

HA 253

TIZENÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1971/1-2



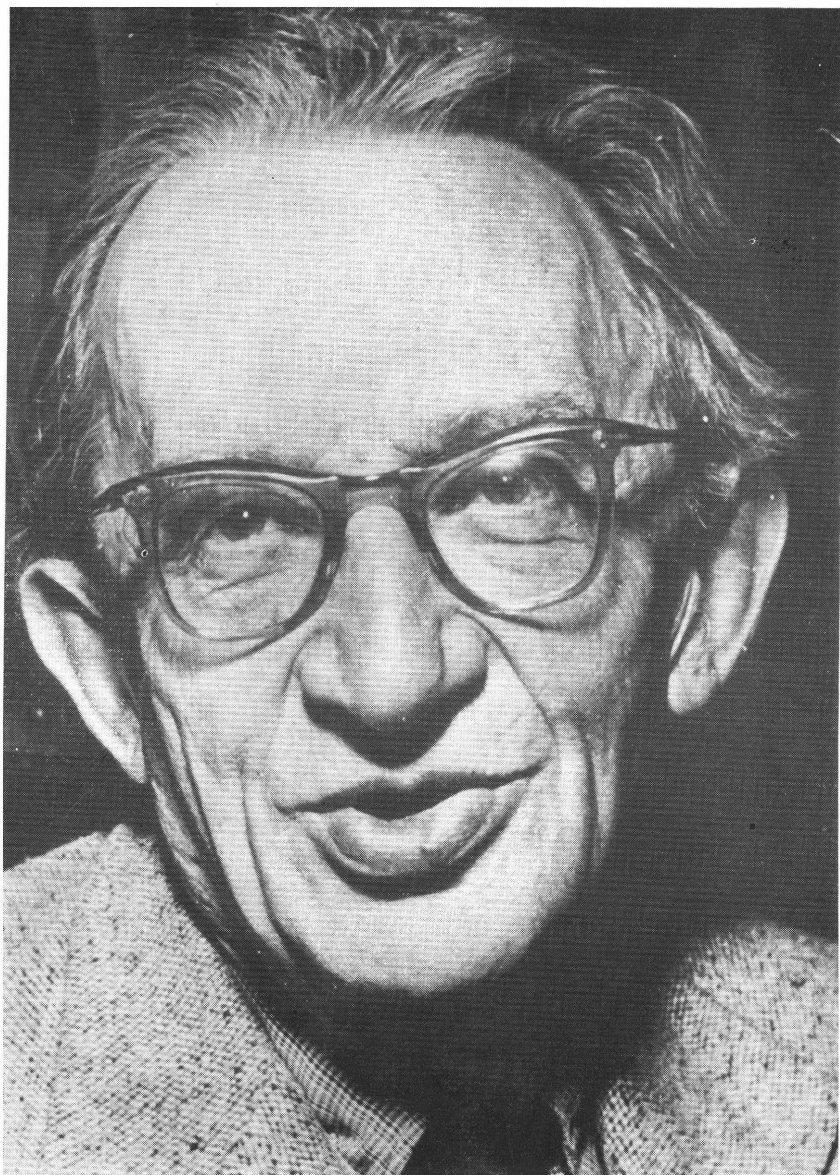
magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6



LUKÁCS GYÖRGY
1885—1971

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYÉNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ
GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTUR,
KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC,
LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,
RUZSA IMRE, TÖKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,
ZOLTAI DÉNES

1971/1–2

TARTALOM

HERBERT APTHEKER: Imperializmus és irracionalizmus	1
LUDASSY MÁRIA: „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit...” II.	8
LUKÁCS GYÖRGY: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. I.	56
MAKAI MÁRIA: Az egyszemélyes ideológus (Herbert Marcuse)	90
JEMNITZ JÁNOS: Gondolatok a Kommun 100. évfordulóján	115
WIRTH ÁDÁM: A történelmi materializmus és a társadalmi struktúra vizsgálatának metodológiai problémái	125
FEHÉR FERENC: Problematikus-e a regény?	157
ZOLTAI DÉNES: A nyitott forma és típusai az új zenében	196
GARAI-LÁSZLÓ: Az önfejlődő rendszerek két formális feltételéről	213
RUZSA IMRE: Modális szemantika	216
MÁRTONFI FERENC: A kínai szófaj kérdéséhez	242

SZEMLE

<i>Feuerbach Hegelről</i>	258
I. T. FROLOV: Leninizmus, filozófia, korszerűség	260
L. I. GREKOV: A humánogenetika filozófiai, szociális és etikai problémái	277

KÖNYVSZEMLE

BELOHORSZKY PÁL: Egy szintézis módszere	288
BÜKY BÉLA: Max Black a nyelvfilozófiáról	291
SZOLNOKI JÁNOS: Könyv a leninizmus filozófiai aktualitásáról	294
VARGA FERENC: A zene fejlődése	296
Az NDK filozófiai könyvkiadásának előzetes távlati terve 1971–1975	301

A szerkesztőség címe:

Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312–795

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

1971. ÉVI XV. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

<i>Herbert Aptheker</i> : Imperializmus és irracionálizmus. (Fordította Lukács Katalin)	1-2	1-7
<i>Ludassy Mária</i> : „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit...” II.....	1-2	8-55
<i>Lukács György</i> : Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. I. (Fordította Révai Gábor)	1-2	56-89
<i>Makai Mária</i> : Az egydimenziós ideológus (Herbert Marcuse)	1-2	90-114
<i>Jemnitz János</i> : Gondolatok a Kommün 100. évfordulóján.....	1-2	115-124
<i>Wirth Adám</i> : A történelmi materializmus és a társadalmi struktúra vizsgálatának metodológiai problémái	1-2	125-156
<i>Fehér Ferenc</i> : Problematikus-e a regény?	1-2	157-195
<i>Zoltai Dénes</i> : A nyitott forma és típusai az Új Zenében	1-2	196-212
<i>Garai László</i> : Az önfejlődő rendszerek két formális feltételéről.....	1-2	213-215
<i>Ruzsa Imre</i> : Modális szemantika	1-2	216-241
<i>Mártonfi Ferenc</i> : A kínai szófaj kérdéséhez	1-2	242-257
<i>Csanády András</i> : A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlata. I....	3-4	313-337
<i>Kiss Artúr</i> : A szocializmus és a társadalmi egyenlőtlenség néhány problémája	3-4	338-363
<i>Heller Ágnes</i> : A szerencsétlen tudat fenomenológiája. Kierkegaard „Vagy-vagy”-ának történelmi funkciójáról	3-4	364-394
<i>Lukács György</i> : Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. II. (Fordította Révai Gábor)	3-4	395-424
<i>Ripp Géza</i> : A félreolvasott Marx	3-4	425-443
<i>Jerzy Wiatr</i> : Az antikommunista „szovjetológia” szociológiai elméletei az USA-ban	3-4	444-455
<i>Bizám Lenke</i> : Lukács György esztétikájáról	3-4	456-471
<i>Földényi László</i> : Elvek, utak és lehetőségek a szürrealizmusban.....	3-4	472-484
<i>Szigeti József</i> : A társadalmi létezési helyzetek és magatartásformák tipikája és az esztétikai minőségkategóriák	3-4	485-529
<i>G. Andrejeva</i> : A mikro- és makroszociológia viszonyáról (Fordította Kovács Ferenc)	3-4	530-539
<i>Guy Besse</i> : Lenin és a kulturális forradalom. (Fordította Horváth Henrik)	5-6	569-587
<i>Csanády András</i> : A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlata. II.	5-6	588-612
<i>M. G. Jarosevskij</i> : A freudizmus és a motiváció kategóriája. (Fordította Köcski Margit és Keleti Judit)	5-6	613-636
<i>Almási Miklós</i> : Sade Márki és szerencsétlen öröksége. I.....	5-6	637-660
<i>Biró Gábor</i> : Fizikátörténet és mechanikus materializmus	5-6	661-681
<i>Tóth Tamás</i> : A tudomány szerepe a fiziokraták doktrínájában.....	5-6	682-697
<i>Káán Zsuzsa</i> : A tánc és a marxista esztétika	5-6	698-709

SZEMLE

<i>Feuerbach Hegelről.</i> (Fordította és a bevezető sorokat írta Rathmann János)	1-2	258-259
<i>I. T. Frolov</i> : Leninizmus, filozófia, korszerűség	1-2	260-276
<i>L. I. Grekov</i> : A humángenetika filozófiai, szociális és etikai problémái. (Fordította Buk Pál)	1-2	277-287

<i>Belohorszky Pál</i> : Egy szintézis módszere. (Mezei József: A szimbolista élmény kialakulása.)	1-2	288-291
<i>Büky Béla</i> : Max Black a nyelvfilozófiáról. (Max Black: The Labyrinth of Language.)	1-2	291-294
<i>Szolnoki János</i> : Könyv a leninizmus filozófiai aktualitásáról. (Wirth Adám: Lenin, a filozófus.)	1-2	294-296
<i>Varga Ferenc</i> : A zene fejlődése. (Curt Sachs: Die Music der alten Welt.)	1-2	296-300
Az NDK filozófiai könyvkiadásának előzetes távlati terve 1971-1975	1-2	301-309
<i>Erdélyi Ágnes</i> : Nyelv és gondolkodás. (Általános nyelvészeti tanulmányok VII.)	3-4	540-549
<i>Vajda Mihály</i> : Antonio Gramsci — a filozófus. (Antonio Gramsci: Filozófiai írások.)	3-4	550-557
<i>Ágh Attila</i> : A marxista filozófiatörténet alapkérdései. (Bogdanov: A filozófiatörténeti elemzés lenini alapelvei)	3-4	557-559
<i>Kelemen János</i> : A marxista filozófusok Olaszországban. (Olasz marxista filozófusok írásaiból.)	3-4	559-562
<i>Szebenyi Péter</i> : A marxista—leninista történelemtanítás útjai. (Balázs Györgyné: Korkép kialakítása a történelemoktatásban.)	3-4	562-565
<i>Lukács József</i> : A vallás és a vallásosság alakulása Magyarországon (1945-1970). Tervtanulmány	5-6	710-715
<i>Gál István</i> : David Hume magyar vonatkozásai	5-6	716-718
<i>Horkay László</i> : Magyar hegelianusok	5-6	719-728
<i>Szigeti József</i> : Marxizmus és relativitáselmélet. Opponensi vélemény Elek Tibor doktori értekezéséről	5-6	729-737
Polányi Károly gazdaságérténeti munkáiból. (Összeállította, bevezető jegyzettel ellátta Kiss János—Márkus György.)	5-6	738-763
<i>Duczynska Ilona</i> : Polányi Károly. Jegyzetek az életéről	5-6	763-767
<i>Ruzsa Imre</i> : Korkép a deontikus logikáról. (Risto Hilpinen: Deontikus logika.)	5-6	768-773

Recenziók a valláselmélet és valláskritika tárgyköréből

Rác Zoltán: Az ateizmus története. (M. M. Grigorjan: Rövid előadások az ateizmus történetéről.)	5-6	774-775
Balázs György: Első magyar kísérlet egy marxista vallástörténeti kislexikon összeállítására. (Gecse Gusztáv: Vallástörténeti kislexikon.)	5-6	776-778
Rác Zoltán: Útmutató valláskritikai propagandisták számára. (Ateisták kézikönyve.)	5-6	778-779
<i>Rudas László</i> : Magyar nyelvű valláskritikai tanulmányok a Szovjetunióban. (Hit és meggyőződés.)	5-6	779-780
<i>Horváth Henrik</i> : Valláselmélet — vallástörténet — valláskritika. (Az Esti Egyetem vallástörténeti-valláskritikai tankönyvei.)	5-6	781-785
<i>Újvári Márta</i> : Ismeretelmélet és modern teológia. (John E. Smith: Tapasztalat és Isten.)	5-6	786-789
<i>Horváth Henrik</i> : „Világi” teológia? (Johann Baptist Metz: A világ teológiájához.)	5-6	789-792
R. L.: Modern teológiai kísérlet egy Jézus-életrajzhoz. (Hugh J. Schonfield: A húsvéti összeesküvés.)	5-6	792-795

IMPERIALIZMUS ÉS IRRACIONALIZMUS

HERBERT AP THEKER

Engels már 1877-ben, a „Szocializmus fejlődésé”-ben megállapította: „A burzsoázia politikai és intellektuális csődje maga a burzsoázia előtt is alig titok már . . .”¹ Száz évvel ezelőtt talán még Engelsnek kellett lenni ahhoz, hogy ezt lássa valaki; ma már maguk a csődben vétkesek adják tudtul a csődöt. Így például 1965 nyarán Richard Goodwin — akkor az Egyesült Államok elnöke mellett működő tanácsadó testület tagja — ezt mondta: „Nem vagyunk bizonyosak abban, hogy merre megyünk . . . Tudjuk, hogy új problémák merülnek fel, de e nemzet intellektuális erőforrásai — a társadalmi haladás történelmi rezervoárja — nem egykönnyen adnak rájuk választ.”²

Nemcsak füstködtől és könnygáztól bűzös a levegő: ezek csupán a nyilvánvalóbb bomlási termékei egy pusztuló társadalmi rendnek. Ha Gibbon ma az Amerikai Birodalom hanyatlásának és bukásának megírásán dolgozna, ugyancsak megtelnének a jegyzetfüzetei.

A lealacsonyodás a jelenkornak nemcsak terméke, hanem szándéka is, nem kétséges tehát, hogy nemcsak szisztematikusan, hanem szándékoltan is folyik. Bizonyosan nem utolsó sorban áll erényei között az a tény, hogy jövedelmező is. Lényege az irracionálizmus: az értelem háttérbe szorulása, a tudomány tagadása, az okszerűség elvetése. Mindennek a normális eredménye cinizmus, az abnormális — szadizmus, a végső következménye pedig — fasizmus.

A színvonal változó. Itt van például az igen drága áron árult szemét, amely egyre nagyobb helyet bitorol az amerikai könyvesboltok polcain; itt aztán nincs sem motiváció, sem igazi érzelmek, nincsenek nehézségek, sem kétségek, nincsen sem melegség, sem szerelem, sem könyörület, sem gondolatok — nincsenek emberi lények. Kevésbé pretenciózus irományok ezek, mint például a Spillane-féle bestseller-„irdalom”, bár egyébként nemigen különböznek ettől. Fokozott mértékben áll mindez a mozira — nemcsak az Amerikai Légiónak férfi-összejövetelén vagy a Times Square „művészeti” klubjaiban bemutatott filmekre, hanem egyre inkább azoknak a nyilvános moziknak a műsorára, amelyeknek sikerül valahogyan fennmaradniuk. A központi és közös vonás megintcsak a brutalitással kevert értelmetlenség.

Josep Wood Krutch, az irodalmi kritikusok idősebb nemzedékének tekintélyes és némileg „régimódi” ízlésű képviselője szerint „az erőszak, perverzió és nihilizmus hangsúlyozása”, amely a mai amerikai regény- és színműirodalom jelentős részének jellemzője, úgy látszik „a világ iránti megvetésben gyökerezik”. Ezt írja:

¹ Marx és Engels Művei, 19, Bp. 1969, 215.

² „The New Yorker”, 1965. aug. 14.; idézi Richard Rovers.

„Ritkán — ha ugyan egyáltalán — akadt olyan művészet, amelyet ennyire uralt volna a mindenre kiterjedő gyűlölet. Azelőtt az író gyűlölt egy-egy ‚rossz embert‘. Aztán ehelyett elkezdte gyűlölni a társadalmat, mert felelősnek hitte a rossz emberek létrehozásáért. Ma nem egyének vagy ezek társadalmá ellen irányul a gyűlölete, hanem a világegyetem ellen, amelyben a rossz emberek és a rossz társadalmak csupán maga a világegyetem alapvető gonoszságának kifejezései.”³

Nézzük meg, hogyan reklámoz egy új regényt a „New York Times” (1967. máj. 3-i szám): „... valóságos labirintusa a kegyetlenségnek, fájdalomnak, vérnek — ütések, nyögések, üvöltés, kíntás, fogság és — gyönyör; korbácsolás, pofonok — az érintés extázisa...”

Russell Baker, a „New York Times” szemleírója megjegyezte (1967. aug. 3.): ritka az olyan esti televízióézés, amely alatt a „multság” részeként ne találkoznánk „egy csapatra való áldozattal, akiket agyba-főbe vernek, géppuskával leterítenek, leszúrnak, pisztolyaggal leütnek, lelőnek, tankkal agyonlapítanak, ököllel eszméletlenre püfölnék vagy más módon elintéznék”. Nézzük, mit ír ugyanennek a lapnak a filmkritikusa, Bosley Crowther (1967. júl. 4.) egy akkoriban játszott filmről: „... heves robbanások, puskaropogás, golyók süvítése és halálos ütést kapott emberek megpördülő teste — szemnek és fülnek ez szolgálat morbidan kéjes izgalmat”.

A Broadwayn — ahogy távolodunk a Broadwaytől, valamelyest kevésbé van így —, mint Walter Kerr írta nemrégiben („New York Times”, 1969. jan. 26.): „... manapság nem illik megkérdezni, hogy miről szól a darab, amit látunk; a meseszöveg elavult dolog, a tartalom irreleváns, a tudatos szerkesztés gyanús. Egy színdarab egyszerűen véletlenül adódó, egymást rendszertelenül követő impressziók sorozata... Elvárják tőlünk, hogy nyugodtan üljunk a helyünkön, készen bármiféle reagálásra, és soha se keressünk összefüggést.”

Mindaz, amit a fentiekben elmondtunk, meredekebb hanyatlás, semhogy csupán az elidegenedés irodalmi visszatükröződése volna; ennek képviselőivel továbbra is találkozunk, de ezek nem jelentik az értelemnek olyan teljes mérvű elutasítását, mint a legtöbb modern termék.⁴

Egy másik lényeges és sajátos forrása és kifejezése az irracionalizmusnak az Egyesült Államokban a rasszizmus. Ennek az összefüggésnek hasznos vizsgálatát készítette el Reese Cleghorn, a georgiai „Atlanta Journal” egyik szerkesztője; 1969-ben megjelent pamfletjének félrevezető címe: „Radicalism — Southern Style: A Commentary on Regional Extremism” (Radikalizmus — déli módra. Széljegyzetek a regionális szélsőségesességhez). Azért nevezem a címet félrevezetőnek, mert a pamflet nem a radikalizmusról, hanem a reakcióról és különösen a George Wallace-féle mozgalomról készült tanulmány.

Adott témánk szempontjából mindenesetre az a lényeg, hogy — mint Cleghorn hangsúlyozza — a Wallace-mozgalom az uralkodó déli politikára annyira jellemző irracionalizmust fejezi ki; ez az irracionalizmus, mondja, a

³ „The Saturday Review”, 1967. máj. 6. — E tendenciák korábbi és beható elemzését lásd Sidney Finkelstein: „Elidegenülés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban” (Kossuth Könyvkiadó 1968).

⁴ A fent említett Finkelstein-könyvön kívül lásd még „Marxism and Alienation”, esszégyűjtemény, szerk. H. Aptheker (N. Y. 1965, Humanities Press); G. C. LeRoy: „Marxism and Modern Literature” (1967) és A. Kettle—V. Hanes: „Man and the Arts” (1968), mindkettő az American Institute for Marxist Studies kiadása.

rasszizmust tükrözi vissza, amely különösképpen a déli államokat sújtja és amely a demokratikus alapelvekkel nyílt konfliktusban álló ideológia. A gondolkodás, írja Cleghorn, „a büntudatnak, a rögeszmés védekezésnek, a szűk látókörnek” paranoid kifejezésévé válik; maguk ezek az érzések persze mások leigázásából, elnyomásából és extra-kizsákmányolásából erednek — bár Cleghorn ez utóbbi pontról nem nyilatkozik ennyire világosan. Világosan beszél azonban arról, hogy a rasszizmus táplálta irracionálizmus maga a kvintesszenciája az irracionálizmusnak. Újabb és csattanós bizonyíték ez arra, hogy a rasszizmus milyen káros az amerikaiakra, bármilyen legyen is a bőrük színe.

Az értelem háttérbe szorulása sok más, néha meglehetősen nehezen megfogható és kifinomultan rafinált formát is ölt. Ide sorolhatjuk azt a — különösen a szociológiában érvényesülő — tendenciát, amely a módszertant a technikai eszközök túlzott alkalmazása, az aritmetika, a matematikai modellek irányába tolja el. Ugyanez áll arra a tendenciára is, amely az okszerűséget igyekszik kiküszöbölni vagy nyíltan, vagy úgy, hogy tagadja az okok értékelésének lehetőségét, vagy hogy az okok és okozatok végtelenségét hangsúlyozza: minden oka mindennek, tehát egyetlen magától való ok sem tárható fel, különösképpen a történetírásban. Hasonlóképpen itt említendőek Herman Kahn emberietlen írásai vagy Z. K. Brzezinski erőfeszítései; Norman O. Brown apokaliptikus látomásai, erősködése, hogy csak a szubjektív és az úgynevezett tudattalan számít, nem pedig az objektív és a tudatos elem; A. H. Maslow álláspontja, amely elveti a társadalmi megújulás központi szerepét a jobb élet lehetővé tételében, és ezt (az utópia és a forradalom koncepciójának egyaránt alapjául szolgáló társadalmi megújulást) a pszichikus impulzusok felszabadítására irányuló törekvésekkel helyettesíti, úgyhogy nem „utópiá”-val, hanem „eupszüchiá”-val lenne dolgunk; Herbert Marcuse legújabb írásai, elmékedései a közeli kétségbeesésről, s nála is a szubjektív és a pszichológiai elem hangsúlyozása; és az arra irányuló törekvések, hogy az egzisztencializmust társadalmi kérdésekre alkalmazzák, mint például John Wild művében, amely a társadalomtudományokból ténylegesen törli az objektív valóság megállapításának lehetőségét, vagy Timothy Leary hitvallásában, akinek felfedezője leszögezi: „Nem-verbális érintkezési formákat kell fenntartanunk, ha idegrendszerünket fel akarjuk szabadítani a szavak fojtogató egyszerűségének zsarnoksága alól.”⁵

Az értékek és az etika ellen intézett — s ezek megismerhetetlenségét vagy a „tudomány” szempontjából irreleváns voltát hangsúlyozó — közismert támadások mellett egyre több jele mutatkozik az egész felvilágosodás elvetésének. Bizonyosan helyes rámutatni arra, hogy a felvilágosodás hagyományaiiban — legmagasabbrendű, vagyis marxista aspektusát sem kivéve — vannak elhanyagolt területek; olyan kérdésekre gondolok például, mint a hatalom természete, a gonoszság jellemzése, a pszichológia egésze stb. De egészen más dolog ez, mint például Ronald V. Sampson „The Bramble of Power” (A hatalom tüskéi) című tanulmánya, ahol ezt olvashatjuk: „*Csakis* a magánügyénre apellálva adhatunk értelmet az olyan jogos eszményeknek, mint haladás, de-

⁵ Kimerítő bibliográfiára helyhiány miatt nincs lehetőség, így csak a következőkre utalunk: N. O. Brown: „Love's Body” (N. Y. 1966); John Wild: „Existence and the World of Freedom” (Englewood Cliffs, N. J. 1963); Timothy Leary—R. Alpert: „The Politics of Consciousness Expansion”, „The Harvard Review”, I. (1963 nyár) (i. h. lásd 35.)

mokrácia és szocializmus.” Sampson az alábbi következtetésre jut — teljesen logikusan, ha kiindulópontja ez a „csakis”:

„Hosszútávú cselekvésre van szükség a pszichoterápia, a családi erkölcs, a gyermekgondozás és egy olyan típusú nevelés terén, amely kooperatív, nem pedig konkurencia-szellemű, s amely azt célozza, hogy az ember kezének és agyának munkájával kitermelje egész teremtő potenciálját egy olyan élet során, amely nem szakadt el a természettől.”⁶

Semmiképpen sem tagadjuk Sampson tanulmányának fontosságát, ha megjegyezzük, hogy az, amit itt leírt, nemcsak Marx előtti, hanem Owen előtti gondolat is, s hogy nem jutunk előbbre azzal, hogy visszafelé megyünk. Világos, hogy egy konkurencián alapuló társadalom konkurencia-szellemű nevelést igényel; a harc minden szinten folyik, beleértve a nevelést is — de ne feledkezzünk meg soha a *stratégiáról*, nevezetesen a társadalom átalakításáról.

Az értelemről való menekülésnek talán egyik legdrámaibb új keletű megnyilvánulása a McLuhan-féle fantasztikus hóbort, más néven mcluhanizmus. Lényeges, hogy éppen az Egyesült Államok — beleértve annak tudósvilágát — fogadta a leglelkesebben ezt a silányságot, a „belső világ” valóságos kultuszát fejlesztve belőle. D. W. Harding angol tudós mélyrehatóan elemezve e jelentőséget megjegyezte: „McLuhan kirívó gondolati összefüggéstelenségei, a mindennapi megfigyelés semmibevétele nem korlátozódik periférikus jelenségekre; a rendszer csomópontjain is beleütközünk. A mcluhanizmus kultusza mégis felütötte a fejét. Van valami a nevelési rendszerünkben, ami elősegíti a józan észnek azt a félretételét, amelyet a McLuhanban való hit megkövetel.”⁷

Pamela Hansford Johnson, a kiváló angol író nő fontos — és ezért mellőzött — könyvében kifejti, hogy „mindenkinek tudnia kell, mi a szado-mazochisztikus, hamisítatlan pornográfia áradatának alapvető oka”. Íme az „alapvető ok”:

„Nem holmi jóságos altruisták teszik közzé az ilyesmit, akik úgy vélik, hogy egy kellemesebb, műveltebb társadalom létrejöttét segítik elő. Lehet, hogy vannak ilyen emberek; de korábban utaltam már arra, hogy a kereskedelmi társadalomban van egy másik óriási hatalommal rendelkező erő. Az emberek azért jelentetnek meg szemét műveket, mert pénz rejlik bennük. Az indíték egész egyszerűen a profit, és ezen a módon gyors és biztos forgalmat érhetnek el.”⁸

Úgy vélem, ez a közvetlen ok; de az alapvető ok nem ez. Mert gondoljuk csak meg: a profithajhászás már jó ideje létezik, de Mrs. Johnson azért írta a könyvét éppen most, mert manapság, mint írja, „áradattal” állunk szemben. És az efféle áradat csak az olyan társadalomban jelenik meg, amelynek uralkodó parancsa a halál; bomlást tükröz és intenzívebbé is teszi ezt a bomlást. Azok indítéka pedig, akik ezt a társadalmat kormányozzák, nemcsak az efféle áru eladásából eredő profit, hanem egyszersmind az embertelenség terjesztése.

Nemrégiben megkérdezték Walter Lippmann: „Úgy gondolja, hogy ez eddigi életének legrosszabb időszaka? És mi a véleménye az országot illetően?” Lippmann, akinek közéleti tevékenysége az Egyesült Államokban e század első évtizedéig nyúlik vissza, ezt válaszolta: „Igen, azt hiszem. Az ország hely-

⁶ „The Nation”, 1968. dec. 16.

⁷ „New York Review of Books”, 1969. jan. 2.—S. Finkelstein megsemmisítő kritikában részesítette McLuhant „Sense and Nonsense of McLuhan” című írásában (N. Y. 1968, International Pub.).

⁸ „On Iniquity” (N. Y. 1968, 113.)

zete jobban nyugtalanít, mint valaha . . . Azt látom, hogy szertefoszlik a remény és a hit, semmivé lesz az akarat, az akaraterő és az erkölcs . . . kétségbeesést és romlást látok . . .”⁹

Henry Steele Commager, aki egyidős Lippmann-nal és olyan a rangja a történetírás terén, mint az övé a publicisztikában, körülbelül ugyanabban az időben igen hasonlóan fejezte ki magát: „Nemcsak zavar: tehetetlenség is uralkodik rajtunk . . . [tehetetlenek vagyunk intellektuális és morális szempontból egyaránt . . . Elvesztettük önbizalmunkat, elherdáltuk energiáinkat, megöltük álmainkat, anti-elvekkel helyettesítettük elveinket, anti-politikával politikánkat . . .] elveszítettük hitünket az emberben.”¹⁰

Miközben e sorokat írom, egy hasonló témájú tanulmány kerül a kezembe; írójának rangja csak Lippmannéhoz vagy Commageréhoz hasonlítható: Lewis Mumfordról van szó, és tanulmányának ezt a találó címet adta: „The Cult of Anti-Life” (Az anti-élet kultusza). Mumford itt kijelenti, hogy azok a tendenciák az uralkodók, amelyek az életet visszataszítónak látják, tehát egyre nagyobb örömet lelik a pszichotikus jelenségekben és a halálban. Írásának záró részében utal a „mai nyugati civilizációra jellemző irracionális ösztönzésekre és meddő célokra”; befejezésül óva int „attól a betegségtől, amely most az egész társadalmi organizmust támadja”.¹¹

Azt hiszem, az Egyesült Államok történetében nem volt még példa arra, hogy egy olyan tekintélyes testület, mint a National Committee for an Effective Congress (a kongresszusi határozatok érvényességéért küzdő országos bizottság), miután vizsgálta a nemzet állapotát, erre a következtetésre jutott: „Amerika két nagy válságot élt át története során: a polgárháborút és a harmincas évek gazdasági depresszióját. Az ország a jelek szerint ma egy újabb traumának, a nemzeti kedélyállapot depressziójának küszöbén áll.” A bizottság a „rossz közérzet”, „kudarcs”, „elidegenedés” szavakat találta alkalmasnak az uralkodó hangulat leírására. Megállapítása szerint „az embereket, az amerikai élet bármely szintjén helyezkednek is el, ugyanez a félelem, bizonytalanság és mardosó kétség gyötri, mégpedig oly intenzív fokon, hogy az országot a jelek szerint egyfajta idegösszeroppanás sújtja”.¹²

Ez a bcnlás azért ennyire akut, mert az Egyesült Államok a fő bástyája annak, ami még megmaradt az imperializmustól; az angol „New Statesman” egyik cikkírója (1967. okt. 27.) a következőképpen általánosítja a kérdést: „A Nyugat — civilizáció filozófia nélkül, és éppen ezért velejéig rothadt.” Elemzésében a cikkíró, James Hemming, tovább megy, mint az üzleties amerikai sajtó szokott: „A munkásként és fogyasztóként kezelt ember, bármilyen vastag is a fizetési borítékja, tekintélyes a munkabér-utalványa, méltóságától megfosztott, manipulált, lealacsonyított, bukott, elidegenedett ember. Íme, ide juttatott bennünket az elüzletiesedett társadalom.”

Marxot nem említette a cikkíró, feltehetően azért, mert olyan — szinte a szószaporításig menő — mértékben kölcsönzött tőle, hogy ennek beismerését szükségtelennek tartotta!

Sem Lippmann, sem Commager, sem Mumford, sem pedig a National Committee for an Effective Congress nem szolgálnak magyarázattal a példátlan kétségbeesésre és elidegenedésre, amelyet leírnak. Hasonlóképpen Hans J.

⁹ „New Republic”, 1967. dec. 9.

¹⁰ „New York Times”, 1967. dec. 26.

¹¹ „Virginia Quarterly Review”, 1970 tavasz, XLVI, 198—206.

¹² „New York Times”, 1967. dec. 26.

Morgenthau „Mi bántja Amerikát?” című írásában azt látja, hogy „felbomlóban vannak a hűségnek és lojalitásnak azok a kötelékei, amelyek állampolgárt állampolgárhoz, az állampolgárokat pedig a kormányhoz fűzik”,¹³ de ennek forrását nem látja világosan, hacsak nem a szörnyűséges háborúban, amelyet az Egyesült Államok kormánya Indokína népe ellen visel. E háború viszont, miközben hallatlan mértékben alkalmas arra, hogy beszennyezze és elrontsa az életet Amerikában, e szenny és ártalom mélyebb gyökereit is visszatükrözi. Nevezetesen az a tény, hogy az USA kormánya képes ilyen kegyetlen háborúra, már önmagában is az alapokig ható rothadás tünete. Minden bizonnyal igazak W. E. B. du Bois figyelmeztető és figyelemreméltóan profétikus szavai, amelyeket még 1904-ben mondott: „Hiszem, hogy a gyengébb és sötétebb bőrű népek bűnös meghódítása fehér bőrű és erősebb népek által csupán előrevetíti az efféle erő halálának árnyékát.”¹⁴ De a faji hódítás önmagában egy strukturálisan élősdi, kizsákmányoló társadalmi rend logikáját tükrözi, és úgy vélem, itt ragadhatjuk meg a mai amerikai vezetésben és politikában uralkodó eszeveszettség gyökerét.

Biblikus nyelven szólva, a büntetés realitásáról, a pszichiátria nyelvén szólva, paranoiáról, marxista nyelven pedig antagonisztikus ellentmondásokról és az általuk ejtett gyógyíthatatlan sebekről beszélhetünk.

A nehézség magva abban a tényben van, hogy az Egyesült Államok társadalmi rendjére a termelési eszközök magántulajdona és a profit magánelsajátítása jellemző. Az ilyen viszonyok és motivációk idejüket múlták és ezért hanyatlóak. Az idejétmúltság, amely a szocializmus terjedésében és a gyarmatosítás hanyatlásában is megnyilvánul, azt jelenti, hogy az agresszív külpolitika és az elnyomó belpolitika nemcsak embertelen, hanem kudarcra ítélt is — mégpedig gyakorlati értelemben kudarcra ítélt. Nem járható út ez, és ezért az USA politikája, az ország minden gazdagsága és hatalma ellenére is, egyik katasztrófát a másikra halmozza.

Azok számára, akik ragaszkodnak ahhoz, aminek az ideje lejárt, mindennek az elismerése lélektani képtelenség; ebből ered aztán a paranoia. Ezt úgy értem, hogy lévén a valóság kibírhatatlan, tagadják, és a képzeletben alakítanak ki olyan világot, amely megfelel egy elavult társadalmi rend szükségleteinek. Ez az értelem tagadását jelenti.

A mindenfelé tapasztalható elidegenedést az egészség jelének is tekinthetjük; úgy vélem, hogy ha így szemléljük, jobban megközelítjük az igazságot, mint ha pusztán betegség tükröződését látjuk benne. Hiszen a kórtünetek maguk is a betegség elleni küzdelem pszichológiai formái; az elidegenedés széles körben tapasztalható megnyilvánulásai azt mutatják, hogy a nép alapvetően egészséges és egyre tűrhetlenebbnek érzi kudarcra kárhozott vezetőinek embertelen és irracionális politikáját.

Morgenthau professzor joggal panaszolja, hogy az USA kormánya „nem alkalmilag, mint államérdek diktálta kínos kényszerűséget, gyakorolja a csalást, hanem következetesen, mint valami vidám sportot, amelyben a csaló élvezi erejét”.

¹³ „New Republic”, 1967. okt. 28.

¹⁴ Első ízben megjelent: „The Independent” (N. Y.), 1904. okt. 6. — Lásd „A Documentary History of the Negro People in the U. S.”, H. Aptheker kiad., N. Y. 1951, 899.

Továbbmenve, a család manapság azért olyan mindennapos, mert szükség van rá; a politika olyan rettenetes és annyira kudarokra ítél, hogy *szükségképpen* hamisításba kell burkolni. A néptömegeknek azonban egészen mások a szükségleteik és — természetes hazafias hajlamaik ellenére — idejében ráébrednek majd, hogy hazugsággal etetik őket, és követelni fogják az étváltoztatást. Az Egyesült Államok radikalizálódásáról elterjedt minden szóbeszéd valódi értelme az, hogy *a néptömegeknek ez egyre inkább meggyőződésévé válik és egyre inkább fellépnek ezzel a követeléssel.*

E folyamat megmásíthatatlan azért, mert a tömegek követelései reálisak és egyértelműek; teljesítésük, amely elengedhetetlenné teszi a szervezett, tudatos, ésszerű magatartást, egyszersmind az igazság értelme.

Fordította Lukács Katalin

„VALÓRA VÁLTJUK A FILOZÓFIA ÍGÉRETEIT...” II.

LUDASSY MÁRIA

III

„A minisztérium egy papirosvilág . . . A képviselő, a tábornokok, a közigazgatás vezetői hivatalnokokkal vannak körülbástyázva, mint hajdan az udvari emberek. A bürokrácia lépett az egyeduralmi rendszer helyébe, az írás démona hadat visel ellenünk és senki sem bír vele.” (Saint-Just)

A „színeinket viselő ellenforradalom” (Robespierre a népi szekcióiról) — az a forradalmi társaságok — leverésének hatása hamarabb megmutatkozott a mindennapi élet mozzanataiban, mint a forradalmi fellendülés lelkesültsége. A második év fagyhavának (frimaire) Párizsában ezt figyelhette meg a hatalom elméleti ura, a sans-culotte („Le Sans-Culotte Observateur”, numérol du 20 frimaire an II): „A fagytól vacogó sans-culotte mindenekelőtt azon vágytól hajtva, hogy elolvassa azokat az újságokat, melyekben egy boldogabb jövő reményét találhatja, mely jobb jövőt azon törvények alapozzák meg, melyeket nap mint nap bocsájt ki a Konvent, bemegy egy kávéházba és tisztes hangon egy kis csésze kávéért kér. Megvetően válaszolnak neki, hogy félcsészével nem szolgálnak fel . . . Majd szót szeretnék váltani néhány polgártárssal arról, hogy a szegénység és az igazi patriotizmus mindenütt megvetés tárgyává vált, beszélni akarok a köz dolgairól, de ajtót mutatnak nekem felháborodva és gúnyosan: „A kávéházban nem beszélünk közügyekről!”¹

Nem is olyan könnyű eldönteni, hogy sans-culotte megfigyelőnknek vagy a cinikus kidobóembereknek volt-e igazuk: a közügyekről társalogni akkor és csak akkor értelmes, ha ez a társasági társalgás valamiképpen társadalmi tett, a közügyek megbeszélése közélet. Egy társalgási téma azért maradt a „Köz-társaság egysége és oszthatatlansága” nevében meggyilkolt közélet kimúlása után is: az éhség, mely a Gironde vesztét okozta (a másik ok, a külháború állása a „harmadik forradalom” felszabadította hatalmas harci energiák jóvoltából a köztársaság számára kedvezően alakult). A kormány kezében összpontosított óriási hatalmat — a politika primátusa jakobinus elvének megfelelően — a gazdasági élet radikális átszervezésére lehetett felhasználni. Ezt a lépést valóban nem tehetette meg a „spontán” népi mozgalom, mely főként az hébertista hatás jóvoltából legfeljebb a kereskedők kollektív kirablásának nagyon is részleges radikalizmusáig jutott el (néhány elszigetelt földosztási kísérlet is kialakult, egy-két „teljhatalmú” Konvent-biztos, pl. az ekkor éppen hébertista Fouché támogatásával).² A tulajdon területén lehetséges volt a népérdek álta-

¹ G. Walter: „La Révolution française vue par ses journaux”, 413. (*Les échos de la vie quotidienne.*)

² Az emigránsok és papok kisajátított birtokainak eladását sikerült úgy megoldani, hogy sem az állam, sem a szegényebb parasztok nem jártak jól az eladásnál. Azok a hírhedt „fekete bandák”, melyek működéséről Michelet számol be a legjobban a francia forradalom történetírói közül, felvásárolták a földeket — részletre, ami az assignaták rohamos elértéktelenedése miatt köztudottan kolosszális üzlet volt. Persze minden

lánosságának keresztülvitele a „nép védői” számára is, a politikai centralizáció *raison d'être*-je csak ez lehetett. A gazdaság *irányítása*, az állami intervencionalizmus válhatott volna a nép — mint Saint-Just mondta, „materiális” — érdeke kielégítésének eszközévé. De éppen azok a jakobinus vezetők, akik túlzottan is természetesnek találták a politikában az „egy akarat” elvét, a gazdasági életben természetellenesnek tekintették a liberális *laissez faire végleges* felfüggesztését. Extrémebb kényszerintézkedésnek vélték a nacionalizált ipar és az ármaximum létét, mint a cenzúráét vagy a „certificat du civisme”-ét (állampolgári megbízhatósági igazolvány). Ez nem azt jelenti, mintha Robespierre nem lett volna a *szabadverseny* apológétáinak egyik legkövetetesebb kritikusa. Azonban a jakobinus „végcél”, a kisárutermelői idill a maga harmonikus „antik arányaival” éppúgy kizárja az „állami beavatkozás” gyakorlatát, mint a thermidorista alkotmány. *A forradalomban a tulajdonosi* létnek előfeltétele *az állampolgári-politikai* létezés, s ez 1791 elveinek teljes megfordítását jelenti. De a „normális”, *kistermelői arányok* mellett éppúgy a gazdaság és politika békés, nem-intervenáló dualizmusának a helyreállítását akarták, mint ahogy az a klasszikus kapitalizmus körülményei között végbement.

Rousseau hú követőjeként Robespierre-nek legkorábbi beszédei is tele vannak „az érényt és magát a tehetséget is megrontó luxus és nagy vagyonokkal örökölt egoizmus” ostromozásával; a „szabadság khiméra”³ mindaddig, amíg „a törvények és intézmények nem tesznek meg mindent a nagy vagyonkülönbségek lerombolásáért”⁴; a „felesleg” *köztulajdon*. Ennek a köztulajdonnak a képzelete azonban nagyon is *a hajdani királyi kincstár hagyományaihoz* kötődött: a hadügy stb. finanszírozása mellett maximum a politikai preferenciákat tükröző állami adományok forrása (még ha ez utóbbi a demokratikus forradalom szellemében *nem egyénekre*, hanem a forradalom szolgálatában kitűnt szegény sans-culotte-ok egyes csoportjaira terjed is ki). Az irányított gazdaság eszméje legalább annyira új volt, mint a forradalmi kormányé. A forradalmi diktatúra teoretikusai azonban e téren teoretikusan messze *elmaradtak saját gyakorlatuk* „forradalmisága” mögött is, mely elmaradás, éppen a saját maguk által megkövetelt állandó elvi-ideológiai önkontroll miatt, negatív hatott vissza magára a gazdaságpolitikai tevékenységre is. A *termelés adott szintjén* persze nem volt mit „társadalmasítani”, de még az *elosztás* irányításában is — sőt a nacionalizált nagyipar terén szintúgy — ugyanazokat a „*kincstári* módszereket” (Saint-Just) alkalmazták, mint a régi rend centralizált abszolutizmusa.⁵

Robespierre éppen a burzsoázia ellen intézett legélesebb támadásaiban tesz tanúbizonyságot „az ökonómiai elemzőkészség hiányáról” (Soboul). A „gazdag egoisták” léte, az a tény, hogy a forradalom, sőt a terror idején is félelmetes vagyonok keletkeztek és koncentráálódtak, az erkölcsi korrupció követke-

visszaélés ellenére kialakult és konszolidálódott az a kis- és középparaszti földtulajdon, mely alapjaiban visszavonhatatlanná tette a forradalom eredményeit — még a restauráció idején is. *Ingyenes földet — személyenként mindössze 1 holdat* — juttattak a jakobinusok a teljesen nincsteléneknek, főleg a köztársaság katonái özvegyeinek és a hádiárváknak (a Saint-Just-féle dekrétumok alapján).

³ A teljes vagyonegyenlőség is „khiméra”; lásd 1793. ápr. 24-i „motion”.

⁴ 1791. április 7-i, az Alkotmányozó Gyűlés konzervatív képviselői állandó félbeszakításai között mondott beszéd.

⁵ „Az újítás, a 'tervezés' helyett inkább a tradicionális eljárásokat alkalmazták: a rekvirálásokat, az adórendszert, a korlátozásokat. Robert Lindet volt a felelős ezekért az 'átmeneti' megoldásokért.” Marc Bouleiseau: „Le Comité de Salut Public”, VIII. ch. „*L'économie dirigée et la politique sociale*”. (I. k.)

ménye, melynek csak egy gyógyszere van — a terror. A jakobinus gazdaságpolitika — mely sohasem elégíthette ki tömegbázisa egyre inkább polarizálódó érdekeit — morálfilozófiába és a terror túlkapásaiba konkludál. A „népen” belüli „különérdekek” jelentkezése erkölcsi korrupció, a megoldás meg az erőszakos „erényre kényszerítés”. A gazdasági élet központosított irányítása — amely tehát csaknem teljesen kimerült az adminisztratív kényszerintézkedések régi típusú alkalmazásában — még a jakobinus szociálpolitikában sem jelentett új perspektívát, nemhogy társadalmi távlatot nyitott volna. Ennek a centralizálásnak is csak egy biztos eredménye volt: az adminisztráció hihetetlen mérvű felduzzadása, a még a politikai állam hatalma által sem ellenőrizhető helyi hatóságok hivataldzsungele, az egyéni visszaéléseknek tág teret táró „lebírhatatlan papirosvilág”.

A jakobinus vezetők jól tudták, hogy „a nyomorúság szülte a forradalmat, a nyomor teheti tönkre” (Saint-Just⁶) — de a burzsoá „egoizmus” erkölcsi bírálatával (és legfeljebb terror általi elnyomásával) szimmetrikusan a nyomorúság inkább csak erkölcsi elismerést nyert uralmuk alatt: „A nyomorultak a föld hatalmasai . . . Ők parancsolhatnak kormányaiknak . . .” (Saint-Just ventôse-i beszédéből.) A „nincstelenek létének” — mely „a szabad állam lényegével összeegyeztethetetlen” — a felszámolására vonatkozó tervezeteik azért maradtak teljességgel utópisztikusak (még hozzá e felszámolás konkrét formáját — a termelés fejlődésének, expanziójának, a visszafogása — tekintve reakciónak nevezhető utópia), mert valóságos gazdaságpolitikájukból még elméletileg megkonstruálható út sem vezet a „sem szegényeket, sem gazdagokat” nem ismerő ideál irányában. És egyedül ez a retrográd utópia — a kapitalista ellentétek kibontakozása ellenszereként a fejlődés „feltartóztatására” tett teoretikus kísérlet — emeli Robespierre-éket a rivális jakobinus irányzatok koncepciótlansága felé. Danton „végcélként” lényegében fenntartotta a levert girondistáknak „szabad” kapitalista kibontakozást igénylő elveit; Hébert pedig a kereskedők elleni kirohanásokra (a közellátás — különösen Párizs élelmezése — hihetetlen rossz helyzete miatt ez volt a leg-„népszerűbb”) korlátozta programját; és ezt a veszettek is legfeljebb néhány népítéssel, a Párizs „kiéheztetése” tervével meggyanúsított kereskedők kivégzésével toldották meg.

Nem túl könnyen — nem is túl korán — fogadták el a robespierre-isták az általános gazdasági növekedés és a magángazdaságok felhalmozása felfedett összefüggéséből adódó következtetést, azt hogy a *privátvagyonok hatalmának megtörése csak a gazdasági növekedés visszaszorításával* lehetséges. Saint-Just 1792-ben még nem feltétlen híve a kereskedelem korlátozásának, a „luxus”-kritika erkölcsi előnyeiből következő — esetleg egész Európához képest végzetes elmaradást eredményező — *ipar-visszafejlesztésnek*. „Nem dönthetem el, hogy a luxus önmagában jó-e”, de meglehet „a Köztársaságnak luxusra van szüksége, mert különben olyan erőszakos törvényeket kényszerül hozni a gazdagság ellen, melyek vesztébe kergethetik a Köztársaságot.” Az árutermelő Európa közepette „nem élhetünk úgy, mint a szkíták vagy az indiánok”. A bővülő termelés visszaszorítása ellen szóló érv a háború is, mely távolról sem tiszta eszmei indíttatású: „Ne gondoljuk, hogy Európa kereskedőnépei a mi szép szemünkért érdeklődnek a lázadók ügye, az ellenünk hadakozó királyok iránt; ezeket a

⁶ 1792. november 29-én a Konventben mondott beszéd.

⁷ Saint-Just: „Köztársasági intézmények” (Vázlatteredések 1793—94-ből).

népeket kereskedelmünk, pénzügyeink érdeklik, gazdaságunk meggyöngyülését figyelik . . .”⁸ S ha csak a *belső* gazdasági problémákat tekintjük: nem a luxusbán, hanem a luxusból élők, a „sokaság, mely nemrég még egy másik osztály bűneiből élt”, létkérdéséről van szó a „főlöleg és fényűzés” felszámolása, az úgynevezett „szükségletek szintjére” szorítás erőszakos gazdaságpolitikájának problémájánál. „Védjük a szabad gabonakereskedelmet — a szabadság nevében harácsolnak; gyakoroljunk kényszert a földtulajdonosokkal szemben, kergessük el az iparúzókat —, a terror a kereskedők kibúvója lesz.”⁹

A történelem túl gyorsan igazolta Saint-Just predikcióit. De a forradalmi logika a feltárt antinómián belüli következetességre kényszerít: ha „szabadságunk a nyomorúság lánya”, akkor meg kell akadályozni, hogy a „szabadság” a nyomor szörnyeit szülje kivívói számára; ha „a szabadság hadat visel az erkölcs ellen” — akkor az erkölcs hadat üzen ennek a „szabadságnak”, az „erény emanciója, a terror” (Robespierre) eszközével. Ez az eszköz azonban csak arról gondoskodhat, hogy valamivel kevesebb gazdag legyen, de éppen nem a több gazdagság megteremtéséről. Saint-Just, aki 1792-ben még tiltakozott a civilizáció fogyasztásának az állítólagos „természetes” szükségletek szintjére való visszaszorítása ellen (ez a vadság természeti állapotához vinné vissza az országot, mondta), 1793-ban már úgy látta, hogy a „szabadelvű szabadság” viszont a monarchia vad „erkölcsseit” restaurálja, az önzés egyeduralmát. „Hasztalan hízelnünk magunknak, hogy köztársaságot csinálunk, ha a lesújtott nép képtelen elfogadni”¹⁰ — a nép felemeléséhez nem elég ellenségeit lesújtani, úgy tűnik, magának a „szabadság” elméletének egy részét [a *laissez faire* liberalizmusát] is szét kell zúzni. „Hivatkoztak önök előtt Smithre és Montesquieu-re. Smith és Montesquieu sohasem szerzett tapasztalatokat arról, ami most nálunk történik . . . Merem állítani, hogy nem létezhet jó, gyakorlati gazdasági kézikönyv . . . Ami Angliában vagy bárhol másutt van, abban semmi közös sincs Köztársaságunk történetével; mi csak saját dolgaink természetét vizsgálva állapíthatjuk meg társadalmi szervezetünk betegségeit és kell megkeresnünk orvoslásukat.”¹¹ „Nincs többé külkereskedelem — de értelmesebb lemondanunk a termékfőlölegről, mint a Köztársaságról és az erényről.”¹² A jakobinus erény és esély e döntése nem lehetett kétséges — de a következmény sem: a „többlet” eltűnése távolról sem teremtette elő a „szükségest”. A *termelés* irányítása terén pedig nem sokat tehetett a terror — legfeljebb gyanakodva nézte saját állami hadigyártásának nagyipari jellegét (és méltán, mert az itt kialakult struktúra ásta alá leginkább a „végső soron” restaurálandó kistermelői idill alapjait; a thermidoristáknak már csak a nacionalizáció „béklyóját” kellett levenniük erről a nagyiparról).

Azoknak az elveknek első megfogalmazása, melyeket a *par excellence* jakobinus gazdaságelmélet alapjainak szoktunk tekinteni, Robespierre 1792. december 2-i beszédében hangzott el.¹³ *Nem „briliáns elmélet”, hanem a „józan ész első belátásai” alapján* kell leszámolni az „előítéletes törvényekkel, melyeket a királyi zsarnokság, a nemesi arisztokrácia, az egyházi és burzsoá birtokos

⁸ „Beszédék és beszámolók”, 82—83.

⁹ Uo. 85.

¹⁰ I. m. 81.

¹¹ Saint-Just számára Montesquieu elmélete „elégtelességének” bevallása a saját *valyi* világnézetével való leszámolást jelentette.

¹² Saint-Just 1793. okt. 10-én (Konvent).

¹³ „Textes”, II, 82—90. „*Sur les subsistances*” (Konvent).

szemlélet alapított” — leszámolni ezekkel, de azzal a tudattal, hogy „*egészen idáig ezeken kívül más törvénnyel nem rendelkezünk*”. Mit védtek ezek a törvények? „A kereskedelem korlátlan szabadságát és a bajonetteket, melyekkel az éhséglázadásokat leverik.” Mi az „elmélet” fő hiányossága? Hogy a lét-szükségleti cikkek cseréjére is kiterjeszteti a csak a luxusfogyasztásra érvényesíthető elveket, hogy „semmi különbséget nem tesz például a gabona és a festék forgalma között”. És e disztinkciótól függetlenül: „az általános elmélet, amely jó lehet közönséges időkben, nem található alkalmazásra olyan kritikus korszakban, mint a forradalom”. Azt az elvet, hogy „az egyik ember szabadságának korlátja a másik ember joga”, csak egyképpen értelmes alkalmazni: a *tulajdonos szabadságának korlátja a nép létfenntartási joga*. A „*tulajdonosi princípiumok sérthetlenségének védője*” azt a jogot követeli, hogy szabadon „megölhesse embertársát” — az éhínségre való „*spekuláció szabadsága nem cserekereskedelem, hanem útonállás*”. Aki él és visszaél a „monopóliummal — az közönséges gyilkos” — és e monopóliumok szabadsága lenne a „legitimitás”? „Én a nép gyilkosait jelentem fel nektek, s ti azt válaszoljátok: *laissez-les faire!*” És milyen perspektívát jelent, ha nem hagyja a törvény „szabadon tenni” a népgyilkosokat? Mit tehet a törvényhozó „az előítéleteknek az elvek, az egoizmusnak a közérdek ellen viselt háborújában”? Az első *közellátásról* tartott robespierré-i beszéd már előlegezi mindazt, ami a következő évben, a mindent megváltoztatás hatalmas heroizmusa közepette is változatlanul meghagyja az — éhséglázadásokat és az ezt leverő bajonetteket: „*A legnagyobb szolgálat, amit a törvényhozó tehet az embereknek, az, hogy kényszeríti őket arra, hogy becsületes emberek legyenek.*”

Ez a meglepő és mégis szinte „várt” fordulat távolról sem egyszerűen jólhangzó szónoki semmitmondás. *Saint-Just*, aki „Köztársasági intézményei”-ben leírta azt a mondatot, hogy: „*Nemigen akad kormányzat, mely saját gazdasági rendszere hibáival szemben kellő ellenállást képes kifejteni*”, annak a „megállapításából, hogy gazdaságunk és erkölcsünk dolgában oly sok a hasonlóság, hogy aligha lehet külön-külön vizsgálni részleteiket”, arra a „praktikus” következtetésre jut, hogy „csakis a sztoicizmus, mely a szellem és a lélek erénye, képes gátat vetni a romlásnak egy erkölcstelen és kufárkodó köztársaságban”. A — nagy népi mozgalmak követelésére létrejött — *ármaximum* kudarcának hasonló „erkölcsi alapon való” magyarázata („ha az erkölcsök megreformálásának mellőzésével szabályozzuk az árakat, akkor csak a kapzsiság kerekedik felül”) a jakobinus gazdaságpolitika egyik legelhibázottabb lépéséhez, a *bérmaximum* elrendeléséhez vezetett (thermidor 5-én!).¹⁴

A történelmi magyarázat kézenfekvő: az *infláció* természetzerűleg a *nomi-náld*bérek gyors emelkedését is eredményezte, különösen a hadiiparban foglalkoztatott munkaerő iránt nőtt meg a kereslet. Egyes szakmákban munkaerőhiány, míg másutt a munkanélküliség kuszálta Párizs amúgy is zavaros gazdasági helyzetét. Bár erőteljes *antiinflációs politikában az általános* (együttes ár- és bér-) *maximum* bevezetése logikus lépés — *forradalomban* (különösen annak olyan szakaszában, amikor a forradalmi kormány politikai hatalmának a népmozgalomtól való elkülönülése minden kormányrendelettel szemben

¹⁴ E rendelkezés történetéhez lásd A. Soboul: „Le maximum des salaires parisiens et le 9 thermidor”; *Annales historiques de la Révolution française*, 1954/1, 1–22.

bizalmatlan, ha nem ellenséges fogadtatást „eredményezett”) ez a *logika ésszerűtlen*. Robespierre és Saint-Just nemcsak „polgári korlátaik” miatt hagyták érvényben a La Chapalier-féle (a korporációellenesség ürügyén) munkáellenes törvényt, és léptették életbe a bérmaximumot, inkább a kereslet—kínálat törvényének az olyannyira tisztelt *Munka „megrontásával”* fenyegető hatását megelőzendő. Az „önzetlenség” nemes és sztoikus erényét demokratikusan egyenlően megkövetelték a harácsoló hadiszállítótól és az 1791-es névleges bér néhányszorosát kereső hadigyári munkástól — bár ez utóbbi a „harácsolók” jóvoltából magasabb bérért még annyit sem tudott vásárolni, mint a régi rendszerben, amikor nem túl sok pénz (azaz assignata) és áruhiány, hanem pénzszűke és árufölösleg jellemezte a gazdasági „egyensúlyt”. A „*munka szeretetét és a szent érdeknélküliséget*” követeli Saint-Just *mindenkitől* „Köztársasági intézményei”-ben, ahol (Robespierre-rel ellentétben ő csak e nem-publikus vázlat-töredékekben) a forradalmi kormány pénzügyi politikája következményeként írja le a *népi* erkölcsök korrumpálódását, azt, hogy a munka megszűnt morális szükségletnek lenni, hogy a *munka* a szegény citoyen számára már nem több, mint a pénzszerzés pusztá *eszköze*. „Hiába, bármennyire tisztellem a népet, kénytelen vagyok észrevenni a kialakuló új erkölcsöket. Nap mint nap számos citoyen adja fel apja mesterségét, hogy csak néhány napig dolgozva a munka helyett ama puhaság tiszteletének adja át magát, mely a monarchia emlékét oly utálatossá teszi. Hogy lehet az, hogy amikor a haza szörnyű háborút visel, s egymillió-kétszázézer polgártársunk ontja véré, akkor az államkincstár — e roppant tömegű pénz kibocsájtásával — a feslettséget és a szenvedélyeket táplálja ahelyett, hogy a fukarságot és önzést igyekezze elnyomni?” Azt tehát, hogy az „irányított gazdaság”, a jakobinus állam gazdasági beavatkozásának utolsó intézkedése ez az öngyilkos lépés, a bérmaximum bevezetése volt, nem lehet egyszerűen a „polgári érdekek” védelmére visszavezetni (mint azt nagyjából Soboul is teszi). Éppen ellenkezőleg a „burzscá”, a piac törvényeinek a *munkára* (a „munka árára”) való teljes kiterjesztését kívánták megakadályozni. Meggátolni azt, hogy a „polgári státusz” egcizmusa a legalább annyira *erkölcsi*, mint *közgazdasági* kategóriának tekintett *munka* (ezen önmagában is *állampolgári* tevékenység) morálját lerombolja; hogy olyan, Saint-Just által leírt tények, hogy egyes iparágakban háromnapos munka fedezvén a heti szükségleteket, a másik háromnapos munka már nem szükséglet, ne ronghassák egy nem „kufárkodó” köztársaság kialakításának esélyeit, „*a munka tisztelete és a polgártársak közötti kölcsönös tisztelet nélkülözhetetlen erénye*” győzelmének a lehetőségét.

Igazságtalan paródia lenne mindebből azt a következtetést levonni, hogy a jakobinusok az éhezők követeléseivel szemben alkalmazták az aszketikus erényről szóló idézeteiket. Ezeket a követeléseket sokkal inkább azért nem tudták kielégíteni, mert a „terror nélkül tehetetlen erény” (Robespierre) a terrorral együtt is tehetetlen volt az újgazdagok diadalmas „antiaszketikus” gyakorlata ellenében. A „népérdek”-re való hivatkozás a közgazdaság kérdésében távolról sem volt absztrakt politikai jelszó számukra, hanem a *nép* „nagyobb része boldogságának”, ha kell erőszakos eszközökkel történő kiharcolásának ideológiai fegyvere. „*Egy népnek, mely nem boldog, nincs hazája*” — mondta Saint-Just első gazdaságpolitikával foglalkozó beszédében, és erre rímelt a nincstelenség megszüntetését célzó ventőse-i dekrétumok e híres mondata: „A boldogság új eszme Európában!” Ez a „boldogság” — bár a „filozófia ígéretei” is visszacsengenek a szóban — azt a földosztó „igazságot” jelenti, mely boldoggá

teszi a népet és konszolidálja a dolgok új rendjét”.¹⁵ A vagyontalanság és a nagy vagyonok felszámolása — mint a jakobinusok legautentikusabb tettei általában — egyszerre a legrealistább és a legutópistább program. Realizmusa abban állt, hogy a „dolgok új rendje konszolidálásának” valóban ez volt a *conditio sine qua non*-ja. „Állítom, hogy a szabadság nem honosodik meg, ha a nincstelenek fellázíthatók a dolgok új rendje ellen — írta Saint-Just „Intézményeiben” —, tehát úgy kell rendeznünk dolgainkat, hogy ne legyen több nincstelen, hogy mindenkinek legyen némi földje.” A jakobinusok a „*loi agraire*”-t, a nacionalizált nagybirtokok és a kisajátított egyházi földek *ingyenes* fölosztásának a követelését — amíg az a „veszettek” követelése volt — „khimérának” ítélték. Ventőse, az hébertisták leverésének hónapja az *enragés*-program „kisajátításának” is az ideje volt. Robespierre és Saint-Just éppen a baloldali ellenzék felszámolásának a pillanatában látták szükségesnek, hogy visszautasítsák a „mérsékelték” tömegbázisának — a „forradalomban meggazdagodottaknak” (J. Roux) — a támogatását. Ez a ventőse-i dekrétum lényege. „Az események ereje olyan eredményekre vezet bennünket, amelyekre nem is gondoltunk. *Létezhet-e állam oly módon, hogy a polgári kapcsolatok a kormányzat formájával ellentétes viszonyokra vezetnek?* Aki félig csinál forradalmat, csak saját sírját ássa meg.”¹⁶ A forradalom elvezet bennünket azon elv felismeréséhez, hogy aki országa ellenségének mutatkozott, az nem rendelkezhet benne tulajdonnal . . . Netán azért ontja a nép hazánk határain a vérét, azért visel minden család gyászt gyermekeiért, hogy elnyomói zavartalanul élvezzék az életet? El kell ismernünk a következő elvet: csakis annak vannak jogai hazánkban, aki felszabadításában közreműködött. Szüntessék meg a szegénységet, amely megbecsteleníti a szabad államot; a hazafiak tulajdona szent, de az összeesküvők gazdagsága a nincsteleneket illeti.” Csak így tud a népképviselőt „hazát adni a népnek” — azaz boldogságát biztosítani. A boldogság saint-justi leírása sűrítve mutatja be a jakobinizmus erkölcsi utópiájának elviselhetetlenül korlátolt „erényét”, mellyel szemben ellenfelei kritikája legalább annyira jogosult, mint az övé a dantonisták stb. ellenében: „Szóltunk önöknek a boldogságról, ám az önzés visszaélt ezzel az eszmével . . . Nyomban vágyakat ébresztett ama boldogság után, mely a másokról való megfélemlítésben és a fölösleg élvezetében áll. Boldogság, boldogság! — kiáltozták. Ámde nem Perszeopolisz boldogsága volt az, amit mi kínáltunk — ez a boldogság az emberiség megrontóinak boldogsága; mi Spárta boldogságát és Athén szép napjait kínáltuk fel; az erény, az önzetlenség és a mértékletesség boldogságát; azt a boldogságot, mely megleli örömét a szükségessel is, dúskálás nélkül; mi boldogság gyanánt a monarchia bűneinek gyűlöletét, egy kunyhónak meg a kezekkel megművelt termékeny földecskének az örömét kínáltuk.”¹⁷

¹⁵ Saint-Just ventőse 8-i beszámolóját lásd „Beszéd és beszámoló”, 137—155.

¹⁶ A „félig csinált” forradalomnak ezen eszméje igazolhatja, hogy a dantonisták elleni fellépés — melyet az hébertisták megsemmisítésétől még három *hét* sem választott el — felháborító formája ellenére sem magyarázható a személyi hatalmi harc vagy akár kizárólag a terror kérdésében való különbség „motívumával”. (Az én kiemelésem — L. M.)

¹⁷ Ventőse 23-i beszéd. Vö. a „Köztársasági intézmények” következő passzusával: „Ahol nagy földbirtokok vannak, ott földtelen szegényparasztokat láthatunk . . . Az ember nem arra született, hogy gyári szövőszék mellé, majd kórházba vagy menhelyre kerüljön — minden ilyesmi embertelenség. Az ember arra született, hogy függetlenségben éljen, hogy minden férfinak takaros felesége legyen és erőteljes, egészséges gyermekei: nem kellene sem gazdagok, sem szegények.”

Ventőse végre tett valamit a „proletár polgártársakért” — pontosabban elrendelt egy tettet. (A végrehajtást a Közjóléti Bizottság hébertista tagjai — akik plágiumnak ítélték — még inkább akadályozták, mint a konzervatív képviselők, akik rábízta a kezükben tartott hivatali hálózatra, mely magától is megfojtotta.) Közvetlen következménye több tucat új „comité” alakulása volt — ami igencsak ellentétes volt Saint-Just ventőse 3-i végrehajtási utasításának szellemével. „Egyszerű módszerekkel, nem kincstári módon, kevés hivatalnokkal” — írta a „Közgazdasági intézmények” közgazdasági fejezetében, amikor a „kincstári módszerek” már felülkerekedtek a forradalomban. „Ameddig azt látjuk, hogy egyetlen polgár is az állami és kormányhivatalokban előszobázik, addig semmit sem ér a köztársasági kormányzat. Szörnyűség, ha az emberek kénytelenek az igazságukért könyörögni.”

A ventőse 23-i Saint-Just beszéd¹⁸ — „A külföldi frakcióiról” — a parlamenti harcok erkölcsisége szempontjából nem nevezhető a legnemesebbnek. Mindekelőtt azért, mert a „külföldi” konspiráció mítoszát tette a jobb- és baloldali ellenzék felszámolásának az ideológiájává. De — írja bár a „külföld” számlájára — a „hivatalok háztartása korrumpáló osztályának” létében helyesen (és egyedül ő) ismerte fel a forradalmi kormányzat legfőbb ellenségét, azt, hogy „ha a hivatali hatalom a nép és a kormány közé áll, akkor mindkettőnél hatalmasabb lesz”. Bár a társadalmi forradalom felé tett első lépésnek tekintett ventőse-i dekrétumok végrehajtását szabotáló bürokrácia sokban segítette e felismeréshez — a *hierarchikus elv* babonás *tisztelete* csak a diagnózis megtételére és legfeljebb tüneti kezelésre teszi alkalmassá az e kérdésben legradikálisabb jakobinust is.¹⁹ „Már nem a nép ítélkezik a kormányzat fölött; a szövetkezett hivatalnokok, befolyásukat egyesítve elhallgattatják a népet, megfélemlítik, elválasztják törvényhozóiktól, akiknek elválaszthatatlanoknak kellene lenniük . . . A demokrácia elveszett Franciaországban, ha a közhivatalnokoknak nagyobb a befolyásuk, mint a népnek . . . Még senki sem merte kimondani ezeket az egyszerű igazságokat, éppen azért, mert a kormányzat hierarchiájának felborulásával egyetlen eszme, egyetlen elv sincs a helyén, azért, mert maga a kormányzat is félni látszik számvívői bitorolt befolyásától . . .”²⁰ Ez a „félelem” annak a magyarázata, hogy a „terror a nép ellen fordult”, ez akadályozza meg „a republikánus szerénység” diadalát, azt, hogy az „ember betölthesse célját”, azaz „névtelenül éljünk, és kiköltözhessünk a folyópartok mellé, hogy kis kunyhóban ringatva gyermekünket, megtanítsuk őket az érdektelenségre és a rettenthetetlenség erényére”. Azok hatalomvágya, akik „a forradalomtól azt várták, hogy most ők élhetnek olyan aljas módon, mint a monarchia alatt a nemesek és a királyi hivatalnokok”, bizonyítja, hogy „semmit sem tettünk a királyság felszámolásával”. „*Hol van hát az ország? Majdnem teljesen a hivatalnokok birtorolják. . . Valamennyien kieszközlék maguknak a függetlenséget és az abszolút hatalmat, azzal az ürüggyel, hogy forradalmian cselekszenek, mintha a forradalmi hatalom öbennük lakozna.*”²¹ 1793 elveit — „ha

¹⁸ „Beszédék és beszámolók”, 156—181.

¹⁹ *Michelet* azt írja „A francia forradalom történetében”, hogy Saint-Just ama fordulata, hogy „az új világ zsarnokai a bürokraták”, „megrettentette Robespierre-t” (XIII. könyv IX. fejezet) — persze azt elég nehéz eldönteni, hogy Robespierre e leírásnak megfelelően elsápadt-e 1793. október 10-én, de az bizonyos, hogy ő *jegyzeteibe* csak azon személyek nevét írogatta be, akik hivatalba kerülvén megőrzik majd megvesztegethetetlenségüket, ő csupán „megtisztítani” és nem felégetni akarta a „papirosvilágot”.

²⁰ „Beszédék és beszámolók”, 166—167.

²¹ Uo. 172.

köztársaságot akarunk csinálni, akkor a lehető legkevesebb hatalmat vegyük ki a nép kezéből, s bízunk rá a lehető legtöbb funkció gyakorlását”²² — „fel-függesztették”. És a következménye: hogy „a nép még a népi társaságokban is csak közönsége lehet a hivatalnokoknak, ahelyett, hogy bírálná őket . . . Minél inkább elfoglalják a hivatalnokok a nép helyét, annál kevesebb a demokrácia.”²³

A „megfagyott forradalmat” már csak egy eszme melegítette — az, melyet hajdan Robespierre a legkevésbé sem akart a demokratikus forradalom *quid pro quo*-jaként elfogadni —, a nemzeti érzés, mely még mindig a forradalom és ellenforradalom tiszta frontvonalain érezhette magát, a Pitt-kovácsolta konzervatív-feudális koalíció jóvoltából. A „nemzet a nép” mondta Robespierre, mikor a girondista háborús párt a nemzeti érdekek primátusa jelszavával akarta harcba vinni a francia népet; a „nép a nemzet” mondta a jakobinus Comité, amikor kormányzata inkább a nemzeti érdekek (külháború sikerei) képviselőjének bizonyult, mint a politikai hatalomból kiszorított és a pozitív gazdasági intézkedések eredményeit a „hatalmat bitorló” bürokrácia jóvoltából későn vagy sehogy sem érzékelő nép érdekképviseleti szervének. „Reálpolitikusok” voltak a jakobinusok, amikor — utolsó — „népszerű” ideológiájuknak elfogadták a „francia nagyság” Brissot-tól és Dantontól levett jelszavát, amikor a nagyon is illuzórikusnak bizonyult igazi népi érdek realizálása-„képviselete” helyett megelégedtek a megvalósíthatóval: a francia nép érdekeinek a reális képviseletével.

IV

„A legabszurdabb eszme, amely megszülethet egy politikus fejében, az a hit, hogy elég egy idegen néphez fegyverrel a kézben behatolni ahhoz, hogy elfogadtassuk vele törvényeinket és alkotmányunkat. Senki sem szereti a fegyveres hittérítőket.”

(Robespierre)

Robespierre két alkalommal döböntette meg a Jakobinus klubot „filozófia-ellenes” felszólalásával a kozmopolitizmus kérdésében. Először 1791 telén, híres háborúellenes szónoklataiban:²⁴ „Akik fegyverrel a kézben akarnak szabadságot adni egy népnek, soha sem lesznek mások, mint idegenek és hódítók”²⁵ — mondta a fény terjesztésére hivatkozóját háborús párt képviselőinek. Másodszor, amikor a köztársaság II. éve pluviôse havának 11. napján *minden angol fogoly kivégzését követelte*: „Mi ez az undorító angломánia a filantrópia

²² Saint-Just 1793. február 12-i beszéde. Robespierre 1793. május 10-i beszédében az önkormányzat elvében látta „az ambíció és az önkény” ellenszerét: „Hagyjunk fel a kormányok azon ősi mániájával, hogy mindent túlságosan kormányozni kell . . . hagyjuk meg a közösségeknek a hatalmat, hogy önmagukat saját ügyeikben kormányozzák.”

²³ „Beszédék és beszámolók”, 149. A következő mondat mintha magának Robespierre-nek szólna: „Amikor egy népi társaságban tartózkodom, és a népet figyelem, mely tapsol, ám másodrangúvá vált, mennyi gondolat szomorít.” (Uo. 150.)

²⁴ „Textes”, I (avril 1791—juillet 1792), 95—158.

²⁵ „Textes”, II, 102.

maszkja alatt, a filozófiai szólamok leplében?”²⁶ A „filozófiai szólamoknak” ez a kritikája semmiben sem közös pl. a liberális laissez faire elméletének „vaines abstractions métaphysiques”-ként²⁷ való kárhoztatásával vagy akár későbbi „philosophisme” elleni szónoklataival. Még az általa mindvégig elítélt annexió politikának is több köze van egy „ugyanolyan új elmülethez, mint maga a forradalom”, mint annak „az ösztönös gyanakvásnak”, mellyel — mint maga dicsekszik vele — Robespierre „viseltetik már a forradalom kezdete óta az olyannyira demokratikus idegenek iránt”. 1793—94 telén közelebb került a hajdani hatalmas vitapartner, Mirabeau márki 1790—91-es nemzeti „realizmusához”, mint a teoretikus tevékenysége egyik csúcsát jelentő, csaknem egyedül (a „lelkiismeretével”) vívott híres háborúellenes harcának elveihz (1791—92 tele).

1790. május 20-án az Alkotmányozó Gyűlésben *Mirabeau* megtámadta a Robespierre által képviselt pacifista nemzetközi jog-koncepciót. „Mégkérdeztem magamtól, vajon az, hogy mi hirtelen megváltoztattuk politikai berendezkedésünket, azt fogja-e jelenteni, hogy más nemzeteket arra kényszerítünk, hogy hasonlóképpen változtassák meg a magukét? . . . Mind a mai napig az örök béke rousseau-i terve álom maradt, mégpedig igen veszélyes álom, mivel lefegyverzi Franciaországot egy felfegyverzett Európával szemben.” A „világtestvériség” álma és a hódító háború politikai programja a Gironde és a köréje csoportosult „világpolgárok” (akiknek francia állampolgárságot szavaztak meg) nem is kevésbé konfuzus jelszava lett.²⁸

Condorcet kísérlete meg, hogy „Európa felszabadítása” és a francia „forradalom” területi expanziója számára egységes elmélettel szolgáljon. „Nem szólok most az érzelmek erkölcsi kötelékéről, melyet egy nemes lélek mindig megőriz hazája irányában, akár igazságtalanság árán is . . . De azt mondom, hogy minden polgár kötelessége a hazához való tudatos elkötelezettség vállalása: az abszolút szabadság csak a vadember állapotához illő; a szolgálat, a kölcsönös kötelezettségek, a védelem és a veszélyek vállalása kölcsönös kötelék a haza és polgárai között.”²⁹ Most inkább ő a rousseau-i nacionalizmus örököse, amikor Robespierre pacifizmusának állítólagos „hazafiatlanságával” polemizál: „Azt akarják elhitetni, hogy a francia nép ama szent vágya, hogy függetlenségét megőrizze és szabadsága hatalmát kiterjessze, egy frakció törekvése.

²⁶ Jellemző, hogy ezt az indítványt fenntartás nélkül csak az a Barère támogatta, aki thermidor 7-én „Éloge de Robespierre”, 9-én pedig „Robespierre démasqué” címmel tartott beszédet. „Nem kellene foglyok, csak a halottak nem térnek vissza.” Ez alkalommal mondta e hírhedt szavakat — „Ugyan miféle szellemi járvány vetette be magát hadseregeinkbe, mily hamis fogalmak a filantropiáról? Ha az angolokkal bánunk emberesen, akkor a brissotinek álhumanista tanát és Doumouriez álhazafias gyakorlatát folytatjuk. Az az igazi emberszeretet, ha kiirtjuk ellenfeleinket — így érez az igazi francia.” (Les „Mémoires” de B. Barère, publié par H. Carnot, Párizs 1843; idézi Macaulay: „Bertrand Barère”, London 1844.)

²⁷ „Textes”, II, 154. (*Sur la gouvernement représentatif.*)

²⁸ A német Cloots — korábban a Gironde kozmopolitái, később az hébertista és külföldi összeesküvés amalgámjában —, aki magát „az emberi nem szónokának” nevezte, kétségkívül ritka zavarosságról tett tanúbizonyságot. „A népek szükségképpen rosszak, csak az emberi nem jó” — mondta; majd: „Mivel békét akarok, éppen ezért követelem a háborút”. (A Jakobinus klubban, 1792. január 1-én.)

²⁹ 1791. október 25-én a Törvényhozó Gyűlésben. (Az én kiemelésem — L. M.)

Milyen frakció az, mellyel szemben az a vád, hogy az emberi nem felszabadításáért konspirál? Ez maga az emberiség!"³⁰

A filozófus fejtegetései után érdemes egy pillantást vetni a „*forradalom fi-nánca*”, a Gironde és a Jakobinus klub uralma idején egyaránt pénzügyminis-teri teendőket ellátó Cambon — a híres „*háborút a palotáknak, békét a kunyhók-nak*” jelszó szerzője — fejlődésére a „filozófia nagy princípiumait elterjesztő” háború ideológiai indoklása terén. „Egyáltalán nem a nagyravágyás vagy a hódítási szándék vezet bennünket; egyetlen nép fölött sem akarunk uralkodni, mi éppen hogy nem a népek szolgátságát akarjuk — jobban, mint bármikor tiszteljük a nemzeti függetlenséget” — mondta 1792. december 15-én.³¹ — „De jaj annak a népnek, mely felszabadítása pillanatában nem töri össze azon-nal a láncait . . .” A „népek felszabadítása” e fura felfogásával igencsak össze-egyeztethető a kevésbé hangzatos jelszó, a „*háborúnak kifizetendőnek kell lennie*” kihirdetése. „A háború megüzenése Hollandiának tisztán pénzügyi művelet, éppen ezért ez a leghatalmasabb csapás, melyet ellenségeinkre mér-hetünk.”³²

Danton — bár a háború kirobbanása előtt nem fordult szembe a királyi udvar és a „köztársasági párt” háborús terveivel egymaga szembeszálló Robespierre-rel — 1793 eleji állásfoglalásával már két (a forradalom további fejlődése szempontjából igen lényegesnek bizonyuló) ponton szembekeül a kibontakozó jakobinus politikával. A külháborúra hivatkozva a *nemzeti egység* helyreállítását követeli (Robespierre nem is túl implicite éppen ezen egység kialakulását megakadályozandó vállalta a „pacifista” platformot), és az *angol liberális* párt balszárnyának előretörését várván, a két nagy *polgári* állam szövetségét tervezgette. „Ma meghódítjuk Hollandiát, holnap szövet-kezünk az angol köztársasági párttal, holnapután Franciaország diadalmenet-ben vonul át Európán, így megyünk mi a dicséletes utókor felé. Töltsük be a francia nagyság címe elhivatottságát — semmi vita, semmi beharc, a hazánkat kell megvédenünk!”³³

A francia forradalom idézett — igencsak különböző — irányzatairól mond-ható el tehát A. Sorel jellemzése: „Az emberiség jövőjét azonosították hazá-jukéval, a nemzeti ügyet az összes nemzet ügyével. Teljesen természetesnek tűnő módon keverték össze az új doktrina terjesztését a francia hatalmi ter-jeszkedéssel, az emberiség emancipációját a köztársaság nagyságával, az Ész uralmát Franciaország uralkodásával, a népek felszabadítását az államok meg-hódításával, az európai forradalom győzelmét a francia forradalomnak Euró-pa feletti győzelmével.”³⁴ Ezt az „azonosítást” Robespierre is megtette, sőt nemcsak napi politikai jelszavait, hanem egész történelemfilozófiáját arra az „azonosságra” alapozta, hogy a *francia forradalom ügyével* áll vagy bukik a *világtörténelem céljának* beteljesedése. Azonban az „összekeverés” nélkül, és így épp ellenkező elvi és praktikus-politikai következtetésre jutván: amely nép nem szabadítja fel önmagát, azt külső erővel nem lehet és nem is kell megki-

³⁰ 1791. dec. 29-én. A. Sorel így kommentálja a filozófus felszólalását: „És a Gyűlés megtapsolta ezeket a frázisokat . . . A filozófia arra redukálódott, hogy az *államraison* apológiája legyen; a filozófusoknak nem adtak más feladatot, mint a *kész tények* juszti-fikálását.” („L'Europe et la Révolution française”, I—IV. Párizs 1889.) II, 433.

³¹ „Moniteur”, XIV, 788.

³² Ti. hogy „Hollandia a királyok bankházából a köztársaság kincstárává” váljon. (1792. március 2-i beszámoló.)

³³ 1793 márciusa. („Moniteur”, XV, 680.)

³⁴ A. Sorel, i. m. I, 541—542.

sérelni felszabadítani. Ez az elv azonban igen különböző konkrét politikai elhatározások fedőneve lett — alig kevesebb ellentmondással, mint a girondisták nacionalizmussal kevert kozmopolitizmusa. A Törvényhozó Gyűlés idején — melynek mondhatni saját indítványára³⁵ nem volt tagja — vált a Jakobinus klub Robespierre politikai és eszmei küzdelmei igazi színhelyévé (a vitathatatlanul reakcióssá vált alapítók, Barnave, a Lameth fivérek stb. fokozatos kiszorításával). S talán ez a helyszín is magyarázza, hogy három híres háborúról szóló beszédében³⁶ tökéletes tisztasággal végig tudta vinni a politikai döntéseknek (melyekben e helyzetben nem vehetett részt) az elvi-elméleti értékelését és a konkrét szituáció elemzésével való összekapcsolását. És éppen ezzel a fellépésével kockáztatta legjobban, hogy elveszti az alkotmányozó gyűlésbeli szereplésével — következetes demokratikus követeléseivel — kivívott népszerűségét. Nem „hízeltget a pillanatnyi tömeghangulatnak”, a régi „előítéleteket” újra felmelegítő „felizgatott közvéleménynek”. A háború a forradalmi harcokkal ellentétes erkölcsi-emberi tulajdonságokat követel, tehát a háború követelése nem forradalmi követelés. „A háború alatt a passzív engedelmség szokása és a sikeres vezetők iránti természetes lelkesedés a haza katonáit könnyen a tábornokok, a katonai despotizmus zsoldosává teheti.”³⁷

Az „igazi Coblenz Franciaországban van” (azaz belső ellenforradalom a fő veszély) és a „hazafiság lángja egy katonai kényuralom ambícióját tüzelheti” — ezek a Brissot beszédei ellen felhozott jól ismert érvei. Nem kevésbé jelentős azonban az a fordulat, mely talán Condorcet-nak szól: ha „elsőként sértjük meg — bármely jól hangzó jelszóval is — szomszédjaink földjét, ez lesz a legigazságtalanabb háború, és annak a jele, hogy nálunk és nem náluk elégtelen a felvilágosodás fejlődése és a fény, a filozófia elterjedése”. Hogy vinnénk el a szabadságot a szomszédba? „Tételezzük fel, hogy győztes hadseregeink a szomszéd népek területein mindenütt megalapítják a municipális hatóságokat, a direktóriumokat, a mienkkel analóg nemzetgyűlést — ti úgy találjátok, hogy ez rendkívül nemes gondolat, mintha a birodalmak valóságos sorsát a retorikai frázisok irányítanák.”³⁸ A belső fejlődéstől függetlenül, különösen e belső függetlenség letörésével nem lehet forradalmian megváltoztatni egy ország fejlődését. Robespierre hitte leginkább, hogy a francia forradalom megváltoztatja Európa képét — de nem Európa térképe megváltoztatásával. „A legmesszebb állok attól, hogy feltételezzem, forradalmunk nem fogja befolyásolni, meghatározni a földgolyó sorsát . . . Isten őrizzen, hogy valaha is megtagadjam vagy elveszítsem e szép reményt.” De e remény nevében nem nevezi ki az egészen más jellegű nemzeti mozgalmakat a francia forradalom örököséivé: „a szomszéd országok népmozgalmi teljességgel függetlenek a mi forradalmunktól és jelen elveinktől”³⁹

³⁵ A képviselői rendszer rousseau-i kritikájából — no meg az Alkotmányozó Gyűlés „kedvezőtlen” összetételéből — azt a következtetést vonta le, hogy üdvös, ha a képviselőket 1791-ben nem lehet újraválasztani — és a konzervatív „constituante” megszavazta saját kizárását a politikai életből.

³⁶ 1791. dec. 18.; 1792. jan. 2.; 1792. jan. 25.

³⁷ „Textes”, I, 99. *Sur la proposition de guerre.* (Az én kiemelésem — L. M.)

³⁸ „Textes”, I, 129. *Erre a Robespierre-re áll legjobban Lukács György méltatása:* „A szó pompája, a szónokiasan magával ragadó ékesszólás még nem teszi a tribunt. Nem a ragyogó szónok Mirabeau vagy Vergniaud vagy akár Danton volt a francia forradalom igazi tribunja, hanem az egyszerű Marat és a száraz Robespierre.” („Lenin, néptribun vagy bürokrata?” *Magvető* 1970, 134.

³⁹ Belgiumról beszél, melynek II. József elleni nemzeti felkelése nem volt sokkal „forradalimb”, mint a mi „kalapos király” elleni nemesi lázongásaink.

Előbb ezekről a tényekről és elvekről kell tájékoztatni a francia népet — azután a szomszédban propagandát folytatni a francia felvilágosodottság és forradalom fejlődéséről; csak reális lehetőségek alapján jogos „lelkésíteni” a népet. „Azt mondjátok, hogy én elbátortalanítom a nemzetet; nem, én szabad embereket megillető módon felvilágosítom a népet”⁴⁰ — a tudatos, tehát igazán szabad választás egyedül legitim voltát jó helyen idézi Robespierre — és éppen Condorcet ellenében! És valóban, ekkor a filozófus „pártja” volt az, amely „a régi előítéletek, a régi szokások, a szolgaság uralomvágya” feltámasztásán fáradozott; ahogy két évvel később a (nagyon is kétértelműen — azaz *konzeratív* felhanggal — idézett) „népi érzületek”-re hagyatkozó Robespierre is, amikor a „haza” és a „köztársaság” örök idézésével ugyanazt akarta elfeledtetni, amit hajdan a háborúpárti „köztársasági párt” — a n é p demokratikus jogainak (és élelmezésnek) hiányosságait.

Robespierre akkor is, amikor Camille Desmoulins jellemzése — „Robespierre tudtán kívül annak a Brissot-nak a szerepét játssza tovább, aki nemzetivé akarta tenni a háborút”⁴¹ — már igaz volt, abból az alapelvből indult ki, hogy „a francia néptől idegen az a mánia, hogy más nemzeteket önmaguk ellenére boldoggá és szabaddá tegyen”⁴² Messzemenőkig elismerte a történelmi tradíciók, a fejlődési fázis nemzetenkénti különbözőségét — épp ez az „elismerés” vált a francia „elhivatottság” ideológiájának alapjává. Egyedül a francia nép csinált elvi-elméleti tudatosságú, tehát igazán „általános emberi” forradalmat⁴³ — ezzel elszakadván nemcsak az eddigi „véletlen” történelemtől, hanem az ebben a történelemben még benne élő „szolganépektől” is — akik a francia példa után alig kevésbé bűnösök, mint elnyomóik. A francia forradalom érdeke a világtörténelmi érdek: „*Franciák, ne feledjétek, hogy a ti kezetekbe van letéve a világmindenség sorsának az irányítása!*”⁴⁴

E szinte vergiliusi pátoszú („Tu regere imperio populos, Romane memento . . .”) fordulat éle mindenekelőtt Anglia, azaz azon ország ellen irányult, mely csaknem másfél évszázada bitorolja a legfejlettebb, tehát az emberi nem haladását vezérlő ország szerepét. A forradalom *előtti* egy-két elismerő megjegyzést leszámítva (Anglia a királyság formája ellenére is köztársaság — az államforma „relativisztikus” értékelését talán e 1788-as félmondat is motiválja), Robespierre az „angol kérdésben” mindvégig Rousseau negatív elfogultságának őrzője és védője volt. A képviselői-parlamentari demokrácia közvetettsége a kritikájának tárgya — és annak az „haute bourgeoisie”-nak az uralma, melynek franciaországi uralomrajutása ellen talán még korábban kezdte meg küzdelmét, mint a királysággal szemben. A fő cél annak megakadályozása,

⁴⁰ „Textes”, I, 139.

⁴¹ Idézi Michelet: „A francia forradalom története”, XVI. könyv IV. feje.

⁴² „Textes”, III, 94. *Réponse de la Convention Nationale aux manifestes des rois ligués contre la République*, 15 frimaire an II. (1793. dec. 15.)

⁴³ „A francia forradalom az első a világtörténelemben, mely az igaz elveken és az emberi jogok elméletén alapszik” — *utolsó*, thermidor 8-i beszéde a Konventben.

⁴⁴ 1793. augusztus 10-i beszéd (a forradalom évfordulóján). Az „univerzum sorsának irányítása” formájában nincs túl messze a bonapartista hódító háborúk „pátoszától”. A jakobinus diktatúra által „megszervezett győzelem” tónylegesen összekapcsolta a Gironde és Thermidor expanzív törekvéseit, és Napóleon is mindig elismeréssel adózott a hadsereg robespierré-i saint-justi irányításának. Robespierre antimilitarista beállítottsága azonban kérdésessé teszi a „kontinuitást”. „Robespierre nem nagyon szerette a mi dicsőséges győzteseinket” — mondotta *Barère* thermidor 11-i beszámolójában.

hogy „a nép csak azért hagyja el az egyeduralmi rendszert, hogy Angliához vagy Amerikához hasonlatos arisztokratikus alkotmányhoz érkezzon meg”.⁴⁵

Robespierre osztotta E. Burke ama véleményét, hogy a dicsőséges forradalom dicsősége abban állt, hogy nem volt forradalom — épp ezért nem volt hajlandó értékkülönbséget tenni a feudális és a „pénzarisztokrácia” uralma között, különösen nem ez utóbbi javára. „Nem látok mást az angol népben, mint olyan szolgákat, akiknek nehezebb összetörni a láncát, mint a többi népek” — éppen mivel e láncok könnyebbek. A liberális nagyburzsoázia szövetségét — melyet a meghódított vagy felszabadított *Belgiumban* sem fogadott szívesen — visszautasította, mivel az önkényuralmi rendszerrel ellentétben ezek konszolidálni képes hatalmat tudnak kialakítani, még hozzá a nép számára „a legrosszabb fajta arisztokrácia uralmát, a gazdagság zsarnokságát”. *Dantonnak Foxhoz*, a valóban szabadelvű whig vezető győzelméhez fűzött reményeit éppúgy elutasította, mint Marat,⁴⁶ sőt ha lehet, még károsabbnak tekintette. A „világmindenség” fejlődésének — kompromisszumos kapitalizmus vagy kispolgári radikalizmus plebejus demokráciája — meghatározásáért folyt a „riivalizáló” küzdelem az angol polgári társadalom és a francia forradalom állama között, ezért élesebb e harc, mint az egyszerű visszafejlődést követelő „külső” Coblenz, az emigránsok ellen. Bár *Saint-Just a bonapartei „embargót” előlegező kereskedelmi blokádnak* tervezetében hangsúlyozza, hogy „a mi Carthagónknem az angol nép, hanem a londoni udvar”, Robespierre nem bocsátotta meg ennek a népnek, hogy félutas szabadsága miatt nehezebben forradalmasítható, mint a „*féodalitét*” elnyomottai. „Nagy-Britannia illusztris parlamentje, sorold fel nekem hőseid nevét! *Nektek van ellenzéki pártotok. Nálátok a despotizmus diadalmaskodik, tehát a többség romlott.*”⁴⁷ Ebből a „*tehát*”-ból adódott a jakobinusoknak az angolokkal szembeni, az egész európai közvéleményt, azaz éppen a szimpatizáns intellektueleket megdöbentő „antifilantróp” politikája.

„Minden ország emberei testvérek, a különböző népeknek legjobb képességük szerint kell segíteniök egymáson, mintha egyetlen állam polgárai volnának. Aki egy nemzetet elnyom, az valamennyi nemzet ellenségének deklaráltta magát” — így hangzott a robespierre-i „*Déclaration*” 26. cikkelye. *Saint-Just* verziójában ezt találjuk: „A francia nép kijelenti, hogy minden népek barátja, testvére.”⁴⁸

1793. október 16-án (25 vendémiaire, an II) — egy héttel az alkotmány elfüggesztésének megszavazása után — *Saint-Just* a Konventben az angolok elleni törvény előadójaként vállalta a kormányból kimaradt dantonisták vádját, a „*nationaliser la guerre*” programját.⁴⁹

⁴⁵ „Textes”, II, 99. *Sur les relations avec les peuples étrangers.*

⁴⁶ „Angliával fenyegetnek minket? Angliában a zsarnokság rég halott, a nép meg reánk tekint. Ott barátaink vannak . . .” (*Danton*.) „Azt gondolják egyesek, hogy az angol nép mellettünk áll. Nem találhatunk mi más szövetségest Angliában, mint a filozófusokat, és a társadalomnak ez az osztálya nem éppen a legnépesebb.” (*Marat*) idézi A. Screl, i. m. III, 279—280.

⁴⁷ „Textes”, III, 97. *Réponse aux manifestes des rois.* (1793 dec.)

⁴⁸ „Oeuvres”, 148. (*Des relations extérieures*, 1. cikkely.) Erdemes itt felhívni a figyelmet a 4. és a 9. cikkelyre:

4. „A köztársaság pártfogásába vesz mindenkit, akit hazájában üldöztek vagy hazájából száműztek, mivel a szabadság szent ügyét védte.”

9. „A francia nép megszavazza a világszabadságot.” (149.)

⁴⁹ „Oeuvres”, 183—189. Az 1792-ben a „*gloire és grandeur française*” jelszavát szívesen idéző *Danton* — miután 1793 júliusától gyakorlatilag ellenzékbe vonult („egy Comiténak

Saint-Just első indoka az angolelleses intézkedések védelmében az, hogy az angolellesség népi érzület, „és aki megkülönbözteti magát a néptől, az elveszett”.⁵⁰ A filozófiai filantrópia viszont népszerűtlen és káros princípium. „Túl sokáig szolgálta az emberszeretet a minket megrontó eszmék álarcaként. A filantrópia pusztított el 100 000 franciát és 1200 millió livre-t Belgiumban.” (Dumouriez „humanista háborújára” utal, mely a belga liberális burzsoázia megnyerése érdekében tanusított tolerancia miatt igen „deficités” vállalkozás volt.) Saint-Just itt a filozófia és politika pragmatista szembeállításával maga kovácsolja az antijakobinus kritikák kedvenc fegyverét: „Brisso volt az, aki a filozófiával akart becsapni bennünket . . . csak erővel győzhetünk és nem azokkal a skrupulusokkal, melyeket a filozófia szuggerál nekünk.”

Az államraison és a nacionalista eszmék „anyagi” alapja nyíltan szerepel Saint-Just szónoklatában — Angliának nemcsak képviseleti „képmutatása”, de kereskedelme is keresztezi a köztársaság érdekeit. „A Comité, amikor elrendelte az összes angol letartóztatását és minden angollal a kereskedelem megtiltását, csupán országunk gazdasági érdekeit vette tekintetbe. Ez lenne az a szörnyőség, amit a háború nemzetivé tételének’ neveznek? Az lehetlenség, hogy minden nemzetközi-jogi kapcsolat mindig kölcsönösen előnyös legyen; nekünk mindenekelőtt saját hazánk hasznát kell figyelembe vennünk. Az ember kívánhatja a föld összes népének a javát, de hatékonyan csak saját népe javára cselekedhet. Kormányunk megfontolván ezen igaz elveket, az egész világon semmi másra nincs tekintettel, mint a francia népre.”⁵¹

Van azonban olyan fordulata is Saint-Just „Sur la loi contre les Anglais” c. beszámolójának, melyet nem magyarázhat egyetlen nép — a francia *forradalmi néptömegeké* a legkevésbé — érdeke sem; legfeljebb a kormány pillanatnyi érdeke — bár a francia *forradalmi kormányé* a legkevésbé. „Egy szabad nép hazája a föld minden szabadságszerető embere előtt nyitva áll” — fél évvel ezelőtt így szólt Saint-Just⁵² a „Déclaration” bevezetőjében (*Dispositions fondamenta-*

sem kívánok tagja lenni, de fenntartom magamnak a jogot, hogy mindegyiket bíráljam” — mondta, mikor hívei helyett Robespierre és barátai kerültek a Comité de Salut Public-ba) — az angol választásoktól várta befolyása és újonnan kialakított békepolitikájára megerősödését. Angliában azonban — nem utolsósorban a valaha „whig” Burke *Pittet*, a koalíciót és az intervenciót támogató kampánya miatt, elsőpró konzervatív győzelem született.

⁵⁰ Messze kerültek a robespierré-isták attól a Robespierre-től, aki „az évszázados előítéletek és a pillanatnyi közhangulat” ellen küzdött — mint mondta — „seul avec ma conscience”.

⁵¹ A *hódításról* ebben az őszinte expozéban sincs szó: bár maga Saint-Just a „természetes határok” meghódításáért folyó harc hőse lett (a jelszót lehetett *Rousseau*-tól is idézni), ez a *visszahódítás* és a jobb védelmi lehetőségek — nem is egészen alaptalan — ideológiájával történt (Rajna, Pireneusok, Alpok, La Manche: a jakobinus plánumok a mai Franciaország vázlatát rajzolták meg). Inkább az *elzárkózás* elve érhető tetten Saint-Just szónoklataiban — amit legélesebben megint csak a „Köztársasági intézmények” vázlat-törredékei közt láthatunk viszont. Itt a „boldogságfeltételek” között ez is szerepel: „Annál boldogabbak leszünk, minél jobban elszigeteljük magunkat.” Szinte Fichte, „Tökéletes államban” (a *zárt kereskedelmi államban*) érezhetjük magunkat. Ez magyarázhatja azt is, hogy Fichte fejlődésében — aki ekkor a „Francia forradalomnak közvéleményünk előtti védelmében” ezeket a híres, a jakobinus diktatúrát jusztifikáló sorokat írta: „Nem, ez a vér nem vér, nem, ez a halál nem halál; bármit tesz a francia köztársaság, az jól van tőve . . .” — a *nacionalizmus* fordulata nem jelentett olyan törést, mint a romantikusoknál.

„Oeuvres”, 121.

les). E „diszpozíciók” feladásával egészen más alapra helyezkedett — és ezt már nem lehet a *forradalmi hatalom* szükségleteire visszavezetni. „Nem lehet bízni a Franciaországba menekült angol forradalmárokkal, mivel ezek egy országot — saját hazájukat, mit a természet törvénye tilt — már elárultak.” Az, hogy a „gouvernement révolutionnaire” uralkodásának első hetében a „szabadság ügyének védői” a *szabadság* zsarnoksága birodalmában „hazaárulók” lettek, a „veszettek” vádját igazolja, hogy ez a zsarnokság nemcsak a „szabadságé”, s döntései gyakran csak „sub specie auctoritatis” érthetők meg.⁵³

S ez a leplezetlen hatalmi pozíció a „köztársaság II. évében” már legalább olyan részben magyarázza *Robespierre idegenellenes* mentalitását (mely néha szinte a mai francia kispolgár „sale étranger” reakciójával rokon), mint az a tudat, hogy a francia forradalom sorsán áll vagy bukik „a világtörténelem végcéljának beteljesedése”. „A filantrópiára hivatkoznak? Én sohasem hittem azoknak az *idegeneknek* az emberszeretetében, akiket szabadságunk hajnala óta kell elszenvednünk körülükben. Ezek az olyan nagyon forradalmár külföldiek mind a zsarnokok ügynökei. Ha van a nagyszámú külföldi között olyan, aki valóban méltó a filozófus névre, az elég okos lesz ahhoz, hogy ne akarjon a francia szabadság mártírja lenni.”⁵⁴

Hogy lehetne egy külföldi „forradalmárabb a franciáknál”, amikor „a francia nép az egész világmindenségben egyedül küzd a közös ügyért”?⁵⁵ E „kozmosz” küldetés tudata mindent összevetve mégis jelentősebb a *jakobinus nacionalizmus* motivációjában, mint a kispolgár kisstilű idegengyűlölete — bár még az első is ez utóbbit táplálta. „Az egész világegyetem érdekelve van a mi megőrzésünkben” — a francia forradalom bukása az emberi történelem végét jelentené, tehát e tudattal kell őrizni a forradalom értékeit. — „Tételezzük fel, hogy Franciaországot legyőzik vagy megsemmisítik: az egész politikai világ összeomlása lenne ez.” Az azonban, hogy *egyetlen ország* — egyedül Franciaország — „küzd a közös ügyért”, azt is jelenti, hogy az összes többi ország *ellenében* kényszerül küzdeni. Franciaország „morális és politikai létezése” (mely fontosabb, „mint fizikai és gazdasági léte”) az egész „emberiség szent reménye” — de a létért való küzdelem „az ellenünk felkelt Európa” ellen folyik. „Mi maradna a filozófiából és a humanizmusból a Köztársaság bukásával?” — de a köztársaságnak a *filozófiai filantrópia* ellen is harcolnia kell, ha magát és „az emberi értelem legnagyobb csodáját”, azaz a *pacte social* teremtette „tudatos” társadalmát meg akarja védeni.⁵⁶

⁵³ Jacques Roux, a „guillotine permanente” követelés kitalálója — miután Robespierre Marat özvegye felvonultatásával elvette tőle az „Ami du peuple” szerkesztésének jogát, majd a szabadságot is — a börtönben, öngyilkossága előtt azt írta, hogy „Franciaország, mely forradalmunk következtében talán meghódítja a világot, egy hatalmas Bastille-já változtatta magát, ugyane forradalom következtében”. Mit kell elsőknek felszabadítani? Egy éve Robespierre még azt mondta volna, hogy a „belső” Bastille-t. G. Walter: „La Révolution française vue par ses journaux” (1793 Année de faim et de sang), 328.

⁵⁴ Vendémiaire 25 an II. (Konvent), „Sur la proposition de rapporter la loi contre les Anglais”. (Az én kiemelésem — L. M.)

⁵⁵ „Textes”, III, 57–80. *Sur la situation politique de la République*. Konvent 1793. nov. 18-i (27 brumaire) beszéd.

⁵⁶ „Mi közös lehet még a többi nemzet és a francia nép között? . . . Nálunk a nép képviselőinek keze, a viharok közepette, a halhatatlan táblákra felvéste a franciák társadalmi szerződését . . .” (Az 1793-as alkotmányról van szó.) „Textes”, III, 95.

Ennek a forradalmi szerződés szülte társadalomnak az *elvesztése* „az egész természet gyásza” lenne, nélküle „a remélt emberi haladás” helyett „az emberi nem mindörökre visszahull a barbárság állapotába”. Tehát le kell győzni a „barbár”, a nem-tudatos történelmi társadalmakat — akár tudatosan barbár eszközökkel is. Ezen eszközként Robespierre — aki a jakobinusoknál az „optimizmus fatalizmusa” ellen beszélt⁵⁷ — még a *Condorcet-típusú ész-fanatizmust és racionalista eszkatológiát is vállalja*: „A francia köztársaság legyőzhetetlen, mint az emberi értelem, és halhatatlan, mint az isteni igazság.” Persze ennek van világibb változata is: „Amikor a szabadság olyan hódítást tett, mint Franciaország, semmilyen emberi erő nem győzheti le többé.”⁵⁸

Mi jellemzi a szabadság e „visszavehető” hódítását? „Az örök igazság törvényeit, melyeket hiába hívtak a jó emberek álmai, mi a realitás hatalmával ruháztuk fel. *Az erkölcs eddig csak a filozófiakönyvekben volt található — mi a népek kormányformájává tettük.*” „Egyszóval a mi célunk, hogy betöltsük a természet terveit, realizáljuk az emberiség rendeltetését, valóra váltsuk a filozófia ígéreteit, kiszabadítsuk a gondviselést a tiránia hosszú uralma fogságából; hogy Franciaország, e tündérkert a szolganépek sivatagában, elhomályosítsa az összes valaha is létezett szabad nép dicsőségét és minden nemzet modelljévé váljon . . .”⁵⁹ (Az én kiemelésem — L. M.)

E cél megvalósítását a „frakciók” akadályozzák — és a hírhedt „külföldiek összeesküvése”, a frakciók elleni küzdelemre kívánt „népszerű”, azaz nacionalista köntöst adni. „Az olyan nagy demokrata külföldiek minden bajunk forrásai. *Ők azok, akik felváltva a mérsékeltség mérgét, majd a túlzás művészetét alkalmazzák velünk szemben.* Megbízóik, a zsarnokok, jól kitanították őket, hogy a legforróbb hazafiasságot színleljék, hogy játsszák meg a legszélsőségebb forradalmiságot; sürgőldjének a legtisztelietreméltóbb patrióták körül, még a legerényesebb törvényhozók körébe is furakodjanak be, csakhogy elfogadtassák a titkos szempontjaiknak leginkább megfelelő eszméket.”⁶⁰ A *párt-harcok „nemzetivé tétele”* tudatosan a filozófia „általános emberi” pretenzióinak a feladásával, megtagadásával történt. „Mi a tendős a jelen körülmények közepette? Talán a filozófus szólamaival szónokolni? Nem, nekünk az okos politika, a felvilágosult törvényhozó nyelvén kell beszélnünk” (brumaire 17-én a jakobinusoknál). S a „jelen körülmények közt” az „emberiség” ügyének védelme kevesebbet ér, mint a francia nemzeti ügy védelmezése. „A jakobinusok nem tekintenek testvérüknek egy olyan úgynevezett sans culotte-ot, akinek 100 000 livre jövedelme van, és aki az összeesküvőkkel ebédel” — mondta Clootsnak a Jakobinus klubból való kizáratása (ami a Fouquier-Tinville előszó-

⁵⁷ 19 frimaire an II. (*Met en garde la Société contre un optimisme excessif.*) „Úgy gondolom, hogy az éberség és az aktivitás jobban szükségeltetik, mint bármikor máskor . . . Ellenségünk veszedelmesebb, mint valaha, mert minden eddiginél romlottabb . . . Mivel megváltoztatta taktikáját, nekünk is meg kell változtatnunk védelmünk eszközeit”. *Journal de la Montagne*, 28, 220—221.

⁵⁸ „Textes”, III. (*Réponse de la Convention Nationale aux manifestes des rois ligués contra la République.*) 15 frimaire an II. (Konvent.)

⁵⁹ „Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l’administration intérieure de la République.” 18 pluviôse an II. (Konvent.) „Textes”, III, 110—131.

⁶⁰ Abban, hogy ez a „külföldi konspiráció” létezett még a leghíhűbb robespierre-ista történetíró sem hitt. Lásd Mathiez: „A francia forradalom” (Budapest 1957), III, VIII. fej. *A külföld összeesküvése.*

bájába vezető út első lépése volt) érdekében tartott felszólalásában.⁶¹ „A jakobinusok nem tekintenek barátjuknak egy külföldit, aki jobb demokrata akar lenni, mint mi, franciák, aki mindig túl elől vagy túl hátul haladt, mert Cloots sohasem volt pontosan a Hegypárton, ő mindig a citrák vagy az ultrák között tanyázott. Sohasem volt ő a francia nép védelmezője, csak az emberi nemé.” Ebben a kampányban Robespierre használt olyan fordulatokat, melyek alapján nem tűnik egészen abszurdnak a „zsarnokiság” vádja: „Egyáltalán nem kellene nagy tehetségek a Konventben, különösen nem külföldi tehetségek” — mondta Thomas Paine⁶² védelmezőinek.

Hogy fogadták — és hogy tudták elfogadni — ezt az elfogultságot a forradalom őszinte, de véletlenül nem francia származású hívei? Őket ugyanaz az „értelem-fatalizmus” éltette (még Fouquier-Tinville előszobájában is), mint a kiközösített Condorcet-t, az a hit, hogy „a forradalom nem kegyetlenebb, mint maga a természet, mely feláldozza az individuumokat, hogy fenntartsa a speciést” (Danton). Hallgassuk meg Georg Forstert, aki saját nemzeti kötelékeit elszakította forradalmár elkötelezettsége érdekében (szülőföldje, Elzász francia annexiójának az élharcosa volt, csak így látván a német tartomány feudalizmusának a felszámolását biztosítva). „Az egyes emberek sorsa mit sem számít e hatalmas küzdelemben; de talán éppen az egyes ember semmibevétele az ára annak, hogy diadalmaskodjék az értelem, az egyenlőség ügye . . . Persze ebben az individuumokkal való nemtörődésben talán túl messze mentek a mieink . . . Meglehet, ez nemcsak lehetséges, hanem szükségszerű is volt . . . Talán szükségesek az olyan végletek, hogy még az ész és tehetség arisztokráciájában is veszélyt kell sejtenuünk. Talán éppen így áll helyre az egyensúly — ha csak nem akarja a sors az emberiséget végromlásba dönteni. Persze ezek az eszközök . . . De más az eszköz és más az ügy maga . . . Bármilyen pusztítást okozzanak is a szenvedélyek, az önző érdekek szerepe, a fő az, hogy a végeredmény kielégítse az ember erkölcsi igényeit.”⁶³

Robespierre „erkölcsi igényeit” az eddigi európai fejlődés végeredménye nem elégítette ki. A jakobinus nacionalizmus extremitásának az okai között a szellemi (tudományos és művészeti, technikai és filozófiai) fejlődés és az „erkölcsök előbbrehaladása” diszkrepanciájának rousseau-i elve legalábbis egyenrangú a hatalmi harc machiavellizmusával. A rousseau-i történelemfilozófia ezen tételéből vezette le Robespierre az „erkölcsmentes” haladásban előljáró Európa (elsősorban Anglia) elleni külpolitikáját — és az erény szolgáltatásban nem jeleskedő tudománnyal és művészettel szembeni kultúrpolitikáját. „Európa népei látványos haladást tettek abban, amit művészeteknek, mesterségeknek és tudományoknak neveznek, de a közmorál legegyszerűbb fogalmait sem ismerik;

⁶¹ Frimaire 22-én a jakobinusoknál. (*Journal de la Montagne*, II/32, 259—260.) Egyébként az, hogy ki kívül vacsorázott, Hébert és Danton perében is központi „bizonyító” anyag volt.

⁶² Tom Paine, az amerikai függetlenségi háború és az „emberi jogok” revolucionista elméletének harcosa, E. Burke legjelentősebb vitapartnere (a francia forradalom védelmében); Condorcet barátja, Konvent-tag, akinek neve bekerült „Robespierre füzetébe”, és visszaemlékezései tanúsága szerint valóban csak véletlenül maradt életben egy börtönőr tévedése folytán. 1795-ben, ő, a terror igazán ártatlan áldozata, figyelmeztető levelet ír a thermidoristáknak, hogy a rémuralom módszereinek megszüntetésével ne adják fel 1793, a híres „an II” demokratikus vívmányait. Lásd „Le carnet de Robespierre” (éd. Mathiez), ill. „The living Thoughts of Tom Paine” (New York 1963), 130, 141.

⁶³ G. Forster levele feleségéhez 1793. szept. 30-án Arrasból.

úgy látszik mindent tudnak, kivéve kötelességeiket és jogaikat.” — A francia köztársaságban viszont „a politika tudománya az elsődleges” — ez a tudomány pedig: „a filozófusok könyveibe száműzött morált törvénybe iktatni, az erkölcsöt az adminisztrációba helyezni”.⁶⁴

V

„Utasításban kell rögzíteni az elveket, melyek az erkölcsökre, a hatalom gyakorlására, a kölcsönös kötelességekre és jogokra, a forradalom szellemére és céljára, a szabad nép boldogságát befolyásoló és tudását képező eszmékre vonatkoznak.”
(Saint-Just)

„Filozófus, tudós vagy költő? Tehát tehetségét talán jobban tisztelik, mint azokét, akik kormányoznak! El lehet szenvedni azt, hogy nagyobb figyelmet szenteljenek a szerzőnek, a rímeknek, mint az uralkodónak, aki aranyrácsú páholyában unatkozik? G y a n ú s !”⁶⁵ A „Vieux Cordelier” legnépszerűbb számának — Camille Desmoulins Tacitus-„fordítása” — legnépszerűbb idézete volt ez. „A természettudósok és irodalmárok elvesztették becsületüket ebben a forradalomban” — mondta Robespierre floréali beszédében —, amikor a forradalom már elvesztette a „filozófusok” becsülését, sőt még a természettudósok támogatását is. „A köztársaság megbecsüli a mesterségeket, a művészeteket és a szellemi értékeket” — írta Saint-Just, aki ezekből az értékekből talán kevesebbet áldozott volna fel az erény oltárán, mint mestere. — „De mindenekelőtt a jó erkölcsöket, az önzetlenséget és az önfeláldozást követeli meg polgáraitól.”⁶⁶ Ez a „de” még a legszolidabb megfogalmazása a jakobinus kultúrkritikának, mely még „megbecsüli a művészi és szellemi értékeket”, azonban azonnal szükségesnek látja a morál megkövetelésének elsődlegességét hangsúlyozni. A „II. év” (1793—94) Robespierre-je számára ez az értékhierarchia egyre inkább szembeállítást, pontosabban „objektív” összeegyeztethetetlenségnek vélt szembenállást jelentett. Brumaire 3-án a Konventben — a különben mérsékelt lelkesedéssel üdvözölt forradalmi naptár vitájában⁶⁷ — Robespierre követelte, hogy az erény napja nagyobb ünnep legyen, mint a zseni ünnepe. „Caesar zseni volt, Cato pedig erényes ember, és nekünk Catót többre kell értékelnünk, mint Caesart, mivel

⁶⁴ Robespierre floréal 18-i beszéde; „Textes”, III, 157—158.

⁶⁵ „Le Vieux Cordelier”, 3. du 25 frimaire.

⁶⁶ „Köztársasági intézmények”. Persze a politikai és erkölcsi preferenciák a művészetek „megbecsülésében” is érvényesülnek: „Költészeti díjat csak ódák és eposzok kaphatnak.”

⁶⁷ Robespierre elvileg nem sokra tartotta az életstílus, ruházkodási és beszédmód „forradalmasítását” — ő volt az egyedüli ember a Konventben, aki a régi rend divatjához tartotta magát. A naptárreformot — mely lényegileg az hébertista kezdeményezésre kibontakozó „kereszténytelenítési” mozgalom részévé vált — éppen túlzottan is toleráns valláspolitikája (és az új naptár szerzője, Fabre d’Églantine dantonizmusa) miatt nem értékelt sokra; de mint a francia nép világtörténelmi különállásának a jelképét végül is elfogadta.

Cato a haza megmentője volt, míg Caesar nem több, mint hazája leigázója és zsarnoka.”⁶⁸

„A mesterségek, művészetek és szellemi értékek”, valamint az emberi-erkölcsi viszonyok „egyenlőtlen fejlődése” tendenciájának történelemfilozófiai tézise (a rousseau-i elidegenedésemélet) azonban csak igen absztrakt-általános „premisszája” volt a jakobinus kultúra-koncepciónak és kultúrpolitikának. A jakobinusok híres vagy még inkább hírhedt tudomány- és művészetellenesnek mondható intézkedéseit motiválta az, hogy nem tudták megbocsátani a tudománynak, művészetnek stb., hogy pusztá létükkel apológétái voltak annak a történelmi fejlődésnek, mely az ember ekölcsi dezintegrálódása „árán” ment végbe. Ezért talán nem tekintették túl nagy árnak a „szellemi értékekről” való lemondást, ha az emberek közötti egyenlőség és az egyes *ember egységének* érdeke — az erény uralma — úgy kívánja. Azonban nem lehet a konkrét lépéseket a *rousseau-i* „Discours”-ok megfelelő passzusaival magyarázni: a jakobinus politika „idealizmusa” mögött — még a természettudományoktól is az erkölcsi eszmények és a demokratikus princípium szolgálatát megkövetelő képtelenségei esetében is — nem lebecsülendő reálpolitikai érzék fedezhető fel. A jakobinus vezetők számára az ideológia, az elvek egysége nemcsak szubjektív szükséglet, a „magányos lelkiismeret” harcának támogatása volt. Az ő nevükhöz fűződik az a felfedezés, hogy a „közvélemény” megszervezése forradalmi diktatúrájuk szempontjából ugyanolyan fontos, mint a jakobinus szervezetek kiépítése (1793-ig ez utóbbiak feladata lényegében az első, a „közvélemény megnyerése” volt, csak június 2 után a „*centre unique de l’opinion publique*” kialakítása). Robespierre átvette a „standard” felvilágosodástól a közvélemény történelmi szerepe fontosságának elméletét. Azonban az eredeti koncepcióval (pl. Helvétiusé) mindig összekapcsolódó lényegében irracionálisztikus fatalizmus nélkül (a „közvélemény uralmának” kiszámíthatatlansága). Nála a közvélemény nemcsak determináns — méghozzá meghatározhatatlan, befolyásolhatatlan hatóok —, hanem elsődleges determinálandó: olyan társadalmi tényező, melynek tudatos irányítása-determinálása — éppen meghatározó szerepe miatt — az egyik legfontosabb forradalmi feladat. Ezért nincs lényegi ellentmondás 1791–92 ultraliberális „korlátlan szabadsajtó, állami ellenőrzéstől független színházak” stb. követelése és az ezekkel oly látványosan szembeállítható „a kormányunkhoz hűtlen írókat szigorúbban kell megbüntetni, mint a hazához hűtlen tábornokokat”, ill. „egy színházi fejedelem nem kevésbé veszedelmes, mint egy igazi Habsburg” 1793–94-es extrém elvei között. Mindkét hangnem ugyanazon témának variációja: a közvélemény jakobinus meghódításának (ill. e „hódítás” megtartásának) minden eszközt elfogadó politikájáé. „Minden eszközzel lelkesíteni, bátorítani, tüzelni kell a sans-culotte-okat” — írta 1793 júniusában jegyzetfüzetébe Robespierre —, ez a sajtó hatalmának, „eszközének” megszerzését készítette elő. „Minden eszközzel meg kell akadályoznunk, hogy a romlott írók és a lélek méregkeverői (az újságírók — L. M.) megzavarják a közvélemény nyugalomát” — így nem egészen egy év múlva a híres robespierré-i „*Carnet*” egyik utolsó bejegyzése: ez a jakobinus sajtó „egységesítésének”, a „*Vieux Cordelier*”, ill. a „*Père Duchesne*” (azaz Camille Desmoulins és Hébert) likvidálásának előhangja volt. Robespierre éppúgy hitt az írás hatalmában, mint enciklopédista ellenfelei (Dideret-től Condorcet-ig), akik az igaz szó kimondásának szinte

⁶⁸ Archives Parlementaires, LXXVII, 508.

mágikus erőt tulajdonítottak (mely megsemmisíti nemcsak a téveszméket, de mégso soron a történelemben megtestesült „tévedések” társadalmi hatalmát is). Csakhogy Robespierre nemcsak az „igaz”, hanem a „romlott” eszméket is léttel bíró társadalmi hatalmaknak tekinti — és ezt a hatalmat, a hamis ideák, a tévedések és megtévesztések befolyását, nem a történelmi múlt „megsemmisítésével” meghaladott és ezért erejevesztett valaminek tartja, hanem ellenkezőleg, olyan erőnek, mely a forradalmi hatalmat a fizikai fegyvereknél is veszélyesebben, azaz az új hatalom igazi alapjának ítélt *erkölcsi gyakorlat és morális eszmék* területén támadja. És ezen a területen Robespierre többre tartotta a tanulatlan népi „érzületet”, mint a szépírók vagy filozófusok tanmeséit, vagy tanait — „a nép szelleme jó” mondta egyik első beszédében, melyben a „romlott széplelkek”-kel (bel esprit) szembeni „igazságszolgáltatásra” hívja fel a „romlatlan népi szellemet”.⁶⁹

Az, hogy Robespierre — az „empirikus többségi elv” rousseau-i ánus kárhöz-tatója — a népítéletet „megbízhatóbbnak” tartja a tudományok, művészetek megítélésében, mint a „les hommes de lettres” véleményét — mivel ugyane népet néha „nem elég képzett az arisztokrácia intrikái elleni harcra” kitétellem jellemzi — nem tekinthető őszinte demokratikus meggyőződése bizonyítéká-nak. Nemcsak azért, mert a „mindenki akarata” e téren valóságosan visszahúzó erővé válnak — ahogy ezt a *politikai* döntésekkor túlzottan is figyelembe vette —, hanem azért is, mert itt *tudatosan* hagyatkozott az „érzelmek konzervatívizmusára”. (Ez a leghíresebb robespierre-i elvvel, a régi vallási érzelmeknek az új erkölcsi értékek támaszaként való elfogadásával is igazolható — de mivel ez komplikáltan kapcsolódik tényleges társadalomfilozófiai princípiumaihoz, talán szerencsésebb, ha azokra a nyílt konzervatív koncessziókra utalunk, melyeket „uralkodása” utolsó hónapjaiban tett az „előítéletekkel és szokásokkal” szemben vívott harc hajdani hőse — ugyanezen „örökölt” prejudiciumoknak pl. a paternalizmus terén.) Az, hogy a népszerűség, a *bon sens* előtti bizonyíthatóság követelése nem előrelépés a megtagadott *tragédie classique*,

⁶⁹ Persze a „közvélemény meghódítása” során is jelentkezik az az antinómia, mely a jakobinusok demokratikus „nevelési” tervei autoratív (majd konzervatív) fordulatát, ill. a „népérdeket általános érdekévé tevő harc” vélt befejezése után a jakobinus diktatúrának tömegbázisától való elszakadását (majd „a terror nép ellen fordulását”) jellemezte. Ezt az antinómiát „realisztikusan” csak a kész népi előítéleteknek való cian durva behódolás oldotta fel, mint a nacionalizmusban kifejezett „valóságos” érdekek következetes képviselése. Nem véletlen, hogy az olyannyira „kivülálló” jakobinizmus éppen „a háború nemzetivé tételével” képviseli a kontinuitást a Gironde és Thermidor között — sőt egészen a bonapartizmusig. A jakobinus kultúrpolitikában — mely mögött nem nehéz a rousseau-i kultúrkritika elveit felfedezni — szintén jelentkezik a „valóságos” népeszmék kritikátlan elfogadása, azonban itt még olyan ellentmondásos érdeket sem reprezentálhat, mint a gloire française; csakis a reális érdekellentétek elleplezését szolgálhatta. (Szinte szükségszerűen konkludálva a „köztársasági” kultuszok, az államvallás konstituálta „közösség” illúziójába.) És mégis: bár a „nemzeti nagyság” érdekeit nagyon is sikeresen meg tudta védeni a jakobinus kormányzat, és a „nemzet” a polgári forradalomban realisabb létezőnek bizonyult, mint a jakobinizmus „népe”, az „an II” még a legabszurdabb tudomány- és művészetpolitikai elképzeléseiben és intézkedéseiben is többet őrzött meg a „második forradalom”, a *nem burzsoá* (sőt burzsoáziaellenes) uralom eszméiből, mint a nemzeti háború ideológiájában. A „demokratikus” színház és a természet-tudományok „demokratizálása” részleteiben igencsak retrográd — és egészében elég illuzórikus elképzelés, de ebben még a robespierre-izmus saját illúziói — azaz a polgári forradalomban önmagát kismemiző „nép” eszméi — fedezhetőek fel (míg a nemzeti szempont „realizmusában” a forradalom polgári kereteinek elfogadása). Ez természetesen nem változtat azon, hogy ezek a „népi” eszmék egyre inkább apológikus szerepet játszottak a népi érdekek kielégíthetlenségét konstatáló jakobinizmusban.

a bírált filozófiai materializmus vagy a *modern természettudomány* terén, nem szükségképpen a „transzcendens kritika” leleplezése. Robespierre e követelményeket valamiféle „vissza a néphez” programnak szánta. Ez ugyan nem független a „vissza a természethez” kultúrkritikájától, de annál jóval ellentmondásosabb eszme, lévén hogy a „természet” tényleges tartalma a lehető legkétségesebb valami volt, míg a többségi ízlés, a mindennapi munkagyakorlattól elkülönült elméletet elvető népi „tudás” valóság, méghozzá eszményítése esetén reakciós realitás! Amikor nem szorosan vett politikai ideológiai kérdésekről, hanem általános filozófiai problémákról, művészet- és tudományelmélet-ről van szó, a Condorcet-val vagy Dantonnal, Héberttel vagy akár a jövőző thermidoristákkal szembeni vitáiban Robespierre-nek látszólag minden bölcsesége Sganarelle szintjén áll: „Hogy mertek nem hinni abban, amit mindenki hisz?!” Azért látszólagos ennek a bölcsességnek primitivitása, mert Robespierre nagyon is okos politikával (persze távról sem mindig a forradalmiság fokozásával) ezt a „mindenki hitét” megpróbálta egy egészen új politikai mechanizmus mozgásába és egy „semmi eddigivel sem közös” világ megteremtésének munkájába beépíteni. Az első kísérlet mindenestre könnyebben sikerült.⁷⁰

Annak a kíméletlen *küzdelemnek a jelentőségét*, melyet a *jakobinusok vívtak a közvélemény feletti uralom* megszerzéséért, először a reakció ismerte fel. Épp „a gondolkodás konfiskálásának” kísérlete jelentette számukra a jakobinizmus „extremitását”, mely talán nem kisebb akadály restaurációs-ellenforradalmi vágyaik számára, mint a földek nacionalizálása. *E. Burke* és *J. de Maistre* — a maga ultrakonzervatív, ill. ultramontán álláspontjáról — annak bizonyítását látta a jakobinizmusban, hogy a politikai hatalom megszilárdításához elengedhetetlen feltétel egy ennek a hatalomnak megfelelő eszmerendszer „uralomrajuttatása”. (Náluk jobban csak Robespierre hitt hatalma erkölcsi-eszmei bázisának elsődlegességében — „erkölcsi bizonyítékok elégségesek” mondta az „ennemie du peuple” kritériumaként hírhedt prairiali terrortörvényében, ugyanakkor olyan valóságos ellenségeit, mint pl. Billaud-Varenne, nem tudta támadni, mert ennek elvei — az „Elements du républicanisme” — ugyanazt a rousseau-izmust képviselték, melynek nevében „elméleti” ellenzékét likvidálta.) A jakobinizmusnak tehát komoly szerepe volt abban, hogy az ellenforradalom szükségesnek ítélje az ideológiai ellentámadást is — ilyen értelemben igaza volt Robespierre-nek: „A zsarnokság bűnei meggyorsítják a szabadság haladását, míg a szabadság haladása megsokszorozza a zsarnokság bűneit.”⁷¹

Hogy a *Jakobinus klubnak* „a közvélemény egységes központjává” történő megszervezése milyen valóságos társadalmi erővé válhat, azt paradox módon magában Párizsban is inkább meg tudta ítélni a reakció, mint a „filozófiai forradalom” képviselője. *Condorcet a forradalmi erők* legveszedelmesebb *gyöngtétését látta* Robespierre „dogmából dedukált” tisztogatásaiban, ezen erők végzetes megosztását a felvilágosodás filozófiai polarizációjának a politikai pártküzdelmekben való végigvitelében (és Voltaire barátja csak ugyanazt tudta

⁷⁰ Robespierre „mindig hűséges ugyanazon gondolathoz, minden létezőt a demokratikus eszme értelmében interpretál, minden lehetőséget lefordít a szabadság és egyenlőség nyelvére” — írja *Jaurès* —, „de amennyire csak lehetséges, minden meglepetést, merész újítást elkerül; ilyen értelemben egyik legdemokratikusabb és egyúttal legkonzervatívabb forradalmár”.

⁷¹ „Situation politique de la République” (27 brumaire an II. — 1793. nov. 18.). Konvent.

mondani Rousseau tanítványáról, mint 30 év előtt Voltaire Rousseau-ról: „Robespierre pap és sohasem lesz más!”). — A költő *André Chénier* viszont, akinek már 1790–91 fejlődése is túlzóan forradalmi volt, a jakobinus „párt-szellemben” a forradalom állandó radikalizálódásának legveszedelmesebb hajtóerejét, a forradalom „permanenciájának” végzetes bázisát látta. „Szek-tájuk szervezetét eszméikhez formálják, ezen eszméket pedig az antikvitas babonáinak formájához alakítják; a szabadságot és egyenlőséget egyfajta népies misztériummá teszik, a természetjog elvont elméletét egy okkult mitologi- kus zszargonnal valamiféle népvallássá alakítják.”⁷²

Bármennyire más előzetes elfogultságunk is van a jakobinizmussal szem- ben, a természetjognak „népi mítoszá” történő átalakítása nem valamelyes ideologikus kiindulópont, sokkal inkább reálpolitikusi kompromisszum volt a jakobinusok számára. Robespierre kétségkívül mindvégig azon hatalmas vál- lalkozásnak tekintette a forradalmat, amely az embert kiszabadítja „a sze- mélyes én kicsinyességéből” — de e felszabadulás útját először a valóságos élet, majd a még valóságosabbnak vélt politikai közélet, és csak végső kísérlet- képpen a legvalóságosabb létezőnek ítélt erkölcsi gyakorlat és eszmék forradal- masításában kereste. Az, hogy a kormányforma forradalma érintetlenül hagyta az életforma „monarchiáját”, és az, hogy a forradalmi akciók tömegei mennyire saját tetteik mögött maradnak „igazi” érdekeik tudatosítása terén (amiből azt a következtetést vonta le, hogy jobb, ha a továbbiakban csak azok cselekednek, akik tudják, hogy mit tesznek), akkor vezette Robespierre-t az „eszmék forradalma” elsődlegességének következtetéséhez, amikor már nem volt eléggé forradalmár ahhoz, hogy ezt az elsődlegességet ne úgy értelmezze, mint ami a társadalmi és politikai élet forradalma *helyett* is elfogadható. Ezért ez az erkölcsi „idealizmus” a legrosszabb fajta reálpolitikusi önapológiává vált. Nem azért, mert Robespierre „morálfilozófiai” beszédei a hatalmát veszélyeztetni vélt frakciók ellen irányultak, hanem mert már ő sem nyújt az egyre inkább „elvtelenné” váló ellenzékkel szemben *más perspektívát* — mint az elvek „tisztaságát”. És ez akkor már alig volt „demokratikusabb”, mint az a dantonista „princípium”, hogy a forradalom célja az, hogy „mi fekdjünk

⁷² „L'esprit de parti” (1791-ből!). André Chénier — akit nyílt antijakobinus pamfletjai ellenére csak jóval a jakobinus sajtó (C. Desmoulins és Hébert) likvidálása után végeztek ki (thermidor 9-én, amikor a Konvent már megtagadja Saint-Just utolsó beszámolójának meghallgatását) — éppen e „doktrinéségben” látja azt az erőt, mellyel a „jakobinusok megkíséreltek odáig hatolni, ahová addig egyetlen forradalomnak sem sikerült — egészen a családi tűzhelyekig” (Michelet). „Az állandó kiátkozások, amint egy rivális társaságról van szó, az örökös támadások a legkisebb eltérés esetén — melyek nem is annyira való- ságos különbségeken alapszanak, mint a kifejezések különbözőségén —, ezeknek állan- dón egészen a szakadásig való vitele, az eretneküldözés szenvedélye — ez csak a közép- kori szerzetesekhez hasonlítható; ellenséget keresnek, mert semmi más szenvedélyük sincs, mint harcolni, ez a küzdelem — a közvéleményért, a befolyásért, a hatalomért — az ő üdvösségük.” — E jó költő és rossz politikus azonban nem áll meg az analogizálásnál — „Manapság a politikai viták vették át a skolasztikus-teológiai diszkussziók szerepét, de csak a módszer maradt változatlan; ezek a szofizmák, ezek a szekták megosztják a csalá- dokat, éppen mert mindenütt ugyanazt a szellemet követelik. A legabszurdabb vádas- kodások — lopás, méregkeverés, gyilkosság — is valóságosnak hangoznak, míg a hiúság összes öndicsérete — az erény, a bölcsesség, a tisztaság — is igaznak tűnik, ha egyazon elvek szerelmeseiről van szó, akik senkit sem tartanak tisztességes embernek, aki másképp mer gondolkodni, mint ők.” Chénier e sorai 1791 júliusából valók, amikor még La Fayette a királyi palota védelmében a köztársaságiakra lövetett, és Madame Roland Robespierre elbűjtetésével fáradozott.

az arisztokraták ágyaiba az arisztokraták ágyasaival". „Mivel a Köztársaság lelke az erény és az egyenlőség elve” — mondta Robespierre a „politikai morál elveiről” tartott beszédében⁷³ —, „és a mi célunk az, hogy megalapozzuk és konszolidáljuk a Köztársaságot, politikai magatartásunk első szabálya az kell legyen, hogy minden operációnkat az egyenlőség elvére és az erény fejlődésére vonatkoztassuk; mivel a törvényhozó legfőbb kötelessége, hogy a kormányzat elvét erősítse. Tehát mindazt, ami a hazaszeretetet felizzítja, mindazt, ami az erkölcsök megtisztítására és a lelkek nevelésére irányul, mindazt, ami az emberi szív szenvedélyeit a közérdekre irányítja, el kell fogadnunk és meg kell szilárdítanunk. Mindazt, ami bezár a személyes én (moi personnel) alacsony világába, mindazt, ami a kicsinyes dolgok iránti vágyat élesztgeti és a nagy ügyek megvetését táplálja, vissza kell utasítanunk vagy el kell nyomnunk. A francia forradalom rendszerében mindaz, ami immorális, impolitikus is, a romlottság ellenforradalmi. A gyengeség, a bűnök és az előítéletek a királysághoz vezető út kövei . . .” Először arra vessünk egy pillantást, amit „vissza kell utasítani és el kell nyomni” (bár az a „m i n d a z”, amit „elfogadott”, ha lehet, még ellentmondásosabb).

*

Robespierre az ellenforradalom legreálisabb útjának a *forradalmi szellem* „megmérgezését” tartotta — *azt a hatalmas hatást*, melyet egy „Ami du peuple” (Marat) vagy Camille „Histoire des brissotins”-je játszott a forradalom permanenssé tételében, valóságos lehetőségnek tekintette a visszaút *publicisztikai propagandája* számára is. Ezért eleinte őszintének ítéltető az, hogy Robespierre oeuvre-jében az „*écrivains perfides*” elleni kirohanások csaknem olyan központi szerepet játszanak, mint Marat műveiben a „kapitalisták” elleni lázítás. „A törvény halálbüntetés terhe mellett üldöz minden kísérletet, mely az állam biztonsága, a szabadság és egyenlőség elvei, a haladás, a köztársaság egysége és oszthatatlansága ellen irányul. Felhívom a forradalmi bíróságokat, hogy a törvény szigorával üldözzék azon írárok szerzőit, akik a szabadság elveit támadják” — mondta, amikor ez a bíróság még messze volt attól, hogy az ő hatalmi szerve legyen⁷⁴ —, „azokat az írókat, akik megkísérik a királyság szellemének feltámasztását, akik a zsarnok és hívei halála miatt megpróbálnak szánalmat ébreszteni a népben, akik a közvélemény előtt rágalmaznak a hazafiakat.”

A Comitéba kerülve egyik első követelése volt, hogy „a Comité de Salut Public rendelje el minden hűtlen újságíró letartóztatását, mivel ezek a szabadság legveszedelmesebb ellenségei”⁷⁵.

A kampányra azonban csak a Jakobinus klub elvi határozata teheti fel a koronát: egy hónappal a kormányhatározat kieroszakolása után Robespierre a klubban elkezdte meghonosítani azt a szellemet, mely majdan minden kritika elfojtását természetessé tette — mindenekelőtt magának a *jakobinus* újság-

⁷³ „Sur les principes de morale politique . . .” 18 pluviôse (1794. febr. 5.).

⁷⁴ 1793. március 10-én a Konventben. (Archives parlementaires, LX, 61–62.)

⁷⁵ 1793. júl. 16-án. (Archives parlementaires, LXVI, 582.) Ugyanekkor szembeszállt azzal az hébertista követeléssel, hogy minden, a girondisták védelmében valaha is felszólt képviselőt tartóztassanak le: A „73-ak védelme” a terrorista thermidoriak egyik legfőbb vádpontja lett, amíg a Konventbe visszatérve ez a 73 ex-girondista képviselő nem helyezte vád alá thermidor 9. „hőseit”. „Fölösleges megsokszoroznunk ellenségeinket” — mondotta.

írásnak a „megtisztítást”. „Ezek az emberek (az újságírók — L. M.) azok, akik egész éltüket az igaz patrióták és így magának a népnek a rágalalmazására szentelik, akik megmérgezik a közszellemet, akiknek bérgyilkos tolla nap mint nap kábítószert és mérget csöpögtet a lelkekbe.”⁷⁶ Az eredmény biztos volt: Brissot és Marat, Condorcet és Camille Desmoulins egyéni stílusú és eredeti elvű publicisztikája után olyan, minden kományváltozást üdvözlő lapok váltak hivatalossá, mint a „Moniteur” (és persze a mindent túlélő Barère újsága) — melyekben thermidor első hetében Robespierre „Frankhon Orpheusza” volt, a következő héten viszont véres „bálvány” — rendszere pedig „időlatrie”.⁷⁷

A XVIII. század politikai nyilvánosságának másik nagy formája, a *színház* a forradalom előkészítésében jelentősebb szerepet játszott, mint magában a mozgalmakban — de ez sem mentette meg a „köztársasági követelmények” nem túl termékenynek bizonyult befolyásától. Az „antikizálás” itt — d’après Rousseau — távolról sem az athéni demokrácia drámáinak nagyságát idézte, hanem Spárta (méglegelősen rekonstruálhatatlan) katonai ceremóniáinak szellemét, méghozzá ilyes „tartalomhoz” követelve „köztársasági” dramaturgiát. „*Encourager*” és „*démasquer*” — Robespierre „drámaelmélete” kimerül e két szóban. Nem csoda, hogy ez, ha lehet még rosszabb szolgálatot tett a „forradalom szelleméhez méltó dráma” (melyet pedig kívánt) fejlődésének, mint a politikai publicisztika e mederbe terelése.⁷⁸

Amikor Robespierre a forradalmi dráma szükségességéről beszél, aligha adhatunk más értelmet szavainak, mint a népünnepélyek allegorikus alakjainak megidézését, a Erényt dicsérő és az Önzést kárhóztató kórusok „dialógusait”. „Miért van az, hogy színházaink még mindig olyan kevésbé méltók a forradalomhoz? Miért hagyjuk, hogy ezeken a pódiumokon még mindig a hízelgés és a szolgaszellem hangjai hallatsszanak?... A színház a népért van. Legalább meghatározott napokon kizárólag olyan drámai remekműveket kell játszani, melyek az erény édességét és a szabadság szépségét hirdetik, olyan hősökkel, mint Brutus, Tell Vilmos és a Gracchusok.”⁷⁹ Ezekre a „remekművekre” pályázatokat írnak ki; a drámai díjakat, a demokrácia elveinek megfelelően, maga a nép ítéli oda: „Mivel ha a hazafiság tényéből indulunk ki, akkor Párizs népi társaságai jobb bírálónak bizonyulnak, mint a francia Akadémia.”⁸⁰

Azért a kormány még jobb bírálónak bizonyul, mint a népi társaságok,

⁷⁶ Hogy ne legyen félreértés, meg kell mondani, hogy ez a beszéd a „veszettek”, az „Ami du peuple” örökösei — J. Roux és Leclerc — ellen irányult, tehát távolról sem a „régí rend fanatizmusának felélesztői” ellen. Lásd Walter: „Robespierre”, II, 295—296.

⁷⁷ Lásd Walter: „La Révolution française vue par ses journaux”, 353—359.

⁷⁸ Rousseau politikai „továbbfejlesztése” sem használt a klasszikus örökség kezelési módjának. A filozófus ama hírhedt okoskodását, hogy „Alceste erényes, Alcestet kinevetik, tehát a színház neveltségessé teszi az erényt”, politikus utódai úgy folytatták, hogy „azaz Alceste jó jakobinus jellem, míg Philinte feuillant vagy girondin lenne manapság”.

⁷⁹ Brutusszal megjárta — nemcsak azon jól ismert esetek miatt, hogy klasszikus „zsarnokságellenes” műveket be kellett tiltani, mert a „zsarnokság” elleni tirádákat a közönség igencsak kétértelmű tapssal köszöntötte — hanem mert egy „Caesar halála” c. ismeretlen író színművében, az új idők szellemének megfelelően, Antonius *beszéde megtartása előtt letartóztatták* — Robespierre ama hírhedt elvének megfelelően, hogy a szándék ugyanolyan bűnös, mint a tett.

⁸⁰ Discours du 10 février 1792, aux Jacobins. (Egyébként ehhez a kitételhez a későbbiekben is tartotta magát: az Akadémiát három hónappal előbb zárták be, mint a szekciókat.)

és egyre inkább kizárólag a kormányrendevények számára tartotta fel képletesen még a drámai díjat is. Egyébként jobbára a kritikai szellemmel gyanúsított — vagy hatásuk miatt ilyené vált, mint pl. Marie Joseph Chénier drámája — műveket tiltottak be a „szolgaság szellemének terjesztése” címmel. A II. év nivôse havának 2. napján a kormány részletes listát készített a „gyanús” művekről, az élő szerzők megítélése inkább az író politikai, mint a mű művészi értékelésének függvénye volt. „A Comité de Salut Public elhatározta, hogy véget vet azoknak az ellenforradalmi manővereknek, melyek a köznyugalom megzavarására irányulnak az Operában, a Comédie Française-ben és más színházainkban.”⁸¹

A legeslegjobb bíró azonban maga a klub, a jakobinusok, az „erény őrei” (egy ilyennek a részvétele minden színházi előadáson kötelező volt!). Robespierre 1793. szept. 6-án a politikai rendőrség (Comité de Sûreté Générale) „túlzott toleranciáját” támadja, a színházak, de különösen a Comédie Française „veszedelmes” propagandája iránt tanúsított még veszedelmesebb türelmet. „A színházi hercegek nem jobbak, mint Ausztria hercegei. Az elsők éppoly romlottak, mint e másodíkok, szavaik egyforma veszélyt jelentenek, ezért egyformán kell üldöznünk őket.”⁸²

Bármilyen komolyan gondolta is Robespierre, hogy a leírt vagy nyilvánosan mondott szó valamilyen módon reális társadalmi létező — és hogy a „rossz”, a tévedés csöppet sem gyengébb társadalmi realitás, mint az igaz erény eszméi —, az már meglehetősen valószínűtlen, hogy a klasszikus tragédia és a Habsburg-ház hercegeit ténylegesen egyforma veszélynek vélte volna „az erény uralma” számára. Inkább itt is a múlt, a történelmi társadalmak teremtette értékek megvetése érhető tetten — leszámítva persze a „szabad népek történetét”, ill. a jakobinusok stilizált római világát —, mely meggondolás jóval nagyobb szerepet játszott a jakobinus világképben, mint a történelemfilozófiáját tekintve jóval „történelmietlenebb” forradalmi irányzatok ideológiájában. Ez utóbbiak ugyanis csak lebecsülték az eddigi történelem termékeit, és amit értéknek tartottak, annak szerintük semmi köze sem volt ahhoz a történelmi aberrációhoz, mely keletkezése korát jellemezte. Rousseau nyomán Robespierre viszont elismerte a művészi stb. alkotások történetiségét — de ez éppen azt jelentette, hogy bocsáthatatlan bűnül róttá fel a keletkezésük korával való koegzisztenciát („a művészetek virágfüzérrel ékesítik fel láncainkat” — írta Rousseau *első* „Discours”-jában).

Arról, amit „támogatni kell”, alig maradt más hírünk, mint az, hogy a robespierre-ista vezetés támogatta. Prudhomme „Les crimes des empereurs d'Allemagne” c. művének követelt a klubban (1793. szept. 8-án) hivatalos elismerést. „Követelem, hogy kérjük fel a jó köztársasági Prudhomme polgártársat az írásra, még inkább azt, hogy a társaság nyomtassa ki műveit, mivel

⁸¹ Az ezt követő listában — az államilag támogatottnál semmivel sem jelentősebb művek címei — egy-két szerző személye érdekes: *Hérault de Séchelles* („Paméla” c. műve, mivel egy nemesembert embernek ábrázol) — az egyetlen tagja a „Nagy” Comitének, akit kivégeztek; *Léonard Bourdon* („La Tombeau de l'imposture” — „a vallási viták káros felújításáért”) — Fouché mellett Robespierre messidori és thermidori támadásainak állandó célpontja, mint „az ateizmus fanatikusa”; *Fabre d'Églantine* („Philinte” — az egyedüli, mely még ma is drámai műnek nevezhető) — akinek valóságos pénzügyi visszaélései az egész dantonista per fedőnévül szolgáltak; és végül *M. Joseph Chénier*, aki öccse kivégzésekor sem szólt egy szót sem, most is szótlannul fogadta, hogy a nem várt közönségsiker miatt drámáját a „Köztársaság összes színpadáról” letiltásák.

⁸² „Journal des Jacobins”, 491.

azon írók, nyomdászok és zszurnalisták bűnei, akiket a külföldi hatalmak fizetnek, megakadályozzák a hazafiakat az igaz írásban.”⁸³ Megjegyzendő, hogy ugyanez esti ülésen intézett támadást azon *szekciók ellen*, melyek más neveket emeltek ki és dicsérték: ekkor már a *színkritikus* jogot is megvonta a népi társaságoktól (pedig az Akadémiát már pont egy hónapja bezáratta). A „forradalmunkhoz méltó színházért” folyó kampány záróakkordja a következő kormánypelrhívás, mely szép summája a „köztársasági” drámára vonatkozó inkább „elvi,” mint „esztétikai” elvárásoknak. „A Comité de Salut Public felhívja a költőket, hogy ünnepi dalban köszöntsék a francia forradalom főbb eseményeit, hogy ünneplő himnuszokat, valamint köztársasági drámákat komponáljanak, hogy népszerűsítsék a szabadság katonáinak hősi tetteit — a köztársasági heroizmust, a francia hadsereg győzelmeit. Felhívást intéz az író polgártársakhoz is, hogy az utókor számára örökítsék meg Franciaország regenerációja nagy folyamatának halhatatlan eseményeit; adjanak a történelem számára dicső példákat azokról az eseményekről, melyekben egy nagy nép meghódítván a szabadságot térdre kényszeríti egész Európa összes zsarnokait. Felhívjuk tehát a szépírókat, hogy alkossanak klasszikus könyveket, melyekben a köztársasági moralitást propagálják, valamint hogy ezt az erkölcsiséget a közoktatás számára készülő könyvekben szükséges egyszerűséggel is írják meg...”⁸⁴

A felhívás eredményéről — az Etre Suprême ünnepén énekelt himnuszokat meg néhány „köztársasági katekizmust”, illetve katekizált „sans-culotte filozófiát” leszámítva nem sokat tudhatunk. Következménynek tekinthetjük az 1793—94-es színházi évad repertoárját, melyből (tudtommal) csak e következő címek maradtak fenn: „Egy köztársasági özvegy”, „A népi előljáró”, „Mutius Scaevola”, „Marat halála”, „Marat illegális munkája”, „Lepelletier Saint Fargeau”, „Toulon visszavétele”, „Jean-Jacques Rousseau”, „A négerek felszabadítása”, „A hazafias család”, „Az emigránsok bűnei”, a „A forradalmi falu”, „A feudalizmus bűnei”, „A haza felhívása”, „A törvény igazi barátai”, „Vendée banditái”, „A polgári ünnep”, „Az áltudósok”.⁸⁵

Az, hogy mi „antidemokratikus”, egyre kevésbé volt tartalmi kérdés — miután a népi szekciókat arisztokratizmus vádjával marasztalták el —, Robespierre a népi stílus védelmezőjeként kívánta a nép nélkül csinált „demokratikus” politikája népszerűségét biztosítani. „Egy ember, aki az elvek igazságához hű beszédet mond a tribünön, legyen bár kevésbé képzett, meghallgatásra kell találjon körünkben . . . Senki sincs inkább a nép érdeke és az egyenlőség szelleme ellen, mint az, aki nehéz nyelvezetet használ. A stílus bonyolultsága azon személyek romlottságának a jele, akik magukat művelt embereknek tart-

⁸³ „Journal des Jacobins”, 492. Személyes ízlését tekintve nem annyira a német császárok bűneit, mint inkább az érzékeny szerelmi históriákat szűziesen leíró műveket kedvelte: köztudott, hogy híres thermidori barangolásaira — melyek a kormányban történt kisebbségbe szorulását követték (Saint-Just a határokon harcolt) — mindig a „Paul et Virginie”-t vitte magával. *Bernardin de Saint-Pierre* volt az egyetlen író (és természetűdős: az egyetlen államilag támogatott és Rousseau szellemét is idéző tudomány, a *botanika* művelője), akit Robespierre valóban protezsált. B. de Saint-Pierre lett a nacionalizált „Jardin du Roi” igazgatója — amelyet az hébertista Chaumette a többi parkkal egyetemben (Párizs közellátását javítandó) krumplifölddé kívánt alakítani.

⁸⁴ 27 floréal an II. (1794. május 16-i dekrétum: azaz ekkor már az Etre Suprême tanának népszerűsítése is bennefoglaltatott e felhívásban.)

⁸⁵ Lásd Edmond et Jules Goncourt: „Histoire de la Société française pendant la Révolution” (Párizs 1879), XII. fejt. (L’Opéra sans-cullottisé.)

ják”⁸⁶ — mondta germinal 23-án „a politikai beszédek nyelvéről és stílusáról való reflexiók” címmel tartott beszédében a jakobinusoknál. — „Ha azt akarjátok látni, hogy a szabadság ügyét jól védelmezzék, ha azt akarjátok látni, hogy szónoki emelvényeteket erényes emberek foglalják el, akkor figyelmesen hallgassátok azokat, akik igaz elveket vallanak; ezek kevéssé virágcs nyelvезeten beszélnek, és ez bizonyítja, hogy az ő nyelvük az igaz hazafiság hangja.”

*

A „népszerű” nyelvzet követelménye természetesen nem a politikai publicisztikában volt igazán végzetes. (Ami pedig a „demokratikus” színházat illeti: a „közérthető” köztársasági propaganda követelményrendszere esztétikai elméletként nem is sokkal abszurdabb a direkt természetutánzás Diderot-tól Condorcet-ig kísértő princípiumánál.) A népnek nevezett nyelvnek a tudósok „elkülönült” — tehát elitárisztikus! — nyelvzetével, pontosabban a tudományos nyelvvel való szembeállításában azonban a politikai „objektívációkon” kívül semmilyen más, a mindennapok népi életéből kiemelkedő szféra értékeit el nem ismerő jakobinizmus legnegatívabb jegyeit hozza felszínre. Mélyebben „tudományellenes” ez az elképzelés, mint azt a korabeli tudósok vélték. Nemcsak hogy „tudománytalan”, retrográd követelést támaszt a természet-tudománnyal szemben — ti. azt, hogy az ne legyen modern, a népi ismeretekhez képest „idegen” tudomány, mégcsak nem is a politikai preferenciáknak való (a valóban „ideologikus” irodalom eseténél ez is képtelenebb!) közvetlen alárendelés kívánalma miatt. Az erkölcsi és politikai értékek elsőbbsége (ez a kettő a jakobinus ideológia illúzióiban egy és ugyanaz) — amikor a társadalmi tevékenységben más mozgásteret már nem nyílik ezeknek az értékeknek — egyre inkább a „másodlagos”, a művészeti és tudományos, a technikai és filozófiai értékeknek a rombolását jelenti (vagy most már olyan jellegű szubordinációját a politikai hatalomnak, az „erkölcsi” szempontoknak, mely egyértelmű ezzel). Nem „vandalizmus” ez, ahogy a francia forradalom angolszász elemzői oly szívesen nevezik — hanem (ha nem megengedhetetlenül modern e terminus) az az általános objektívációellenesség, amely már a „közvetlenség” rousseau-i álmában is kísért, s amely itt a „regulatív” államhatalom apparátusát is felsorakoztathatta érvei között.

Mindenekelőtt Marat volt az, aki egész tevékenységével a „modern sarlatánok elleni” („Contre les charlatans modernes” pamfletja, 1791-ből) támadásokat — azaz a kétségkívül tömegméretekben növekvő értelmiségellenességet — népszerűsítette. „A nép barátja” nemcsak kialakítója, kifejezője is volt a közhangulatnak, mely — a rousseau-izmus tényleges társadalmi elterjedésével⁸⁷ —

⁸⁶ „Journal de la Montagne”, II, 153, 1234. Egyébként az épp ezen hónapban fejtették ellenzéki jakobinus újságok „stílusa” köztudottan „demokratikusabb” (de minden bizonnyal népiesebb) volt, mint a nagyon is rafinált filozófiai zsargonban beszélő és író Robespierre-é. („A személyes én korlátai közé zárt ember”, „a siker standardjével meghatározott igazság”, „a közéleti morál ismerete nélkül növekvő tudományos tudás” kritikája kevésbé tartozhatott egy valódi sans-culotte hétköznapi szókincséhez, mint Marat, Hébert, Camille vagy a vesztettek káromkodásokkal és trágárságokkal tarkított „politikai stílusa”).

⁸⁷ A rousseau-i eszmék nagy hatású „vulgarizálódásának”, népi diffúziójának szociológiai leírását adja A. Soboul: „Jean Jacques Rousseau et le jacobinisme” (IN: *Paysans*,

a természettudományt egyre kevésbé érezte azon felszabadító racionális mítosz részének, mint a múlt század, sőt egyre inkább egy ellenséges, „népidegen” világgép (sőt világtrend) részesének.

„Feljelentem nektek e korifeust, e sarlatánt, Lavoisier urat, e kémikusinast és adóbérlőt, a királyi lőporkészlet igazgatóját, aki Párizst fallal akarta körülvenni, hogy a levegő mozgását megakadályozván megfojtsa a várost... Minden felfedezés önjelölt atyját, akit már augusztus 6-án fel kellett volna húznunk az első lámpavasra!”⁸⁸ Marat azonban még csak a *tudósokat* támadta — egy *tudomány* elleni támadás, a természettudomány értékeinek forradalmi devalválása idegen volt gondolatvilágától, mellyel önitétele szerint tudományosan, filozófiailag stb. (azaz saját terepükön) meghaladta és nem megtagadta az Akadémia és az „Enciklopédia” eredményeit. (Helvétius-cáfolatként terjedelmes antropológiai monográfiát írt — ő is „De l’Homme” címmel —, mely az „orvosi materializmus” és a Rousseau-típusú dualizmus nem túl szerencsés egyvelege.) A „szakemberekkel” szembeni gyanakvást nagyban terjesztette a „Nép barátja”, de a szaktudás szerepéről vagy esetleges funkciófosztásáról egy forradalmi társadalomban sohasem elmélkedik. Marat az egyes forradalmi akciók akadályának tekintette a tudományos testületek — ugyan a forradalmat is kiszolgáló, de kétkulacsosnak ítelt — működését; Robespierre az eme intézményekben megtestesült természettudományos szemléletet tartotta elégtelennek, és így sajátos logikája alapján károsnak a forradalmi aktivitást magyarázni és segíteni képes világgép kialakítása szempontjából. Robespierre szemében a „gens d’examen” képviselték azt,

Sans-Culottes et Jacobins, 257—279.), ill. „Classes populaires et rousseauisme” (*Annales historiques de la Révolution française*, 1964/4, 421—438.); jó példa ez a népi „szabadsághimnusz”:

A szabadság tehát csak a törvényben van;
A törvény terméke az általános akaratnak,
E törvény az én művem, magam csináltam,
Engedelmeskedem a törvénynek, azaz magamnak.

⁸⁸ „Ami du peuple”, N° du 27 janvier 1791. Marat 1780-ban „Recherches physiques sur le Feu” c. tanulmányt nyújtott be az Akadémia Lavoisier vezette szekciójának, melyet a modern kémia megteremtője meglehetősen avított szemléletű műként elvetett. „Úgy vélem, végiggondoltam az emberi szellem minden etikai, filozófiai és politikai bölcsességét és leszűrtem magamnak a legjobb eredményeket. Az emberre vonatkozó metafizikai, anatómiai és fiziológiai kutatásaimról nyolc kötetet írtam, húsz kötetben ismertettem felfedzéseimet a fizika különböző tárgyköreiből...” — írta Marat Önéletrajzában (*Journal de la République française*, 1793. jan. 14-i szám) — „Tekintve, hogy a Királyi Természettudományi Akadémia egy teljes évtizeden át üldözött, talán nem túlzok, ha kimondom, hogy célt értem. Ezek az urak belátták, hogy a fényre vonatkozó kutatásaim száz évi munkájukat borítják fel, és én mégis már kevésbé törődöm azzal, hogy felvesznek-e tagjaik sorába vagy sem. Az olyan emberek, mint d’Alembert, Caritat (Condorcet — L. M.), Leroy, Meunier, Lagrange, Monge, Cousin, Lavoisier és a tudós testület többi kuruzslói egyedül akartak maradni a porondon, és mivel a hírnév harsonája az ő kezükben volt, meg is akadályozták felfedzéseim Európa-szerte való elismerését, megszervezték ellenem az összes tudományos társaságokat, minden tudományos folyóiratot elzártak műveim közlése elől, úgyhogy semmi módomban nem volt a publikálásom.” Marat (még szolidárnak tekinthető) sajátos hangnemétől eltérően a legközkeletűbb vádakat fogalmazza meg a tudományos testületek: (azaz „korporációk”!) ellenében: protekcionizmus, elzárkózó-elit jelleg. A forradalom reakciójának legpregnansabb kifejezését a különben távolról sem tudományellenes baloldali jakobinus, Cassini adta: „Hadd legyen mindenki tudós, aki csak akar!”

amit Saint-Just szerint (a különben szintén „szakismeretekre” támaszkodó) bürokrácia: a forradalom „megfagyásának”⁸⁹ okát.

Természetesen Robespierre elmékedése arról a történelmi paradoxonról, hogy azok a „nagy geometerek, festők, írók és tudósok”, akik végső soron hozzájárultak ahhoz, hogy „az emberi szellem a trónok ellen fordult”, ugyanakkor a királyok által nemcsak megtűrt, hanem támogatott és magának a „királyság ügyének” is jó szolgálatot tevő tevékenység részesei (floréali beszédében), messze nem volt olyan „népszerű”, mint a „Nép barátja” uszítása az Akadémia és a „modern sarlatánok ellen”. Persze Robespierre is használta Marat-tól plagizált fordulatokat egy vulgáris „értelmiség”-ellenesség szellemében, de ez csak úgy viszonyult a társadalmi igazságosság és a természettudományos igazság lehetséges összeegyeztethetlenségének elméletéhez, mint a francia „Gloire” népszerű nacionalizmusa a „világtörténelem végzetét kézben tartó” francia forradalom féltéséhez. És ami a legfontosabb: Robespierre akkor fordult ezekhez a „népszerű” fordulatokhoz, akkor használta fel a „mindenki tudós lehet” jelszavát, amikor már visszajára fordította a hajdani Condorcet-val való vitájában kifejtett valóban „tisztá” elvét, hogy a *közélethez* nem kell külön képesítés. „*A demokrácia nem egy olyan berendezkedés, ahol a nép állandóan ülészeve minden közügyben saját magát vezeti, még kevésbé egy olyan állapot, ahol a nép százezer frakciója (!) izolált és ellentmondásos eszközökkel az egész társadalom sorsát meghatározza: ilyen állam sohasem létezett és sohasem létezhet . . .*”⁹⁰ Ekkor kapta meg a nép (vagy akár annak egy „frakciója”) a tudományos kutatások ellenőrzése jogát.

Milyen volt a természettudósok valóságos szerepe abban a forradalomban, melyben Robespierre szerint „általában becstelennek bizonyultak”? A legjellemzőbbnek a legjelentősebb tudós attitűdjét tartom, *Lavoisier-jét*, aki technológiai találmányaival tökéletesítette a technikailag sem túl sikeres assignaták gyártását, bár ci-devant pénzügyi szakemberként a papírpénz involválta infláció elvi ellensége volt. Saint-Just szemében éppen az volt elfogadhatatlan, hogy Carnot ilyen mentalitású szakemberek segítségével „szervezi a győzelmet”, hogy a forradalomban növekvő társadalmi hatalmat nyerhet egy olyan erkölcsileg el-nem-kötelezett eszköz (tudományos technika), melyet az ellenség éppúgy, ha nem jobban, fel tud használni. És Lavoisier azzal

⁸⁹ A Comité de Salut Public-ban R. Lindet (a gazdaságügy), Prieur (az iparügy) és főleg Carnot (a hadügy irányítója), valamint a kormányon kívül Cambon (a pénzügyek vezetője) voltak a „politikuskok” előtt gyanús szakvezetők. Saint-Just híres polémiája Carnot-val, a „győzelem szervezőjével” — „Semmi hadiművészet, semmi manőver, csak tűz, forradalmi lelkesedés és hazafiság!” — csak azért nem vezetett a Cambon—Robespierre viták „eredményéhez” hasonló csödhöz, mert az Északi és a Rajnai Hadsereg ifjú konventbiztosa értett a megvetett hadi mesterséghez. Robespierre azonban csak a forradalmi princípiumok és a pénzügyi manőverek lehetséges *veritas duplex*ének elismeréséig juthatott el thermidor 8-i Cambonnal való szóváltásában: „En csak az általános elvekből folyó megfontolások alapján kívántam megjegyezni, hogy Cambon pénzügyi eszméi nem olyan kedvezőek a forradalom sikere számára, mint feltehetően ő ezt elvárja. Csak ennyi az én külön véleményem, melyet meg mertem mondani, és nem hiszem, hogy ez bűn lenne . . . Nem kívántam a konkrét financiális ügyletekbe beleszólni, csupán arra az elvre felhívni a figyelmet, hogy Forradalmunkban a szegények java a legfőbb törvény . . .” Persze leszavazása előtt távolról sem ilyen finoman fogalmazta meg „magánvéleményét”: „A közgazdaságban ott van az ellenforradalom!” A következő nap „az assignaták atyja” (ahogy „a győzelem szervezője” is) behíonyította, hogy igaza volt — igaz, még ők sem tudták, hogy ez a konspiráció kivételesen tényleg ellenforradalom.

⁹⁰ „Textes”, III, 113. *Sur les principes de morale politique* (18 pluviöse).

akarta megnyerni a Jakobinus Konventet, hogy bebizonyította neki: ezen eszköz tökéletesítésére a forradalom teremtette feltételek a lehető legragyogóbb lehetőséget jelentik! Condorcet, aki pedig csak az „1789-es társaságban” volt együtt Lavoisier-val (később — 92-es kizárásáig — a Jakobinus klub tagja), az „Ami du peuple” és az „Ami du roi” propagandája szerint ugyanazon „Rendet” és tekintélyt romboló tudományos forradalom harcosa, mint a kiváló kémikus — és azt a forradalmat a forradalmi és reakciós *romantika* egyaránt elvetette. (Condorcet filozófiája — hiába adoptálta Comte — kevésbé volt a valójában következő század előhangja, mint Lavoisier „prognózisa”. Éppen Condorcet-nek azon XVIII. századi „segédhipotézise” miatt, hogy egy „az emberi szellem fejlődésében tökéletesedett” eszközt nem használhat fel bármilyen berendezkedés, csakis humánus, haladó és racionális rend.)

Az „Enciklopédia” forradalmi felfedezése, az „arts”, azaz a *mesterségek* tudományos és filozófiai fontosságának elismerése volt az a varázsszó, mellyel a feillante-tól az hébertizmusig a legkülönbözőbb politikai platformon álló tudósok a forradalom szolgálatához vezető kaput meg kívánták nyitni. S valóban a „mesterségek megtermékenyítése” lehetett az a jelszó, mely időlegesen integrálhatta az „Enciklopédiát” idéző baloldali jakobinusok és természettudósok törekvéseit: de ez eleve felbomlásra rendelt harmónia volt, nem kevésbé, mint Madame Roland és Robespierre, Charlotte Corday és Saint-Just rousseau-izmusáé. (Az ambivalencia már az „Enciklopédiában” adott: a kézművesi tapasztalat idealizációja és az e tapasztalattól teljesen függetlenedett, heurisztikus hipotézisek-orientálta természettudományhoz kapcsolódó nagyipari technika anticipációja egyaránt kiolvasható Diderot és társai művéből.⁹¹)

A „Lycée des Arts” megszervezése volt a legjelentősebb kísérlet a természettudósok tevékenységének a forradalmi feladatok folyamatába történő integrálására. (Az új mértékrendszer kidolgozását, ill. a hadiipar technológiai patronálását nem tekinthetjük *intézményes* beilleszkedési törekvésnek.) A „Journal du Lycée des Arts”-ot a tudósok, első száma tanúsága szerint — melyben Fourcroy, az egész thermidorig leglojálisabb jakobinus kémikus a tudomány célját „faire servir les Arts à l'utilité publique” formában fogalmazza meg — igen mérsékelt programmal indították. „Célunk, hogy bebizonyítsuk, hogy a Forradalom nem annyira ellenséges a tudományok irányában, mint azt ellen-

⁹¹ Ch. C. Gillispie ragyogó hipotézist állított fel Lavoisier és a jakobinusok konfliktusa „tudományelméleti” magyarázatára. „Science in the French Revolution”, ill. „The Encyclopédie and the Jacobin Philosophy of Science” (IN: *Behavioural Science*, Vol. 4. N° 1. — 1959 jan., ill. *The Sociology of Science*, New York 1962). E szerint Lavoisier elárulta az „Enciklopédia” álmát, a kvalitatív kémia kiteljesedéséhez fűzött reményeket: hogy a „kémia, a szegény ember manuális metafizikája”, mely „két nyelvet egyesít, a népét és a tudományt” a mesteremberek és természettudósok testvéri egyesülésének alapja lesz. Lavoisier a kémiát is „a matematika megalázó absztrakciója” elérhetlenségébe emelte, elszakítva a sans-culotte-ok napi munkája tapasztalatának a világtól. Gillispie feltevése azonban túlextrapolált: a jakobinus „tudományfilozófiának” csak egyik, méghozzá kb. a „matematikai absztrakciókkal” egyidőben háttérbe szorított (*hébertista*) irányzata hivatkozott az „Enciklopédiára”, mint a kézműves gyakorlat primátusát tételező tudományelméletre. (A robespiere-izmus még kistermelői munkamegosztás feltételezte technikai és „tudományos” színvonallal sem foglalkozott.) Ugyanakkor az „immanens” törvényei szerint önállóan fejlődő tudomány értékére (önértékére és technikai értékesíthetőségére) vonatkozó elveivel Lavoisier nem kevésbé jogosan idézhette az Enciklopédiát, mégha annak „Chimie” cikke új Paracelsus jöttéről ábrándozott is — mely jóslatra az oxigén felfedezője valóban rácáfolt.

ségei szeretnék elhithetni.”⁹² A tudósok legelőször is a forradalmiságnak a tudománnyal inherens voltát kívánták elhithetni — a forradalmi frazeológia természettudományos beszámolóikban történő tragikomikus alkalmazásával. („A mértékrendszer egyformasága az egyenlőség emblémája, a forradalmi testvériség kifejeződése, mely az emberi nem egyesítésére hivatott.”⁹³)

Lavoisier megőrizte azt a magabiztosságot, mely a tudomány társadalmi szükségességének tudására támaszkodott: a tudomány szervezésébe beleszólhat a társadalmi forradalom, de a tudomány szerkezetébe nem (inkább ez utóbbi fog beleszólni a társadalom szervezetébe!). Az „alkalmazkodás”, csakúgy, mint az *alkalmazás*, akkor a legértékesebb, ha a tudomány független fejlődése értékeiből indulhat ki. Éppen a tudomány „önértékét” használhatjátok fel — ha fel tudjátok használni: ez a „Journal du Lycée des Arts” 3. számában közölt beszámolójának lényege.⁹⁴ „Azokat a felfedezéseket, melyek nap mint nap gazdagítják a tudományokat, három kategóriába sorolhatjuk; az elsők, amelyek a leginkább teoretikusak és a legkevésbé praktikus jellegűek, melyeket csak távlati alkalmazásokkal lehet közvetíteni a mesterségek és a társadalmi hasznosság felé... A kevésbé képzett emberek általában kevésbé képesek értékelni a felfedezések ilyen típusát, mivel természetes, hogy az emberek mindent a legmegszokottabb szükségleteik szintjéhez viszonyítanak: mindaz, ami túl van ezen, csak igen közepes érdeklődést tud kiváltani bennük.” Persze Lavoisier védelmébe veszi — méghozzá azzal a hangsúllyal, hogy egyáltalán nem szorul védelemre — a tudományfejlődés eredményeinek eme „legtoreotikusabb” osztályát is, melynek jövődő jelentőségét (akár „hasznosságát”) „még lehetetlenség átlátni, akár egészét, akár részleteit tekintjük”. Hogy tudományelméletileg igaz e tétele, az vitathatatlan, de 1793 forradalma éppen hogy nem akarta elszakítani az embert „megszokott szükségletei színvonalától” — a termelés „egyszerűségére” vonatkozó jakobinus elképzelésekből ez világos. Így a tudós felfogása „ellenforradalmi”-nak tűnt, lévén a kistermelői konzervatívizmussal (a „legmegszokottabb szükségletek szintjével”) összekapcsolott politikai radikalizmus útját kétszeresen is keresztező koncepció. De a *praktikus* találmányok Lavoisier-féle bemutatása sem lehetett „az erény apostolai” (a Commune thermidor 9-i elvetélt felkelés-felhívásában így aposztrofálja Robespierre-t és Saint-Justöt) számára megnyerőbb: „Van a felfedezéseknek egy olyan neme, mely a legközvetlenebbül kapcsolódik a mesterségek gyakorlatában való alkalmazhatósághoz; melyek működése a társadalomban egyesült emberek számára több élvezetet biztosít avagy az élvezeti javak elérésére szolgáló eszközöket teszi könnyebbé; melynek alkalmazása közvetlenül kapcsolódik a tárgyi hasznossághoz, attól a pillanattól kezdve, hogy e felfedezést megtették. Nem mindig ezek a felfedezések a legfontosabbak vagy akár a ténylegesen leghasznosabbak, de ezek azok, amelyeknek kevesebb hasznossága a legvilágosabban átlátható, és ez sokat jelent az ember számára, akinek oly rövid élete sürget, hogy élvezni kell.” „*Élvezni kell?!*” — Saint-Just, aki az igazságtalanságig ki-

⁹² Lucien Scheler: „Lavoisier et la Révolution française”, I—II, Páris 1957, I. *Le Lycée des Arts* 18. Fourcroy e szavait a Commune képviselőletében jelenlevő Hébert nagy tapssal fogadta. (Lavoisier 1793-as írásait ebből a kötetből idézem.)

⁹³ „Rapport présenté à la Convention nationale en 13 juillet 1793 sur l’uniformité et le système général des poids et mesures”, i. m. 49.

⁹⁴ „Rapport sur le procédé de Bertholet... lu à la séance publique du 5 mai, par le Citoyen Lavoisier”, Scheler i. m. 20—27.

méletlen volt azon „frakciók” felszámolásában, melyek a társadalmi forradalom célját az egyéni „élvezet” biztosításában látták, koncepciójából kiolvashatóan nem lehetett kevésbé intoleráns a tudomány azon forradalmával szemben sem, mely valóban biztosítaná „a rövid emberi élet élvezetét”. „Mi a népek a szabadság és a nyugalom boldogságát, a forradalom vívmányainak és erkölcsökének élvezetét kínáltuk fel; azt, hogy az ember visszatérhet a természethez, megvalósíthatja a morális életet és megalapozhatja a köztársaságot. A nép alkotja a köztársaságot erkölcsökének egyszerűségével, nem pedig a züllött népek élvezetét kínáló szembélyvesztők, akiket ki kell kergetnünk társadalmunkból, ha boldogok akarunk lenni . . . Egy eke, egy kis föld, egy szalmatevés kicsi ház, melyet nem fenyeget a fiskus, egy család, melyet nem fenyeget valamely haramia fajtalansága: íme, ez a boldogság.”⁹⁵ Ezen alacsony szalmatevő alá minden bizonnyal a Lavoisier által méltán a modern tudomány megtestesítőjének tartott harmadik felfedezés-típus férhet be a legkevésbé — mivel valóban ez akadályozza leginkább, hogy „az ember visszatérjen a természethez, az erkölcsök egyszerűségéhez”. „Végül a felfedezések harmadik nemé, mely messze a legritkább és egy század csak néhány példát szolgáltathat belőle: ezek azok, melyek e g y s z e r r e adnak hatalmas impulzust a tudományok és a technika fejlődésének, melyek egyaránt hatalmas előrelépést jelentenek az elméletben, mely a tudósokat vezet, és a hasznos művészetek gyakorlata szolgáltatában.”⁹⁶ E vállalt szolgálat természete világos: „új erőt adni a nemzeti iparnak, gyáraink aktivitásának, kereskedelmünk fellendítésének, képessé tenni magunkat arra, hogy legiparosodottabb szomszédjainkkal versenyképesek legyünk, ekképp a Francia Köztársaságot Európa legvirágzóbb és leggazdagabb szögletévé tenni”.⁹⁷ Robespierre szavai mintha erre válaszolnának: „Te magad elfogadod az ő (az angolok — L. M.) kedvenc maximájukat: hogy képviselőid tehetőségét az mutatja, hogy mit tettek az iparfejlesztés tárgyában, gyáraid gyapjú- és acélgyártásáért . . . és te mernél morálról és a szabadságról beszélni!”⁹⁸

Robespierre számára az „Enciklopédia” „demokratikus” szellemű interpretációja (a kézműveseket tanító és főleg a kézműipartól tanuló tudomány koncepciója) — azaz Hébert és a „szabadegyetemeket” szervező *Romme* felfogása — sem volt kedves felelet; pedig a tudományos intézmények megőrzése érdekében ez volt az egyetlen lehetséges koncesszió, melyet a tudós megtehetett (de Saint-Just paraszt-köztársaságának még erre a tudományra sem volt szüksége). „Az eredménynek a tudósok és az iparosok testvéri egyesülésének kell lennie, ennek az önkéntes egyesülésnek . . . mely egyike a forradalom legszerencsésebb eredményeinek, mely egyesülés lerombolhatja a tudományos testületekkel szemben megállapodott előítéleteket, mindenkivel megérteti, hogy a tudomány milyen mértékben járult hozzá a fény terjesztéséhez, mindig a közjó érdekét *tartván szem előtt*” — írta Lavoisier a „Journal du Lycée des

⁹⁵ „A külföldi frakcióról” II. év ventőse 23-i (1794. márc. 13.) beszéd.

⁹⁶ Egyetlen — a tudományos értéktől független — „külső” értékszempontra fogad el: a nemzeti nagyságnak a francia tudomány sikereivel történő növelésére való hivatkozást. „A legegyszerűbb elmélet elvei által vezetve, Franciaországban született, Franciaországban tökéletesedett (felfedezés), mely megváltoztatta a kémia arculatát, mely a fémoxidok természetéről az első pontos ismereteket adja . . .” Ezzel is a XIX. század szellemét előlegezi — mely éppen Lavoisier munkássága értékelésében fedezte fel a francia felfedezések és a *gloire française* „kapcsolatát”.

⁹⁷ Scheler, i. m. 43.

⁹⁸ „Réponse aux manifestes des rois” 15 frimaire an II. (1793. dec. 15.)

Arts'' 7. számában.⁹⁹ — (Egy hónappal az Akadémia *David* dekrétum-javaslatára alapján történt bezárása előtt: „Gyászos Akadémiák, ti nem maradhattok fent egy szabad rendszer-ben!”¹⁰⁰Lavoisier-nak igaza volt, amikor e lépés rendkívül rossz „propaganda”-hatására hívta fel a figyelmet — de akkor sem tévedett, amikor (megl lehet, pusztán kötelező udvariasságból) arról írt, hogy a forradalom feltételei kedvezőek a tudományfejlődés és különösképp a technikai haladás számára (még akkor is, amikor a tudósok számára a legkevésbé látszanak kedvezőnek). „A nemzeti becsület kedvéért, a társadalom érdekéért, a külföld népei véleményéért, akik kritikusan szemlélnék minket, előzzétek meg az ipar hanyatlását, mely szükségszerű következménye a tudományok megsemmisítésének” — írta Lakanalnak, a természettudományok konventbeli delegátusának. — „A tudományok, ha a társadalmi körülmények nem segítik, olyan hanyatlás állapotába kerülhetnek, ahonnan nehéz lesz kiemelni.”¹⁰¹ Paradoxul hallatszik, de a tudományokat „a hanyatlás állapotába” taszítani volt nehéz. — G. Pouchet dokumentumai („Les sciences pendant la Terreur”¹⁰²) bizonyítják, hogy meglehetősen a forradalmi frazeológia fedőnével leplezve, a tudományos felfedezések, méginkább a (hadi)technikai találmányok (lőporgyártás korszerűsítésétől a telegráf) lehetségesek és szükségesek voltak a köztársaságban — sőt még (ha az ezt „képviselő” tudós jó jakobinus volt, mint pl. Coulomb) a köztársasági ünnepek közé is bekerülhetett egy-egy tudományos fogalom, miként az „*électricité républicaine*”¹⁰³ ünnepe.

*

„Azonban a kémia itt vázolt haladásához hozzá kell még tennünk néhány további tökéletesítést, melyek a tudomány egész rendszerét továbbfejlesztették, s melyek már inkább minden tudomány módszeréhez, mint az egyes tudományokat alkotó igazságok együtteséhez tartoznak, s melyek az emberi történet egyik legszerencsésebb forradalmát készítették elő.” — Lavoisier életműve *Condorcet* tudománytörténet-centrikus történelemfilozófiájában már bekerült „az emberi szellem fejlődése történeti táblójának vázlatába”¹⁰⁴ A condorcet-i történelemfilozófia az egyetlen, a jakobinizmussal szemben alternatív — és nagyon fontos emberi értékek szempontjából progresszívebb — összefoglalása az 1793-ban filozófiailag felmérhető emberi lehetőségeknek.¹⁰⁵

⁹⁹ Scheler, i. m. 27.

¹⁰⁰ A Konvent augusztus 8-i ülésén. A kormány (a „nagy Comité”) nevében a baloldalhoz tartozó Jean Bon Saint-André támogatta a tervezetet: „A Köztársaság nem köteles tudósokat csinálni. Milyen jogn is követelnek ezek maguknak kiváltságokat, melyeket mi már eltöröltünk? Nem kellene többé elzárkózó egyetemek, arisztokratikus akadémiák . . .”

¹⁰¹ 1793. augusztus 28-án írt levél. Az Akadémia utolsó ülésén az Akadémia nélküli tudományszervezés problémáját próbálta megoldani: „Polgártársak, az idő sürget . . . Ha teljesen lerombolódik a tudomány szervezete, egy fél évszázad nem lesz elég a következő tudósgenerációnak a regenerációjához” (augusztus 10-én). Lásd M. Berthelot: „Lavoisier” (*La Révolution Chimique*) (Párizs 1964), 192—198.

¹⁰² Documents du temps et les pièces des Archives Nationales (Párizs 1896).

¹⁰³ Pouchet, i. m. 22.

¹⁰⁴ Condorcet: „Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain” *Neuvième période: Depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française* (Párizs 1966, 233.).

¹⁰⁵ Condorcet „kémiai forradalomként” elsősorban a vegyjeles írásmód feltalálását ünnepli. *Lagrange* Lavoisier-emlékbeszéde (Lu a la séance publique du Lycée, le 30 vendémiaire an IV) a kémia tudománya megteremtőjének gondolkodásmódjában fedezi fel a „forradalmi” elemet: hogy a víz felbontásával — a vízével, mely „évezredek óta

Condorcet rendszerében Lavoisier műve (azaz a kémia meghódítása a matematikai módszer, az eszményített egzaktuság birodalma számára) éppúgy elpusztulhatatlan, mint az „emberi szellem fejlődése” eddigi kilenc korszakának eredményei; különösen az emberi „perfectibilité” történeti lehetőségeit valóra váltó „tizedik periódus” történeti perspektívájának a *tudatosulása* után. Az a „naiv optimizmus”, melyről minden Condorcet-kommentár meghatottan emlékezik meg, nem, vagy legalábbis nemcsak abban áll, hogy az ember erkölcsi és különösképpen szellemi felszabadulása szempontjából értékrombolónak tekintett jakobinus dikta túra hatalmának tetőpontján Condorcet, felmérve az eddigi történelem tudománycs, technikai és művészeti fejlődését, „elkerülhetetlennek” tartotta a természet és társadalom erőinek „végtelen” humanizálását, tudatos-emberi ellenőrzésének és irányításának realizálódását. *Önmagában* az „előtörténet” eredményei Condorcet számára nem jelentették a „történelmi tablójában” vázolt emberi lehetőségek beteljesedésének *feltétlen* biztosítékát. Condorcet szerint, az eddigi emberi fejlődés akkor válik bizonyosan „*az emberi szellem jövő fejlődése*” c. patetikus befejező részben felrajzolt végtelen emberi lehetőségek „előzetesévé”, ha hozzávesszük az e fejlődés megvalósult és lehetséges tendenciáinak a *tudatosulását* is. — Ezért játszik (nem terjedelmileg, tartalmilag) nagyobb szerepet az „Esquisse”-ben a jövő időben írt „tizedik korszak”, mint minden megelőző: az utóbbiak „értelme” az, hogy az immár degradáció nélküli „tökéletesedést” biztosító periódus előfeltételeként értelmezhető. És talán maga ez az *értelmezés* az, amely az emberi szellem eddigi eredményeit szükséges feltételből elégségesé teszi. Condorcet ajánlhatta művét (mely mindenfajta fanatizmus, így „a politikai fanatizmus” bukásának szükségszerűségét bizonyítja) ellenségeinek; míg Robespierre — aki „a zsarnokság bűneinek” elviselhetetlenné válásában meg tudta látni „a szabadság haladását” hatóokát, csak úgy, mint „a szabadság haladásában, a „zsarnokság bűnei megsokszorozásának” lehetséges kiváltását — önnön bukásának következményeként kénytelen volt azt látni, hogy „A Köztársaság elveszett!” (Nem azért, mert szerinte az „erényes” *emberek csinálják* a köztársaságot, és ha „a gazemberek diadalmaskodnak”,¹⁰⁶ akkor ezek az emberek elveszejthetik a demokratikus köztársaságot; hanem mert jó XVIII. századi módon ő is a történelemfilozófiai tudatossággal tevékenykedő kevesekben vélte felfedezni annak zálogát, melyet per definitionem nem lehet a „kevesek” sorsához kötni: a demokrácia megvalósítását. Csak mivel — már kevésbé XVIII. századi módra — Robespierre nem hiposztazálta ezt a tudatosságot, az erényes emberek felvilágosult főinek lehullása mögött méltán sejthette meg a demokratikus gondolat porbahullásának lehetőségét.)

Ha tudjuk is, hogy milyen lehetőségek alapját vetette meg a történelmi fejlődés, akkor Condorcet koncepciójában még a tudatosan a fejlődés visszafogására irányuló törekvések sem semmisíthetik meg e lehetőségeket: „a természet semmi korlátot nem szabott az emberi képességek kiteljesedésének, az ember tökéletesedési képessége ténylegesen végtelen: ennek a tökéletesedésnek a haladása függetleníteni képes magát azoknak akarától, akik fel akarják

bitorolta az alapelem rangját” — egy nagy erejű előítéletet bomlasztott fel. *Michelet* „A francia forradalom történetében” Lavoisier tudományos tevékenységében „a forradalmi kor nagy eszméje közvetlen kifejezésének” tekinti — az eleminek hitt egységek felbontását. (XVIII. könyv I. fejezet)

¹⁰⁶ „La République est perdue — les brigands triomphent”: Robespierre utolsó szavai a Konventben (thermidor 9.).

tartóztatni, nem lévén más határa, mint glóbuszunk élettartama, melybe a természet helyezett bennünket. Kétségkívül, eme fejlődés üteme lehet többé vagy kevésbé gyors, de folytatódnia kell és véglegesen sohasem válhat retrográddá. . . amíg az emberi nem legfőbb fakultásának, a tudatosságnak gyakorlását valamely világkatasztrófa nem változtatja meg vagy nem akadályozza e rendszer általános törvényeinek működését.”¹⁰⁷ Az emberi tudás történetének a *tárgyi* formát öltött jellegében látja e belső megsemmisíthetlenség fő biztosítékát. Az „emberi szellem fejlődése”-teremtette „tárgyak” jóvoltából — legalábbis az írásbeliség korától kezdve — mintegy „ténytudásként” alakulhatott ki az emberiség tudata önnön szellemi történelme folyamatáról. „Azon korszak után, melyben az alfabetikus írásmódot — Görögországban — megismerték, a történelem folyamatosan kapcsolódik századunkhoz, kapcsolódik az emberi nem jelen állapotához, Európa legfelvilágosultabb országának történetéhez — a tények és a tárgyi megfigyelések megszakítatlan következésén keresztül; és e tablóval az emberi szellem fejlődése *valóban történelmivé vált*. A filozófiának nem kell többé feltevéseket formáló kombinációvá válnia; nem marad más a filozófia számára, mint összegyűjteni és rendszerezni a tényeket és megmutatni azon hasznos igazságokat, melyek a tárgyi tények kapcsolódásából, együtteséből származnak . . . Azt kell megmutatnia, hogy milyen fejlődési fokokon jutottunk el ma odáig, hogy a khimérikus remény fokozatosan lehetőséggé változott; miért, hogy az előítéletek átmeneti sikere, és azon tapsok ellenére, melyek a kormányok korrupcióját és a nép félrevezetését fogadják, egyedül az igazság az, melyet ha megismerünk, tartós sikert érhet el . . .”¹⁰⁸

A filozófiának szűksége van a „tények erejére” — „az új tévedések terjesztése vagy a régiék visszahozatala” ellenében; a kritikára, hogy a politikai preferenciák alapján az egész természettudományos tudást egy „mit érdekel mindez bennünket”-tel elvető rousseau-i—robespierre-i attitűddel szemben a „tudományos” filozófia korlátját állíthassa. „Míg néhányan megkísérlik, titkos célú társulásaikban, ez eredményeket elfeledtetni és a népet a régi tévedésekben meghagyván, új babonák fegyelmével megláncolni, így remélvén visszaállítani, néhány kiválasztott érdekében, a régi India és Egyiptom pap-királyainak hajdani zsarnokságát. De a filozófia, ama rendíthetetlen alapra támaszkodván, melyet a tudomány vetett meg számára, korlátot állít szembe velük, melyen erőtlenné váló törekvéseiknek össze kell törniök.”¹⁰⁹

Ez a filozófia azonban nem egyszerűen a tudományból, hanem a *mindenki által elsajátított tudomány* hatalmából meríti erejét. (Condorcet, aki az 1791-es alkotmány bírálatában a gazdasági cenzust mintegy műveltségi cenzussal kívánta helyettesíteni, a jakobinus diktatúra valóságos gyakorlata mögött méltán érezhette meg az „államhatalom döntéseinek” tisztán tekintélyelvi „megalapozását”.) Helvétius-hivatkozásaiból („mindenki zseni lehet”) valóban demokratikus következtetést kíván levonni: a politikai hatalom gyakorlásához

¹⁰⁷ Condorcet, i. m. 77.

¹⁰⁸ I. m. 83. (Az én kiemelésem — L. M.) „Az ember természetes jogainak pusztá ismerete, maga az a vélemény, hogy e jogok elidegeníthetetlenek és megsemmisíthetetlenek; egy nézet, melyet ki mernek mondani a gondolat-, írás- és szólásszabadság érdekében, a kereskedelem és az ipar szabadságáért, a népre nehezedő nyomással szemben, maga a sóhaj egy éppoly abszurd, mint elnyomó rezsimben . . . jelképe és letéteményese lesz mindannak, amit a machiavellizmus sem tudott megrontani”, ami „ott lélegzik minden írásban, minden megnyilatkozásban, melyben megmaradt az emberiség érzete, bár úgy tűnik, boldog befolyása ma még nem manifesztálódik”. I. m. 219—220.

¹⁰⁹ I. m. 222—223.

szükséges „kiválasztott” képességek minden egyes ember számára elérhetőek. A Jakobinus klub uralma egy országon belül kívánja reprodukálni Montesquieu megcáfolt elméletét: hogy vannak szabadságra és uralkodásra, illetve vannak rabságra és szolgálásra született fajok „Hogy ne merjék többé fenntartani az embereknek két különböző fajra történő veszélyes felosztását, melyek egyike kormányozni, míg a másik engedelmeskedni rendeltetett; az egyik gondolkodni, a másik becsapatni; hogy kénytelenek legyenek felismerni, mit jelent az, hogy mindenkinek joga van valóságos érdekeiről felvilágosítva lenni, mindenki joga, hogy minden igazságot ismerjen; és hogy semmilyen megalapított hatalom — akár a saját maguk által önmaguk fölé emelt hatalom — sem rendelkezhet azzal a joggal, hogy akár egyetlen igazságot is bárki elől eltitkoljon.”¹¹⁰

Mi a biztosíték arra, hogy véget lehet vetni a politikai hatalom misztikus magasságának, a „*décisions de l'autorité*” autoratív jellegének? — A filozófusok *nemzetközi* egyesülése (mely ama történelmi perspektíva alapján, hogy *mindenki* filozófus — ahogy tudós, politikus stb. —, társadalmi erőnek számít). „A különböző nemzetek filozófusai, akik elmékedéseikben egyesülten az egész emberiség érdekét tekintik, az ország, a faj vagy szekta különbségére való tekintet nélkül, a spekulatív véleményeik különbözősége ellenére egy olyan falanxot formálnak, mely mindenfajta tévedés és mindenféle zsarnokság elleni harci szövetség. Az általános filantrópia érzelmétől lelkesítve a filozófusok egyesülése szembeszáll minden igazságtalansággal, még ha saját hazájukat nem is érinti, még ha idegen népekkel szemben történt is . . .”¹¹¹

E fordulat megtételéhez (pontosabban a felvilágosodás filozófiai „nemzetek-fölöttiségéhez” való visszafordulásához) minden bizonnyal hozzásegítette az uralmon levő jakobinusok nacionalista fordulata; miként az ezen uralomban a „*professions publiques*”-nek az eddigi történelemhez hasonlóan elkülönült jellege *demokratikus* szempontú kritikához vezet az egy éve még a jakobinusok plebejus demokráciájával szemben a szellemi elit politikai-vezetői kiváltságait védő filozófust. „Még máig is a politikai történelem, csakúgy, mint a filozófia története és a tudománytörténet, csupán néhány ember története volt: azok, akik valójában az emberi nemet alkották, a családok tömegei, melyek magukat és az emberiséget munkájukkal fenntartották, csaknem teljesen el lettek feledve . . . Az emberi történelem eme leghanyagoltabb, legismeretlenebb részének, melynek működéséről nem maradtak fenn emlékművek, ebbe a történeti tablóba (Condorcet történelemfilozófiájába — L. M.) be kell kerülnie; legyen szó bár egy fontos felfedezésről, érdekes elméletéről, új jogrendszerről, egy politikai forradalomról, e történeti körkép azzal fog foglalkozni, hogy ezek milyen hatást gyakoroltak a társadalom legnépesebb osztálya életére;

¹¹⁰ I. m. 208—209.

¹¹¹ I. m. 220—221. Az, hogy „az önállósult kormányok erőszakhatalma és a papos intolerancia” után Condorcet harmadik helyen „a nemzeti előítéleteket” említi, „az igazság hangját elnyomó gyászos hatalmak sorában” Brissot barátja önkritikájaként értékelhető. Ahol megmarad a nemzeti szempont az „*Esquisse*”-ben, ott tényleg történelemfilozófiainak tekinthető: az Amerikai függetlenségi háború és a francia forradalom jogos szembeállítására esetében. „Ezekben az újításokban (Amerikában — L. M.) semmi sem érintette a széles néptömegeket; semmi változás nem hatolt be az individuумok között kialakult kölesönös kapcsolatokba. Franciaországban, teljességgel ellentétes módon a forradalom megrázta az egész közgazdaságot, megváltoztatta a társadalom minden viszonyát, elhatolt az utolsó egyedig is, bekapcsolva minden individuúmot a politikai lánccolatba; elhatolt a forradalom azokig is, akik békésen éltek kis gazdaságuk vagy iparuk izolációjában . . .” (226.)

mivel ez a filozófia igazi tárgya . . .” Ez a hatás csak egy valamivel igazolhatja önmagát: ha az embernek (mégpedig minden egyes ember) környezete feletti uralmát — és ami Condorcet-nál ugyanezt jelenti: a tudatosság növekedését — segíti; azaz a politikai forradalom a társadalom, a tudományos felfedezés — technikai találmány pedig a természet erőinek emberi-tudatos kontrollját növeli. „A nép egész tömegét meg kell tanítani arra, hogy minden egyes embernek szüksége van a közgazdaság, a közügyek intézéséhez szükséges ismeretekre ahhoz, hogy az ember minden képességét szabadon kifejleszthesse; hogy ismerje és védeni tudja jogait, hogy önálló tudása alapján képes legyen megítélni saját és mások tetteit . . .; hogy ne függjön vakon senkitől, akire kénytelen lenne rábízni ügyei intézését, jogai képviselését . . ., hogy szembe tudjon szállni mindenféle sarlatánizmus tekintélyével, mely az ő védelmezése ürügyével gazdasági és politikai szabadságának, véleménye és öntudata függetlenségének leigázására törekszik.”¹¹²

A tudomány és technika kapcsolatától is többet követel a filozófus, mint a természettudós (bár e rész éppen Lavoisier munkásságának leírásához kapcsolódik) — az „Enciklopédia” valóban legprogresszívebb pretenzióit fogalmazván újra (és a világtörténelemben utoljára illuzórikus és nem apologetikus formában): „A tudományok és a mesterségek szükséges egyesülése, melyben kölcsönösen egymásra kell támaszkodniuk, mindkettő biztosabb haladásának alapját jelenti, és így az ember szét tudja törni ama rutin rabláncát, mely egészen időig megkötötte.”¹¹³

A tudomány és filozófia szövetsége pedig annak az erőnek az alapja, mely mindent „kényszeríteni képes arra, hogy megőrizze mindazt, amit egyszer felhalmozott”.¹¹⁴ Az eddig felhalmozott értékek megőrzésének egyik eszköze Condorcet „történeti tablója” is — az „Enciklopédia” hajdan ugyanezt a hivatást vállalta! —, amit nyugodtan nyújthat át üldözöinek: az ő „retrográd” rendszerük bukásának világtörténelmi szükségszerűségét mutatja meg e mű. „E tabló szemlélete hat az értelem haladására, a szabadság védelmezésére. Hozzá merhetjük hát kötni az emberiség végzetének öröklétéhez; . . . a végzet gyászos fordulata, az előítéletek és a szolgaság időleges diadala nem rombolhatja le. E tabló szemlélete maga menedék, ahol a perszekutorok nem tudnak elérni; azon gondolat által éltetve, hogy az ember visszanyeri jogait és természetes méltóságát, megfelelkezünk minden mohóságról és irigységről, mely megrontotta; így lehetünk igazán együtt embertársainkkal, ebben az elíziumban, melyet az Értelem teremtetett a maga számára és az emberiségért, mely mindig a legtisztább élvezet szépségét nyújtja.” (1794. október 4-én, a Francia Köztársaság első hava 13. napján.)¹¹⁵

*

¹¹² I. m. 263. (*Dixième période: Des progrès futurs de l'esprit humain*) És a „minden emberben” természetesen minden emberi lényt beleért: „Az emberi szellem fejlődésében a legfontosabb a közjólét szempontjából az előítéletek teljes lerombolása, elsősorban azon előítéletek, melyek a két nem közötti gyászos jogegyenlőségben máig megalapozottak.” (274.) A Commune vezetője, a baloldali jakobinus *Chaumette* (akit a Terror története legabszurdabb „amalgámjában”, Hébert özvegye és Lucile Desmoulins társaságában végeztek ki) éppen az „Esquisse” megírásának hónapjában próbálta a Rose Lacombe vezette „Société fraternelle des deux sexes”-szel való szakítással visszanyerni Robespierre kegyét: „A királyok idején szerepet játszhatott Jean d'Arc, de a Köztársaságban nem!”

¹¹³ I. m. 236. (Az én kiemelésem — L. M.)

¹¹⁴ I. m. 160—161. (Az én kiemelésem — L. M.)

¹¹⁵ I. m. 284. Condorcet germinal hó elején — a dantonisták letartóztatása idején — hagyta el egy hegy párti lakótárs (!) ellenére is biztos menedékét: stilizált paraszti ruhá-

„Ha a mi gondolatvilágunk mesterei az Akadémikusok, d'Alembert barátai volnának, nem tudnék mit válaszolni” — felelte Robespierre a „Condorcet, Voltaire, d'Alembert lánglelkét” a forradalom útja megvilágítására felhasználni akaró Brissot-nak.¹¹⁶ — „Csakhogy az új rendszer tiszteletadása nem alkalmazkodik a régi reputációkhoz; ha d'Alembert és barátai nevetségessé tették a papokat, ezt azért cselekedték, hogy a királyokat és a nagyurakat szórakoztassák. Nincs más megjegyezni valóm, mint hogy mindezen nagy filozófusok kegyetlenül üldözték az erényt, a szabadság zsenijét, Jean-Jacques Rousseau-t, az érzékenység és az erény filozófusát . . .”¹¹⁷

Robespierre már 1791–92-ben megkísérelte, hogy a *Jakobinus klub ideológiáját Rousseau* jegyében rögzítse: ekkor — éppen Condorcet kapcsán — a Gironde-ot kárhóztatta az „erkölcsi előítéletek felszámolásában túl messzire ment” „Enciklopédia” elvi örököséként. Azonban a Hegypárt másik erősségében, a „népiesebb” *Cordelier-klubban Diderot szelleme* uralkodott, így inkább csak az enciklopédisták egy részét kárhóztathatta a Gironde előfutáraként. Helvétius szobrának a Jakobinus klubban való összetörésekor a későbbi (klubon belüli) bal- és jobboldali ellenzéke ellenséges hallgatása közepette először alkotta meg materializmus és immoralitás, széplelkűség és ellenforradalmiság „amalgámját”: (Helvétius) „Egy intrikus, egy megvetendő széplelék, immorális kétkező, egyike a mi jó Jean-Jacques Rousseau-nk legkegyetlenebb üldözőinek . . . Ha Helvétius élne a mi napjainkban, ne higgyétek, hogy a szabadság igaz ügyét üdvözlőné: ő azoknak az intrikus széplelkeknek a tömegét szaporítaná, akik ma a hazát csak elpusztítani tudják.”¹¹⁸

Ateizmus és deizmus vitáját is már a girondisták elleni harc idején szélesítette az arisztokratikus és a demokratikus princípium szembenállásává. A girondista *Guadet* kifogásolta, hogy egy olyan nagy demokrata, mint Robespierre, hogyan használhatja a „babonák zsarnoksága” szavait — a forradalom forgatagában Isten és Gondviselés nevében szónokolván. „Ezek azok az örök elvek, melyekhez kapcsolódva az esendő ember az Erény szövetségese lehet” — replikázott Robespierre. — „A Gondviselés nem üres szó az én ajkamon, csakúgy, mint mindazon híres emberek életében, akiknek egyáltalán nem volt gyengébb az erkölcsiségük azért, mert hittek Isten létezésében.”¹¹⁹ „Amikor

jában, Horatiusszal a hóna alatt a forradalmi éberség hamar felfedezte benne — az urat és „idegent” (latin könyv !). Condorcet öngyilkossága után Robespierre az ő példájával bizonyította, hogy egy akadémikus enciklopédista „amíg a könyvek készítéséről van szó, köz-társasági talán 1789-ben, de ostobán védelmébe veszi a király ügyét 1793-ban”. („Textes”, III, 172.)

¹¹⁶ „Te vádolsz egy Condorcet-t, akinek egész forradalmi élete egy állandó önfeláldozás a népért. Filozófus, aki politikussá tette magát; akadémikus, aki újságíróvá változtatta magát. Nemesember, aki jakobinus lett . . .” *Brissot* (Discours aux Jacobins, 1792. ápr. 23-án.).

¹¹⁷ Condorcet „enciklopédista” ellenszenvé Rousseau tanítványával szemben szintén nemcsak napi politikai és szintén nem késői keletű. „*Robespierre számára vallás a forradalom*, melyben megalapítja a maga szektáját: íme egy pap, akinek vannak hívői . . .” — írta a „*Cronique de Paris*”-ban (1791. nov. 9-i szám) — „Robespierre kiátkoz, Robespierre cenzúráz, egzaltál és fegyelmez . . . és az Istenről meg a Gondviselésről beszél: Robespierre pap és soha sem lesz más.” (Az én kiemelésem — L. M.)

¹¹⁸ 1792. december 5-én, a jakobinusoknál mondott beszéd.

¹¹⁹ Ennek az 1792. március 26-i ülésnek a légköre még nem tette lehetővé Robespierre számára, hogy megfordítsa e tételt (azoknak gyengébb az erkölcsisége, akik nem hisznek Istenben . . .): állandó „térjen vissza a napirendre !” kiáltások szakították félbe, sőt

annyi jól képzett ellenséget látok a nép ellen fegyverkezni, annyi romlott embert abbéli törekvésében, hogy a nép nagy művét lerombolja, amikor néha azt látom, hogy maga a nép nem képes cselekedni és átengedi magát a romlott emberek befolyásának, inkább, mint bármikor, én hiszek a Gondviselésben.”¹²⁰

Robespierre e hitvallása — mely tulajdonképpen „a rossz diadalmaskodik a földön” rousseau-i istenbizonyítékának politikai parafrázisa volt — egyáltalán nem keltett volna feltűnést abban a forradalomban, melyben az Alkotmányozó Gyűléstől a Jakobinus klubon keresztül a Konventig minden politikai fórumon a legfennköltebb filozófiai frázisokat pufogtatták. Csakhogy Robespierre abból a felfedezéséből kiindulva, hogy a francia felvilágosodás filozófusai a francia forradalom különböző pártjai és pártfrakciói számára meghatározott motívumokkal, sőt motívációval szolgálnak (mint pl. Rousseau az ő számára), a rivális politikai koncepciók elleni támadásait kiterjesztette az ellentétes politikai felfogás filozófiai őséneke a „leleplezésére”. (Aki csakúgy Rousseau-ra hivatkozott, mint ő, de mást jelentett számára Jean-Jacques gondolatvilága, az számíthatott a legkevesebb kíméletre: Madame Roland-nak börtönéből Robespierre-hez írt leveléből erről megtudhatunk egyet s mást.) Az idegen elvűnek tekintett filozófiai propaganda szónokába már akkor is megkísérelte belefojtani a szót, amikor még a közvélemény diktálásától is messze volt. A hajdani tehetséges „antilumiére”, *Palissot* azt hitte, hogy *Voltaire* levelezőpartnere- és barátjaként (!) el tudja magát adni a jakobinusoknál, és „a gondolkodni kezdő nemzet nevében” a klub szószékén szidalmazta „a Gyalázatost”. Robespierre félbeszakította a felolvasást: „Azt hiszem, hogy a Társaság nem hallgathatja végig veszély nélkül e művet. Semmi szükség nincs rá, hogy frontális támadást intézzünk ama előítéletek ellen, melyeket a nép imád, az idő változtathatja meg csak a népet, és vezetheti túl, észrevétlenül, előítéletein; követelem tehát, hogy a Társaság térjen vissza a napirendhez, azon politikai kérdések tárgyalására, melyekkel való foglalkozást a körülmények követelik és az idő sürgeti.”¹²¹

Quinet ultrakonzervatívnek minősíti Robespierre állásfoglalásait a vallási kérdésekben: nem Rousseau filozófiai deizmusa, hanem a savoyai vikárius Emilnek adott ama tanácsának megfogadása miatt, hogy „jelen elméleti bizonytalanságban menthetetlen eltévedés bármi mást tenni, mint azt a

„point de capucinade, Monsieur le président” közbekiáltás is. Két évvel később már a politikailag és ideológiailag jóval vegyesebb összetételű Konvent is szótlannul hallgatta végig Isten létének és a lélek halhatatlanságának politikai posztulátumait.

¹²⁰ Ez az idézet bizonyíthatja, hogy az hébertisták vallásüldöző túlkapásai elleni harcban elejétől fogva szövetséges *Danton* attitűdje semmiben sem közös Robespierre-ével: az ő valláspolitikai türelmét (általános politikai toleranciája mellett) az motiválja, hogy „nem kell e vígaszt elvenni azoktól, akiknek semmi másuk sincs”. Robespierre-jellemzése azonban inkább Condorcet-ével azonos: „Hagyjuk csak Robespierre-t és barátait uralkodni, és fél éven belül Franciaországban nem marad más, mint néhány tucat politikai trappista!”

¹²¹ 1791. nov. 29-i ülés. A különben tényleg teljesen „hitetlen” *Palissot* (akit nem kell féltelnünk, mert enciklopedista-ellenesként később meghallgatásra talált) másnap írt levelében így számolt be (nem annyira a saját, mint a klub ateista többsége) benyomásairól: „Hitemre, a papok hálamisét mondhatnak a Jakobinusoknak: ezek egy századdal akarnak visszavetni bennünket! Eh — ki hinné, a leglelkesebb demokrata, M. Robespierre az, aki a papok ügyét diadalra akarja vezetni!” (Lásd *Walter*: „Robespierre”, I, 225 — 226.) Egyébként Robespierre valóban védte a papokat — és nemcsak „metafizikai” meggyőződésből: nem akart tizezer Vendée-t teremteni Franciaországban...

vallást követni, melybe beleszülettünk”.¹²² Pedig Robespierre legkonzervatívabb és leglelkesebben forradalmi „vallásfilozófiai” állásfoglalásai azok, melyekben a legkevésbé sem hirdeti az „atyáink vallása” követésének üdvösségét: hanem helyettesíteni akarja azt, igaz hogy vallással, de az is igaz, hogy sokkalta *filozófikusabb* vallással, mint amennyi „philosophisme” az „Enciklopédia” elveit őrző ellenfelei elméletébe belefért. Az, hogy Robespierre filozófiaellenes filozófiával akarta „megvalósítani” és megszüntetni a filozófiát, csak modern megfogalmazása azon programjának, hogy a „filozófiakönyvekből” a „törvénykönyvekbe” kell bevezetni az igazságot, és ekképpen „megvalósítani a filozófia ígéreiteit”.¹²³

A megvalósítandó filozófia azonban semmiben sem közös azoknak a filozófusoknak az elméletével, „akik nem láthatták előre a mi forradalmunkat”, sőt, még a Mester, a „Contrat social” szerzője teóriájával sem teljesen azonos. A filozófiai könyvek kritikátlan másolása a kárhoztatott „*philosophisme*”, azaz a „frakciók” ideológiája: a filozófiát át kell írni, midőn a törvénykönyvbe másolják. Méghozzá, ha demokratikus törvénykönyvről van szó, úgy kell e filozófiát „az adminisztrációba vezetni”, hogy a nép értse, még pontosabban: *úgy, ahogy a nép érti* — vagy akár félreérti a „filozófiát”. Az *elméleti kérdésekben* Robespierre demokratizmusa mindig engedélyezte a népnek a tévedéshez való jogát, akár a katolicizmus, a „papok sarlatánizmusának” hitéhez is (legalábbis ami a régi, a nem „szabadságban született” generációt illeti: a forradalomban nevelt nemzedék már *tudatosan* köteles engedelmeskedni az államvallás törvényeinek). „A szellem emberei” helyett „a nép szelleme” tájékozódott helyesen a forradalomban: „Hiú és kisszerű emberek, piruljatok, ha el tudtok még pirulni. Azokat a csodákat, melyek az emberi történelemnek eme korszakát halhatatlanná tették, nélkülületek és néha ellenetekre vitték végbe; a józan ész intrika nélkül és a zsenialitás műveltség nélkül emelte föl Franciaországot e magas fokra, bezonyítván a ti kicsinyességeteket és kicsinyességeteket. Egy kézműves otthonosabb az emberi jogok igaz ismeretében, mint a könyvgyártók . . .”¹²⁴ — „egy ilyen kétkezi munkás a földeken terjesztette a filozófiát és a fényt” — amíg „az akadémikus Condorcet” a sötétben bujkált, „minden párt által megvetve”. (Azt, hogy a Robespierre és Saint-Just vezette *police générale* éppen ebben a hónapban lépett fel a legkíméletlenebbül a tüntetés demokratikus jogával élő és sztrájkoló „kétkezi dolgozók” ellen — a „különérdek képviselése” vádjával! —, melyben a munkás a filozófiai igazságok megítélésében ilyen „demokratikus” jogokat nyert, az eddigi ismeretében talán fölösleges is megjegyezni.)¹²⁵

1794-ben ez már nem elvi ellentmondás: ez volt 1794, az „an II” második felének elve. A népi tapasztalat „bölcssége” és a nép „empirikus” tudatának eszméi és téveszméi bekerülhettek a politikai princípiumok fellegvárába, de

¹²² E. Quinet: „La Révolution”, V. könyv II. fejezet.

¹²³ Már — Rousseau kapcsán — Diderot-nak is komoly kétségei voltak afelől, hogy az erkölcsfilozófiai igazságoknak használn-e ez az „adminisztrációba való helyezés” (ahogy majdan Robespierre fogalmaz), mely diderot-iánus kételyeket Rousseau-nak és tanítványainak az ellenségességig menő *hangsúlyozott* közömbössége az elméleti igazságok irányában nem oszlatott el . . .

¹²⁴ Robespierre floréal 18-i (1794. máj. 7.) beszéde (*Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales*) „Textes”, III, 154—180.

¹²⁵ Lásd A. Soboul: „Problèmes du travail en l’an II.” (*Annales Historiques de la Révolution française*, 1956/3, 236—254.)

ezeket a népi eszméket már nem alakíthatta-korrigálhatta a nép politikai tevékenysége, társadalmi mozgalma. A felvilágosodás azon rég felfedett antinómiáját, hogy „az emberi természet” felszabadítása érdekében kell forradalmilag megváltoztatnia az „ésszerűtlen” berendezkedést, de a társadalom teljes forradalmi átalakításának az emberi természet forradalmi megváltoztatása („erkölcsi regenerációja”) az előfeltétele, Robespierre, valóban demokratikus pretenciók alapján, a *népre* konkretizálta. A legdogmatikusabb természetjog-teoretikus „természetes erkölcs”-tiszteletéhez hasonlóan beszélt a népi erkölcsök „természetes” egyszerűségéről, ennek *megőrzése* szükséges és üdvös voltáról — és ekkor konzervatívvá vált; majd magának a népi életmódnak és szokásá merevedett morálnak megváltoztatásáért szállt síkra — és ekkor csak a forradalmi *kormányról* tudott beszélni, mely e hatalmas rendeltetés betöltésére hivatott . . . Az, hogy mit értett a „tenir les promesses de la philosophie” programján, megmagyarázza, hogy miért kellett a „megvalósítandó” filozófiának a népi hiedelmek és az államvallás álfilozófikus formáját öltenie, és megmutatja, hogy ez a forma nem is volt inadekvát az államideológiává „emelt” népi tudattal és népi tevékenység nélküli kormánypolitikával realizálandó „filozófiai ígélet” tényleges társadalmi tartalmatlanságához. „Mi országunkban az erkölcsöt tesszük az egoizmus helyébe, az igaz tisztességet a feudális becsület helyébe; mi elvekkkel helyettesítjük a szokásokat, a kötelességgel a jómodort; mi az értelem birodalmát tesszük a divat zsarnoksága helyébe, a bűn megvetését a nyomor megvetése helyébe; mi büszkeséggel helyettesítjük a nagyképűséget, a lélek nagyságával a hiúságot, a dicsőségvágygal a pénzsóvárságot, jó emberekkel a jó társaságot; mi az érdemmel váltjuk fel az intrikát, a szellemmel a széplelket, igazsággal a pompát; mi bájos boldogságot akarunk a vad vágyak kiéltsége helyett, az ember nagyságát a nagyok kicsinyessége helyett; mi egy hatalmas, boldog és nagylelkű népet akarunk teremteni egy „szeretetremlő” frivol és szánalmas nép helyébe, azaz meg akarjuk valósítani a köztársaság minden erényét és csodáját a monarchia minden bűne és nevetségessége helyén.”¹²⁶ A programpontokhoz nem szükséges hozzászólni: Robespierre számára valóban ez jelentette „a filozófia ígéreteit”. A *kivétel* kérdését ő maga veti fel a következő passzus kezdetén — de már a kérdésseltevés sem sok jót ígér: „*Milyen kormányzat képes megvalósítani e csodákat?*”

Kormányprogrammá degradálódva vagy sem, de Robespierre rendszerében a forradalom mindig a régi rendnek új értékekkel való felváltását, helyettesítést jelentette — és amíg ez az új, a morálisan magasabbrendű nem képes átvenni a történelmileg diszkreditálódott régi szerepkörét, Robespierre — legalábbis ideológiailag — nem ismeri el a rombolás értékét. Legyen bár szó a királysággal szembehelyezett köztársaság „üres szaváról” — avagy arról az ürességről, melyet a materialista ateizmus „helyez” akár a népi előítéletek és babonák, bármilyen „*culte établi*” helyébe. „Az, aki az istenséget a társadalmi élet rendszerében helyettesíteni tudja, a zseni csodáját vitte végbe az én szememben; az, aki rombol anélkül, hogy bármit a helyébe kívánna tenni, nekem

¹²⁶ „Textes”, III, 112–113. *Administration de la République*. (1794. febr. 5.) Azaz pluviöse 18: az a beszéd, melyben a demokrácia-meghatározásból kizárta azon „khimérikus” képzetet, hogy „a nép önmagát vezeti a közügyek intézésében”: „A demokrácia olyan berendezkedés, melyben a szuverén népet a törvények vezérik, melyek az ő alkotásai . . .” — csak a rossz rímek hiányával jobb az idézett populáris „szabadság himnusz”-nál.

sohasem fog másnak feltűnni, mint az emberi szellem száműzőjének, az ostobaság vagy romlottság példájának.” — A *floréali beszéd* kétségkívül tartalmaz olyan kitételeket, melyek *Quinet* konzervatív cinizmus diagnózisát igazolhatják: „Ebből következik azon elv, hogy egy megszokott kultuszt soha vagy csak bölcs körültekintéssel lehet támadni . . .”¹²⁷; de a Robespierre-i „isten-építés” fő motívuma nem az a Danton által védett princípium, hogy minél kevesebb erőszakos beavatkozást lehet csak megengedni „az egyszerű nép” életét megkönnyítő hiedelmek világába, vagy akár a kultuszok hitéletébe. Épp ezért vonatkozhatott Dantonra is e kritikai kérdés: „Mit tettek mindezen összeesküvők a lerombolt istenhit helyébe? Semmit, hacsak nem a káoszt, az ürességet és az erőszakot!” Ez a felvilágosítás csak megfosztja és megrontja a népet — azaz „demoralizálja”, és ezt az 1793. szept. 17-i „gyanúsak” törvényétől a prairial 22-i terrortörvényig „jogszerűen” is üldözendő bűnnek deklarálták . . . Amikor Saint-Just a forradalmi terror lényegét akképpen fogalmazta meg, hogy „aki Köztársaságot kíván megalapozni, annak kíméletlenül le kell rombolnia mindent, ami vele szembenáll” (ventôse-i beszédében), akkor a lerombolandóba előbb értette bele „tudásunkat, mely a bűn udvariassága volt” — mint a tudatlanságot.¹²⁸

Az értelem, a tudás, sőt maga a felvilágosodás jelszava is gyanús lett — mivel az „erény” (azaz Robespierre) ellenfelei tűzték zászlajukra. „Tiszteljük az értelmet, de mi a szívre támaszkodunk” — Saint-Just még „csak” így fogalmazott a „külföldi frakciói”-ról szóló beszámolójában, de floréal havában mesetere már megalkotta az *ideológiai amalgám* ama remekművét, melyet maga is őszintén csodált — és hitt. „Bizonyára már megdöbbenetek azon a heves lelkesedésen, mellyel olyan emberek, akik hazájukat elárulták, hirdették eme bűnös véleményt, melyet én bírálok” — mondotta Condorcet-kritikáját követően. — „Hallhattuk egy népi társaságban, amint Guadet megvádolt egy polgártársat, mivel kiejtette a Gondviselés nevét az ajkán. Hallhattuk egy kis idő múlva, midőn Hébert megvádolt valakit, mivel írni mert az ateizmus ellen. Nemde Vergniaud és Gensonné voltak, akik, a ti színetek előtt, ezen a tribünön, harciasan sikraszálltak azért, hogy hajdani alkotmányunkból töröljék a Legfőbb Lény nevét, akit mi az élre helyeztünk. Danton, aki gúnyolódott az erény, a dicsőség és az utókor szavain; Danton, akinek rendszere mindannak a lerombolását jelenti, ami a lélek építését célozza; Danton, ki hideg és néma maradt a haza nagy veszedelmei idején, nagy-nagy lelkesedéssel beszélt ezen vélemény védelmében. Honnan származhat e látszólag olyannyira különböző emberek közötti különös egyetértés?”¹²⁹ Robespierre válasza:

¹²⁷ Robespierre itt nem a Saint-Just-megfogalmazta dilemmára utal („a forradalom fő kérdéséről van szó, arról, hogy köztársaságot kell csinálnunk egy néppel, melynek minden szokásában ott él a monarchia, melynek napi életét a monarchia maradványai és a régi rend bűnei hatják át . . .” 1792. nov. 29-i beszéd a Konventben), — hanem arra az általa ellentmondásmentesnek látott paradoxonra, hogy az új, igaz morál megalapozását jobban segítheti „az etikai sarlatánizmus” (ahogy a pozitív vallások tanait nevezi), mint az „etikai rendszerek”, amennyiben ezek az *egoizmus* „evilági” elveit hirdetik.

¹²⁸ „Körünkben a szellemnek és jellemnek a finomsága a szabadság egyik legnagyobb akadálya; modorral megszépítünk minden tévedést, és az igazság legtöbbször csak ízlésünk káprázata” — mondotta már első konventbeli beszédében, 1792. okt. 22-én (Capet elítéléséért.).

¹²⁹ A girondisták „népidegen” racionalizmusát Thermidor „ideologue”-jai folytatják; de Hébert és főleg követői számára (Chaumette majd „az egyenlők összeesküvése”) Diderot és az „Enciklopédia” távolról sem a szalonok comme il faut székepszsit és szen-

„mindezek az önzés rendszerének minden eszközzel való juszifikálására törekedtek”. Ekkor az „egoizmus rendszere” jelentette Robespierre számára azt, amit akkoriban, mikor még csak a klub szellemi vezetője volt, a *burzsózia* bírálata. A pusztán *erkölcsi* opozíció azonban a *társadalomkritika* gyengülését jelentette — alig többet, mint moralizáló ellenérzések kifejezését a kibontakozó kapitalizmus „racionalizmusának” embertelensége ellenében, ill. a „szellem szofizmával” szemben. Miután „Intézményeiben” Saint-Just arról elmélkedik, hogy „a polgári státusz” ellenállását egyetlen állam politikai hatalma sem képes áttörni (ezért központi eszméje az „intézmények” — a direkt demokrácia intézményesítése . . . — mellett „a polgári állapot forradalmasítása” fontossága), szinte váteszi fordulattal fejezi be a gondolatmenetet: „az És az a szofista, aki az erényt vérpadra juttatja”. (Pedig pillanatnyilag igazán úgy tűnhetett, hogy a diadalmaskodó Erény küldi vérpadra a Ráció szofistáit.) A nép, melynek tapsára¹³⁰ — és *érdekére* — számítva szállt szembe Robespierre az „önzés szisztémája” *ideológiájával*, közömbösen vagy ellenségesen hallgatta, mivel e rendszert már csak eszméiben tudta támadni; az „egoizmus rendjének” diadalmaskodó „racionalizmusa” viszont valóban a vérpadra juttatta, mivel ezen *rendszer* ideológiáját kívánta lefejezni. Robespierre a „frakciók felszámolása” után keletkezett politikai zsákutca lepezésére teremtette a Legfőbb Lényt — mely megvilágította a jakobinizmus társadalmi kiúttalanságát, pontosabban azt a társadalmi perspektívát, mely jövő az igazi jakobinus számára éppoly elrettentő volt, mint a „féodalitét” múltja.

Olyan ideológiára volt szükség, mely megakadályozza a rossz „racionalizmus” — a kapitalizmus — kibontakozását, mégha ez új eszmerendszer társadalmi hatalmának kialakításához a régi ideák szövetsége is szükséges. Így nyer mélyebb értelmet Quinet „konzervativizmus”-vádja, az „atyák vallásának” túlzott tolerálása: az egoizmus rendszere „minden eszközével” szemben ez (nem is inadekvát) eszköz lehet a fejlődés egy formájának (a ténylegesen egyedül lehetséges formájának) fékezéséhez-feltartóztatásához. „Elegendő az, hogy e (vallási — L. M.) vélemény uralkodott egy népen, ahhoz, hogy veszélyesnek ítéljük lerombolását; mivel kötelességei motívumai és moralitása bázisa szükségszerű kapcsolatban álltak ezzel az ideával” — ez azonban még csak szolid premissza floréal következtetéseihez. Az igazán „veszedelmes” világnézeti következmény az, mely a „système de l’egoïsme” megalapozásával szükségszerű kapcsolatban levő ideákra, sőt *igazságokra* vonatkozik. Rousseau továbbfejlesztése itt csaknem olyan radikális, mint a „standard” felvilágosodás filozófiai kritikájának az e filozófiák elhallgattatásáig vezető robespierre-

zualizmusát jelentette: a mögöttük felsejlő „negyedik rend” nem kért a Legfőbb Lény vizsgáiból. Robespierre azonban még hihetett „amalgámja” jogosságában: az ő szemében a sans-culotte éppoly egységes érdekű „nép” volt, mint „a harmadik rend” a Gironde idealistább képviselői szemében. A Danton elleni vádbeszédben — mint a Robespierre-készítette vázlatokban, mind Saint-Just konventbeli beszámolójában — „a közvélemény egy kurva, az utókor hülyeség” kijelentése perdöntő bizonyítékként szerepelt. (Lásd: „Les notes de Robespierre contre les dantonistes”, Mathiez kritikai kiadása az „Études robespierristes”-ben, 120—155., ill. Saint-Just „Oeuvres”: *Rapport sur la conjuration* . . . 231—251.) Saint-Just szövegében „hamisít”: „a közvéleményt Danton egy rosszéletű nőhöz hasonlította” — mondta.

¹³⁰ „A nép, a szegények nekem tapsolnak” — mondotta antiateista kampánya kezdő-beszédében (fimaire I-én a Jakobinus klubban), —, „ha kritikusokat találok, ezek csak a gazdagok és a bűnösök között leledzenek.”

lépés. „Minderről mit sem tudok és mit bánom én?!“¹³¹: a „savoyai káplán” ekképp vélekedett a filozófia „végső kérdéseinek” világnézeti (erkölcs- és társadalomfilozófiai) relevanciájáról. „Mit érdekelnek bennünket, törvényhozókat azok a különböző hipotézisek, melyekkel a filozófusok a természet jelenségeit magyarázzák?” Csakhogy a törvényhozók „érdektelensége” nagyon is érdekesnek bizonyult a természetmagyarázat érdekei szempontjából, mivel „mi megsemmisítjük örök vitáik (a természetmagyarázat vitái — L. M.) minden tárgyát”. Persze nem „metafizikusként”, hanem mint „législateur”. „A törvényhozó szemében mindaz, ami hasznos a társadalmi világ számára és jó a politikai gyakorlatban, igazság.” Az „ateizmust csak úgy kell megfontolni, mint nemzeti problémát, mint a köztársasággellenes összeesküvésekkel kapcsolatos kérdést”, míg az istenséget mint a „társadalmi igazságra felhívó eszmét”, azaz mint „köztársasági és demokratikus” ideát. De nemcsak az ateizmus „arisztokratizmusáról” és a túlvilági igazságszolgáltatás „demokratikus gondolatáról” volt itt szó. E koncepcióban léteznek „fikciók, melyek hasznosabbak minden realitásnál” — és lehetnek káros, de nem feltétlenül hamis szisztémák. „A társadalom remekműve lenne, ha maga megteremténé, a morál megszilárdításáért, azt a gyors intuíciót, mely a *gondolkodás nehézkes segítsége* nélkül, arra készíti az embert, hogy tegye a jót és kerülje a rosszat” — ahogyan hajdan a vallásos érzület „adta az erkölcsnek az *emberi értelemnél magasabb rendű hatalom erejét*”. (Az én kiemelésem — L. M.) Az „enciklopedisták materializmusa, melyet a nagyurak és a széplelkes dicsőítettek”, mely „a morál terén túl mesze ment a vallási előítéletek lerombolásában” a „philosophie pratique” robespierre-i felfogásában a „spekuláció” — sőt az elmélet általában — igazságának „a dolgok politikai rendjéből” való száműzetése szükségességének csak *egyik* példája.

Az „*idée de beau moral*” nemcsak az érzékek — az értelem élvezetével is szembekerült —, de „az erkölcsi világban mennyivel több ellentmondás, izgalmasabb rejtély van, mint a fizikaiban”. S a francia nép, mely nem „a szenvedélyeket kiszolgáló mesterségekben való könnyedséget” kereste, „kétezer évvel látszik megelőzni” Európa azon népeit, melyek „mindent tudnak, kivéve a közéleti erkölcs elveit”. Azt el lehet ismerni, hogy „az emberi értelem régóta menetel a trónok ellen”, sőt azt is, hogy (az enciklopedisták) „több vezetője jelentős közéleti személyiség lett: ha valaki tagadná politikai befolyását, csak igen tökéletlen képet alkothatna forradalmunk bevezető szakaszáról”. Azonban a forradalom nagyobbik fele még hátra van, és ennek véghezvitelekor nem lehet letagadni azt sem, hogy „az emberi értelem hasonult ahhoz a földhöz, melyen honos”, a történelem „évszázadainak tapasztalatához, mely azt tanítja, hogy az ember szolgál”.¹³²

„Mögöttük az ostobaság évszázadai állnak, nekünk ötévi tapasztalatunk van az elnyomással szembeni ellenállásban, a nagy embereket létrehozó sorscsapásokban”;¹³³ és ez öt évnyi forradalmi tapasztalat ezt mondja: „nem,

¹³¹ Rousseau: „Emil”, Budapest 1957, 317.

¹³² A floréali beszéd egy lendületes fejlődés-vázlatánál az ember szinte gyanút fog, hogy vajon már kézhez kapta-e a tulajdonképp neki dedikált Condorcet-féle „Esquisse”-t; de Robespierre konklúziója minden eddigi fejlődés elégtelenségét, az igazán emberi — erkölcsi és politikai — szférát nem érintő felemáságát fejezi ki. „Minden megváltozott a fizikai rendben; mindent meg kell változtatni a morális és politikai rendben.” És a változtatás maximája: „Mi közös lehet abban, ami van és ami lesz?”

¹³³ *Saint-Just* germinal 26-i (1794. ápr. 15.) beszámolója.

nem a szellem az igaz szó, nekünk lelkiismeretet kell mondanunk”. De vajon nagy embereket formál-e az a *reflexió nélküli erkölcsi intuíció*, melyet Robespierre és Saint-Just kívánt a „tudom a jót, teszem a rosszat” maximája megsemmisítésére megidézni — vagy csak olyan szokásokat, sztereotípiákat, melyeknek a „zsarnoksággal” való kapcsolatát és a demokráciával való összeegyeztethetlenségét kevés ember mérte fel olyan világosan, mint Saint-Just és Robespierre. Az a forma, amelyben Robespierre és Saint-Just megtalálni vélte a „gyors erkölcsi ösztön” és a tudatosság harmóniáját, a tudatosan „tervezett” vallás, az állammivallás formája. Ennek tartalma tehát mindenekelőtt az, hogy a moralitásnak — a citoyen erény sokszor valóban emberfeletti önfeláldozásának — megadja azt a biztos, „transzcendens” támaszt, melyet úgy látszik, a „szabadság mártírjai” sem tudnak nélkülözni. Ugyanakkor ez a vallás a tudatosan vállalt törvények — az „állampolgári kötelezettségek”, ahogy az Etre Suprême létéről szóló Konvent-dekrétum kimondja — része; tehát teljesen tudatosan vállalt lemondás a Racionalitás teljhatalmáról.

A jakobinus erény harcossá antimaterializmusa — mindenekelőtt relativizmus- és nihilizmusellenességének *abszolutista* jellege — mögött mindenképpen jogos egy új autoritariánus rend eszméjét és eszményesítését gyanítani. De e „legmagasabb” filozófiai szinten is csak azon antinómiával találkozhatunk újra, hogy a konzervatív követelményrendszerek egy soha sem volt aktivitású forradalmiság megszilárdítását célozzák, míg a mindent megváltoztatás pátozsa kritikátlanul átveszi akár a régi rend változatlan eszközeit is, ha forradalmi eredményei megtartásához szükségesnek véli. „*Ne kételkedjünk abban, hogy mindannak, ami körülöttünk van, meg kell változnia és el kell tűnnie, mert mindaz, ami körülöttünk van: igazságtalanság . . . A hősiességnek nincsenek modelljei*” — mondotta Saint-Just abban a germinali beszédében, melyben az egész köztársaságot „a folyók partjára” kívánta kiköltöztetni, s a gyermekek számára kizárólag „a szent érdeknélküliség” leckéit adni. A „folyópartokhoz” vezető út (hogy most magáról e „végcélről” ne is elmélkedjünk) azonban már alig tűnik a demokratikus forradalom útjának: „Mindegyikünknek el kell foglalni a helyét, mindegyikünknek tisztelni kell egymást hierarchiánk fokának megfelelően. Ez a módja annak, hogy minden eszmét megszilárdítsunk és mindazon ésszerű feladatok és kötelességek teljesítésére készítsük az embereket, amely engedelmességtől a szabadság sem mentesít senkit . . . A mi feladatunk, hogy olyan pontossá és határozottá tegyünk minden elvet és minden eszmét, hogy azokat senki se tudja másképp értelmezni.”¹³⁴

Robespierre a floréali dekrétumok (az Etre Suprême létének és a lélek halhatatlanságának törvény általi elismerése) filozofikus ígéreteinek realizációjaként prairial 20-án celebrálta a Legfőbb Lény Ateizmus-égető ünnepét. Prairial 22-én hűséges szócsove, Couthon a Konventben kierőszakolta a minden eddiginél szubjektívizstikusabb — ill. teljes egészében elvi-„erkölcselméleti” alapon álló — terrortörvényt, mely szerint a tárgyi bizonyítékok helyett erkölcsiek elegendőek; és a perréndtartás, védelem eltöröltetik, lévén „az árulók

¹³⁴ „Az államrendőrségről” II. év germinal 26. (1794. ápr. 15.) *Beszédek és beszámoló*, 181–203. A „Köztársasági intézmények”-ben minden eszmét és elvet „utasításban kell rögzíteni”: és ezek az „Intézmények” olyan passzust is tartalmaznak, hogy „Azt tartanám igazán kívánatosnak, hogy olyankor, amikor egy eszme minden szellemet örületés módon leigáz, akkor a szónoki emelvénnyel annak a férfiúnak adjuk át az állampolgári koronát, aki ezen eszmék ellenében — akár tévesen is. — lelkiismerete szavára nemesen szembeszáll.”

védelve összeesküvés”. De ki az az „ellenség”, akivel szemben e mindent legalizáló törvénytelenység jogszerű forradalmi fegyver? „Mindazok, akik a közvélemény félrevezetésére törekcszenek és akadályozzák a nép igaz felvilágosítását, akik rontják az erkölcsöket, és akik megrontják a közfelfogást.” Tény, hogy Robespierre ezt a vitathatatlanul korrump Konvent-biztosok (Fouché, Tallien, Barras, Fréron — azaz a majdani thermidor 10-i „hősök”) ellen szánta. A következő két hónapban azonban *csupán a Jakobinus klubban szónokolt* a „tiszták” és „romlottak” örök szembenállásáról — csoda-e hát, hogy thermidor 8-i klubon belüli utolsó sikere után a tapsba belefáradt klubtársak éppoly nyugodtan hazamentek aludni, mint messidor és thermidor többi erkölcsfilozófiai fejtegetése után?¹³⁵ A „korrupctak” kezében sikeresebb fegyver volt prairial teljességgel önkényes „törvénye”: amikor Robespierre már rég csak Bernardin de Saint-Pierre érzelmes szerelmes históriáját olvasta — szinte megismételve az ellenzékbe vonult Danton öngyilkos passzivitását, aki már csak „fiatal felesége ölében kereste a legigazabb erényt” — az Állambiztonsági Bizottmány a Nagy Bizottság „terroristáival” (Billaud, Collot és „a guillotine Anakreónja”, Barère) karöltve a már minden forradalmi funkcióját elvesztett Terror összes abszurd lehetőségét megvalósították. És köztudott, hogy az egyedüli Konvent-képviselők, akikkel szemben a prairiali törvényt alkalmazták: Robespierre és Augustin öccse, Saint-Just és Lebas barátja (valamint a Commune 72 vezetője: ha semmi más, de a Községtanács lefejezése már thermidor tizedikén is láthatóvá tette e coup d’état ellenforradalmi implikációit) voltak. És mégsem volt teljes képtelenség, hogy a mindig hirdett, de az egyetlen valóságos előfordulása esetén el nem hitt bal- és jobboldali összeesküvés összefonódása (az ex-hébertista Comité-tagok — Billaud és Collot — a „szakemberekkel” — Carnot és Lindet — szövetkeztek; a terrorista túlkapásaik miatt kegyvesztett Konvent-biztosok pedig a Mocsárral) idején egyedül az elvek erejére, az eszmék szilárdságára támaszkodtak a robespierristák. Ez ugyan nem volt túlzottan „szilárd” (még kevésbé ténylegesen *társadalmi*) támasz, de valóban ez volt *az egyedül* megmaradt bázis. Az elvek még „tisztán” kifejezték a demokratikus forradalom, a kispolgári radikalizmus és a plebejus köztársaság eszméit — de már csak ezekben az elvekben élt a forradalom, már semmi más nem fejezte ki a jakobinus hatalom forradalmi jellegét. Camille Desmoulins jóslata bevált: valóban „alig maradtunk néhányan a Hegypárton” — és a Konvent thermidori szavazásaikor már csak a valóságos jobboldalra lehetett számítani; a thermidor első hetében szabadult Babeufvezette munkások pedig „Nesze nektek maximum!” kiáltásokkal követték a

¹³⁵ Saint-Just ugyan Párizsban volt prairial 20-án, de nem volt ott az Etre Suprême ceremóniáján — és nem vett részt a prairiali törvény kidolgozásában sem: ekkor már ismét a hadseregben harcolt. Amikor Robespierre a Comité de Salut Public-on belül — éppen a Legfőbb Lényvel kapcsolatos ideológiai vitái miatt — elszigetelődik, messidorban segélykérő levelet ír a fleurusi győztesnek: a *kormány*nak itt van szüksége rád. Hazatérve Saint-Just kompromisszumot kötött Carnot-val és Billaud-val, az ő és Robespierre személyes ellenfelével: aláírta a „robespierrista” csapatok Párizsból való eltávolításáról szóló parancsot, és ígéretet tett, hogy következő kormánybeszámolójában nem beszél — a Legfőbb Lény létéről és a lélek halhatatlanságáról. Robespierre thermidor 8-i, taktikailag teljesen elhibázott támadásával szegte meg az egyességet; s mint fennmaradt thermidor 9-i beszédéből kiderül, Saint-Just, aki az „ő” *katonáit* (Carnot követelésére) elküldte a fővárosból, visszautasította az egyezmény azon (Billaud-követelte) részét, hogy nem beszélhet ama *eszmékről*, melyekben hisz. A kivégzés előtt elkobzott jegyzetblokkjának utolsó bejegyzése ez a mondat: „A nevelésről hozott törvényt végre kell hajtanunk: íme a megoldás!”

jakobinus diktatúra gyászmenetét; és a tudósok az elsők között csatlakoztak a Robespierre „idolátre” rendszerét kárhóztató kórushoz. Thermidor 9 az *hébertisták* győzelmének látszott (11-i beszámolójában Barère még úgy tájékozódott: Robespierre-t „a forradalom félelmetes menetének *feltartóztatásával*” vádolta.¹³⁶), de a hónap végén már a *dantonista* Legrende zárta be a Jakobinus klubot; a következő hónapban visszatért *ex-girondista* képviselők pediglen az elszabadult fehérterror talaján álltak — a „frakciók” *visszamenőleg* igazolták Saint-Just vádjait.

„Párizs szekciójában minden csendes” — jelentette Barras, a majdani Direktórium vezetője, thermidor 11-én a Konventnek.¹³⁷

A nép *hallgatása* közepette a párizsi Commune-ra menekített Robespierre meg tudta menteni a „néptribun” legfontosabb elvét — „*éppen a gondolkodásnak a társadalom egészére kiterjedő egyetemessége következtében*”.¹³⁸

Amikor a Községtanács *hivatalnokai* alá akarták iratni vele a *népfelkelés*re való felhívást, Robespierre ezt kérdezte: „AU NOM DE QUI?”¹³⁹

¹³⁶ Lásd Hamel: „Thermidor”, Párizs 1897. (Az én kiemelésem — L. M.)

¹³⁷ Lásd Barras: „Mémoires”, I—IV, Párizs 1868—69, I. köt. (à Thermidor).

¹³⁸ Lukács György: „Lenin”, Budapest, Magvető 1970, 7. (Az én kiemelésem — L. M.)

¹³⁹ „*Kinek a nevében?*” — ez az „egyetemes társadalomanalízis” az utolsó, valóban hiteles mondata. Egy év múlva a „Tribun du peuple” már megint a „népből valóként” idézhette Robespierre-t, visszhangozhatta a robespierre-i ideákat: „mivel a robespierreizmus maga a demokrácia, mivel ez a két szó teljesen azonos”. (Babeuf: „Textes choisis”, Párizs 1965, 226.) A „*Manifeste des égaux*” mottója Condorcet „*Esquisse*”-ének egy idézete volt („A tényleges egyenlőség a társadalmi tevékenység végső célja”), lásd Buonarrotti: „*Conspiration pour l'égalité*” (Párizs 1957, II, 94.); az „*egyenlők összeesküvése*” *jelszava* pedig egy Diderot-idézet. („Sem adni, sem elfogadni nem akarok törvényeket”) Utopisztikusan ugyan, de a francia forradalom kommunizmusa már megvalósította a filozófia és forradalom legfontosabb értékeinek harmonikus megőrzését.

AZ IGAZ ÉS A HAMIS HEGEL ONTOLÓGIÁJÁBAN. I.*

LUKÁCS GYÖRGY

I

HEGEL DIALEKTIKÁJA AZ „ELLENTMONDÁSOK TRÁGYÁJÁBAN”

A klasszikus német filozófiában nyomon követhető egy mozgás az ontológia elméleti tagadásától Kantnál egészen Hegel általánosan kibontakoztatott ontológiájáig. Persze ez a tagadás kezdettől fogva sem abszolút, hiszen már Kant morális gyakorlata is átcsap az ontológiainak a szférájába. Fichte filozófiájában azután ez az elv az igazi valóság egyedüli talapzatává válik, melynek lényege a tevékeny ész által teremtettként, vele azonosként jelenik meg. Ezzel a klasszikus német filozófia ismét napirendre tűzi a felvilágosodás ontológiai problémáját, természetesen úgy, hogy ennek francia forradalombeli megvalósítása szakadékként áll kettejük között; a felvilágosodás folytatásáról csak annyiban lehet szó, hogy mindkét esetben az ész ontologikus mindenhatósága áll a filozófiai problematika középpontjában. A hegeli filozófiát lehetetlen megérteni e kettős termináció nélkül: az ész uralma, ontológiai elsődlegessége egy olyan világban, amelyet a francia forradalom, konkrétan annak más színezetű, napóleoni megvalósítása alakított. A forradalom ilyen megvalósítása egész Európát szembesíti a kibontakozó polgári társadalom problémájával: ennek immanens ellentmondásosságában, egy újszerű realitásban, amellyel szemben közvetlenül csődöt kellett mondania az ész felvilágosult birodalmának mint a filozófiai gondolat középpontjának.

A legegyszerűbb és legközvetlenebb reakció az új helyzetre az ész ontológiai relevanciájának egyáltalában való tagadása volt. A romantikában az ész helyébe lépő irráció elveti a jelenkori világállapotban mutatkozó ellentmondásosságot és utat keres vissza a múltba mint az állítólagosan igazi, még ellentmondás-előtti harmónia birodalmába. A másik irányt azok a gondolkodók képviselik, akik az újszerű jelent átmenetnek tekintik az ész immár valódi, a jelen ellentmondásait meghaladó birodalmába; ezt teszi Fichte, amikor saját korát a „kiteljesedett bűnösség korának” nevezi, amely mögött felragyog az ész valóságos birodalmának jövődöbeli képe. (Egész más utakon járva a nagy utópisták is olyan társadalmi-történelmi világképet keresnek, amely a forradalom utáni jelen ellentmondásosságából kiindulva reálisként mutatja fel meghaladásának perspektíváját a jövőben.) A két szélsőség között Hegel különös helyét az a törekvés jelöli ki, hogy magában a jelenben filozófiailag kimutassa az ész birodalmát, ami által az ellentmondás szükségképpen középponti ontológiai és logikai-ismeretelméleti kategóriává növekszik. Hegel semmiképp sem az első tudatos dialektikus a nagy filozófusok sorában. Hérakleitosz óta az első azonban, akinél az ellentmondás végső ontológiai elvként — nem pedig

* A szerző „Ontológia”-kéziratának egyik fejezete; a fejezet második része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1971/3—4. számában jelenik meg. — Szerk.

filozófiailag valahogyan mégiscsak meghaladandóként — szerepel, miként a schellingi „intellektuális szemléletben”. Ellentmondásosság mint a filozófia talapzata és a reális jelen mint az ész megvalósulása alkotják tehát közösen a hegeli gondolkodás ontológiai alappilléreit. Kapcsolatuk következménye, hogy logika és ontológia mindaddig ismeretlen bensőségben és mélységben nőttek nála össze.

Ez szülte azt a — jó ideig az általános érvényű Hegel-képet megszabó — látszatot, mintha nála ráció és realitás eddig soha el nem ért, problémán túli egységben valósult volna meg filozófiailag; elegendő csak a pánlogizmusáról széles körben elterjedt nézetre utalnunk. Közelebbről szemügyre véve szét-hullik ez a közvetlenül vonzó vagy taszító egységesség, amelyet a marxizmus kezdettől fogva Hegel feje tetején álló idealizmusának materialista „talpra-állításával” mint rendszer és módszer ellentétét bírált. A marxizmus klasszikusai által megkezdett úton kell tovább haladnunk, ha Hegelt ma is a filozófiai gondolkodás, a valóság eleven hatóerejének kívánjuk megőrizni, úgy kell rá tekintenünk, miként Marx Ricardóra tekintett: „A mesternél az új és jelentős az ellentmondások ‚trágyája’ közepette fejlődik ki, erőszakosan az ellentmondó jelenségekből.”¹ Ez az „ellentmondások trágyája” Hegelnél mindenekelőtt mint a jelen ellentmondásosságának felismerése jelenik meg, nem kizárólagosan a gondolkodás, de egyúttal maga a valóság elsődlegesen ontológiai problémájaként is, amely azonban a jelenen messze túlmutat, amennyiben a teljes valóság dinamikus alapzataként és mint ilyent egyben a valóságról való minden racionális ontológiai gondolkodás fundamentumaként ragadják meg. Hegel számára tehát az ellentmondásosság penetráns színre lépése kora jelenében csupán a szervesen természetből kiinduló és az életen és társadalmon keresztül csúcspontjához érkező dialektikus folyamat tető-zése.

Ezzel az „ellentmondások trágyájának” első mozzanata már adott: a dialektikus ellentmondások dinamikája nem pusztán általános létrejövés, mint Hérakleitosznál, nem is a világ gondolati megragadásának lépcsőzete, mint Cusanusnál, hanem — ha a fiatal Schelling belsőleg következetlen kísérleteitől eltekintünk — a dialektikai leszámaztatás és a reális történelmiség első egyesítése. A dialektika mint a történelem reális hordozója már ezáltal is olyan ontológiai súlyt kap, amihez foghatóval eddig soha nem rendelkezhetett. Persze itt rögtön felmerül az „ellentmondások trágyájának” egy újabb mozzanata e filozófia rációján, ésszerűségén belül: a jelenre mint az ész reálisan elért birodalmára való összpontosítás egyrészt száműz a dialektikából minden szükségszerűen szubjektivistá elemet (gondoljunk Fourier-ra) és annak objektív, ontológiai jellegét hangsúlyozza ki. Másrészt ugyanez a felfogás egy mély, feloldhatatlan ellentmondást rejt magában: a jelen csupán múlt és jövő összekötő hídjaként nyerhet hamisítatlan ontológiai megalapozottságot; ha viszont a jelen a dialektika belső lehetőségeinek reális betöltése, úgy a folyamatnak éppen teljében, beteljesedettsége miatt véget kellene érnie, és annak, ami eddig a valóság ontológiai mozgatója volt, fel kellene adnia saját, előremutató, belső gyarapodásra irányuló mozgását, hogy egy önreprodukció puszta mozzanatává váljék. Mármost bizonyos egyrészt, hogy ilyen egyedi folyamatok — ha mindig relativált módon is — léteznek; az élet onto-

¹ Marx: „Theorien über den Mehrwert”, Stuttgart 1921, III, 94. [„Értéktöbblet-elméletek”, 3. rész, Budapest 1963, 73.]

genetikus és filogenetikus folyamatai egyaránt rendkívül — ha nem is teljességgel — hasonló jellegűek. Másrészt éppoly bizonyos, hogy az egyedi képződmények létezését szabályozó tendenciák semmiképp sem általánosíthatók minden további nélkül a valóság összefolyamatára érvényes tendenciákká.

Ez a dilemma, valamint egy meghatározott irányban történő apodiktikus megoldásának kísérlete szükségképpen minduntalan felmerül a történelem-filozófiában; ebből fakadnak például a legkülönbözőbb utópikus elképzelések, legyenek akár előre-, akár hátramutatóak. Természetesen e dilemma megválaszolásában felmerülő antinómiák sem nem egyneműek, sem nem egyenértékűek. Valamely letűnt állapot visszaállítására irányuló utópiáknak — hacsak a visszanezés nem pusztán képzelődésen, a saját lényegi intenciók félreértésén nyugszik, miként az antikvitás állítólagos újjáélesztése a reneszánszban — lényegileg irracionálisztikus jelleget kell ölteniök. Amennyiben — egyre megy, mennyire tudatosan — valami elmúltat kívánnak feltámasztani, ontológiailag tagadniok kell az idő irreverzibilitását és ezáltal eleve ellentétbe kerülni minden racionális ontológiával. Ha a „szerveset” tekintik modellnek, mint a romantikus törekvések többsége, úgy ez az ellentmondás csak tovább éleződik, hiszen a szerves fejlődés szerfelett pregnáns formában tartalmazza az idő irreverzibilitásának elvét, s ennél fogva a két ontológiai főelv feloldhatatlan antinomikus viszonyba kerül. Az irracionalizmus mint ebből eredő világnézet az efféle antinómiákat csak áldialektikus, szofista módra képes meghaladni; a ráció elleni harca éppenséggel az ilyen feloldhatatlan ellentmondások eltüntetésére és hol ennek, hol annak a koncepciónak a teljesen önkényes értékesítésére szolgál.

Általános filozófiai szemponttól és a hegeli alap koncepció megértése szempontjából egyaránt sokkal fontosabbak a felvilágosodás gondolatai az ész birodalmáról. Természet és társadalom létének és létrejövésének végső elve itt az ész. A filozófia feladata feltárni, kimunkálni ezt az elvet, hogy a társadalom megfeleljen a természet örök, változhatatlan törvényeinek. Ezzel a magán-valóan azonos természet és ész gyakorlati és reális egybeesése az emberek társadalmi életében a jövőre irányuló követelés lesz, s nem a jelen ontológiai meghatározottsága. (A felvilágosodás éppenséggel a francia forradalom előkészületének filozófiája, nem pedig következményeié, mint Hegel filozófiája.) Itt is felmerül egy olyan antinómia, melynek megoldása ezen a talajon lehetetlen: hogyan lehet az, hogy a természet mindenhatósága mellett ember és társadalom egyáltalában leválhattak róla? Ez az antinómia a felvilágosodás természetfogalmának ontológiai kétértelműségére derít fényt. A természetet egyfelől a Galilei és Newton óta végbement nagy természettudományos fejlődés alapján tiszta objektivitásában, anyagiségében, függetlenségében, törvényszerűségében fogják fel, s ezáltal a világszemlélethez romolhatatlan, szilárd ontológiai bázisra tesznek szert, amely radikálisan eltávolít belőle minden teleologikus hagyományt, minden a természetbe plántált, végső soron antropomorfikus, teleologikus koncepciót, és amely a gondolkodás számára szolid ontológiai alapot vív ki, még ha a természetkép egyelőre lényegében mechanisztikus elveken nyugszik is. Másfelől viszont ebből a természetfelfogásból a társadalmi élet ontológiája nem vezethető le közvetlenül. Amikor a felvilágosodás, olyan nagy példaképekre támaszkodva, mint Hobbes vagy Spinoza, mégis mindenáron megkísérli természet és társadalom egységes ontológiáját keresztülvinni, a természetfogalom Galilei és Newton spontánul világos ontológiájából észrevétlenül értékfogalommal alakul. (E keveredés hagyománya

egészen a késő antikvitásig nyúlik vissza.) E két, egymást kizáró metodológia ellentmondásossága még éleződik azáltal, hogy az értékfogalomként szereplő természet mögött nem csupán egy szubjektivisztikus kellés áll, hanem a társadalmi lét ugyancsak spontánul objektív ontológiája; tudattalanul-szimultán alkalmazásuk a felvilágosodás világnézetének legmélyebb diszkrepanciáit eredményezi: mindenekelőtt a természet materialista szemléletének szükség-szerű és tudattalanul maradó átcsapását társadalom és történelem idealista szemléletébe. Hogy az etika ésszerű egoizmusa az objektív materialista (mechanikus materialista) természetfelfogás meghosszabbításának tűnik, és hogy teljesen egy materialista társadalomtan bizonyos elemeit rejti magában — mindez nem simíthatja el, sőt csak tovább mélyíti ezt az ellentmondásos-ságot.

E feloldhatatlan antinómiák sem feledtethetik azonban, hogy a felvilágosodás filozófiája mégis azoknak az irányzatoknak a folytatója és továbbépítője, amelyek a reneszánsz óta egységes evilági ontológia felépítésére és ezzel a korábbi transzcendens-teologikus-teológikus ontológia kiszorítására törekednek. Az a nagy gondolat húzódik meg emögött, hogy a társadalmi lét ontológiája csakis egy természetontológia alapzatán épülhet. Miként minden elődje, a felvilágosodás is azon bukik el, hogy a társadalminak a természetire való alapozottságát túllontúl egységes, túllontúl homogén és közvetlen módon fogja fel és a minőségi különbség ontológiai elvét a végső egységen belül képtelen gondolatilag megragadni. A természetfogalomban levő ontológiai szakadék csupán megjelenési formája annak a helyzetnek, hogy az egységen belüli eme különbözőség megragadása nélkül lehetetlen következetes ontológiát felépíteni. Világos, hogy az akkoriban uralkodó mechanikus materializmus merev dogmatikus egységessége rendkívül alkalmatlan erre az elkülönítésre. Diderot jelentős próbálkozásai, hogy egy reális dialektikát tárjon fel a társadalmi lét szférájában, tudatosan hirdetett materializmusának álláspontjáról bizonyos mértékig per nefas jönnek létre, és amikor Rousseau feltárja a társadalmi dialektikának lényeges mozzanatait, mindenekelőtt a természetről való leválás okait és dinamikus szükségyszerűségét, úgy tudatosan robbantja az akkori materialista ontológiát, amennyiben a természet mint a szociális-humanisztikus kellés középponti kategóriája teljességgel leválik a materialista természetontológiáról és belsőleg felettébb ellentmondásos, de annál hatékonyabb módon egy idealista történeletfilozófia középpontjává lesz.

Nem feladatunk itt ezt a hatástörténetet nyomon követni egyrészt a nagy forradalom Marat—Robespierre típusú jakobinusainál, másrészt a német felvilágosodás folyamán Herdernél vagy Kantnál. Utalnunk erre csupán azért volt elkerülhetetlen, mert a természetet és társadalmat illető hegeli gondolkodásnak óhatatlanul kapcsolódnia kellett ehhez a problematikához, márcsak azért is, mert a forradalom utáni világ antiromantikus megvilágítására vállalkozott. Nem akarjuk itt azt vizsgálni, mennyiben közvetítette Herder és Kant Hegelnek Rousseau-val való belső számotvetéseit; csupán arra utalunk, milyen eldöntő jelentőségű Diderot „Rameau unokaöccse” abban a megvilágításban, amelybe a „Szellem fenomenológiája” a forradalom előtti szellemi konstitúciót helyezi. Azt pedig, hogy ifjúkorában Hegel a francia materializmust is (nevezetesen Holbachot) egészen más, jóval szélesebb történelmi távlatokból ítélte meg, mint általában a német idealizmus, mutatja Reinhold elleni polémiája a „Fichtei és schellingi rendszer különbségé”-ben. Míg Reinhold a francia materializmusban „Németországban hontalan szellemi megza-

varodást” lát, Hegel a francia felvilágosodást és a német idealizmust párhuzamos irányzatoknak tekinti, amelyek természetesen a „művelődés lokalitása” miatt messzemenően eltérnek egymástól; ennél fogva franciaországi formájuk „az objektív lokális elvében jelenik meg”, míg Németországban „a szubjektívnek a formájába. . . gyakran spekuláció nélkül fészkel be magát”.² Ez utóbbi megjegyzés arról tanúskodik, hogy Hegel dialektika dolgában a német idealizmusnak nem tulajdonít semmi fölényt a francia materializmussal szemben, ilyen fölényt csupán a saját és — akkoriban — Schelling dialektikájában lát. Két nemzeti fejlődés ellentétét látja ebben az ellentétben és mindkettőben egyaránt a nemzeti koráramlatok általi megszabottságot ismeri fel. Mindezt el kellett mondanunk ahhoz, hogy a döntő kérdésekben láthatóvá váljék a hegeli problematikának a felvilágosodás egészével való összefüggése. A teljességgel újszerű kérdésfeltevések és válaszok a forradalom előtti és a forradalom utáni helyzet ellentéttségéből adódnak.

Hegel természetontológiájáról csak később, tágabb összefüggésben eshetik szó. Itt csak annyit jegyezzünk meg, hogy Hegel ezt lényegében idealista módon vázolja fel, ugyanakkor azonban mindennek semmi köze a bellarmini követelések modern teljesítéseihöz, mint a magán-való dolog és a jelenség ellentétére felépített kanti természetfilozófiának. Hegel szemében a természet, általánosan tekintve, ugyanazzal a nem-antropomorf objektivitással rendelkezik, mint a XVII. század nagy filozófiájában. Persze a természet érintetlen magánvalósága egyben ontológiailag előkészíti és megalapozza az ember, a társadalom és a történelem fejlődését. Hegel ezzel — mint látni fogjuk — a maga módján természet és történelem végső soron egységes ontológiáját akarja felvázolni, amelyben tehát a természet a társadalom néma, semmit sem szándékozó bázisát és előtörténetét adja. Ezzel az újkor — őt megelőzően utóljára a felvilágosodás által kimondott — nagy haladó hagyományait őrzi meg. Tovább lép viszont ezekhez képest annyiban, hogy szemében a természet csupán bázist és előtörténetet adhat, és bár a történelem dialektikája közvetlenül a természetből fejlődik ki, mégis annyi minőségileg új kategóriát, összefüggést és törvényszerűséget mutat fel, hogy mindössze dialektikus-genetikus úton levezethető a természetből, tartalmilag azonban — és ennél fogva a lényegi formákban is — határozottan túlhalad rajta, minőségileg különbözik tőle. A példaképszerűség értékfogalmából eredő kettősség a természetben Hegel világmépéből eltűnik tehát, ami ontológiailag jelentős lépés a felvilágosodáshoz képest. Hogy mennyiben jelentkeznek a hegeli koncepció szükségszerű antinómiáiból adódó — persze eltérő jellegű — visszahúzó következtetlenségek a természetontológiában is, azt később még látni fogjuk. A haladás mindennek ellenére határozott, márcsak azért is, mert a hegeli filozófia egésze a felvilágosodásénál még energikusabban és egységesebben társadalomra és történelemre irányult, s ezért a középponti problémák tisztázása szempontjából az ontológiai lét és a szociális-morális kellés kettősségének kiküszöbölése szükségképpen rendkívüli fontosságú.

Láttuk: a hegeli filozófia a saját történelmi jelenének adekvát gondolati megragadásában keresi gondolati beteljesedését. Ebből nemcsak a természeti-jellegűség kétértelmű kellésének eltüntetése következik, hanem egyben rendkívül kritikus magatartás is mindenféle kelléssel szemben. Hegel elutasítja a

² Hegel: „Werke”, Berlin 1832 (ill. „Jubiläumsausgabe”), I, 276—277. — Az alábbiakban az e kiadásból vett idézeteket csak kötet- és oldalszámmal jelöljük.

kellésnek a léttel szembeni mindenfajta elsődlegességét. És ez nemcsak társadalmi és történelmi vizsgálódásainak kölcsönöz akaráson és óhajton felül emelkedő nagyszerű objektivitást. Már ebben kifejezésre jut az új ontológia, melynek adekvát megragadásáért egész gondolkodása küzd: a valóság középonti és legmagasabb helye a kategóriarendszer egészében, a valóság éppígy-létének ontológiai felette-állása valamennyi egyéb objektív és szubjektív kategóriához képest. Hegel gondolkodói nagyságához tartozik nem utolsó sorban, hogy olykor teljes világossággal meglátta és gondolatilag valamennyi következményével együtt megkísérelte átfogni ezt az ontológiai problémát. Hogy megoldásai mégiscsak ellentmondásosak, gyakran rendkívül következetlenek és feloldhatatlan antinomikus következményekhez vezetnek, ez ugyancsak összefügg történelemfilozófiájának — múlttal és jövővel éles ellentétben álló — jelenre-irányultságával. A kellés dialektikus kritikája bizonyos mértékig a korabeli ontológia e döntő ütközetének előcsatározását képezi. A kellés jelentése körüli vita Hegel élethossziglan tartó Kant-ellenes polémiájához tartozik. Kantnál az ember ontológiai viszonya az igazi (transzcendens) valósághoz kizárólag a morális kellésből ered. Csupán a kategorikus imperatívusz teljesítésében — ami az ember számára feltétlen és elvont kellést jelent — képes a jelenségek elméletileg megszüntethetetlenül adott világa fölé emelkedni, képes homo noumenos-ként a (transzcendens) valósággal viszonyba lépni. Hegel szemében viszont az egész moralitás csupán az emberi gyakorlatnak a valódi erkölcsiséghez átvezető alkotórésze, és a kellésnek csupán annyiban van reális jelentése, amennyiben kifejezi az emberi akarat távolságát „attól, ami magán-való”; az erkölcsiségben ez el van érve, és ezzel megszűnt a kellés középonti helye a gyakorlat világában is.³ Csak az etikában lehet majd adekvát módon tárgyalni ennek az állásfoglalásnak mély helyességét és éppily mély problematikáját.

Annyi mindenesetre már ebből is kitűnik, hogy a helyesség csakúgy, mint a problematika, Hegel filozófiájában a jelen ontológiailag középponti helyzetével függnek össze. Amennyiben a magán-való a jelenben mint erkölcsiség adekvátan létezik, úgy megszűnik a gyakorlat szubjektuma és lényege közötti ontológiai távolság és ennél fogva a kellés is, s ezáltal ez objektíve és a szubjektum számára egyaránt meghaladandó. De ontológiailag vajon tartható-e a jelennek az a középponti helyzete, amit Hegel neki kijelöl? Tudjuk, hogy amióta a hegelianizmus felbomlása napirendre tűzte eredményeinek és módszerének szisztematikus bírálatát, ezt a kérdést főként a „történelem vége” megfogalmazásban vetették fel. A Hegelt ebben a kérdésben érő — mint látni fogjuk, lényegileg jogosult — bírálat gyakorta félreértette, hogy ő természetesen sem a jelent, sem ennek végpont-jellegét nem valamiféle — abszurd — szó szerinti értelemben fogta fel. Elegendő utalnunk arra, hogy például egy Uexküllhöz intézett levelében (1821-ben) részletesen foglalkozik Oroszország jövődöbéli nagy lehetőségeivel, hogy tehát nem lebegett a szeme előtt a történelemnek valamiféle merev bevégződése.⁴ Ennek ellenére világos, hogy történelemfelfogásában az ő jelenkorában el van érve a társadalomnak az eszméhez való adekvátsága, s ennél fogva bármilyen elvi túlhaladást ezen logikai lehetetlenséggé kellett nyilvánítani.

Ez az álláspont két fontos ontológiai előfeltevést tartalmaz. Tartalmazza először is azt, hogy a történelem nem merül ki az emberek és embercsoportok

³ Hegel: „Rechtsphilosophie”, 108. §, Pótlás.

⁴ „Briefe von und an Hegel”, Hamburg 1953, II, 297—298.

közvetlenül teleologikus aktusaiban — ami tökéletesen helytálló —; hogy az ilyen teleologikus tételezéseknél más és több keletkezik, mintsem az egyedi és kollektív aktusokban szándékolva volt — ami ugyancsak Hegel fontos és sok tekintetben új felismerése —, hanem az összefolyamat mint olyan hivatott egy teleologikus cél megvalósítására és ezt Hegel jelenkorában — lényegileg — el is érte. Ezzel a teleológiával mármint a hegeli történelemelmélet a régi teodicea-jellegű ontológiai koncepcióknál köt ki; amint gyakran látni fogjuk még Hegelnél, az úttörően új a részletekben van, mialatt az egész gyakran képtelen elhagyni a túlhaladott réginek a talaját. Másodszor, és ezzel szoros összefüggésben, a beteljesült eszme és a történelmi jelen ezen egybeesése módszerintanilag egy logikára van alapozva. Az eszme jelenbeli beteljesülésének kritériuma nem valamiféle kinyilatkoztatáson, hanem a hegeli logika különös jellegén nyugszik. Ez a logika már eleve ontológiailag koncipiált, vagyis nemcsak az egyes logikai kategóriák tartanak igényt a tényleges magán-valóval végső soron való azonosságára, de felépítésük, egymásból-következésük, hierarchiájuk is pontosan meg kell hogy feleljen a valóság ontológiai felépítésének. Logika és ontológia e viszonyának általános problematikájára, ami a hegeli rendszer és módszer egyik alapkérdése, részleteiben többször is vissza fogunk térni, itt legyen elég utalnunk arra, hogy a hegeli logika egész koncepciója olyan, hogy az eszmében való kicsúcsosodása nem egy pontosan meghatározott pontot, hanem bizonyos mértékig egy felületet képez, amelyen esetlegesen nagy mozgás is lehetséges az adott szint és terület stb. elhagyása nélkül. Az úgynevezett tiszta logikában Hegel szemügyre veszi az eszméhez vezető út különböző lépcsőfokait (lét, lényeg, fogalom), struktúrájuk szerint megkülönbözteti őket egymástól és ennek során eljut a fogalom logikai-ontológiai világának következő meghatározásához: „A fogalom mozgását mintegy csak játéknak kell tekinteni; a másik, amelyet ez a mozgás tételez, valójában nem másik.”⁵ Itt világosan látható logikai és történelmi ontológia párhuzamossága: eszme és jelen egybeesése tehát Hegel számára nem jelenti minden további nélkül egyáltalán a mozgás tagadását, mindössze egy lényege szerint többé határozottan már nem változtatható rendszeren belüli eltolódásokra való redukálódását.

Természetesen ezzel a történelem végéről alkotott koncepció antinomikus volta nem szűnik meg. Élességét és feloldhatatlanságát az sem enyhíti, ha arra gondolunk, hogy Hegel ezzel a jelen társadalmi-ontológiai meghatározására törekszik és — a jelentős történészek gyakorlatára támaszkodva — megkísérli ezt filozófiailag megfogalmazni. Arról van szó, hogy általánosan ontológiailag, és ezért a természet ontológiájában is, a jelen szigorúan véve nem lehet semmi egyéb, mint tovatűnő, egyszerre tételezett és megszüntetett átmeneti pont jövő és múlt között. Ezen időfelfogás elementáris helyessége tudományosan abban mutatkozik meg, hogy a jelenségek megragadásához elengedhetetlenül egyre pontosabb időmérés szükséges. Ez azonban csupán következménye az idő ontológiai lényegét illető helyes „naív realista” felfogásnak; maga a mérés (nem a mérendő) a megismerés kategóriája marad, amelynek az idő magánvalóságát teljesen érintetlenül kell hagynia. Természetesen ez a mérés, akárcsak minden megismerés, maga is már a társadalmi lét talaján ered, és e szférához tartozó sajátos jelenségeknél is nagy jelentőségre tesz szert. Mégis lehetetlen volna egy adott jelen társadalmi-történelmi meg-

⁵ Hegel: „Enzyklopädie”, 161. §, Pótlás.

jelenési módjainak totalitását ilyen mérésekkel megragadni. Maga Hegel a természetfilozófia számára is a tér—idő—anyag—mozgás komplexust jelölte meg a reális elsődlegesként. Hozzáfűzi, hogy „az anyag reális a térben és az időben”, ezeknek azonban „itt, elvonatkoztatásuk miatt, az elsőnek kell feltűnniük előttünk”, ami már a komplexusok és elemeik közötti helyes összefüggés megsejtéséről tanúskodik.⁶

A társadalmi-történelmi képződmények messzemenően bonyolultabb összefüggéseiben ennek az elvonatkoztatásnak maguk a képződmények mozgásával, mozgó változásával ellentétesen és szorosan összefonódva egy magasabb fokon kell megjelennie. Mivel a gyakorlatban mérvadó megjelenési mód, a közvetlenségben csakúgy, mint minden közvetítési formában, a mozgás és a mozgatótt struktúrájától függ, a jelen a társadalmi lét ontológiájának álláspontjáról itt egy — relatív — tartamra tehet szert, mint olyan állapot, amelyben ez a struktúra nincs alávetve vagy nem látszik alávetve lenni lényeges és észlelhető változásoknak. Történelmileg tehát a jelen egy egész időszakra, sőt korszakra terjedhet, és semmi kétség nem férhet ahhoz — habár ez soha közvetlenül nem került kimondásra —, hogy Hegel ilyen értelemben beszél jelenről. Ez a jelentésváltozat a társadalmi létben magában foglalja a jövőt és múltat is. Az ilyen jelenben értelmes a jövő csíráiról, a múlt maradványairól beszélni, gyakorlati-reális jelentést tulajdonítva nekik. Csupán arról nem szabad soha megfeledkezni, hogy a társadalmi lét olyan sajátos tárgyisági formáiról van itt szó, amelyek ontológiailag végső soron elválaszthatatlanul — ha mégoly közvetetten is — az idő tényleges lefolyására alapozódnak. Egy bizonyos analógia persze a természetben is kínálkozik. A képződményeknek lehet korszakokra és időszakokra oszló történetük, ahogy azt például a geológiában láthatjuk, ahogy azt esetleg az asztronómia is kidolgozza majd. Az időszakok és korszakok itt is anyag és mozgás struktúráváltozásaira, illetve struktúra-állandóságaira vonatkoznak. De a jelenbeliség sajátos hangsúlya ezeknél nem merül fel. Ez ugyanis a társadalmi léten belül ontológiailag annak a következménye, hogy az emberek egy struktúraállapot, egy struktúráváltozás következtében különbözőképpen cselekednek és ezzel gyakorlatuk bázisára reális visszahatással vannak. Ha pedig ezt a magával az idővel mint az ilyen struktúrák közvetett összetevőjével való összefüggést gondolatilag-önkéntesen széjjeltépik, ha az ily módon keletkező társadalmi képződménystruktúrákat és -lefolyásokat teljesen önállókként gondolják el, akkor megszületnek a groteszk modern időfogalmak Bergsontól Heideggerig. Kiindulópontjukat persze már nem csupán az objektív idő — természetszerűen már szubjektív összetevőket is tartalmazó — eme társadalmi-történelmi transzformációi alkotják, hanem az egyén személyes életére való további (és tovább szubjektívizált) alkalmazásai. Ha mármost az ilyesféle időt úgy jelenítik meg, mint az ontológiailag tulajdonképpeni és valódi időt, akkor az idő valamennyi objektív meghatározását szükségszerűen a feje tetejére állítják.

Mindezzel csupán az elért eszme és a jelen hegeli konvergenciájának néhány filozófiai aspektusát kívántuk röviden jelezni. Maga a koncepció társadalmi-történelmi feltételezettségű, és e bázis ellentmondásossága alkotja (karöltve azzal a belsőleg ellentmondásos viszonyal, amely Hegelt hozzá fűzi) az itt napvilágra kerülő antinómiák valódi alapzatát. Ez Németország helyzete a napóleoni és a Napóleon utáni korban. A „Szellem fenomenológiájá”-nak

⁶ Uo. 261. §, Pótlás.

történetfilozófiája a kezdetektől a felvilágosodáson és a francia forradalmon keresztül a klasszikus költészet és filozófia — a Goethék és Hegelek — Németországába vezet. A tulajdonképpeni történelmi fejlődést lezáró fejezet (ezt követi az egésznek a szellemi rekapitulációja az emlékezetben [Er-Innerung]) annak leírása, hogyan tevődik át német talajon a szellembe a francia forradalom és ennek napóleoni legyőzése-meghaladása. Ebből ered az eszme történelmi-eszmei egybeesése, egyévválása és önmagát-elérése, ami nemcsak az első nagy mű nyelvi ragyogását viseli magán, de egy — látszólag — beköszöntő nagy fellendülési korszak visszfényét is, amelyet az — úgy látszott, egész német nyomort alaposan eltakarítani hivatott — „világszellem” vezet, lovon, ahogyan Hegel Jénában látta. Már a „Logiká”-ban sokat veszítenek ragyogásukból ezek a gondolatok, prózaiak és egyre prózaiabbak lesznek, párhuzamosan azzal, hogy Hegelnek az eszme = jelen egyenletben Napóleont III. Frigyes Vilmossal kellett helyettesítenie. Hegel személyes egyre-konzervatívabbá-válása azonban, noha persze sohasem lett az a porosz államfilozófus, akit a későbbi liberalizmus látott benne, történelemelméletét a valóságos történelemmel fájdalmas ellentétbe kergette. A júliusi forradalom utáni időben ezt írta: „... olyan válság, amelyben, úgy tetszik, mindent, ami máskülönben érvényesnek számított, problematikussá tesznek”.⁷ Egyik legközelebbi tanítványa, Eduard Gans lelkesedése a júliusi forradalomért: ezzel kezdődött a hegelianizmus felbomlása.

Már ez a részletkérdés is, amely a hegeli filozófia sorsára nézve persze rendkívül fontossá vált, rámutat belső ellentmondásosságának jellegére. Láthatólag nem az a helyzet, hogy Hegel egyes állításai, egyes módszerbeli állásfoglalásai stb. helyesek, mások viszont tarthatatlanok, rendszere tehát nem választható simán ketté „élő” és „holt” részre — a helyes és a hamis éppenséggel kibogozhatatlanul összefonódott és eggyé vált nála; választvonalukat, azt, hogy hol vezet gondolkodása a jövő filozófiájának útjára és hol torkollik az élettelenség zsákutcájába, úgyszólván minden egyes fontos kérdésben külön-külön kell felderíteni. Így már eszme és jelen konvergenciájának a fentiekben elemezni kezdett kérdésében is. Itt Engels bírálata rendszer és módszer ellentétességéről helyes útmutatást nyújt ehhez az elválasztáshoz. Rendszerileg a jelenben társadalom és állam eszmei-logikai harmóniája jelenik meg, s ennek következtében a morális gyakorlat szférájában az elvont kellés elveszíti a valóság minden értelmét, hiszen a valóság a jelenben az eszmével megbékéltnek jelenik meg. Módszertanilag, vagyis a harmónia lényegi alkotórészeinek belső dialektikájából kiindulva, kibékíthetetlen ellentmondások végiggombolyíthatatlan tömkelegével állunk szemben. Ezek az ellentmondások közvetlenül a hegeli filozófia egyik leghaladóbb mozzanatából fakadnak. Hegel a századforduló első jelentős gondolkodója volt, aki nemcsak hogy beépítette történelemfilozófiájába a klasszikus angol gazdaságtan eredményeit Steuarttól és Smithtól egészen Ricardóig, de az így megismert tárgyiságokat és összefüggéseket dialektikája szerves részévé tette. Ezzel Hegel többé-kevésbé világos koncepciót alakít ki a modern polgári társadalom struktúrájának és dinamikájának fontosságáról, mint mindannak talapzatáról, ami a történelmi értelemben vett jelenről kimondható. Hogy Hegel ugyanakkor a jelenségek konkrét megragadásában messze elmarad példaképeitől, hát még a nagy utópistáktól, ez semmi lényegeset nem változtat ezen a tényálláson, annál is kevésbé, mert

⁷ Rosenkranz: „Hegels Leben”, Berlin 1844, 416.

megintcsak ő az egyetlen, aki filozófiai következtetéseket képes levonni ezekből a megállapításokból. (Igaz, hogy Fourier is ezt teszi, általánosításai azonban olyannyira különködőek, olyan messze kiesnek a kategória-tan általános európai fejlődésének útjából, hogy mindmáig teljesen hatástalanok maradtak; Fourier gazdasági-társadalmi jelenkor-felfogásának kategóriáit filozófiai elemzésnek és bírálathoz alávetheti a XIX. századi filozófiatörténet kutatásának egyik legfontosabb és legidősebb feladata lenne.)

Polgári társadalom és állam ellentmondása, valamint ennek megtartva-megszüntetése szolgál ily módon a hegeli jelen-konceptió alapjául. Itt azonban ismét — ha más, persze rokon formában is — ugyanazon ellentmondásossággal állunk szemben, amelyről az imént esett szó. Hegel a polgári társadalom realiztikus leírásából indul ki, ennek dinamikáját azokban a törvényszerűségeken látja, amelyek közvetlenül az egyesek véletlen-egyedi cselekvéseiből keletkeznek, és ezt a szférát — joggal — a különösség, a relatív általánossága szférájának tekinti az egyesekkel szemben.⁸ E szféra immanens dialektikájából kellett most már a polgári állam általánosságát kibontani; maga Hegel mondja, ennyiben helyesen is: „A különösség elve azonban, éppen azzal, hogy magáértvalóan totalitássá fejlődik, átmeny az *általánosságba*”, nyomban hozzáfűzi viszont: „és egyedül ebben van igazsága és pozitív valóságának joga”,⁹ ezáltal már polgári társadalom és állam viszonyát egyoldalúan-mechanikusan úgy fogva fel, mint az állam abszolút eszmei szupremáciáját. Első pillantásra ez még csak koncepciójának pusztán történelmileg megszabott korlátja lenne, hiszen a klasszikus közgazdászok sincsenek korántsem tudatában — noha a valóságnak éppen ezt a viszonyát sokkal megfelelőbben ragadják meg — e kategóriák és kategóriaösszefüggések történelmi jellegének, hanem az észnek egyedül megfelelő formáknak tartják őket. Ebből a szempontból a gazdaságilag messze elmaradt ország filozófusa gazdaságtani mesterei fölött áll. Világos előtte, hogy ez a különösség, amelyben a polgári társadalom kategoriális jellegzetességét látja, e jelennek sajátos problémája: tudniillik mint talapzat, ξ int éppen a jelenlegi társadalmi formák hordozója, éles ellentétben például az antik polisszal, ahol ez a különösség „a beköszöntő erkölcsi romlasként és hanyatlása végső okaként mutatkozik”.¹⁰ A hegeli felfogás sajátos korlátai éppen a polgári társadalomtól az államhoz vezető átmenetben, amannak ehhez való viszonyában mutatkoznak meg. A fiatal Marx — még jóval azelőtt, hogy filozófiailag materialistává lett volna — világcsan meglátta a hegeli rendszernek ezt az ellentmondásosságát és ki is mondta a következőképpen: „Hegel előfeltételezte a polgári társadalom és a politikai állam *elválását* (egy modern állapotot) és mint az eszme *szükségszerű mozzanatát*, mint abszolút észizagságot fejtette ki . . . Az állam magán- és magáért-való általános mivoltát szembeállította a polgári társadalom különös érdekével és szükségletével. Egyszerűen: Mindenütt a polgári társadalom és az állam *konfliktusát* ábrázolja.” Az antinómia másik tagja a következőképpen néz ki: „*Nem akarja a polgári és a politikai élet elválasztottságát* . . . A *rendi elemet* az *elválasztottság* kifejezésével teszi, de egyszermind a rendi elem egy meg nem levő azonosság képviselője kell hogy legyen.”¹¹

⁸ „Rechtsphilosophie”, 181. §, Pótlás és 184. §, Pótlás.

⁹ Uo. 186. §.

¹⁰ Uo. 185. §.

¹¹ Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), I, 1/1, Majna-Frankfurt 1927, 489. [Marx és Engels Művei, I, 279.]

Felületességre vallana és a marxi kritika elvi részének ellentmondana, ha mindebben egyszerűen Hegel alkalmazkodását látnók a korabeli porosz államhoz. Különösen a gazdasági életet, a polgári társadalom alapzatait szemléli Hegel egyenest Ricardóra emlékeztető „cinizmussal”. Hegel-könyvemben erről a kérdéstről is részletesen szóltam, ezért elég lehet itt egy idézet a „Jogfilozófia”-ból: „Ebben előtűnik az, hogy *gazdagság túlsága* ellenére a polgári társadalom *nem eléggé gazdag*, azaz a rá sajátságos tulajdonból nem birtokol eleget ahhoz, hogy véget vessen a szegénység és a csőcselék létrehozás túlságának.”¹² A fiatal Marx ezt a kérdéskomplexust tisztán objektív-tárgyilagos szempontból szintén a hegeli módszertan középpontjából kiindulva kezeli. Szükségesnek véljük ezért gondolatmenetének legfontosabb mozzanatait részletesen idézni: „A család és a polgári társadalom állammá teszik *önmagukat*. Ők a mozgató. Hegel szerint ellenben a valóságos eszme *hozza létre* őket; nem a saját életpályájuk egyesítette őket állammá, hanem az őket magáról leválasztó eszme életpályája; mégpedig ők az eszme végessége; létezésüket egy más szellemnek köszönhetik, nem a magukénak; ők egy harmadik által tétélezett meghatározások [Bestimmungen], nem önrendelkezések [Selbstbestimmungen]; épp ezért határozatnak meg ‚végességként’, a ‚valóságos eszme’ saját *végességeként*. Létezésük célja nem maga ez a létezés, hanem az eszme választja le magáról ezeket az előfeltételeket azért, ‚hogy eszmeiségük révén magáértvalóan végtelen valóságos szellem legyen’, azaz a politikai állam nem lehet meg a család természetes bázisa és a polgári társadalom mesterséges bázisa nélkül; ezek az állam számára *conditio sine qua non*; Hegel azonban a feltételt mint feltételezettet, a meghatározót mint meghatározottat, a termelőt mint termékének termékét tétélezi . . . A valóságos fenomenonná lesz, de az eszmének nincs más tartalma, csak ez a fenomenon. Az eszmének más célja sincs, csak az a logikus cél, hogy ‚magáértvalóan végtelen valóságos szellem legyen’. Ebben a paragrafusban benne foglaltatik a jogfilozófiának és egyáltalában a hegeli filozófiának egész misztériuma.” A rendszer felépítésére nézve ez mármost a következővel jár: „Az átmenetet Hegel tehát nem a család stb. *különös* lényegéből és az állam *különös* lényegéből, hanem a *szükségyszerűség* és *szabadság általános* viszonyából vezeti le. Ez pontosan ugyanaz az átmenet, amelyet a logikában a lényeg szférájából a fogalom szférájába foganatosít. Ugyanezt az átmenetet produkálja a természetfilozófiában a szervesetlen természetből az életbe. Mindig ugyanazok a kategóriák, amelyek a lelket adják hol ennek, hol annak a szférának. Csak azon fordul meg a dolog, hogy az egyes konkrét meghatározásokhoz felleljék a megfelelő elvontakat.” Az egészet Marx így foglalja össze: „Nem az ügy logikája, hanem a logika ügye a filozófiai mozzanat. Nem a logika szolgál az állam bizonyítására, hanem az állam szolgál a logika bizonyítására.”¹³

A mai — vagy akár újkantiánus neveltetésű — olvasó számára ez a nyelvezet egészen egyszerűnek tűnhetik: Hegel egy a tényeknek nem megfelelő, sőt a tényeken erőszakot tevő logikát alakított hát ki. A hosszú időn át uralkodó és még ma sem teljesen kihalt dialektika-ellenes előítéletek szintén gyakran ilyen elhamarkodott, felületes következtetésekre támaszkodnak. A valóságos helyzet egészen más, még ha éppily világos és egyszerű is. A hegeli logika ugyanis — és a fent idézett kritikai észrevételek írásakor Marx ezt olyannyira magától

¹² „Rechtsphilosophie”, 245. §.

¹³ MEGA, I, 1/1, 407—408, 409, 418. [Marx és Engels Művei, I, 207—208, 209, 217.]

értetődőnek tartotta, hogy egy szót sem vesztegetett rá — nem iskolás értelemben vett, nem formális logika akar lenni, hanem logika és ontológia elválaszthatatlan szellemi egyesítése: egyfelől Hegelné la valódi ontológiai összefüggések adekvát gondolati kifejezésüket csak logikai kategóriáknak a formáiban kapják meg, másfelől a logikai kategóriák nem pusztá gondolkodási meghatározásokként vannak felfogva, hanem úgy kell őket érteni, mint a valóság lényegi mozgásának dinamikus alkotórészeit, mint lépcsőfokokat, állomásokat a szellem önmagát-elérésének útján. Az eddig megmutatkozott és a továbbiakban megmutatkozó elvi antinómiák tehát két ontológia összeütközéséből fakadnak, melyek Hegel tudatosan előadott rendszerében felismeretlenül vannak meg és sokszorosan egymás ellen hatnak. Minden ellentétességük dacára való összefonódottságuk onnan származik, hogy történetfilozófiai értelemben mindkettő egyazon valóságból fakad. Hegel középponti filozófiai élménye a forradalom utáni valóság nagysága. Miként a felvilágosítókat mélyen áthatotta az a meggyőződés, hogy a feudális abszolutista világ forradalmasítása szükségképp megteremtí az ész birodalmát, éppily mélyen meg volt győződve Hegel arról, hogy a legnagyobb szellemek eme régóta megálmódott eszményét éppen az ő jelenkorában kezdik megvalósítani. „A szellem fenomenológiája” előszavában írja: „Nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek az ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával és épp azon van, hogy azt a múlt mélyére süllyesse, s átformálásának munkájával van elfoglalva.”¹⁴

De Hegel sohasem volt álmodozó, fantaszta, légvárepítő, miként híres kortársai közül sokan; filozófus volt, erős és átfogó valóságérzéssel, a hamisítatlan valóság utáni olyan intenzív éhséggel, mint Arisztotelész óta talán egyetlen más gondolkodó sem. Alig akad a valóságnak és a valóságról való tudásnak olyan területe, amely ne foglalkoztatta volna szenvedélyes filozófiai érdeklődését; emellett — egyidejűleg maguknak a tényeknek a befogadásával — ezek kategoriális mibenléte állt figyelme középpontjában. Nemcsak egyetemes tudást szerzett így, de valamennyi tárgy, viszony és folyamat ellentmondásos struktúrája és dinamikája is egyre intenzívebben tudatosodott benne. Az elsődleges ellentmondásosságot maga a jelen kínálta: a francia forradalom és az angliai ipari forradalom, s hozzá mindkettő ellentmondása a korabeli, visszamaradt és szétdarabolt Németországgal, amely éppen ebben az időben ért meg hatalmas szellemi fellendülést. E számos egymásnak ellentmondó tény és tendencia éppígy-létük egységében való megragadásának kísérlete vezette el az ellentmondások logikájához, ami — a gondolkodás történetében nála elsőként — egy önmagában dinamikus-folyamatszerű módszerben, az ellentmondásokban mozgó egyetemes historicitás felismerésében nyilvánult meg. Innen ered a fogalmaknak az a bacchánsi mánóra, amelyről oly gyakran esik szó, de amely mögött mindig valami mélyen racionális működik: a gondolat, a fogalom, ítélet, következtetés mozgalmassága csupán gondolati oldala minden tárgy, viszony, folyamat intenzív végtelenségének. A gondolkodás folyamatszerűsége csupán következménye minden realitás folyamatszerűségének. A tudományos, a filozófiai megismerés nem más, mint „átadnia magát a tárgy életének”.¹⁵ Mégpedig azért, mert soha nem „az eredmény a valóságos egész, hanem az eredmény a létrejövésével együtt; . . . a csupasz eredmény a holt-

¹⁴ II, 10. [Vö. „A szellem fenomenológiája”, Budapest 1961, 14.]

¹⁵ Uo. 42. [Vö. uo. 35—36.]

tetem, amely maga mögött hagyta a tendenciát”.¹⁶ Ezzel Hegel nagy lépést tett egy egészen új ontológia irányában: az igazi valóság itt konkrétan létrejövő valóságként jelenik meg, a genezis minden tárgyiség ontológiai levezetése, amely ezen eleven előfeltevés nélkül — torz merevségben — szükségképp érthetetlen maradt volna. Hegel ifjúkori fejlődésének nagy záróműve, a „Szellem fenomenológiája” minden lapján kinyilatkoztatja ezt a gondolatot. Engels annak idején helyesen jegyezte meg, hogy Hegel itt elsőként emelte filozófiailag a fogalom síkjára az ember ontogenetikus-individuális és filogenetikus-nembeli fejlődésének dinamikus egységét.¹⁷ Minthogy a második részben részletesen foglalkozunk majd a hegeli új ontológia középponti kérdéseivel, így ezek a megjegyzések a hegeli filozófálás ilyes belső tendenciájára vonatkozólag illusztrációként elegendőek lehetnek.

Félrevezető túlzás lenne azt állítanunk, hogy az, amit Hegel második ontológiájának neveztünk, a korábban jelzett elsőtől függetlenül keletkezett és belsőleg attól független maradt volna. Épp ellenkezőleg, tényszerűleg és genetikusan egyaránt, mégpedig társadalmilag csakúgy, mint fogalmilag, egyazon forrásból eredtek, viszonyuk egymáshoz olyan, mint e valóságnak a gondolati meghódítása és az egységesítése, éppen annak felmutatása révén, hogy hogyan hozta létre genetikusan e valóság valamennyi egyéb tárgyiségi formáját a történelem dinamikus-dialektikus fejlődési folyamata. A kiindulópont ismét Hegel alapproblémája, hogyan lehetett és kellett a világ forradalom-utáni jelenének, ennek reális ellentmondásosságában, az ész birodalmának megvalósításává válnia. Itt is egy nagy gondolat uralkodik, a felvilágosodás legjobb törekvéseinek és gondolati építményeinek jelentős korszerű továbbvitele. Tudjuk már, hogy Hegel e téren maga mögött hagyta a felvilágosodás felemás alapelképzelését az ész és a természet egységéről, anélkül, hogy feladta volna ennek legjelentősebb oldalát, azt, hogy az ész birodalma maguknak az embereknek őseredeti legsajátabb terméke, melyet mindenkori valóságos mivoltukban hoznak létre. Hogy az ésszerű egoizmus középponti helyére, ami egyébként az emberek gazdasági cselekvésében — hiszen tényszerűleg ez nyújtotta e koncepció modelljét — fennmaradt, az emberek szenvedélyei léptek (persze a felvilágosodástól úgyszintén nem függetlenül), az semmiképp sem szünteti meg ezt az emberi evilágiságot, hanem csak kiszélesíti, elmélyíti és konkretizálja. „Így azt mondjuk”, fejti ki Hegel, „hogy egyáltalában semmi sem jött létre azoknak az érdeke nélkül, akiknek tevékenysége közreműködött; . . . hogy *semmi nagyot* a világon nem vittek véghez *szenvedély nélkül*.”¹⁸ Az ember-volt ilyen széles, tág és mély elgondolására törekedett már a felvilágosodás is, ha nem érte is mindenütt el és némelykor csupán szofisztikusan alapozta is meg; ez a törekvés Hegelnél is pusztán megközelítés marad és nem teljesül be mindenoldalúan, különösen nem az intenzív-belsőleges oldalról. Ennek ellenére Hegel kísérlete az ember világának evilági-magaalkotta világgként való megragadására és ábrázolására, a legnagyobbyszerűbb nekirugaszkodás ebben az irányban, amelyre az ő fellépéséig valaha sor került.

Amit pedig Hegel második ontológiájának nevezünk, ugyancsak ebben a világlátásban gyökerezik. Amit a felvilágosodásnak a természet jelentett,

¹⁶ Uo. 5. [Vö. uo. 10.]

¹⁷ Engels: „Feuerbach”, Bécs—Berlin 1927, 20. [Marx és Engels Művei, 21, 259.]

¹⁸ Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte”, Lipse 1927, 63. [Vö. „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, Budapest 1966, 61.]

valamennyi meghasonlottságával együtt, azt jelenti Hegel számára a szellem (az eszme, az ész), úgyszintén minden belső ellentmondásosságával egyetemben. Ezek mindenekelött magának a világot megalkotó és megragadó ember genezisének — Hegel által felismert — mozgató és mozgó ellentmondásai, tehát maga a folyamat ellentmondásosságának koncepciói, nem pedig a folyamat koncepciójabeli ellentmondások. (Az utóbbiakra nemsokára visszatérünk.) Hegel a „Fenomenológiá”-ban bemutatja azt a folyamatot, ahogy az ember tudata a belső adottságainak és a részben öntevékenyen megalkotott, részben természetileg adott környezetének kölcsönhatásából létrejön; ahogy a tudat hasonló, magasabbrendű kölcsönvonatkozások következtében öntudattá bontakozik; ahogy az ember ilyen fejlődéséből kialakul a szellem mint a lényegi emberi nembeliség meghatározó elve. A szellemmel és ily módon persze a hozzá vezető úttal is, valamint az őt konstituáló dialektikus elvekkel együtt jelentkeznek Hegel ezen ontológiai vonalának egyéb, akaratlan ellentmondásosságai: magának a szellem koncepciójának belső ellentmondásosságai.

Ez az ellentmondásosság az embernek a társadalomhoz való viszonyában rejlik. Amikor Hegel ennek — a szellemben — ontológiailag önálló alakot akar adni, egyelőre még nem tér el az objektív igazságtól, hiszen a társadalmi lét — bármi legyen is ez önmagában — ténylegesen az egyes ember egyéni tudatától független existenciával, vele szemben nagyfokú — önállóan meghatározó és meghatározott — dinamikával bír. Ezen mit sem változtat, hogy mozgása az egyéni tetteknek, szenvedéseknek stb. sajátos szintézise, hiszen noha ezek — közvetlenül, de csakis közvetlenül — az egyes tudatából indulnak ki, okaik és következményeik mégis nagyon világosan különböznek mindattól, amit az egyén eközben gondolt, érzett vagy akart. Ha ez a struktúra már az egyéni tudatra is érvényes, ami persze mindig csak egy adott társadalmi kontextusban alakulhat ki, akkor minőségileg fokozott módon érvényes ott, ahol a különböző egyéni aktusok egymással kibogozhatatlanul összefonódva egy társadalmi mozgást eredményeznek, egyre megy, hogy egyénileg támogatni szándékoznak-e egymást vagy egymás ellen irányulnak. A társadalmi lét egy ontológiájának álláspontjáról teljesen jogosult tehát az egyéni aktusok ezen totalitásának, dinamikus-ellentmondásos összefüggésének egy sui generis létet tulajdonítani.

Hegel, elsősorban a „Fenomenológiá”-ban, teljesen tisztában van az egyes személy és a társadalom ezen elválaszthatatlan kölcsönvonatkozásával: „Ez a szubsztancia éppúgy az általános *mű*, amely az összesek és mindenki *tevékenysége* által mint egységük és egyenlőségük hozza létre magát, mert a szubsztancia a *magáért-való-lét*, az önlét, a tevékenység. Mint a *szubsztancia* a szellem a rendületlen igazságos *önmagával-egyenlőség*; de mint *magáért-való-lét* a szubsztancia a feloldott, magát feláldozó jóságos lényeg, amelyen mindenki végbeviszi saját művét, szétszakítja az általános létet és elveszi belőle a maga részét. A lényeknek ez a feloldása és egyediesítése épp az összesek tevékenységének és önlétének *mozzanata*; a szubsztancia mozgása és lelke és a létrehozott általános lényeg. Épp abban, hogy ez a szubsztancia az önlétben feloldott lét, a szubsztancia nem a holt lényeg, hanem *valóságos és élő*. A szellem ilyenképpen az önmagát hordozó abszolút reális lényeg.”¹⁹ Hogy a szellem szubsztanciális önmagára-állítottsága már itt is bizonyos túlhangsúlyozást kap, ez még nem rombolja le a szellemnek nevezett társadalmi képződmény helyes arányát.

¹⁹ II, 328—329. [Vö. „Fenomenológia”, 266.]

Teljességgel a valóság talaján mozog Hegel akkor is, amikor a társadalmi lét, az egyes embernek a szellemben való részesedése lényeges mozzanataként a „Történetfilozófia”-ban kiemeli az állati életre jellemző természeti kapcsolatok közvetlenségétől való elszakadást. „Az ember mint szellem nem közvetlen, hanem lényegileg magába visszatért valami. A közvetítés e mozgása a szellem lényeges mozzanata. Tevékenysége a túlmenés a közvetlenségen, ennek tagadása és ezzel visszatérés magába; ő tehát az, amivé tevékenységével teszi magát. Csak ami magába visszatért, az a szubjektum, reális valóság. A szellem csak mint az eredménye van.”²⁰ Persze a „Történetfilozófia” további menetében és különösképpen a „Jogfilozófia”-ban a szellem néha, sőt gyakran, fetiszizáltan megmerevedett alakot kap, amely elválik ezektől az egyének aktivitásával való, genetikusan mindenkor döntő, dinamikus összefüggésektől és tisztán magáért-való módon egy öntudathoz jut, melyben a felépítés saját alkotórészei (mindenekelőtt a polgári társadalom) a szellem általánosságában teljesen megszüntként jelennek meg, s melyben a tisztán önmagára-állítódott szellem formáinak fogalmi dialektikája helyettesíti a társadalmi-történelmi szféra reális dialektikáját.

Ha mármost feltesszük a kérdést, hogyan jött létre Hegel történelmi dialektikájának ilyen megmerevedése és eltorzulása, eljutunk ahhoz a problémakomplexushoz, amelyet korábban Hegel második ontológiájának neveztünk. A természetnek az összefüggéseket, a szisztematikát megalapozó elve a felvilágosodásban, ha önmagában mégannyira telve van is belső ellentmondásokkal, nem követ el feltétlenül erőszakot a rendszert alkotó tárgyiságokon, legfeljebb a társadalmi jelenségeknek a bárhogy is koncipiált természetből való tényszerű levezethetlensége szükségképpen ahhoz vezet, hogy a természetszemlélet (mechanikus) materializmusa a társadalmiság területén átcsap egy tudattalan és ezért filozófiailag le nem bírt idealizmusba. A hegeli szellem kiküszöböli ezt a nehézséget, persze megadva az árát azzal, hogy egészen új nehézségeket és ellentmondásokat hozott napvilágra. Egyelőre még nem szólunk egy ontológiai átfordulás problematikájáról: míg a felvilágosodásnak át kellett mennie a (mechanikus) materializmustól az idealizmushoz, addig a klasszikus német filozófiának már a természetmegismerést át kellett ültetnie az idealizmus filozófiai nyelvezetébe, hogy megteremthesse természet és társadalom egységes képének homogeneitását. E filozófiai rendszerezés első jelentős kísérletei Fichtétől és Schellingtől származnak; ami a hegeli rendszerkísérletben közvetlenül új, hogy ő az új ontológia logikai megalapozására vállalkozott. Ez — mint másutt részletesen megmutattam²¹ — új mozzanat a klasszikus német filozófiában; Kant, Fichte és Schelling — habár igen eltérő értékítéletekkel — átvették a hagyományos formális logikát, ontológiai mondanivalójukat azonban e logikától lényegében függetlenül fejezték ki filozófiailag; csak Hegelnél válik az — általa dialektikusan újraalkotott — logika az új ontológia hordozójává.

Hegelnél ez a tendencia kezdettől fogva határozottan előtűnik. Már a schellingi filozófiai iránynak a fichteivel szembeni védelmében kelt írásában, az objektív idealizmus első elméleti manifesztumában a kant—fichtei szubjektív ellenében, Hegel programszerűen visszanyúl Spinoza koncepciójához, akit itt

²⁰ „Die Vernunft in der Geschichte”, 35. [Vö. „Történetfilozófia”, 39.]

²¹ G. Lukács: „Der junge Hegel”, IV. fejt. 1.; „Werke”, 3, Neuwied—Berlin 1967, 541. skk.

nem nevez nevén, csak mint „egy régebbi filozófust” jelöl. Ez a fejtegetés viszont ebben a polémiában döntő szerepet visz. „Az eszméknek’ (a szubjektívnek), a rendje és összefüggése ugyanaz, mint a dolgoknak’ (az objektívnek), az összefüggése és rendje’. Minden csak *egy* totalitásban van; az objektív totalitás és a szubjektív totalitás, a természet rendszere és az intelligencia rendszere *egy* és ugyanaz; egy szubjektív meghatározottságnak ugyanaz az objektív meghatározottság felel meg.”²² Ez a Spinozához való visszatérés Kant ismeretelméletét a gondolkodás történetének pusztá epizódjává hivatott lefokozni. Persze Spinoza eredeti pozíciója csak in nuce tartalmazta a későbbi problematikát; a világ magasztosan dogmatikus és statikus egysége parancsolólag meghatározta azonosságát minden neki adekvát gondolkodással. Csak a felvilágosodás mimézis-elméleteiben ágaznak el határozottabban a szubjektív és objektív mozzanatok, hogy aztán ismeretelméletileg a tükrözöttnak a reális tárgyával való tartalmi és formai egybeeséseként egyesüljenek. Amikor Hegel itt a kanti ismeretelmélet ellen fordul, képtelen — mint modern idealista (az antik idealizmus még összeegyeztethető volt a mimézissel) — egy kifejezett mimézis-elméletet kijátszani Kant és Fichte ismeretelméleti-ontológiai szubjektivizmusával szemben, sőt kénytelen a schellingi úton továbbhaladva az azonos szubjektum-objektumot mozgósítani ellene. „Ha a természet csak anyag, nem pedig szubjektum-objektum, akkor a természetnek nem lehetséges olyan tudományos konstrukciója, amelynek számára megismerő és megismert szükségképpen *egy*.”²³

Az azonos szubjektum-objektummal elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol kezdetét veszi annak problematikája, amit Hegel második ontológiájának nevezünk. Mert ahogy a felvilágosodás mimézis-tana — mechanisztikus jellege következtében — képtelen volt megmagyarázni a valóság szubjektumtól független objektumainak helyes visszatükrözését a szubjektumban, ugyanúgy az azonos szubjektum-objektum elmélete filozófiai mítosz, mely szubjektum és objektum állítólagos egyesítésével szükségképp erőszakot tesz az ontológiai alaptényeken. Persze ez az — egyelőre — sommásan kemény ítélet nem feledtetheti az elmélet haladó, új megismerési utakat nyitó mozzanatát sem. A visszanyúlás Spinozához ugyanis nem véletlen: a szubjektum végső soron való evilágisága, elválaszthatatlan összefüggése a reális objektumvilággal, a világ adekvát megragadásának két evilági realitás kölcsönvonatkozásából való keletkezése itt egy filozófiai mítosz formájában fejeződik bár ki, ez azonban sokkal erősebben objektív valóságra irányul, mint Kant szubjektivisztikusan transzcendáló ismeretelmélete, még ha ez gyakorlatilag-empirikusan megenged is egy manipulációs praxist. A klasszikus német filozófia, mindenekelőtt Hegel történetfilozófiai tragikuma éppen abban áll, hogy megkísérelve egyidejűleg meghaladni a mechanikus materializmusban és a transzcendens szubjektivisztikus kanti idealizmusban, az azonos szubjektum-objektum tételezésére kényszerült, olyan pozícióba, amely nemcsak önmagában, egy realiztikus ontológiai álláspontjáról volt tarthatatlan, de ugyanakkor nem egy szempontból egy elmúlt, túlhaladott korszakhoz tartozott, olyan korszakhoz, amelyben materializmus és idealizmus ellentétessé differenciálódása nem bontakozott még ki olyan nyíltan és világosan, mint a felvilágosodás óta.

²² I, 265.

²³ Uo. 261.

Ez az egyik ok, amiért Hegel Spinozához való visszanyúlásának sokkal problematikusabbnak kellett lennie, mint amennyire az eredeti tézis a saját korában volt. De Hegelnél ez a problematika még tovább fokozódott, különböző, egymással összefüggő motívumokra visszavezethető okokból. Az első motívum, hogy a dolgok és az eszmék rendjének és összekapcsolódásának Spinoza statikus, „more geometrico” épített filozófiájabeli azonossága az eredetin messze túlmenő diszkrepanciákkal terhelődik meg azért, hogy Hegelnél történelmi-dialektikus jelleget kap. A „more geometrico” egy — Spinoza korában lehetséges — ontológiai félhomályba vonja valóság és visszatükrözés viszonyát, mindenekelőtt azért, mert e kor természetmegismerése a fizikai tárgyiságokat és tárgyiságvonatkozásokat még sokkal „geometrikusabban” tekinthette, mint ez későbbi korokban lehetséges volt. A fizikára nézve Hegel korában még nem következett ugyan be döntő változás ebben a kérdésben, ámde egy tudományos kémia létrejötte, a biológia terén tett felfedezések stb. már igen nagy távolságot teremtettek a természetképpen Spinoza korához képest. Még kirívóbb ez az ellentét a társadalmi jelenségek szemléletében. Helyes és helytelen, igaz és hamis, jó és rossz stb. világos, logikailag és etikailag egyértelműen megalapozott elválasztása a francia forradalmat követően fokozottan dinamikus-történelmi jelleget kapott, és Hegel különössége jelentős kortársaival szemben nem utolsó sorban azon nyugszik, hogy ezt a kérdéskomplexust ő vetette fel a leghatározottabban, a legátfogóbb és legmélyebb módon mint problémát. Hivatkozhatott bár fent említett ifjúkori zsenijében, amely még Schellinggel való szövetsége — problematikus — dokumentálására keletkezett, Spinozára, általános jellegű módszertani kiindulópontul használhatta szubjektivitás és objektivitás Spinoza által proklamált egységét, mégis már e korai írásában tovább kellett lépnie szubjektum és objektum olyan azonosságához, belépnie egy olyan szférába, amelyben a tárgy és mimézis minőségi ontológiai heterogeneitását észlelhetetlenné tevő régi félhomály eloszlanı kényszerült egy újszerű dinamikus megismerés vakító megvilágításában.

Nem itt a helye, hogy az azonos szubjektum-objektum keletkezéstörténetét és belső fejlődési szükségszerűségét akár csak vázlatosan is ábrázoljuk. Itt arról van szó, hogy megmutassuk e koncepció következményeit a hegeli ontológiára nézve. Jegyezzük nyomban meg: Hegel ebben is sokkal józanabb és realiztikusabb Schellingnél. Míg Schelling szemében természet és ember-világ különbsége abban állt, hogy az azonos szubjektum-objektum a természetben tudattalan, az emberi világban pedig tudatos hordozója a tárgyiságnak, a tárgyiság vonatkozásainak és mozgásainak stb., addig Hegel számára a teri természetben semmiféle hatékony szubjektív elv nem létezik. Ez egyrészt jelentős továbblépés Schellinghez képest, hiszen így lehetséges a természetet — még ha, mint látni fogjuk, ontológiailag fantazmagorikus alapon is — a maga szubjektummentes, minden szubjektivitással szemben teljességgel közömbös létezési módjában tekinteni. A természetmegismerésre nézve ebből az következik, „hogy visszalépünk a természeti dolgoktól, meghagyjuk őket olyanoknak, amilyenek, és szerintük igazodunk”.²⁴ Ebből, a romantikus természet-filozófusokkal ellentétben, olyan felfogás jön létre a természet összességéről, a természetmegismerés lehetőségéről és jellegéről, amely a kutatás egyetlen részletkérdésében sem jelenthetett elvi akadályt az objektív, dezantropomorfizáló módszer számára. (Annak megítélése, hogy maga Hegel az akkoriban

²⁴ „Enzyklopädie”, 246. §, Pótlás.

lehetséges színvonalon keresztülvitte-e ezt és mennyiben, kívül esik vizsgálataknak és a szerző illetékességének keretein.) Csak annyi bizonyos, hogy az alapkonceptió éppoly kevésbé zárja ki a modern természettudományos tárgyalást, mint a kantit, persze azzal a fontos ontológiai különbséggel, hogy a megismerés tárgya Kantnál csupán a jelenségvilág, Hegelnél pedig maga a magán-való.

Az azonos szubjektum-objektum magát-elérésének ontológiailag megalkotott kibontakozási hierarchiája álláspontjáról a természetet magától értetődően a legalacsonyabb hely illeti meg: „A természet úgy adódott, mint az eszme a *másként-lét* formájában. Minthogy az *eszme* így mint önmagának negatívuma van, vagyis *külsőlegesen magának*, ezért a természet nem csupán relatíve ehhez az eszméhez képest (s ennek szubjektív exisztenciájához, a szellemhez képest) *külsőlegesen*, hanem a *külsőlegesség* az a meghatározás, amelyben az eszme mint természet van.”²⁵ „A természet tehetetlensége az”, mondja Hegel a „Logiká”-jában, „hogy nem tarthatja meg és nem mutathatja be a fogalom szigorát, s hogy e fogalom nélküli vak sokféleségbe vész.” Ennek Hegel egész természet-felfogását illetően nagyon messzevívő következményei vannak. A most idézett passzushoz közvetlenül csatlakozóan igen élesen és érthetően fejti ezt ki: „A sokféle természeti nemeket vagy fajokat nem kell többnek tartani a szellem önkényes ötleteinél képzeteiben. Mind a kettő a fogalom nyomait és sejtéseit mutatja ugyan mindenütt, de nem ábrázolják azt hű képmásban, mert szabad önmagán-kívül-létének oldalát alkotják; amaz épp azért az abszolút hatalom, mert különbségét szabadon az önálló különbözőség, *külsőlegesen* szükségszerűség, véletlenség, önkény, vélemény alakjában bocsáthatja ki, amelyek azonban nem többre tartandók a *semmiség* elvont oldalánál.”²⁶ Semmiképp sem akarjuk és tudjuk a hegeli természetfilozófia e kiindulópontjának következményeit közelebbről megvizsgálni. Annyit mindenesetre helyes megállapítani, hogy a természet ilyen — a rendszer szempontjából szükségszerű ontológiai meghatározásának sajátos jellegéből fakad az, hogy Hegel képtelen észlelni és elismerni történelmiséget a természetben. Noha ő maga a társadalom területén a történelmiségnek úttörő teoretikusa volt, noha a fejlődéstudomány akkoriban a levegőben lógott, s megalapozásához jelentősen hozzájárultak Hegel olyan kortársai, mint Goethe és Oken Németországban, Lamarck és Geoffroy de St. Hilaire Franciaországban, maga Hegel mégis nemcsak hogy vak maradt ebben a kérdésben, de a problémát mint olyant is elvileg elutasította. „Természetfilozófiá”-jában a következőket írja erről: „Az evolúció a tökéletlennel, a formanélkülivel kezdődik, s menete az, hogy először voltak a nedvesség világa és a vízi képződmények, a vízből eredtek növények, polipok, puhatestűek, majd halak; azután szárazföldi állatok, végül az állatból eredt az ember. Ezt a fokozatos változást nevezik magyarázásnak és megértésnek, s ez a természetfilozófia kezdeményezte elképzelés még grasszál; de ez a mennyiségi különbség, ha legkönnyebben érthető is, mégsem magyaráz semmit.”²⁷

Ezzel elérkeztünk a hegeli ontológia egyik leglényegesebb ellentmondásosságához, melynek — minket a továbbiakban még foglalkoztató — karakterisztikáját éppen az a hely szabja meg, amelyet a természet az így keletkező rendkívül problematikus hierarchiában betölt. Utalnunk kell itt, mint Hegelnél

²⁵ Uo. 247.

²⁶ V, 44–45. [Vö. „A logika tudománya”, Budapest 1957, II, 215.]

²⁷ „Enzyklopädie”, 249. §, Pótlás.

oly gyakran, általános természetfelfogásának ontológiailag egészséges és helyes másik oldalára, amelynek levezetése és végigvitele másfelől feloldhatatlan ontológiai antinómiák útvesztőjébe vezet. Azokra a következményekre gondolunk, amelyek egy ilyen természetfelfogásból az emberre, az emberi aktivitásra nézve adódnak. Epikurosz, akit Hegel többszörösen igazságtalanul és hamisan ítélt meg, fogalmazta meg először az etika számára ezt a természettel szemben tanúsított magatartást. Hegel jelentős ismerői mégis, helyes megértéssel, igenelték természetontológiájának ezt az oldalát. Így Heinrich Heine ilyenképpen számol be a „Vallomások”-ban egy Hegellel folytatott beszélgetésről: „Egy pazar, csillagfényes estén az ablak előtt álltunk kettesben, és én, huszonnégy éves fiatalember, éppen jót ettem és kávé-t ittam, és rajongással beszéltem a csillagokról, az üdvözültek tartózkodási helyének neveztem őket. De a mester maga elé mormogott: „A csillagok, hm! hm!, a csillagok csak az ég fénylő kiütései.” — „Az Isten szerelmére”, kiáltottam, „nincs hát odafenn egy boldogságos hely, hogy jutalmazná az erényt a halál után?” Ő azonban fakó szemével rámeredt és metszően mondta: „Tehát még borraivalót akar kapni azért, hogy a beteg édesanyját ápolta és a bátyjaurát nem mérgezte meg?”²⁸ Lafargue pedig, emlékezéseiben Marxra, így tudósít: „Gyakran hallottam őt fiatalkora filozófiai mesterének, Hegelnek a mondását ismételni: „Egy gazfickó gonosztevő gondolata is egyszerűbb és magasztosabb, mint az ég csodái.”²⁹ Ezek korántsem Heine és Marx gondolati kiélezései, hanem általános korézés. Már a fiatal Goethe is ezt mondatja Prométheuszával: „Fent e csillagoknak / Mily joguk van rám, / Megbámulni engem?” — vagy a „Téli utazás a Harzban” sorai: „Mögötte a bokrok / összehajolnak, / ismét föláll a fű . . .”

Epikurosznak ezzel az etikai megújításával, ami Hegelnél akaratlan, történelmileg tudattalan, elméletileg mégis végigvitt tendencia volt, a nagy filozófiában véget ér a panteizmus közjátéka. A reneszánsz nagy ontológiai forradalma a világ filozófiai gondolkodásában lényegileg megsemmisítette az emberi lét és cselekvés vallási transzcendenciából eredeztetett képét. Ez a tendencia azonban — kivételes esetektől eltekintve — a dogmatikusan rögzített vallásos világnézet helyébe egy szabadon lebegő, világra tárulkozó, de gyakran még mindig félvallásos világnézetet állított. Ebből önként adódott, hogy a transzcendens Isten eltűnt ugyan az ontológiából vagy legalábbis teljes tárgyatlansággá halványult, de — ismét eltekintve kivételes esetektől — felváltotta őt egy Deus sive natura. Amikor Schopenhauer a panteizmust kaján szellemességgel udvarias ateizmusnak nevezi, mindamellet csak felszínesen jellemzi ennek nagy, vezető irányát. Ami Giordano Brunótól Spinozán át Goetheig a természet „istenítéseként” jelenik meg, az világtörténelmi szemszögből a vallásos világnézet utóvédharca ugyan, de egyúttal az ember természethez fűződő újfajta kapcsolatának előcsatározása is. Átmeneti jellege ellenére is, sőt éppen ezért, egy törszökös, történelmileg megalapozott világszemléletből fakadt. Röviden és egyszerűsítve azt mondhatnók: ami az egymástól olyanannyira különböző panteizmusokat egyesíti, az a Kopernikusz és Galilei óta a természethez kialakult újfajta kapcsolat feltétlen és szíves elismerése, párosulva annak világnézeti elutasításával, hogy ebből bármiféle pascali következtetése-

²⁸ Heine: „Werke”, Elster kiad., Lipcse—Bécs é. n., VI. 47.

²⁹ P. Lafargue: „Karl Marx”; „Karl Marx — Sammlung von Erinnerungen und Aufsätze”, Moszkva—Leningrád 1934, 129—130. [Vö. „Marx Károlyról”, Budapest 1950, 129.]

ket vonjanak le az ember elhagyatottságáról az idegen-végtelen világmindenségben. Ez azonban sokkal több, mintsem az új természetkép által kiváltott világnézeti pánik pusztá elutasítása; ez nagy kísérlet egy emberi hon felfedezésére az ember-idegen kozmoszban, a humanizmus kibékítésére a természet világának ezzel az ember-idegen állapotával. (A goethei Prométheusz ebben is fontos mérföldkő.) A jelen összefüggésben természetesen lehetetlen akár csak felvázolni is e tendencia fejlődését. Mégis világosan beszélnünk kellett róla, hiszen Hegelt gyakran illették a panteizmus vádjával, és ő mindig szenvedélyesen tiltakozott ezellen. Úgy véljük: joggal. Hegel sem Goethe, sem a fiatal Schelling értelmében nem volt panteista. Természetfelfogása az eszme máskéntlétéről, vagyis a szubjektumtól ontológiailag elidegenült természetről kizár minden panteizmust és Hegel természetfilozófiáját ebből a szempontból egy epikuroszi materializmus oldalára állítja. Persze csak a panteizmussal való ellentétében. Utaltunk az imént természetszemléletének közvetlen következményeire, és a későbbiekben látni fogjuk, milyen feloldhatatlan antinómiákat tartalmaz ez a vallással kapcsolatos állásfoglalásának szempontjából.

A hegeli természetfelfogást az előbb „elidegenült” természetként jelöltük, már ezzel a kifejezéssel kiemelve különbségét az új tudománynak és a filozófiai materializmusnak az emberi nézőponttól idegen, vele szemben közömbös természetképével szemben. (Hogy a legnagyobb panteisták hajlanak az efféle szemléletre, éppoly kevésbé változtat korábbi megállapításainkon, mint azon, hogy némely tekintetben a hegeli koncepció hasonló következtetésekre vezet.) Idegenség és elidegenültség különbsége tisztán ontológiai értelmű. Ez a különbség az azonos szubjektum-objektum dinamikus-dialektikus konkretizálásából született egy olyan folyamat során, amelyben a szubsztanciának szubjektummá kell változnia. Hegel a rendszere lényegének tekinti, hogy az „igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki”. Az eleven szubsztancia a lét, „amely igazában *szubjektum*”, de „csak amennyiben önmaga tételezésének mozgása, illetve mássálevésének önmagával való közvetítése . . . Ez önmagának létrejövése, a kör, amelynek vége az előretételezett célja és kezdete, s csak a kivétel és a vége által valóságos.”³⁰ A szubsztanciának ez a visszaváltozása szubjektummá misztikus csoda lenne, ha Hegel valóban és következetesen ontológiailag végigvitte volna. De ehhez Hegel mindig is túlságosan józan és realisztikus volt. Amikor a „Fenomenológia”-ban a szubsztanciának a szubjektumba történő visszavételéről beszél, akkor kétségtelenül a szubsztanciának a szubjektum általi tökéletes (abszolút) megismerésére gondol, ami — tisztán ontológiailag — nincs fedésben az elvontan hirdetett elmélettel. Hegel ezt mondja: „Először a szubsztanciának ennél fogva csak az *elvont mozzanatai* tartoznak az *öntudathoz*; de mivel e mozzanatok mint a tiszta mozgások önmagukat továbbviszik, ezért az öntudat addig gazdagodik, amíg az egész szubsztanciát el nem ragadta a tudattól, lényegiségeinek egész építményét magába nem szívta és . . . e lényegiségeket létre nem hozta magából s ezzel a tudat számára egyszerűsre helyre nem állította őket.”³¹ És maga az itt visszaállításra kerülő külső-idegenné válás, közléről és konkrétan szemügyre véve, ugyancsak nem csupán misztikus ontológiai aktus, hanem úgyszintén a megismerésen belüli probléma; mint Hegel mondja, „az öntudat

³⁰ II, 14—15. [Vö. „Fenomenológia”, 17.]

³¹ Uo. 604. [Vö. uo. 410.]

külsővé-idegenné válása tételezi a dologiságot”.³² Mégis ennek az egyes konkrét fontos esetekben megtett ismeretelméleti fenntartásnak az ellenére hibás lenne úgy vélnünk, hogy Hegel ontológiai alap gondolata csupán ebben a racionalizáló megszorításban létezik. Nem; tárgyiségelméletének egésze sohasem veszíti el ezt az ontológiai bázist, s ezért a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban a fiatal Marx kritikája is e logizáló ontológia közepébe talál: „Arról van tehát szó, hogy leküzdjük a tudat tárgyát. A tárgyiség mint olyan az ember elidegenült, az emberi lényeknek, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényeknek újra-elsajátítása tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az elidegenülést, hanem hogy a tárgyiséget szünteti meg, azaz tehát az ember nem-tárgyi, spiritualisztikus lényeként jön tekintetbe.”³³ De még azon a lehetőségen belül is, amelyet Hegel az elidegenülés visszavonására, leküzdésére nyújt, a természet megszüntethetetlenül elidegenült marad, és ezért is érzik a természet valamennyi korábban kiemelt ontológiai meghatározásán egy végletesen túlfeszített spritualizmus fatális mellékze.

Már ezek az elemzések is mutatják, hogy az azonos szubjektum-objektumnak, a szubsztancia szubjektummá változásának hegeli ontológiája kimondottan logikai megalapozású. Szóltunk már arról, hogy Hegel ezzel a tendenciájával, a logikára alapozott ontológiával, egy olyan ontológiával, mely legadekvátabb kifejeződését csakis logikai kategóriákban, logikai kapcsolatokban találhatja meg, egyedül áll a klasszikus német filozófia fejlődésében. Ebből egyfelől következik, hogy Hegel az egyetlen, aki ennek az új világmegismerésnek az összefüggésében lefekteti egy új, a dialektikus logika alapzatait, másfelől, amennyiben új ontológiája ebben az új logikában fejeződik ki, a logikai kategóriákat túlterhelte ontológiai tartalmakkal, kapcsolataikba megengedhetetlen módon beépített ontológiai viszonyokat, mint ahogy egyúttal a legfontosabb új ontológiai felismeréseket logikai formákba kényszerítésük révén sokszorosán eltorzítja. Itt mindenekelőtt az így keletkezett antinómiákkal kell számot vetnünk az ontológia területén; Hegel legjelentősebb, a jövőből legtöbbet hordozó ontológiai felfedezéseivel és ezek megismerési jellegű következményével a második részben foglalkozunk. Ezek az antinómiák elsősorban a hegeli logika különösségéből fakadnak. Ez a logika egyrészt meg akarja őrizni magában minden logika sajátosságát a dialektikusság magasabb fokán, vagyis a valóság rendkívüli általánosított összefüggéseit a tiszta gondolat közegében akarja kifejezésre juttatni. Másrészt azonban, ellentétben minden hagyományos logikával, amelynek számára magától értetődött, hogy egyáltalán adottként ismerje el a valóság tárgyisági formáit, ezek összefüggéseit stb., hogy azután ezekből kibontsa a sajátos logikai formákat, a hegeli logika — hiszen egyúttal ontológiának (és ismeretelméletnek) kell lennie — kénytelen azt a látszatot kölcsönözni magának, mintha a tárgyakat stb. nem egyszerűen elfogadná és pusztán logikailag feldolgozná, de legalábbis koexisztens lenne velük: a tárgyaknak a logikában nem csupán egy a logikára nézve sajátos elrendezést kell kapniok, de valóságos lényegüknek éppen az itt elvégzett beépítésük révén kell először reálisan létrejönnie. Már ez is azzal a következménnyel jár, hogy a hegeli logika, valódi kategóriagazdagsága mellett, a valóság olyan

³² Uo. 594. [Vö. uo. 403.]

³³ MEGA, I, 3, Berlin 1932, 157. [„Gazdasági-filozófiai kéziratok”, Budapest 1970, 105.]

tárgyait és ezek olyan összefüggéseit is logikai tárgyiságokként és összefüggésekként kezeli, amelyekben a logikum legfeljebb egy mozzanata lehet sokoldalú, lényegi és tartalmi jellegűnek. Gondoljunk teszem a vonzásra és a taszításra mint a magáért-való-lét mozzanataira, ahol persze megintcsak tény, hogy még itt is szóhoz jutnak egyebek között valódi logikai viszonyok is. Talán még ennél is szembetűnőbb egy látszólag az ellenkező oldalra tartozó eset. A létezés [Dasein] kategóriájának tárgyalásakor mondja Hegel: „etimológiai-lag véve egy meghatározott helyen való lét; de a tér-képzet nem tartozik ide”.³⁴ Mondhatta volna ezt akár melyik kantiánus vagy fenomenológus, aki a logikát meg akarta tisztítani minden pszichológiai alkotórésztől. Itt azonban nem a tér-képzetről van szó, hanem arról, vajon a hic et nunc a létezés lényegi tárgyisági formáihoz tartozik-e. Egy formális logika tagadhatja ezt, a reális ontológiai tárgyiságra irányultság azonban nem, hiszen ontológiailag nincs létezés hic et nunc nélkül. Ezt persze Hegel nagyon jól tudja, de az azonos szubjektum-objektum ontológiája, melyben tér és idő csak a logika bevégezése után a természetfilozófiában jelennek meg, tiltja neki, hogy el is ismerje. Ily módon gátolja és károsítja egymást kölcsönösen Hegel két ontológiája igen sok, ontológiailag felettebb fontos kérdésben.

A módszernek ez a meghasonlottsága még tovább fokozódik azáltal, hogy a hegeli logika egyúttal ismeretelmélet is. Persze nem Kant és főként nem Kant követőinek értelmében. Az azonos szubjektum-objektum logikai-ontológiai alapzata kizárja egy ilyen ismeretelmélet „kritikai” dualizmusát. Nem is a mimézis egy ismeretelméletéről van szó — legalábbis nem tudatos-szándékos módon —, melynek az lenne a feladata, hogy megállapítsa a tükrözöttnek a megegyezését a magán-való valósággal. A hegelianizmus felbomlását követő visszahatás Hegel dogmatizmusát szokta elfogadni. Szerintünk jogtalanul. Hiszen a magán-való megismerhetőségének elfogadása semmiképp sem jelent kritikátlan dogmatizmust. Hegel mindig mindenféle magán-való intenzív végtelenségéből indul ki, és teljességgel tisztában van mindenféle megismerés pusztán megközelítő jellegével, sőt éppen az ő érdeme a megközelítőségnek a dialektikus ismeretelmélet középpontjába állítása. Már ezáltal is egy radikálisan új és felettebb gyümölcsöző motívum lép az ismeretelméletbe, amely persze csak a dialektikus materializmus tudatosan mimetikus ismeretelméletében bontakozhat ki teljes életre. De maga a dialektika, amelyet Lenin Hegel ismeretelméleteként jellemezett, igen lényeges pontokban forradalmasítóan fontos és helyes összefüggésekre állíthatja rá az ismeretelméletet éppen ott, ahol egy valósághű ontológia helyes függőségében áll; később kifejtendőknél elébe vágva, utalok értelem és ész dialektikus kapcsolatára, ahol is Hegel egy csapásra sikeresen rendbe rakta a túlfeszített racionalizmus és a belőle oppozícióként hamisan kifejlődött irracionálizmus ósrégi hamis antinómiáit.

Hegel ontologikus logikájában, az ismeretelméleti nézőpontok közrejátszásának e fontossága ellenére, mégis abból keletkeznek a döntő antinómiák, hogy ontológiai tényállások — logikai formákba való bekényszerítettetésük miatt — lényegi torzulást szenvednek. Itt csak két, persze a legmagasabb értelemben mérvadó esetet tárgyalhatok; az itt felmerülő problematika valóban átfogó feltárása megkövetelné Hegel egész logikájának átfogó kritikai ábrázolását. Az első ilyen kérdés a tagadás szerepét illeti a dialektika dinamikus kifejtésében. Spinoza meghatározása, az „omnis determinatio est negatio”, akár az egész újabb logika

³⁴ III, 107. [Vö. „Logika”, I, 85.]

számára, úgy a Hegelé számára is eldöntő jelentőségű, sőt éppen ónála a tagadás és a tagadás tagadása a fogalmak dialektikus mozgásának alapvető mozgatói. Ez logikailag és ismeretelméletileg egyaránt jogosult, csupán az a kérdés, érvényes-e ez az egyetemesség az ontológiára is? Maga Hegel messzemenően tisztában van az itt felmerülő nehézségekkel. A létrejövést lét és semmi dialektikájából levezető híres fejtegetésének mindjárt az elején hangsúlyozza, hogy az itt előforduló semmi korántsem „valaminek a semmije, egy meghatározott semmi”, hanem „a semmi a maga meghatározatlan egyszerűségében”. Ugyanakkor maga is nyomban meglátja, hogy ha a semmi egyszerűen semmi maradna, sohasem lehetne (logikailag sem) levezetni semmilyen létrejövést; hanem a semminek át kell mennie „másikjába, a létbe”.³⁵

Ezzel azonban nemcsak feladta a paradox voltában lenyűgöző kezdetet, hanem — akaratlanul és tudattalanul — elárulja, hogy a semmit ontológiailag sohasem lehet tulajdonképpen, szó szerinti értelmében venni, hanem minden konkrét esetben odáig kell mérsékelni, hogy a lét csupán a „másként-lét nemléteként” értődjék.³⁶ Ezzel viszont élet veszi lét és semmi tulajdonképpen dialektikájának, a tagadás dinamikus szerepének az ontológiában. Hegel a másként-lét és a másért-való-lét — hamisítatlan ontológiai — kategóriáit egy logikai nyelven fejezi ki, amennyiben ezeket a magán-való-lét tagadásának meghatározóiként tünteti fel. A valóságban azonban ontológiailag sem a másként-lét, sem a másért-való-lét nem tagadása a magán-való-létnek. Nem más ez, mint — nagyon elvont — létfogalmak közötti minőségi reláció, ahol maga a reláció ontológiailag a tagadás semmilyen elemét sem tartalmazza. Ha a valóság valamely tényét a logika vagy az ismeretelmélet nyelvére fordítjuk, kézenfekvő az itt láthatóvá váló — ontológiailag teljességgel pozitív — különbségeket a negáció formájában kifejezni, amihez persze még meg kell jegyeznünk, hogy a negáció csak szerfölött tökéletlenül és határozatlanul képes kifejezni a megkülönböztetést, s ezért a konkrét dialektikus levezetés során a negáció mozzanatát mindig ki kell egészíteni — per nefas — a pozitív oldalról. Így a létrejövésnek a lét semmi általi tagadásából való híres dialektikus levezetéséről Hegel ezt mondja: „Még nincs semmi, és valaminek létre kell jönnie. A kezdet nem a tiszta semmi, hanem olyan semmi, amelyből valaminek ki kell indulnia; a lét tehát már a kezdetben benne foglaltatik.”³⁷

Engels ezt a tényállást a maga világos és népszerű módján szemlélteti. Dühringnek meg akarja magyarázni azt a hegeli tagadást, ami akkor megy végbe, ha például egy árpaszemből keletkező növény „tagadja” korábbi, árpaszemként való létezését: „Vegyünk egy árpaszemet. Billiónyi ilyen árpaszemet megőrölnek, megfőznek, sörré erjesztenek és aztán elfogyasztanak. De ha egy ilyen árpaszem megtalálja a számára normális feltételeket, ha kedvező talajra hull, akkor a meleg és a nedvesség befolyása alatt sajátos változás megy végbe vele: kicsírázik; az árpaszem mint olyan elmúlik, tagadtatik, helyébe a belőle keletkezett növény lép, az árpaszem tagadása.”³⁸ A valóságban tehát az árpaszem számtalan esetben megsemmisül; ez a jogos ontológiai kifejezés a logikailag meghatározott, ontológiailag azonban kevésbé értelmes „tagadni” terminusra. Csupán egy meghatározott konkrét esetben jön létre az árpaszemből bio-

³⁵ Uo. 74—75. [Vö. uo. 59—60.]

³⁶ Uo. 119. [Vö. uo. 94.]

³⁷ Uo. 63. [Vö. uo. 49.]

³⁸ Engels: „Anti-Dühring” (MEGA), Moszkva—Leningrád 1935, 139. [Marx és Engels Művei, 20, 132.]

lógiailag normális másként-léte, a növény. Egyrészt elvonatkoztató módon elsiklunk viszont e másként-lét konkrétan mértékadó meghatározottságai mellett, ha ezeket a mag „tagadásának” tekintjük, másrészt ezt a reális-dialektikus folyamatot elhomályosítja az, hogy a „tagadás” révén olyan esetekkel kerül formailag egy sorba, amelyeknek tárgyilag semmi közük ehhez a folyamathoz. Engels tehát az előtt a feladat előtt állna, hogy elválassza az ontológiai-dialektikus tagadást a számtalan pusztán logikai-formai tagadástól; s itt nyilvánvalóvá válik, hogy egy ilyen elkülönítésnek semmiféle formai, logikai vagy ismeretelméleti ismerve nem lehet, hanem mindig magára a konkrét reális folyamatra, tehát a konkrét valóságra kell apellálni, a megkülönböztető mozzanat tehát tisztán ontológiai, pozitíve meghatározott. Efféle heterogén jelenségek besorolása a „tagadás” logikai terminusa alá tehát csak összezavarja az összefüggéseket, ahelyett, hogy megvilágítaná őket.

Ez nem véletlenül történik, hiszen — bár a legáltalánosabb, legelvonatottabb ontológiai kategóriák végső soron minden lét alapját képezik — a szervesetlen természet egyszerű tényei (tehát még nem az, amit N. Hartmann képződménynek nevez) azok legtisztább, leghamisíthatatlanabb megjelenési módjai. És az itt felmerülő ontológiai problémák valamennyi elfogulatlan szemlélőjének arra a következtetésre kell jutnia: itt egyáltalában nincs tagadás, csupán az igylétből a másként-létbe való átváltozások láncolata, olyan relációk láncolata, amelyekben mindegyik elemnek egyszerre egy másként-léte és egy másért-való-léte van. Spinoza tagadásos meghatározási módszerének logikai-ismeretelméleti helyessége és jelentősége egyáltalán nem érinti ezt az ontológiai problémát. Hiszen ha egy másként-lét (a növény, Engels fentebb idézett példájában) konkrét lényegének logikai-ismeretelméleti meghatározása a tagadás közreműködésével történik is, ez ontológiai nem tartalmazza, hogy ez a másként-lét a korábbi állapot tagadása lenne. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a tagadás Spinozánál is magának a meghatározásnak egy módszertani mozzanata, szükségszerűen logikai megjelenési módja; N. Hartmann nézeteinek elemzése során látható volt, hogy e tétel megfordítása a logikai-ismeretelméleti determinációnak is teljes felbomlásához vezet, hiszen a tagadás — létező, minőségileg meghatározott tárgyakra és folyamatokra alkalmazva — semmiképp sem rendelkezhetik valóságos egyértelműséggel a meghatározásban. Mindaddig, amíg tárgyokról és folyamatokról van szó, amelyekben a mássá-válás nem forgatja fel az alapvető létformát, úgy tűnik nekünk, ontológiai teljesen megengedhetetlen a tagadás kategóriájával való operálás; mint e létszféra gondolati visszfénye, kiesik az ilyen ontológiai objektumok szubjektum-idegen létmódjából. Csak ahol a másként-lét objektíve egy radikálisan felforgató átmenetet jelent a tárgyisági vagy folyamatformákban, ott lehet ezt objektíve ontológiai tagadásként felfogni. Így az élőlények halálakor, amikor véget ér a biológiai újratermelési folyamat, amely megszüntetve-megtartottan, azaz a biológiai újratermelési törvényeknek alárendelten tartalmazza a fizikai és kémiai törvényszerűségeket, amikor a volt szervezet meglévő anyagát ismét anyagságának normális fizikai-kémiai törvényei kerítik hatalmukba. Ebben az esetben, noha a tagadásnak itt sincs szubjektuma, objektíve ontológiai mégis egy tagadás megy végbe, a szervezetet jelentő önújratermelési folyamat tagadása, és a tagadásból nemcsak egyszerűen valami más, hanem vele szemben ontológiai új keletkezik. Ez a tényállás ismétlődik magasabb szinten a társadalmi lét esetében. Itt persze a tagadásnak van szubjektuma, ámde ez a szubjektum nem csupán mimetikus jellegű — miként a

természet vonatkozásaiban —, aktivitása és az ebben foglalt tagadás itt már a társadalmi lét ontológiájának egy objektív mozzanata. A hegeli logika, mely a tagadást elvont-általános logikai generalizálással minden dialektikus folyamat egyik alapvető mozzanatává teszi, elmosza ilyenképpen a társadalmi lét sajátosságát, holott Hegel általánosságban ennek megvilágításáért akarta tenni és tette is a legtöbbet. Így mindenekelőtt ahol a tagadás a társadalmi-gyakorlati aktivitásra vonatkozik. Logikailag megalapozott tisztán elméleti ítéletekben, mint mondjuk: „hétfejű sárkány nincs”, a tagadásforma megfelel a valóságos tényszerűségnek (hiszen valóban tagadom ilyen sárkányok létezését, de semmi többet). Ha azonban mondjuk azt mondom, hogy mint republikánus tagadom a monarchiát, úgy ennek a mondatnak egy egészen másfajta valóság felel meg: a monarchia létezik, de ne létezzék; azaz szükség van egy társadalmi aktivitásra ahhoz, hogy nem-létezővé tegye. A logikailag egyformának látszó kifejezés ezért igen különböző valóságokra vonatkozik, és ezzel eltorzíthat bizonyos ontológiai tényállásokat. Hiszen a valóságban valami másról, sokkal többről van szó, mintsem pusztán elméleti tagadásról. A mindennapi gyakorlatban ez a különbség gyakran nem játszik döntő szerepet. Ha azonban — ahogy ez a tagadás érvényének hegeli kiterjesztése esetében történik — valóságos különféleségeknek kell kifejezésre jutniuk, úgy ez a pontatlanság a tények eltorzítására vezet. Engels például, aki a tagadás tagadásának levezetések hasonló logikai formákat alkalmaz (másként-lét mint tagadás), maga is érzi a filozófiailag kényes helyzetet, amelybe ilyen módon belekormányozta magát. Mert miután a legkülönbözőbb területekre alkalmazta ezt az állítólag általános törvényt, azt mondja: „Amikor mindezekről a folyamatokról azt mondom, hogy ezek a tagadás tagadása, akkor mindvalamennyit ez alá az egy mozgási törvény alá foglalom össze és éppen ezért minden egyes sajátlagos folyamat különösségeit figyelmen kívül hagyom.”³⁹ Bajos azonban olyan valóban általános törvényt találni, melynek különös megvalósulási formái, egymással összevetve, képtelenségeket eredményeznének. A rákhalál magától értetődőleg különbözik egy nagy ügyért szenvedett hősi haláltól; amikor mégis mindkettőt mint halált (mint az életfolyamatot reálisan lezáró mozzanatot) jelölöm, ez nem szül semmiféle képtelenséget. Hiszen valóságos létösszefüggések esetében általánosságuk és különösségük szembeállítására nem vezethet képtelenségre. (Persze akár a legnagyobb különbség sem képtelen.) Ez csak akkor lehetséges (sőt szükségszerű), ha formális, logikai hasonlóságokat létformákká fűjnek fel. Maga Engels rámutat tehát a tagadás tagadására vonatkozó logicista levezetésének ontológiai problematikájára.

A szervezet keletkezésében és halálában rejlő tagadás az egyetlen általunk ismert eset a szubjektum nélküli tagadásra; ez, úgy látszik, a lét két ontológiailag különböző rétegének dinamikus határát jelöli. Azok a tagadások, amelyekkel a társadalmi lét területén találkozunk, nemcsak hogy ontológiailag kötve vannak szubjektumok aktusaihoz, de lényegi jellegük abból ered, hogy valamennyi társadalmi-emberi aktivitás szükségszerűen alternatívákból fakad, ezekre vonatkozó választást, döntést előfeltételez. Az alternatívából ennél fogva az objektum felismert tulajdonságainak alapzatán létrejön az objektív világnak egy a szubjektum által tételezett kettéosztása az aktív reakciók vonatkozásában, amely kiváltja a világgal való kölcsönhatásokat. Hasznavehető és hasznavehetetlen, hasznos és káros ellentététől indul ez a sor, számos tár-

³⁹ Uo. 144. [Uo. 137—138.]

sadalmi közvetítésen keresztül, az olyan „legmagasabb értékekig”, mint Jó és Rossz. Ahhoz, hogy tagadás által összekapcsolt-elválasztott ilyen ellentétpárokat tételezhessen, az emberi gyakorlatnak és az őt irányító gondolatnak homogenezálnia kell a környező világot. A szanaszét heverő kövek, amelyek közül az ősember kiválasztja a neki alkalmasnak látszókat és otthagyja az alkalmatlanokat, ebben az esetben véletlen természeti formájuknál fogva alkalmasak vagy alkalmatlanok ugyan, ez a tulajdonságuk azonban csak az emberi munkában, csak annak révén aktualizálódhatott, a kőként való létezésben soha meg nem valósuló lehetőség maradt volna.

A köveket alkalmasakként és alkalmatlanokként tételező ezen aktus a gyakorlat által egyben a valóság egy egész darabját homogenezálja ebből a nézőpontból: az alkalmasság, illetve alkalmatlanság megállapítása gondolati homogenezálást előfeltételez a mimézisben, amely a tárgyak objektíve meglévő tulajdonságait, melyek magán-valóan, természetileg csak másként-létüket alapozzák meg, erre a funkciójukra összpontosítja és redukálja, és az így létrejövő homogén közegben válaszolják meg mármost igenléssel vagy tagadással a gyakorlati alternatívákat. (A társadalmi lét heterogeneitása nem utolsó sorban azon is nyugszik, hogy az aktivitásokat megalapozó homogenezáló létszférák egymáshoz teljességgel heterogén módon viszonyulhatnak.) Kimutatható, hogy a legbonyolultabb alternatívák ugyanígy előfeltételeznek egy ilyenfajta társadalmi előkészületi folyamatot. Ez annyit jelent, hogy először is a tagadás mint az emberi gyakorlat fontos gondolati szerszáma e gyakorlatnak az objektív valósággal való kölcsönhatásából keletkezik, másodsor pedig a valóságnak a gyakorlatlaltal és ezért ennek objektív, természeti jellegű előfeltevéseivel elválaszthatatlanul összekötött tükrözése, mely a valóság megváltoztatásához elengedhetetlen ugyan, mégsem lehet az ontológiailag magánvaló, nem-társadalmi valóság kategóriája. A homogén közeg, amelyben igenlés és tagadás létrejönnek, a magán-való valóság jelentős és sikerrel kecsgető ilyen visszatükrözésének egyik legfontosabb módszertani feltétele. Távolodjék bár sajátos tárgyisági formáiban nagyon messze a valóságtól — elegendő a matematikára és a geometriára hivatkoznunk —, de ha annak visszaadásában, ami lényeges a valóságban, a célkitűzésben emberileg-társadalmilag helyesnek bizonyul, úgy olyan akciókat válthat ki, amelyek a társadalmi létre nézve ontológiailag meghatározó jelentőségűvé válnak.

Az egész hegeli filozófia lényegileg a társadalom és a történelem megismerésére irányul. Kategóriái ezért sajátos lényegük szerint erre a létszférára vannak szabva. Hogy a logikának való gondolati alárendelésük csaknem mindenütt e létszférán messze túlmenően általánosítja és ezáltal a magán-való ontológiájának nézőpontjából eltorzítja őket, ez több, mintsem a rendszer pusztá megjelenési formája. A kritikai ontológiának azonban a gondolati ferdeség feltárásának minden élessége mellett sem szabad szem elől tévesztenie az alapul szolgáló jelentős szándékot. Ezért igazuk volt a marxizmus klasszikusainak, amikor nem a hegeli dialektika elvetéséről, hanem „átfordításáról”, „talpára állításáról” beszéltek. Persze ez a kritikai folyamat sokkalta bonyolultabb és radikálisabb annál, mintsem azok az epigonok hitték, akik egyszerűen az előjel felcserélésével vélték napvilágra hozhatni a betemetett igazságot. Arról van szó, hogy magához a magán-való valósághoz kell visszanyúlni és innen kiindulva kibogozni igaz és hamis többnyire rendkívül összekuszált hálóját. Lenin például helyeselte Hegelnek egy olyan végletes megfogalmazását, miszerint a gyakorlat egy logikai következtetés. E helyeslés előfeltétele viszont egy ösz-

tönös-ontológiai inverzió volt. Nem a következtetés-forma „valósul meg” a gyakorlatban, hanem a minden gyakorlati aktusban benne foglalt legeslegáltalánosabb formaelemek sűrűsödnek az emberi gondolkodás gyakorlatában mind elvonatkoztatottabb formává, míg végül „a milliárdnyi ismétlődés következtében” egy axióma szilárdságára tesznek szert.⁴⁰

A logika az emberi gyakorlat és gondolkodási munka alkotta legfontosabb homogén közegek közé tartozik. Nincs benne egyetlen olyan elem, reláció sem, amelyet — végső soron — ne lehetne és ne kellene visszavezetni valóság-elemekre és -relációkra. De a logika hatástörténete az emberiség fejlődésében azon nyugszik, hogy ezek a kiindulópontok a logika homogén közegében kihunyni látszanak, hogy ez a homogén közeg egy immanensen zárt, önmagára állított rendszerre összeállni látszik, melynek homogeneizált rendszer-jellege képezi egyetemességének alapzatát. Anélkül, hogy a valósággal való megengedés vagy az attól való eltérés rendkívül bonyolult kérdéseit itt közelebbről nyomon követhetnők, rá kell mutatnunk arra, hogy a logika így keletkező homogén rendszer-jellege a gondolkodókat újra meg újra illúziókra csábította: azt hitték, hogy a logikailag homogeneizált gondolatvilág egy tökéletes rendszere révén az emberek valóságkapcsolataiból keletkező valamennyi kérdést megválaszolhatják. Ilyen tendenciák mutatkoznak már Raimundus Lullusnál, Leibniz „Mathesis universalis”-ában, manapság pedig mint az egyetemes manipuláció elméleteit a neopozitivizmus terjesztette el őket széles körben, perze minden ontológiai vonatkoztatottságot tagadva. Hegelt épp az különbözteti meg elődeitől és végképp egy egyetemes-logicista rendszer mai képviselőitől, hogy nála a logika, minden rendszermeghatározó dominanciája ellenére, nem képezi az elsődleges kiindulópontot; hogy semmiképpen sem a meglévő logika, matematika stb. pusztán továbbvitele és tökéletesítése révén akar eljutni egyetemes jellegű rendszeréhez; hogy — ontológiai megfontolásokból és belátásokból — éppenséggel egy radikálisan új, a dialektikus logika megalkotására törekszik, hogy ezáltal a magán-való egész területén a lét és létrejövés egy logikai rendszeréhez jusson el. Az azonos szubjektum-objektum, a szubsztancia szubjektummá változása az a hordozóanyag, amelynek segítségével ilyenképpen transzformálni lehet az ontológiainak a totalitását a logika egy rendszerévé.

Tudjuk már: a logika homogén gondolati közeget teremt, melynek struktúrájában minőségileg különböznie kell az önmagában heterogén valóságétól, már csak azért is, mert egy homogén közegben a relációk szükségképp más jellegűek, mint ott, ahol heterogén tárgyak, erők stb. reálisan kihatnak egymásra. Az ezáltal szükségyszerűvé vált gondolati műveletek már világossá váltak előttünk például a matematikai formákban kifejezett reális jelenségek fizikai stb. értelmezésének szükségyszerűségével kapcsolatban; itt arról van szó, hogy a matematikailag homogeneizáltat — összetevői heterogén jellegének gondolati kiemelése és tisztázása révén — ismét az objektív valósághoz kell közelíteni. (Főleg hangsúlyoznunk, hogy a matematikai homogeneizálás a valóság fontos, egyébként észrevehetetlen oldalait tárhatja napvilágra.) Ha a megismerési összefüggés alapzatául szolgáló homogén közeg logikai jellegű, úgy a homogén megismerési eszköznek a heterogén valósággal való ellentéte azt a különös vonást ölti magára, hogy egymáshoz képest heterogén és ezért önmaguk-

⁴⁰ Lenin: „Aus dem philosophischen Nachlass”, Bécs—Berlin 1932, 139. [Lenin Művei, 33, 201.]

ban nem minden további nélkül rendszerezhető és hierarchizálható jelenségeknek egy — végtelen — komplexusát homogén zárt, hierarchikus rendszerként reprodukálják gondolatilag.

Döntő jelentőségű itt a hierarchiával kapcsolatban előálló problematika, hiszen a heterogén átültetése homogénbe minden megismerésnél megvan és a megismerési eszközök kellő, tudatosan kritikai kezelése mellett mindenkor a reális tárgyak helyes megközelítésének pályájára kormányozható. Másként áll a dolog a hierarchiával. Minthogy egy hierarchikus-rendszeres elrendezés csak homogén közegben lehetséges — elvégre csak a homogeneizálás adja meg a bázist a tárgyak bizonyos nézőpontok szerinti magasabbra vagy alacsonyabbra besorolására, egymás fölé, ill. alá történő egységbe-illesztésükre, ezért a heterogén valóságra az összefüggéseknek egy teljességgel idegen nézőpontját alkalmazzák. Ezt a diszkrepanciát a részletkérdések többségében, legyenek ezek még oly elvont-általánosak is, korrigálhatja a tudomány; a valóság mint egész számára viszont egy ilyen korrekció elvileg lehetetlen. (A művészet különös jellegét, ahol is a valóság extenzív vagy heterogén totalitása mint egy sajátosan minőségi és intenzív, érzékiileg homogén totalitás mimetikusán reprodukálódik, „Az esztétikum sajátossága” című könyvemben tárgyaltam. Az itt szükséges áttételi kategóriák, mint a mű egyénisége, a különösség, a tipikus stb. által történő általánosítás, a tudomány és a filozófia számára nem jöhetnek szóba.)

Ez könnyen megmutatható egy filozófiailag relatíve egyszerű konstelláción. Egy képződmény, egy szervezet, egy társadalmi alakulat keletkezése ontológiailag a reális genezis problémája. A keletkezés (és elmúlás) törvényszerűségei vezetnek csak el a mindenkori különös lét valóságos karakterisztikájához. Logikailag ezzel szemben az egyik fogalmat a másikkól vezetik le, egyre megy, hogy ez a levezetés felülről lefelé vagy alulról felfelé halad. Mindaddig, amíg a logikát nem mint a valóságot meghatározót, hanem mint belőle elvonatkoztatva nyertet alkalmazzák, ebből a különbségből semmi olyannak nem kell származnia, ami a valóság megismerését szükségképpen eltorzítaná. (Láttuk persze, hogy ilyesmi nagyon is megtörténhetik.) Ha azonban a logikát, miként Hegel, az ontológia elméleti alapzataként fogjuk fel, akkor a logikai levezetéseket elkerülhetetlenül az ontológiai genezis tulajdonképpeni formáiként fogjuk felfogni. Így egy rendszerezett logikai hierarchia képezi a módszer alapzatát, és ennek közvetítésével kell megtenni az ontológiai utat szubjektum és objektum azonosságának önmagát-megvalósításához, a szubsztancia szubjektummá változásához. Azután mindegyik kategóriának — logikai fogalomként éppúgy, mint egyúttal ontológiai tárgyiségként — az ezen az úton elfoglalt helye szerint kell elnyernie jellemző meghatározását és jelentését. Az így keletkező hierarchikus rendet Hegel azzal szokta jellemezni, hogy a későbbi, a magasabban álló kategória a korábbinak, mélyebben állónak az „igazsága”, hogy tehát két kategória logikai összefüggése reális tárgykomplexusok kapcsolatának lényegét teszi ki. A realitások közti reális összefüggések alkotta ontológiai viszonyhoz ennek a hierarchiának önmagában semmi köze. Az ontológiai kapcsolatok egybeesése a logikai hierarchiával legjobb esetben is csak szerencsés véletlen lehet; normális esetben ilyenkor csak rendkívül önkényes azonosítás jöhet létre. Így Hegel az „Enciklopédia” természetfilozófiai részének bevezetésében ezt írja: „Az állati természet a növényinek igazsága, a növényi az ásványi természeté; a Föld a Nap-rendszer igazsága. Egy rendszerben a legelvontabb az első, minden szféra igaza a végső; de éppígy csak egy magasabb foknak az

elsője. Az egyik fok kiegészítése a másikkól az eszme szükségszerűsége; s a formák különbözőségét mint szükségszerűt és meghatározottat kell felfogni.”⁴¹

Ami a konkrét példát illeti, ismét látjuk Hegel törekvését, hogy a természet ontológiájából alárendelt bázist teremtsen a társadalom számára. Ezzel viszont egyrészt eltorzítja ennek az alárendelésnek a reális ontológiai mozzanatát, amennyiben a földi élet és társadalom keletkezésében a véletlen logikai szükségszerűséggé változik, és ezáltal a kauzálisan törvényszerű összefüggés megengedhetetlen teleologikus hangsúlyt kap. A levezetés logikai formája és a szándékozott összefüggés ontológiai tartalma közötti ilyen diszkrepanciák azonban szükségleppen többé-kevésbé jelentős önkényességeket visznek magába a logikai levezetésbe. Már Engels megjegyezte, hogy „az átmenetek az egyik kategóriától vagy ellentétől a következőhöz majdnem mindig önkényesek”.⁴² Másrészt, és ezzel szoros összefüggésben, hadd utaljunk a fiatal Marx már idézett bírálatára, miszerint Hegel a társadalomfilozófiában a reális összefüggések ábrázolását a logikai összefüggések formális alkalmazásával helyettesíti, amiben megint kifejezésre jut a logika gondolati erőszaktétele az ontológián.

Engels helytálló és éleselmű kritikája sajnos csak a kategóriák egymás közötti formai kapcsolatára terjed ki, nem pedig az ontológiailag fontosabb kérdésre: hol helyezkednek el a kategóriák a rendszer logikai-hierarchikus felépítésében. Ez, amint azt a Föld Nap-rendszeren belüli helyzeténél láttuk, nem pusztán formai elrendezési kérdés, hanem mindegyik tárgy lényegi meghatározottságai közé tartozik, úgyhogy logika és ontológia mély diszkrepanciái itt egészen nyersen előtűnnek. Csupán egyetlen, központi jelentőségű esetet említünk. Hegel mechanizmus és kemizmus dialektikájából le akarja vezetni mint magasabb elvet a teleológiát, hogy ezáltal szabadabbá tegye az átmenetet az eszméhez, ahol is az életben kifejezésre kell jutnia a szubjektum új, még természeti jellegű, de a szerves természetén túlmenő kapcsolatának a szubsztanciához. A teleológia itt, a rendszer felépítési skémája szerint, mechanizmus és kemizmus „igazságaként” jelenik meg.⁴³ Még közvetlenül a természet területén vagyunk, ha a határán is; ezzel logikailag kitermelődik a természetnek egy immanens önmagán-túlmenése. De a dialektikus fejlődés Kant óta sokkal messzebbre előrehaladt annál; hogysesem komolyan lehetne venni a természetben jelentkező célszerűségnek azokat a „példáit”, amelyeket a XVIII. század teodíceái még bőséggel nyújtottak. Hegel szemében mindez „gyerekes”, „játsszadózás”.⁴⁴ Ő maga példászerű helyességgel elemzi célnak és eszközknek, a mechanizmus elveihez fűződő kapcsolatuknak kategoriális összefüggését; ezt azonban csak azért teheti meg, mert gondolati modellje ehhez a munka. Az elemzés logikai elvontsága gyakran eltakarja ezt a modellt, noha tárgyilag minden egyes lépésnél elő kell tűnnie; de Hegel számára mégiscsak lehetetlen végigvinni ezt a vizsgálatot anélkül, hogy döntő pontokon ne beszélne közvetlenül a munkáról, az ebben rejlő célról és eszközről. Itt tehát ismét a hegeli filozófia kétoldalúsága előtt állunk. Egyrészt felfedezi a munkát mint azt az elvet, amelyben a teleológia valódi formája, a célnak egy tudatos szubjektum által való tételezettsége és reális megvalósítása kifejezésre jut, másrészt ezt

⁴¹ „Enzyklopädie”, 249. §, Pótlás.

⁴² Engels Schmidthez, 1891. nov. 1.; Marx — Engels: „Ausgewählte Briefe”, Moszkva — Leningrád 1934, 392. [Vö. „Válogatott levelek”, Budapest 1950, 514.]

⁴³ V, 220. [Vö. „Logika”, II, 346.]

⁴⁴ Uo. 206. [Vö. uo. 335.]

az ontológiailag valós kategóriát beépíti a rendszertan egy homogén közegébe, amelyben dominálónak válnak a logikai elvek; e rendszertan szerint olyan szakaszban vagyunk, amely az életet, az embert, a társadalmat még nem hozta létre. Hiszen, az azonos szubjektum-objektum logikai fejlődéselveihez mérten, az élet csak az eszme fokán ölthet alakot, és a teleológia logikai-rendszeri szerepe ebben az, hogy átvezessen a fogalom fokától az eszme fokához.⁴⁵ Ily módon a logikai hierarchia azt a képtelenséget szüli, hogy a munka kategóriái már kifejlődnek, mielőtt a logikai-ontológiai fejlődési sorban az élet létrejött volna.

E képtelenség mögött persze egy még mélyebb diszkrepancia rejlik: Hegel egyfelől felfedezte a munkában a teleológia ontológiailag reális létezési formáját és ezzel helyesen feloldott egy ősrégi filozófiai antinómiát, tudniillik a transzcendens módon irányított teleológia merev ellentétét a kauzalitás uralmának kizárólagosságával az ontológiában. A társadalmi létnek valóságos ontológiája lehetetlen a természeti kauzalitás és a munka-teleológia helyes kontrasztálása és konkrét dialektikus kölcsönhatásaik feltárása nélkül. Hegel nem csupán a társadalmi létnek ezt az alapvető tényét ismerte fel helyesen, de ennek immanens, tovább és magasabbra hajtó dialektikus dinamikáját is. A klasszikus angliai gazdaságtan és a hegeli dialektika mély párhuzamossága nem utolsó sorban azon nyugszik, hogy az előbbi e jelenség első gazdasági-társadalmi elemzését nyújtotta, Hegel pedig ontológiai jelentőségét tárta fel. Nem szokták kellőképpen hangsúlyozni, hogy — némileg misztikusan csengő megfogalmazása ellenére — e mind szövevényesebb, mind egyenlőtlenebb magasabbrafejlődés elve, az úgynevezett „ész csele” az ontológiai megalapozását és meghatározását Hegelnél éppen a munka vizsgálatában kapja meg. Maga a gondolat nagyon korán, már a „Fenomenológiá”-t megelőzően felmerül nála; a szerszám jelentőségéről például ezt mondja: az ember „hagyja a természetet magán ledolgozódni, nyugodt nézője ennek és csak könnyűszerrel kormányozza az egészet: *csele*”.⁴⁶ És a „Logika” egyik helyén konkrét eseteken plasztikusan felmutatja a munka magasabbra vivő mozzanatait: „Az *eke* tiszteletreméltóbb, mint közvetlenül azok az élvezetek, amelyeket szerez, és amelyek a célok. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe mennek. Szerszámaiban van az ember hatalma a külsőleges természet felett, bár céljai szerint éppenséggel alá van neki vetve.”⁴⁷ Másfelől a munkának ez a tételezett teleológiaként való egész úttörő felfogása csupán — megengedhetlenül felhozott — illusztrációja annak a logikai összefüggésnek, amelyben a teleológia még a logicisztikusan megragadott természetben belül mint mechanizmus és kemizmus „igazsága”, tehát mint magának a természetnek a kategóriája jelenik meg; hogy eközben, mint láttuk, a fogalomtól az eszméhez való logikai átvezetésről van szó, az mit sem változtathat a logikailag immanens levezetés jellegén, tehát a teleológiának a természetben való logikai honosságán, amivel Hegel az itt kifejezésre jutó új és nagy gondolatot megint visszaveszi. Ez azonban csak az egyik — persze rendkívül fontos — megjelenési módja annak a diszkrepanciának, amely egyrészt az azonos szubjektum-objektumhoz vezető logikailag meghatározott úton a teleológia helye, másrésztől ama kategóriaként való meghatározása között áll fenn, amely természet és társadalom közötti különbséget és ellentétet fejezi ki: Nem szabad megfeledkeznünk

⁴⁵ Uo. 228. [Vö. uo. 356—357.]

⁴⁶ „Jenenser Realphilosophie”, Lipese 1931, II, 199.

⁴⁷ V, 220. [Vö. „Logika”, II, 346.]

arról, hogy ez az antinómia a hegeli filozófia egészének egyik alapvető problematikájára derít fényt, amelyet a marxizmus klasszikusai joggal jellemeztek rendszer és módszer ellentmondásaként. A rendszer (a logikába átültetett ontológia) álláspontjáról nagyon is következetes dolog, hogy a logika a szűkebb, tulajdonképpeni értelemben a rendszer kezdetét képezi. Más rendszerekben, ahol a logika nem az ontológia alapzata, ez egy semmi lényegeset meg nem határozó elrendezési kérdés lenne. Nem így Hegelnél. Hogy a logika természet- és szellemfilozófia előtt áll, az magától ontológiai jelentőséget kap: a logikai kategóriákat persze Hegel itt mindenekelőtt a gondolkodás kategóriáinak fogja fel, de saját rendszere kényszeríti, hogy erre a gondolati jellegre egy ontológiai lényeg bélyegét is nyomja; meg is teszi ezt rendkívül határozott, félreérthetetlen módon a „Logiká”-ja elején: „A logikát eszerint mint a tiszta ész rendszerét, mint a tiszta gondolat birodalmát kell felfogni. *Ez a birodalom az igazság, amilyen az leplezetlen csupaszságában önmagán- és önmagáért-valóan.* Ezért kifejezhetjük magunkat úgy, hogy ez a tartalom *Isten ábrázolása, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.*”⁴⁸ A logikai kategóriák nem érnek véget ezáltal gondolatiak lenni, egyszersmind azonban megkapják azon gondolatok funkcióját, amelyek a világ teleologikus tétélezésében a megvalósítás előképének szerepét játsszák. Csupán ennek a koncepciónak következetes keresztülvitele tehát, hogy a logika végén, az eszme önmagát-elérésekor, ez „önmagát szabadon kibocsátja”, és hogy ezen aktus révén a természet mint az eszme önmagát-tétélezése jelenik meg.⁴⁹

Minket ebből csak az érdekel, hogy egy ilyen tétélezés következtében az egész természet, az egész társadalmi lét egységes teleológiai folyamattá lesz, amelyben mindaz, amit az eszme logikai kibontakozási folyamata kategóriáisan kidolgozott, valósággá válik, és mint valóság a logikában előrajzolt utat az eszme saját valóságával gazdagultan még egyszer megteszi. Mert a rendszer lezárását az eszme még egyszer önmagát-elérése alkotja, ezúttal nemcsak eszmeként, de egyúttal a saját valóságaként is. Látjuk: e felépítés alapstruktúrája erősen emlékeztet azokra a teológiai rendszerekre, amelyekben Isten az előzetesen végiggondolt eszmét teremően megvalósítja. A logikai rendszer-gondolat tehát visszaviszi Hegelt egy régimódi, e korban már régen túlhaladott világképhez — persze csak az alapkonceptiót illetően, a kifejtés részleteiben nem. Az így keletkező ellentmondás csak még szembetűnőbb lesz a munkateleológia elemzése által, amelyre az imént hívtuk fel a figyelmet. Hiszen bár a korábbi teleologikus-teologikus rendszerek „modellje” ugyancsak a munka (Isten mint „Démiurgosz”), de csupán spontán-tudattalan módon; Hegel ezzel szemben helyesen felismerte és tudatosította realizstikus evilágiságban a munka lényegét, saját felismeréseit kellett tehát félretolnia, hogy a hamis alapkonceptiót megvalósíthassa. Láttuk már és később is még gyakran megállapíthatjuk majd, hogy maga a logika éppúgy, mint a szellem fejlődéstörténete tele van mély és újszerű ontológiai belátásokat tartalmazó részletábrázolásokkal, helyes összefüggések feltárásával stb. Ezek azonban egyenként és összességükben egyaránt képtelenek megszüntetni a rendszernek ezt a logikára alapozott ontológiából eredő alapfogyatékosságát. Hegel hatása kora gondolkodására és a továbbiakra mind a mai napig óriási és rendkívül gyümölcsöző;

⁴⁸ III, 33. [Vö. uo. I, 26.]

⁴⁹ V, 342—343. [Vö. uo. II, 439.] és „Enzyklopädie”, 244. §.

de ott, ahol ez a rendszer hatott, mindig a gondolati fejlődést gátló hatás érvényesült.

Láttuk: már a logikának a rendszer keretében elfoglalt helye is arra csábít, hogy vallásos hangsúlyokat kölcsönözzön e rendszernek. Sok vita folyt a vallásos mozzanatok szerepéről Hegelnél. Átmenetileg a reakciós ortodox teológia nagy része támaszkodott rá, mialatt követőinek radikális szárnya álcázott ateistát látott benne.⁵⁰ Ennyire ellentétes értelmezések mögött mély kétértelműségnek kell rejtenie magában a hegeli vallásfelfogásban. Már korábban elmondottakat ismételnünk: Hegel valláshoz való állásfoglalásának semmi köze Bellarmin szekulárisan domináló dilemmájához. Ami ebben a legfeltűnőbb, hogy Hegel a vallásos szükséglettel mint olyannal jóformán egyáltalában nem törődik: a schleiermacheri „Beszédek a vallásról”-t ironikusan kezeli; Jacobi-nak egy vallásra irányuló közvetlen tudást kereső törekvését mindenkor elutasítja; jénai feljegyzései tele vannak rendkívül distanciáló ironikus megjegyzésekkel a vallásnak a mindennapokban játszott szerepéről stb. A későbbiekben is világosan látható például a közvetlen tudás és az ezzel összefüggő — nem szigorúan dogmatikus tartalmakra rögzített — hit elleni polémiájában, hogy a vallási szükséglet iránt csupáncsak előkelő megvetéssel viseltetik, és csak az egyház által hivatalosan rögzített tartalmakat ismeri el a keresztény hitben mint vallásban társadalmilag elsődlegesen mérvadónak.⁵¹ Mindemögött magához a valláshoz való kétértelmű állásfoglalása rejlik. Egyfelől, a megváltozott körülményeknek megfelelően, megváltozott formában továbbviszi az észvalás felvilágosodásbeli hagyományait. Amíg azonban a jelentős német felvilágosítók az aktuális vallási szükségletekben rejlő haladó tendenciákból indulnak ki, hogy harmóniát találjanak ezek, valamint az ész követelményei között, ezáltal szükségképp oppozícióba kerülve az egyház ortodoxiájával csakúgy, mint a vallásra támaszkodó félféudális állammal szemben, addig Hegelnél nem találunk semmiféle polémiát a vallás tartalmai ellen; számára ezek történelmi valóságok és ennél fogva a szellem önmagához vezető útjának állomásai. A vallás ésszerű mivolta Hegel szerint abban áll, hogy a képzet — alacsonyabb — fokán ugyanazt a tartalmat fejezi ki, amelyet egyedül a filozófia képes adekvát módon a fogalom szintjére hozni. A vallást tehát sem tartalmaiban, sem formáiban nem veti alá bírálathoz. Csupán megmutatja, hogy ezekben ugyanazok a dialektikus kategóriák és összefüggések lelhetők fel, akár magában a filozófiában, csak még nem a fogalom, hanem csupán a képzet színvonalán. A legpontosabban ez a „Fenomenológia”-ban hangzik el: „Az elképzelésnek ez a formája alkotja azt a meghatározottságot, amelyben a szellem a maga tudatára jut ebben az ő vallásközösségében. Ez a forma még nem a maga fogalmához mint fogalomhoz eljutott szellem öntudata; a közvetítés még befejezetlen. A lét és a gondolkodás e kapcsolatában tehát megvan az a fogyatékoság, hogy a szellemi lény még terhelve van egy megbékítetlen megkettőződésével egy evilágra és egy túvilágra. A tartalom az igaz tartalom, de valamennyi mozzanatának, az elképzelés ez elemében tételezve, az a jellege, hogy nem ragadják meg őket fogalmilag, hanem tökéletesen önálló oldalakként jelennek meg, amelyek *külsőlegesen* vonatkoznak egymásra. Hogy az igaz tartalom megkapja igaz formáját is a tudat számára, ahhoz e tudat magasabb kiművelődése szükséges, hogy az abszolút szubsztanciára vonatkozó szemléletét a fogalom szint-

⁵⁰ Vö. Bruno Bauer brosuráját, amelyben a fiatal Marx is közreműködött: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen”, Lipcse 1841.

⁵¹ „Enzyklopädie”, 68. § és 73. §.

jébe emelje és tudatát *érte magáért-valóan* kiegyeztesse öntudatával, ahogyan ez számunkra-valóan, illetve *magán-valóan* megtörtént.”⁵² Ahogy az egész „Fenomenológia” napóleoni szellemet sugároz, úgy e vallásfelfogásra is mély hatással volt Napóleon állásfoglalása a vallásról: a vallás történelmi létezésének és hatalmának elismerése, ugyanakkor nagyon messzemenő közömbösség belső lényege iránt; a vallás Napóleon Franciaországában az új polgári államba, Hegel Németországában az ennek szellemileg megfelelő filozófiába integrálandó.

Mint tudjuk: a jelen és a jelen állama Hegel számára Napóleon bukása után is, a restauráció korszakában is a szellem középponti kategóriái maradnak. Minden hangsúlyeltolódás ellenére sem változik tehát a vallás filozófiai besorolása. A megfelelő meghatározás az „Enciklopédiá”-ban így hangzik: „Az abszolút szellem az alak és a tudás megszüntetett közvetlenségében és érzékiségében tartalma szerint a természet és a szellem magán- és magáért-való szelleme, formája szerint pedig mindenekelőtt a *képzet* szubjektív tudása számára van. A képzet egyfelől önállóságot ad tartalma mozzanatainak és ezeket egymás előfeltevéseivé, *egymásra következő* jelenségekké és a véges *reflexiós meghatározások* szerinti *történet* egy összefüggésévé teszi.”⁵³ Természetesen e fejtegetések velejárója a késői Hegelnél egészen más, mint a nagy napóleoni remények idején, sőt a külső közeledés a valláshoz egészen az istenbizonyítékokról szóló kései előadásokig fokozódik. Ennek ellenére sohasem ér véget a kezdeti kétértelműség. A vallásnak mint szellemileg hatékony realitásnak történelmi megismerése egyre gazdagodik, anélkül azonban, hogy valaha is mélyebbre hatoló belső kapcsolatba kerülne a vallás tartalmaival. Ha az olyan írások, mint a „Harsona”, vagy a Heine-féle emlékezések nem fogják is át a kapcsolatok teljességét, mégis kifejezik bizonyos döntő mozzanatait. Már az a tény is, hogy vallás és filozófia közti különbségnek egyazon tartalmú képzetként és fogalomként való meghatározása nagy súlyt fektet túlvilágiság és evilágiság szembeállítására, a vallásellenes értelmezések — részlegesen messzemenő — helyességére utal.

Később persze az evilágiságot az általános meghatározásokban Hegel nem állítja már ilyen közvetlenül előtérbe, de fontos részletvizsgálódások újra meg újra hasonló tendenciákat mutatnak. Példaként csak a „Történetfilozófia”-nak a paradicsomról szóló fejtegetéseit idézem: „Mert az ártatlanság állapota, ez a paradicsomi állapot az állati állapot. A paradicsom olyan park, ahol csak az állatok maradhatnak meg, az emberek nem. Mert az állat egy az Istennel, de csak magán-valóan. Csak az ember szellem, azaz önmagáért-való. Ez a magáért-való-lét, ez a tudat azonban egyszersmind az általános isteni szellemtől való elválás.”⁵⁴ Itt szintén az ember immanensen evilági fejlődéséről van szó, ellentétben a vallásosan transzcendens eredendő bűnnel. Hegel vallásfelfogásának belsőleg soha semmi köze nem volt a romantikus-restauratív vallásfelfogáshoz. Treitschke, akit igazán nem lehet baloldali radikálisnak nevezni, egy ízben a következőket jegyzi meg Altenstein miniszterről, Hegel és tanítványai fő protektoráról: „Vendégszerető asztala körül olykor hűvösen taglalták a kérdést, vajon a kereszténység még húsz vagy ötven évig tart-e?”⁵⁵ Ha a késői Hegelnél, ellentétben a „Fenomenológia” korszakával, megfigyelhető is a hivatalos

⁵² II, 573—574. [Vö. „Fenomenológia”, 388.]

⁵³ „Enzyklopädie”, 565. §.

⁵⁴ IX, 391. [Vö. „Történetfilozófia”, 577.]

⁵⁵ Treitschke: „Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert”, Lipcse 1927, III, 401.

protestantizmushoz való közeledés, ez a perspektíva nincs kizárólagos ellentétben Hegel szemlélet-egészével. Hiszen ha az altensteini asztal melletti beszélgetések előrelátása igazolódna, a szellem csak még teljesebben elérné a fogalom színvonalát; a vallást mint képzetet akkor, anélkül, hogy ez ellentmondásokat vinne a rendszerbe, tisztán történelmileg lehetne tárgyalni: „emlékezésként” [„Erinnerung”] a „Fenomenológia” értelmében véve.

E problémakomplexus mindenoldalú és beható vizsgálata a filozófiatörténet feladata lenne. Számunkra elegendő megállapítani ezt a kontrasztot, amely a logikai rendszerben a teleologikus túlvilágiság és az ontológiailag felfogott dialektikus módszerben az evilágiság között fennáll. Ez a kontraszt megmagyarázza — mégpedig mindkét oldalról —, hogy a hegeli filozófia a vallási szükséglet filozófiai megalapozása körüli modern szellemi harcokban jóformán egyáltalában nem játszott és nem játszik szerepet. Ezek a tendenciák a XIX. században csakis a romantikában és ennek nyúlványaiban találnak alépitményt és érveket, elsősorban Schleiermacherban és Kierkegaard-ban, akik mindketten ellenségesek a hegeli filozófiával szemben, amely viszont Strauss és Feuerbach földi-evilági irányultságú ellenáramlata számára vált jelentéssé egészen Marxig és a marxizmusig. E mozgás történelmi szükségszerűsége, jelentősége a társadalmiság helyes megragadása szempontjából, a marxizmus számára életkérdéssé tette a szakadatlan kritikai számotvetést Hegellel, mégpedig kettős és mégis egységes értelemben, hiszen a retrográd elemek legélesebb bírálata egyenest elválaszthatatlan a progresszívek kritikai továbbalakításától. A fiatal Marx, még mielőtt saját filozófiájára talált volna, disszertációjában már így bírálta Hegelt; utoljára így bírálta Lenin is — elsősorban a „Logiká”-hoz fűzött — kritikai kommentárjaiban. Ezek a bírálatok nemcsak egyesítik a pozitívát és negatívát, hanem elválaszthatatlanok a napi követelményektől is, ezért mindig azokra a mozzanatokra összpontosítanak, amelyek az adott időpontban a marxizmus továbbfejlesztésének középponti kérdései voltak. Így például Lenin Hegel-kritikájában az ismeretelméleti nézőpont az uralkodó. Lenin után ez a nagy hagyomány feledésbe merült. Részint a marxizmus saját hazájában, a munkásmozgalomban, egészen az eltűnésig halványodott, persze csak a tőkésországokban, részint interpretációja formailag skolasztikus-dogmatikus, tartalmilag prakticista szkematikává fajult Sztálin és követői kezében. Jelen tanulmány a marxizmus nagy hagyományaival való kontaktus helyreállítására törekszik. Ehhez igyekszik kapcsolódni abban is, hogy a társadalmi lét ontológiáját választja témájául, hiszen a ferdén kiagyalt, sekélyesen egyenlősítő és hamisan „mély” elméletek jelenlegi káoszában a marxizmus szükséges megújulásához szükség van egy megalapozott és megalapozó ontológiára, amely a természet objektív valóságában reális bázist talál a társadalmi lét számára, s amely ugyanakkor képes arra, hogy ezt a társadalmi létet a természet ontológiájával való egyidejű azonoságában és különbözőségében ábrázolja. A hegeli rendszer mélyreható anti-nómiáinak elemzése csupán előmunkálat volt a problematikának egy ilyen tisztázásához. A következőkben az lesz a feladat, hogy Hegel nagy dialektikus felfedezéseit ne csak olyan egyes esetekben mutassuk fel, amelyek a logicisztikus rendszer hamis konstrukcióinak ellentmondanak, hanem lényegi összefüggéseikben tárjuk fel dialektikájának ontológiai alapzatait és elveit.

(Fordította Révai Gábor)

AZ EGYDIMENZIÓS IDEOLÓGUS (HERBERT MARCUSE)

MAKAI MÁRIA

I. NÉHÁNY ÁLTALÁNOS KÉRDÉS

„A társadalom győzelme a benne foglalt ellentmondások felett”¹, az egymással kibékült ellentétek azonossága, a „modern ipari társadalmak” egész rendszerén történelmileg túlmutató, transzcendens, negatív, forradalmi elemek átalakulása a rendszert fenntartó tényezőkké, s így a rendszer dinamikájának átalakulása statikává, a „történelem vége” — ez Marcuse egydimenziós ember-konceptiójának lényege, legalábbis első körvonalazásban. Ebben a koncepcióban összegeződnek egész munkásságának átfogó tendenciái, alakulnak jelentős, igen ellentmondásos hatást kiváltó világképpé.

A késő polgári társadalom kritikái elmélete, amelyet a frankfurti iskola képviselői közül egyedül Marcuse fejtett ki viszonylag közérthető és tömeghatásra igényt tartó módon, korunk tőkés társadalmának sok esetben igen éles kritikája ellenére, végső fokon e rendszer — negatív előjelű — igenléséhez vezet. A rendszer nyílt tagadásának és rejtett igenlésének ez az egy koncepcióban való összegeződése a monopoltókéval szembenálló radikális polgári, kispolgári ellenzék ellentmondásos álláspontjából fakad: a kapitalizmus monopoltókés szakaszának visszautasítása a „modern ipari társadalmak” általánossá szélesedett kritikájának formáját ölti, maga a szocialista világrendszer is ugyanennek a bírálóknak a tárgyává válik. A tőkés és szocialista rendszer konvergenciájának elmélete az ember felszabadulásának útját csak e rendszereken kívül jelölheti meg, csak azoknak merőben negatív tagadásában, a rajtuk minden értelemben, totálisan túlmutató tiszta transzcendenciába helyezve az emancipáció reményét. A kritikai elmélet korunk közönsnek vélt emberi szituációját szürkét-szürkére festve ábrázolja, s így foglal állást múltjához is, szembefordul az egész történelemmel, amely szerinte már eredendően tartalmazta az ugyanabban a bűvös körben való mozgásnak elvét, azt az elvet tehát, amelyet korunk valósága teljesít ki. Ennek az elvnek a hatalmát csak a rendszeren kívülállók törhetik meg, a nem-integráltak: a Nagy Visszautasítást képviselő értelmiségiek, a rendszer pauperjai és outsiderjai, a faji üldözés áldozatai, a harmadik világ erői (majd csak később (1967), amikor Marcuse megkísérli általánosítani a nyugat-európai osztályharcok tanulságait), a diákmozgalom.

A tiszta transzcendencia aktivista elmélete tehát korunk ellentmondásait állítólagosan megszüntetett világával egy harmadik út lehetőségét állítja szembe. Egyszerre lázít és szerel le, leplezi le a kapitalizmus egyes embertelen vonásait és igazolja a tőkés társadalom integrált voltát bizonygató apologetikus elméleteket, terjeszti a tőkés rendszer marxi kritikájának egyes elemeit magán

¹ One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston 1964, 89.

a tőkés rendszeren belül, ugyanakkor elősegíti a marxizmus relativizálását, dezintegrálását a szocialista világrendszeren belül, kiszélesíti a polgári-kispolgári, értelmiségi antikapitalista tiltakozások körét és megosztja a monopol-tőkellenes baloldalt a munkásosztály és osztályszervezetei, valamint a szocialista világrendszer ultrabaloldali, anarchista bírálatával. Fenntartja az ember felszabadulásának követelését, ugyanakkor elméletileg, irracionalista-utópista programjával, egyben elzárja e felszabadulás egyetlen lehetséges, reális útját. Elméletének ellentmondásos hatásértéke — amelynek egyes vonatkozásaira még visszatérünk — megköveteli a teória belső ellentmondásainak feltárását, annak az útnak a vázolását, amely az egydimenziós világképet előkészítette, annak a szemléletnek legalábbis jelzését, amely e koncepció tartópillére.

Előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Marcuse nem önálló gondolkodó; önállótlansága a leginkább akkor tűnik ki, ha a frankfurti iskola legnagyobb alakjával, Adornóval vetjük egybe. Amíg Adorno több vonatkozásban is megőrizte a kritikai távolságot a XX. századbeli polgári filozófiai dekadencia fő irányzataitól (és legjobb műveiben világosan megnyilvánul e kritikai distancia komoly elméleti értéke), addig Marcuse mindvégig kiszolgáltatottan, hogy úgy mondjuk, a filozófiai öntudat ernyedtségével fogadta be elméletébe a legkülönbélebb bomlástermékeket. Freiburgi újkantiánusként, Dilthey és Heidegger tanítványaként, a marxizmus egyes elemeit elfogadó (a fenomenológia és a marxizmus szintézisére törekvő) szociáldemokrataként indult, újhegelianusként, majd később baloldali hegelianusként is, mindvégig fogékony maradt a német irracionalizmus vulgáris irracionalista antropológiája iránt, s ezt frissítette fel a későbbiekben a freudizmussal, a technokrácia- és a konvergenciaelmélettel. Marcuse tehát a legjobb polgári tradíciókat feladva hódolt be a polgári filozófiai dekadenciának (leszámítva az amerikai kritikai szociológusok iránti, későbbi vonzódását). Azonban magára Adornóra is — akinek ezoterikus elméletét Marcuse több vonatkozásban is lefordítja a maga exoterikus nyelvére, ekletizálva és felhívítva „az utcára viszi” — egész elméleti állásfoglalását meghatározó módon jellemző, hogy a kor polgári tudatának dekadens jegyeit noha gyakran lényeges vonatkozásokban bírálja, egy rejtettebb, ám átfogó síkon megszilárdítja.

Marcuse a maga önállóságát, éppen idealista filozófiai ösztönzése miatt, főleg Marxszal szemben őrzi meg, a marxizmust mindig a már eleve asszimilált idealista antropológia és szellemtörténet prizmáján át értelmezi, a marxizmus-hoz való ifjúkori közeledése is az elmélet idealista átépítését célozta. Habermas nem véletlenül üdvözli mesterében, Marcusében a „fenomenológiai marxizmus” első képviselőjét, aki idealista antropológiába oldotta fel a marxizmust, és így előlegezte a késői Sartre és a mai „praxisfilozófusok” hasonló törekvéseit.

A kizárólag a marxizmussal szemben megvalósított ezen „önállóság”, e tényleges önállótlanság azonban bosszút áll, az egyes műveken belül is a tisztázatlan önellentmondások sorozatát eredményezi. Hogy csak két ilyen döntő jellegű önellentmondásra utaljunk: ugyanaz a Marcuse, aki a modern egydimenziós rendszerek tragédiájának okát abban jelöli meg, hogy az emberiség a természet feletti uralom hibás „tervét” határozta meg, ugyanakkor a tudományos-technikai forradalom által nyitott lehetőségekben bizakodik. És ugyanaz a Marcuse, aki azért alakít ki lényegében negatív magatartást a kulturális hagyományokkal szemben, mivel bennük az osztálytársadalmak alapját igenlő-megszilárdító, affirmatív elvet lát (és ennek alapján alakítja ki lényegileg nega-

tív magatartását e kultúrához), abban jelöli ki az „új baloldaltól” való különállásának egyik lényeges okát, hogy ez a „baloldal” megtagadja a múlt kultúráját. És így tovább. Az elméleti alapok ingatagsága, önellentmondó pilléreinek változtatása mégsem önkényes: mélyen összefügg a kor nagy osztályharcaira adott olyan, merőben külsőleges reakcióval, amelynek alapja, hogy bár szembe került a polgári osztály hanyatlásának embertelen tendenciáival és ezen az alapon magával az egész előtörténettel, a forradalmi munkásmozgalmat alárendelte az összembari ügyé stilizált polgári érdekeknek. Ebben az értelemben hangsúlyozza Steigerwald, hogy Marcuse az antifasiszta korszakban is a polgári humanizmus testamentuma végrehajtójának tekintette a munkásmozgalmat.² Innen fakad a marxizmus állandó korrekciója, korlátozása, idejétmúlt profeciaként való denúciálása (egyes elemeinek fenntartásával egyidejűleg), innen, hogy Marcuse elméletileg teljesen kiszolgáltatottá vált az osztályharcok egyes (kispolgári-polgári prizmán át értelmezett) fordulatainak. Pozitív és negatív értelemben egyaránt, mert ismét csak ugyanaz a Marcuse, aki a német fasizmus előretörésének hatására részlegesen leszámolt korábbi filozófiai lelkiismeretével, (lásd a fenomenológia politikai elmélete felett gyakorolt bírálattal-önbírálattal) és Hegelben, valamint (egy „némileg” félreértett) Marxban mutatja fel a gondolkodás óriásait, a hidegháború, majd a felszínen érzékelhető forradalmi szélcsend időszakában már szakít a hegeli és a marxi tradícióval. Az elmélet e „szeizmografikus” jellege (Robert Steigerwald kifejezése) és funkciója, a teória állandó átépítése az osztályharcok egyes — polgári prizmán át értelmezett — buktatóinak, kerülőútjainak megfelelően, a forradalmi konjunktúra, dekonjunktúra pillanataihoz való idomulás (amit éppúgy a baloldali anarchista türelmetlenség ihlet, mint ahogyan a monopoltőkés szakasz korlátlan önstabilizációja látszatának behódoló opportünizmus), tehát a kritikai elmélet mélyenfekvő, osztályalapjával összefüggő önállótlanóságára vet fényt. Azt mondhatnánk, hogy maga az egész elmélet épül át Marcuse fejlődésének három szakaszában (a heideggeri—marxi; a hegeli—marxi; a freudi—heideggeri—marxi szakaszban), ha nem egyesítené e szakaszokat a lényegileg közös világgép: a késő polgári számotvetés a történelem menetével.

Mielőtt azonban áttérnénk erre a kérdésre, meg kell jegyezni, hogy Marcuse elsősorban ott érhet el elméletileg pozitív eredményeket, ahol nem átfogó világképet kísérel meg vázolni (mint az „Erosz és a civilizáció”-ban, vagy az „Egydimenziós ember”-ben), hanem ahol a polgári kultúra részjelenségeit elemzi. (Ez éppúgy vonatkozik egyes tanulmányaira, pl. „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung” (1934), „Über den affirmativen Charakter der Kultur” (1937), „Autorität und Familie” (1936) stb., mint a következő monográfiájában kidolgozott egyes kritikai állásfoglalásaira: „Vernunft und Revolution” és „One-dimensional Man”.) Meg kell jegyeznünk azonban, hogy e pozitív értékű részelemzésekben is az egész hamis értelmezése hat, s hogy e részelemzések végül is a hamis elméleti öszszkonceptió építőköveiként is funkcionálnak. Így pl. ott, ahol feltárja a klasszikus polgári liberalizmus és a fasizmus összefüggését, egyben kizárja az összefolyamon belüli minőségi ugrás mozzanatát; a klasszikus polgári hagyomány így egyenesen és kizárólag a fasizmushoz vezet, és nincs helye az ezeket a hagyományokat kritikailag

² Robert Steigerwald: „Herbert Marcuse dritter Weg”, Akademie Verlag, Berlin 1969.

megőrző forradalmi marxista álláspontnak. Ugyanerről az álláspontból fakad a kultúra afirmatív jellegéről szóló elmélete. Itt, számos helytálló kritikái elemzés keretében végső fokon egyoldalúan túlhangsúlyozza az egész kulturális hagyomány „filiszter-copfjait”, s ez az álláspontja építőkövévé válik az egydimenziós világ vívmányai merő tagadása követelésének s ebből fakadóan a tiszta transzcendencia irracionalista programjának.

Ahol azonban átfogó igényű világképet kísérel meg felvázolni, ott vagy kifejezetten reakciós mítosz lesz az eredmény („Eros und Civilisation”, 1955) vagy pedig reakciós-mitikus elemekkel keveredve pusztán „adott pillanat rosszul értelmezett ontológiáját” vázolhatja fel (mint az „Egydimenziós ember”-ben). Ez utóbbi mű (az ellentmondásosan pozitív részelemzések keretét alkotó) szemléletének értéke pusztán annyi, hogy fontos dokumentumot nyújt az imperalizmus korabeli polgári elméletnek arról a válfajáról, amely elvont síkon nem mond le az egyéniség kiteljesedésének perspektívájáról, és ebben a vonatkozásban szembenáll a dekadenciával.

Miben rejlik hát a késő polgári számotvetés az emberi történelemmel? A múlthoz való elméleti viszony mindig a jelenben formálódó fejlődéstendenciák megítélésének függvénye, és jeleztük már, hogy Marcuse ez utóbbi kérdésben a kibékült, az azonossá vált ellentétek elméletét körvonalazza. Ez az elv azonban már régi, Marx tárta fel a polgári ideológiai hanyatlás egyik első reprezentánsánál, James Millnél: itt alakult át először az ellentétek egységének elve közvetlen azonosságukká. Persze, a különbségeket is látnunk kell: Millnél ez a tőkés gazdaság válságmentes értelmezését volt hivatva alátámasztani, Marcusénál az ellentéteit minden vonatkozásban integrált „ipari társadalom” lényegét. Ott önelégültséget, itt rezignáltságot fejez ki. Továbbá, az elvont azonosság elve a modern felfogásban jelentős újat is hoz; az azonosság a szubjektum-objektum viszonyban itt oly módon valósul meg, hogy a szubjektumok elidegenedett tárgyuknak megfelelően alakulnak, dologivá válnak. Életük egyetlen lehetséges pályája, egzisztenciájuk egyetlen mozgásformája a mindennapiságnak az a rossz végtelensége, ahol a látszatra ezerszínű események valójában a színtelen eseménynélküliség megjelenési formái, ahol a látszattörténések pusztán a történelem végét leplezik.

A késő polgári tudat, amelynek centrumába saját fenyegetett egzisztenciája kerül (és ezt az egzisztenciát, mozgásterét a klasszikus polgári, negatív szabadságot a monopóliumok hatalmával megtörő modern tőkés fejlődés éppúgy fenyegeti, mint a proletár szervezettség, fegyelem és tudatosság, a szabadság birodalmának ezek a nélkülözhetetlen emelői), a mindennapiság egzisztencialista koncepciójával és ennek számos változatával az emberi lét olyan felfogását dolgozza ki, amely a múltba vissza- és a jövőbe előrevetítve elméletileg felszámolja az emberiség szabadadválásának történelmi folyamatát, hogy kizárhassa horizontjából az emberi kiteljesedés reális útját. A visszavételnek az a fogalma tárul itt fel, amelyet az antifasiszta polgári humanista tiltakozások leszűkítettek a klasszikus polgári szellemi kultúrának a megtagadására; a visszavétel marxista kritikája azonban a múlt anyagi és szellemi kultúrájának visszavételében mindenekelőtt a jövő visszavételének elméleti kísérletét tárja fel. A visszavétel, amely átfogóan jellemzi a polgári filozófiai dekadenciát, mindenekelőtt a korunkról kialakított világképben testesül meg. Akár a teoretikus tudatosság szintjén, akár öntudatlanul regisztrálják, hogy a történelem az emberi élet olyan kiüresedtségéhez vezetett, amely megcáfolja a múlt minden haladó gyakorlati és szellemi vívmányát. Mint fejlődésképtelen, az újult

szubjektumot dologivá változtató, bővös körben mozgó rendszert ontologizálják azt a kiüresedettséget, amelynek elméleti megörökítését elsőként a jelenség felismerője, általánosítója, Marx utasított vissza. A kiüresedtség ontologizálásából fakad az emberiség egész eddig megtett útjával, kultúrájával szembeni negatív kritikai állásfoglalás, amely ismét csak nyíltan vagy rejtve valósul meg, vagy egyfajta romantikus-reakciós kultúrkritika, vagy pedig barbár tartalmak érvényrejuttatásában. Végül pedig, a kiüresedtség ontológiája korántsem tételez fel mindig rezignációt vagy teljes közönyt a múlttal szemben, olykor „csak” a jövő visszavételéről van szó, mert az ontológiába átfordított, polgári módon értelmezett „van” a valóság állandó struktúrájává merevül. A miért, honnan, hogyan és hová? kérdései mindenképpen vagy mitikus válaszokat nyerne, vagy kiesnek (teljesen vagy részlegesen) a teoretikus horizontjából. Voltaképpen a reális társadalmi életfolyamat olyan rejtjelzett átírásról van szó, amelyből kiesnek e folyamat valóságos gazdasági-társadalmi antagónizmusai, és „a világban-elvesztett-ember” közvetlen tudatából, ön- (és ezzel egyértelmű), világérzéséből konstruálják meg a „létet”. Az egzisztencialisták és a pozitivisták közös, nyílt vagy rejtett ontológiája az „abszolutizált immanencia” (Adorno), az eldologiasult szubjektum és kivetített, mellérendelt tárgya, a korrelált szubjektum—objektum viszony. Ennek a kiüresedett, összeszűkült, eldologiasodott létnek a fedőneve a mindennapiság, a „bárki” élete. Marcuse, aki az egzisztencializmus hatása alatt áll, a merőben kvantitatív dialektikával bíró mindennapok fölé a tiszta megszakíthatóság kvalitatív dialektikájával jellemezhető létszférát emel: az eldologiasodott szubjektumok halott világát csak egy radikálisan új egzisztencia képes meghaladni. Csak ez az egzisztencia képes majd szakítani egész történelmünk hibás mozgásával, a természetet instrumentalizáló, merőben a kizsákmányolás tárgyának tekintő szemlélet és a hatására kialakult anyagi kultúra eredendő bűnével, valamint az osztálytársadalmak szellemi kultúrájával, amely ma már elveszítette felszabadító hatását és a fennálló uralmi viszonyok igazolására, megszilárdítására szolgál.

A dekadencia „klasszikus” kétszféra-elmélete (a heideggeri „bárki”, illetve a „halálhoz mért lét” kettőssége, amelyben a klasszikus polgári korszak ismeretes burzsoa—citoyen kettőssége öltött új formát), Marcusénál a fentieknek megfelelően módosul, ám közös a mindennapiságnak az az értelmezése, amely minden új létrejöttét megtagadja az „ipari társadalmakat” fenntartó és reprodukáló tömegektől.

Hasonlóképpen közös vonása Heidegger és Marcuse világképének, hogy a szellemi kultúrát is a mindennapok körébe sorolják. Marcusétól és mindenekelőtt Adornótól teljesen idegen az a klasszikus polgári kultúrára orientálódó felfogás, amely a szellemi kultúra termékeit, létmódjukat tekintve, függetleníti a társadalmi léttől, amely a bennük tartalmazott és abszolutizálódottnak, eloldottnak, merőben önmagán nyugvónak tekintett immanens értéket kiszakítja megvalósulása, hatásviszonylatai teljességéből. Így nem bizakodhatnak többé abban, hogy a szellemi szféra (a művészet, a tudomány, vagy akár a morál) a „valóban emberi” letéteményese. A mindennapok fölé emelkedő magaskultúra apoteózisának elutasítása Marx szellemében is fogant: a tőkés korszak elidegenedett jellege behatol magának a műnek az immanenciájába is, és a mű fetiszizációjának a hallás regressziója felel meg. Általánosságban: a magaskultúra magán hordozza a mindenkori uralmi rendszer szerkezete következtében egy kisebbség privilegizált helyzetének és a kultúra alkotásából,

elsajátításából — az önfenntartás kényszere miatt — kizárt tömegektől való distanciájának nyomait; az erkölcs osztályjellegét pedig Adorno, ha aforisztikusan is, de sok esetben találóan jellemezte.

Így Marx és Heidegger hatására a késő polgári gondolkodás fővonalában napjainkban már megszűnt a korábbi civilizáció—kultúra ellentét, és ennek egyik válfajaként elenyészett a polgári lét megformálatlan anyagszerűségével szembeállított művészi szféra, az élet és a forma antagonizmusát valló szemlélet. Miközben azonban a frankfurtiak a polgári — ám összemberinek tekintett — élet prózaiságát elméletileg az egyetemes mindennapok mindent átfogó uralmáig fokozzák, tagadó álláspontra kell helyezkedniök a megelőző koroknak, és különösen a klasszikus korszaknak nemcsak illúzióival, hanem marandó értékeivel szemben is, tagadniok kell a szellemi kultúrába foglalt negatív, felszabadító elemeket is. A marxizmus klasszikusainál még egységben kifejtett — és éppen ebben az ellentmondásos egységükben az osztálytársadalmak antagonizmusait megfelelően tükröző — mozzanatok, tendenciájukat tekintve, szétesnek a modern polgári filozófiában. A szellemi kultúrát a maga izoláltságában, a reális életfolyamattól való elválasztottságában, tiszta önmagáért-valóságában vagy mint egyértelműen felszabadító hatalmat értelmezik, vagy pedig úgy értékelik, hogy a kultúra is teljes egészében alkalmazkodott a tőkés viszonyok másért-való világához, elemei a manipulációt szolgáló konzumcikkékké válva elveszítették felszabadító hatalmukat és maguk is „pozitív, afirmatív” tényezőkké váltak. Végső soron tartalom és forma marxi dialektikája esett ketté; a frankfurtiak esetében a társadalmi formameghatározottságok önállósultak, és abszolutizálódtak, és csak ezeknek ideológikus visszfényét látják meg a kultúrában. A kultúra antihumánus elemeinek, átfogóbb értelemben a társadalmi tudat minden osztálytársadalomra jellemző és közös tényét, a kizsákmányolást tükröző közös formáinak a bírálata így vezethet a kultúrában tartalmazott túlnyomóan mégiscsak felszabadító elemek elvetéséhez.

A mindennapok e teljessé vált uralma, ha el is zár minden reális perspektívát, az utópia elemeit azonban nem. Még Adorno esetében sem, mert a teljes rezignációt néhol keresztező állásfoglalásaiban nem mond le arról az emberről, akinek kialakulása még a jövő feladata, ha éppen azért utasítja vissza a jelen minden ontologizálását, mert ezek a törekvések a mai embertelen körülményeket és termékeket, a „még-nem-embert” örökítenék meg. Ám a jövő reményét és éppígy napjaink igazságát megtestesítő tényező nála a szubjektum teljesen formalizálódott szellemi szabadsága, azé a szubjektumé, aki képes az „egész-szel” szembenállni. (Feltehetően élete végén ezért fejezte ki szolidaritását az „új baloldal” mozgalma iránt.) Ezáltal azonban kétszeresen is vét legsajátabb premisszái ellen. Először is, visszaesik Hegeltől Kanthoz, hiszen így az egészszel, mint meghódíthatatlan idegen—magában-valóval szembenálló, a saját negatív szabadságát fenntartó egyén lesz az igazság letéteményese. (Vö. Bernard Willms: „Theorie, Kritik und Dialektik”, Über Theodor W. Adorno, Suhrkamp, 1968. 80.) Másodszor, mert bebizonyosodik, hogy ő, Heidegger e nagy ellentéte, a polgári lét ontologizálásának szellemes és mély kritikusa, negatív dialektikájának implicit ontológiájában őrzi meg a heideggeri filozófia magvát: az önmozgás, fejlődés elvét önmagából kivetett mindennapiság világképét, hiszen ez az az „egész”, amellyel szemben az öntudatos szubjektum szabadságát érvényesíteni kellene.

Mégsem redukálhatjuk Adorno koncepcióját a Hegel mögé visszaeső, illetve

a Heideggerrel objektíve egyezkedő tendenciákra. Ezek tagadhatatlanul fennállnak, de csak mint az idealista dialektika késő polgári felbomlasztása egyik válfajának elemei.

E dialektika felbomlasztásában Adorno — szemben a pozitívizmussal és az egzisztencializmussal, amelyek lényegében a konkrét azonosságot az elvont azonossággal váltják fel — a nem-azonos mozzanatát emeli ki, amelyet hol elvontan különbözővé feszít, hol pedig átcsapni enged az elvont azonosságba. Míg az elvont azonosságot a tautológiák végzete, az elvont különbözőséget az önellentmondások buktatója fenyegeti. Hiszen a negatív dialektikának a konkrét azonosságon belül kellene maradnia, ha valóra akarja váltani ígérését: az elsikkasztott és kibontakozatlan lehetőségek feltárását mind a lét egésze, mind pedig az emberi egzisztencia vonatkozásában. Ám a negatív dialektika a klasszikus idealista konkrét azonosság-konceptió visszautasításának terméke, és ez a negatív dialektika lemond az „egészről”. Az „egész” azonban ezáltal olyan „fiktív egyedimenziós itt”-té válik, amelynek fiktív jellegét Adorno is bírálja. Ez az egydimenziós valóság egyenesen kizárja az elsikkasztott és kibontakozatlan lehetőségek kérdésének felvetését, hiszen ez a világ a kihunytt lehetőségek világa, amelynek elve a „minden az, ami és nem más”. Tehát a lehetőségeket kutató negatív dialektika nem tekintheti az egészet hamisnak, pozitív totalitásnak és a kihunytt lehetőségek világának, és ha mégis annak tekinteti, akkor visszaesik az elvont azonosság álláspontjára, és a nem-azonost mint az egésztől elvontan különbözőt kell megfogalmazni.

A fogalmiság irányának eltérése a nem-azonos irányába, amelyet Adorno egy helyütt — és korántsem önellentmondásoktól mentesen — a negatív dialektika sarokkövének nevez, elméletileg „jóvá akarja tenni” minden korábbi idealista tartalmi filozófia hamis totalitásigényét. Ám éppúgy, ahogy a nemteljes emancipációval függött össze a szellem, a ráció által tételezett totalitás, amely a nem-azonost is csalárd módon azonosként ábrázolta — amint ezt Adorno helyesen megállapítja —, ugyanígy az emancipációról való lemondás egyik rezignált álláspontja az azonosságra való gyanakvás általában, a „megbékítetlen tárgy” felszabadítása az egyértelmű értelmezés kényszere alól, az egyetemesen eldologiasodottnak tartott fogalmakat felbomlasztó logika. Az elsikkasztott lehetőségek felkutatásának negatív dialektikus jelszava: „semmi sem az, ami, hanem más”. Az egészről mint hamisról lemondó negatív dialektika mottója pedig: „minden az, ami és nem más”. Valóráváltott lehetőségekről és az egész, többé nem az idealista filozófia keretében végbemenő, hanem valóságos-gyakorlati birtokbavételéről a negatív dialektika nem akar tudni, így a kihunytt és elsikkasztott lehetőségek szélsőségei közti ingadozás elkerülhetetlenné válik. Ez marad meg csupán számára, hiszen a marxi konkrét azonosságelvben sem lát mást, mint az objektív idealista filozófia azonosságelvének folytatását. („... a természet feletti abszolút uralom régi polgári programja... Az azonosságelv reális modellje áttör... hogy a szubjektummal nem-azonost azonossá kell tenni vele.” — Th. W. Adorno: „Negative Dialektik”, Suhrkamp, 1966. 240.)

Bár Adorno világgképének kiinduló- és végpontja egyaránt az a pontszerűvé vált szubjektum, a maga formálissá vált szellemi szabadságkövetelésével, aki hol rezignáltan kesereg a valóság kiteljesedettnek vélt elidegenedettsége miatt, hol pedig fellázad ellene, mégis, munkásságában fellelhető az a tendencia, amelyben éppen átfogó igényű állásfoglalását cáfolva, nem mond le elméletileg az egészről. Korunk valóságos alapkérdéséig korántsem hatol le, ám elem-

zéseitek tárgyát, legyen az szociológiai, kultúrfilozófiai, filozófiatörténeti, esztétikai tárgy, mint az egész, azaz a mai kapitalizmus lényeges vonásai által meghatározottként kísérli meg értelmezni. Ezért hozhat elemzéseiben sok újat, a marxisták számára is értékesíthetőt, még akkor is, ha eredményei értékesítése során a marxistáknak e tárgyakat valóban egy antagonisztikus egész mozzanataiként kell megragadniuk, és természetesen ez esetben az Adorno által feltárt igazságok reális szerepe jelentősen módosulhat. Még akkor is, ha elvi rendszerellenességében — melynek csak egyik eleme, hogy gondolatait sok esetben csak aforisztikusan rögzíti vagy éppen hogy felvillantja — osztálya gyakorlati korlátját juttatja elméletileg érvényre. Hiszen az „azonosra gyanakvó” negatív dialektika logikája a „szétesés”, s ez nemcsak az eldologiasodott fogalmakat bomlasztja fel (mint Adorno véli), hanem szétejteti — gravitációs centrumát vesztve — a dolog megfelelő fogalmi kifejtését. Bár Adorno több vonatkozásban is fogvamarad a dekadencia gondolkörében, mégis a tiszta negativitás álláspontja a tőkés formameghatározottság iránti érzékét maximálisan kifejleszti, szemben a „pozitivitás” nézőpontjával, amely vakságra ítél ugyanezzel a jelenséggel szemben. Ezért is egyike azoknak a viszonylag keveseknek, akikre nem jellemző a Heideggerről szóló, ám sokkal szélesebb érvényű megállapítása: „Tendenciáját tekintve a filozófia rituális gesztussá válik.” (I. m. 84.)

Ezeket a fennállónak való kiszolgáltatottságból, a gondolkodás önmegadásából fakadó rituális gesztusokat mutatja ki Adorno a kor „pozitív” filozófiai irányzataiban. Nemcsak a haladó polgári korszak „konstitutív szubjektumának csalását”, hanem éppígy késői utódja, a mai dologias szubjektum ön- és világcsalását is kimutatja, kérlelhetetlen a heideggeri autentikus szubjektummal szemben, hiszen nemcsak ellenpólusa, a „bárki”, hanem ő maga is az egyetemes eldologiasodás elemévé vált. A jogosult kritika mögött azonban ott rejlik a késő polgári idealista világkép. Ennek értelmében a mai kiüresedett létben az ész sem tarthatja fenn hajdani objektív tartalmait, ő maga is dologgá, eszközzé válik, a tömeges, kiüresedett egzisztencia valójában irracionális járulékvá, a manipuláció eszközévé, míg kritikái, merőben negatívvá alakult ésként kevesek osztályrészévé vált. A világhódító, a totalitásra, „a társadalmi és az egyéni lét struktúráinak meghatározására” (Horkheimer) igényt tartó öntudat helyébe a dologivá vált ész lép; ez a maga módján azt fejezi ki, hogy az azonos szubjektum — objektum koncepciót felváltotta az a parcella-szubjektum, amelynek eszköz-értelme már csak a szétesett lét egyes átélt elemein orientálódhat. Amilyen jogosult ennek a világképnek a bírálata a pozitivistáknál, egzisztencialistáknál, olyannyira jogosulatlanul válik ugyanez a világkép maguknál a frankfurtiaknál — ha bírálva, ha „leleplezve” is — korunk emberi szituációjának állítólag autentikus kifejezőjévé. A frankfurtiak úgy tudatosítják e filozófiai válság okát, hogy egyszerre leplezik le és denunciólják osztályuk múltját; az egyetemes érdek, a társadalmi szubjektum totalitásának képviselése mindig is csak látszat volt. (E kérdésben is Adorno a legdifferenciáltabb: rámutat magánál Hegelnél a konkrét azonosság látszatjellegére és arra, hogy nála „létstruktúráként a szubjektum — objektum dialektika szubjektummá válik”). (I. m. 174.) Szétfoszlottak továbbá a baloldali polgárságnak azok az illúziói, amelyeknek értelmében a proletariátus képes lesz az abszolút szellem Nyevszkij Proszpektjét megnyitni, totális szubjektumként létrehozni az azonos szubjektum — objektumot. A mozgás visszafordult, és a késő polgári filozófia dekadens irányzataiban nem a szubsztancia bizonyult szubjektumnak,

hanem a szubsztancia meghódíthatlan, emberi értelmet nélkülöző, kiüresedett hatalomként falta fel a szubjektumot, felbomlasztotta, eldologiasította, szubjektivizálta hajdani tartalmát, „objektív eszét”.

Egyértelműbben fejeződik ki ez a tendencia, amely a modern idők problémáit több lényeges vonatkozásban is az ész kálváriájaként értelmezi, Horkheimernél és hatására Marcusénál.³

A negatív dialektika álláspontjáról a kor radikális teoretikusának az tűnik, aki a szellemi szubjektum hamis azonosságelvét leleplezve a jogtalanul birtokbavett tárgyat elméletileg felszabadítja, a gondolkodás irányát a nem-azonoshoz visszatereli és a tárgyat és tudatot egyaránt felszabadítja a régi, eldologiasodott fogalmak uralma alól. Ami az alapvető kérdést illeti: időnként Adorno is felismeri — anélkül azonban, hogy ennek valóban radikális konzekvenciájához eljuthatna —, a fő kérdés nem az, hogy túlzó és hamis volt az idealista szubjektum totalitásigénye, hanem az (amit ez a koncepció csak a fonákjáról fejez ki), hogy világtörténelmi távlatban csak megkezdődött a forradalmi osztály valóságos uralma kisajátított tárgya, önmaga felett. A negatív dialektika mozgása ezzel a világtörténelmi mozgalommal ellentétes irányt vesz, saját osztálya visszájára fordult felszabadító törekvéseit akarja „jóvátenni” oly módon, hogy megkísérli megfordítani azt a mozgást, amely egyre több tárgyat akart visszavezetni az alanyra. „A halott megragadja az élő” és magához hasonítja, mert hiába látja Adorno a filozófiai fogalmakban az osztálytársadalmak brutális lenyomatát, csak ezt látja meg és semmi mást. Így a konkrét azonosság lényegét a csereértékben mutatja fel, a transzcendentális szubjektum általános és szükségszerű tevékenységében a társadalmilag szükséges munkát, az öntudatlan társadalom kifejeződését és a szerinte problematikusá vált fogalmakban „a statikus gondolkodás reliktumait, az archaikus vonásokat” stb. Mindezzel azonban ő maga is archaizálja fogalmait, egyetemes érvénnyel lefoglalja őket egy különös korszak, főként a polgári társadalom tartalmának általánosítására, amely korszaktól ugyanakkor minden jövőbe mutató mozzanatot elvitat. Így teszi hatalmassá a haldoklót és hatalomnél-

³ Ez az egyértelműség fokozott önellentmondásokkal jár együtt, mert az ész történelemformáló szerepének előtérbe helyezése állandóan kereszteződik a tudatformák történelmi-társadalmi meghatározottságát valló állásponttal. Mert hiszen egyrészt Horkheimer is azt tartja, hogy a teoretikus gondolkodásnak már első formái is meghatározott uralmi viszonyok talaján és a kereteik megszabta lehetőségek közt alakulhattak csak ki és minden, az e viszonyoktól való emancipálódási törekvések ellenére e viszonyokat tükrözik, mégis, kiszakítja ezekből az összefüggésekből, szubsztancializálja és meghatározónak tételezi a teoretikus gondolkodás ideologikusan kikristályosodott formáit. Így jellemezheti Horkheimer szükségszerű történelmi folyamatként az objektívól a szubjektív észbe való átcsapást, így vezetheti le az ész formalizálódásából az én és a természet antagonizmusát, így tehet egyenlőségjelet korunk vonatkozásában az elidegenedett valóság és a formalizált ész hatalma közt, így vezetheti le az ember leigázását azokból az első objektívációkból, abból a primitív tudatból, amely a világot zsákmányként kalkulálva szemlélte. (Vö. Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft”, Fischer Verlag, Majna-Frankfurt 1967, 96, 128, 153, 165.) Ugyanakkor mégis úgy véli, hogy ma már megteremtődtek az ész emancipálásának feltételei, márcsak azért is, mert „a tudomány hozzásegített bennünket ahhoz, hogy a természetben rejlő ismeretlentől való félelmet túlhaladjuk”. (I. m. 174.) A hegelizált marx-i világkép egyes elemeinek önellentmondó összeegyeztetése Heideggerrel (másutt Freuddal is) valójában a mai baloldali polgárság defenzíváját fejezi ki korunk végső kérdéseivel szemben. E defenzív állásponton belül azonban mozgástér nyílik Horkheimer és Marcuse esetében is olyan irányzatok, tendenciák bírálata számára (pozitivizmus, pragmatizmus), amelyek az eldologiasodást öntudatlanul regisztrálják.

külivé az elevent, ennek fényében válik a szocializmus a represszív múlt folytatójává, a marxizmus a polgári korszak illúzióinak, hamis totalitásigényeinek újjáélesztőjévé.

A negatív dialektika és az általa bírált ontológia — ha elméleti értékeiket tekintve nem is, ám ideológiai tartalmukat tekintve — több ponton is találkoznak. Adorno bírálata az ontológia felett — a megváltoztatandókat megváltoztatva — egyben önkritika is: „Ami úgy tesz, mintha szétrombolná a fétiseket, egyedül azokat a feltételeket rombolja szét, hogy fétisekként lássunk át rajtuk.” (I. m. 90.). A negatív dialektika a fétisekként átlátottat örökíti meg, megszüntetve a feltételeket ahhoz, hogy lerombolhassuk őket, mert mindenhatóknak, egész létünket uralóknak ábrázolja azokat. Az elidegenedett tudat metafizikája nemcsak az ontológia — amint ezt Adorno véli —, hanem egyben a negatív dialektika. Az ontológia hamis, történelmi feltételezettségétől eloldott invariánsai magában a negatív dialektikában is jelentkeznek, megtagadottságukban is invariánsokként tételezve. Ilyen invariáns a dologivá vált szubjektum, a csereérték másért-való világának kiteljesedett uralma — ezt az ontológia leírja, Adorno első fokon leleplezi, másodfokon azonban igazolja. A valóságos tagadáshoz a tiszta negativitás nem juthat el; az egyéniség fejlődésének Marx által vázolt harmadik foka, a tagadás tagadása Adorno szemében pozitív, hamis afirmációnak tűnik, s nem veszi észre, hogy az általa annyira megvetett afirmatív jelleg a saját koncepciójában rejlik: a megrekedés a polgári társadalom horizontján belül, a lemondás a társadalmassult emberiségről. Mert minden, a marxizmustól *csak* a szellemét nem elsajátító, mégoly harcosan antikapitalista ideológia megreked azon a fokon, amelylyel Marx annak idején a szemléleti materializmust jellemezte: álláspontja az egyes ember szemlélete a polgári társadalomban. Innen ered a tőkés viszonyok gondolattalan ontologizálásának és a tendencia gondolatgazdag negatív dialektikus kritikájának végső fokon való egybeesése. Innen a közös motívumok: a polgári próza egyetemessége, a teljes kiüresedettség világának, mint az emberi létnek az ábrázolása, innen a regresszió abba a múltba, ahol a történelmi folyamatot irányító emberi tudat első bűneit elkövette, azokat a bűneit, amelyeknek teljes kibontakozásával, korunkban minden történelmileg új csak az egészszel radikálisan szakítva alakulhat ki. Marcuse második dimenziója is, mint említettük, csak a mindennapok rossz végtelenségével, a hamisként megítélt egészszel szakítva nyílhat meg.

2. A MARXIZMUSVALÓ MEGISMERKEDÉSTŐL AZ ÉLETFILOZÓFIAIG

E kettős létszféra és mozgásformájuk, az önállósított kvantitatív és kvalitatív dialektika mögött idealista antropológiai világnép rejlik: maga az objektív realitás nem képezheti a filozófia tárgyát, csak az a darabkája, amely a szubjektum által megélt objektumként értelmezhető. Marcuse világnépét az az idealista antropológia alkotja, amelyet annak idején Scheler így határozott meg: „Minden létforma az emberi léttől függ. Minden tárgyi világ és létmódjai nem alkotnak ‚magában-valót’, hanem csak az ember egész szellemi és testi szervezetének megfelelő objektum és ‚kivágot’ ebből a magábanvalóból.” (Scheler: „Philosophische Weltanschauung”, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1929. 11.). Éz az ontológiai értelemben vett „szelvényfilozófia” tehát „az egzisztenciák- és világuk konkrét-együttlétén” kívül mindent kirekeszt

látóköréből, s így minden törvény forrását az individuumba, végső fokon annak tudati tevékenységébe helyezi. Marcusénak, aki a német idealista antropológia és fenomenológiai változata már elsajátított világképét fenntartva közeledik a marxizmushoz (tevékenysége első szakaszában, 1928—32 közt), fő dilemmája a következőkben foglalható össze: Marx az egzisztencia igazi, nem-mindennapi, vagy pedig nem-igazi létmódját, a faktikus történelmet ábrázolja?

Marx, mint a proletárforradalom teoretikusa, feltárta az igazi emberi léte annak a „radikális tettek” a formájában, amely áttöri, megszünteti a fetiszizálódott és ezért az emberi egzisztenciától függetlenné, objektívnek tűnő valóság látszatát és létét. — E kérdésfeltevéssel egyszerre valósult meg Heidegger modernizálása és Marx archaizálása a polgári dekadenciával. — Ugyanakkor Marx, a reális történelem elemzésével; a gazdasági viszonyok döntő szerepének hangsúlyozásával az ember faktikus, elidegenedett létét ábrázolta. Ezért a filozófiának ennél mélyebbre kell hatolnia: az ökonómiai elméletet egyesíteni kell a „történeti emberi lét” kérdésére koncentrált elmélettel, azzal az „ember-ontológiával”, amely egyben „transzcendálja” a gazdasági elméletet. (Marcuse: *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, 1933.; lásd: „Kultur and Gesellschaft”, 2. Suhrkamp 41.) Ezzel Marcuse egyrészt folytatja Simmelnek azt a kísérletét, amellyel a „Philosophie des Geldes” (Verlag von Duncken—Humboldt, Leipzig 1907, VII.) egy emeletet akart a történelmi materializmusnak aláépíteni: eszerint a gazdasági formák „mélyebb értékelések és magyarázatok, metafizikai előfeltevések eredményei”; másrészt — és ez a későbbi kísérleteket előlegező, új mozzanat Marcusénál — itt körvonalazódik elsőként az *ember-ontológián nyugvó szabad praxis filozófiája*. Összetevői a gazdasági szférát meghaladó igazi „emberi lényeg-történet” és a Marx által leírt faktikus történelmet, a teljes katasztrófával fenyegetett emberi lényeg megmentő-kiteljesítő „radikális tett”.⁴

Marcuse tehát, az önellentmondások sűrűjében vergődve, akkor is és mindig szembenállt a „faktikus történelem” és (az egyéni egzisztencia szubjektív célkitűzéseitől független) önálló struktúrákba szerveződött formáinak öntörvényszerűségeit feltáró Marxszal, ugyanakkor vonzotta az idealista antropológia prizmáján át újjáértékelt s így az elnyomott, „sanyargatott egzisztencia” felszabadulását hirdető Marx.⁵

⁴ A munka fogalmának Marcuse által adott értelmezéséből kiderült, hogy milyen feloldhatatlan ellentmondásokkal szembesült a marxizmust a kettős lét-koncepciója alapján értelmezni akaró elmélet. A „Gazdasági-filozófiai kéziratokkal” való megismerkedés kiváltotta lelkesedés hatására Marcuse szerint a munkában megvalósul az ember univerzalizálása és szabadsága (Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, 1932. — Lásd: „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft”, Suhrkamp 1969, 27.), míg egy évvel később írt tanulmánya szerint a munkában az ember nincs önmagánál, mert a munka lényege: „a dolog törvényeinek önmagára-vállalása”, míg az igazi, a nem-mindennapi egzisztencia lényege: „A saját-lét-történni-hagyása”, ami majd a szabadság birodalmában valósul meg. („Über die philosophischen Grundlagen” . . . 30.)

⁵ Ilyen alapokon indul meg a marxizmus e korai dezintegrálása: a Marxnál még konkrét azonosságban kifejtett mozzanatok elvontan különbözővé merevülnek, és ezen az alapon azok a mozzanatok, amelyekkel a polgári tudat nem tud megbékélni, kiesnek a marxizmus rendszeréből. Marcuse nem tartotta fenn soká azt az álláspontját, hogy az emberi lényeg totalitása az ember és a természet egy:ége, és ezt az emberi lényeg az „ember történeti levésére” szűkíti le, azaz a filozófia rangjára emelt ember-ontológiára. A szabad praxis ontológiájának meg kellett szabadulnia attól; amivel megbirkózni nem tud, hogy ti. a társadalmi viszonyok a termelőerők adott állapotának függvényei. A marxizmus dezint-

A proletariátus ügye a radikális tett avantgardista szólamán át alárendelődik, megszűnik a polgári módon értelmezett összemberi ügyben, mert Marcuse Marxnál „mélyebbre” hatol: a totális forradalomnak az emberi lényeket kell megmentenie. És ennek megfelelően rendelődik alá, szűnik meg a marxizmus tudományos elmélete az idealista antropológiában: ahogyan az anyagi-gazdasági viszonyok elsőbbsége megszűnik az ember-ontológiában (az „emberi ittlét történéseiben”, az igazi praxisban), úgy szűnnek meg az osztályviszonyok az elvesztett emberi lényekben. A kizsákmányolás ténye pedig feloldódik az ember tárgyi lényegében (mert csak e tárgyi lét lehet elidegeníthető), miközben maga a tárgyiség visszavéteket a szubjektumba, hiszen Marcuse szerint „az ember tárgyi világa az eltárgyasult élet valósága”. („Kultur und Gesellschaft”, 2, 32.)

Marcuse hisztoricista antropológiája a fonákjára fordítja a II. Internacionálé teoretikusainak mechanisztikus, fatalisztikus és ökonomista hibáit; ami e hibák meghaladásának tűnhet első látszatra, az voltaképpen e hibák fordított előjelű prolóngálása. Hisztoricista fenomenológiáját Dilthey és Heidegger ihlette, az ő hatásukra üdvözli Marxot, mint aki visszatért a „Tatsache”-tól a „Tathandlung”-hoz, a marxizmus lényege „a merev állapotok és a dologi, az emberi hatalom alól kivont törvények megragadása történelmi fejlődésük mozgásában”. („Neue Quellen” . . . 16.) Ám Marcuse csak annyit fogadott el Marxból, amennyi az ő saját koncepciójának megfelelt és ez abban is megnyilvánult, hogy a marxizmussal való megismerkedése *után* dolgozta ki első Hegel-monográfiáját, amely szerves eleme a német irracionalista újhegelizmusnak, és ahol mestereit Diltheyben és Heideggerben üdvözli.⁶

A marxizmus hisztoricista-antropológiai eltorzításának reakciós filozófiai indíttatása itt egyértelművé válik, a Marx „elmélyítésében” ható motívumok itt Hegel reakciós-romantikus értékelésén alapuló irracionalista életfilozófiában teljesebben ki. Marcuse felhagy a kor valósága ellentmondásaival való számvetéssel és visszatér az életnek ahhoz a diltheyi felfogásához, amelyet már Heidegger is meghaladott. Mert Dilthey az élet fogalmával azt kísérte meg, hogy az egész, átszellemítve értelmezett történelmet az individuális egzisztenciából vezesse le. Az individuum, természetesen szellemiként értelmezett hatalma, amellyel még az „idegen Gegen-ständigkeiteit”-et (Dilthey) is leküzdhetette, mindent saját eleven levésének folyamatába feloldva, a későbbi polgári filozófiai fejlődésben kapitulál az eldologiasodott-kiüresedett valóság előtt és a nem-mindennapi lét különféle mentsváraiba húzódik vissza.

Marcuse első Hegel-monográfiája egyrészt tehát jelzi a marxizmus hisztoricista-antropológiai eltorzításának összefüggését a szellemtörténettel, ezen belül pedig egyértelművé teszi a Marcuse munkásságát mindvégig jellemző életfilozófiai szemléletet. Innen ered a metafizikus-irracionalista ellentétpárok egész sorozata: az eleven, a szubjektív szemben a holttal, dologival szinonim objektívvel; a szabad praxis szemben az adott, determináló körülményekkel,

tégrálása fogalmi apparátusának metafizikus-idealista felbomlasztásával jár együtt: így lép szembe mindenekelőtt a szabadság voluntarisztikussá torzított fogalma a fetisiztikusan értelmezett szükségszerűséggel.

⁶ Nem térhetünk ki Marcuse e korai szakaszával kapcsolatban a II. Internacionálé „baloldali” bírálatainak kérdésére. Ezt a feladatot, első körvonalazásra több vonatkozásban is helyesen elvégezte Althusser, utalva e kérdéskör beható feldolgozásának szükségességére. (Althusser: „Marx, az elmélet forradalma”, Kossuth 1968. A marxizmus nem hisztoricizmus, 177–206.)

a spontaneitás és öntevékenység szemben a tudatossággal és a tevékenység tárgyi, szervezeti kereteivel stb., amelyek — többek közt — csírájában már előlegezik a munkásmozgalom és a szocialista világregndszer felett gyakorolt kritikájának egyik éltető forrását.

A Marcusét ihlető Diltheynél a történelmi alakulatok az élet objektív lecsapódásai, objektívációi; az értékeknek, céloknak, akaratnak az a birodalma, amelyet éppen e tartalmi vonásai választanak el radikálisan a természettől. A szellemtörténet feladata az élet objektívációinak visszaültetése abba a szellemi elevenségbe, melyből létüket nyerték. Az immanencia tanát hirdeti: az ember nem áll többé szembe egy tőle idegen valósággal, a megvetett, visszautasított transzcendenciával (azaz az objektív valósággal), csak megélt valóság van, a megélt lét és a megélt öntudat végtelen történelmi levése, amelyekben az egyénekben rejlő immanens célszerűség mint fejlődés nyilvánul meg. Az egyedi lelki törvényszerűségek alakulnak át a társadalmi élet törvényszerűségeivé. (Wilhelm Dilthey: „Gesammelte Schriften”, V. Bd. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957. 253, 265, 375.) E koncepciónak megfelelően szűkíti le tehát Marcuse, az ebben az értelemben vett transzcenciát szintén harciasan visszautasítva, a megélt lét — megélt öntudat viszonyára a filozófiát; a történelem nem más, mint az objektumot „emanáló” szubjektumok levésének folyamata. És így, Dilthey és az újhegelianus Kroner nyomdokában haladva Marcuse kimutatja, hogy a hegeli filozófia lényege az élet fogalmában rejlik (amit csak a későbbiekben szorított ki, sajnálatraméltó módon, az abszolút szellem fogalma). Az abszolút szellem fogalmát romantikus-irracionalista élményközvetlenségre bontja le: „Amennyiben és ameddig az élet él, világa átél, eleven világ és nem közönyös, pusztá objektivitás . . . idegen Gegenständigkeit” (Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit”, Majna-Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1968, 18.) Marcuse sohasem volt hajlandó különbséget tenni a szubjektummal szembenálló („ellenálló”) objektum elidegenültsége és tárgyi volta közt, csak azt tartotta valóban emberinek, „sokdimenziós”-nak”, ami „minőségileg az emberi szubjektumra vonatkoztatott” (Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, 2. Suhrkampff, 168.) Itt rejlik egyik lényeges forrása annak a bírálatának, amelyet a természettudományok dezantropomorfizáló, a minőségeket mennyiségre redukáló, kvantifikáló jellege felett gyakorolt: eszerint a kvantifikáló tudományok által meghatározott természet nem a természet (lásd uo.).

A világképpé felfújt „megélt lét” mítoszával a polgári tudat saját ember-telen valósága ellen tiltakozik. E tiltakozás azonban azonosulásba torkollik: a hisztoricista életfilozófia kiveti magából a hegeli spekulatív filozófia minden progresszív elemét, miközben annak csak „látszólagos kritikizmusát” (Marx) valóságos kritikátlansággá változtatja. Ahogyan a hegeli abszolút szellem tételezi, megszünteti és önmagába visszaveszi az elidegenült és külső valóságot (s így a tagadás tagadása az elidegenültség igenlésének bizonyul), úgy Marcuse élet-koncepciója (jelszava a hegeli „önmagánál lenni a más létben”) a dialektikus folyamatot lebontva, megszüntetve, a maga közvetlenségében, mint megélt, tehát átszellemült, valóban emberi létet tételezi, sajátítja el és igazolja kora embertelen valóságát.

Lehetetlen ugyanakkor nem látni az „önmagánál lenni a más létben” követelésének humanista tartalmát: a klasszikus polgári materializmus ezt a gondolatot már úgy fogalmazta meg, hogy átsejlett rajta a kommunizmus eszméjével való összefüggése. „ . . . úgy rendezzék be az empirikus világot, hogy (az

ember — M. M.) a valóban emberit tapasztalja benne, ahhoz szokjon, hogy embernek tapasztalja magát.” (Marx—Engels Művei, 2, Budapest 1958, 129.) Marcuse további munkásságában azonban az irracionalista módon értelmezett hegeli követelés felbomlik: az egyik póluson jelenik meg ezentúl a kor ellentmondásai előtt kapituláló, a személyi lét belső világában az utópiákat megfogalmazó tiszta önmagáért-való lét (önmagánál lenni a máslet merő tagadásában, a nem-mindennapi egzisztencia létmódja); a másik póluson pedig a pusztán megtagadandónak, mert fejlődésképtelennek, „pozitívnak”, egydimenziósnek ítélt világ, a másért-való lét. (Míg az előbbi létmód elve „a kielégülés logikája” vagy „az egzisztencia pacifikálása”, az utóbbi: „a létért való harc” logikája, ahogyan ezt később, az „Erosz és civilizáció”-ban, majd az „Egydimenziós ember”-ben megfogalmazza.)

E klasszikus követelés és marxizmus forradalmi továbbfejlesztésének visszautasítása előtt azonban Marcuse — a fasiszmus előretörésének hatására — részlegesen leszámol korábbi retrográd filozófiai álláspontjával.

3. A HEGELI KRITIKAI ÉSZTŐL A TECHNOLÓGIAI RACIONALITÁSIG

A régivel való leszámolás és átmentése — mert Marcuse e filozófiailag legpozitívabb szakaszát e tendenciák hatják át — 1933 és 1941 közt valósult meg. E kor legkiemelkedőbb alkotása a „Vernunft und Revolution”, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Hermann Luchterhand, 1962, először megjelent: 1941-ben). Itt csak a könyv koncepciójára, valamint Marx interpretációjára térhetünk ki.

E munkában felküzdi magát — ellentmondásosan — ahhoz az álláspont-hoz, hogy a klasszikus polgári filozófia hagyományát a marxizmus teljesíti ki, Marxtól egészen a „radikális marxistákig”, Leninig és hogy e kiteljesedés során valósult meg az elméleti kritika átalakulása a világot átformáló gyakorlati mozgalommá. (Megjegyzendő, hogy a marxizmus jogcímét az önálló filozófiára Marcuse mindig tagadta és Engels önkényes állásfoglalásának tekintette. Marx eszerint a politikai gazdaságtan és a szociológia terén konkretizálta és haladta túl az *igazi*, a klasszikus polgári idealista filozófiát.) A polgári ideológiai hanyatlás során az ellentétes folyamat valósult meg: a hegeli negatív, az adott valósággal szembeni kritikái ész a fennállót igenlő, pozitív (és pozitivistá) értelemmé alakul át s végpontján, a fasiszta ideológiában bekövetkezett az ész teljes felbomlása: „Hitler hatalomrajutásával . . . Hegel meghalt”, idézi Marcuse Carl Schmittet, a nemzetiszocializmus teoretikusát. (I. m. 368.)

Ha ellentmondásosan is, de vázolja, hogy a klasszikus polgári hagyományok megvédése a fasiszmissal szemben csak a forradalmi mozgalom és elmélet talaján válik lehetővé. Az afirmatív kultúra fogalmában benne rejlő jogosult plebejus tiltakozás eleme itt nem válik merőben negatívvá s így a múlt jobboldali megtagadásának mozzanatává: felismeri, hogy a hegeli dialektika, amelynek lényege az ellentmondás szelleme, mégsem válhat az adott közvetlen igazolásának eszközévé. Ugyanakkor e mű már jelzi az ellentétes elméleti mozgást is, mert az „ész felbomlasztásának” („die Zerstörung der Vernunft”), azaz a hegeli rendszer felbomlásától a nemzetiszocializmus kialakulásáig tartó hanyatlási folyamatnak fő problémája Marcuse szerint az ész negativitásának átalakulása az értelem pozitivitásává (a gondolkodás leszűkülése az össze-

függéseikből kiszakított, holt tények apologetikus regisztrálására). Ezzel azonban objektíve meghamisítja a fasizmus létrejöttének problematikáját, mert képtelen leszámolni saját irracionalista múltjával és át akarja menteni a túlságosan is egyoldalúnak tartott racionalizmussal szemben „az emberi egzisztencia konkrét problémáira” koncentrált életfilozófiai, fenomenológiai koncepciókat. Ezért mutatja fel a reakciós újat előlegező polgári filozófiai hanyatlást a materializmussal szinonim értelemben vett pozitívizmusban, ezért kerüli meg valójában a prefasiszta irracionalizmussal való elméleti leszámolást.⁷

A polgári hanyatlás problémája így leszűkül az idealista dialektikáról arra a metafizikus gondolkodásra való átmenet kérdésére, amely metafizikus, pozitív gondolkodás kizárja horizontjából a történelmet, a transzcendenciát, a szabad emberi praxist. (A reakciós aktivizmus elméleti alapjait Marcuse nem tárja fel, antipozitívizmusa ebben a vonatkozásban is kétértelmű, mert így minden fennálló tagadása pozitívnek, megőrzési kísérlete pedig negatívnak tűnik.) A kritikai ész és az így felfogott pozitívista értelem e párviadala áll tehát az előtérben, miközben Marcuse azonosul a naív realizmus, az ösztönös materializmus, a köznapi tudat hegeli *idealista* kritikájával és heideggeri értelmezésével. A metafizikus szemlélet jogosult kritikája több vonatkozásban is kiszélesedik a klasszikus polgári materializmus és a marxi materializmus bírálatává általában.

Ami a marxizmushoz való állásfoglalását illeti (és itt csak olyan tényezőkre utalhatunk, amelyek továbbmutatnak az „Egydimenziós ember”-felfogásához) Marcuse folytatja a marxizmus antropológiai relativizálását. Eszerint a dialektika csak az osztályviszonyok negativitását fejezi ki; a természet csak annyiban dialektikus, amennyiben „a társadalmi reprodukció történelmi folyamatába belép és azt meghatározza”. (276.) A dialektika így egyértelműen történelmi módszerré változik, ezen belül pedig az előtörténet elvévé: az antropológiai relativizálás továbbfejlődik logikus konzekvenciájához, a marxizmus történelmi relativizálásához. (Mert sokféle a marxizmus relativizálásának útjarmódja, s ha fontos kezdeményei itt is rejlenek, nem feledkezhetünk meg az ismeretelméleti és szociológiai relativizálás, a marxizmus pluralizálásának azóta kifejlődött meddő virágairól sem, amelyeknek közvetve vagy közvetlenül, de Marcuse egyik jelentős kezdeményezője.) És közben folytatódik a Marcuse keblében dúló vihar: Marx mégiscsak a nem-mindennapi lét, a faktikus történelem teoretikusa, az általa kifejtett törvények ugyanis „a társadalom természettörvényeit” fejezik ki, amelyeket majd a szabad emberi praxis az előtörténettel szakítva megszüntet, amikor a kommunizmusban — hegeli, ám modernizált azonos szubjektum — objektum koncepció alapján — a szubjektív ész már önmaga határozza meg. Ám, ha Marx a „társadalom természettörvényeinek” teoretikusa, akkor valójában vele indul meg a polgári hanyatlás fő vonala: a társadalomnak a természet és az objektív szükségszerűség modellje alapján való értelmezése, a szabad praxis kizárása. A marxi elmélet megkülönböztető sajátossága azonban — fejtí ki Marcuse —, hogy e törvényeket „rosszaknak” ítélte meg s megdöntésükre hívott fel; ennyiben mégiscsak a

⁷ Leszámítva az olasz fasiszta hegelizmus igen felszínes kritikáját és egyes utalásait az irracionalista előzményekre. Még ott is, ahol a leginkább szembenéz a fasizmus ideológiai előzményeivel, ott is csak Heidegger politikai filozófiáját bírálja („Der Kampf gegen den Liberalismus”...) és pusztán egy erőtlén utalással foglal kritikailag állást Heidegger fenomenológiájával szemben.

szabad praxis filozófusa. Nos, a marxi „kettős ontológia”-felfogás ma kibontakozó szemléletének kontúrjai itt körvonalazódnak: a historista antropológiai szemlélet dezintegrálja a marxizmust, mert mindig is egy félreértett Marxhoz vonzódott, ahhoz (többek közt), aki nemcsak a gazdasági viszonyok „látszat-természeti tárgyiségát”, hanem — állítólag — társadalmi tárgyiségának „látszatát” is elméletileg megszüntette. „A gazdasági viszonyok csak az árutermelés jellege miatt tűnnek tárgyinak. Mihelyt a termelési mód mögé tekintünk és eredetét elemezzük, láthatjuk, hogy természeti tárgyiséga pusztán látszat, valójában annak az egzisztenciának sajátos történelmi formáját ábrázolja, amelyet az ember önmagának adott.” („Vernunft” . . . 248.)

E historista antropológia keretében tehát az eldologiasodás kritikája átcsap a viszonyok társadalmi tárgyiségének tagadásába, minden struktúrába szerveződött, relatíve öntörvényű és az egyéni tevékenységet sokszorosan meghatározó viszonyrendszer feloldódik az egzisztenciájának történelmi formáit szuverénül kialakító emberi tevékenységben. (A struktúrák és fejlődéstörvényeik, determinációs síkjaik iránti közöny, sőt, merő tagadásuk e historista szemléletének strukturalista ihletésű kritikája a mai marxizmuson belül viszont időnként a társadalmi- és osztály-szubjektum fogalmának merő tagadásába csúszik át.)

Sok más, itt nem részletezhető súlyosan problematikus vonása ellenére az „Ész és forradalom” azt a határvonalat jelzi, ameddig az antifasiszta egységfront által ösztönzött filozófus eljuthatott: a proletariátus hivatott annak a negatív totalitásnak, a tőkés rendszernek gyakorlati tagadására, amelynek mozgásformája a bennerejlő ellentmondások kibontakoztatása. Maga a társadalom, a bennerejlő erők mindenképpen „kétdimenziósak”: történelmi perspektívájuk öbennük rejlik. Rezignációra semmi ok: „a dolgok születésének órája egyben haláluk órája” vallja még ekkor Marcuse.

Az antifasiszta egységfront felbomlása, a szocialista világrendszer létrejötte, növekedésének ellentmondásai, az állami monopolkapitalizmus viszonylagos stabilizációja és a talaján kibontakozó hidegháború során a tőkés társadalom kritikai elmélete leszámol a hegeli és marxi tradícióval (1952—53-tól kezdve). Marcuse, aki mindig is tudta, hogy az Ész fogalma polgári, a klasszikus polgári és marxi ész újrameghatározási kísérletének csődjéről számol be: az Ész mint valóságformáló elv nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. „Ha megtörik az ész ellentmondó, oppozicionális, negatív ereje, akkor a valóság a saját pozitív törvényeinek megfelelően mozog és a szellemtől nem akadályoztatva fejti ki represszív hatalmát.” A proletár-szocialista mozgalom gyakorlati negativitása megszűnt, a marxi elmélet a regresszív manipuláció eszközévé vált. A késő ipari civilizáció kizárja a szubjektumok „önmaguknál- és önmagukért-valóságát”, a társadalom „totális objektumaivá” változtatva őket. („Vernunft” . . . Utószó, 1954, 370—372.)

Valójában azonban nem a társadalmi életfolyamat alakult át radikálisan, hanem maga a kritikai elmélet változott meg, nem a valóság vált „pozitív totalitássá”, hanem az elmélet vált teljesen képtelenné az objektív ellentmondások értelmezésére. Nem a dologiasság vált egyetemesen úrrá a szubjektumok felett, hanem a polgári elmélet fogalmazza meg a saját társadalomgazdasági alakulatának elvét („dolgok szubjektíválódása, szubjektumok eldologiasodása”, Marx) egyetemes elvként, nem a társadalom vesztette el a jövő dimenzióját, hanem maga az egyszemélyessé vált elmélet. Az ezeken az új alapokon formálódó elméletben természetesen vannak olyan relatíve jogosult mozzana-

tok, amelyek az állammonopolista kapitalizmus, a két világrendszer koegzisztenciája által kialakult helyzet egyes új vonásait kísérik meg általánosítani; ám az elemzések nem a gazdasági-társadalmi ellentétek bonyolultabbá váló mozgásformáinak feltárását szolgálják, hanem a kihunytt ellentétek halott világa elméletének építőköveivé válnak. Konkretizálódik a modernista kettős lét-koncepció: a kritikai elmélet az „ipari társadalmak” azonosult ellentéteinek mozgásformáját a fejlődésképtelen, mindig ugyanazt reprodukáló és minden valóban új minőség létrejöttét kizáró merő folytonosságban mutatja fel. Így az új rendszer létrehozásának „reménytelen reménye” („Csak azok miatt, akik nem reménykednek, adatott meg számunkra a remény” — idézi Marcuse Walter Benjaming — „One-Dimensional” . . . 257.) többé már csak azokhoz fűződhet, akik kívülről állnak szemben az egész rendszerrel. Marcuse tehát „átpolitizálja” a dekadencia kettős lét-koncepcióját, a rossz jelen, a rossz mindennapiság hordozójaként jelölve ki a proletariátust is. Most teljesednek ki a klasszikus liberális korszak és a klasszikus kultúra általa már korábban is érvényesített kritikájának retrográd tendenciái: a múlt egyetlen lehetséges folytatását a közelmúlt fasizmusa és a mai, autoritárius, a szabadság ellen totálisan mozgósított rendszerek képezik. A képlet egyértelmű: a merőben rosszra csak a még rosszabb folytathatja, hiszen Marcuse a még nem teljesen kialakult újban csak a régi — módosult — folytatását látja. A szovjet rendszer felett gyakorolt egész kritikája (most eltekintve a rosszhiszemű torzításoktól) lényegét tekintve ebben a sémában összegezhető: mivel a szocializmus még nem — a Marcuse értelmében vett — kommunizmus, ezért csak a „represszív produktivitás” folytatódását jelentheti, némileg módosult körülmények közepette. A marxi—lenini értelemben vett permanens forradalom fogalma a „radikális tett” teoretikusa számára teljesen elfogadhatatlan; a szocialista demokratizmus formáinak — egy történelmi korszakot átfogó — kialakítása az ő szemében pusztán az „uralom” régi formáinak továbbtengődését jelenti.

Az ellentéteit megszüntetett világ elmélete azonban közös álláspontja a kor valóságát radikális baloldali polgári platformról értelmező Marcusénak és a monopolizációs rendszert éppoly radikálisan igenlő nyílt apologétáknak. A kritikai elmélet éppoly „mitikussá” és „becsapóvá” válik, ahogyan önmaga a manipulált mindennapi tudatot és beszédet, valamint a modern pozitivistá filozófiát jellemzi. És ez szükségszerű is. Hiszen éppen Marcuse mutatja be, sok esetben igen találoán, hogy a manipuláció célja a társadalomnak mint az ellentmondásait megszüntetett, integrált világnak ábrázolása. Ugyanakkor Marcuse, aki elméletileg általánossá, végzettszerűvé emeli a manipuláció hatalmát, lényegében ugyanazt az integrált világképet örökíti meg s ezzel a tőkés valóság manipulatív kifejezésének nemcsak adott történelmi érvényét, hanem egyben igazságát is megerősíti. Az integrált világ önelégült és rezignált leírása lényeges vonatkozásokban egybeesik.⁸

⁸ Helyesen emelik ki Marcuse hajdani tanítványai, mesterük állásfoglalását kritikailag felülvizsgálva, egyrészt az összefüggést az egydimenziós ember-koncepció és Talcot, Parsons apologetikus szociológiájának „egydimenziós” jellege közt, másrészt a monopolizációs manipuláció és Marcuse „antimanipulatív beszéde” közt. Így Joachim E. Bergmann jegyzi meg Marcuséről és Parsonsról: „Az elmélet megfelel a fennálló viszonyoknak, ha azt statikája elméletként értelmezzük. Kategóriáik a társadalom eldologiasult formáit tükrözik vissza . . . az „egydimenziós társadalom” ideológiájával konvergens Parsons elmélete is. Mindkettőre érvényes Adorno ítélete: „Semmi sem marad hátra az ideológia számára, mint magának a fennállónak az elismerése, egy olyan magartartás modellje, amely megadja magát a viszonyok túlerejének. . . Mióta azonban az ideológia alig mond

A monopoltőke hatalma előtti elméleti kapituláció e hatalommal szembeni minden tiltakozás ellenére betartja a tőkés viszonyok lényeges játékszabályait (Steigerwald), mindenekelőtt a konvergenciaelmélet, az osztályszervezeteivel együtt integrált proletariátus elméletének hirdetésével, a tőke hatalmát elsőként megtört szocialista világrendszer denúciálásával, az egyesült „antihumánus erők” nem-proletár hegemoniájának vallásával.⁹

A tőkés rendszernek azonban nemcsak társadalomkritikai, politikai játékszabályait tartja be, hanem az e rendszer hanyatlását pregnánsan kifejező ideológiai-filozófiai tendenciákhoz kapcsolódik, amikor a marxizmus és a klasszikus polgári hagyományok megtagadásával egyidejűleg visszaveszi, merőben negatíve tagadja az európai filozófiának Descartes-tal megindult fejlődését (amit az „Ész és forradalom”-ban még messzemenően pozitíve értékelt), továbbá, amikor ezt a tagadást kiterjeszti „a produktivitás filozófiájának antihumánus tartalmai ellen” általában. Az egész bűnbeesett civilizáció öskéjét és mindmáig ható modelljét Prométheusz alakjában mutatja fel és bírálja. Prométheusz, az emberi öntudat szuverenitásának szimbóluma, „a filozófiai naptár e legjelesebb szentje és mártírja” (Marx) Marcuse számára az egész civilizációt uraló produktivitás, teljesítményelv (és az uralommal együtt kialakult „többet-teljesítményelv”), a represszió át megvalósuló haladás ősalakja, a magát az objektummal szembeállító res cogitans, agens jelképe, aki idegen hódítóként uralma alá hajtja, „megsérti”, feldarabolja a természetet, dologivá változtatja az embert. Sok vonatkozásban elfogadja és felfrissítve értelmezi Heidegger kultúrkritikáját. Így a magát a sorsnak megadó Prométheusszal szemben (e koncepciót Heidegger fejtette ki 1933-ban tartott hírhedt beszédében) az ő Prométheusza viszont az emberiség bűnös sorsát határozta meg, amelynek később meg kellett adnia magát. Változatok egy témára: „a forradalmár Prométheusz meghalt. Megszületett a misztikus Prométheusz.” (Gajdenko: „Az egzisztencializmus és a kultúra”, Kossuth 1966, 196.) Marcuse tehát, szembeszállva a mai „egydimenziós” filozófiákkal — azaz a „szovjet-marxizmussal” és a neopozitivizmussal, ám korántsem az irracionális mai formáival! — az irracionalista hagyományokat vonultatja fel.¹⁰ „Az uralommal összekapcsolódott tudást” Scheler nyomán („Eros” . . . 100.) denúciálva

többet, minthogy (minden — M. M.) úgy van, ahogy van, saját nem-igazsága arra a sovány axiómára zsugorodik össze: nem lehet máshogy, mint ahogyan van.” J. E. Bergmann: „Die Theorie des sozialen Systems von Talcott Parsons” (Europäische Verlagsanstalt, Majna-Frankfurt 1967, 184.) W. F. Haug pedig a manipuláció és Marcusének ellene vívott harcát elemezve mondja, hogy a filozófus „nem leplezi le hamisként a manipulatív látszatot, hanem még inkább túlhajtja látszatának irányában. A látszatot nem teszi áttetszővé, hanem meghagyja átláthatatlanságában és teljesen áthatolhatatlanná teszi. Többé senki sem törhet át rajta. A fennállót teljesen idegenként kell ábrázolni.” („Antworten auf Herbert Marcuse”, szerk. Habermas, Suhrkampff, Majna-Frankfurt 1968, 56—57.)

⁹ Az „egydimenziós világ” teóriájának lényeges elemeit Marcuse különben először a szocialista társadalom elemzése során dolgozta ki, („Le marxisme soviétique”, Gallimard, 1963, először 1957) és csak ezután terjesztette ki az „ipari társadalmakra” általában.

¹⁰ Ebben az értelemben bírálta már a „szovjet-marxizmust”, szemére vetve, hogy nem veszi észre: a burzsoá értékek legdestruktívabb bírálatának szülőhelye maga ez a társadalom. Hiszen Schopenhauer, Nietzsche, az életfilozófia és az egzisztencializmus tették kérdésessé az egész civilizáció átfogó elvét, a technikai racionalitást. A „szovjet-marxizmus” képviselői viszont csak a regresszív elemeket ragadják ki ezekből a filozófiákból s nem látják meg kritikáik egyetemes horderejét. (Vö.: „Le marxisme soviétique”, 1963, 313.)

egyszerre fejezi ki az imperialista kor barbárságát (és benne az ember tehetetlenségét és kiszolgáltatottságát az áttekinthetetlen, teljesen meghódíthatatlannak tűnő viszonyoknak) és idézi vissza egyben azt a korszakot, amikor az ember még nem szállt szembe Prométheuszként az égivé misztifikált földi hatalmakkal, amikor tevékeny és gondolkodó lényként még nem kezdte meghódítani világát. Ez a romantikus-irracionalista kritika a múltba való regresszióit tehát egészen addig a pontig viszi, sőt, még azt a történelmi pillanatot is visszavonja, amikor a szerszámkészítő állat elkezdte történelmét csinálni. Az osztálytársadalmaknak e pusztán embertelen vonásait általánosító, abszolutizáló szemlélet értelmében a szörnyű pogány bálvány, amely a nektárt a megölte koponyájából issza, többé nem a *haladásé* (Marx), hanem a fokozódó elnyomásban tengődő emberi egzisztenciáé általában.

Ez a barbár mítosz az ára tehát a hegei—marxi hagyományról való lemondásnak. Ezt a koncepciót dolgozta ki Marcuse az „Erosz és civilizáció” c. munkájában,¹¹ ennek összetevői jelennek meg „A szovjet marxizmus”-ban,

¹¹ Ebben a művében a civilizációt azonosítja az ember szociális és biológiai egzisztenciáját eltorzító általános represszióval, a bűvös körben való mozgás elvét pedig a halál- és életösztön, a valóság- és az élvezetelv statikájával magyarázza. A represszióban való előrehaladás forrása a halálösztön és derivátumainak felhasználása, az energiát a természet uralásához az agresszív impulzus adja. („Erosz” . . . 47.) Marcuse a freudi elméletben vélte megtalálni az „egydimenziós” jelen „egydimenziós” múltjának (az általános emberi elnyomás, egyetemes kényszer és elfojtás történelmének) filozófiai és pszichológiai magyarázatát, amivel a hegei—marxi elmélet nem szolgálhatott. Itt találta meg továbbá a hisztoricista antropológiának megfelelő szemléleti és módszertani síkot. Annak a hamis feltevésnek az értelmében, hogy az egyéni psziché teljesen azonosult a társadalmilag megkövetelt szükségletekkel, normákkal stb. magukat a pszichológiai fogalmakat mint közvetlenül társadalomfilozófiai és politikai fogalmakat értelmezi. Az a tipológia, amelyet Marcuse a fiatal Marx antropológiai „elmélyítésével” kezdett körvonalazni (a dolog törvényeit magára vállaló másért-való, mindennapi-egzisztencia és a saját ittlét történni hagyása, az önmagáért-való nem-mindennapi egzisztencia kettősége) itt új formák közt jelentkezik. Az elidegenedett munka korával szembeállítja az individuum totális önigenelést jelentő második dimenziót, amelyet mint a „nem-represszív civilizáció” hipotézisét most már Freud ösztönelméletéből vezet le, Nietzschére és Schopenhauerre is hivatkozva. Ennek tartalma: az uralom vége, az élvezet, a szépség, az ének, a játék, a játékos, a szemlélődés, a felszabadulás a „rossz végtelenség” idejétől (a második dimenziót Orfeusz és Narcisszus, a valósághoz való viszonyának a Prométheusz által kiszorított ellenlábasai testesítik meg a Nagy Visszaautasítás képviselőiként). A teljes emberi önmegvalósítás e második dimenziója, az ösztönök, az érzékek, a fantázia torzító hatásoktól mentes, szabad kibontakozásának és általában, az „új szenzibilitás” jövőjének e programja csak arról feledkezik meg, hogy a szabadság birodalma nem jöhet létre és nem is maradhat fenn a racionális kontroll és a produktivitás nélkül. Ezek hiányában e „merőben önmagáért-való” lét e perspektívája nem lép túl a gyermekmesék körén. És éppen e mesés elemek hatására alakul a múlt oly sötétté és a jövő olyan vakítóvá, hogy szükségképpen kiesik a jelen és a jövő közti átmeneti korszak fogalma: a „gyakorlat filozófusa” (ismétesak irracionalista antropológiája következtében) az újat csak a régítől teljesen felszabadult, „új szenzibilitású” egyénektől várhatja és semmi esetre sem attól a mozgalmától, attól az osztálytól, amelynek léte oly szervesen összefügg a természet feletti uralom, az ésszerű kontroll elveivel, akik az új társadalom kialakításáért a jelen talaján szervezkednek, és akik átmennek a forradalmi gyakorlat „tisztítótüzén”. Ez utóbbiak bizonyára az élvezetre privilegizált rétegek ideológiáját ismernék fel a második dimenzió azon konkrét tartalmaiban, amelyek a visszajára fordítva az osztálytársadalmak egyéneinek egyoldalú, korlátozott fejlődésének tényét, az individuális kiteljesedést az elidegenedett munka pusztá tagadásában, megszüntetésében, tehát egy újfajta — abszurd — bornirtságban jelölik ki. Egyszerre valósl itt meg a marxizmus egyes elemeinek és a jövő perspektívájának az utópiába való fordítása. A kommunizmus utópisztikus eltorzítása pedig mindig is hatékony eszköznélk bizonyult a keserves vajúdási szakasz és az átmenetet megvalósító osztály destrualásához.

és ez a koncepció fonódik össze — teljesen tisztázatlan módon — a marxizmus egyes elemeivel az „Egydimenziós ember”-ben.

Kirajzolódnak az „Egydimenziós ember” körvonalai: az Ész a represszív produktivitás, a merő teljesítményelv, a természet és a társadalom feletti uralom hordozójaként megszüntette az ellenzékét a társadalom minden területén, a termelőerők és a termelési viszonyok, az osztályviszonyok, a politika, a magaskultúra szféráiban éppúgy, mint a szexualitás terén (a tudatosan szabadon engedett és egyben kontrollált, az erotikus energiát csökkentő „represszív deszublímáció” szintén az elnyomás emelője lett), a beszéd síkját áttörte a mágikus, rituális, autoriárius nyelv az ellentéteket azonosító klisék irányításával, végül a filozófiában is hatalomra jutott az egydimenziós pozitív szemlélet.

Az uralom új formája, amely a tudományos-technikai haladást saját megszilárdításának eszközévé változtatta, amely saját legitim voltát éppen a termelőerők fejlődésében (és a fejlődésüknek megfelelő, „racionális” termelési viszonyokban) mutatja fel, „a nem-terrorista, gazdasági-technikai koordináció”, mely a szükségletek manipulálásával és e szükségletek sokoldalú kielégítésével gyakorolja totalitárius hatalmát, megszüntette az egyéni autonómiát, átfogó jelleggel kialakította a társadalommal való „mimetikus” azonosulást és a „boldogtalanságban való eufóriát”. A technológiai racionalitással fajult Ész a természet és az ember feletti uralom és eldologiasításának tervezője, végrehajtója és fenntartója lett. Többé nem azt jelenti tehát, hogy „a dolgok születésének órája egyben haláluk órája”, hanem hogy e születés pillanata egyben az ugyanarra az életre való ítéltég örökkévalósága.

Marcuse a vulgáris, mindennapi társadalomszemlélettel szembeállva korunk végzetének igazi okát egyrészt „a modern ipar és területi hatalom” („One-Dimensional” . . . 53.; Francoís Perroux kifejezése) tényezőiben, a technikai fejlődés alapját képező destruktív ösztönben és — legátfogóbb értelemben — a technológiai racionalitásban látja. A technológiai racionalitás e centrális szerepe a hisztoricista antropológiából ered: ez a történelem objektív törvényeit elméletileg felszámolva, az antropológisztikusan értelmezett ember külvilághoz való tudati viszonyának egyes elemeiből (amelyeket önállósít, típusá, alakká formál) konstruálja meg a történelmi korszakok lényegét, ilymódon kialakítva a maga áltörténelmét. Marcuse szerint az a körülmény, hogy a tudomány a tárgyát instrumentalizálva, kvantifikálva, operacionalista módon, semlegességében, a bennerejlő céloktól és másodlagos minőségektől elvonatkoztatva vizsgálta és alakította, változtatta a tudományos racionalitást a priori technológiaiává, olyan technosz-szá, amely egyben a társadalom feletti uralom és kontroll technikája. Ismétcsak Heidegger koncepciójához visszanyúlva fejt ki, hogy a tudománynak a tárgyához való viszonyában már bennerejlett civilizációnk rossz fejlődésének oka és „. . . az elméleti ész szociális gyakorlattá változik”. („One-Dimensional” . . . 140.) Nos, korunk problémája a fentiek alapján így körvonalazható: hogyan szabadulhatunk ki tudatunk (annak az összemberi általános tudatnak) bűvköréből, amely technológiai racionalitásként kialakította az egydimenziós világot. Milyen tudat képes egy teljesen más tervet megfogalmazni? A mindig is tudatként értelmezett történelmi szubjektum voluntarista értelmezése itt szervesen kiegészül a fatalizmussal: a hajdani világteremtő teoretikus ész, amely a maga technológiai jellegében kezdettől fogva tartalmazta a természet és az ember feletti uralom technikáját, a természeti anyagot merőben instrumentálissá alakította (a kont-

roll és az uralom bármely céljára felhasználható merő anyagává), ugyanennek a kontrollnak és uralomnak pusztá anyagává formálta magukat az egyéneket is, egészen addig a pontig, amíg a régi — és azóta kiteljesült — terük hálójában vergődő szubjektumok — mint „a totális technológiai adminisztráció két nagy rendszerének” foglyai — szubjektum-voltukat teljesen el nem veszítették.¹²

Ez a technológiai racionalitás tehát az Ész fejlődésének utolsó állomása: „Az uralom hálója magának az Észnek a hálójává vált és a társadalom fatálisán belekeveredett.” „A fejlett ipari civilizáció zárt operacionalista univerzuma, a szabadság és az elnyomás, a produktivitás és pusztítás, a növekedés és a represszió a maga ijesztő harmóniájával előre ki volt jelölve az Észnek, mint egy sajátos történelmi tervnek az eszméjében.” („One-Dimensional” . . . 169, 124.)

Ebben a mítoszban pusztán új formát nyer a régi életfilozófiai és egzisztencialista hitvallás: az egész civilizáció nem más, mint sikerületlen eszközökkel megvalósított kísérlet, melynek során a természettel magát szembeállító „hatalmi lény”, az ember, fokozatosan rabszolgaságba süllyedt (Scheler). Az ész, a szellem hatalmában bizakodó prométheusi emberiség elítélésében Heidegger mellett Klagest is visszhangozza, a technológiai racionalitás fogalma pedig a régi „számító intellektualitás” (Simmel) és az újabb „instrumentális ész”-koncepció (Horkheimer) egyik változata, amelyben a technika heideggeri kritikája összekapcsolódik a technokráciaelmélet újabb verzióival.¹³

Az egzisztencialista-életfilozófiai hagyományoktól idegen Habermas ebben a kérdésben maga is szembekerült Marcuséval: ha van egyáltalán technikai terv, ez az emberiség terve és egyáltalán nem túlhaladható, ahogyan ezt Marcuse véli, következképpen a második dimenzió semmi esetre sem tárható fel a tudomány és technika mítosza átcsapó forradalmasításában. (Jürgen Habermas: „Technik und Wissenschaft als Ideologie”, Suhrkamp 1968.)

Valójában Habermas e kritikája több vonatkozásban is egybeesik Marcusé-
nak azzal a második vonalával, amely „rehabilitálja a termelőerők politikai ártatlanságát” (Habermas). Mindvégig idegen volt ugyan tőle az a marxi álláspont, amelynek értelmében a technika feltárta és objektíválta az emberi test termelőtevékenységének, e mozgásnak nagy alapformáit, mert mindig irracionalista gyűlölettel bírálta az elméleti és gyakorlati dezantropomorfizálás, instrumentalizálás minden megnyilvánulását. A tudomány technológiai alkalmazásának fokára eljutott technika — és fejlődésének ez a foka már előfeltételezi, hogy a tőke a saját szolgálatába állította a tudományokat, íme e fejlődés (Marcuse által túlnyomóan negatív megítélt) „szociális a priori-

¹² A valóságteremtő, abszolút értelemben szuverén szubjektum-konceptió és a szubjektumok teljes eldologiasodását valló szemlélet antinómiája áthatja Marcuse egész munkásságát, a nem-mindennapi egzisztencia felmagasztalásának és a mindennapi degradálásának egyik megnyilvánulásaként. Az egyéni formális autonómiát felmagasztaló Sartre feletti sok szempontból jogosult kritikáját Adorno ihlette: minél inkább összeszűkül a választás tere, annál inkább hangsúlyozza a tartalmiságától megfosztott s már csak ezért is a pusztán adotrta, az amúgy is elkerülhetetlenül választandóra irányuló „választást”. (Vö. Adorno: „Negative Dialektik”, 55—57.)

Ugyanakkor — és ez a gondolkodói következetlenség túlságosan is gyakran jellemzi Marcusét — a múltira és a második dimenziót jelentő jövőre nézve elfogadja a „tervek” központi szerepének elvét.

¹³ Vö. Claus Offe: „Technik und Eindimensionalität”. Eine Version der Technokratie-
these? Antworten auf H. Marcuse . . . (73—89.)

jának” progresszív mozzanata! — továbbá éppen az embernek azt az aktív magatartását fedi fel a természettel szemben, amit Marcuse visszautasít. E visszautasítás jogosult elemei — pl. a tiltakozás a természet pusztán utilitárius kiaknázása ellen — abszolutizálódnak, s úgy tűnik, mintha a valóban jogosult álláspont, a természet önmagáért-valósága helyreállításának romantikus-reakciós követelése volna. Az emberi gazdagságot a természet és az egyén merő önmagáért-valóságában fellelni akaró Marcuse antropológiájának „ultra-humanista” szólamai így csapnak át a természet és a társadalom feletti szabadság eszközeinek, a társadalmi ember „hatalmi szerveinek” (Marx) visszautasításába.

Több esetben tehát Marcuse is visszavonja a technológiai racionalitás abszolút felelősségének elvét. Így pl. mint már jeleztük, bizakodik a tudományos-technikai forradalomnak a társadalmi viszonyokat forradalmasító hatásában, ugyanakkor, amikor másutt ezt a hatást a jelen viszonyokat stabilizáló, konzerváló tényezőként értékeli; egy helyütt új technikát követel, másutt csak a termelőfolyamatnak új értékek alapján történő irányítását (azt tehát, amit Marx úgy fejezett ki, hogy a termelőfolyamat legyen az emberért és ne fordítva). Ismét máshol a technológiai racionalitás totális felelőségéről szóló tétel azzal a megállapítással kereszteződik, hogy a gazdasági, társadalmi viszonyok, a magánérdek a felelősek a termelőapparátus destruktív felhasználásáért. Így mutathat rá a szocializmus fölényére: ott a gazdasági szférában a privátérdek már nem gátja a haladásnak. Továbbá, hasonló önellentmondások tarkítják az egydimenziós társadalom „racionális” jellegéről szóló centrális tételét is: az Ész utolsó állomása eszerint irracionális, a valójában racionális magatartás a fennálló visszautasítása. Végül pedig az egydimenziós ész a „haladás ambivalens racionalitásaként” konkretizálódik. Az ész kérdésében elfoglalt álláspontjának önellentmondásai abból fakadnak, hogy tisztázatlanul keveredik nála a különben általa is bírált Max Weber-i tétel (a technikai és a tőkés gazdasági racionalitás elveinek azonosítása) e mégiscsak közös nevezőre hozott racionalitások (hegeli—marxi értelemben vett) ellentmondásosságának, irracionális elemeinek felmutatásával. Továbbá, a technológiai racionalitás-koncepció önellentmondó lényege abban nyilvánul meg, hogy egyrészt üdvözli a tudomány termelőerővé válásának mai folyamatát, másrészt viszont maga a technológiai racionalitás fogalma rejtve megcáfolja ezt a folyamatot: a tudomány bűnbeesése a technológiai a priori következtében éppen a tudomány termelőerővé válásának elméleti ellenstruktúráját fejezi ki.

A barbár mítosz, amely voltaképpen a *monopoltőkés termelési és tulajdonviszonyok politikai ártatlanságának* bizonyítására hivatott (hiszen az ember elnyomásának „tervét” áttolja a tudomány és a technika területére),¹⁴ ily-

¹⁴ E mítosszal szemben a nagy korporációk hatalmát igenlő Galbraith sokkal értékesebb felvilágosításokkal szolgál, márcsak azért is, mert ő — szemben Marcuséval, aki az ökonómiai elemzést tudatosan váltja fel a filozófiaival — a monopoltőkés termelési-értékesítési viszonyok elemzéséből indul ki. Eszerint a modern technológiát alkalmazó korporációk szükségképpen a piac tudatos irányítására, ellenőrzésére törekednek, ezt segíti elő a fogyasztók manipulálása: a fogyasztóknak azt kell megvenniük, amit a nagy termelő szervezetek a piacra dobnak. A döntés helye áttolódik a kontrollálhatatlan egyéni fogyasztás szférájából az ellenőrzött, irányított termelőszervezetek területére. A piacnak Galbraith szerint nem a szocialisták az ellenségei, hanem a fejlett technológia; a nagy korporációk és a szocialista tervezés ugyanannak a szükségletnek a termékei. Hogy nem a tudomány és a technológia eredendő bűne az oka az emberek manipulálásának, „instru-

módon szervetlenül „kiegészül” a megvetett marxi „profécia” egyes, mégis csak aktuálisnak tartott elemeivel. Bár mindig kritikailag állott szemben, sohasem tudott elméletileg megbirkózni az osztálytársadalmaknak, s különösen a tőkés fejlődésnek azzal az ellentmondásával, amelyet Marx úgy fejezett ki, hogy a technika győzelmeit a jellem elvesztése árán vásároljuk meg, hogy az anyagi erőket szellemi étellel ruházzuk fel, az emberi életet anyagi erővé tompítjuk. A termelőerők és a társadalmi viszonyok antagonizmusának tétele túlságosan is „mindennapi” magyarázó elvnek tűnt Marcuse számára.

Mint *polgári* ideológus, Marcuse a viszonyok dologiasságának látszatát súlyosbítja a technika fetiszizálásával, több vonatkozásban is elfogadja és megszilárdítja azt a látszatot, hogy a modern termelőerők fejlődése valóban legitimálja a tőkés rendszert és nem jár felszabadító következményekkel. Igazolja a manipuláció mindenhatóságának látszatát stb.

Mint *polgári humanista*, aki visszariad a hatalmas gazdaság improduktív és pusztító felhasználásától, az outsiderok, a színes bőrűek, a harmadik világ nincstelenjeinek szörnyűséges sorsától, általában az imperialista barbárságtól, szenvedélyesen visszautasítja a vietnami háborút, a kretenizmust terjesztő manipulációs ipart, a polgári filozófia fokozódó leszűkülését, eltorzulását — fenti álláspontját sokszorosan megcsorbítja, visszavonja, ugyanakkor ismétcsak megerősíti.¹⁵

Mint az egész civilizációt *baloldali-plebejus álláspont*ról is *bíráló ideológus*, az anyagi viszonyok olyan megváltoztatását követeli, amely végre minden ember számára lehetővé tenné az általa oly sokszor emlegetett boldogságot, azonban mint a *baloldali kritika ezen elemeit egy jobboldali, reakciós irányban kibontakoztató* „radikális” *kritikus*, fellép az ész, az öntudat, a munka ellen, átmenti a prefasiszta ideológia egyes elemeit; „az életösztön totális affirmációját” igenelve, az anarchista lázongásokat az egyesült jobboldalnak megfelelő irányban vezeti le. Ugyanakkor a mítosz keretében terjeszti a klasszikus humanizmus s a marxizmus egyes elemeit, és így nemcsak az anarchista tendenciákat erősíti, hanem a polgári demokratizmus, a kispolgári forradalmiság egyes elemeit is, ideiglenes ösztönzőjévé válva a proletariátus potenciális szövetségeseinek. Az új rendbe való átmenet békés útját egyértelműen tagadva ismét csak ellentmondásos hatást fejt ki: megkérdőjelez bizonyos jogosulatlan parlamentáris illúziókat és a gondolattalan akció fetiszizálása, valamint az antiintellektualizmus irányában ösztönöz. (Marcusének az új baloldalra gyakorolt ilyen értelmű hatásáról lásd Paul Breines: *Marcuse and the New Left in America*, Antworthen . . . 148.) A szervezet, az ideológia negatív megítélésével viszont lefegyverzi az általa is részlegesen ösztönzött progresszív erőket.

Mint az *imperialista hidegháborús és fellazítási politika* magas állásokat betöltött, hivatalból is politikai és ideológiai *képviselője* meghirdeti, hogy

mentalizálásának” stb., hanem az, hogy a termelőfolyamatot uraló magánérdekek irányítják a szükségleteket, Galbraith álláspontjának kritikai értelmezése efelől nem hagy kétséget. (John Kenneth Galbraith: „The New Industrial State”, London 1967. 6, 28, 33, 205.)

¹⁵ Így pl. a nyelvi analitikus irányzat bírálatakor nem tárja fel az azt létrehívó alapot, kapcsolatát a polgári filozófiai hanyatlással általában, hiszen akkor nem jelölhetné meg ugyanazokkal a fogalmakkal, mint a „szovjet-marxizmust”. Ennek az irányzatnak egydimenziós jellege, amely voltaképpen defenzívában alakult ki a polgári, „kétdimenziós” ellentmondásos léttel szemben, ismétcsak korunk valósága egydimenziós végzetével kapcsolatos hamis tételét hivatott igazolni.

a Szovjetunióban az igazi forradalom még hátra van, a felszabadítás erőt az egész baloldalt megosztva, a munkásosztályt és a szocialista rendszert kizáró módon határozza meg, továbbá az értelmiségiek hegemoniáját hirdeti az igazi kiutat mutató Nagy Visszautasításban. Követeli a régivel való radikális szakítás szükségességét és „privatizálja a forradalmat” (H. G. Helma).¹⁶

Marcuse egydimenziós ideológiája lényegesen vonatkozásában szerves része a valójában az imperializmusban kibontakozott affirmatív kultúrának,¹⁷ másrészt részleges és időleges önkifejezési formája a munkásmozgalmat jobbról, egy harmadik út kialakítása érdekében bíráló baloldali polgári-kispolgári, és (a munkásmozgalmal belül) jobboldali és anarchista erőknél, továbbá azon monopoltőkeellenes, nem-proletár irányzatoknak, amelyeknek ellenzékiessége a demokratikus és humanista polgári eszményektől is ösztönözve, a kapitalizmus klasszikus ellentmondásainak kiéleződése, a tudományos-technikai forradalom körvonalazódó követelményei és az állammonopolista kapitalizmus közti feloldhatatlan ellentétet fejezi ki.¹⁸

Szerepe Nyugaton ellentmondásosan pozitív; főleg ott, ahol a kommunista pártok hatásukat még nem tudták kiterjeszteni az értelmiségiekre, még a marxi ideológia egyes elemeinek propagálása is pozitívumot jelent. Így emeli ki pl.

¹⁶ Továbbá, nemcsak a munkáiban foglalt ellentétes tendenciákat kell tekintetbe vennünk, hanem azt is, hogy magának az összkoncepciónak, hatását tekintve, két síkja van. A marxista kritika tárja fel egyedül konzekvensen az egész koncepció apologetikus lényegét, „egydimenziós voltát”, a nem-marxista, ám a tőkés viszonyok ellen lázongó tudatot viszont ideig-óráig kielégítheti az összkoncepció első síkja: a szembeütő anti-kapitalista állásfoglalások, az „egész” elítélése, a mindennel szakító, minden szervezetet, tekintélyt visszautasító szabad praxis igénye. (Vö. Haug később idézendő állásfoglalásával.) Ebből a nonkonformizmusból azonban csak akkor bontakozhat ki forradalmi állásfoglalás, ha a Marcuse koncepcióján nevelkedett szakít a koncepció alappilléreivel, mindenekelőtt az osztályharcot megtagadó, integrált világ elméletével.

¹⁷ Valójában a polgári kultúra affirmatív elemei csak az imperializmus korában váltak uralkodóvá, a dekadenciában. E kultúra lényeges jegyei Marcuse szerint: a lelki-szellemi világ eloldása a mindennapokként értelmezett emberi léttől és fölébe emelése, a szellemi világban való részesezés ilymódon az „ünnepnapok” privátügyévé válik. „A klasszikus polgári kultúra ideális alakjait olyannyira eltávolította a mindennapi történetétől, hogy az ebben a mindennapban szenvedő és reménykedő emberek önmagukat csak egy totálisan másik világba való ugrással találhatták meg. Így a művészet azt a hitet táplálta, hogy az egész eddigi történelem csak sötét és szomorú előtörténete ennek az eljövendő létnek.” Az emberiség, a jó, az igazság, a szolidaritás egy magasabbrendű, tiszta, nem-mindennapi lét elemei, míg a mindennapi élet „önmagában pusztá anyagra, merő lehetőség, inkább a nem-léttel, mint a léttel rokon . . . anyag valami számára, ami majd értékkel ruházza fel”. (Über den affirmativen Charakter der Kultur. Lásd „Kultur und Gesellschaft” 1, 60, 63, 67, 82.) Marcusénak a klasszikus kultúráról kialakított koncepciója valójában a mai kultúra dekadens tendenciáit általánosítja, ideológiai-filozófiai háttérrel, a kettős lét modernista értelmezésével. Amint ezt kezdettől bizonyítani próbáltuk, ennek képviselőjévé vált maga Marcuse is, hiszen ő maga mondja, hogy „ebben a világban az emberi egzisztencia merő nyersanyag, anyag, dolog, mozgásának elve nem benne rejlik” („Eros” . . . 93.), és azt tartja, hogy az ember, mint a szubjektív szabadság alánya, csak a mindennapoktól távol, a művészet nem-realista formáiban (szürrealizmus, atonális zene) őrizheti meg magát. Végül, ő fogalmazza meg, a „sötét és szomorú előtörténetből” egyedül kivezető tisztán kvalitatív ugrás fogalmát, amely mindenképpen affirmatív — a tőkés valóság vonatkozásában.

¹⁸ Hogy az utóbbi rétegek vonatkozásában az egydimenziós világkép hatása milyen időleges volt, erre Marcusét bírálva Lefébvre is rámutat: „Abban a pillanatban, amikor a diákok hasadékok fedeztek fel a társadalmi építményben és kitágították azt, mit tártak eléjük? A zárt társadalom elméletét.” (A. Lefébvre: „L'irruption de Nanterre au sommet”, Éditions Anthropos, 1968, 27.)

Steigerwald a Marcuse gondolatai által is ösztönzött antiautoritárius mozgalom (ellentmondásosan) progresszív szerepét az NSZK-ban.

Ami a tőkésországok kommunista pártjait illeti, itt ez a szerep egyértelműen negatívvá válik, a magát revizionistának valló Marcuse által képviselt polgári nézeteknek (a konvergencia- és a technokráciaelmélet, a lenini párt szerepének tagadása, az értelmiség vezető szerepének elve, a marxizmus relativizálása, pluralizálása s általában a bürokratikus, dogmatikus tendenciák anarchisztikus-liberális visszájukra fordítása) Garaudy által kifejtett válfaját az FKP határozottan elítélte. (Vö.; La Nouvelle Critique, Ou en est Garaudy? Casanova—Cohen szerk. cikke.) Hasonló funkciót töltenek be Marcuse nézetei a szocialista világrendszer vonatkozásában is, éppúgy elősegíthetik a rendszernek az „új baloldal” mezébe öltözött jobboldali és anarchista kritikáját, mint ahogyan hozzájárulhatnak a marxizmusnak a polgári ideológia szellemében fogant dezintegrálásához, relativizálásához, feloldásához a szabad praxis antropológiájában és a polgári filozófia kettős lét-konceptiójában.¹⁹

Marcuse egydimenziós ideológiája azóta buborékként esett szét; a proletariátus nem-integrált voltának elméleti bizonyítását feleslegessé tette az, aminek hatása alól Marcuse sem vonhatta ki magát: a fenyegető francia május.²⁰

¹⁹ Marcuse múltékony, de nagy hatása nyilván felveti elméleti-politikai munkánk fogyatékoságainak kérdését is. Előljáróban azonban Haugra hivatkozunk, aki tömören körvonalazza Marcuse ideológiája rövid távú előnyének, bizonyos rétegek körében kifejtett hatásának lényeges okát. „A Nagy Visszaautasítás tiszta negativitásának tagadhatatlan előnyei vannak a marxizmussal szemben: maradéktalanul átvihető, transzportábilis, megfoghatatlan és mégis könnyen megfogható. Maradéktalanul hajlékony, egészen a cinizmusig.” („Antworten” . . . 57—58.) Ahol azonban valóban a kommunista pártok tevékenységében fellelhető hibákról, hiányosságokról van szó, ott az elemzés és önbírálat nyilván csak ezektől a pártoktól indulhat ki. (Vö. Althusser „Michel Verret-nek a „diákok májusa” c. cikkéről („La Pensée”, 1969 jún.), vö. még a francia diákmozgalmak és ideológiájuk értékelésével kapcsolatban: „La Pensée”, 1969 aug.—okt., különsz.) E kérdéssel kapcsolatban még csak annyit, hogy az elmúlt években a „parttalan marxizmus” szellemében Garaudy által folytatott dialógus több vonatkozásban is a múlt kulturális hagyományai anarchisztikus tagadásának — a mozgalmon belüli — opportunistá fonákja volt (ugyanakkor a nem-realista kultúra több szempontból is kritikátlan üdvözlése és integrálási kísérlete a dekadens affirmatív kultúra előtti polgári fegyverletétel pontos megfelelője). A marxista állásponthoz szilárdan ragaszkodó, azt alkotóan továbbfejlesztő dialógus kiszélesítésével egyidejűleg igen fontos volna a marxizmus álláspontjának — közerthető, színvonalas — kifejtése korunk lényeges, széles tömegeket érintő kérdéseiben.

²⁰ Lásd Marcuse: „Das Problem der Gewalt in der Opposition”. (Psychoanalyse u. Politik, Frankfurt 1968, 57.) Eszerint Európában a munkásosztály nem (vagy még nem) integrálódott. Álláspontjának ezt a revízióját emeli ki Szvetozar Sztojanovics, Marcuse Koresulában megtartott beszédeire hivatkozva („Praxis”, 1969/1—2, 209.); vö. még a „Spiegel”-nak adott interjúját (1969 júl.). Továbbá szintén a koresulai előadásaiban (The Realm of Freedom and The Realm of Necessity, Revolutionary Subject and Self-Government, „Praxis”, 1969/1—2.) Marcuse hangsúlyozza, hogy a diákmozgalom nem helyettesítheti a munkásosztályt mint forradalmi erőt. E mozgalom, amely „újra meghatározta” a szocializmust, ugyanakkor (feltehetően) a munkásosztály szükségleteinek és törekvéseinek megfogalmazására hivatott. Taktikai megfontolások is szerepet játszhattak az egydimenziós világkép e fő pillérének elvetésében; ha ugyanis Marcuse ezt a tételt fenntartja, feltétlenül elszigetelődik az európai „harmadikutas” törekvésektől. Azóta megtett útjának problémáira itt már nem térhetünk ki (ahogyan még csak nem is kísérlethetjük meg koncepciójának egybevetését a „harmadik világ” reprezentánsai különféle teoretikus törekvéseivel). Robert Steigerwald, aki 1967-től Marcuse munkásságának új szakaszát vélte felfedezni korábbi álláspontjának részleges korrekciói miatt, könyvének előszavában (1969) ezt a hipotézist visszavonta.

GONDOLATOK A KOMMÜN 100. ÉVFORDULÓJÁN

JEMNITZ JÁNOS

A KOMMÜNÁROK SZELLEMI ARCULATÁHOZ

A Kommün centenáriumán sok összefüggést érintettek a megemlékezők a különböző lapokban, szakfolyóiratokban. E helyütt két kérdéskörre szeretném ráirányítani a figyelmet. Az egyik az, amiről rendszerint csak érintőlegesen szokás megemlékezni, holott nyilván nagyon fontos terület, s röviden így fogalmazható meg: kik is voltak a kommünárok? Természetesen nem névsorra, mégcsak nem is rövidebb életrajzi, lexikonszerű összefoglalókra gondolok, hanem annak rögzítésére, hogy milyen környezetből kerültek ki, s főként miként gondolkodtak. Ez az, ami úgy hiszem, az utóbbi időben az úgynevezett „szélesebb közvéleményt” is a forradalmi mozgalmak megjelenítésekor leginkább érdekli, s amire világszerte a kutatók növekvő mértékben igyekeznek választ adni. A kérdés első fele a szociológia területére vezet el bennünket, a második azonban, azt hiszem, nagyon is e folyóirat hasábjaira kívánczik.

E nagyobb kérdésre kimerítő vagy akárcsak kielégítő feleletet nem tudok adni, de néhány részletére reflektálnék, s remélem ezzel is elősegíthetem a jobb tájékozódást.

Mindenekelőtt egy ellentmondásra hívnám fel a figyelmet. A kézikönyveket fellapozva és a szokványos megállapítások szintjén azt tapasztaljuk, hogy három szellemi irányzatot állapítanak meg a kommünárok táborában; a proudhonistát, az új jakobinust és a blanquistát. Az igényesebb megközelítések a proudhonisták csoportjában megkülönböztetik az új és régi, bal- és jobboldali proudhonistákat. Ezekkel a rögzítésekkel azonban aligha lehet megelégedni. Egyfelől szerfelett hiányosak, másfelől rendkívül statikusak és nem elég árnyaltak.

A Kommün magyar nyelvű irodalmából nagyon hiányoznak az olyan munkák, amelyek elemeznék a II. császárság időszakában a különféle császárságellenes, köztársasági, liberális, demokrata, forradalmi és szocialisztikus csoportosulásoknál végbement mélyreható erjedést. A filozófiai kérdéseket (mint például azt, hogy a szocialista irányban tájékozódók mellett nem véletlenül vallott materialista nézeteket Blanqui vagy Delescluze és e forrongó tábor zöme) itt mellőzném, csak azt hangsúlyoznám, hogy mennyire óvakodni kell a meggyökeresedett leegyszerűsítésektől és a statikus megközelítésektől. Hiszen köztudott, hogy az „apolitikus Proudhon” már az 1848-as forradalom idején képviselőiséget vállalt, s felszólalt a munkások védelmében, s posztumusz írásában, amely csak 1865-ben, az Internacionálé megalakulása után jelent meg, ő is elismerte a politikai szervezkedés szükségességét. Delescluze valamikor még opponálta a szocialistákat, később együttműködött velük. Blanqui és követőinek egy része az 1860-as évek közepén fenntartással, sőt gyanakvással

szemlélte az I. Internacionálé első lépéseit, s a proudhonistákban olykor a császárság kegyeltjeit, ha éppen nem besűgőit, de mindenesetre a forradalmi mozgalom megzavaróit látta. Később az Internacionálét jobban megismerve, s nem utolsósorban a bonapartista államgépezettől üldözötve, amely egyaránt esújtott a blanquistákra és proudhonistákra, eszmeileg, szervezeten és emberileg is közeledtek az Internacionáléhoz s a proudhonistákhoz.¹ A proudhonisták arculata szintén megváltozott — ez kapcsolódott a már ismertebb elenségekhez, amelyekre inkább csak utalnék, mivel úgy hiszem, itt nem ell ré szletesebben taglalni. Az Internacionálé munkásságának, Marx írásai-ak és a nemzetközi kongresszusok vitáinak hatására a régi típusú vezetők Tolain, Fribourg) helyébe újak, radikálisabbak léptek (Varlin, Malon, Theisz és közöttük Frankel). Ismeretes, hogy a jobb- és baloldali, vagy régi és új típusú vezetők között mindenekelőtt két fontos kérdésben mutatkozott különbség. Az egyik a sztrájkokkal szembeni magatartást érintette. A régi proudhoni dogmák szerint a sztrájkok nem segítenek a munkásság sorsán. E kérdésben az Internacionálé megalakulása óta heves viták folytak a nemzetközi kongresszusok plenumán is, amelyek során Marx is többször felszólalt és a megalapozott elméleti analízist fejtett ki. A világos érvelés mellett azonban alighanem a gyakorlat, a francia valóság alakulása hozott e téren is fordulatot, amikor a gazdasági válság és a politikai krízis együttesen sztrájk-hullámot váltott ki, s ezt a proudhonistáknak is fel kellett karolniuk. Ennek során indult meg a belső megtisztulás, a vezetők „rotálása”, amikor a régiek helyébe újak álltak, akik eleve vállalták a sztrájkmozgalmak irányítását.

A sztrájkok megítélése mellett talán még jelentősebb volt az a vita, amely akörül folyt, hogy kell-e harcolnia a munkásszervezeteknek tisztán politikai célkitűzésekért? Az Internacionálé egyértelmű választ adott: igen, a munkásoknak, szocialistáknak elsőrendű feladata a politikai szabadság szavatolása, a császári, monarchista, bonapartista rendszerek megdöntése, a köztársaság és a polgári demokratikus feltételek kialakítása. E kérdéseket az Internacionálé 1867-es lausanne-i kongresszusának határozata tisztázta, amelynek rövidesen kedvező visszhangja támadt Franciaországban is. A blanquisták táborában ezután oszladozni kezdtek a gyanakvás felhői, de megintcsak sokoldalú, többtényezős folyamattal állunk szemben. Egyfelől a különféle ellenzéki csoportosulások közeledtek egymáshoz, másfelől a válságba jutó császárság terrorja is fokozódó mértékben sújtott le rájuk, és ugyanakkor érezték e válságot, amely egyszersmind megszólalási lehetőséget is biztosított nekik. Lapokkal rendelkeztek az emigrációban és Franciaországban egyaránt. S itt megint azt tapasztaljuk, hogy sokszor nem lehet tisztán proudhonista vagy polgári köztársasági orgánumokról beszélni, mivel ezek, érthető okokból, helyet adtak hasábjaikon a „vendégszereplőknek”. Az 1860-as években a „Rive Gauche” egyik szerkesztője Charles Longuet volt s állandó munkatársa P. Lafargue — akik ekkor már Marx környezetéhez tartoztak, de e lapba olyan forradalmár emigránsok is írtak, akik távolról sem voltak marxisták. Ugyanígy később, az 1860-as évek legvégén az egyik legbefolyásosabb ellenzéki lap a „Marseillaise”

¹ E kérdésekről bővebben szól az egykorú blanquisták közül Charles Da Costa „Les blanquistes” c. írásában (Paris 1912); az újabb kutatások között elsősorban Maurice Dommanget írásait lehet megemlíteni, mindenekelőtt: „Blanqui et l'opposition révolutionnaire à la fin du Second Empire” (Paris 1960).

volt, amelynek egyik szerkesztője Henri Rochefort a ragyogó és bátor ellenzéki publicista, akit 1870-ben képviselői mandátuma ellenére bebörtönöztek, amikor nem rettent vissza attól, hogy a nevezetes Victor Noir gyilkosság után így írjon egy nyilatkozatában: „voltam olyan gyenge, hogy azt higgyem: egy Bonaparte más is lehet, mint gyilkos. Képes voltam elhiteni magammal, hogy e gyilkosságból és orgyilkosságból élő család valamelyik tagja becsülettel ki mer majd állni a porondra . . . Tízennyolc esztendeje nyög Franciaország az útszéli rablók vértől csöpögő ökle alatt . . . Francia nép, mikor kiáltod oda nekik, hogy elég volt?” S természetes, hogy ilyen körülmények között Rochefort, aki nem volt szocialista, rendszeresen helyet biztosított a lapban az Internacionáléhoz tartozó publicisták cikkei számára, beszámolókat között az Internacionálé kongresszusairól, munkájáról. Majd amikor a francia—porosz háború megkezdődött, s a lap a háború és bonapartista kiobbantói ellen lépett fel, ez a szellemi front még szélesebbre nyílt: a „Marseillaise” hasábjain szólalt fel a háború ellen az idős fourierista Victor Considerant is.

Vagyis a császárság utolsó éveiben, válságos periódusában már szélesebb köztársasági-szocialista egységfront volt kibontakozóban, s ez olykor nehézzé teszi a sajátos eszmei arcvonalak pontos meghatározását. Mindemellett hangsúlyozhatjuk, hogy ekkor, az 1860-as évek végén is megfigyelhető egy jellegzetes vonás, nevezetesen az, hogy a köztársasági ellenzék táborából mind többen közeledtek a szocialista eszmékhez. Vagyis míg kezdetben a császárságot támadták, később már mindinkább társadalmi reformokat követeltek. E forradalmároknak korábban is megvoltak társadalmi reform szándékaik, de az 1860-as években mélyítették el tudásukat, s aligha Blanqui az egyedüli, akinek szocializmusa ezekben az emigrációs években vált éretté, s gondolatait ekkor vetette papírra.

Magától értetődő, hogy a szocializmus fogalma nem helyettesíthető be a mai fogalmakkal, s az, hogy ebben az irányban ki meddig jutott el, s hogy ki mit értett e fogalmon, megint olyan témakör, amelynek történeti tisztázása további feladatnak tekinthető. Az azonban bizonyos, hogy a köztársasági, ellenzéki táborban a politikai rendszer megváltoztatását, a szabadságjogok biztosítását növekvő mértékben összefűzték a népjólét megteremtésével, szociális reformokkal, szocialisztikus törekvésekkel.

Ez a széles egységfront 1870 őszén újabb összetartó elemekkel bővült, erősödött, amikor a sedani katasztrófa után a porosz csapatok mélyen betörték Franciaországba s már Párizst fenyegették. Ekkor feléledtek a régi, 1792—1793-as forradalmi, jakobinus hagyományok, a forradalmi nemzeti egység gondolata. Később a nemzeti egység széttöredezett, a szociális elemek nagyobb hangsúlyt kaptak. A belső átcsoportosulás ellenére azonban 1870 telén, a nagyburzsoázia kormányzatával (amely a vidéki jómódú parasztságra és természetesen a klerikalizmussal, monarchizmussal terhelt rétegekre támaszkodhatott) szemben újabb akcióegység született különböző forradalmi körök, irányzatok között, s miként az 1860-as évek végén, megint „pártközi koalíció” közös frontjában léptek fel. Végeredményben a március 18-i forradalom előtt a forradalmi bizottságok ilyen alapon keletkeztek, s március 18 után az első forradalmi hatalom, a Nemzeti Gárda Központi Bizottsága is koalíciós frontot alkotott („pártpolitikailag” és „eszmeileg” egyaránt), majd a Kommün idején, a 72 nap alatt is ez a közös összefogás maradt jellemző.

Az összefogást tehát három különböző periódusban kellene részletesebben elemezni: megszületését az 1860-as években, továbbélését 1870. szeptember

4-e után, majd pedig a Kommün napjaiban. Mindhárom időszakban az összetartó pántok az erősebbek — a reakcióval szemben, hiszen valamennyi forradalmi irányzatnak élethalálharcot kellett vállalva folytatnia —, de mindemellett tanulságos lenne a sajátos profilok kimunkálása is.

S itt még egy félreértést és leegyszerűsítést kell eloszlatni. Tévedés lenne valamennyi szereplőt valamelyik nagyobb csoportba beleerőszakolni. Miként az 1860-as évek végén is sokan írtak, szervezkedtek a császárság ellen, anélkül, hogy bármelyik párttal egyértelműen eljegyezték volna magukat, ugyanígy a Kommün napjaiban a nyolcvanegynéhány megválasztott Kommün-tag jelentős hányada nem volt sem proudhonista, sem blanquista, sem új-jakobinus, hanem egyszerűen forradalmár, akiket jórészt személyes érdemeik alapján választottak meg, akiket a párizsi nép az elnyomás és üldöztetés évében ismert és szeretett meg. Csak egy példát említve, itt van Jules Vallès esete, aki közel állt valamennyi irányzathoz, forradalmi bátorságához, megvesztegethetetlenségéhez nem fért kétség, ahhoz sem, hogy nem elégedett meg pusztán a formai egyenlőséggel és köztársasággal — a szociális törekvéseket szívéből osztotta —, mégsem tartozott egyetlen csoporthoz sem. Mi volt az, ami elválasztotta, megkülönböztette: erre megint további kutatás adhat választ. Ami kétségtelen, az az, hogy az adott pillanatban tehetsége és bátorsága tetemesen hozzájárult a forradalmi mozgalom sikereihez, s életútja a Kommün bukása után is értékes, jóllehet sohasem lett marxista szocialista.

E folyamatoknál érdekes lenne azt elemezni, hogy mennyiben voltak meghatározóak a tudati elemek, s mennyiben a történeti helyzet, a válságjelenségek, a kormányzat elnyomó politikája, a háború, az ostrom és a kormány „nemzetáruló” politikája stb. Ezek az objektív adottságok rendkívül nagy szerepet játszanak, de a tudati tényezőket s ezek változását — jelesen a szocialista gondolatok befogadását — sem lehet lényegtelennek minősíteni.

S itt még egy, ha nem is perdöntő, de érdekes jelenségre utalnánk. Arra, hogy a történeti jelenről alkotott nézetekre miként hatott a történeti múltból kialakított felfogás — vagyis milyen volt a kommünárok „történetszemlélete”. E kérdést csak érintem, de az összefüggés megintcsak „megérné” a további vizsgálódást. Már csak azért is, mert a múlt megítélése ezúttal valóban a szó szoros értelmében befolyásolta a jelenről való vélekedést. Ezt két vonatkozásban is lemérhetjük: egyfelől a szociális kérdés felismerésében, ami szorosan kapcsolódott ahhoz az itt már többször érintett kérdéshez, hogy mennyire és miképpen voltak szocialisták a kommünárok. A másik nagy témakör a demokratizmus problémája, amely a nagy francia forradalom során is válságot okozhatott, s ami 1871-ben is megoszthatta és meg is osztotta a forradalmárokat, sőt a szocialistákat is. (Hiszen, miként éppen a legújabb kutatások kimutatják, a Kommün utolsó heteiben bekövetkezett szakadásnál a vitában nem úgy sorakoztak fel a résztvevők, hogy csak az egyik oldalon lettek volna az Internacionáléhoz tartozók, a szocialisták, noha a „többség” — „kisebbség” vitájában a megosztó elem kétségtelenül a demokrácia értelmezése volt.)

Visszatérve az előző kérdéskörre, aligha meglepő, hogy a francia forradalom történetével a francia forradalmárok, szocialisták közül számosan szinte nemzedékről nemzedékre foglalkoztak. Köztük ott találjuk Buonarotti és Cabet, Louis Blanc és Jaures nevét. A különböző nemzedékek képviselői közül nem hiányoznak a kommünárok sem. Érdekes, hogy az egyik hosszabb tanulmány szerzője egy vezető blanquista, Edmond-Marie Tridon volt, aki az 1860-as évek derekán jelentetett meg egy brosúrát az hébertisták történetéről. Ebben

a jakobinusokkal szemben Hébert és társainak védelmére kelt, s hangsúlyozta, hogy a nép érdekeit tulajdonképpen ők érezték át legmélyebben. Nem csoda, hogy ezt a brosúrát a császárság elkoboztatta. Tridon, aki Blanqui legközvetlenebb környezetéhez tartozott, már egy évvel korábban, 1865-ben illegálisan megjelentetett egy népszerűvé vált antiklerikális és forradalmi folyóiratot, a „Candide”-ot, amit rövidesen szintén betiltottak, s szerkesztőit viharos körülmények közepette bíróság elé állították. Tridon e lapban történeti cikkeket is megjelentetett, amelyekben a nagypolgári köztársaságiakat, a girondistákat támadta és Marat védelmére kelt. Abban, hogy Tridon és közvetve Blanqui a „nagy forradalomból” a Marat—Hébert tradícióit tekintette érdemlegesnek, nemcsak a forradalmi érzések elevensége volt érzékelhető, hanem a szociális tartalom is. (Csak zárójelben: Tridon az 1870. szeptember 4-i forradalom után Blanqui oldalán szerkesztette a „Patrie en Danger” c. blanquista lapot, részt vett az októberi felkelésben, a Kommün tagja lett, a végrehajtó, majd a katonai bizottságban tevékenykedett, de a többi blanquistával szemben, alighanem részben történeti stúdiumainak köszönhetően is — nem a többséggel, hanem a kisebbséggel szavazott. Egyébként a Kommün bukása után Belgiumba emigrált, ahol még ugyanezen évben megbetegedett és meghalt.)

Jóllehet nyilván mások esetében is összefüggéseket állapíthatnánk meg a forradalomról és a jakobinus diktatúráról kialakult véleményük s 1871-es válaszaik között — ezt itt mégsem tehetjük meg. Csak egyetlen végső utalást: a Kommün április—májusi vitáiban is gyakorta találkozhatunk a „kisebbség”-hez tartozók táborában azzal az érveléssel, hogy a Kommün nem követheti el újra a jakobinus diktatúra hibáit, nem folyamodhat diktatúrához a néptömegek ellenében. Vagyis, míg a kommünárok egyik csoportjánál a jakobinus diktatúrát példaképnek tekintették, egy másik csoportnál (ahova egyébként a szocialisták inkább tartoztak) a jakobinus párt és korszak inkább a negatív példa szerepét játszotta, amivel szemben ők 1871-ben inkább akartak „népközelben” maradni.

S ez az a kérdés, amely mindenképpen nagyobb figyelmet érdemel, hiszen ez a törekvés a Kommün egyik elévülhetetlen érdeme, s ha lehet is azt mondani — némi fenntartással és helyesbítéssel —, hogy a március 18-i forradalom spontán jellegű volt, az feltétlenül felismerhető, hogy ez a demokratizmus, az intézkedések egész köre, s a meghirdetett politika már nagyon is tudatos volt.

A KOMMÜN DEMOKRATIZMUSÁRÓL

A Kommün demokratizmusa természetszerűen kapcsolódott a régi államgépezet szétveréséhez, egész léte a demokratizmusból fakadt, másként nem is létezhetett. A hadsereget régi formájában nyomban fel kellett váltania — az aktív tisztek zöme első pillanattól ellenségesen viseltetett a Kommünnel szemben — s a felfegyverzett nép állt a régi hadsereg helyébe, az első forradalmi kormány pedig a nemzeti gárda demokratikus úton választott Központi Bizottságából került ki. Később ennek a helyébe lépett ugyancsak demokratikus választás útján a Kommün, amely a klasszikus marxi meghatározás szerint egyszerre oldotta meg a törvényhozó és a végrehajtó hatalom feladatait. Ami pedig a bíróságokat illeti, itt is a demokratikus választások módszerét alkalmazták.

A Kommün demokratizmusa azonban nem merült ki a választásokban, abban, hogy a vezetés csaknem valamennyi szintjén választások útján állí-

tottak jelöltek. Lenin, amikor a Kommün tanulságait elemezte, a régi államapparátusnak két pillérét jelölte meg. Az egyiket a hadseregben és a rendőrségben látta — amiről már szó esett (bár a rendőri apparátus és az ügyészség átalakítására még vissza kell majd térnünk) —, a másik a bürokrácia volt. S erről a következőket írta: „Ebből a szempontból különösen figyelemre méltó a Kommünnek Marx által kiemelt egyik rendelkezése: a mindenféle reprezentációs pénzek kiutalásának és a hivatalnokok mindenfajta pénzbeli kiváltságainak megszüntetése, valamennyi köztisztviselő fizetésének leszállítása a *„munkásmunkabér”* színvonalára. Éppen itt nyilvánul meg legszembe-tűnőbbben a *fordulat* — a burzsoá demokráciától a proletárdemokráciához.” S hogy Lenin ezeket az intézkedéseket mennyire fontosnak tekintette, ezt tanúsítja saját aláhúzása: „erről hallgatnak, mintha valami idejétmúlt *„naivitásról”* volna szó, körülbelül úgy, ahogy a keresztények, miután a kereszténység államvallássá lett, *„megfeledkeztek”* a demokratikus forradalmi szellemtől áthatott őskereszténység naivitásáról”.²

Mindez ugyanis összefüggött nemcsak a bürokratizmus lebontásával, hanem egyik ikertestvér-jelenségének leküzdésével is: a karrierizmusnak akarták elejét venni, s Marx is, Lenin is hangsúlyozta, hogy a fenti intézkedés teheti ezen a téren a legjobb szolgálatot.

Néhány adalék a Kommün történetéből, amelyek a demokratizmus erejét bizonyították. Egyfelől ismeretes a Kommün vezetőinek közismert puritanizmusa, az például, hogy Theisz és Jourde, a Kommün pénzügyminiszterei közül az egyik kifejezetten anyagi gondokkal küzdött, míg a másik *„minisztersége”* idején is változatlanul padlásszobájába tért haza. Mindez hozzátartozott a Kommün moráljához. De azért akadtak ellenpéldák is.

Ezek közül éppen az említett etikai alapelveket sértette meg Henry-Jules Bergeret. Bergeret közel állt a blanquistákhoz, a szeptember 4-i forradalom után a Nemzeti Gárda Központi Bizottságának tagja lett, a március 18-i forradalom után a forradalmi erők egyik tábornoka, s bevásárolták a Kommünbe is. Mint ilyen a végrehajtó és a katonai bizottságban tevékenykedett, április 4-én pedig a megerősített Párizs katonai parancsnokává nevezték ki. Hamarosan azonban hírek érkeztek arról, hogy szálláshelyén fényűzően rendezkedett be, mai szóval élve *„gazdasági visszaéléseket”* követett el, s már április elején le-tartóztatták, vizsgálatot folytattak ellene s csak április végén került szabadlábra, ami után részt vett a Kommün védelmi harcaiban.

Ez különben csak az egyik súrlódás volt a Kommün és a katonai parancsnokok, sőt a választott katonai szervek között. A Kommün ugyanis megkövetelte, hogy a katonai vezetők is vessék alá magukat a községtanács irányításának, s az 1793-as hagyományokat felújítva, a delegáltak révén közvetlenül ellenőrizték őket. A katonai Központi Bizottságban azonban mutatkoztak olyan tendenciák, hogy az egymás mellé rendelésből induljanak ki, később viszont konkrét intézkedések váltottak ki nézeteltérést, többen a Kommün késedelmeskedését kifogásolták. Mindenesetre tény, hogy a 72 nap alatt a Kommün több katonai vezetőjét váltották le, s ebben nemcsak a katonai rátermettség hiánya játszott szerepet (pl. Rossel esetében). Végül is a legfontosabb intézkedéseket — az operatív katonai parancsokat nem érintve — a Kommün testülete hozta meg.

A Kommün akaratának, s így egyúttal a demokratizmusnak az érvényesü-

² Lenin: Állam és forradalom; Összes Művei, 33, Budapest 1965. 39.

lésében nemcsak a hadsereg portáján akadtak problémák. Ott volt az ügyészség is, amelynek munkájában a Kommün vizsgálatot rendelt el. Az ügyészség irányítását a blanquista Raoul Rigault vette kézbe, akinek rátermettségéről valóságos legendák maradtak fenn. Segítője volt Theophile Ferré, mindketten iskolázottak, bátrak és megvesztegethetetlenek, mindketten a forradalom mártírjai lettek. Az ügyészség munkájával sokan mégsem voltak elégedettek, noha Rigault és Ferré jóhízműségét és forradalmiságát senki nem vonta kétségbe; többen kifogásolták az önkényes letartóztatásokat, követelték, hogy Rigault csak az igazságügyi bizottság jóváhagyásával foganatosíthasson eljárásokat. Ez ügyben a Kommün vizsgálatot folytatott, már csak azért is, mert több bejelentő, részben Kommün-tagok, a rendőrbiztosokra panaszkodott. A kései kutatók kifogásolják az ilyen általánosított panaszokat, s hangsúlyozzák a rendőrbiztosok többségének jószándékát, no meg azt, hogy ezeket többnyire a forradalmi klubok jelölték tisztükre. Ami viszont az ügyészség önállósodását illette, a Kommün ez ügyben ugyanúgy nem tett engedményt, mint a hadsereg esetében, — félreérthetetlenül a községtanács alá rendelte tevékenységét. Mindez nemcsak a közös testület döntéseinek primátusára vonatkozott, hanem azt az alapelvet is érvényesítették, hogy a Kommün tagjainak mindenüvé joga legyen elmenni, bepillantást szerezni.

A Kommün egész tevékenységét áthatotta ez a demokratikus törekvés. Tulajdonképpen ezzel kapcsolatos két olyan lépés is, amit egyébként Marx már az eseményekkel egyidejűleg hibának, túlzott aggodalmaskodásnak ítélt. Az egyik a Nemzeti Gárda Központi Bizottságának a hatalomról való lemondása volt. Ez a katonai forradalmi szerv ugyanis ismeretes módon március 19-én csak ideiglenesen vállalta a forradalmi hatalom gyakorlását — amíg a választásokat megejtik. (Ezt első nyilatkozataiban is hangsúlyozta, de a bizottság tárgyalásain, a teendőket tisztázó megbeszélésein is egyöntetűen ilyen vélemény kerekedett ki.) Marx hangsúlyozta, hogy ezzel a forradalom értékes napokat veszített, amikor támadnia kellett volna. A késlekedés mögött azonban nem tétova bizonytalanság húzódott meg, hanem az a hangsúlyozott demokratizmus, hogy egyfelől Párizs lakosságát akarták megkérdezni, másfelől a forradalom másnapján a forradalmárok is még abból indultak ki, hogy csak Párizs nevében beszélhetnek, s meg kell várniuk, amíg kapcsolatokat teremtenek az ország többi városával, amíg az egész francia nép hallatja szavát. S ugyanez a demokratizmus érvényesült akkor is, amikor a Központi Bizottság minden jelentősebb kérdésben elhalasztotta a döntést, amíg a választásokat megejtik, s ezzel a forradalom 10 értékes napot engedett át az ellenforradalomnak, hogy az a meglepetésszerű vereség után összeszedje erőit.

A Kommün azután hasonló szellemben kezdte meg tevékenységét, aminek néhány aspektusát már jeleztük. Ugyancsak jellemző vita kezdődött már az első napon az ülések nyilvánosságáról, illetőleg arról, hogy a megbeszéléseket a sajtóban teljes egészében közzé kell-e tenni. A vélemények megoszlottak, sokan ismét a demokratizmus jegyében az abszolút nyilvánosságot követelték meg, mások — főként a blanquisták — viszont a rendkívüli helyzetre, a tényleges háborús állapotra hivatkozva ennek káros voltára figyelmeztettek. Az ellentétek tehát ismét és ismét gyakorlati lépésekkel kapcsolatban kerültek felszínre, de a csak kisebb jelentőségű viták mögött megtalálhatjuk a mélyebb ellentmondást: egyfelől a maximális demokratizmus megvalósítására irányuló törekvést — a másik oldalon a pillanatnyi szükségszerűséget, amely a forradalom érdeke szempontjából is ennek korlátozását követeli meg.

Mindezzel kapcsolatos, hogy a Kommün a legteljesebb kulturális szabadságot igyekezett biztosítani. Ez azután a sajtó frontján olyan sajátos helyzetet teremtett, hogy noha számtalan új tiszavirágéletű lapocskát jelent meg, de a forradalmi Párizsban jó ideig kaphatóak voltak a Kommünrel távolról sem rokonszenvező nagypolgári lapok, s csak némelyiküket tiltották be azután, hogy kifejezetten támadták a Kommünt.

Félrevezető lenne azonban, ha a demokratizmusról szólva pusztán azt idéznék fel, amikor és ahol e demokratizmus problémákat okozott. Az igazság az, hogy ez a demokratizmus a forradalomnak ugyanakkor nagy felhajtó ereje is volt. S itt visszaülthetnánk arra, hogy már a március 18-i forradalom is csak így győzhetett, hiszen a kormány és a katonatisztek meglepetésszerű támadását úgy tudták vissza- sőt leverni, hogy a néhány hete-hónapja működő forradalmi bizottságok ténylegesen pillanatok alatt tudták mozgósítani a tömegeket a forradalom megvalósítására. S ez a szoros kapcsolat március 18–19 után sem lazult meg.

Ismeretes, hogy a Kommün a legkülönbözőbb demokratikus szervezetekkel szoros együttműködésben tevékenykedett. A Kommün-tagok jelentős része „fizetés nélküli másodállásban” Párizs egyes kerületeinek munkáját is irányította, mások katonai parancsnokok voltak vagy megbízottakként járták a „frontot” és hallgatták meg a nemzetőröket, ismét mások a szakszervezetekkel, klubokkal tartották a kapcsolatot. Fennmaradtak visszaemlékezések, amelyek részben a fenti okok miatt a „túlterhelésről” panaszkodtak. Arnould erről így írt: „Nem aludtunk. Ami engem illet, nem emlékszem, hogy e két hónap alatt tízszer is levetkőztem, lefeküdtem volna...” Vallás ugyanígy emlékezett vissza: „Micsoda mesterség! Pedig én olyan lusta vagyok! Ezekről az emberektől odaát megveszek vagy megőrülök. Nappal ülés! Éjjel ülés!”³ S ez minden demokratikus forradalom velejárója volt, nemcsak a Kommünben, hanem a XX. sz. forradalmainál is ezt a túlfeszített munkamódszert találjuk, hiszen minden kérdésben a kollektív testületekkel összhangban a forradalmi plénumoknak kellett meghozniuk a végső döntéseket.

S ha a kapcsolat kiépítése, megtartása fáradtsággal járt, ez erőt is jelentett. A Kommün nevezetes szociális-gazdasági intézkedéseit például a szakszervezetekkel és a népi klubokkal karöltve hozta meg, s tudjuk, hogy sok esetben az előzetes tervezeteket megküldték e tömegszervezeteknek, s azt is, hogy olykor éppen ezek sürgették bizonyos „kormányintézkedéseket” a munkások sérelmeinek orvoslására — amit a kommünárok, sokszor Frankel, Varlin figyelmesen tanulmányoztak is. Ezekről a kapcsolatokról, az alulról jövő kölcsönhatásról részletesebben olvashatunk M. Choury már említett könyvében,⁴

³ Ezzel a túlterheléssel kapcsolatban utalhatunk néhány kísérőjelenségre. M. Choury nemrégiben magyarul is megjelent könyvében utal arra, hogy a különféle kerületi tanácsokban, népi szervezetekben többen követelték, hogy a Kommün testületét egészítsék ki, s ennek a követelésnek a különböző forradalmi lapok is hangot adtak. Vagyis a legfontosabb demokratikus testületnek megvolt a becsülete, sokat vártak tőle. A kiegészítésre sor is került, miután több liberális nagypolgári tanácstag lemondott mandátumáról, de ezek csak pótválasztások voltak, érdemleges átalakításra nem került sor. Ebben nyilván megintcsak a rendkívüli körülmények voltak a meghatározóak, hiszen minden ilyen választás a háborús állapotok közepette hallatlan erőfeszítéseket igényelt, eltéríthette a figyelmet. Így e demokratizáló törekvésekkel szemben éppen a célszerűség érvényesült. (Lásd Maurice Choury: *Vive la Commune. A Párizsi Kommün története*. Budapest 1971.)

⁴ M. Choury, 252–261.

néhány adalékkal azonban ezeket az ismereteket még ki is lehet egészíteni. Így megemlíthető, hogy a klubokban nemcsak rendszeresen találkozhattak a legaktívabb forradalmárok, hanem ezekben szervezett mozgalmi élet folyt, s a kluboknak olykor külön lapjaik is voltak, ezek olykor még bírálták is a Kommünt aggályoskodása, késedelmeskedése miatt. A szakszervezetekről tudnivaló, hogy Párizsban akkor 34 munkásszindikátus, 43 termelőszövetkezet és 7 fogyasztási szövetkezet tevékenykedett, amelyek mindenekelőtt a munkabizottsággal állottak jó kapcsolatban. Nem szabad megfeledkezni a nőszövetségről, amely a legkülönfélébb feladatokat látta el, politikai, szociális, sőt katonai feladatokat is. S a felsorolásban eddig csak azokról a szervezetekről szóltunk, amelyek már 1871. március 18 előtt születtek meg. Ezeket azonban ki kell egészíteni az újakkal, a különféle szintű társadalmi és félig vagy egészen államhatalmi bizottságokkal, amelyek között külön figyelmet érdemel, hogy a Kommün napjaiban születtek meg az első munkástanácsok is. Ezek közül nagyobb jelentőségre tett szert a Louvre-beli fegyverüzem munkástanácsa, amelynek munkakörét, feladatait pontosan meghatározták. Egy május 3-i rendelkezés értelmében a munkástanács ellenőrzést gyakorolhatott az egész munkamenet fölött, a tanácsnak naponként kellett üléseznie, s tagjainak kívánság szerint be kellett számolniuk a munkáskollektívának, ahogy ők is beszámoltathatták a választott üzemi részlegvezetőket csakúgy, mint az egész vállalat vezetőit.⁵ A sokféle intézkedés együttesen mind azt bizonyította, mennyire tudatosan fáradoztak a Kommün vezetői azon, hogy a kapcsolatok ne lazuljanak meg a munkástömegek és vezetők között.

Ahogy a Kommün vezetői Párizs egész lakosságát mozgósítani igyekeztek, természetesen nem feledtek meg a „fejmunkásokról” sem. Courbet a Kommün tagjaként április 6-án egy nagygyűlésen mondta: „ma a művészekhez fordulok, hivatkozom értelmükre, érzelmeikre, hálájukra . . . Ebben az órában a művészeknek minden erejükkel hozzá kell járulniuk — ez becsületbeli adósság — Párizs erkölcsi állapotának helyreállításához, a gazdagságát jelentő művészetek helyrehozásához.”

S a művészek valóban a Kommün segítségére siettek, köztük olyanok, mint Courbet, Corot, Manet, Millet, Oalou, Daumier, Gill és Pilotell. Amit viszont e helyütt alá kell húznunk, az az, hogy a szellemi élet felfrissítése, megreformálása szintén mennyire demokratikus módon ment végbe. A Kommün különféle bizottságok felállítását kezdeményezte. A művészeti bizottságnak többek között az említett kiváló művészek voltak tagjai, de külön bizottságot alakítottak a színészek, s hasonló bizottságok és specializált albizottságok működtek az oktatás területén is, s valamennyi eredményekről számolhatott be.

Említésreméltó az a vita, amely a Kommün testületében a színházak irányításáról folyt le május 19-én néhány nappal a tragikus „véres hét”, a Kommün bukása előtt. Az előadó Edouard Vaillant, az oktatásügyi bizottság vezetője volt, s amellett érvelt, hogy a színházak irányítását nem a közbiztonsági, hanem az oktatásügyi bizottságnak kell ellátnia. Megjegyezte, hogy ez előbbi felügyelhet a színházak belső rendjére — különös tekintettel a jelen háborús viszonyokra —, de miként a forradalom a földet a parasztnak, a termelési

⁵ P. M. Kerzsencev: *Isztorija parizsszkaj kommuni 1871*, Moszkva 1959, 405. (A klubok tevékenységéről részletesebben lásd a *Parizsszkaja Kommuna 1871 goda c. kétkötetes munkát*. Moszkva 1961.)

eszközöket a munkásoknak adta, ugyanúgy a színházakat a színházi dolgozók vezetésére kell bízni. Vaillant mindezt így fogalmazta meg: „a színházaknak a művész föderációkhoz kell tartozniuk, ezért az oktatásügyi delegáció szükségesnek vélte, hogy e célból minden művészt összehívjon”.

Vagyis megintcsak a demokratizáló tendencia érvényesülését láthatjuk, amit jóvá is hagytak. Megemlíthetjük, hogy e vita során nemcsak a demokratizmus elvének szereztek érvényt, nemcsak a leegyszerűsített adminisztratív irányítást utasították el s figyelmeztettek, hogy a kulturális életben az alkotás princípiuma az elsődleges. Miként Urbain, a forradalmár s a császárság idején állásából elmozdított tanár megjegyezte, „a rendőrség hatalmának a színházak fölött csak az előadások alatti rend fenntartására kell korlátozódnia”, de a darabok színrehozásában az oktatásügyi bizottságnak kell javaslatokkal élnie.⁶

Megjegyzendő, hogy a vitában a demokrácia és kulturális szabadság másik vetületéről is szó esett. Nevezetesen arról, hogy a kulturális életben az alkotók szabadságának vannak-e korlátai, és a „közjó” érdekében a Kommün mennyiben szólhat bele a színházak műsorpolitikájába s általában irányításába. Voltak olyanok — ezek véleményének legvilágosabban Félix Pyat adott hangot —, akik minden beavatkozást elutasítottak. E nézetet azonban elvetették, s a szellemi befolyásolást, ellenőrzést szükségesnek minősítették⁷ — amit azonban, mint tapasztalhattuk, jobbra a szellemi dolgozók különféle bizottságainak befolyása révén kívántak megvalósítani.

A minden szinten megmutakozó demokratizáló törekvéseket természetesen tükrözte a Kommün alkotmánytervezete is. A betérjesztő Lefrançais így írt a tervezetben: „Mivel a községi hatalom voltaképpen a népfellegen alapul, mindenkor ezt kell őszintén kifejezésre juttatnia.” Ez volt az alapeszme, ezt iktatták törvénybe, ez vezette a Komünt minden intézkedés meghozatalakor, s mint láthattuk e 72 nap alatt a munkában és harcban egyaránt megvalósította a demokrácia „a népért és a nép által” alapelvét, s ez a magyarázata az olyan energiák felszabadításának és sikereknek, amelyekről Marx 1871 áprilisában így írt Kugelman-nak „Micsoda rugalmasság, mennyi történelmi kezdeményezés, mennyi áldozatkészség van ezekben a párizsiakban . . .”⁸ Ez a forradalmi demokratizmus 1871-ben sikereket hozott, tanulságokat kínált — ami száz esztendő múltán sem avult el.

⁶ A szocialista realizmus, I, Szerk. Köpeczi Béla. Budapest 1970, 122—123.

⁷ Uo. 124—128.

⁸ Marx és Engels: Válogatott levelek, Budapest 1950, 308—309.

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ÉS A TÁRSADALMI STRUKTÚRA VIZSGÁLATÁNAK METODOLÓGIAI PROBLÉMÁI

WIRTH ÁDÁM

1. OSZTÁLYFOGALOM A POLGÁRI SZOCIOLÓGIÁBAN

Az egyoldalúan empirikus szociológia eleve lemond a szociális struktúra alapvető fogalmainak (köztük az osztály fogalmának) elméleti tisztázásáról, és arra az álláspontra helyezkedik, hogy a szociológiának csak a tények empirikus kutatásával kell és szabad foglalkoznia, mellőzve minden általánosabb elméleti igényű fogalommeghatározást, illetve csak nagyon óvatosan haladva a tények empirikus leírásától az általánosabb összefüggéseket kifejező fogalmak tisztázása felé. Ennek a magatartásnak a racionális magva, hogy a tények feltárása és konkrét vizsgálata a reális alapja mindenfajta fogalmi általánosításnak, s ebben a vonatkozásban indokolt az óvatosság és a fokozatosság. Másfelől azonban semmiféle empirikus kutatás nem lehetséges általános fogalmak nélkül, a tudományos vizsgálatban a megismerés nemcsak a tényektől a fogalmak felé halad, hanem fordítva is: a fogalmaktól a tények felé, a fogalmak segítségével (és csakis azok segítségével) ragadhatja meg a tudományos gondolkodás a tényeket. A tudományosan kidolgozott és formailag is meghatározott fogalmak a tények feltárásának, vizsgálatának, elemzésének fontos eszközei, a fogalmak tisztázása, illetve tisztázatlansága pedig eleve meghatározza az empirikus kutatások korlátait. Az egyoldalú empirikus vizsgálat önmagát korlátozza, amikor lemond saját fogalmi apparátusának tisztázásáról és ezzel kiszolgáltatja magát a pontatlan, téves, hamis fogalmaknak, a fogalmak eklektikus használatának.

Valójában az empirikus szociológia sem nélkülözi az általános fogalmakat, munkahipotézisek, az empirikus anyag elrendezésének formája és módja stb. alakjában a fogalmak jelen vannak a legtisztább empirikus vizsgálatban is, meghatározva annak irányát, módszereit, jellegét, anélkül, hogy pontos jelentésüket és jelentőségüket az empirikus szociológus önmaga számára tisztázná és ennek alapján tudatosan s egyben kritikusan használná azokat. Az empirikus szociológia, amely programszerűen lemond az általános fogalmak elméleti tisztázásáról, rendszerint öntudatlanul és kritikátlanul átveszi, eklektikusan alkalmazza a polgári szociológia leglaposabb és egyben leginkább tendenciózus fogalmait és ezzel együtt a polgári szociológia szemléletét, nézőpontjait is. A szociális struktúra vizsgálatában az osztályfogalomról való lemondás, illetve az osztályfogalom bármiféle megkerülése szükségszerűen megnyitja az utat a szociális struktúra olyan értelmezése számára, amelyben az osztály helyét a csoport, a réteg, a strata, a status stb. fogalmai veszik át.

A társadalom szociális struktúrájával foglalkozó legtöbb szerző a vizsgálat és elemzés kiindulópontjának tekinti, hogy fogalmilag is tisztázza azt az alapegységet (és annak alapvető kritériumait), amelyből az adott szociális struktúra felépül. Azok, akik a szociális struktúra ilyen alapegységének az

osztályt tekintik — a marxistákon kívül sok polgári szociológus is ezen az állásponton van —, természetesen elsősorban az osztály fogalmi meghatározására és alapvető formái ismerveinek a megfogalmazására törekednek. Ilyen meghatározás nélkülözhetetlennek látszik mind az egyes szociológiai vizsgálatok programja és logikailag következetes menete szempontjából, mind pedig a különböző vizsgálatok egybevetése, összehasonlítása, a szélesebb körű általánosítás, a szociológia egynyelvűsége szempontjából. Úgy tűnik azonban, hogy ezen a ponton — vagyis már a kiindulópontnál — a szociális struktúra mindenfajta szociológiai elemzése leküzdhetetlen nehézségbe ütközik. A fogalmi meghatározások növekvő tarkasága és értelmezésük sokfélesége valóságos terminológiai hábelt eredményez, amelyben a látszólag egy nyelvet beszélők (tehát külsőleg hasonló fogalmakat használók) sem értik egymást. Erre a sorsra jutott a szociális struktúrával foglalkozó mai szociológiai irodalomban az osztály fogalma is. A helyzet paradoxonja, hogy minél több szociológus (szociológiai irányzat) fogadja el formailag az osztály fogalmát mint a szociális struktúra alapvető (vagy egyik alapvető) egységét, annál inkább növekszik a zűrzavar ennek a fogalomnak az értelmezésében és használatában. Némi túlzással azt mondhatnánk, hogy napjainkban ahány szociológus (szociológiai irányzat) létezik, annyi osztályfogalom és osztálymeghatározás van.

Az osztály fogalmának értelmezésében mutatkozó növekvő különbségekre a szociológusoknak az a része, amelyik nem akar lemondani erről a fogalomról, a fogalom újabb — szerintük pontosabb — meghatározására irányuló kísérletekkel reagál. A terminológiai zűrzavar leküzdésére irányuló törekvések újabb meghatározásokat szülnek, amelyek viszont tovább szaporítják a definíciók és értelmezések számát, ezzel még inkább növelik a zavart. Jellemző példa erre Pitirim Sorokin és Georges Gurvitch kísérletei a társadalmi osztály különböző definícióinak kritikai áttekintésére és ennek alapján egy új, szerintük minden korábbinál pontosabb és teljesebb, azok egyoldalúságait leküzdő meghatározás kidolgozására.

„Mi a társadalmi osztály?” c. tanulmányában¹ Sorokin az osztály több tucat meghatározását veszi sorra, és csoportosítja, kimutatva róluk, hogy öt alapvető hibában — de legalább azok egyikében — szenvednek: 1. a társadalmi osztályt nem reális társadalmi csoportként, hanem az egyének nominális halmazaként fogják fel; 2. szélsőségesen üresek és meghatározatlanok; 3. a társadalmi osztályt a rangra és presztízusra vezetik vissza; 4. unifunkcionális (egyfunkciójú) csoporttal azonosítják az osztályt; 5. az osztályt, ha multifunkcionális csoportnak tekintik is, nem a lényeges funkciókat hangsúlyozzák. Az osztály egyoldalú, elégtelen és elhibázott meghatározásainak kritikai szemlélését követi Sorokin saját meghatározása, amely szerinte pozitív módon megoldja a nehézségeket. Sorokin az osztály következő nyolc ismérvét jelöli meg: 1. jogilag nyitott, ténylegesen félig zárt; 2. a szolidaritáson alapszik; 3. normális jellegű; 4. ellentétben vagy antagonizmusban van más osztályokkal; 5. részben szervezett, de főleg quasi-szervezett; 6. részben tudatában van, részben nincs tudatában önmaga egységének és létezésének; 7. a XVIII., XIX., XX. századi nyugati társadalomra jellemző; 8. olyan multifunkcionális csoportot képvisel, amelyet a foglalkozásnak és a gazdasági helyzetnek az azonossága, a jogok és a feladatok hierarchiájában elfoglalt azonos hely egyesít.²

¹ Cahiers internationaux de sociologie, 1947, II, 57.

² Uo. 78.

Georges Gurvitch az ötvenes évek elején az osztály különböző meghatározásainak kritikai szemléje³ során kitér Sorokin meghatározásának gyöngéire és logikai ellentmondásaira is. Ilyen logikai ellentmondás szerinte többek között az, hogy Sorokin a foglalkozás és a gazdasági helyzet azonosságából kívánja levezetni az osztály egységét, holott a foglalkozás és a gazdasági helyzet maga is csak következménye az osztályhelyzetnek. Sorokin meghatározásának legfőbb gyengéje azonban elsősorban az, hogy az osztályt multifunkcionális, nem pedig az osztálytársadalmat megtestesítő nemzettel konkuráló szuprafunkcionális csoportnak tekinti.

A korábbi meghatározások bírálatát követően Gurvitch is pozitív meghatározással lép elő. E szerint „a társadalmi osztályok ténylegesen létező, egymástól elkülönülő sajátos csoportosulások, amelyeket szuprafunkcionalitásuk, az erős strukturáltság felé irányuló törekvésük, az osztálytársadalom behatásával szembeni ellenállásuk és más osztályokkal való radikális összeférhetetlenségük jellemez”.⁴ Nem célunk itt Gurvitch meghatározásának — amely természetesen nem zárja le a polgári szociológiában az osztály fogalmának meghatározására irányuló próbálkozások sorát — részletes elemzése és bírálata. Csak annyit tartunk szükségesnek megjegyezni, hogy Gurvitch egyfelől többé-kevésbé találó kritikáját adja a többi polgári szociológus osztálymeghatározásainak (meggyőzően mutatja ki például, hogy ezeknek a meghatározásoknak a többsége az osztályt nem reális társadalmi csoportnak, hanem nominális egységnek, atomisztikusan felfogott egyének mechanikus halmazának tekinti), másfelől azonban az általa javasolt meghatározás nem hidalja át a nehézségeket: jelzi ezt, hogy a polgári szociológia keretei között sem vezetett az osztály fogalmának egységes értelmezéséhez, s Gurvitch definíciójának ellentmondásaira és korlátaira (pl. nem magyarázza meg a szuprafunkcionalitás objektív gyökereit) polgári kritikusi is rámutatnak.

A szociális struktúrával és azon belül a társadalmi osztályok problémájával foglalkozó polgári szociológusok természetesen nem tudják megkerülni az osztály marxista fogalmát. Legtöbbjük hajlandó elismerni a marxizmus történelmi érdemét, hogy elsőnek elemezte az osztályok problémáját, először tett kísérletet az osztályok tudományos magyarázatára. Ezért az osztály fogalmának tisztázására tett kísérletekben a legtöbb polgári szociológus a marxizmust tekinti elmélettörténeti kiindulópontnak, a marxizmus osztályfogalmának kritikai meghaladásán keresztül kívánja saját álláspontját kialakítani. Az osztályok kérdésének szinte minden jelentősebb elmélettörténeti áttekintése a marxizmus álláspontjának ismertetésével és kritikai értékelésével kezdődik. Gurvitchnak a társadalmi osztályokkal foglalkozó munkája „A társadalmi osztály eszméje Marxtól napjainkig” alcímet viseli és a mű első harmada kifejezetten a marxizmus álláspontját taglalja. Marxszal kezdi az osztályok problémájának tárgyalását és terjedelmes részt szentel a marxista elmélet ismertetésének az amerikai Leonard Reissman is „Társadalmi osztályok az Egyesült Államokban” c. munkájában.⁵ Reissman még azt a véleményt is megkockáztatja, hogy csaknem az egész irodalomban, amely az elmúlt félszázadban született a társadalmi osztályokról, felfedezhető Marx hatása, tekintet nélkül arra, hogy beszélhetünk-e explicite gondolati rokonságról.⁶

³ Georges Gurvitch, *Etudes sur les classes sociales*, Editions Gonthier. 1963.

⁴ Georges Gurvitch, 215.

⁵ Leonard Reissman, *Les classes sociales aux Etats-Unis*. PUF, Paris 1963.

⁶ Leonard Reissman, 4.

A marxizmus történelmi szerepének, a polgári szociológiára gyakorolt közvetlen és közvetett hatásának ez a formális elismerése azonban nem szabad hogy megtévesszen bennünket a dolog lényegét illetően. A polgári szociológusok koncepciói — ezen belül az osztály fogalmának meghatározására tett kísérletek — valójában a marxizmussal szemben, a marxizmus lényegének tagadása-ként és ellensúlyozásaként jöttek létre, és minden esetleges, részleges, formai hasonlóság ellenére gyökeresen különböznek az osztályok marxista elméletétől és a marxista osztályfogalomtól.

A marxista osztályfogalommal való szembenállás a mai polgári szociológusok egy részénél nyílt és teljesen egyértelmű. Ez elsősorban arra az irányzatra vonatkozik, amely a társadalmi presztízs és rang szerint különbözteti meg az osztályokat. Ide tartozik a társadalmi sztratifikáció legtöbb amerikai teoretikusa, akik különféle formában fogalmazzák meg ugyan az osztály lényegét, de abban megegyeznek, hogy nem objektív, hanem szubjektív (tudati) okokkal, az emberek értékítéleteivel, egy közösséghez tartozó egyének kölcsönös rangsorolásával magyarázzák az osztályok létezését. Lloyd Warner szerint osztályon emberek két vagy több olyan csoportját értjük, amelyekről a közösság tagjai úgy vélik, hogy társadalmilag felsőbb, illetve alsóbb helyzetűek, és ennek megfelelően rangsorolják is őket. Nyilvánvaló, hogy az osztály fogalmának ilyen meghatározása, amely az osztályok létezését az emberek vélekedésére, egymás kölcsönös rangsorolására, tehát a szubjektív értékelésre alapozza, a pusztá szóhasználaton túl semmilyen közös vonást nem mutat a marxista osztályfogalommal.

Bonyolultabb a helyzet azoknak a polgári szociológusoknak az esetében, akik a marxizmus osztályfelfogását elfogadják kiindulópontnak, de korrigálva állítólagos egyoldalúságait, kiegészíteni és továbbfejleszteni kívánják. A legtöbbjük szemrehányással kezdi, hogy Marx elmulasztotta az osztály fogalmának szabatos és egzakt meghatározását, illetve többféle értelemben használja a társadalmi osztály fogalmát. Stanislaw Ossowski például „A társadalmi osztály különböző aspektusai Marxnál” c. tanulmányában⁷ sajátos paradoxonnak nevezi, hogy az osztály fogalmára, jóllehet ez a marxizmusban nem csupán egy fogalom a sok közül, hanem bizonyos értelemben az egész marxista elmélet szimbóluma, középponti kategóriája, sem Marxnál, sem Engelsnél nem találunk egyértelmű definíciót. Hivatkozik Ossowski arra, hogy a „Tőke” III. kötetének utolsó fejezete, amely ilyen definíciót ígért, befejezetlenül maradt. Leninnek a „Nagy kezdeményezés”-ben adott osztálymeghatározását Ossowski mint túlságosan általánosot figyelmen kívül hagyja. Ez jellemző általában a marxista osztályelmélet polgári értelmezőire és kritikusaire: egyfelől szeméretetik a marxizmusnak e szabatos definíció hiányát, másfelől méltatlanul elhanyagolják a lenini definíciót. Természetesen a dolog nem a formális definíción fordul meg, hanem azon az általános elméleti és metodológiai tartalom, amelyet a definíció tömör formában összefoglal. A szabatos marxista osztálydefiníció hiányának emlegetése a marxizmus kritikusaival valójában csak kibúvó a marxista elméletben kifejlesztett általános elméleti és metodológiai tartalom mélyebb elemzése elől.

Gurvitch szerint Marx az osztály fogalmának csak *negatív* meghatározását adta, vagyis csak azt fejtette ki részletesen, hogy mi *nem* az osztály: nem kaszt, nem korporáció, nem foglalkozás, nem mesterség, nem rang, nem

⁷ Cahiers internationaux de sociologie, 1958, XXIV, 65—79.

a vagyonon, a jövedelmen, az életszínvonalon vagy az életformán alapszik, de az osztályok pozitív mutatóit sehol sem sorolja fel kimerítően.⁸ Innen szerinte az osztály fogalmának állítólagos többértelműsége Marx műveiben. Gurvitch filológiai módszerekkel Marx különböző időpontokban és összefüggésekben írt szövegeinek összehasonlításával igyekszik kimutatni, hogy Marx legalább háromféle értelemben használja az osztály fogalmát. Egy történet-filozófiai értelemben, főleg a fiatalkori művekben, amikor különleges hangsúlyt kap az osztály történelmi hivatása, a proletariátus történelmi küldetése és az osztály nélküli társadalom politikai víziója. Egy árnyaltabb szociológiai értelemben, mint a társadalmi rétegződés egyik eleme, főleg Marx és Engels konkrét történelmi elemzésében, pl. „Az osztályharcok Franciaországban”, „Louis Bonaparte brumaire 18-ája” stb. És egy szigorúbban objektív közgazdasági értelemben Marx gazdasági műveiben, elsősorban a „Tőké”-ben. Gurvitch nyomán a marxista osztályfogalom többértelműségét hangoztatja Raymond Aron is.⁹ Szerinte Marx politikai törekvései és forradalmi víziói fertőzték meg az osztály fogalmát és vezettek ahhoz a többértelműséghez, amelyben az objektív tudományos megközelítés és a szubjektív politikai megközelítés keveredik. Ennek példaként Aron azt említi meg, ahogyan Marx történelmi párhuzamot állít fel a burzsoázia szerepe és a proletariátus szerepe között. Aron szerint ez a párhuzam már csak azért sem indokolt, mert a burzsoázia valóban új társadalmi osztály volt már a feudalizmus méhében, társadalmilag független funkciókkal, egy privilegizált kisebbség, amely a régi társadalom méhében új termelőerőket és termelési viszonyokat tudott teremteni és végül is le tudta rombolni a feudalizmus politikai felépítményét. Semmi hasonlóról nem beszélhetünk a proletariátus esetében, amely a nem privilegizált dolgozók alakatlan tömege, semmiféle új termelőerőket és termelési viszonyokat nem teremt, egy olyan termelési rendszer végrehajtó közege, amelyet a tőkésék vagy a technikai vezetők irányítanak. Aron szerint ebből az következik, hogy mindenféle párhuzam egyfelől a burzsoázia, másfelől a proletariátus történelmi felemelkedése és hatalomrajutása között hibás és politikai elfogultságból ered. „Hogy egyenlőségjelet tehessek a burzsoázia és proletariátus felemelkedése közé, a marxisták olyasmirehöz folyamodtak, aminek használatát másoknál maguk is elítélték: a mítoszhoz. Hogy a proletariátus felemelkedését a burzsoázia felemelkedéséhez hasonlítsák, azt a kisebbséget, amely a proletariátusra hivatkozva a politikai pártot irányítja, azonosítják magával a proletariátussal.”¹⁰

Marxnak azok a kritikussai, akik a marxista osztályfogalom többértelműségét hangoztatják, részben annak a valóságos fejlődésnek az egyes szakaszait ragadják ki és abszolutizálják, egymással is szembeállítva, amely az osztály problémájának elméleti és történelmi megközelítésében Marx nézeteit jellemezte. Korai műveiben Marx kezdetben valóban elvontan veti fel az osztályok problémáját és ezen belül a munkásosztály történelmi szerepét. Álláspontját fokozatosan konkretizálja azokban a munkáiban, amelyekben az osztályok valóságos helyzetét és politikai harcát elemzi Európa különböző országaiban, és a politikai gazdaságtani munkáiban, elsősorban a „Tőké”-ben, tárja fel rendszerezett formában a tőkés társadalom osztályszerkezetének gazdasági alapjait, alapozza meg gazdaságilag a munkásosztály forradalmi szerepének

⁸ Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, I, PUF, Paris 1968, 361.

⁹ Raymond Aron, *La lutte des classes*, Gallimard 1964.

¹⁰ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard 1967, 193.

koncepcióját. Ezt a folyamatot — amely során a marxi osztályelmélet fokozatosan konkretizálódott és gazdagodott — azonban egy gondolati egység, Marx szemléletének és módszerének következetessége fogja át és ötvözi szer- ves egészé. Csak Marx munkásságának metafizikus és történelmietlen keze- lése szabdalhatja fel ezt a szerves fejlődési folyamatot egymással ellenté- tes szakaszokra és lát többértelműséget ott, ahol valójában a marxi osz- tályfelfogás elmélyüléséről és konkretizálásáról van szó. Ugyanez vonatko- zik az osztályok problémájának különböző aspektusú megközelítésére is Marx egyes munkáiban. Marx dialektikus módszerének a lényegéhez tartozott, hogy nem állandó sémákkal közelítette meg az általa vizsgált jelenségeket, hanem minden újabb megközelítés, minden konkrét elemzés az adott je- lenség újabb összefüggéseit, vonatkozásait tárta fel, az elemzés dialektikusan haladt az egyik összefüggéstől a másik összefüggésig, Lenin szavaival szólva: „a jelenségtől a lényeghez, az — hogy úgy mondjuk — elsődrendű lényegtől a másodrendű lényeghez s i. t. *vég nélkül*”.¹¹

A dialektikus gondolkodás lényegéből következik, hogy a fogalmak „nem mozdulatlanok, hanem örökös mozgásban vannak, átmennek egymásba, át- folyik egyik a másikba, enélkül nem tükröznek az eleven életet”.¹² A fogalmak- nak ez a dialektikus mozgása és rugalmassága mutatkozott meg abban is, hogy Marx az osztály fogalmát használva a konkrét elemzésekben egyszersmind újabb és újabb konkrét vonatkozásait tárja fel és segítségével egyre gazdagabban ismeri meg és jellemzi az osztályok valóságos mozgását. A metafizikus szem- lélet, amely csak a statikus mozdulatlan fogalmakat ismeri, a marxi osztály- fogalomnak ebben a dialektikus rugalmasságában persze megintcsak önkényes többértelműséget, eklektikát és szubjektívizmust lát. „A fogalmak minden- oldalú, egyetemes rugalmassága, az ellentétek azonosságáig menő rugalmassá- ga — ez a lényeg. Ez a rugalmasság szubjektíve alkalmazva = eklektika és szofisztika. A rugalmasság, ha *objektíve* alkalmazzuk, vagyis ha visszatük- rözi az anyagi folyamat mindenoldalúságát és egységét: dialektika, a világ örök fejlődésének helyes visszatükröződése.”¹³ A osztály marxi fogalmának rugalmassága — amelyről Marx konkrét elemzései tanúskodnak — csak Georges Gurvitch és Raymond Aron metafizikus görbetükrében eklektika és szofisztika, a valóságban az anyagi folyamat, az osztályok létezésének és mozgásának dialektikus megragadása, a marxi szemléletnek és módszernek a lényege. Ezt nem ismeri fel Gurvitch és a marxi osztálykoncepció többi pol- gári értelmezője, amikor Marxnál statikus definíciókat keres és megütöközik Marx „következetlenségein”, az osztály fogalmának minden tekintetben „egy- értelmű” formális meghatározását és alkalmazását kérve számon tőle.

Az, hogy elmarasztalják a marxi osztályfogalmat többértelműsége és Marxot az osztályfogalom következtelen használata miatt, természetesen nem aka- dályozza meg Marx polgári értelmezőit és kritikusait, hogy az ellenkező váddal is illessék Marxot: merevséggel és egyoldalúsággal. Ezt a vádat azzal próbálják „megalapozni”, hogy kiemelik a társadalmi osztályok marxi felfogásának egyik valóban alapvető oldalát, azt megmerevítik és abszolutizálják, s aztán ezen az alapon magát Marxot vádolják merevséggel és egyoldalúsággal. Az osz- tály marxi értelmezésének tulajdonított többértelműség ellenére a marxoló- gusok megegyeznek abban, hogy Marx az osztályok létezésének objektív

¹¹ Lenin Művei, 38, Budapest 1961, 237.

¹² Uo.

¹³ Uo. 93.

alajpát a társadalom gazdasági rendszerében jelöli meg, a termelésben és az elosztásban elfoglalt helyükkel jellemzi az osztályokat, az osztályok létezését és az osztályharcot a gazdasági elidegenedésre vezeti vissza.¹⁴ Georges Gurvitch, Leonard Reissman is ebben látják Marx „értékes hozzájárulását” az osztályfogalom objektív értelmezéséhez az osztályok tisztán szubjektív vagy pusztán formális meghatározásaival szemben. Marxnak ez az „érdeme”, „értékes hozzájárulása az osztályok szociológiájához” azonban szerintük egyben Marx elméletének és módszerének a gyengéje is: óhatatlanul egyoldalúsághoz, vulgáris gazdasági materializmushoz, az osztályok gazdasági dimenziójának eltúlzásához és az ideológiai és politikai dimenziók, az életforma, a pszichológiai tényezők elhanyagolásához vezet, ahhoz, hogy a marxizmus az osztályokat gazdasági, nem pedig szociológiai kategóriaként kezeli.

Gurvitch szerint a termelésben betöltött szerep jelentőségének eltúlzása — miszerint ez a szerep determinálja az osztályok életszínvonalát, életmódját, az osztálytudatot, az ideológiát, a kulturális intézményeket, a politikai magatartást, végül az osztály pozícióját és presztízsét — oda vezetett, hogy a marxizmus elhanyagolta az osztály komplexitását, az osztály szuprafunkcionális jellegét, nem tisztázta az osztály viszonyát más társadalmi csoportokhoz, köztük az osztálytársadalomhoz, valamint azokhoz az egyfunkciójú (unifonctionnelle) és többfunkciójú (multifonctionnelle) társadalmi csoportokhoz, amelyek magában az osztályban és az osztálytársadalomban integrálódnak.¹⁵

Leonard Reissman Marx egyoldalúságát a gazdasági determinizmus túlértékelésében a marxizmus polemikus jellegével és Marx politikus mivoltával magyarázza. Marx, aki szociális forrongások periódusában élt, egyszerre harcolt akadémiai és politikai fronton. Ezért — állapítja meg Reissman — néha szükségesnek érezte, hogy eszméit szándékosan leegyszerűsítse, mert azok inkább politikai céljainak eléréséhez, mint intellektuális célból voltak számára szükségesek. „Amikor Marx a szociális kauzalitást egyetlen forrásra — a termelési eszközökre — vezeti vissza, a polemizáló politikus érdekében jár el ilyen leegyszerűsítő módon.”¹⁶

Arra, hogy a marxizmus osztályfelfogásának ez az ábrázolása mennyire leegyszerűsítő, és hogy Marx, Engels, Lenin az osztályok gazdasági alapjai mellett egyáltalán nem hanyagolták el az osztályok helyzetének, fejlődésének és harcának szociális, politikai és ideológiai komponenseit sem, azok viszonylagos autonómiáját is figyelembe vették, még alkalmunk lesz visszatérni. Itt csak utalunk Marx és Engels konkrét történeti elemzéseire Németország, Franciaország, Anglia stb. osztályviszonyait illetően, Lenin munkáira, amelyekben az orosz társadalom fejlődését és ezen belül az egyes osztályok helyzetét elemzi. A marxológusok által felrajzolt leegyszerűsített képbe (amelyben a marxizmus osztályfelfogása kimerül a gazdasági determinizmusban) természetesen ezek a konkrét elemzések, a maguk gazdagságával, sokoldalúságával nem férnek bele; ezekben ők csak következetlenséget, többértelműséget vagy logikai ellentmondást látnak.

A polgári marxológusoknak azért is szükségük van a marxista osztályfelfogás leegyszerűsítésére, hogy ezzel is indokolják a marxizmus „meghaladását”,

¹⁴ Louis Soubise. *Le marxisme après Marx* Editions Mouton 1967. — Soubise többek között Henri Lefevre, Jean-Yves Calvez, Gustave Wetter Marx-interpretációira hivatkozik.

¹⁵ Georges Gurvitch, *Etudes sur les classes sociales*, 98—99.

¹⁶ Leonard Reissman, 40.

„kiegészítését”, „kiigazítását”. Ennek a „kritikai meghaladásnak” egyik fő formája az osztályok többtényezős vagy többdimenzionális elméletei. Ezek az elméletek arra tartanak igényt, hogy „korrigálják” a marxizmust, amely szerintük az osztályokat egyetlen tényezőre — a gazdasági tényezőre — vezette vissza és egyetlen dimenzióban — a gazdasági dimenzióban — vizsgálta (az osztályok létezésének összes többi dimenzióját: a politikai szervezeteket, ideológiát stb. mechanikusan a gazdasági dimenzió alá) az osztály „komplexbb” fogalmának, „többdimenzionális” megközelítésének kidolgozásával.

A marxizmus állítólagos egyoldalúságát korrigálni hivatott többdimenzionális koncepció kidolgozásának úttörője Max Weber volt, akit joggal tekintenek a mai többtényezős elméletek legfontosabb forrásának. Weber jelenti a mai polgári szociológia számára azt a kényelmes hidat, amelyen keresztül átveheti a marxizmusból mindazt, ami benne szerinte értékes „hozzájárulás” a szociológia tudományos kidolgozásához (tehát ami a polgári, illetve kispolgári szemlélet számára is elfogadható) s ugyanakkor Weber segítségével a marxizmust „megtisztítja” mindattól, ami teherterhel a polgári, kispolgári szemlélet számára, s ennek a marxizmus „kritikai meghaladása” formáját adja. „Weber személyes hozzájárulását úgy tekinthetjük — jegyzik meg Weber szociológiai tanításainak amerikai kommentátorai, H. H. Gerth és C. W. Mills —, mint erőfeszítést arra, hogy Marx gazdasági materializmusát egy politikai és katonai materializmussal gazdagítsa.”¹⁷ Reissman ehhez hozzáteszi: Weber szociológiája erőfeszítés arra, hogy „gazdagítsa” Marx elméletét egy sor pszichoszociológiai megfontolással, amelyek jelentőségét Marx nem értette meg. Reissman úgy jellemzi Weber szociológiai elméletét, hogy az középponton helyezkedik el két szélsőséges álláspont: egyfelől az osztály „objektív” elmélete, amelyet Marx képviselt, másfelől az osztály „szubjektív” elmélete között.¹⁸

Max Weber hozzájárulása a társadalmi osztályok vizsgálatához, amivel a mai marxológusok szerint Marx „egyoldalú” elméletét „gazdagította”, konkrétan mindenekelőtt abban fejeződött ki, hogy egyfelől megkülönböztette és élesen elválasztotta egymástól a társadalom tagozódásának három dimenzióját: a gazdaságot, a szociális rétegződést és a politikai szervezeteket, másfelől az osztály fogalmát kizárólag az első szférához kapcsolta, mint a társadalom gazdasági tagozódásának formáját. Ily módon a társadalom tagozódásának három önálló és alapjaiban egymástól független formáját különböztette meg: a gazdasági tagozódás formája az osztály, amelynek alapvető kritériumai a „birtoklás” és a „birtoknélküliség”; a szociális tagozódás formája a rend, amelynek kritériuma az „életmód” és a hozzá kapcsolódó „megbecsülés”; a politikai hatalmi tagozódás formája pedig a szó széles értelmében vett pártok.

Az osztály egyoldalúan gazdasági értelmezésében tehát Weber valóban elvégzi azt a „redukciót”, amelyet a mai marxológusok jogtalanul Marxnak tulajdonítanak, aki az osztályokat olyan társadalmi totalitásnak fogta fel, melynek alapjai gazdasági jellegűek ugyan, de realitásuk átfogja a társadalom életének minden szféráját. Weber „következésképpen” a gazdasági szférára redukálja az osztályokat és ezen belül is végső soron a „piaci helyzetre”. „... Minden esetben közös jegye az osztályfogalomnak, hogy a *piaci* lehetőségek határozzák meg az egyének sorsának közös feltételeit. Az „osztályhelyzet” ebben az értelemben

¹⁷ Uo. 52.

¹⁸ Uo. 53.

végző soron 'piaci helyzet'."¹⁹ Elég összehasonlítani az osztálynak ezt a gazdasági jellemzését Marx megközelítésével — aki a termelés valóságos feltételeiből indul ki, figyelembe veszi a termelőerők és a termelési viszonyok konkrét rendszerét, az osztályoknak a termelésben betöltött szerepét és csak ezután jut el a megtermelt javak elosztásához, a „piachoz” —, hogy megállapítsuk, mennyiben jelentett Weber osztályfogalma „gazdagítást” Marx felfogásához képest, a két osztályfogalom közül melyik a „gazdagabb”, a „komplexebb”, a sokoldalúbb.

Az így redukált és pusztán formaiag meghatározott „gazdasági” osztálytól már nem nehéz megkülönböztetni és függetleníteni a társadalmi tagozódás másik két dimenzióját: a rendet és a pártot. Igaz, Weber általában nem zárja ki az osztály, a rend és párt közötti kapcsolat lehetőségét és ezen belül esetenként az osztály domináló hatását sem. Ez az utóbbi azonban Weber szerint csak lehetőség és nem törvényszerű. „Az osztályok különbségei — írja Weber — az elképzelhető legkülönbözőbb formákban fonódnak össze rendi különbségekkel, és a huzamos birtoklás (mint már említettük), ha nem is mindig, de legalább az esetek túlnyomó többségében, szinte szabályszerűen, rendi érvényességre tesz szert . . . A rendi becsületnek azonban nem *kell* feltétlenül 'osztályhelyzethez' kapcsolódnia, sőt többnyire kiáltó ellentmondásban áll a csupasz birtoklás törekvéseivel. Birtokosok és birtoknélküliek egyaránt tartozhatnak s gyakran tartoznak is ugyanahhoz a rendhez, erősen érezhető következményekkel, bármily ingatag legyen is a későbbiekben a társadalmi megítélésnek ez az 'egyenlősége'.”²⁰ Még lazább kapcsolatot tételez fel Weber egyfelől az osztály és a rend, másfelől a pártok között. „Egyedi esetben előfordulhat, hogy a pártok 'osztályhelyzetet' vagy 'rendi helyzetet' alapuló érdekeket képviselnek, és híveiket ennek megfelelően toborozzák. De egyáltalán nem szükséges, hogy tiszta 'osztály'- vagy tiszta 'rendi' pártok legyenek, s a valóságban többnyire csak részben, gyakran egyáltalán nem ilyenek.”²¹

Ahhoz, hogy megítélhessük az „osztályhelyzet” és a gazdasági faktor hatására utaló megjegyzések igazi értékét — a legtöbbször erre alapozzák Max Weber és Marx nézeteinek rokonítását —, figyelembe kell vennünk azt is, hogy Weber szerint a társadalmi tagozódás mindhárom formájának, az osztálynak, a rendnek és a pártoknak közös alapja a hatalom megosztása. „Hatalmon” e helyen egészen általánosan egy vagy több embernek azt a lehetőségét értjük, hogy valamilyen közösségi cselekvésben más résztvevők ellenállásával szemben is érvényesítse a saját akaratát. A 'gazdasági eredetű' hatalom természetesen nem azonos a 'hatalommal' általában. Sőt, előfordulhat, hogy a gazdasági hatalom más alapokon nyugvó hatalomnak a következménye.”²² Az „osztályhelyzet” Weber számára nem a *létező* osztályok *valóságos* helyzetét jelenti, hanem a hatalom megosztásának egyik ideáltípusát, amely az anyagi javak feletti birtoklás monopóliumának lehetőségét írja le. Az „osztályhelyzetből”, azonban nem következik objektív szükségszerűséggel sem az „osztályérdek”, sem az „osztálycselekvés” . . . legfeljebb azok valószínűsége. Az osztályérdeket Weber „az érintett emberek bizonyos 'átlagánál' az osztályhelyzetből bizonyos valószínűséggel következő érdekiránynak” értelmezi. „Az hogy a közös osztályhelyzetből társulás vagy akár csak közösségi cselekvés nőjön ki, koránt-

¹⁹ Max Weber, *Gazdasági és társadalom*, Budapest, 1967, 243.

²⁰ Uo. 247.

²¹ Uo. 254.

²² Uo. 241.

sem egyetemes jelenség. Ellenkezőleg, lehetséges, hogy a 'közös osztályhelyzet' csupán valamilyen lényegileg *azonos* jellegű reagálást idéz elő, vagyis (az általunk választott terminológia szerint) 'tömegcselekvést', de előfordulhat, hogy még ez sem következik be."²³ Az „osztályhelyzetnek” ideáltípussá, az „osztályérdeknek” valószínűséggé, az „osztálycselekvésnek” tömegcselekvéssé változtatásával az osztályfogalom objektivitásának és a társadalom materialista felfogásának a látszata is végleg elillan Max Webernél. Ezért meglepő és — enyhén szólva — érthetetlen, hogy akadnak szociológusok, akik Marx és Max Weber társadalomfelfogását egészen közelállónak, csaknem azonosnak tartják. Max Weber „Gazdaság és társadalom” c. tanulmánygyűjteménye magyar nyelvű kiadásának előszava még azt a véleményt is megkockáztatja, hogy Max Weber „az osztályrétegződés elveit Marx alapján fogalmazta meg”.²⁴ Akkor már közelebb áll az igazsághoz Leonard Reissman, aki azt írta Weberről, hogy félúton van az osztály Marx által képviselt „objektív” elmélete és a „szubjektív” elmélet között.²⁵ De méginkább Georges Gurvitch, aki kimutatta, hogy alapvető különbség van az osztály értelmezésében Marx és Weber között: Marx az osztályokat reális társadalmi csoportoknak, valóságos totalitásoknak tekintette, amelynek léte a termelésben játszott szerepükkel függ össze, Webernél pedig az osztály az egyének nominális csoportja, amelynek tagjait csak a birtoklás monopóliumának azonos esélye és az azonos „érdekirány” valószínűsége egyesíti.²⁶

Max Weber nyomában halad, de még messzebb megy az osztályfogalom „megtisztításában” Ralf Dahrendorf, aki az osztályok ismerveit voltaképpen az általában vett hatalomban való részesedésre redukálja. Ő még élesebben szétválasztja egymástól a hatalomnak a társadalmi élet különböző szféráiban, köztük a termelésben és a politikában való megoszlását. „A politikai hatalom és az ipari hatalom két elvileg egymástól független területe a hatalomnak.”²⁷ Az egyiket nem lehet a másikkal magyarázni, sem abból levezetni. „Aki a hatalmat a tulajdonnal próbálja meghatározni, az általánost akarja a különössel meghatározni, az nyilvánvaló logikai hibát követ el. Ahol tulajdon van, ott hatalom is van, de nem minden hatalom jár együtt tulajdonnal. A hatalom egyetemesen általános jelenség.”²⁸ Ebből az egyetemesen általános jelenségből vezeti le Dahrendorf az osztályokat, amelyeket így végleg megszabadít mindenféle gazdasági meghatározottságtól. „Az a feltételezés, hogy az osztály a rétegződéshez kapcsolódó jelenség, és az a másik feltételezés, hogy összefügg a gazdasági viszonyokkal, olyan béklyók, amelyekről meg kell szabadítanunk ezt a kategóriát ahhoz, hogy a társadalomelemzés hasznos eszközévé tegyük.”²⁹ A gazdasági viszonyoktól „megszabadított” osztály mint az elvontan vett hatalommal kapcsolatos kategória most már olyan általános kategória, amely egyfelől minden társadalomra alkalmazható, másfelől minden társadalomban, annak intézményeiben, szervezeteiben, különböző tevékenységi területein — mint láttuk — egymástól elvileg független osztályok és osztálykonfliktusok léteznek.

²³ Uo. 244.

²⁴ Uo. 35.

²⁵ Leonard Reissman, 53.

²⁶ Georges Gurvitch, *Etudes sur les classes sociales*, 138—147.

²⁷ R. Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Év h. 146.

²⁸ Uo. 139.

²⁹ Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford 1959, 139.

Az osztálytagozódásnak ez a pluralista modellje lehetővé teszi, hogy Dahrendorf a tőkés és a proletariátus osztálykonfliktusát a mai tőkés társadalomban kizárólag a termelésre, az ipari üzemre redukálja, és ettől elvileg elválassza a társadalom politikai szféráit, amelyeknek konfliktusait szerinte nem a tőkés és a munkások harca határozza meg. A gazdasági osztályok és a politikai osztályok, a gazdasági konfliktusok és a politikai konfliktusok összefonódása szerinte csak egyedi eset lehet, de egyáltalán nem szükségszerű. Azt, hogy létrejött-e ilyen összefonódás, kizárólag csak az empirikus vizsgálat mutathatja ki, de nincs semmiféle „axiomatikus azonosság” például „a tőkés vagy ipari menedzserek, a miniszterek vagy a vezető államhivatalnokok között”. „Axiomatikus azonosság” a tőkés és a miniszterek között természetesen nincs, de nem is ez a kérdés, hanem az, hogy a tőkés gazdaság osztályszerkezete meghatározza-e a tőkésállam osztályjellegét, a gazdasági szerkezetre visszavezethető osztályharc képezi-e a politikai harcok és konfliktusok objektív alapját. Dahrendorf az osztályok többdimenziós, pluralista elmélete alapján tagadja ennek szükségszerűségét és realitását a mai kapitalista társadalomban. Azaz ez a társadalom — éppen azért, mert a tőkés — munkás konfliktus már nem uralja az egész társadalmat — már nem is kapitalista, hanem . . . „posztkapitalista”. A kapitalizmusban, az ipari társadalomnak ebben a ma már túlhaladott fejlődési szakaszában, „az ipari és politikai konfliktusok átfedték egymást”, „az iparban szembenálló felek — a tőke és a munka — a politikai arénában ismét összetalálkoztak mint burzsoázia és proletariátus”. Dahrendorf munkája egyik központi téziseként fejti ki, hogy „a posztkapitalista társadalomban ipar és társadalom . . . szétváltak. Az ipari viszonyok — ideértve az ipari konfliktust is — egyre kevésbé uralják a társadalom egészét . . .”³⁰ Ez a tézis egyben kimondja az osztály pluralista elméleteinek titkát, kifejezi azok objektív társadalmi funkcióját: azt bizonyítani, hogy a mai kapitalista társadalom tulajdonképpen nem is kapitalista, a tőkés és a munkások közötti osztályharcot minél szűkebb területre korlátozni, tagadni a marxista értelemben vett osztályharc jelentőségét a politikában és az ideológiában.

Némileg más úton jutnak Dahrendorfhoz hasonló következtetésekhez Raymond Aron és Alain Touraine. Aron is az ipari társadalom fejlődését és az annak tagozódásában érvényesülő pluralizmust használja fel az osztály „klasszikus” fogalma jelentőségének csökkentésére. „A teljesen fejlett társadalmak egyre komplexebbek. Nemcsak azért, mert a mesterségek, képességek és szakképzettségek sokfélesége növekszik, hanem azért is, mert a különféle kritériumok — a tulajdonhoz való viszony, a kézi és szellemi munka természete, a jövedelem növekedése, az életmód és értékrendszer — nem egyeznek meg, nem alkotnak egy teljes egészt, objektíve felismerhető totalitást, amikor az osztály társadalom minden tagja ezeknek az együtteseknek az egyikéhez tartozik és tudja, hogy oda tartozik. Az osztályok képzete (representation), az objektív totalitás, amelyet a szociológus egykor felfedezett, ma már csak mítosz és egyre inkább mítosszá válik abban a mértékben, amilyen mértékben a társadalom modernizálódik és fejlődik.”³¹ Ami az osztály fogalmából Aron szerint a fejlett ipari társadalomban is megőrzi a jelentőségét: a közösségi tudat és akarat, vagyis az osztály mint közösségi tudat és akarat (volenté).

³⁰ Uo. 268.

³¹ Raymond Aron, *La classe comme representation*, Cahiers Internationales de Sociologie 1965.

Hasonló eredményre jut Alain Touraine is, aki az osztályok problémáját elválasztja a társadalmi sztratifikációtól és a rétegektől, s elsősorban a jövőre irányuló tervvel, a történeti cselekvés orientációjával hozza kapcsolatba.³² Az osztályok hagyományos történeti képe, amely az osztályokat reális társadalmi csoportoknak tekintette, Touraine szerint a XIX. század társadalmához kapcsolódik, amikor az ipari társadalom még nem szabadult meg teljesen a „tradicionális” társadalom örökségétől. Ebből következett, hogy a XIX. században még szociálisan és kulturálisan élesen elhatárolható társadalmi milióban léteztek az osztályok és különböző életmód jellemezte őket, a felhalmozás szociális feszültségei erősebbek voltak, mert csak gyengén voltak institucionalizálva, az institutionalizált szabályozás és ellenőrzés hiányában a történelmi cselekvés osztályorientációja polarizálódott. A XIX. század osztálytársadalmának ez a történeti képe — amelyben az osztályok egybeestek a reális társadalmi csoportokkal — azonban Touraine szerint a körülmények egyszeri egybeesésének az eredménye volt.³³ Ugyanakkor az, hogy az életforma nivellálódik, az életmód különbségeit az életszínvonal különbözőségei váltják fel a „tömegtársadalomban”, megfosztja a régi osztályokat kulturális alapjuktól, a milió szociális és kulturális elhatárolódásától. A szakszervezetek és az állami beavatkozás institutionalizálták az ipari konfliktusokat, megszüntették a történeti cselekvés osztályorientációjának korábbi merev polarizálódását és megteremtették a szervezetek belső konfliktusainak viszonylagos autonómiáját. Mindez együtt — Touraine szerint — lebontotta az osztálytársadalom régi történeti képét és új osztályok megjelenéséhez vezet, amelyek már nem jellemezhetők reális társadalmi csoportok létezésével, csak az osztálytudattal mint a történeti cselekvés orientációjával. Ilyen új osztályokat képeznek például a technokraták, a bürokraták, a fogyasztók, alkalmazottak, az újítók, az operátorok a termelésben stb. Nem tagadható, hogy Touraine és más nyugati szociológusok ennek az elméletnek a keretében részleteiben megragadták és leírták a mai nyugati kapitalista társadalom néhány valóban új konfliktusát is, de ennek az ára a kapitalizmus alapvető osztályantagonizmusának az elszakasztása.

Aron és Touraine nézeteire — Max Weber mellett, akitől ők is elsősorban a társadalmi pluralizmusát vették át — a szociológia durkheimi iskolája hatott. Az osztályok vizsgálatában ennek az iskolának a legjelentősebb és egyben sajátos képviselője Maurice Halbwachs volt. Halbwachs a durkheimi tradíciónak megfelelően a kollektív tudatban jelöli meg az osztály lényegét és realitását. „Az osztály mindig egy kollektív képzet körül alakul ki.” „A kollektív képzeteket, ha akarjuk, osztálytudatoknak is nevezhetjük.” Az osztálytudat különböző formákban manifesztálódik, részben a kollektív emlékezetben, de mindekelőtt a szükségletek pszichológiájában, a fogyasztási szokásokban és az életmódban. Halbwachs elsősorban erre a másik oldalra koncentrálja a figyelmét és az osztályok szükségleteit, fogyasztási szokásait, szélesebben életmódját tanulmányozza. Alapvető munkáit a munkásosztály életmódjával, szükségleteivel és fogyasztási szokásaival kapcsolatos kutatásoknak szentelte.³⁴ Ezek

³² Alain Touraine, *La conscience ouvrière* 1966, Editions du Seuil, 180.

³³ Alain Touraine, *Anciennes et nouvelles classes sociales, Perspectives de la sociologie contemporaine*, PUF 1968, 118–122.

³⁴ *La Classe Ouvrière et les Niveaux de Vie, recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, 1913. *L'Évolution des besoins dans les Classes Ouvrières*, 1933. — Halbwachs szociológiai koncepcióját részletesen ismerteti és

a munkák gazdag empirikus anyagot és sok érdekes megfigyelést tartalmaznak, hasznos adalékokat nyújtanak a munkásosztály szociális helyzetének, szokásainak jellemzéséhez, de elméletileg és módszertanilag az osztályok idealista és szubjektív felfogását képviselik. A szükségletek Halbwachs szerint „a társadalomhoz kapcsolódó és az egyének kívánságától független tudati állapot”. A szükségletek és azok kielégítése mindig egy hármasság kollektív értékítéletétől függ: az egész társadalom értékítéletétől, a különböző osztályok értékítéletétől és a hozzájuk tartozó egyének értékítéletétől. Az életmód és a szükségletek látszólag nagyon is materialisztikus és realista megközelítése mögül tehát előtűnik az idealista társadalomfelfogás és ezen belül az osztályok szubjektív felfogása. Nem térünk most ki Halbwachs osztályfogalmának arra a részére, miszerint az osztályok hierarchiáját az szabja meg, hogy melyik osztály milyen mértékben vesz részt a par excellence társadalmi tevékenységben, tehát abban a tevékenységben, amelyik legszorosabban kapcsolódik az adott társadalom alapideáljához. Elég itt csak arra utalni, hogy egy társadalom alapideáljának meghatározása — bármiféle objektív kritérium nélkül — újabb kaput nyit az osztályok és hierarchiájuk idealista és szubjektív értelmezése számára.

Aron és Touraine Halbwachstól egyfelől az osztálynak mint reális társadalmi csoportnak az életmóddal való jellemzését, másfelől az osztálynak az osztálytudattal való azonosítását vették át. Miután azonban az életmód, a fogyasztói szokások, a közvetlen szociális milió egyre kevésbé karakterisztikus az osztályokra — abból a Halbwachstól átvett elvből kiindulva, hogy az osztályoknak mint elkülönült társadalmi rétegeknek a létezése csak ebben jut kifejezésre —, arra a következtetésre jutnak, hogy az osztályok többé már egyáltalán nem elkülönült társadalmi rétegek, reális csoportok, az osztályok egyetlen realitása a kollektív tudat és akarat, a történeti cselekvés szubjektív orientációja.

Max Weber, Maurice Halbwachs, Pitirim Sorokin, Georges Gurvitch, Raymond Aron, Ralf Dahrendorf különböző módokon és különböző színvonalon kísérletet tettek a társadalmi tagozódás és az osztály többdimenziójú és többtényezős felfogásának elméleti igényű megalapozására. Láttuk, hogy ezeknek a kísérleteknek a végeredménye az osztály olyan elvont meghatározása, amely végső soron az osztálytagozódás lényegének idealista felfogását rejti magában: az osztályt az osztálytudatra, illetve a hatalomnak gazdasági okokra vissza nem vezethető megoszlására redukálja. Nem oldja meg a problémát Gurvitch pluralista determinizmusa sem, amely végül is teljes relativizmusban oldódik fel. Nem vitathatjuk el tőlük azonban azt az érdemet, hogy elméleti igényvel próbálták átgondolni a társadalmi tagozódás komplex jellegét és ezen belül az osztály helyét. Ennek során rátapintottak reális összefüggésekre is, amelyek fogalmi megközelítésében és empirikus megfigyelésében figyelemreméltó részeredményekhez is jutottak, pl. az osztálytagozódás és a politikai tagozódás, osztálykülönbségek és az életmód összefüggéseinek tanulmányozásában, az objektív osztálytudat kialakulásának értékelésében.

Nem mondható el ugyanez azokról a polgári szociológusokról, akik elméleti igényű kísérletet sem tesznek az osztály többfaktorú felfogásának megalapozására, akiknél a „többfaktorúság” pusztán az empirikusan megfigyelt tények

kommentálja Georges Gurvitch *Etudes sur les classes sociales* c. munkájában. Ennek alapján foglaljuk össze röviden Halbwachs koncepcióját és az idézeteket is onnan vettük.

mechanikus kombinációját jelenti matematikai-statisztikai módszerekkel. Klasszikus példája ennek Warner úgynevezett Statusjellemzők Indexe (Index of Status Characteristics), amely négy kritérium kvantifikált értékelése és ezek mechanikus összegzése alapján sorolja be egy közösség tagjait osztályokba. Ez a négy kritérium: a foglalkozás, a jövedelem forrása, a ház típusa és a lakóhely körzete. Az ezek alapján megállapítható indexsorok megfelelő arányú kombinálása lenne hivatott a szubjektív módszerrel (pl. értékelt részvétel) felfedezett osztályok létezését objektív módszerekkel is ellenőrizni és bizonyítani. Warner példája nyomán a polgári szociológusok többféle statusjellemző indexet és skálát dolgoztak ki, amelyek ugyanezre az „elvre” épülnek, a statushelyzet különféle mutatóit kombinálják és foglalják indexbe. A kritériumok és az indexek számától függ a módszer „komplexitása”, aminek csak az adatfelvétel és a korrelációs számítások technikai lehetőségei szabnak határt. A szociológusok többsége gyakorlati okokból a legtöbbször megelégszik három kritérium kombinálásával. W. Buchanan és H. Cantril például az UNESCO megbízásából folytatott és az USA, Anglia, Franciaország, Nyugat-Németország, Olaszország, Hollandia, Norvégia, Mexikó és Ausztrália lakosságára kiterjedő szociológiai elemzéseikben a jövedelemforrás, a foglalkozás és a képzettség kritériumait kombinálták. Bármennyire hasznos lehet az ilyen matematikailag egzakt módszerek alkalmazása a jelenségek leírásában és bármennyire ösztönző is lehet bizonyos korrelációk felfedezése ezekkel a módszerekkel (ilyen szempontból és ilyen céllal a marxista szociológiában is felhasználhatók), semmivel sem visznek közelebb a társadalmi osztály tudományos fogalmához. A segítségükkel kialakított osztályok nem objektív társadalmi osztályok, hanem csak „statisztikai osztályok”, amelyek száma — a társadalmi osztály fogalmának előzetes tisztázása nélkül — a választott kritériumoktól függően tetszés szerint szaporítható vagy csökkenthető. Az indexek és skálák önkényes használatának veszélyére, a társadalmi osztályoknak „statisztikai osztályokkal” való felcserélésében rejlő szubjektivizmusra sok polgári szociológus is felhívja a figyelmet.

A többfaktorú elméleteket — legalábbis képviselőik szándéka szerint — a komplexitásra, a sokoldalúságra való törekvés hívta életre, de a valóságban ezek az elméletek az osztályok nagyon is leegyszerűsített, felületes és formális megközelítéséhez vezettek. Kidolgozóikról és mai képviselőikről elmondhatjuk ugyanazt, amit Marx írt Proudhonról: „a szintézis akar lenni, pedig ő csak összetett tévedés”.

Az ismertetőjelek és valamennyi tényező kimerítő felsorolására épülő meghatározások áltudományosságát Lenin is mindig kigúnyolta. Ilyen meghatározás volt például az is, amelyet F. O. Hertz osztrák revizionista adott a „nemzeti kapitalizmus fogalmáról”, és amelyet az orosz „legális marxisták”, a „dogmatikus marxizmus” „bátor” kritikussai (Bulgakov, Csernov) rajongó áhítattal másoltak le. Hertz meghatározásában „valamennyi tényezőt” igyekszik figyelembe venni és ezért meghatározásába belefoglalja a nemzeti kapitalizmus jogi, technikai, társadalmi jellemzését. Erről írta Lenin: „És milyen jellemző ez a manapság annyira divatos, quasi-realistikus, a valóságban pedig eklektikus erőlködés, hogy valamennyi ismertetőjelet és valamennyi 'tényezőt' kimerítően felsoroljanak. Természetesen ez az értelmetlen kísérlet, hogy az egyes jelenségek minden részleges ismertetőjelét belepréseljék az általános fogalomba, vagy ellenkezőleg, hogy 'elkerüljék a jelenségek tarka sokféleségével való összeütközést' — ez a kísérlet, amely csak arról tanúskodik,

hogy fogalmuk sincs róla, mi is a tudomány — végeredményben oda vezet, hogy a ‚teoretikus‘ a fáktól nem látja az erdőt.”³⁵ Lenin elrettentő példaként — és ahogy írja: „a szerző büntetéseképpen” — teljes terjedelemben közölte Hertz „reális” meghatározását. Hertz büntetésére ma már nincs szükség, a mai olvasót pedig nem akarjuk büntetni, és ezért a szóban forgó meghatározás közlésétől nyugodtan eltekinthetünk. Lenin jellemzése a „quasi-realisztikus, a valóságban pedig eklektikus erőlködésről”, az „értelmetlen kísérletekről”, a „teoretikusról”, aki a fáktól nem látja az erdőt, pontosan illik a polgári szociológusok „összetett”, „többtéyzős” meghatározásaira, összetett indexeire is. Sajnos azonban ma is akadnak Csernovok és Bulgakovok, akik „rajongó áhitattal másolják le és színezik ki ezeket a badarságokat” és közben azt hiszik, hogy megsemmisítették a „dogmatikus marxizmust”.

Az osztály fogalmának meghatározásai minden változatosságuk ellenére megegyeznek abban, hogy lényegüket tekintve szembenállnak a marxizmussal és annak osztályfelfogásával, még azok is, amelyek formálisan a marxizmusra hivatkoznak, a marxista osztályfogalom egyes elemeit felhasználják, csupán „kiigazítják” a marxizmus egyoldalúságait. Georges Gurvitch a különböző osztálymeghatározások kritikai elemzése során sajátos megfogalmazásban, de lényegében pontos jellemzését adja ennek az alapvető különbségnek. „Az osztály nem-marxista meghatározásai rendkívül változatosak és sokféle kritériumot használnak fel: a foglalkozást, a jövedelmet és a vagyont, a képességek és az önértékelés magasabbrendűségét, a pozíciónak és a javak felhasználásának monopóliumát, a funkciót, az életmódot, beleértve az egymás közötti házasságok gyakoriságait vagy az egy osztályhoz tartozó asszonyok társasági érintkezéseit. De ami mindezeket a meghatározásokat jellemzi, ez elutasítása egy olyan történetfilozófiának, amely megjósolja az osztályok eltűnését; törekvés, hogy megszabaduljanak mindenféle kapcsolattól egy jellegzetes szociális és politikai doktrínával; kételkedés abban, hogy az osztályharc azonos jellegű és jelentőségű minden társadalmi struktúrában és minden körülmények között; az osztály és a politikai állam elmélete közötti kapcsolat elvetése; a történelmi materializmusnak mint az osztályelmélet szükségszerű bázisának az elvetése; és végül az osztályok pszichológiája iránt tanúsított sokkal nagyobb figyelem, szemben a kulturális intézményekkel, amelyeket a marxizmus az ideológia homályos és többértelmű fogalmával jelöl.”³⁶ A Gurvitch által felsorolt különbségek lényege: megszabadítani a marxista osztályfogalmat annak elméleti és metodológiai alapjától — a történelmi materializmustól és a marxizmus politikai doktrínájától: az osztályharc, az állam marxista elméletétől, az osztálytársadalom megszüntetésének forradalmi perspektívájától.

Az osztály felfogásában a marxizmus és a polgári szociológia közötti különbség nem némely részletre vonatkozik, nem az osztályok formai kritériumainak a megjelölésében mutatkozik meg, nem merül ki a definíciók különbségében, hanem az elméleti alapok és az általános módszertan alapvető különbségével függ össze. Ebben a vonatkozásban igazat lehet adni Leonard Reissmannak, aki megjegyzi, hogy „az osztályfogalom végül is különböző dolgokat jelent attól az elméleti kontextustól függően, amelybe helyezük”.³⁷ A marxizmus

³⁵ Lenin Összes Művei, 5, 130.

³⁶ Georges Gurvitch, *Études sur les classes sociales*, 110.

³⁷ Leonard Reissman, 32.

osztályfogalmának kifejtéséhez sem elegendő egy rövid definíció, hanem fel kell tárni azt az elméleti kontextust, amely a definíció elméleti háttéréül és metodológiai alapjául szolgál.

2. A MARXIZMUS OSZTÁLYFOGALMÁHOZ

Az osztály marxista fogalmának az a meghatározása a legismertebb, amelyet Lenin fogalmazott meg 1919-ben „A nagy kezdeményezés” c. írásában: „Osztályoknak az emberek olyan nagy csoportjait nevezik, amelyek a társadalmi termelés történetileg meghatározott rendszerében elfoglalt helyük, a termelési eszközökhöz való (nagyrészt törvényekben szabályozott és rögzített) viszonyuk, a munka társadalmi szervezetében játszott szerepük, következésképpen a társadalmi javak rendelkezésükre álló részének megszerzési módjai és nagysága tekintetében különböznek egymástól. Az osztályok az emberek olyan csoportjai, amelyek közül az egyik eltulajdoníthatja a másik munkáját, annak következtében, hogy a társadalmi gazdaság meghatározott rendszerében különböző a helyük.”³⁸ De az osztály meghatározásának nem ez az egyetlen megfogalmazása a marxizmusban. Maga Lenin már első elméleti munkáinak egyikében — „A narodnyikság gazdasági tartalma . . .”, 1895 — szinte definíciószerűen fogalmazza meg a társadalmi osztály fogalmának lényegét. Osztályoknak az egyének olyan csoportjait nevezi, „amelyek a termelési viszonyok rendszerében játszott szerepük, a termelési feltételek, következésképpen életkörülményeik és az ezek által meghatározott érdekek szerint különböznek egymástól”, és „amelyek harca a társadalom fejlődését meghatározta”.³⁹ Az 1895-ből és az 1919-ből származó meghatározásokkal összhangban jellemezte Lenin az osztályok közötti különbség fő ismérveit 1902-ben „A szociálforradalmárok által feltámasztott vulgáris szocializmus és narodnyikság” c. írásában is: „Az osztályok közti különbség fő ismérve a társadalmi termelésben elfoglalt helyük, következésképpen a termelési eszközökhöz való viszonyuk.”⁴⁰ S még lehetne tovább folytatni az ehhez hasonló rövid formulák felsorolását Lenin különböző időpontokban keletkezett munkáiból.

Az első pillantásra észrevehető ezeknek a formuláknak a lényegi azonossága, bár terjedelmüket és a kritériumok részletezését illetően különböznek is egymástól. Valamennyi meghatározás az osztályoknak a termelés társadalmi rendszerében elfoglalt helyét, a termelési eszközökhöz való különböző viszonyukat emeli ki, s ebből kiindulva utal különböző részletességgel az osztálykülönbségek egyéb kritériumaira.

A lenini meghatározások értelmének és valódi jelentőségének megértéséhez tisztázni kell, hogy Lenin általában hogyan kezelte az ilyen rövid meghatározásokat, milyen jelentőséget tulajdonított nekik, milyen céllal és milyen módszerekkel formulázta meg őket. Például szolgálhat ehhez az imperializmus fogalmának meghatározása. Lenin „Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka” c. munkájában módszertanilag is részletesen indokolja az imperializmus meghatározását.

³⁸ Lenin Válogatott Művei, III, Budapest 1967, 68.

³⁹ Lenin Összes Művei, I, Budapest 1963, 399.

⁴⁰ Lenin Összes Művei, 7, Budapest 1965, 42.

„Ha az imperializmus lehető legrövidebb definícióját kellene adnunk, azt kellene mondanunk, hogy az imperializmus a kapitalizmus monopolista szakasza. Ez a meghatározás magában foglalná a legfontosabbat . . .” Lenin azonban nem elégszik meg az imperializmusnak ezzel a legrövidebb definíciójával. „Ám a túlságosan rövid definíciók, bármilyen kényelmesek is, mert összegezik a legfontosabbat, mégis elégtelenek, mihelyt külön le kell vezetnünk belőlük a definiálandó jelenség igen lényeges vonásait. Ezért, nem feledkezve meg arról, hogy általában minden definíciónak feltételes és viszonylagos a jelentése, mert sohasem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összefüggését, az imperializmus olyan definícióját kell adnunk, amelyben benne szerepel az imperializmus következő öt döntő ismertetőjele”. Ezt követi Lenin-nél az imperializmus öt ismert döntő ismertetőjelenek felsorolása, amitől itt most eltekinthetünk. Mindehhez Lenin még külön hozzászól: „Alább még látni fogjuk, hogyan lehet és kell is másképpen definiálni az imperializmust, ha nemcsak az alapvető, tisztán gazdasági fogalmakat vesszük figyelembe (amelyekre a fenti meghatározás szorítkozik), hanem azt is, hogy a kapitalizmus mostani szakaszának mi a történelmi helye általában a kapitalizmushoz viszonyítva, vagy hogy milyen kapcsolatban van az imperializmus a munkásmozgalom két fő irányzatával.” Ézzel kapcsolatban azt is megjegyzi Lenin: „Természetesen mondanunk sem kell, hogy a természetben és a társadalomban minden határ feltételes és mozgásban levő, hogy értelmetlen dolog volna például arról vitatkozni, melyik évben vagy évtizedben alakult ki ‚végrelegesen’ az imperializmus.”⁴¹

Lenin tehát több lépésben és különböző szinteken közelíti meg az imperializmus meghatározását. Ezeket a lépcsőfokokat, jelentőségük és korlátaik lenini jellemzését metodológiailag általános érvényűnek tekinthetjük a bonyolultabb társadalmi folyamatok és jelenségek meghatározásánál. Az első lépés, a „legrövidebb” definíció, amely magában foglalja a legfontosabbat, kényelmes, de elégtelen, mert nem lehet levezetni belőle a definiálandó jelenség igen lényeges vonásait. Második lépésben Lenin egy kifejtettebb definíciót ad, amely már bővebben felsorolja a legfontosabb ismertetőjeleket. De hangsúlyozza az ilyen részletesebb definíció feltételes és viszonylagos jelentését is, mert ez sohasem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összefüggését. A szóban forgó esetben az imperializmus lenini definíciója például csak az alapvető, tisztán gazdasági fogalmakat vette figyelembe. Végül Lenin hangsúlyozza a másféle definíciók lehetőségét és szükségességét is, amelyek megvilágítják a vizsgált jelenség történelmileg konkrét helyét.

A definíciók korlátainak megmutatása és minden definíció viszonylagos jellegének hangsúlyozása nem jelent azonban fogalmi relativizmust, a definíciók lebecsülését. A helyes definíciókat Lenin a tudományos elemzésben viszonylagos, de fontos lépcsőfokoknak tartotta, az önkényes, egyoldalú vagy eklektikus definíciókat pedig módszertanilag veszélyeseknek és károsaknak. Ezért bírálta élesen Kautsky definícióját az imperializmusról. „Ez a definíció mit sem ér, mert egyoldalúan, vagyis önkényesen csupán a nemzeti kérdést ragadja ki (amely mind magában véve, mind pedig az imperializmussal kapcsolatban rendkívül fontos ugyan), önkényesen és *helytelenül csakis* a más nemzeteket anektáló országok ipari tőkéjével hozva kapcsolatba ezt és ugyanolyan önké-

⁴¹ Lenin Válogatott Művei, I, Budapest 1967, 502–503.

nyesen és helytelenül előtérbe helyezve az agrárterületek annektálását.”⁴² Kautsky definíciója nemcsak egyoldalú, de megengedhetetlenül elvont és történelmietlen is: „Kautsky a maga definíciójával csúfot úz a történelmi konkrétitásból!”⁴³ Kautsky példáján Lenin felhívja a figyelmet az egyoldalú és helytelen definíciók metodológiai és politikai veszélyességére. „Kautsky definíciója nemcsak helytelen és nem marxista. Alapul szolgál az olyan nézetek egész rendszerének, amelyek az egész vonalon szakítanak mind a marxista elmélettel, mind a marxista gyakorlattal.”⁴⁴ Különösen azért volt ez veszélyes, mert Kautsky a marxizmus nevében lépett fel, miközben definíciójában a polgári közgazdászok színvonalát maradt. „... Kautsky, aki azzal az igényvel lép fel, hogy továbbra is a marxizmust védi, valójában visszafelé tesz egy lépést a *szociálliberális* Hobsonhoz képest, aki *helyesebben* veszi számba a modern imperializmus két 'történelmileg konkrét' sajátosságát...”⁴⁵

Nem véletlen, hogy a definíció kérdése élesen vetődött fel — méghozzá elvi, metodológiai vonatkozásban — olyan közvetlenül politikai gyakorlati vitában is, mint az 1921-es szakszervezeti vita. Buharin hibás politikai vonalának elméleti alapját Lenin abban jelölte meg, hogy az a szakszervezetek meghatározásában a dialektikát eklektikával cserélte fel (*egyrészt* a kommunizmus iskolája, *másrészt* a gazdasági és államapparátus része). „A formális logika — s az iskolában erre szorítóznak (és az alsóbb osztályokban — bizonyos korrektúrákkal — erre is kell szorítózkodni) — formális meghatározásokból indul ki és az vezet, ami a legmegszokottabb vagy a leggyakrabban szembeötlő, és erre szorítózkodik. Ha emellett két vagy több különböző meghatározásból indulunk ki és ezeket teljesen esetleges módon egyesítjük... ,akkor eklektikus meghatározást kapunk, amely a tárgy különböző oldalaira és csakis a tárgy különböző oldalaira utal.”⁴⁶ A formális logika meghatározásaival szemben Lenin megfogalmazta egy tárgy dialektikus meghatározásának alapvető követelményeit. „Ahhoz, hogy valóban ismerjük a tárgyat, először is meg kell ragadni, tanulmányozni kell minden oldalát, minden kapcsolatát és ,közvetítését’. Sohasem fogjuk ezt teljesen elérni, de a sokoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől. Másodszor, a dialektikus logika azt követeli, hogy a tárgyat fejlődésében, önmozgásában’ (mint olykor Hegel mondja), változásában szemléljük... Harmadszor, a tárgy teljes ,meghatározásában’ része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismerveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van. Negyedszer, a dialektikus logika azt tanítja, hogy ,absztrakt igazság nincs, az igazság mindig konkrét’, amint Hegel nyomán a megboldogult Plehanov szerette mondani.”⁴⁷

Az elmondottakból következik, hogy Lenin a fogalmak meghatározásakor — így az osztályfogalom meghatározásakor is — arra törekedett, hogy összefoglalja a legfontosabbat, felsorolja a definiálandó jelenség döntő ismertetőjegyeit, elutasította az önkényes egyoldalúságot és az eklektikát, de nem feledkezett meg arról, hogy minden definíció jelentése (tehát az osztály definíciójáé is) feltételes és viszonylagos. Külön hangsúlyozta, hogy nem elé-

⁴² Uo. 504.

⁴³ Uo. 505.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Lenin Művei, 32, Budapest 1953, 86—87.

⁴⁷ Uo. 87.

gedhetünk meg a tárgy statikus jellemzésével, hanem történeti és konkrét megközelítésére és jellemzésére kell törekednünk. A történetiséget igyekezni kell belefoglalni magába a definícióba, de egyetlen definícióban ezt sohasem érhetjük el, ezért minden definíció kiegészítésre, történeti konkretizálásra szorul. Vagyis Lenin osztálymeghatározását sem tekinthetjük abszolútnak, teljesnek, kimerítőnek és véglegesnek, nem foghatjuk fel és nem kezelhetjük statikusan. Ez a meghatározás csak kiindulópont és megközelítési mód az osztályszerkezet és az osztályharc konkrét vizsgálatában.

A lenini meghatározást mégis igen gyakran statikus és abszolút definícióvá változtatják. Azok is, akik a lenini meghatározás alkalmazására törekednek, de teszik ezt főleg azok, akik a lenini meghatározás bírálatával lépnek fel. A helytelen alkalmazás tipikus esete, amikor eltúlzott és leegyszerűsített jelentést tulajdonítanak a meghatározásnak, amellyel az nem rendelkezhet, az osztályok olyan tulajdonságait vezetik le belőle, amelyeket az nem tartalmaz. Ilyen leegyszerűsítés például a lenini meghatározás egyes kiragadott kritériumai alapján az egyének közvetlen és mechanikus besorolása az osztályokba, illetve egy konkrét ország szociális struktúrájának kizárólag az osztálykülönbségekre történő redukálása. A második esetnek — amikor a leegyszerűsítés az osztályfogalom bírálata érdekében történik — jellegzetes példája, hogy miután a kritikus megállapította: az (általa statikusan és abszolútként értelmezett) osztálydefinícióba a teljes szociális struktúra és ezen belül az osztályviszonyok sok konkrét jelensége sem fér bele (ami nem volt, nem is lehetett Lenin célja az osztály fogalmának meghatározásánál), diadallal jelenti ki, hogy a lenini meghatározás elavult, többé nem érvényes, nem szolgálhat fogalmi és metodológiai alapul a szociális struktúra konkrét vizsgálatához.

Mindkét értelmezés ellenkezik a lenini definíció szellemével. Leküzdésükhöz a lenini meghatározás feltételes és viszonylagos jelentésének pontos tisztázása szükséges, ami egyfelől magában foglalja a meghatározás elméleti és metodológiai alapjait, metodológiai jelentőségét a konkrét jelenségek vizsgálatában, másfelől feltárja a definíció valóságos korlátait is, amelyek nem annak hibájából, hanem minden definíció természetéből következnek.

1. Magától értendőnek tűnik, mégsem fölösleges hangsúlyozni, hogy az osztály lenini meghatározása nem közvetlenül az osztályhoz tartozó egyénekre, hanem az emberek *nagy csoportjára* vonatkozik, olyan embercsoportokra, amelyek nem egyének mechanikus halmaza, hanem amelyeknek éppen mint csoportoknak van önálló realitásuk. Azért is szükséges ezt hangsúlyozni, mert az osztályfogalom vulgáris értelmezésében és alkalmazásában ez a fogalom nagyon gyakran átalakul az egyének osztályozásának eszközévé, az osztályok ismeretőjegyeit közvetlenül kivetítik az egyének helyzetére, illetve közvetlenül az egyének helyzetének különbségeiből vezetik le az osztálykülönbségeket. Ebben a felfogásban az osztályok az egyének helyzetében közvetlenül és önmagukban meglévő azonosságok és különbségek mérték szerinti statisztikai csoportosítása. Csak hogy az egyének konkrét helyzete és különbségeik végtelenül sokfélék. Milyen kritériumok szerint választható ki a statisztikai csoportosítás alapjául szolgáló különbség? Minek az alapján határozható meg e különbségek mérésének objektív mércéje? Egybevethetők-e, összekapcsolhatók-e vagy kiegyenlítik egymást a különböző típusú különbségek (foglalkozás, jövedelem, lakóhely, életmód, iskolai végzettség, életkor stb.)? Ha csak az elszigetelten vett egyénekből és azok különbségeiből indulunk ki — ahogyan a vulgáris, mechanikus statisztikai szemlélet teszi —, lehetetlen

ezekre a kérdésekre kielégítő választ adni, és mindenféle statisztikai csoportosítás szükségszerűen tartalmazza az önkényesség és a szubjektivizmus elemét, a csoportosítás a választott kritériumtól, a mércétől, tehát a csoportosító nézőpontjától függ.

A polgári szociológia nem tudja megoldani azt a dilemmát, hogy az osztály nominális vagy reális csoport. A polgári szociológusok többsége nem tud szabadulni az osztályok nominalista értelmezésétől, amely a társadalom atomisztikus felfogására épül és módszertani individualizmussal párosul. Azok pedig, akik a polgári szociológián belül bírálják a szélsőségesen nominalista és atomisztikus irányzatokat és az osztályokat nem nominális, hanem reális társadalmi csoportként próbálják meghatározni, valamiféle közösségi tudatban, illetve a társadalom értékrendszerében vélik megtalálni a reális jelleget, mint például a durkheimi iskola vagy a funkcionalizmus képviselői. A nominális csoport vagy reális csoport dilemmáját következetesen materialista módon a történelmi materializmus oldotta meg azzal, hogy kidolgozta a társadalmi viszonyok kategóriáját, kimutatta ezek objektív jellegét, az egyének életfeltételeire, tevékenységére és fejlődésére tett objektív hatását, vagyis feltárta a társadalmi viszonyok objektív csoportképző szerepét. Lenin szerint csakis a legfontosabb objektív társadalmi viszonyok megkülönböztetése és elemzése teszi tudománnyá a szociológiát. „A materializmus tökéletesen objektív kritériumot szolgáltatott, amikor kiemelte a *termelési viszonyokat* mint a társadalom struktúráját, és lehetővé tette, hogy alkalmazzák ezekre a viszonyokra az ismétlődésnek azt az általános tudományos kritériumát, amelynek a szociológiára való alkalmazhatóságát a szubjektivisták tagadták . . . Csak ez az általánosítás tette lehetővé, hogy a társadalmi jelenségek leírásáról . . . áttérjenek e jelenségek szigorúan tudományos elemzésére.”⁴⁸

A társadalmi viszonyok — nem pedig az egyének és individuális különbségeik — jelentik a kiindulópontot az osztályoknak mint az emberek reális nagy csoportjainak a jellemzéséhez. S ez az elvontabbnak tűnő módszer, amely a társadalmi viszonyok elemzésével kezdi, vezet el végül is az osztályok igazán konkrét megismeréséhez, míg az egyes emberekkel kezdő látszólag realizistikusabb módszer eredménye csak üres általánosságok. „Úgy tűnik — írta Marx „Bevezetés ,A politikai gazdaságtan bírálatához’” c. munkájában —, helyénvaló a reálissal és konkrétal . . . kezdeni, tehát pl. a gazdaságtanban a népességgel, amely az alapzata és szubjektuma az egész társadalmi termelési aktusnak. Tüzetesebb szemügyrevételnél azonban ez hamisnak mutatkozik. A népesség — elvonatkoztatás, ha elhagyom pl. az osztályokat, amelyekből áll. Ezek az osztályok — megintcsak üres szó, ha nem ismerem azokat az elemeket, amelyeken nyugszanak, pl. bérmunka, tőke stb. Ezek feltételezik a cserét, a munka megosztását, az árakat stb. A tőke pl. semmi bérmunka nélkül, érték, pénz, ár stb. nélkül. Ha tehát a népességgel kezdeném, ez az egésznek egy kaotikus elképzelése volna, és közelebbi meghatározás révén, elemzés útján, egyre egyszerűbb fogalmakra jutnék, az elképzelt konkrétól egyre soványabb elvontságokra, mígnem elérkeznék a legegyszerűbb meghatározásokhoz. Innen azután ismét meg kellene tennem az utazást ismét visszafelé, míg végül ismét a népességhez érkeznék, ezáltal azonban nem mint egy egésznek kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához . . . Nyilván ez utóbbi a tudományosan helyes módszer.

⁴⁸ Lenin Összes Művei, I, 126.

A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége . . . Az első úton a teljes elképzelést elvont meghatározással párologtatták; a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétnek az újraalkotására vezetnek.⁴⁹ Az atomisztikus társadalomszemlélet és módszertani individualizmus, amely az elképzelt konkrétal, a népességgel, az egyének közvetlen különbségeivel kezdi az osztályok meghatározását és vizsgálatát, az egésznek egy teljes elképzelését valóban „elvont meghatározásokká” párologtatja: ilyen elvont meghatározás, egyre soványabb elvontság pl. a felső-, alsó- és középosztály semmitmondó formális megkülönböztetése, az osztályhelyzet ideáltípusként való kezelése, az osztályok azonosítása a hatalmi viszony elvont képletével, a funkciók és a szerepek hierarchikus jellegével. Az osztályok, ha nem tárom fel azokat az elemeket, amelyekeken nyugszanak — tehát a reális társadalmi viszonyokat —, csak üres szó, tartalmatlan elvonatkoztatás. A marxizmus ezzel szemben a reális elemekkel kezdi, amelyek az osztályok nyugszanak, tehát pl. a kapitalizmusban az érték, pénz, ár, bér-munka és tőke elemzésével, általában a tulajdonviszonyok elemzésével, s ezen az úton jut el a konkrét egészhez mint a különböző vonatkozások gazdag totalitásához, a népességhez, a reális osztályokhoz.

A szubjektivista szociológiát képviselő narodnyikok a marxizmussal szemben azt bizonygatták, hogy azért realisták a szociológiában, mert az élő egyénekből indulnak ki. Lenin kimutatta, hogy ez a kiindulópont, ha nem tisztázuk az élő egyének társadalmi viszonyait, üres frázis, s aki szavakban élő egyénekből indul ki, de „,egyéneit’ a konkrét társadalmi állapotoktól elszigeteli”, ezzel „megfosztja magát attól a lehetőségtől, hogy *valóságos*” egyéneket tanulmányozzon.⁵⁰ A társadalmat az individuálisra visszavezető szubjektív szociológiával Lenin szembeállítja a tudományos szociológiát, amely „mindig igyekszik az individuális mozzanatokot társadalmi forrásokra visszavezetni”. A marxizmus Lenin szerint mintegy betetőzte a szociológiának ezt a törekvését, s éppen azért „óriási vívmánya a társadalomtudománynak, mert a legteljesebb pontossággal és határozottsággal állapítja meg azokat a módszereket, amelyekkel az egyéni visszavezethetjük a társadalmira”.⁵¹

Az egyéni visszavezetését a társadalmira Lenin szerint a marxizmusban két dolog tette lehetővé. „Először is, ez az elmélet kidolgozta a *társadalmi-gazdasági alakulat* fogalmát.”⁵² A társadalmi viszonyok történelmileg konkrét általánosítása a társadalom fejlődésének egy meghatározott szakaszán előfeltétele és kiindulópontja az osztály fogalmának, valamint az osztályok mindenféle konkrét vizsgálatának is. Az osztályok kritériumai között első helyen említi Lenin az osztályoknak a társadalmi termelés *történelmileg* meghatározott rendszerében elfoglalt helyét. Az adott társadalmi-gazdasági alakulattól elszakítva, az önmagában vett, tehát a társadalmi-gazdasági alakulatokon kívül és fölött álló osztályok fogalma üres absztrakció. A marxizmus mindig egy meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat osztályairól beszél és az adott társadalmi-gazdasági alakulat alapvető társadalmi viszonyainak megtestesülését látja az osztályokban. „Másodszor (a marxisták) az ‘élő egyének’ tetteit, amelyek végtelenül sokfélék és látszólag nem rendszerezhetők, minden

⁴⁹ Marx és Engels Művei, 13, Budapest 1965, 166—167.

⁵⁰ Lenin Összes Művei, I, 393—394.

⁵¹ Uo. 397—398.

⁵² Uo. 398.

ilyen társadalmi-gazdasági alakulat keretein belül általánosították, és az egyének ama csoportjainak tetteire vezették vissza, amelyek a termelési viszonyok rendszerében játszott szerepük, a termelési feltételek, következésképpen élet-körülményeik és az ezek által meghatározott érdekek szerint különböznek egymástól — egyszóval azoknak az *osztályoknak* a tetteire, amelyek harca a társadalom fejlődését meghatározta.”⁵³

Az egyénit a társadalmira visszavezető módszer hatékonyabb és konkrétabb eredményre vezet, mint a szavakban, de csak szavakban, realiztikusabbnak tűnő módszertani individualizmus, amely a társadalmi viszonyoktól elszigetelt „élő” egyénekből indul ki. A társadalmi viszonyok nemcsak meghatározzák az egyéneket, a valóságos egyének is csak tetteikben és társadalmi viszonyaikban nyilvánulnak meg. „... a materialista szociológus — írta Lenin a marxista társadalomtudósról —, aki az emberek bizonyos meghatározott társadalmi viszonyait tanulmányozza, ezzel már egyben a valóságos *egyéneket* is tanulmányozza, akiknek tetteiből ezek a viszonyok összetevődnek.”⁵⁴

Az osztályviszonyok természetüknél fogva csak *tendenciaszerűen* határozzák meg az emberek *nagy* csoportjainak a helyzetét, anélkül, hogy az egyes egyént minden esetben egyértelműen besorolnák valamelyik osztály kategóriájába. Ez az alapvető különbség a rendek és az osztályok között. „... A rabszolgatartó és a feudális társadalomban az osztálykülönbség a lakosság *rendi* megoszlásában is rögzítődött, ... az államban minden egyes osztály számára külön *jogi* helyet állapítottak meg. Ezért a rabszolgatartó és a feudális (s úgyszintén a hűbéri-jobbági) társadalomban az osztályok külön rendek is voltak. Ezzel szemben a tőkés, a polgári társadalomban valamennyi állampolgár jogilag egyenlő, a rendi felosztás (legalábbis elvben) megszűnt, s így az osztályok már nem rendek többé.”⁵⁵ A kapitalizmus, miután a társadalom osztálytagozódását megszüntette mindenféle rendi megoszlástól, az osztálytagozódás alapjává kizárólag azokat a gazdasági viszonyokat tette, amelyeket a kapitalista termelés állandóan újratermel és amelyek tendenciaszerűen határozzák meg az emberek nagy csoportjainak — a kapitalizmus alapvető osztályainak — a társadalmi helyzetét. Ezért az osztálykritériumok, amelyek az emberek nagy csoportjainak közös jellemzőit és alapvető különbségeit fejezik ki, nem minden esetben alkalmasak az egyes egyének osztályok szerinti elkülönítésére, hanem csak megközelítően, tendenciaszerűen teszik lehetővé az osztályok határainak meghúzását az osztályhoz tartozó egyének közvetlen helyzete szerint. A tőkés fejlődés például létrehozta az emberek két nagy csoportját, amelyek osztályszempontból pontosan és határozottan jellemezhetők. De egyik sem zárt és statikus osztály, amelynek határai pontosan meghatározhatók és a hozzájuk tartozó egyének közvetlen jellemzésén keresztül is kifejezhetők. A tőkés társadalom alapvető osztályainak alapja: „a tőkés termelési mód állandó tendenciája és fejlődéstörvénye az, hogy a termelési eszközöket egyre inkább elválasztja a munkától s a szétaprózott termelési eszközöket egyre inkább nagy csoportokba koncentrálja, tehát a munkát bérmunkává, a termelési eszközöket pedig tőkévé változtatja.”⁵⁶ Ez a *tendencia* állandó mozgásban tartja a burzsoázia és a proletariátus határait, beleértve az egyes egyének fokozatos felemelkedését, illetve lesüllyedését az egyik osztályból a másikba.

⁵³ Uo. 399.

⁵⁴ Uo. 393.

⁵⁵ Lenin Összes Művei, 6, Budapest 289.

⁵⁶ Marx, A tőke, III, Budapest 1967, 845.

A kapitalizmusban az osztálytagozódás — éppen mert gazdasági alapja tendenciaszerűen határozza meg — sohasem jelentkezik tiszta formában. Marx ezt az angol társadalom esetében is hangsúlyozta, ahol a kapitalizmus osztályviszonyai a leginkább klasszikus formában fejlődtek ki. „Argliában a modern társadalom, a maga gazdasági tagozódásában, vitathatatlanul a leg-szélesebb, legklasszikusabb módon fejlődött ki. De ez az osztálytagozódás még itt sem jelentkezik tisztán. Itt is mindenütt közép- és átmeneti fokok homályosítják el a határvonalakat (bár falun sokkal kevésbé, mint a városokban). De vizsgálódásunk szempontjából ez közömbös.”⁵⁷ Még inkább így van ez ott, ahol a kapitalizmus osztálytagozódása nem klasszikus formában fejlődött ki, hanem megőrizte elemeiben a korábbi osztálytagozódás maradványait, vagy ott, ahol a kapitalizmus osztálytagozódása a kialakulás, illetve a megszűnés folyamatában van.

Marx a kapitalizmus szerkezetének és törvényszerűségeinek vizsgálata szempontjából közömbösnek tartotta, hogy a kapitalizmus osztálytagozódása sehol nem jelenik meg tiszta formában. De ez nem jelenti azt, hogy egyáltalán nincs szükség olyan vizsgálatokra, amelyek az osztályok határait az egyének helyzetére konkretizálva is próbálják megközelíteni. Ezt nem nélkülözheti a társadalomstatisztika, a különböző osztályok demográfiai és szociális helyzetének empirikus vizsgálata s adott esetben a konkrét politikai elemzés sem. Ez azonban nem történhet meg az osztálykritériumok mechanikus átvitelével az egyének helyzetére. Az osztályfogalom statisztikai értelmezése nem az osztálykritériumok statisztikai osztályozó kategóriákká való mechanikus átváltoztatását jelenti, hanem annak a módszernek a konkrét alkalmazását, amely a marxista osztályfogalomban ölt testet. Az osztályfogalom statisztikai értelmezése feltételezi azoknak a közvetítő tényezőknek a sokoldalú figyelembevételét, amelyek kifejezik az osztálykritériumok és az egyének konkrét helyzetének dialektikus kapcsolatát. Ez nagy körütekintést, sokoldalúságot és ugyanakkor metodológiai következetességet igényel. Bukatovira Lenin is rámutatott „A kapitalizmus fejlődése Oroszországban” c. munkájában, amelyben széleskörűen felhasználta a statisztikai adatokat és módszereket, s amely „Oroszország társadalmi-gazdasági rendjének és következőképpen osztályszerkezetének” elemzését adja „gazdasági kutatás és statisztikai adatoknak a kritikai vizsgálata alapján”.⁵⁸ Ezzel kapcsolatban érinti Lenin azokat a nehézségeket is, amelyeket a zemsztvo-statisztika módszerei, elméleti és metodológiai megalapozatlansága okoztak. Az egyik veszély, amelyre Lenin felhívta a figyelmet, a szociális kategóriák felcserélése statisztikai átlagokkal. „A parasztparta adatainak összesítési módja korántsem olyan speciális és másdrendű kérdés, mint amilyennek első pillantásra látszik. Ellenkezőleg, túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy ez ma a zemsztvo-statisztika központi kérdése. Az egyes portákra vonatkozó adatok teljessége és az adatgyűjtés technikája nagy tökélyre emelkedett, de a ki nem elégtő összesítés következtében a rendkívül értékes adatok tömege valósággal elkallódik, s a kutató csak 'átlagokhoz' jut (földközösségekről, járásokról, paraszt-csoportokról, az osztásföld nagyságáról stb.). Márpedig ezek az 'átlagok', mint

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Lenin Összes Művei, 3, Budapest 1964, 11.

láttuk és még látni fogjuk, gyakran teljesen fiktívek.”⁵⁹ Lenin élesen bírálja azokat, akik „gazdasági elemzés helyett statisztikai gyakorlatokban élnek ki magukat. Ahelyett, hogy a parasztgazdaságok típusait (napszámos, középparaszt, vállalkozó) tanulmányoznák, műkedvelők módjára számoszlopok végtelen sokaságát tanulmányozzák, mintha csak az volna a céljuk, hogy buzgó számításaikkal ámulatba ejtsék a világot.”⁶⁰

A statisztika buktatóit nem azért hangsúlyozta Lenin, hogy lemondjon a statisztika felhasználásáról, az osztályok statisztikai megközelítéséről, hanem azért, hogy előzetes kritikai elemzésnek vesse alá a statisztikai adatokat és összegezésük módszereit. Ilyen elemzés után — de csak ekkor — a statisztikai adatok felhasználhatók és felhasználandók Lenin szerint az osztályok határainak és arányainak megközelítő meghatározására. A foglalkozási statisztika módszereinek kritikai elemzése után — jegyzi meg Lenin — „az egész oroszországi népességet felölelő foglalkozási statisztikát felhasználhatjuk és fel is kell használnunk arra, hogy *hozzávetőlegesen* meghatározzuk, milyen *főbb* kategóriákra oszlik Oroszország népessége *osztályhelyezete*, vagyis a termelés társadalmi rendjében elfoglalt helyzete szerint”.⁶¹ Külön figyelemreméltó Lenin fogalmazásában, hogy így is csak a *főbb* kategóriák *hozzávetőleges* meghatározásáról beszél. Az aláhúzott szavak kiemelése nyilván nem egyszerű óvatosság, hanem a statisztikai megközelítés szükségszerű korlátaira utal.

Az osztályok statisztikai megközelítésére (ami számos sajátos metodikai és technikai probléma megoldását — a statisztika speciális módszereinek tökéletesítését igényli) ma is szükség van. Az osztály fogalmát azonban semmi esetre sem lehet fiktív statisztikai átlaggá változtatni, az osztályok objektív gazdasági alapjának az elemzését nem helyettesíthetik statisztikai gyakorlatok. A statisztikai megközelítés ma is csak megközelítően, hozzávetőlegesen fejezheti ki az osztályok határait, és ezért a statisztika (a maguk helyén létjogosult és fontos) kategóriáit nem szabad azonosítani az osztály marxista tudományos fogalmával, amely sohasem statisztikai átlag, hanem mindig az alapvető társadalmi viszonyok tudományos elméleti absztrakciója.

2. A marxista osztályfogalom csak az osztály alapvető (döntően minőségi) kritériumait tartalmazza. Minden osztály a maga konkrét valóságában minőségi és mennyiségi tulajdonságok, különböző vonatkozások konkrét totalitása. Az osztály fogalma ezekből (mint minden tudományos fogalom) kiemeli a legfontosabbakat és elvonatkoztat a többitől.

A marxista osztályfogalom az osztályok legalapvetőbb tulajdonságaként a termelés társadalmi rendszerében elfoglalt helyüket jelöli meg, amelyet a termelési eszközökhöz való viszonyuk határoz meg. Ezzel kapcsolatban két kérdés merülhet fel. Helyes-e a termelés szférájában keresni az osztályok alapvető kritériumait? Meghatározható-e az osztályok helye a termelés társadalmi rendszerében a termelési eszközökhöz való viszonyukkal (amelyek nagyrészt törvényekben is szabályozottak és rögzítettek)? A termelés a társadalom életének az a szférája, amelyen a társadalom egész élete nyugszik és amelytől a társadalom fejlődése függ. „. . .Az ember élete kezdettől fogva a termelésen, mégpedig valamely módon *társadalmi* termelésen nyugodott.”⁶² A termelés

⁵⁹ Uo. 86.

⁶⁰ Uo. 129.

⁶¹ Uo. 467.

⁶² Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, Budapest 1953, 23.

nemcsak nélkülözhetetlen alap a társadalom életéhez, hanem a termelés módja meghatározza a társadalom életének összes többi szféráját is. A történelmi materializmus legfontosabb felfedezése ennek az alapvető összefüggésnek a felismerése volt. „Tételezzé — írta Marx a történelmi materializmus alapjait összefoglaló egyik levelében — a termelés, az érintkezés és a fogyasztás meghatározott fejlettségi fokát, és megkapja a társadalmi szerkezet megfelelő formáját, a család, a rendek vagy az osztályok megfelelő szervezetét, egyszóval egy meghatározott polgári társadalmat (société civile). Tételezzon egy meghatározott polgári társadalmat, és megkapja a megfelelő politikai rendszert, mely csak hivatalos kifejezése a polgári társadalomnak.”⁶³ Az osztályokkal kapcsolatban Marx nem a saját érdemének tartja az osztályok létezésének és harcának felfedezését. Rámutat arra, hogy polgári történetírók már előtte ábrázolták az osztályok harcának történeti fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Újként nevezi meg azonban annak kimutatását, „hogy az osztályok létezése csak a termelés fejlődésének meghatározott szakaszaikhoz van kötve”⁶⁴

A termelésnek mint az osztálytagozódás alapjának ehhez a marxi kiemeléséhez két megjegyzést szükséges fűzni. Az egyik: Marx sohasem tekintette a termelést az egyetlen aktív faktornak, amelyet a társadalom életének minden más szférája csak passzívan tükröz, hanem a társadalmat mindig szerves egésznek fogta fel, amelyen belül a különböző oldalak egymással dialektikus kölcsönhatásban vannak. Vonatkozik ez a termelés és az osztálytagozódás viszonyára is. „Az ipar és a kereskedelem, az életszükségletek termelése és cseréje megszabják az elosztást, a különböző társadalmi osztályok tagozódását, s ezek viszont megszabják amazok végzésének módját” — írta Marx és Engels már a „Német ideológiá”-ban.⁶⁵ Ismeretes, hogy az idős Engels leveleiben élesen fellépett minden olyan leegyszerűsítéssel szemben, amely figyelmen kívül hagyta a dialektikus kölcsönhatásnak ezt a mozzanatát és mechanikusan értelmezte a termelés meghatározó szerepét a társadalom életében. „... Materialista történetfelfogás szerint a történelemben *végző fokon* a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk. Ha pedig ezt valaki úgy forgatja ki, hogy a gazdasági mozzanatot az *egyetlen* meghatározó elem, akkor a fenti tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja.”⁶⁶

A másik idekívánczó megjegyzés arra vonatkozik, hogy Marx a termelést mint kiindulópontot mindig *társadalmi* termelésnek fogta fel, amelynek feltételei és formái maguk is a társadalom történeti fejlődésének termékei. Marx bírálta azokat, akik „a társadalmi termelési folyamatot összecserélik és azonosítják az egyszerű munkafolyamattal, ahogyan azt egy abnormálisan elszigetelt embernek minden társadalmi segítség nélkül végeznie kellene. Amennyiben a munkafolyamat pusztán csak az ember és a természet közötti folyamat, egyszerű elemei minden társadalmi fejlődési formában azonosak. De ennek a folyamatnak minden meghatározott történelmi formája továbbfejleszti a folyamat anyagi alapjait és társadalmi formáit. Az érettség bizonyos fokát elérve az adott történelmi formát levetik és egy magasabb forma lép

⁶³ Marx és Engels Válogatott Művek II, Budapest 1963, 406—407.

⁶⁴ Uo. 418.

⁶⁵ Marx és Engels Művei, 3, Budapest 1960, 27.

⁶⁶ Marx és Engels Válogatott művek, II, 477.

a helyébe.”⁶⁷ A polgári szociológia egyes irányzatai az egyszerű munkafolyamat egyszerű és változatlan elemeiből vezetik le a társadalmi rétegződést, ezzel azt is öröknek és változatlannak tüntetik fel. A marxizmus a termelés történelmileg kialakult és változó társadalmi formájában tárja fel az osztálytagozódás gazdasági forrásait. Az osztályok alapvető tulajdonságainak megragadásához tehát mindenekelőtt a termelés társadalmi formáját kell elemezni.

A termelés társadalmi formájának meghatározó jellemzője a tulajdon. A vulgáris társadalomfelfogás a tulajdont azonosítja annak jogi kifejeződésével, a tulajdonviszonyok törvényekben szabályozott és rögzített formájával. A történelmi materializmus a tulajdont meghatározott társadalmi termelési viszonyok összességének tekinti. „Ezekon a viszonyokon kívül a polgári tulajdon nem egyéb, mint metafizikai vagy jogi illúzió.”⁶⁸ „... A *magántulajdon* nem egy egyszerű viszony vagy éppenséggel egy elvont fogalom, egy elv, hanem a *polgári* termelési viszonyok összessége.”⁶⁹ A tulajdon történelmileg változó jellegének és osztályképző szerepének feltárása tehát egyben feltételezi az adott társadalom termelési viszonyai összességének sokoldalú elemzését.

A tulajdon a szó legtágabb értelmében az emberek viszonya saját termelésük feltételeihez. Kezdetben ez úgy jelenik meg, mint „az élő és tevékeny embereknek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervesen feltételeinek” természetes *egysége*. „A *tulajdon* tehát eredetileg csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi, amelyek *saját meglétével együtt előfeltételezettek*; úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez*, mint amelyek úgyszólván csak testének a meghosszabbítása.”⁷⁰ „Ezek a *természeti feltételek*, amelyekhez a termelő mint hozzá tartozó szervesen testhez viszonyul, maguk is kettősek: 1. szubjektív és 2. objektív természetűek. A termelő tagja egy családnak, egy törzsnek, tribusnak stb., amelyek azután más közösségekkel való keveredés és ellentét révén történetileg különböző alakot öltenek; és mint ilyen tag egy meghatározott természethez (mondjuk itt még földhöz, talajhoz) van vonatkozásban mint önmaga szervesen meglétéhez, mint termelése és újratermelése feltételeihez.”⁷¹

Marx szerint nem a tevékeny ember és termelése szervesen feltételeinek ez a természetadta egysége, hanem a kettőnek az elválása szorul magyarázatra. Marx kimutatta, hogy ez a kezdeti természetadta egység, „mindazok a formák, amelyekben a közösség a szubjektumokat termelési feltételeikkel való meghatározott egységben feltételezi”, „szükségszerűen a termelőöröknek csak korlátolt és elvileg korlátolt fejlettségének felelnek meg”. „A termelőörök fejlődése felbomlasztja őket, és felbomlásuk maga is az emberi termelőörök fejlődése.”⁷² A termelőöröknek és a termelés objektív feltételeinek az elválása és az utóbbiak társadalmilag meghatározott elosztása a termelési eszközök magántulajdona útján — ez mindenféle osztálytagozódás objektív gazdasági alapja. A termelőöröknek mint a termelés szubjektív elemének és a termelés objektív feltételeinek az elválása fokozatosan megy végbe és „tökéletesen csak a

⁶⁷ Marx, A tőke, III, 844.

⁶⁸ Marx és Engels Válogatott művek, II, 410.

⁶⁹ Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 344.

⁷⁰ Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, 26.

⁷¹ Uo. 24.

⁷² Uo. 32.

bérmunka és a tőke viszonyában van tétélezve. A rabszolga- és jobbágyviszonyban ez az elválás nem történik meg, hanem maga a társadalom egyik része a másikat csak saját újratermelése *szervetlen és természeti* feltételeként kezeli . . . A munkát, akár rabszolgamunka, akár jobbágmunka formájában, a termelés *szervetlen feltételeként* a többi természeti lény közé sorolják, mint a barmot, vagy pedig a föld tartozékának tekintik.”⁷³ A társadalmi termelés történeti fejlődésének a terméke a tőkés társadalom, amely végleg szétválasztotta és önállóította a termelés szubjektív és objektív elemeit, a munkaerőt és az aktív emberi tevékenységet az egyik oldalon, a termelés objektív feltételeit a másikon. „. . . A munkást mint szabad munkást, mint objektummal nem rendelkező, merőben szubjektív munkaképességet találjuk szemközt a termelés objektív feltételeivel, mint valamivel, ami neki *nem tulajdona*, mint idegen tulajdonnal, mint magáért való *értékkel*, mint tőkével.”⁷⁴ A termelés két alapvető elemének, a szubjektív és objektív elemnek egymásra utaltsága természetesen nem szűnik meg — a kettő összekapcsolása minden termelés feltétele, csak az összekapcsolás társadalmi formája változik és ez a forma különbözteti meg a társadalmi rendszereket. „A termelés tényezői mindig a munkások és a termelési eszközök. De egymástól elválasztva egyik is, másik is csak lehetőség szerint az. Ahhoz, hogy egyáltalán termelni lehessen, egyesülniük kell. A társadalmi termelés különböző gazdasági korszakait éppen az a sajátos mód különbözteti meg egymástól, ahogy ez az egyesülés megvalósul.”⁷⁵ A tőkés fejlődés „eredménye tehát nem az, hogy az elemek egyike eltűnik, hanem az, hogy mindegyik a másikra való negatív vonatkozásban jelenik meg — az egyik oldalon a szabad munkás (potenciálisan), a másik oldalon a tőke (potenciálisan). Az, hogy az objektív feltételek elváltnak azoktól az osztályoktól, amelyek átváltoznak szabad munkásokká, szükségszerűen mint ugyanezeknek a feltételeknek az ellenkező póluson való önállósulása jelenik meg.”⁷⁶ A tőkés termelési folyamat lényege, hogy állandóan újratermeli annak a két elemnek a szétválását, amelyek azután csak a tőke—bérmunka viszony közvetítésével, tehát az osztálykizsákmányolás sajátos formája keretében egyesülhetnek. „A tőkés termelési folyamat . . . saját menete révén újratermeli a munkaerő és a munkafeltételek *szétválását*. Ezzel újratermeli és megőrökíti a munkás kizsákmányolásának a feltételeit. Állandóan arra kényszeríti a munkást, hogy munkaerőjét eladja azért, hogy élhessen, és a tőkésnek állandóan lehetővé teszi a munkaerő megvásárlását azért, hogy meggazdagodjék.”⁷⁷

A tulajdon tehát a marxista felfogásban egyáltalán nem egyszerű jogi aktus vagy valamilyen tárgy birtoklása, hanem alapvető társadalmi viszony, egyfelől a termelők viszonya a termelés objektív feltételeihez, másfelől a termelés különböző szereplőinek viszonya egymáshoz. Ebben az értelemben írt Marx arról, hogy a tőke nem pusztán tárgy és nem esik egybe az anyaggal, amelyből áll, hanem a tőke „nyilvánvalóan *viszony*, és csak *termelési viszony lehet*”⁷⁸ és a „tőke értékesítési folyamatának egyik fő terméke tehát tőkésék és bérmunkások *termelése*”.⁷⁹ Az így felfogott tulajdon minden társadalomban meghatározza a

⁷³ Uo. 24.

⁷⁴ Uo. 34.

⁷⁵ Marx, A tőke, II, 39.

⁷⁶ Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, 40.

⁷⁷ Marx, A tőke, I, 535.

⁷⁸ Marx, A tőkés termelés előtti tulajdonformák, 52.

⁷⁹ Uo. 50.

termelés objektív feltételeinek elosztását a társadalom tagjai között és ezzel az egyéneket meghatározott termelési viszonyok alá sorolja, vagyis meghatározza osztályhelyzetüket. „Maga a tőke . . . feltételez egy elosztást: azt, hogy a munkásokat megfosztják termelési eszközeiktől, hogy e feltételeket az egyének kisebbsége kezében koncentrálják, hogy a föld más egyének kizárólagos tulajdonában van.”⁸⁰ Ezek az elosztási viszonyok, amelyeket Marx megkülönböztetett a termékek elosztásától, „az alapjai azoknak a különleges társadalmi funkcióknak, amelyek magán a termelési viszonyon belül a termelés meghatározott szereplőinek jutnak osztályrésztül, ellentétben a közvetlen termelőkkel. Ezek az elosztási viszonyok maguknak a termelési viszonyoknak és képviselőiknek sajátos társadalmi jelleget adnak. Ezek határozzák meg a termelés egész jellegét és egész mozgását.”⁸¹ „Az elosztás a leglaposabb felfogásban a termékek elosztásaként jelenik meg és így a termeléstől távolabb esőként és mintegy önállóként vele szemben. De az elosztás, mielőtt a termékek elosztása volna, előbb: 1. a termelési szerszámok elosztása; és 2. ami ugyane viszonyoknak további meghatározása, a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között. (Az egyének besorolása meghatározott termelési viszonyok alá.) A termékek elosztása nyilvánvalóan csak eredménye ennek az elosztásnak, amely magában a termelési folyamatban benne foglaltatik, és amely meghatározza a termelés tagozódását. A termelést ettől a benne foglalt elosztástól eltekintve szemügyre venni nyilván üres elvonatkoztatás, míg fordítva, a termékek elosztása magától adva van ezzel az eredetileg a termelés egyik mozzanatát alkotó elosztással.”⁸²

Tehát a termelés objektív feltételeinek az elválasztása maguktól a termelőktől, az előbbieket a társadalom egy részének kizárólagos tulajdonában történő koncentrációja, majd ennek alapján a termelési szerszámok és a társadalom tagjainak elosztása a termelés különböző fajtái között, összefoglalóan a tulajdonviszonyok, ez az, ami „a termelési viszonyoknak és képviselőiknek sajátos társadalmi jellegét” ad, meghatározza az osztályok helyét és szerepét a társadalmi termelés rendszerében. A tulajdonviszonyoknak az osztályok helyét és jellegét alapvetően meghatározó szerepével nem lehet szembeállítani a munkamegosztást. Hiszen amennyiben munkamegosztáson tágabb értelemben vett társadalmi munkamegosztást értünk — a társadalom tagjainak megoszlását dolgozókra és nem dolgozókra, termelő munkásokra és nem termelőkre, fizikai dolgozókra és szellemi dolgozókra, ipari dolgozókra és mezőgazdasági dolgozókra stb. — ez benne foglaltatik a tulajdonviszonyokban, mint azok egyik eleme. Ebben az értelemben írta Marx a „Német ideológia”-ban hogy „egyébként munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések”⁸³ „A munka megosztásának különböző fejlődési fokai a tulajdon megannyi különböző formáját jelentik.”⁸⁴ Ha viszont munkamegosztáson a szűkebb értelemben vett technikai munkamegosztást értjük, a konkrét munkafajták, a foglalkozások specializálódását, a termelés folyamatán belül az egyes műveletek közötti munkamegosztást, ez a munkamegosztás önmagában, éppen technikai jellegénél fogva, független az osztálytagozódástól és kapcsolatát az osztályokkal minden társadalomban a tulajdonviszonyok, a társadalmi termelés adott rendszere határozzák meg. A kapitalizmus éppen azzal fejlesztette ki a

⁸⁰ Marx, A tőke, III, 840.

⁸¹ Uo. 840.

⁸² Marx és Engels Művei, 13, 162—163.

⁸³ Marx és Engels Művei, 3, 33.

⁸⁴ Uo. 77.

legteljesebb és a legtisztább formában a társadalom osztálytagozódását, mert végleg megszüntette azt az objektív látszatot, mintha a társadalom osztálytagozódása a technikai munkamegosztástól függene. A proletariátust a kapitalizmusban nem a munka egy meghatározott fajtája teszi osztállyá, hanem az, hogy mint a termelés objektív feltételeitől elválasztott szabad munkaerő áll szemben a tőkével. Ebből a szempontból nemcsak, hogy eltekinthetünk a munka konkrét fajtájától, hanem — ahogyan Marx kimutatta — egyenesen fel kell tételeznünk a „munka egy meghatározott fajtája iránti közömbösséget”.⁸⁵ „Az egyáltalában-való munkának ez az elvonatkoztatása” természetesen nem pusztán logikai műveletek szellemi eredménye, hanem megfelel a „valóságos munkafajták igen fejlett totalitásának”, és a modern nagyipar természetének, amely „állandóan forradalmasítja a termelés technikai alapjával együtt a munkások funkcióit és a munkafolyamat társadalmi kombinációit”.⁸⁶ Ezért Marx a tőkés társadalom előfeltételének tekintette a technikai munkamegosztás fejlettségét, „a valóságos munkafajták igen fejlett totalitását”, de nem a munkafajták konkrét különbségeit, hanem a termelési eszközökhöz való viszonyt — a tulajdonviszonyt — tartotta az osztályok alapvető kritériumának. Ugyanúgy, ahogyan a proletariátus osztályjellemzőit nem lehet a munkások által végzett konkrét munkafajtákból levezetni, a tőkés osztályjellemzőit sem lehet levezetni a felügyelet és vezetés munkájából. A tőkének a munka feletti hatalma egyfelől történelmileg közvetlenül összefonódik ugyan „azokkal a termelő funkciókkal, amelyeket minden kombinált társadalmi munka, különleges munkaként egyes egyének vállára rak”.⁸⁷ Másfelől azonban a „tőkés termelés maga oda vezetett, hogy a felső vezetés munkája, a tőketulajdontól teljesen elkülönülten, könnyűszerrel megvásárolható. Ezért feleslegessé vált, hogy a felső vezetésnek ezt a munkáját a tőkés végezze.”⁸⁸ A társadalom osztálytagozódása tehát mindkét tekintetben függetlenedett a munka konkrét fajtáitól és azok technikai munkamegosztásától, a proletariátus közömbös a munka konkrét fajtájával szemben és csak mint „önmagában vett munka” áll szemben a tőkével, másrészt az irányítás és a felügyelet munkája is elkülönült a tőketulajdontól, feleslegessé vált, hogy ezt a munkát a tőkés végezze. A munka konkrét fajtái és a technikai munkamegosztás nem magukat az osztályokat, hanem azoknak csak belső rétegződését határozza meg.

A marxista osztályfogalom legrövidebb definíciói, amelyek csak a legfontosabbat foglalják magukban, beérik azzal, hogy a társadalmi termelés történetileg meghatározott rendszerében elfoglalt különböző helyükkel jellemzik az osztályokat és ezen belül is elsősorban a termelési eszközökhöz való viszonyukat. A kibontottabb definíciók — mint például a „Nagy kezdeményezés”-ben megfogalmazott definíció — ennek alapján utalnak az osztály más, származékos kritériumaira is, az osztályoknak a munka szervezetében játszott eltérő szerepére, a jövedelem és az elosztás különböző formáira stb. Egyetlen definíció sem sorolhatja fel az osztályok valamennyi minőségi és mennyiségi tulajdonságát, egyetlen definíció sem tartalmazhatja az osztályok részletes és kimerítő leírását. Az osztályfogalom nem tartalmazza az osztálykülönbségek feltétlen kritériumaként az osztályok egy meghatározott életszín-

⁸⁵ Marx és Engels Művei, 13, 170.

⁸⁶ Marx, A tőke, I, 454.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Marx, A tőke, III, Budapest 1967, 383.

vonását, létszámát, konkrét munkatevékenységét, műveltségét, életmódját, étkezési és egyéb szokásait, noha mindezek egy adott helyzetben nagyon is hozzátartoznak az adott osztály konkrét valóságához, tehát ennek az osztálynak részletes leírásában, jellemzésében is helyet kell hogy kapjanak. Ezek azonban nem tartoznak az osztály alapvető tulajdonságaihoz, amelyek egy társadalmi-gazdasági alakulaton belül az egyik osztályt *mint osztályt* megkülönböztetik a másik osztálytól, ezek a konkrét tulajdonságok ugyanazon társadalmi osztály esetében is történelmileg és földrajzilag igen nagy változatosságot mutatnak, sőt egy meghatározott országban és történeti időpontban egy osztályon belül is igen különbözőek. Ha ezeket a történelmileg, országonként és egy osztályon belül is változó és differenciálódó tulajdonságokat tennénk meg az osztálykülönbségek alapjává, ezzel az alapvető osztálykülönbségeket felcserélnénk a történelmi, geográfiai és osztályon belüli szociális különbségekkel, feloldanánk az osztályt a szociális különbségek tarkaságában.

A marxista osztályfogalom — éppen az alapvető osztálykülönbségek megragadása érdekében — elvonatkoztat az osztályon belüli különbségektől és az egyes osztályok belső szociális rétegződésétől, amely helytől és időtől függően igen változatos lehet. Marx „A tőke” III. kötetének utolsó fejezetében utal „az érdekeknek és a helyzeteknek arra a végtelen szétforgácsolódására, amelyet a társadalmi munkamegosztás idéz elő mind a munkások, mind a tőkésék, mind a földbirtokosok között — ez utóbbiakat például szőlőbirtokosokra, szántóföldbirtokosokra, erdőbirtokosokra, bányabirtokosokra és halászterület birtokosaira osztja”⁸⁹ — mint amitől el kell vonatkoztatnunk annak érdekében, hogy a tőkés termelési mód három nagy osztályát, azok lényegét és alapvető különbségeit elemezhessük. Azoknak a szociális különbségeknek, amelyek az osztályokon belül is az „érdekeknek és a helyzeteknek a végtelen szétforgácsolódását” idézik elő, a túlhangsúlyozása az alapvető osztálykülönbségek rovására, a kettőnek az összekeverése és felcserélése mindig egyik fő módszere volt az osztályok és az osztályharc problémája megkerülésének és a marxista osztályfogalom polgári revíziójának. Ez volt a módszere a marxizmus polgári kritikusaiknak a század elején Oroszországban is. Róluk írta Lenin: „a szakmai különbségek összetévesztése az osztálykülönbségekkel, az életmódbeli különbségek összetévesztése az osztályoknak a társadalmi termelés egész rendjében elfoglalt helyzetében mutatkozó különbségekkel — ez igazán szemléltetően illusztrálja a divatos „kritika” teljes tudományos elvtelenségét és azt a gyakorlati törekvést, hogy kitörölje magának az osztálynak a fogalmát, kiküszöbölje magának az osztályharcnak az eszméjét.”⁹⁰

Az azonban, hogy a marxista osztályfogalom elvonatkoztat az osztályok egy sor konkrét tulajdonságától, köztük az osztályok belső szociális rétegződésétől, nem jelenti azt, hogy az osztályok konkrét helyzetének konkrét szociológiai és történeti vizsgálatánál is eltekinthetünk ezeknek a tulajdonságoknak a vizsgálatától és elemzésétől. Az osztályfogalom nem helyettesíti ezt a konkrét vizsgálatot és elemzést, hanem elméleti és metodológiai kiindulópontja, lehetővé teszi a lényeges kiemelését, segít elhelyezni a különböző típusú szociális különbségeket a társadalmi rendszer egészében.

Marx, Engels és Lenin ezért egyfelől elméletileg és metodológiai feltétlenül

⁸⁹ Uo. 845—846.

⁹⁰ Lenin Összes Művei, 5, 173—174.

szükségesnek tartották az osztály fogalmának tisztázását és ehhez az alapvető osztálykritériumok kiemelését és elvonatkoztatását az osztályok másodlagos, származékos, történetileg és területileg változó tulajdonságaitól, jellemzőitől, másfelől konkrét vizsgálataikban és elemzéseikben arra törekedtek, hogy minél teljesebb és konkrétabb képet kapjanak az osztályok konkrét történeti totalitásáról és ennek során olyan tulajdonságokra és jellemzőkre is kitértek, amelyek nem szerepelnek a marxista osztályfogalomban. Ilyen konkrétással tárta fel az angol proletariátus helyzetét Engels „A munkásosztály helyzete Angliában” c. munkájában. Egyfelől jellemzi a proletariátusnak mint olyannak az alapvető osztálykritériumait, másfelől külön megvizsgálja az angol proletariátus „különböző csoportjainak” a konkrét helyzetét: az ipari munkásokét, a szénbányákban és ércbányákban dolgozó munkásokét, a mezőgazdasági munkásokét és az ír munkásokét. Marx a „Tőké”-ben, ott ahol a kapitalizmus struktúrájának és fejlődésének alapvető törvényeit elemzi, „elvontan” beszél a proletariátusról mint a modern ipari termelés dolgozó osztályáról, amelynek egyetlen tulajdona a munkaereje és amely elvileg közömbös a munka konkrét fajtája iránt. Amikor azonban olyan konkrét kérdéseket tárgyal, mint a munkanap fejlődése vagy a munkabér nagysága, történelmileg és differenciáltan jellemzi az angol proletariátus különböző rétegeinek a helyzetét. Még differenciáltabban és még konkrétabban vizsgálták és elemezték a munkásosztály helyzetét, amikor a közvetlen, de a munkásosztály helyzetére vonatkozó minél teljesebb adatok, tények összefüggésének feltárása volt a céljuk. Marx a Nemzetközi Munkásszövetség egyik feladatának tartotta — ahogyan ezt 1866 augusztusában az Ideiglenes Központi Tanács küldöttei számára készített instrukciókban megfogalmazta — „*valamennyi ország munkásosztálya helyzetének statisztikai vizsgálatát, amelyet maguk a munkások szerveznek meg*”.⁹¹ Az ehhez ajánlott általános vizsgálati séma, amelyet Marx elképzelése szerint „természetesen minden helység módosíthat”, a következő szempontokra tért ki: az ipar neme, a foglalkoztatottak kora és neme, a foglalkoztatottak száma, fizetések és bérek, munkaórák (külön a gyárakban, kisvállalkozóknál és otthon), éjjeli és nappali munka, étkezési idő és bánásmód, a műhely és a munka jellemzése, a foglalatosság természete, a munka hatása a fizikai állapotra, az erkölcsi állapot és nevelés, a szakma helyzete. Még több — szám szerint 101 — kérdésre tért ki Marx abban a körkérdésben, amelyet 1880-ban a francia munkások számára fogalmazott meg.⁹² A konkrét vizsgálat és elemzés szempontjainak további bővítését tartalmazták Marxnak és Engelsnek azok a munkái, amelyek egy konkrét történelmi periódusban vizsgálták az osztályok politikai harcait, mint pl. az „Osztályharok Franciaországban 1848-tól 1850-ig”, „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája”, „Forradalom és ellenforradalom Németországban”. Hasonlóképpen történelmileg konkrétan és differenciáltan elemzi Lenin az orosz társadalom osztályainak helyzetét ilyen tárgyú munkáiban („A kapitalizmus fejlődése Oroszországban”, „Mi a teendő?”, „Két taktika” stb.).

Megállni az elvonatkoztatásnak azon a fokán, amelyet marxista osztályfogalom jelent és lemondani az osztályok helyzetének konkrét elemzéséről, éppen olyan hiba lenne, mint figyelmen kívül hagyni az osztályfogalom metodológiai jelentőségét a konkrét vizsgálatban és feloldani az osztályok problémáját

⁹¹ Marx és Engels Művei, 16, 172.

⁹² Marx és Engels Művei, 19, 221—227.

a szociális különbségek fontos, de a társadalom struktúrájának egy más szintjét képviselő problémájában. Napjainkban, amikor egyfelől az empirikus társadalmi vizsgálatok lehetősége és jelentősége megnövekedett, a vizsgálatok fejlett technikája alakult ki, másfelől a polgári szociológia hihetetlenül összezavarta a társadalmi vizsgálatok elméleti és metodológiai alapjait, a marxista konkrét vizsgálatoknak elengedhetetlen feltétele a marxista elméleti és metodológiai alapelvek érvényesítése és továbbfejlesztése, ennek keretében a marxista osztályfogalom gazdag metodológiai tartalmának és jelentőségének a kibontása és alkalmazása.

PROBLEMATIKUS-E A REGÉNY?*

FEHÉR FERENC

A kérdésfeltevés abszurdnak tűnik. Széles spektrumú szociológiai vizsgálat nélkül is tudjuk, hogy a modern olvasó képzeletét Robinson Crusoe és Gulliver, Lucien Rubempré és Julien Sorel, Oliver Twist és Anna Karenina formálták. A XX. században ez még nyomatékosabbá vált annak következtében, hogy a klasszikus eposz és későn felfedezett hajtásai a tényleges olvasottság köréből fokozatosan kikerülnek, már azt a nemzeti-kohéziós funkciót sem töltik be többé, amelyet például a „Nibelung-ének” a XIX. század német kultúrájában betöltött. Értelmes tehát egy olyan műnem „jogosultságára” rákérdezni, amely két évszázadon át az intellektus és fantázia kulturálásának legfontosabb eszköze volt és az is maradt? A kérdőjelek, amelyeket saját dilemmánk mellé kiteszünk, nem tüntethetik el azt a körülményt, hogy a regény esztétikai megítélésének minden csomópontján a kételyek minduntalan felmerültek, és gyakran azok részéről, akik a regény emancipációjáért — művekkel és művészetfilozófiai megítélésekkel — talán a legtöbbet tették. Goethe és Schiller levelezése erre az első nagyszabású bizonyosság. A két költő barátsága éppen a „Wilhelm Meister” megszületése idején szilárdult meg, és a könyv kölcsönös elemzése, egyszersmind az epikai struktúra általános elveinek tisztázási kísérlete a levelekben központi szerepet játszik. Felesleges említeni, hogy Goethében éppoly szilárd volt a saját nagy műve felett érzett megalégedés, mint amilyen spontán szenvedéllyel reagált barátja remekművére Schiller. Mégis, a levelek állandóan a regénynek *mint formának a határaival* összefüggő kérdéseket feszegetik, és Schiller (1797. okt. 20-án kelt levelében) világosan ki is mondja — egyébként Goethével messzemenően egybecsengő — álláspontját: „A *Meister* formája, mint egyáltalában minden regényforma, végsőképpen nem poétikus, mindenestül az értelem körén belül terül el, alá van vetve valamennyi követelményének és részesül korlátaiból is.”¹ Goethét és Schillert soha nem is hagyta el az aggodalmaskodás a regény „költőileg gyanús” mivoltával kapcsolatban. Egyiküknél ez az aggály odavezetett, hogy még csak nem is kísérletezett a regénnyel, noha első nagy esztétikai elemzői közé tartozott, a másiknál pedig arra a — legtöbbször töredékben maradó — szüntelen experimentálásra, hogy a hagyományos epika, a verses eposz valamilyen korszerű formáját feltámassza. Nem is véletlen, hogy a „Hermann und Dorothea”-nak ebben a levelezésben (és a hozzákapcsolódó baráti ítélezésekben, elsősorban Humboldt álláspontjában) sokkal jobb sajtója van, mint a nagy regénynek, legalábbis a tökéletességhez sokkal közelebb állónak, kanonikusabbnak ítélik.

* A tanulmány a szerző „Dosztojevszkij és az individuum válsága” c. könyvének egy fejezete. — *Szerk.*

¹ „Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller”, Berlin, é. n. I, 464.

Hegelt, aki nem csupán Németország klasszikus művészetének nagy tisztelője volt, hanem éppen ezekben a kérdésekben Schiller és Goethe esztétikai álláspontjának közvetlen befolyása alatt állott, ez az aggodalmaskodás szemmel láthatóan impresszionálta. Esztétikájának az epikai költészetről szóló fejezetében egy kurta passzus foglalkozik a regénnyel, és ezt a részletet a regény elismertetéséért tett nagy lépésnek szokták ítélni. Teljes joggal; nem volt ez kisebb tett, mint Diderot és Lessing fél évszázaddal korábbi fáradozása a polgári tematika színpadi elismertetéséért. Ha azonban egy pillantást vetünk a megszövegezés rezignációjára, rögtön felfedezhetjük benne Schiller idézett levelének csüggedtségét. A tárgyalás egy korábbi szakaszán az eposz és a regény elvi egyenjogúságát elismeri, fenntartásai azonban itt is megszólalnak: „Ami az ábrázolást illeti, a tulajdonképpeni regény is, miként az eposz, egy világ- és életnézet totalitását követeli meg, amelynek sokoldalú anyaga és tartalma azon az egyéni eseményen belül bontakozik ki, amely az egésznek középpontja. A felfogás és kidolgozás közelebbi mozzanataira vonatkozóan azonban a költőnek itt annál is inkább nagy mozgási teret kell engedni, minél kevésbé képes kikerülni, hogy a valóságos élet prózáját is belevonja ábrázolásába, anélkül, hogy ő maga megállna a prózáiban és mindennapiban.”² A befejező passzus ítélezése arról, hogy a „világóra” mozgása miféle eltolódásokat hozott létre az epika lehetőségeiben, ugyanazt az általános kiábrándulást idézi fel, amely Hegelt mindannyiszor eltölti, valahányszor a jelen művészetét az antikéval, az igazi művészi korszak produktumaival összehasonlítja: „Ha most a legújabb korban keresünk igazi epikai ábrázolásokat, egészen más kör felé kell néznünk, mint amilyen a tulajdonképpeni epepeia. Mert az egész mai világállapot olyan alakot vett fel, amely prózai rendjében egyenesen ellenkezik azokkal a követelményekkel, amelyeket elengedhetetlennek találtunk az igazi eposz számára, míg azok az átalakulások, amelyeken az államok és népek valóságos viszonyai átmentek, még túlságosan valóságos élményekként vannak az emlékezetben, hogy sem elbírhathnák az eposzi műformát.”³ És az olvasót nem fogja meglepetésként érni, ha a „más tájak”, amelyek felé néznünk kell, hogy a valóban eposzit a jelenben megtaláljuk, ismét a „Hermann und Dorothea” irányában nyílnak eposzi méretűvé. Hegel nem mulasztja el a háttérben meghúzódó okot is kiemelni: „A fődolog azonban az, hogy Goethe e műben a modern valóságnak olyan vonásait, rajzait, körülményeit, bonyodalmaikat emelte ki és ábrázolta, amelyek a maguk területén ismét megelevenítik azt, ami hozzátartozik a legmaradandóbb varázshoz az *Odyseianak* és az Ószövetség patriarkális képeinek ősi emberi viszonyaiban.”⁴

A XIX. század egyrészt a regény hódító hadjáratának korszaka, melynek során a „polgári epepeia” elsöpri útjából minden avított versenytársát, másrészt viszont nem csupán a műtermi kísérletek újulnak meg szüntelenül egy nem-regényszerű verses epika feltámasztására (Arany János, Tennyson, Browning, Swinburne, Hebbel műveiben, Paul Ernst öregkorában, mely esztétikailag még a XIX. század befolyása alatt áll), hanem a művészi ítékezés is (gyakran *nagy regényírók* művészi ítélezése) tele van kétellyel és bizalmatlansággal a diadalmas új műnem iránt. Szüntelenül keresik és kutatják a le-

² Hegel: „Esztétikai előadások”, Budapest 1956, III, 303.

³ I. m. 318.

⁴ I. m. 319.

hetséges eposzi anyagot a modern világ közepette: Frank Norris például az amerikai Vadnyugaton véli feltalálni. Tolsztoj regényeinek standard elismerése pedig az eposzival való összehasonlítás, és ezt a regényíró már csak azért is dicséretnek tekinti, mert a szívéhez legközelebb álló epikai művek: Homérosz és az Ótestamentum történetei, Hegellel messzemenően megegyezően. A korszak titkát Lukács „Die Theorie des Romans” című munkája mondja ki, amely abban az időpontban született, mely — szerzőjének találó véleménye szerint — a XIX. század igazi befejezése volt: az első világháborús katasztrófa közepette. Lucien Goldmann rendkívüli lelkesedése ezért a könyvért, mint a regényelmélet klasszikusáért, félévszázad távolából is teljesen indokoltnak tűnik.⁵ Szerzőjének marxista korszakából származó — önmagában teljesen jogos — retrospektív kritikája sem változtat azon a tényen, hogy a „Theorie des Romans” vonta le a legélesebben a Goethe—Schiller—Hegel korszak esztétikai habozásainak valamennyi — később manifesztté váló — történetfilozófiai és esztétikai konzekvenciáját. A tanulmány eposz és regény, eposzi korszak és modern polgári társadalom kompromisszumot nem tűró, érték-hierarchikus szembeállításából indul ki, és egyértelműen az előbbi javára dönt. Ezzel természetesen túl is megy a klasszikus korszakon egy felette problematikus irányban: a haladásgondolat ellentmondásokon át fenntartott védelmezését nyílt romantikus antikapitalizmussá változtatja, amely azonban egyszersmind sajtósági forradalmi szempontot is tartalmaz: a „Theorie des Romans” fedezi fel újra az elidegenedés gondolatát és csaknem háromnegyed százados elfeledettség után újból bevezeti az európai filozófiába. A „Theorie des Romans” — egyszerre történetfilozófiai és esztétikai — alap-tézise, hogy az eposzi kor és művészi produktuma magasabbrendű, értékesebb, mint a kapitalizmus és eposzeiája, a regény. (Az értékmérő, a viszonyítási alap egy egészen egyedülálló, az életfilozófiából és Hegelből elegyített filozófiai mixtúra, mely sajtósági módon afelé tapogatózik, amit Marx 70 évvel korábban az „emberi lényeg” műszavával foglalt össze, és amit a regényelmélet szerzője csak két évtized múltán ismert meg.) Éppen ezért az eposzi kort *magabiztosság* jellemzi, benne *élet és lényeg azonos fogalmak*;⁶ ugyanebből az okból az eposzi világ *homogén*, az ember kapcsolatai és képződményei éppolyan szubsztanciálisak, mint egyénisége;⁷ ezzel szemben a regény formája a transzcendentális otthontalanság kifejezése,⁸ a regény olyan korszak eposzeiája, melynek számára a totalitás (és vele: a világban uralkodó homogenitás, emberi szubsztancialitás, ember és képződményei közti szubsztanciális viszony) csupán probléma és igény.⁹ A regény tehát abban a kettős értelemben *problematikus*, hogy egyrészt kora szerkezetének és emberének problematikusává válását fejezi ki (az előbbi érték-mérőhöz viszonyítva), másrészt és éppen ennek következtében: kifejezés-módja, egész szerkezete csupa megoldatlan (Lukács szerint megoldhatatlan) feladat, vagyis probléma. Az a szigorú ítélkező tekintet, amely a „Don Quijote” és az „Education sentimentale” között úgyszólván nem talál kanonikus megoldásokat, nem a kritikai rigorozitás Meduza-fője, hanem a jelzett történetfilozófiai szempont következetes ke-

⁵ Lucien Goldmann véleményét lásd a „Problèmes d'une sociologie du roman” c. tanulmánykötethez írt bevezető esszéjében, Université Libre Bruxelles kiadása, 1963/2.

⁶ Lásd Georg Lukács: „Die Theorie des Romans”, 3. Auflage, Luchterhand 1965, 23.

⁷ I. m. 26.

⁸ I. m. 35.

⁹ I. m. 53.

resztülvitele. Éppen e vissza nem rettenő konzekvencia következtében klaszszikus a „Theorie des Romans”. Nemcsak alapkoncepcióját vitathatja az utókor, minden egyes értékítéletét és rangsorolását is; de azt tagadni nem lehet, hogy a polgári kultúra lappangó és minduntalan előtörő rossz érzését azzal a művészi alakulattal szemben, amely éppen a polgári társadalom gyermeke, egyedül ez a tanulmány fogalmazta meg a dolog mélyéig járva.

Éppen ezért tér el azonban tanulmányunk álláspontja a „Theorie des Romans” koncepcionális alapvetésétől. Itt persze mindjárt egy sajátos és paradox szituáció alakul ki. A regény problematikus, mondja ki a szentenciát a lukácsi regényelmélet, mivel egész strukturájában „problematikus” az a világ (a „vollendete Sündhaftigkeiten” felé tartó Európa), amely létrehozta. Ez az álláspont teljesen megfelel annak az oppozíciónak, amely a XIX. század elejétől rezignációval vagy gyűlölettel szemlélte a kibontakozott kapitalista életet és kultúrformáit, azonban a polgári kérdésfeltevések körét átlépni nem tudta. A polgári élet és polgári kultúrformák „problematikus” mivoltát vitatni marxista álláspontból valóban paradox dolog. De természetesen nem az a törekvés vezeti elemzésünket, hogy harmóniát és „szubsztancialitást” fedezzünk fel ott, ahol Lukács analízise a legsúlyosabb dilemmák egész sorát tárta fel: a *mértéket* kell megváltoztatni. A regény problematikus: ez a kijelentés annyit tesz, hogy van a történelemben egy mérték a nem-problematikusra, és ez — még utópikus vágyódás esetében is — valamiképpen a múltból származik. Annak ellenére, hogy lehetetlen Goethét, Schillert, Hegelt és Lukácsot egy közös-romantikus kaptafára húzni, a regény minden szkeptikus szemlélőjénél vagy elutasító kritikusanál *közös modellt* találunk: a közvetítésmentes, organikus-homogén közösségi világ eszményítését — ebből származott ugyanis a „tökéletes” műforma, az eposz. A hozzá fűződő állásfoglalások egészen különbözőek lehetnek, mint ahogy térbeli-időbeli lokalizálásának kísérletei is: tudjuk, hogy a német klasszika egyetlen nagy alakja sem hitt már feltámaszthatóságában, és a „Theorie des Romans” is elégia végleges elmúltáról; tudjuk, hogy egyes korszakok az antik poliszban, mások a germán, keleti vagy francia előidőkben keresik az eposzi tökéletesség gyökereit. De a művészi kánon alapja mindig egy társadalmi összehasonlítás. A régi probléma merül fel újra meg újra: az organikus közösség fölényének meghirdetése a közösségmentes társadalommal szemben.

Ez a szempont Marxtól sem idegen: éppen a homéroszi eposzsal kapcsolatos híres kijelentése, amely kifejezetten *értékakcentusú*, hiszen „elérhetetlen mintáról” beszél, és meg is jelöli ennek emberi talaját: az emberiség „normális” gyermekkorát. De Marx történetfilozófiai koncepciója (abban az értelemben, ahogyan azt — a húszas évekbeli „praxisfilozófiához” kapcsolódva — marxisták egész sora értelmezi) ezt a modellt messzemenően konkretizálja. Egyrészt az említett mintaszerű „normalitást” az „emberi lényeg” kategóriáiban racionálisan értelmezi, mint a történelem dűnámizát, amely adva van az emberi társadalmiság kezdeteivel, amely azonban teljes kibontakozáshoz csak az elidegenedés felszámolásával jut: ekkor válnak konstituáló mozzanatai minden egyes egyed számára — elvileg — elsajátíthatóvá. Ezzel az emberi és művészi kánon nem lebeg többé a történelem felett, mint ráció-teremtette modell, hanem mindenestül a történelem produktumává válik. Másrészt — a történelem alternatív karakterének fenntartása mellett — Marx annyiban „evolucionista”, hogy minden olyan fejlődési sort értékhordozónak tekint, amely a „nembeli erőket” fejleszti, tehát gazdagítja az emberi lényeg megvalósult tereumát,

még akkor is, ha olyan korábbi harmonikus életkörüket és objektivációkat felszámol, amelyeket joggal lehetett a realizált (legalább a korlátozott életkörön belül realizált) emberi lényeg előképeinek tekinteni. Marx számára tehát egyfelől az antik görög fejlődés és belőle származó eposz (és tragédia) elérhetetlen minta, mert a „korlátolt beteljesedés” szabad egyedei számára megvalósította a „szubsztancialitást” (az „emberi lényeg” történelmileg kidolgozott mozzanatainak elsajátítási lehetőségét), másrészt módszertanilag elfogadhatatlan, hogy a poliszt és kultúrformáit mint nem-problematikus értékhierarchikusan fölébe helyezték a későbbi emberi fejlődésnek. (Egyebek között azért elfogadhatatlan, mert Marx éppen a termelésnek attól a „végtelen proceszszusától” várta a nembeli képességek teljes gazdagságának a kibontakoztatását, amely a polisz „korlátolt beteljesedését” kizárta.)

E kettős szempont következtetéseit kívánjuk a továbbiakban levonni a regény mint műforma számára; e kettős szempont alapján utasítjuk el a „Theorie des Romans” értékkontrasztját. Vizsgálódásunk előrebocsátott végkövetkeztetését tehát ennyiben foglalhatjuk össze: a regény „formátlanságával”, „prózaiságával”, „nem-kanonikus” jellegével nem foglal el alacsonyabb helyet a művészi formák azon értékskáláján, amely az emberi szubsztancialitás szempontjából állítható fel. Nem csupán arról van szó, hogy „adekvát” kifejezője saját korának, olyan eszközökkel szolgál a polgári társadalom önkifejzésére, amelyekkel a régi típusú eposz már nem rendelkezik — ez csupán a szociológiai relativizmus válasza lenne. Ranke-nak nyilvánvalóan nincs igaza: nem minden korszak áll egyformán közel istenhez. A regényben mint a polgári társadalom által kitermelt eredeti műformában azonban az a sajátosan nagyszerű, hogy struktúrájának lényegében hordozza mindazokat a kategóriákat, amelyeket a kapitalizmus, az első „tisztán társadalmi”, tehát többé nem „természetes” életformákra alapozott társadalom kitermel. A regény egész „alaktalansága”, „prózai” mivolta mintegy szerkezeti megfelelést mutat azzal az alaktalan és kaotikus haladással, amelynek folyamatában a polgári társadalom az emberi lényeg megvalósulásának első szigeteit megsemmisítette, de a nembeli erők végtelenül egyenlőtlen kifejlődését mégis magával hozta. A regény tehát nemcsak „tartalmában”, vagyis a kategóriái által strukturált kollektív képzetekkel, hanem formájával is az emberi emancipáció egy szakaszát fejezi ki. A regényforma nem jöhetett volna létre a „tisztán társadalmi” társadalom kategóriáinak létrejöttével nélkül, e társadalom megszületése pedig — az egyenlőtlen fejlődést beszámítva is — értékgazdagodás.

A regény nem problematikus: *ambivalens*. Ezen a megkülönböztetésen azt értjük, hogy egész struktúrája részben olyan vonásokat hordoz, amelyek *egy konkrét* „társadalmi társadalom” sajátos szerkezetének miméziséből adódnak (a kapitalizmuséból, amelyből létrejött), másrészt olyanokat, amelyek *minden* „társadalmi társadalom” jellemvonásai lesznek. A megkülönböztetésnek semmi különösebb jelentősége nem volt a regényforma strukturális kibontakozásának kezdetén: amíg a „tisztán társadalmi” társadalom harcban állott a rendiséggel, mint kvázi-természeti alakulattal és a patriarkális-bornirt „természetadta” közösségekkel, még a horizonton sem derengett fel egy *más-fajta* tisztán társadalmi társadalom lehetősége, annak születőben levő kategóriái nem zavarták a győztesen kibontakozó új formát. A kapitalizmus berendezkedése és megszilárdulása azonban világossá tette, hogy ez a társadalom nem az emberi emancipáció utolsó szava, megkezdődött a polgári és az „emberi” társadalom konfliktusa. Ez a szembeállítás tette először lehetővé, hogy a regény

bizonyos alapvető formai sajátosságait, mint az ember „voltaképpen” mivel-
tához nem illőket, növekvő gyanakvással szemléljük, ekkor derült ki, hogy az
a naiv magabiztosság, amellyel az eposz háta mögül előlépő fattyúműfaj bir-
tokba vette a világot, a polgári emancipáció magabiztossága volt, amely
ellenségeitől többé nem szorongatva, a berendezkedett burzsoá önelégültsé-
gév alakult át. A megvalósult polgári társadalom átlagos regényterme-
se kielégítően tanúskodik erről a metamorfózisról. A „transzcendentális otthon-
talanság” kifejezése a regénnyel kapcsolatban annyiban tökéletesen helytálló,
hogy ugyanaz a társadalmi mozgás, amely formai struktúráját kibontakoztatta,
amely régibb, tradicionálisabb kultúrformákkal szemben diadalra vitte, ma-
gasrendű, értékteli megvalósulását mind lehetetlenebbé teszi, egyetemessé
válása arányában. A forma-struktúra evidenciájába vetett írói hit összeom-
lásával megkezdődik a regény válsága. Félreértések elkerülése végett: nem
azt akarjuk mondani, hogy egy szubjektív művészi beállítódás változása *okozza*
a válságot. Ha Marx arról beszél, hogy a kapitalizmus ellenséges a szellemi
termelés bizonyos ágai iránt, kiváltképpen a költészettel szemben, akkor
itt egyrészt arra a növekvő fetisizmusra utal, amely a totalitás átlátását
a művész számára mindinkább megnehezíti, másrészt arra az emberi kiüre-
sedésre, amely a befogadók többségénél az eldologiasodás következtében be-
áll. De a mondás fordítottja annyit jelent, hogy minden igaz művészet,
amely az emberi lényegre tör, hasonlóképpen ellenséges viszonyba kell hogy
kerüljön a kapitalizmussal. A regény vonatkozásában ez az említett ambiva-
lencia felismerését jelenti (mindenkor az író adott világnézetének kontextu-
sában), tehát azt a törekvést, hogy a kapitalista dinamikával egyidejűleg
kialakuló eredeti művészi formát felbomlasszák, és az emberi emancipáció
— vélt vagy valóságos — szempontjainak megfelelővel helyettesítsék. A vál-
ság az esetek többségében zsákutcával, az eredeti forma tökéletesen amorffá
válásával járt, másutt olyan kezdeményezésekkel, amelyek egyszerre jelen-
tették a forma régi nagyszabású lehetőségeinek sajátos újratermését és
olyan új invenciókat, amelyek az első „társadalmi társadalom” epikáján túl-
mutatnak. Mindez a regénynek, mint új és az eposszal egyenrangú epikai
formának általános elemzését módszertanilag arra kényszeríti, hogy „kétfrontos
harcot” folytasson. Egyrészt — az eposszal állandó egybevetésben — ki kell
mutatnia mindazt az *emancipációs többletet*, amelyet a regény — az eposzi
zárttság, formai szimmetria elvesztése mellett — magával hozott, másrészt
szüntelenül jeleznie kell az ambivalenciát, azoknak az elemeknek az önállóso-
dási törekvését, amelyek a polgári társadalmiság keretei között már magas-
rendű művészi beteljesedéshez nem juthatnak. Így válik egyszerre igazol-
hatóvá a regény ízig-vérig polgári eredete és a polgári társadalmon túlmutató
dinamikája.

Eposz és regény szembeállítása előtt azonban nyomatékkal kell hangsú-
lyozni az *epikai műfaj kontinuitását*. Annál is inkább, mert minden olyan
konfrontáció, amely az egyik képződmény „hiteles” és a másik „nem hiteles”
mivoltát emeli ki, implicite azt tartalmazza, hogy a regényben megszakad
az epikai folyamatosság láncolata. (Hegel ezt nem mondja ki, sőt megfo-
galmazásai ellentétes irányba mutatnak, a „Theorie des Romans” állás-
pontja annál egyértelműbben tartalmazza a diszkontinuitás gondolatát.) Mivel
alapozható meg az epikai kontinuitás elve? Az egész kultúrtörténelemben
a műfajelmélet paradox helyzetét abban mutatkozott meg, hogy csüszteljesít-
ményei is (pl. Arisztotelész elemzései) a műfajok — gyakran zseniális —

disztingválására szorítkoztak, az elválás okát vagy nem kutatták, vagy képtelenek voltak felderíteni. E tehetetlenség háttérében az állott, hogy a műalkotás mibenlétének, egyedi vagy kollektív sajátosságainak megértése nem haladt párhuzamosan a műalkotás *funkciójának* megragadásával. Még a műfajelmélet olyan ritka termékeny pillanataiban is, amilyen Goethe és Schiller együttes fáradozása volt az epika és a dráma elvi elkülönítésére, a disztingválás egyetlen lehetséges szempontja az „emberi természet” egymástól elváló manifesztációira alapult (Goethénél a rapszodosz és mimosz különbsége). Eltekintve azonban attól, hogy ez a felfogás még Schiller filozófiai fejlődésével is szembenállott, oly messzemenően követte az emberi képességek széttagolt elkülönülésének elvét (Goethéről nem is beszélve), az alapjául szolgáló „emberi természet”-koncepció (konstans vonások történelmileg csak másodrendűen módosuló együttese) a XX. századra összeomlott. És noha a marxizmusnak még ma sincsen kidolgozott műfajelmélete, annyi tisztázódott, hogy a kérdést csak a praxis filozófiai álláspontján lehet megoldani. Lukács „Esztétiká”-jának valóban „kopernikuszi fordulata” az a gondolat, hogy a műalkotás az emberi tevékenység rendszerében pusztán funkcionálisan érthető meg, mint a mimetikus-felidéző összemű ember emlékezet organonja, amelyet mindig kívülről jövő szükségletek határoznak meg. Ezzel megszületett a valódi műfajelmélet gondolati kiindulópontja. Csakis *funkcionális műfajelmélet* ad feleletet az egyes zsánerek szerkezeti elrendezésén és elkülönülésén túl az elkülönülés okára, vagyis funkciójára. A praxis-elv bevezetése az esztétikába kiküszöböli az „emberi természet” ahisztorikus modelljét, és ennek helyébe lép *az ember mint nembeli lény*. Ezzel — elvileg — felelet adható a műfajok kontinuitásának és diszkontinuitásának általános kérdésére. Kontinuusak mindazok a művészettel szemben támasztott „igények” (elvárások, szükségletek), amelyeket — a művészet létrejötte óta — minden társadalmi élet a mimetikus képződménnyel szemben kanonikusan vagy egy „hangtalan” közvéleményben megfogalmaz. Az igények lényegében akörül rendeződnek: hogyan képes a műalkotás „felvezetni” az egyedi-partikuláris embert a partikularitás szintjéről a nembeli értékek magaslatára. (Így függ össze a művészetben az aktív emlékezés és a katarzis.) Mivel azonban minden nagy történelmi alakulatban mást és mást jelent a partikularitás és a nembeli objektivációk szintje, struktúrája, kiterjedése, stb., ezért a művészi szükségleteket kiszolgáló mimetikus képződmény szüntelen átalakuláson megy át. Ez a lukácsi álláspontból elvont nyers séma, amelyet filozófiai Kolumbusz tojásának tekintünk, természetesen kérdések egész sorát hagyja nyitva, amelyekre ma még nincs válasz: milyen élettendenciák szabályozzák az emberi „beállítódásoknak” azt a rendszerét, amelyek *elkülönült* művészeteket tartanak életben évezredekken át az *egységes* szükséglet kielégítésére? Miért nem lehetséges *Gesamtkunst*? Minden művészetben létrejön a műfajok belső specifikációja vagy csupán az irodalomban és az elvet analogikusan terjesztik ki más művészetre is? Mindezekre nem ismerjük a választ, és itt még csak nem is kísérletezhetünk a felelettel. Az irodalmi műfajok empirikus létéből indulunk ki, de rögtönzött funkcionális elkülönítésüket legszűkebb kérdésfeltevésünk szempontjából mégis meg kell kísérelnünk. A líra elkülönítése látszik a legkönnyebbnek, noha miveltről, szerkezetéről, hatásmechanizmusáról tudjuk a legkevésbé. Lukácsnak az a gondolata, hogy a lírai alkotás *natura naturans* (a befogadó szeme láttára önmagát teremtő természet), szemben az objektív műfajok *natura naturata* jellegével (vagyis a befogadás szempontjából „kész”

természetként ható mivoltával) bizonyos fokig kulcsot ad az elkülönítéshez.¹⁰ Feltevéünk szerint a *natura naturans* azért lehet a líra struktúra-értelmező fogalma, mivel a líra „funkcionális megbízatása”: az ember individuummá válásának mint önértéknek a dicsérete. Minden jelentős lírai vers azzal igazolja magát a befogadó előtt, hogy kezdősorától zárósoráig egy egyén individuummá szervezi benne magát, és ez a mozgás — konkrét tartalmától függetlenül, de a folyamat nyomatékosságának függvényében — a személyiség élvezetét ébreszti a befogadóban. Ez a válasz arra, miért vagyunk esztétikailag, vagyis a befogadás élményében „toleránsak” azokkal a versekkel szemben, amelyeknek „mondanivalóját” elutasítjuk, és arra is: miért jelent meg az „igazi”, a „voltagepeni” líra oly későn, voltaképpen a reneszánsz kezdeteivel. (Hogy éppen az említett időszakban kezdődik meg a tömeges-dilettáns versírás, ekkor jelentkezik a költészet *szükséglete*, az szociológiai oldalról igazolja ugyanazt a tényállást.)

Az ún. objektív műfajoknak a *világgal* van dolguk. Líraivá válásukat, tehát azt a folyamatot, amelyben leszűkülnek egyetlen — magában véve bármily jelentős — egyén személyiséggé konstituálására, minden kor esztétikai ítélete degradálódásának érezte. De epika és dráma két ellentétes szemzőből (mivel két különböző funkcióból) közelítik meg a világot. Két olyan megkülönböztetést ismerünk, amely nem technikai részletekkel, hanem a lényeges szerkezet megragadásával akarja a különbséget feltárni: Hegelét és Lukácsét a „Theorie des Romans”-ból. Hegel közismerten a *dolgok* totalitásának ábrázolásában látja az epika, a *szenvedélyek* totalitásának ábrázolásában a dráma kitüntető jegyét; Lukács viszont a műfajok *hőseiből*, nem pedig *ábrázolói anyagából* indul ki, s szerinte az empirikus Én az epika, az intelligibilis Én a dráma hőse, a kettő különbsége adja (vagy jelzi) a két műfaj eltérését. Mindkét meghatározást lehet módszertanilag kritizálni. Dolgok és szenvedélyek hegeli szembeállítását már csak azért is túlságosan merev, mert világos, hogy az igazi, nem-fetiszizálódott epikában nem dolgok lépnek elénk magánvaló minőségükben, hanem azok a folyamatok, amelyekben az emberek a „dolgokat” (a tárgyaktól az intézményekig) megtermelik, illetve az emberek viszonyai a maguk teremtette dolgokhoz. Ez viszont a szenvedélyek egész katalógusának meglevenítését követeli meg az epikában is. Másrészt Hegel meghatározása nem funkcionális. Amennyiben az elkülönítés elvei tökéletesen találóak lennének is, az elkülönülés *miértje* ezen az alapon fel sem vethető. Lukács disztinkciójának gyengéje még szembeötlőbb: túlságos ragaszkodása az ember kanti megkettőzéséhez. Ezzel a különbségtevessel ugyanis a dráma a maximális erkölcsi kompetencia, az epika pedig az etikai inkompetencia szférájába kerülne, ami természetesen oly abszurd, hogy nyilvánvaló ellentétben áll a „Theorie des Romans” egész gondolatmenetével. Ugyanakkor világosan kivethető mindkét nagy elkülönítési kísérlet közös tendenciája: az epikát az objektív, tárgyteremtő folyamatokkal, a drámát pedig a tisztán morális célzatú cselekvéssel akarja Hegel és Lukács egyaránt összefüggésbe hozni.

¹⁰ Lukács gondolatát lásd „Politika ipártossága és költői kiteljesedés” c. tanulmányában; „Német realisták”, Bp. 1956, 415–417. A *natura naturans* kategóriájából kiindulva kísérli meg Egri Péter is a líra műfaji sajátosságainak jellemzését „The Aspect of Poetry in the Proteus Episode of James Joyce's Ulysses” c. kéziratot tanulmányában.

Az első nagy tisztázó kísérletek után talán így lehetne funkcionális értelmezést adni a két nagy objektív műfaj különbségéről: az epika a „világban élés”, a dráma pedig az erkölcsi fejlődés csomópontjainak evokatív ábrázolása. „A világban élés” modern és még túlon túl tág kategóriája akként szűkíthető és specifikálható, hogy minden epikai mű igyekszik a lehetőség szerint minél többet (szándékai szerint: a totalitást) felidézni azokból a tárgyteremtő, világot konstituáló folyamatokból, amelyeket az adott kor alapvetőnek tekint, amelyek megismerésével és meghódításával egy kor embere teljesértékű lényvé válhat. A hétköznapi és nem-hétköznapi objektívációs tevékenységek közti sürgölődés közelíti az epika emberét az empirikus emberhez, de ennek nyilvánvalóan semmi köze sincs a kanti megkettőzéshez, mert ahhoz, hogy az epika embere „empirikus” feladatát teljesíthesse, útját befuthassa, tisztán morális konfliktusok egész során kell keresztülmennie. A dráma viszont a *morális csomópontok* művészete. (A *morális* csomópontok nyilvánvalóan nem választhatók el bizonyos egészen sajátos *történelmi* csomópontoktól. Sajátos történelmi csomópontokról kell beszélni, mivel morális csomópontok minden életben, minden történelmi korszakban léteznek, igazi dráma viszont csak ritkán. Hogy mi is a kettő közti mélyebb viszony, mely történelmi szituációk alkalmasak morális csomópontok drámai ábrázolására, ezt voltaképpen még nem tudjuk, így a kérdést a maga általános meghatározatlanságában kell hagynunk.) Egy csomópont megítéléséhez, konfliktusainak végigvívásához a feladat szempontjából mellőzhetőek az adott világot alkotó nagy tárgyi folyamatok, és a dráma mindezeket zárójelbe is teszi, hogy lényeges küldetésére összpontosítson.

A „világban élés” ábrázolásának funkcionális *folyamatosságán belül* lehet megérteni eposz és regény eltéréseit. Az előbbi műnemről Hegel adta a még ma is legkimerítőbbnek tűnő összefoglalást. Csak fő meghatározásait idézzük. Az eposzi szubsztrátumot az különbözteti meg a lírai hangulattól és a drámai cselekménytől, hogy egy *valóságos életkör* ábrázolására törekszik,¹¹ az epikai *történelés* (ennek a terminusnak a drámai *cselekvéssel* szemben értelmes jelentése van Hegelnél) nem csupán valami tetszőleges közegre irányul, hanem „tartalma és formája egy népszellem egész világnézete és objektivitása, amely tárgyiasuló alakjában mint valóságos esemény bontakozik ki előttünk. Ehhez a totalitáshoz tartozik egyrészt az emberi szellem minden mélységének vallásos tudata, másrészt a konkrét létezés, a politikai és magánélet, a külső egzisztencia formáiig, szükségleteiig és kielégítésének eszközeiig”;¹² ezért válhat minden valódi eposz egy nép mondájává, bibliájává, vagyis „legfőbb” könyvévé;¹³ az eposz létrejöttének megvan a meghatározott világtörténelmi pillanata, „... lényegileg abban a közbeeső korban jön létre, amelyben egy nép felébred ugyan tompaságából s a szellem már megerősödött magában annyira, hogy létrehozza saját világát s otthonosnak érezze magát benne, megfordítva azonban minden, ami később szilárd vallási dogmává vagy polgári és erkölcsi törvénnyé lesz, még egészen eleven, az egyes egyéntől mint ilyentől el nem választott érzület marad, s akarat és érzés nem vált még el egymástól”;¹⁴

¹¹ Hegel: „Eszttétikai előadások”, III, 252.

¹² I. m. 255.

¹³ I. m. 255.

¹⁴ I. m. 256.

ezt a világállapotot, amelyet Hegel itt és másutt heroikus kornak nevez, közelebbről is meghatározza, előbb elvontan: „Annak az egész élethelyzetnek a szempontjából, amely az eposz háttere, a legmegfelelőbb az, ha az már a tényleges valóság formáját ölti fel az egyének számára, de még az eredeti elevenség legszorosabb összefüggésében marad velük”;¹⁵ később egészen konkrétan, az eposzi periódust a viszonyok eldologiasodott idegenségével szembeállítva: „Meg kellett lenniök, létre kellett jönniök az erkölcsi élet viszonyainak, a család és a nép mint egész nemzet összetartásának háborúban és békében, de úgy, hogy még nem érték el olyan általános szabályok, kötelességek és törvények formáját, amelyek magukban, az egyének eleven, szubjektív különössége nélkül is érvényesek, s amelyeknek van erejük arra, hogy az egyéni akarással szemben is megmaradjanak”;¹⁶ különös nyomatékkal emeli ki ugyanezt az „elevenséget” (vagyis: el nem idegenedett, el nem dologiasodott jelleget) a természethez való viszony és a szükségletkielégítés vonatkozásában: „Mindaz, amit az ember felhasznál a külső életben, a ház és az udvar, a sátor, a szék, az ágy, a kard és a lándzsa, a hajó, amellyel átszeli a tengert, a kocsis, amely a harcba viszi őt, sütés és főzés, az állatok levágása, evés, ivás — mindebből semmi sem válhatott pusztán holt eszközzé számára, hanem még egész érzületével és valójával bennük kell élnie, s ezáltal a magában külsőlegesnek az emberi egyénnel való szoros kapcsolatánál fogva ugyancsak emberileg átlelkesült, egyéni jelleget kell adnia”;¹⁷ éppen az előbbieik alapján hangsúlyozza azután Hegel: „Mai gépészetünk és gyáripárunk s az ebből származó termékek, valamint egyáltalán külső életszükségeink kielégítésének módja ebből a szempontból csakúgy, mint a modern államszervezet, nem felelnek meg annak az életháttérnek, amelyet az eredeti eposz megkövetel”;¹⁸ mint látszólagos részletkérdést, valójában az eposzi szerkezet lényegébe világító mozzanatot említi, a *háborús összeütközést* az eposz legalkalmasabb tárgyaként (azzal a megszorítással, hogy csakis a népek közötti összeütközés alkalmas erre a feladatra, a polgárháború nem);¹⁹ majd az eposzi hősről, „vonások totalitásáról” szólva egyrészt kiemeli, hogy az képes a fő eseményt legszorosabban saját egyéniségéhez kapcsolni,²⁰ másrészt hangsúlyozza, hogy eposzi értelemben az egyes egyén mindig egy *közösség* közepén áll.²¹

Ha a regényt az eposzsal szembeállítva akarjuk jellemezni, akkor az utóljára kiemelt hegeli differentia specifica ellentétéből kell kiindulnunk. Megfelelően annak, hogy a regény a közösségmentes társadalom szülötte, benne a világ nem közösségi szerkezetű (nem szubsztanciális, mint a „Theorie des Romans” jelöli e struktúrát): benne az *En* és a *külvilág kettőssége* uralkodik. A kettősség annyit jelent, hogy sem az egyénben nem perszonalizálódnak közvetlenül az ábrázolandó életkór uralkodó hatalmai, sem a regényhős számára nem közvetlenül adottak, elsajátíthatóak, használhatóak saját objektivációi. Ez a körülmény dilemmák forrása, de nem eleve „problematikus”. Ellenkezőleg: mint a kezdődő eldologiasodás általában, a regényben kifejeződésre jutó eldologiasodott alapszituáció kezdetben hallatlan lendülethez juttatja az epikai

¹⁵ I. m. 262.

¹⁶ I. m. 262.

¹⁷ I. m. 263.

¹⁸ I. m. 263.

¹⁹ I. m. 269, 271.

²⁰ I. m. 278.

²¹ I. m. 280.

ábrázolást, az eposzban nem ismert lehetőségeket tár fel előtte. (Mégpedig éppen abban az értelemben, ahogyan Marx az osztálytársadalmi fejlődésről kimutatta: az egyéneknek el kell választaniuk maguktól saját viszonyaikat, mint dologi hatalmakkal, szembe kell kerülniük velük, hogy e viszonyok — tehát saját emberi képességeik — valóságos gazdagságát kidolgozhassák.) Két vonatkozásban is. Mindenekelőtt: a regényhős „természetes” tendenciája az az eposzban elképzelhetetlen vállalkozás, hogy *felépítsen* maga számára egy — illuzórikus vagy valóságos — világot. Lukács joggal hangsúlyozza, hogy az eposzi hősök belső biztonsága nagyrészt onnan adódik: noha egyesek világukkal, azzal homogén egységbe olvadnak össze, mégis „vezetik” őket kijelölt útjukon. Ez a vezetettség, ez az isteni felvigyázás egyrészt elevenné teszi minden cselekvésüket (a hegeli értelemben), azonban elvileg kizárja, hogy világuk kereteit transzcendálják, azt átalakítsák, újat teremtsenek stb. A regényhős „Gottverlassenheit”-je, amelyet a „Theorie des Romans” kétségbeesett nyomatékkal mond ki, kezdetben a legcsekélyebb kétségbeesés árnyalatát sem tartalmazza. Az a magabiztosság, amellyel a polgári termelés nekivág saját világa sejtéről sejtire történő felépítéséhez a régi tarka romjain, a regény kezdetének hőstét is áthatja. Eleinte az sem dezilluzionáló, ha a felépítendő világ illuzórikus, mint Cervantes esetében. A „Don Quijote” azért az első *regény*, mert hősenek birtokában van az az eposzban elvileg el nem képzelhető szabadság, hogy a fennálló és ellenszegülő empiria kellős közepén (tehát nem a fantázia tündérszigeteire menekülve) megpróbáljon azzal egy elképzelt, egy csupán lehetséges másikat szembeszegezni. A regényhős istentől elhagyott státusza egyben szabadsága is, a formát alapjaiban meghatározó strukturális elem nyomatékos kifejezője annak, hogy a tisztán „társadalmi társadalom” epikája az eposzhoz képest az emancipáció többleteit tartalmazza. Másodszer és az előbbi következtében: az aktivitás, a beinduló polgári praxis dinamikája következtében megfordul az epikai mozgás világtendenciája. A kapitalizmus — szemben minden őt megelőző, a múltira orientált formációval — egyértelműen jövőre orientált, a kapitalista termelés „végtelen processzusának” eredményeképpen. Ez a jövőre orientáltság a regény kiinduló tendenciája (megvalósulásának akadályaival később foglalkozunk), éppen a regényhős világot konstituáló aktivitása következtében. Az eposzban ugyanis nemcsak a világ általános kerete áll készen a kezdet kezdetén, hanem a cselekmény is, az olümposziak akaratából: a hős befutja *kijelölt* pályáját. Bár semmiféle alapunk nincsen az antik befogadói élmények elemzésére, bizonyosnak látszik, hogy az eposz cselekménye nem azt a feszültségélményt váltotta ki hallgatójából vagy későbbi olvasójából, amelyet a regény: nyilvánvalónak tűnt, hogy Hektor (és legyőzője) sorsa eleve elrendelt. Az egészen végletesen fetisiztikus átlagirodalmat leszámítva viszont, a regényhős nem „felsőbb instanciák” jóvoltából, hanem saját teleologikus tételezése alapján cselekszik, konstituálja világát (vagy legalább: törekszik annak tulajdon teleológiája szerinti megszerkesztésére), és ennek a tételezésnek az eredménye az a kauzális sor, amely a regény épületét alkotja. Mi több: míg a regény kezdetén ez az egyéni teleológia — megfelelően a polgári filozófia általános individuumra állítottságának — egészen naiv és magabiztos illuzionizmussal akarja *egyetlen* teleologikus tételezésből az *egész* világot felépíteni (Defoe halhatatlan robinzonádja a nagy példa erre), később az ontológiai szemlélet elmélyül. Balzac „Emberi színjáték”-a már messzemenően az ész hegeli cselének jegyében áll: az egyes tételezések keresztezik és kioltják egymást, és közös eredőjük egy

olyan világ, amelyet egyik hős sem képzelt el, és közülük úgyszólván egyik sem kívánt.

A polgári világ eldologiasodásával egyenes arányban válik azután az Én és a külvilág kettőssége a regény egyre növekvő, végül leküzdhetetlennek tűnő szerkezeti bomlasztó elemévé. Mint a „Theorie des Romans” helyesen hangsúlyozza: az empirikus szubjektum, a regény embere, egyre kevesebbet tartalmaz (önmagában, tételezéseiben, aktusaiban) a világ uralkodó hatalmaiból, a külvilág pedig konvencióvá, az elsónél nehezebben meghódítható második természetté válik. A regény emancipációs vívmányai tehát osztoznak a polgári emancipáció általános sorsában: amilyen arányban degradálja a kibontakozó eldologiasodás a polgári társadalom büszke termékét, a szabad polgári individuumot a szabadság látszatának szubjektumává, akinek nincsenek többé „normális” kapcsolatai saját világának objektívációs rendszerével, úgy szűkül be a regény ábrázolási szférája.

Ez különös élességgel mutatkozik meg a *termelés és az ökonómia* ábrázolásában. Hegel idézett leírása az eszközök készítésének és elfogyasztásának eposzi elevevességéről olyan beszédes, hogy elegendő egy tetszés szerinti modern regény objektívációs szférájával összehasonlítani, és máris megkapjuk a két epikai világekorszak különbségeit. Azonban téves lenne azt hinni, hogy a regény eleve esélytelenül vette fel a versenyt az élet legelemibb materiális szférájának ábrázolásában az eposzsal. Mindenekelőtt egy közkeletű tévedést kell itt helyreigazítani. Nem helytálló az a vélekedés, amely szerint az eposz képes, a regény pedig képtelen „a” termelést ábrázolni. Valójában az eposzban éppolyan kevéssé szerepelt a természettel való anyagcsere a maga közvetlenségében és teljes kiterjedésében, mint a regényben. (Hésziodosz az egyetlen nagy ellenpélda, azonban a paraszti regények a modern epika oldalán kiegyensúlyozzák a mérleget. Valahányszor ugyanis egy olyan életkör kerül ábrázolásra, amelynek kizárólagos vagy legalábbis uralkodó tevékenysége ez az anyagcsere, az epikai struktúra értelemszerűen ekörül szerveződik.) Az eposz a szabad, a *munkától felszabadított* emberek művészete volt, méginkább, mint a szándékai szerint univerzálisan demokratikus regény. Azonban a heroikus kor epikai költeménye egy zseniális tematikai invención alapult: két uralkodó tárgya a *háború* vagy a *természettel folytatott küzdelem* volt, amely utóbbi többnyire szintén a háborúskodás jellegét öltötte. Egyik témakör sem jelentette az eposz ábrázolási körének megszükkítését: a háborúskodásról Marx írja a „Grundrissé”-ben, hogy az organikus közösségek időszakában a közösséget konstituáló alapvető tevékenységek közé tartozott, a természettel való közvetlen szembezállás pedig a korszak emberének legelemibb, legalapvetőbb fenntartó tevékenysége volt. Viszont mind a hadjárat, mind az utazás „önellátó egységekké” szervezte az epikai emberközösségeket, akiknek maguk erejéből kellett pótolniuk mindazt, ami elvesztett, elpusztult vagy elfogyott. Így ha nem is a korszak tényleges termelése, de néhány *reprezentatív termelőképessége* az eposzról csakugyan leolvasható. (A középkori eposz nagy részének „arisztokratikus elkényeztetettsége” már onnan is látható, hogy benne ezek a reprezentatív termelőképességek nem jelentkeznek többé, a lovag előbb folyamodik a csoda segítségéhez, semhogy eltörött kardját ügyességével és fizikai erejével pótolja.) Mármint feltűnő, hogy a regény kezdetben nem kevesebb, hanem többsélységgel indul versenybe az emberi termelőképesség, a legalapvetőbb termelőerő ábrázolásában. Defoe „Robinson”-ja olyan sajtóságot polgári Odüsszeia, amely ebben a vonatkozásban inkább a regény fölnyét, semmint hátrányát

bizonyítja az eposzsal szemben. Hegel szépen elemzi az eposzi költészet kialakulásának fokozatait a kozmogóniáktól a voltaképpen, egyetlen hős körül megszervezett eposzig. Nos: Defoe regénye a polgári termelőképességek kozmogóniája és egy hős körül megszervezett hőskölteménye egyszerre, az eredeti modellhez képest azzal a nagy emancipációs többlettel, hogy itt az istentől való elhagyatottság pozitív vonása jelentkezik. Az ember kizárólag önmagára van utalva, saját erőire hagyatkozva hajtja végre az *önteremtés* műveletét. Lehet gúnyolódni Defoe angol polgári bornirtságán, amely egy elhagyatott szigeten még az angol előítéletrendszereket is újjátermeli, de voltaképpen a „Robinson”-tól egyenes út vezet „A szellem fenomenológiájá”-ig (természetesen éppen a robinzonád gondolatának fokozatos leküzdésével). Éppen az önteremtés eszméje jelenti a *tisztán művészi* fölényt Defoe regénye (és elvileg: minden regény) számára az antik vetélytárs ellenében. Ott az élet anyagi újratermelése egy mellékes, bár nélkülözhetetlen mozzanat volt csupán a hősi élet számára. A regényben ez az újratermelés kívánja meg az energiák maximumát, gyakran a hősiességet, és amit így az ábrázolás veszít fenségességéből, annyit nyer az életkör általános humanizáltsága révén. Amellett ez nem is az egyetlen és kivételes epizód a regény háromévszázados történetében. Balzac ciklusa szintén egy sajtószerű Odüsszeia; igaz, a hősök már kizárólag a második természet Szküllái és Kharibdüszei között hajóznak. Noha a ciklusban már többnyire csak távoli kapcsolatok fűzik az embereket a természettel folytatott anyagcsere közvetlen folyamatához, azt a tényt, hogy mivé váltak az emberi termelőképességek a berendezkedett burzsoázia birodalmában, milyen emberi képességek szükségesek a robinzoni epepeia értékeinek egyetemes realizálásához, Balzactól tanulhatjuk meg a legjobban.

Ezzel egyszerre mind a végpontot is megemléztük, azt a határt, ameddig a polgári regény saját emancipációs többleteit kamatoztatni tudta. Már Balzac előtt megkezdődik és utána egyértelműen kibontakozik az a tendencia a regényben, hogy az új epika az élet legalapvetőbb, legegyszerűbb dimenzióját művészi feladja, ábrázolási köréből tudatosan kirekeszti. Az emberi termelés intézményei, folyamatai olyan mértékben eldologiasodnak, hogy az ábrázolói eleve elvvel összeférhetetlennek tűnnek, a bennük szereplő, a hozzájuk kötött egyedek teljességgel „szubsztanciátlanok” már. A legközvetlenebb szükségletek és kielégítések — mind gyérülőbb — fel-feltűnnek még a regényben, de egyre inkább csupán a *pénz közvetítésében* és egy *meghatározott foglalkozás* gyümölcseként. (Egyébként már Defoe-nál tapasztalható a kettősség. Robinsonnal Moll Flanders áll szemben életművében; a polgári termelőképesség eposzi hőisével a társadalmi tevékenységekből kiesett fosztogató, aki férjeit is fontosságban regisztrálja.) A termelés és az ökonomiai szabályozás szférája mindegyre inkább csak a tárgyi tevékenység *morális reflexeiben* lép elénk: az alkalmazkodás csődje a nagy regény témája, mondja melankóliával a „Theorie des Romans”. Ezzel azonban nem pusztán egy „témakör” veszett el a regény számára, nem pusztán ábrázolói köre szűkült le: hősei lába alól veszett el a talaj. Vagy olyan embereket kénytelen bemutatni, akik *de facto* semmiféle kapcsolatban nem állanak ezekkel az alapvető tevékenységszférákkal, vagy alakjaikat éterikusá kell tenni: csak azokban a funkcióikban ábrázolhatja őket, amelyek elszigetelhetők az anyagi élet termelésétől és újratermelésétől. Ez egyszerre mind magával hozza egy *mesterséges közeg* megteremtésének szükségességét a regény számára. Ilyen mesterséges közeg az eposzban nem létezett: utazás és hadakozás *fenntartó* cselekvésformák vol-

tak, a „fantasztikus” környezet pedig, elsődlegesen az antik eposzban, éppannyira „természetes” volt a kor embere számára, mint ahogy a mítosz is hozzátartozott erkölcsi kódexének, jogérzékének, államszabályozásának helyreállításához. Tehát az eposzban a fantasztikus és az empirikusan hiteles különbsége nem rendelkezett semmiféle értékakcentussal. (A középkori eposzban a probléma bizonyos fokig eltérően jelentkezik.) Annál nyomatékosabb értékakcentusa van a regényben a mesterséges és az empirikus-„természetes” közeg különbségének: azt a távolságot eleveníti meg, amely a polgári élet átlaga és a humánus értékek realizálhatóságának kis szigetei között elterül. Egyben hallatlan művészi nehézségeket is jelent, hisz a művészi fantázia egészen szokatlan termékenységre van szükség ahhoz, hogy a kivételesség légkörének emberileg hiteles atmoszférát teremtsenek. A regény itt is ambivalens. Amennyiben visszavonul a közvetlenül létfenntartó tevékenységek körétől, annyiban egyszersmind előlegezi — legalábbis lehetősége, igen ritkán tényleges megvalósulása szerint — annak a társadalmi állapotnak a levegőjét, amelyben a fenntartó tevékenységek az élet háttérébe vonulnak vissza, a munka pedig öncélú tevékenységgé válik.

Égészen hasonló fejlődési görbét figyelhetünk meg a *regény és az intézmények* ábrázolásának viszonylatában. Kezdetben pontosan azok az emancipációs előnyök jelentkeznek az eposzsal szemben ezen a művészi síkon, mint a termelés és az ökonómia bemutatásánál. Amennyiben az eposznál „intézményekről” egyáltalán beszélhetünk (Hegel, helyesen, tagadja az emberekről levált, az ő különös mivoltukkal szemben az általánost reprezentáló eposzi intézmények létét), ez eleve adott „rend” volt, amely olümposzi hasonmásával együtt csak még jobban hangsúlyozta predestinált és meg nem változtatható jellegét. A heroikus kor Hegel által hangsúlyozott „eleveniségének”, az eposzi hősök boldogító „vezettségének” (amelyről a „*Theorie des Romans*” beszél) ez a fonákja: az emberek elnyerik plasztikusan teljes dimenzióikat, azáltal, hogy természetadta helyüket a természetadta közösségben betöltik, de csupán ez a funkcióbetöltés a feladatuk. Ha Akhilleusz vagy Hektor meghal, helyükön a néma falanx összezárul, az élet szerkezete változatlan marad. A regény viszont lényege szerint utasítja el mindenfajta Olümposz fennhatóságát, és az emberi intézményeket — jóban-rosszban — emberi teremtményeknek tekinti. Ezt a ténny talán olyan művön lehet a legnyomatékosabban bizonyítani, amely eleve ellenséges a polgári fejlődés perspektíváival szemben: Swift „*Gulliver*”-jén. Swift műve a reneszánsz utópizmus tragikusra fordult záródarabja, egyszersmind a kalandregény és nevelődési regény együttes, előzetes szatírája: a hős *nem ér révbe*, és fejlődése, amennyiben ilyenről beszélhetünk, „*lenevelődés*” a polgári társadalom intézményeibe vetett magabiztos hitéről. Voltaképpen nem is regényszerű a „*Gulliver*”. Még tragikus akcentusaival is annyira erőteljes benne a reneszánsz utópizmus hagyatéka, hogy csak a bölcs lovak társadalmán és nemen kívül maradt szigetén érzi magát otthon a költő: a polgári társadalom empiriája, a regény által meghódítandó anyag, eleve fölényes és kíméletlen elutasításban részesül. Amit ezzel szemben hangsúlyozni kell, az nem is annyira Swift akaratlan odatartozása a gyűlölt polgári fejlődéshez, noha ez alig vitatható: Swift *mértéke* az elutasított fejlődésből származik, nem tartja elég *racionálisnak* a racionalizmusával büszkélkedő új társadalmat. Ennél döntőbb azonban, hogy a „*Gulliver*” írója — klasszikus és reneszánsz vonzalmái ellenére — alapjában mégis regényt ír, vagyis egy — az új technikától nem érintett, konzervatívnak számító — leíró modorban ismerteti az emberi

intézményeket és ezeket szembeállítja az új polgári ember (Swift számára: az ember) ténylegesen egoizmustól vezetett, de racionalizmusával henegező antropológiájával. Bármilyen negatív is az ítélet az emberről és világról, az író ábrázoló szemszögéből bizonyításra nem szoruló tény, hogy világunkat magunk formáltuk és deformáltuk, transcendens elemek közbejötté nélkül. (Itt a reális alapja a sokszor hangsúlyozott Swift—Kafka párhuzamnak; egyben a párhuzamon belüli ellentétnek. Mindkét író a polgári embert, mibenlétét, fejlődési esélyeit azonosítja az emberrel. De ami egy alakulat fejlődésének kezdetén az elutasító attitűd következtében izolált *utópia* lesz, vagyis kezdeti remények szembeállítása a realizált világgal, az adott fejlődés végén már csak *transzcendenciává* fakulhat.)

Amellett csaknem egy évszázadon át úgy tűnik, mintha Swift kétségbeesett megvetése csupán excentrikus túlzás lenne. A polgári eposz diadalmasan tárgyja ki ábrázoló lehetőségeit egy szinte eposzi szélességű világgá, mert nem csupán arra képes, hogy a feudális intézmények struktúráján átlásson és azokat fölényesen elutasítsa, hanem — a történelmi regény létrejöttével — saját intézményeinek emberi eszközökkel teremtett mivoltát is dokumentálja. Lukácsnak tökéletesen igaza van, mikor a kérdésről szóló monográfiájában a történelmi regényt nem tekinti külön *műfajnak*. De mindenesetre az ábrázolás szempontjából külön *dimenzió* születik itt, amely elsősorban az emberi *intézmények* genezisének az eposzban nem tapasztalható panorámáját nyújtja, elsősorban természetesen Walter Scottnál. A történelmi regény jelentősége nem egy új „témakör” meghódításában rejlik; nem is az embernek mint individuumnak mélyebb jellemzésében: már Balzac megfigyelte, milyen vértelenek Scott hősnői, és minden modern pszichologizmus visszavetítése nélkül beszélhetünk itt az emberi belső világ megszükitéséről, hiszen a regényművészet már Scott *előtt* továbbjutott annál a klisészintnél, amelyen az angol író minden hőse cselekszik és érez, kivéve ha a történelmi csúcson találja magát. A történelmi regény egészen más ponton hozza mozgásba *művészi* élvezőképeségüket. Valahányszor egy emberi intézmény szemünk láttára és tisztán individuálisnak tűnő szenvedélyek és cselekvések hatására szétesik vagy kivívja élethez való jogát, újból átéljük annak felszabadító élményét, hogy az ember maga csinálja intézményeit, függetlenül attól, milyenné válnak saját kezén ezek az intézmények, és attól is függetlenül: osztjuk-e az író ítéletét ezekkel a képződményekkel szemben. Az emberi tér humanizációja, a természeti jellegű társadalom tisztán társadalmivá válása a történelmi regény uralgó hangulata, innen származik formaélményének reális többlete az eposzhoz képest. Amint azonban Fabrizio del Dongo visszatér a waterlooi csataterőről, és Balzac regényhőseinek magánütközeteibe kénytelen átvezetni az annyira csodált scotti módszert, a regény hatalmas kitágulási folyamata megáll, és a mozgás fokozatosan visszafordul. A csomópont természetesen itt éppolyan kevésbé véletlen, mint a termelési szféra ábrázolásában. A polgári termelés egyetemes fetiszáló-eldologiasító jellege annak arányában válik univerzálisan érzékelhetővé, ahogyan maga a polgári társadalom egyetemessé válik. Az Én és a külvilág kettészakadása a legnyersebben abban az ábrázoló dimenzióban mutatkozik meg, amelyben a kezdet kezdetén a legvehemensebben jelentkezett az új epika fölénye a régivel szemben: a regény embere egyre kevesebbet tud kezdeni világának intézményeivel, mindegyre transzcendensebbnek érzik őket saját empirikus mivoltához képest (itt van Kafka mélyen átélt igazsága), végül egyszerűen elfeledkeznek róluk, legalábbis igyekeznek róluk elfeledkezni.

A harmadik ábrázolói dimenzió, amelyben Én és külvilág növekvően ellenséges dualitását megfigyelhetjük: *a nyilvánosság megszüntette a regényben*. Ezen a ponton bizonyos fokig leegyszerűsítő nézetek uralkodtak a két epikai világkorszak egybevetésénél, némiképp Hegelnél is. A legnagyobb elemzők abból a vitathatatlan tényből indultak ki, amely a jakobinizmustól Marx nagy elemzéséig a polgári élettel egyértelműen szembeállítható volt: az antik közösség nyilvánosságának megsemmisítését hangsúlyozták, burzsoá és citoyen kettéválását. A következtetés a két epikai típus vonatkozásában ebből úgy adódott, hogy az eposz mindig egy nép szellemét, a regény viszont csak egy privát történetet tárgyal. Magában véve ez nem tagadható. Jürgen Habermas nagy-szerű könyve azonban végzett ezzel a mégiscsak szimplifikáló beállítottsággal.²² Ő ugyanis szembeállítja a feudális-udvari korszak ún. *reprezentatív* nyilvánosságával a polgári felemelkedés első századainak nagy nyilvánosságpótlékát, a *közvéleményt*, amely a családon mint az *intimszféra konstituálóján* alapult, és amely a maga kollektív-humanitárius eszményeit a humanizmus eszmei nyilvánosságává igyekezett általánosítani. Ez annyiban természetesen *illuzórikus* nyilvánosság volt, amennyiben az alapját alkotó polgári ember, mint „árutermelő magánszemély”, a piacon éles és kibékíthetetlen ellentétben állott minden egyes más emberrel, csak a *másik rovására* teremthette meg saját intimszféráját. Másrészt a polgári társadalom egyetemessé válásáig mégis az a *realitása* volt ennek az illuzórikus nyilvánosságnak, hogy csak egy közvélemény megteremtésével (mely az intimszféra humánus értékeit elfogadja) lehetett a polgárságot mint osztályt szembeállítani a reprezentatív nyilvánosság leküzdendő világával. Habermas igen szép elemzésekben vonja le a következtetéseket az intimszféra nyilvánosságából a kezdődő regényre vonatkozóan. Analíziseinek legfőbb tanulságai számunkra így foglalhatók össze. Kétségtelen, hogy az eposz magától értetődő nyilvánossága megsemmisült; hogy ebből milyen sok, az alkotás legelemibb kérdéseig hatoló nehézség született a regény számára, arra majd utalunk. Legáltalánosabb veszedelemként csupán azt emeljük ki, hogy a regény — tulajdon kiindulópontjával — maga konstituálta önmaga számára a banálissá válás veszedelmét. A leglaposabb eposz is a kollektív szellem gyümölcse, egy egész embercsoport ismer rá önnön gondjaira, tulajdon sorsára, eseményeire. A regényben viszont mindig benne rejlik annak a veszedelme, hogy a szó legszorosabb és legrosszabb értelmében privát-történetté válik. Másrészt azonban az intimszféra kis közössége — Richardson, Goldsmith, a fiatal Goethe és Rousseau regényeiben — egyetemességre törő tendenciájával nem csupán egy struktúraátalakulásról adott hírt. Itt ismét megmutatkozik valami abból a korábban említett körülményből, hogy a regény újításai *minden* tisztán társadalmi társadalom lényegét fejezik ki: aligha képzelhető el ugyanis, hogy egy humanizált, elidegenedéstől mentes emberi világ face-to-face közösségi kapcsolatok híján létezhetne, de éppoly kevésbé várható a jövőben, hogy az *egész emberi integráció egyetlen közösséggé válna*. A kis közösségek konfliktusából és interferenciájából létrejövő erőter magasabbrendű, mivel az emberi individualitás sokféleségét jobban előmozdító szerkezet, mint az organikus közösség homogén nyilvánossága. Kétségtelen, hogy a polgári társadalom (és ezért: a polgári epopeia) nem tudta megvalósítani saját dűnámizát — az árutermelés elszigetelt szubjektumán alapuló

²² Lásd Jürgen Habermas: „Das Strukturwandel der Öffentlichkeit”, Luchterhand 1964.

intimszféra egyrészt csak illuzórikusan általánosíthatta humanitásezsményét, másrészt — éppen mint *intimszféra* — ambivalens viszonyban volt az objektivációk világával. De ez ismét csak *egy* társadalmassult társadalom kikerülhetetlen problematikája, nem *valamennyi*é.

Az intimszférában mint a regény világát konstituáló alapon azonban valóban sok olyan ellentmondás lappangott, amely az Én és a külvilág végleges kettészakadását eleve előmozdította. *Elvileg* nem volt ugyan szükségszerű, de a polgári társadalom „empirikus” mivolta mégis előírta, hogy kizárólag a *család* legyen az intimszféra kerete. (Hogy elvileg nem volt szükségszerű, azt az „Új Héloise” vagy a „Wilhelm Meister” családon kívül vagy éppen a családi kötelék ellenére teremtett kis közösségei dokumentálják. De hogy ilyen kísérletekre csak kivételképpen kerülhetett sor a regényben, az már mutatja az uralkodó tendenciát.) A család viszont, mindenekelőtt, *gazdasági-elosztási, nem termelési egység* volt a kapitalizmusban, s ugyancsak nem vált *politikai* egységgé, az új társadalom kisközösségi-politikai modelljévé. (Az előbbi mozzanat alól kivételt jelentenek természetesen a tovább vegetáló félpatriarkális-paraszti életformák a regény érdeklődésének perifériáján.) Ez a körülmény még jobban előmozdította a regényhős leszakadását az objektivációk közti tevékenység köréről. Általános következménye abban jelentkezett, hogy az intimszféra értékei eleve korlátozottak voltak, eleve alkalmatlanok a humanitásezsmény olyan általánosságára, amelyre a polgári nyilvánosság igényt formált. Valahányszor a regény azoknak az életretegeknek az ábrázolására tett kísérletet, melyek legnagyobb emberi értékei a termelőtevékenység körül összpontosulnak, vagy a reménytelen provincializmus légkörébe kellett vesznie, mint az ún. parasztrehányok többségének, vagy fel kellett adnia saját „természetes” atmoszféráját és vele összefüggő, megszokott eszközeit. Másodsor: a család illuzórikus-közösségi, nyilvános mivolta nagy részben azon a *védettség*en alapult, amelyet az ellenséges külvilággal szemben nyújtott. A védettség a polgári felemelkedés idején lehetett szó szerinti: így nyújtott otthont és menedéket a család Richardsonnál vagy Goldsmithnél az arisztokratikus önkény vagy cinizmus áldozatainak. Később a védettség áttételesebb értelmet kapott; a századvég, a huszadik század eleje ún. családregényeiben a gondosan ápolt családi tradíció elfogadása jelentette a *polgári közösség* elfogadását (egyben: az egyetlen formát, amelyben a polgárság mint közösség jelentkezett). Ámde a monogám polgári család fokozatos felbomlása a XIX. század egyik legközismertebb, legtöbbet elemzett folyamata; igaz, eredményei csak a következő századra váltak nyilvánvalóvá. Még inkább megingott a család *értékstátusza*. Már a XVIII. század angol regényében úgy jelentkezik a családi intrika, mint a cselekmény előrehajtó ereje, és uralkodó motívummá válik a következő század regényirodalmában. Kitűnik tehát, hogy a családi intimszféra védelmet nyújthatott a humanitásezsménynek az arisztokratikus értékrenddel szemben, de a külső világban uralkodóvá váló konkurrenciaharcot nem tudta kapuin kívül tartani. Hegel kifejezetten a polgári társadalom és *nem* a család gyermekének nevezte a modern individuumot, a regény főszereplőjét. A hegeli kijelentésben eredetileg több magabiztosság, mint rezignáció volt: a család kis közösségét szükségesnek és elégtelennek tartotta az egész integráció embernevelő erejéhez képest. Azonban az aforizma a Hegel utáni korban egészen más jelentést öltött: a regényhősnek egyre inkább rombolnia kellett az intimszféra értékeit, hogy a kor jellegzetes példányává válhasson. Ha Dickens még egy nagy és rokonszenves kísérletet tesz is arra, hogy

a megpróbáltatások után helyreállítsa a családi intimszférát mint az emberiség menedékét, a *különtség*, vagyis a groteszk kivételesség az az ár, amelyet ezért a kísérletért fizetnie kell.

Mint mindig, itt is tapasztalhatjuk a regény ambivalenciáját: a családi kötelékről való leszakadás egyben az emberi emancipáció egyik állomása. Marx általában is pozitívumnak tartotta azt a rombolást, amelyet az előretörő polgári társadalom a vérségi kötelékek hatalma ellenében végzett. Csak így lehetett az „emberi állatfajok zoológiájából” az emberi nem tudatát létrehozni. Azonban a polgári monogám család maga is ilyen pszeudo-vérségi kötelékké, tehát az emancipáció akadályává vált, amelynek meghaladása az emberré alakulás fontos feltétele. Ez a haladás úgy ment végbe, ahogyan a polgári társadalomban egyáltalán végbemehetett. Ritkán követte szabadon választott kis emberi közösségek megteremtése a tradicionális-átöröklöttről való leszakadást; többnyire az a folyamat járt a nyomában, amelyet a regényhős növekvő *anonimitásának* keresztelhetünk el. Egyre kevesebbet lehet tudni a hős eredetéről, származásáról, múltjáról, és igen jellegzetes, hogy a *nevek*, amelyeknek a regény kezdetén karakterizáló erejük volt, mind jellegtelenebbé válnak, mind kevésbé tartoznak a regény hőséhez. Hogy az alakokat végül K.-nak vagy G. A.-nak nevezik, az csupán egy hosszú fejlődés végállomása. Az a névtelenség, amely K.-t vagy az „idegent” homályba burkolja, az intimszférából konstituálódó regénynyilvánosság teljes felbomlását jelenti. *Ennyiben* kétségtelen visszaesés az eposzi publikussághoz képest, hiszen mindig csak utólag dől el (s az esetek többségében negatívan), hogy az anonim hőssel történetek hordoznak-e valami általánosabb emberi jelentést. Másrészt viszont egy pozitív értéktartalmú „leépülési” folyamat végpontján vagyunk: a regény embere kiszabadult minden természeti vagy kvázi-természeti kötelékekből, kiverekedte szabadsága látszatát, és most arról van szó, hogy megteremtse valóságos szabadságát.

Az epikus nyilvánosság és széthullása még egy ábrázolói szférát érint sorsdöntően: a *mindennapi és nem-mindennapi* regénybeli bemutatását. Az eposz valóban nem ismerte ezt a dilemmát. Mivel az organikus közösségben a mindennapok is közösségi princípiumok szerint szerveződtek, történelmi előtanulmányok híján is kimondhatunk annyit: a két életreteg szétválása csak felette viszonylagos volt. Éppen ezért az eposzi homogenitás megteremtése szempontjából csaknem közömbös: vezérek tanácskozását vagy valamelyik hős sátrában lezajló lakomát kell-e ábrázolni; az eszközök mindkét célra egyaránt megfeleltek. Az emberi együttlétek hangulata, ritmusa, szokásrendszere egyképpen szabályozott az eposzban, akár a házon belül, akár a (képletes) agorán valósul meg. A ház (később: a magánlakás) a regény hősének viszont csakugyan vár, amely elszigeteli őt a többiektől, és bemutatása másfajta ábrázolói eszközöket követel, mint az úgynevezett nyilvános jelenetek. Természetesen durva leegyszerűsítés volna egyszerűen azt állítani, hogy a regényben a mindennapok a nem-publikus, a nem-mindennapi tevékenységek pedig a „nyilvános” szférával azonosíthatók. Épp az imént láttuk, hogyan törekszik a polgári otthon intimszférája értékei általánosításának kísérletével egy újfajta nyilvánosság konstituálására, és az otthon mindennapi jellegű tevékenységei ennek az intimszférának fontos alkotóelemei. Itt azonban valóban olyan — kettős — nehézség jelentkezik, amelyet a regény sohasem képes egyértelműen megoldani. Egyrészt az ipari civilizáció létrejöttével *objektíve* kitágult a mindennapi élet köre; cselekvésformák végtelen sokasága keletkezett, amelyekről az organikus

közösség embere nem is álmodott, másrészt ezeknek többségére semmiféle szelektáló társadalmi elv vagy konvenció nem vonatkozott, létrejött a szokások ugyancsak végtelen egyéni variabilitása. A kettő együtt szokatlanul nagy, az eposzban nem ismert funkcionális megterheltséget jelentett az epikai *leírás* számára: be kellett mutatni a mindennapi funkciókat, amelyek nem voltak evidensek, és még inkább a hozzájuk rendelt egyedi viszonyok bonyolult hálózatát. A regény csak ritkán rendelkezett olyan szerencsés közeggel, mint a „Robinson” esetében, ahol a mindennapi életet kellett megtermelni közvetlen konfrontációban a természettel: ott, a szokatlan helyzet, a filogenezis drámai jellege miatt valamennyi mindennapi tevékenységforma kialakítása összeméri jelentőségre tett szert. Általában kétféleképpen oldották meg a dilemmát: vagy a végtelenbe kiterjedő életkör extenzív átkarolására vállalkoztak (beleértve természetesen a végtelenül változatos szokások bemutatását is), és ilyenkor túltengett a részletezés, a cselekményessé nem tehető, ezért a befogadó számára megemészthetetlen leírás; vagy eleve lemondtak mindezek ábrázolásáról, de ez felvetette az ábrázolt élet *valószínűségének* problémáját. Hangsúlyozzuk: a *befogadó* valószínűségélményéről van itt szó, annak „hitelességkövetelményéről”, mégpedig olyan követelményről, amelyet az eposz nem ismert. Ahol a mítosz fantasztikum a „reális” élet szabályozásának szükséges része volt, ott kevésbé látszott értelmesnek egy-egy alak cselekvésének pragmatikus valószínűségére rákérdezni. Az eposz poétikus kavargásának *minden* eleme szükségképpen *egyaránt* valószínűnek tűnt hallgatói és olvasói számára, ha a mozzanatnak megvolt az emberi-erkölcsi evidenciája. A regénnyel szemben azonban olvasók és kritikusok vakadatlanul hangoztatták egy lapos valószínűtlenség vádját, és ha ezeket az argumentumokat közelebről megvizsgáljuk, bennük mindenütt a mindennapi élet sztereotípiái jelentik a mértéket. A naturalista mozgalom például egyenesen programatikusan követelte a mindennapi tevékenységformák tudományos hitelességű teljes katalógusát a regénytől, a „valószínűtlen”, a „romantikus” csúcspontok helyett és ebben a kontrasztban az a meggyőződés foglaltatott, hogy a „tudományos” részletezés hívebben idézi fel az emberi élet lényegét, mint a „valószínűtlen” csúcspontokra törekvés. A kérdés az eposzi világban nyilván eldönthetetlen volt, ha egyáltalán felmerült. A mindennapira és a nem-mindennapira való polarizálódás a polgári eposzokban viszont azt eredményezte (bármelyiket is tekintették az ember lényegét hívebben kifejezőnek), hogy a két életszféra mégiscsak újratermelte publikus és privát ellentétét. Akik a mindennapi, a „valószínű” mellett döntöttek, azok részletesebb képet adtak a polgári mindennap életköréről, de veszítettek az emberi egyetemességből, a cselekvések paradigmaticus, nyilvános jellegéből. Akik fordítva jártak el, a publikusság légkörét, a cselekvések és szokások mindenkire vonatkozó, tehát nyilvános jellegét csak azon az áron valószínűsítették meg, hogy eltekintenek a „fenntartó” és reprodukáló tevékenységek egész világától.

A polgári eposz dichotómiáját, rossz materializmusát és rossz spiritualizmusát persze a modern társadalom szerkezetének objektív eltolódásai váltották ki, ennyiben tehát „szükségszerűen” jelentkezett: de a felvetődő dilemma nem elvileg megoldhatatlan. A mindennapi élet sikeres ábrázolása, a dichotómia feloldása a legszorosabban összefüggött az intimszféra sorsával. Ha az eredeti polgári remények megvalósultak volna, és az intimszféra humanitásértékei az ész birodalmában egyetemessé válnak, önmaguktól is kialakulnak a mindennapi élet szokás- és tevékenységrendszeréből azok az elvek, amelyek

ugyan egy-egy mindennapi tevékenység megszervezésére vonatkoznak, de társadalmi általánosságuk van. Ennek komoly indíciói mutatkoznak Fielding, Goldsmith, Goethe, Jane Austen, Tolsztoj regényeinek tisztán „mindennapi” jeleneteket ábrázoló epizódjaiban. A mindennapi szokás- és cselekvésrendszer variabilitásának értékközömbös végtelensége, amely az intimszféra értékuniverzalitási kísérletének összeomlására következett, természetesen elzárta a megoldás útját. Legfeljebb a *kalandorozat* vagy a *történelmi tett* atmoszférája mint a regényt kitöltő cselekménysorozat, hozhatott *ideiglenes* megoldást. Azonban eltekintve attól, hogy még az értékközömbös variabilitás rossz végtelensége is tartalmaz egy emancipációs mozzanatot, nevezetesen az *individuális* szokásrendszerek mimézisét a kollektív szabályozás mindenhatóságával szemben, a regény itt is ambivalens. Felveti vagy pedzi ugyanis azt a gondolatot, amelynek az elidegenedés leküzdésében centrális szerepe lesz: a nem-mindennapi tevékenységformák egyik leglényegesebb értelme az, hogy belőlük a „normális” életbe visszatérve, mindennapjainkat humanizált keretek közt szervezzük meg. Ennek talán legnagyobb, de semmiképpen sem egyetlen példája a „Háború és béke” epilógusa. A futó kitekintés Bezuhovék családi életére a nagy történelmi viharok utáni emberi gazdagodást jelzi (mindazokkal a problémákkal együtt, amelyeket az emberi gazdagodás fogalma Tolsztojnál magába zár), és egyszersmind az előkészületet egy új, nem-mindennapi cselekvésre. Az ambivalencia másik oldala az, amire Lucien Goldmann célzott: a polgári regényt mindinkább a „hiteles” és „nem-hiteles” élet (eigentliches und uneigentliches Dasein) érték dualizmusa uralja, és ebben a szakadásban a mindennapi élet „prózája” egyértelműen az „uneigentlich” szférájába kerül.

Én és külvilág epikai kettészakadásának mindazon mozzanatai, amelyeket korábban elemeztünk, végső soron a regény ábrázoló egyetemességének megszüküléséhez vezetnek. Ez a degradációs lehetőség eleve rejtett a regény anyagában és eszközeiben, másrészt igyekeztünk kimutatni, hogy minden eltorzulásnak megvolt az emancipációs fonákja is. Ebben a vonatkozásban csak az a párhuzamos vonal feltűnő, amely a polgári eposz és a polgári gondolat története között meghúzható. A regény kezdetben tisztán előnynek tekintti az új objektivációs tevékenységnek hálózatát, az emberi fölényének mutatja a pusztán természetivel szemben. Fokról fokra fed fel azután a kibontakozó folyamat negatív értékakcentusát, majd válaszként az eldologiasodásra, művei terének megszervezésében fejezi ki — akár csak Hegel, filozófiájában — a szubjektum és objektum misztikus egybeolvadását, amely éppúgy mint Hegel után a filozófiában, a szubjektum vélt, misztikus fennhatóságába csap át az objektivációk felett. A megoldás általános keretét itt is Marx adja meg: egy megszületendő új epika bizonyosan arra a gondolatra épül majd, hogy nincs visszahátrálás a „természeti” (naturwüchsig) viszonyok közvetlenségéhez, hogy szubjektum és objektum teljes egybeolvadása misztikus álom, azonban az objektivációkat, *az ember eltárgyasulását* egy nem-eldologiasodott rendszerbe kell szervezni.

A második nagy kérdéskomplexumot, az *értékek státuszát* a regényben, Lucien Goldmann toltá az előtérbe. Elmélete a következő megfontolásokon alapul. A regény mint olyan univerzum, amelyet a társadalom által ignorált értékek uralnak, az „autentikus” értékeket implicitté teszi, azok nem manifeszt valóságokként léteznek benne;²³ ez összefüggésben van azzal, hogy a regényforma szigorúan

²³ „Problèmes d'une sociologie du roman”, Bevezetés, 232.

homológ a csere struktúrájával, a piacgazdaság rendszerében;²⁴ Goldmann szerint itt végső soron arról van szó, hogy amint a cseréérték háttérbe szorítja, implicitté teszi a használati értéket, úgy szorulnak háttérbe a regényben (a homológ formában) az autentikus értékek; mindez megteremti a *közvetítés* rendkívüli jelentőségét a polgári életben és a vele homológ formában.²⁵

Sok, nem is éppen verbális kritikával lehetne tárgyalni ezt a gondolatmenetet. Mindenekelőtt megjegyezhetnénk, hogy Goldmann kritikátlanul veszi át a heideggeri „autentikusság” kategóriáját, igaz, úgy, hogy voltaképpen az invenció érdemét Lukácsnak tulajdonítja, Heidegger szerint csak Lukács nyomdokain jár. Fontosabb ennél az a módszertana, hogy a marxi *ökonomiai* értékfogalmat *általános* értékfogalommal igyekszik tágítani, amire Marxnál semmi alap nincsen; így válik azután Goldmann-nál a használati érték autentikussá, a cseréérték nem-autentikussá. Éppily problematikus az a Goldmann-féle fordulat, amely a használati érték implicit voltáról beszél. Marx valóban kimutatta, hogy a csere aktusában eltűnik a cserélendők konkrét-különös minősége (vagyis használati értéke), és csupán az általános érték mérőben homogenizált mennyiségük jön számításba. De mégis alkalmatlan az implicit kifejezés használata a használati értékkel kapcsolatban, hisz az árunak be kell bizonyítania, manifesztté kell tennie használati érték mivoltát, különben nem kerülhet bele a csere folyamatába. Végül pedig: miféle „homológiát” lehet kimutatni a használati érték és az emberi „autentikusság” manifesztté válása között?

Mindazonáltal Goldmann kérdésfeltevésének kettős érdeme van. Egyrészt: ha a „piachomológia” elmélete túlhajtott is, számos olyan szerkezeti sajátosságra utal a regény formájával kapcsolatban, amelyek egy új elméleti interpretációt tesznek lehetővé. Másrészt: ez a séma veti fel elsőként axológia és műfajelmélet összefüggését. Ez az összefüggés röviden abban fogalmazható meg, hogy minden sajátos művészi forma univerzális vagy epizodikus, világtörténelmi vagy korhoz kötött és mulandó jellegének egyik fokmérője az a körülmény: képes-e reprodukálni a kor uralkodó értékhierarchiáját, összefüggésben az emberi nem értékejlődésével, illetve mennyit képes ebből ábrázolni; milyen értékek játsszák benne a vezető szerepet?

Ebben a vonatkozásban egyszerre mutatkozik meg az eposz és a regény világtörténelmi-univerzális jellege és szöges ellentétük. Az eposzban — megfelelően az organikus közösségek belső szerkezetének — *szilárd és rögzített értékhierarchia* uralkodik. A közösségi jellegű erkölcsi konvenció, a *Sittlichkeit* hordozza őket a maga változatlanóságában: Nagy Sándor is Akhilleusz mintájára rendezte értékskáláját. Vannak bizonyos kivételes esetek, amelyekben az egyén változtathat a megszokásokon (Homérosz például bemutatja, miként tűnik el a kannibalizmus a vitézi erények közül, válik a barbárság jelévé), de itt is inkább a *Sittlichkeit* beállta előtti múlt idéződik fel az elbeszélés jelen idejében. Ez a szerkezeti következmenettel jár, hogy az eposzban csak kis számú, meghatározott embertípus töltheti be annak a szervező középnek a szerepét, amelyet a műfajtól Hegel megkövetelt: a leghősiesebbek, a legszebbek és a legbölcsebbek. Az eposz alakelerendezésének, architektónikájának rendje — értékhierarchiája alapján — egyszer s mindenkorra adott. A regény ezzel radikálisan szakít, de úgy, hogy az értékébrázolás univerzalitását teljes mértékben megőrzi. Ez mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy a regény — már egyszerűen forma-

²⁴ Uo.

²⁵ I. m. 237.

változásai, nem pusztán tartalmi szerint — megtestesíti a polgári korszak nagy vívmányát: az értékek rendszerének *nem rögzített, dinamikus* változó voltát. Goldmann-nak bizonyosan nincsen igaza abban, hogy Balzac „a” polgári értékrend regényírója: a regény szerkezete, alakjainak elosztása és csoportosítása *mindig* azokat a preferenciákat idézi fel, amelyek a polgári fejlődés adott korszakának (és ezen belül természetesen az író választásának) megfelelnek. Kezdetben a *cselekvés* emberei a reprezentatív hősök: Robinson, a pikareszk csavargó, a történelemben cselekvő emberek. (Igaz, korán elhangzanak az első ellenvélemények is: Cervantesé, aki a cselekvésben csak az értékek temetőjét látja, Swifté, akinek hőse a cselekvéstől a rezignációba tér vissza; de ezek az ellenvélemények szintén az uralkodó sémára reagálnak.) A XIX. századdal kezdődő fordulat emberei már az értéktartalmú cselekvés lehetőségéért és értelméért vívnak gondolati harcot, a hanyatlás periódusában pedig az *élmény* elvileg értékteljesebb, mint a „nem autentikus” tett. Az egyes korszakok érték-hierarchiájához egészen különböző viszonyunk lehet: éppúgy megítélhetjük a polgári cselekvés mindenhatóságába vetett hit naiv önhittségeit, mint az *élmény* arisztokratizmusát és passzivitását. Azonban aligha tagadható, hogy a szilárd értékhierarchia felrobbantása és helyettesítése az értékrend állandóan változó dinamizmusával a regény többször említett emancipációs többletei közé tartozik az eposzsal való összevetésben. Másodszor és ebből következőleg: a regény elvileg *értékpluralista*, vagyis nem ismer el néhány szűkkörű magatartást és erényt, amelyek alapvetőek vagy éppen kizárólagosak lennének. Goethe megjegyzését: csak az összes ember együtt teszi ki az emberiséget — valamennyi regény fölé mottónak oda lehetne írni. Ez az üdvös pluralizmus persze a válság időszakában relativista elérzékenyüléssé válik. Lukács sokszor említi a mai írók tekintélyes részének hamis szentimentalizmusát hőseik iránt, szemben a régiek felszabadító könyörtelenségével. A könyörtelenség és szentimentalizmus lukácsi kontrasztja mögött az értékpluralizmusnak értékrelativizmussá való átalakulása húzódik meg. Mégsem vitatható, hogy a műfaj formai-szerkezeti lényegét alkotó értékpuralizmus egyrészt kifejezi és megindokolja az új korszak nagy vívmányát: az individuális értékválasztást, másrészt olyan emberábrázolói gazdagságot és szélességet garantál — elvileg — a regénynek, amilyenre az eposz rögzített érték-hierarchiájában mód nem nyílt. Végül: Goldmann joggal emeli ki (ha nem is egészen helyesen indokolja), hogy a regény már szerkezetében is *oppozíciós műfaj*. Ez elsősorban ismét értékpreferenciái szerint alakul így. Bár a regény a piarendszer struktúrájára felel, de sohasem *fogadja el* annak érték-koncepcióját. A pénz felléphet benne egyetemes közvetítőként, de sohasem kerül az értékek rendszerének csúcsára, nem *kerülhet*, mert azzal az „eleven” ábrázolás lehetősége is elpusztulna. Az árufetisizmus következtében az emberek közti viszonyok eldologiasodnak, de a regénynek, ha csak viszonylagosan is, fel kell bontania a dologiaság szövetét, másképp — mint forma — önmagát semmisíti meg. Tendenciálisan a „felbontás” egyre kevésbé sikerül, s ez a regény válságának egyik döntő összetevője. Azonban a regény annyiban éppen *nem homológ* a piarendszer struktúrájával, hogy az uralkodó piacstruktúra mögül — igaz, mind csökkenőbb mértékben — kiássa az „autentikus” emberi értékeket, vagyis azokat, amelyek az „emberi lényeg” gazdagodása irányába mutatnak.

Mindeddig az „érték” kifejezést az erkölcsi érték szinonimájaként használtuk. Azonban nyilvánvaló, hogy olyan univerzális művészi formáknak, amilyen az eposz és a regény, valamiképpen ki kellett terjeszkedniük az *általános*

preferencia-rendszerek bemutatására. Az eposz esetében ez annál is könnyebb volt, mivel Arisztotelész a görögség évezredes erkölcsi tapasztalatát és meggyőződését fejezte ki, mondván: a szerencsejavak is hozzátartoznak az élet erkölcsi egyensúlyához. A szerencsejavak az epikus költeményben tehát a tisztán erkölcsi erények tárgyi meghosszabbításai, az egyikről leolvasható a másik, éppen ezért nem eldologiasodott az a gazdag manipulációs és fogyasztási szféra, amelyet Hegel az eposz tárgyi elevenségének bizonyítására leírt. Tárgy és ember „eleven” összetartozását jelentékenyen megkönnyébbítette az eposzi cselekmény sajátos miliője, a háborúskodás vagy utazás, ahol az ellenféltől vagy az ellenséges természettől kicsikart „javak” eo ipso feltünteték a hős emberi kiválóságát az eposz értéktáblázatának megfelelően. (Megjegyzendő: etikai felfogás és eposzi ábrázolásmód említett harmóniája ilyen egyenesvonalúan csak a görögségben érvényesült. A keleti és a középkori eposzok ebből a szempontból külön vizsgálatot követelnek meg.) A polgári eposzokéban ez az egység eleve csak felemásan létezett, mivel a regény oppozíciós műfaj, mivel benne a kapitalizmus Weber által tárgyalt szelleme egyértelműen sosem tudott győzedelmeskedni. A XVIII. századi angol regényben (elsősorban megalapítójánál, Defoe-nál) él még ugyan az a verőfényes optimizmus, mely a „private vices-public benefits” mandeville-i felfogását az emberi kibontakozás szempontjából problémátlannak tartja, de már Fielding súlyos polémiában keveredik az „Amelia” lapjain a „kávéházi Hobbes”-szal, hogy ne is beszéljünk a többször említett két első nagy protestálóról: Swiftről és Cervantesről. A „javak értékei”— erkölcsi értékek kontrasztjának vonatkozásában a regényre ugyanaz a konfliktus jellemző, mint amelyet Marx a morál nemzetgazdaságtana és a nemzetgazdaságtan morálja közti konfliktusról mondott. A filozófiai aforizma a regény szerkezetének terminológiájára lefordítva annyit jelent: hogy a regény defenzívája ezen a ponton is megkezdődik: ha *erkölcsileg* értékes embereket kíván ábrázolni (*bármely* erkölcsi preferenciarendszer koordinátájához hasonlítva is őket), mindinkább háttal kell fordítania a szerzés, *a javak világiának*. Ez a folyamat a XIX. század végére befejeződik, és a korábban említett anonimitás a regényhősöknél már azáltal is fokozódik, hogy egy többnyire hangulati értékű környezet ábrázolásán kívül az olvasó szinte sohasem ismerkedik meg a hősökhöz tartozó tárgyi világgal. Hogy ezáltal az ábrázolt tér összezsugorodik, és nem csupán extenzív értelemben, tehát mint kiterjedés veszít hatalmából, hanem intenzíve is, vagyis a bensőséges emberjellemzés lényeges eszközeit kénytelen feladni a tárgyak megszerzésére irányuló tevékenység kiiktatásával, arra nem kell külön szót vesztegetni. Viszont itt is érvényesül a műnem ambivalenciája. Az eposzi világ tárgyiassága, mint emberi extenzió, „első közvetlenség” volt, amelynek fel kellett robbannia ahhoz, hogy a termelés végtelen processzusa — évszázados küzdelmek eredményeképpen — beindulhasson. Az eposzi világ viszonya a természethez és az őt környező ellenséges embercsoportokhoz (amelyek számára messzemenően mint a természet szegmentumai jelentkeztek) mélyen „a bornirt beteljesedés” jegyében alakult. Már magában véve az az elégedettség, amely a külvilágtól kicsikart szerencsejavak láttán és élvezetén az eposz hősét betöltötte, ennek a korlátoatlanságnak a bélyegét hordozta. Ám ennél még fontosabb, hogy a szerencsejavak az organikus közösségben (vagyon, szabad vagy függő „státusz” stb.) az egyénhez a *beleszületés véletlene* által tartoztak, tehát egy olyan determináció révén, amelyet Marx az egyénnek az élet hatalmaihoz (így a szerencsejavakhoz) fűződő véletlen viszonyánál alacsonyabbrendűnek tartott. A regény hőse

— feldúltságával, diszharmóniájával együtt is — három szempontból fölötte áll ennek a korlátolt eposzi harmóniának. Egyrészt megvan benne a *végtelen akarása*, a sohasem csituló vágy az újabb javak birtokbavételére, ami a jövőre orientált társadalom *emberi fölénye* az eposzi világ lezártágához képest. Másrészt még, amikor az erkölcsi értékek — javak értékei konfliktusában az utóbbi ábrázolásáról lemond, akkor is bevezet egy termékeny szempontot: az ember tárgyi világát *problémának látja* és láttatja *az ember számára*. Az igazán jelentékeny regény mindig a nembeli tudat szintjén mozog: nemcsak azt tudja és ábrázolja, hogy az objektivációk szaporulata és kiterjedése az ember hatalmának kiterjesztését jelenti, hanem azt is, hogy mindaddig, amíg ezek idegen, „külső” hatalmakként állnak szemben az emberrel, egyszersem *nem-értékek* és, útjában állnak az emberi beteljesedésnek. A „Theorie des Romans” teljes joggal tárgyalta — éppen a regénybeli nem-autentikusság, értékcsökkenés kapcsán — az elidegenedést, mint a polgári eposz központi tárgyát. Végül: a regényben a „szerencsejavarok” a véletlen individuum „ügyességének”, életrevalóságának szerzeményei, s ez a beleszületés helyzeti előnyéhez képest még akkor is haladás, ha az ügyesség és életrevalóság többnyire visszataszító formákban jelentkeznek.

Ugyancsak Lucien Goldmann érdeme, hogy a mai viták középpontjába állítja a fél évszázada elemzett Lukács-féle „problematikus individuumot”, mint a regény főszereplőjét. A „Theorie des Romans” természetesen rendkívül következetesen jár el saját romantikus-antikapitalista premisszái alapján, amikor a modern individuumot mindenestül problematikusnak tekinti, s vele együtt a hozzáméretezett műfajt: a regényt is. A dilemma háttérében egyfelől a formálisan szabad individuum létrejötte mint az emancipáció ténye áll, másfelől a közösségmentes társadalom általános és különös értékcollíziói. Eposz és regény konkurrenciájában — kiindulópontunkhoz híven — nem állhatunk tehát egyértelműen az eposzi egyénábrázolás fölényének és a regényhős „problematikusságának” álláspontján. Az eposzi világ harmóniájának általános korlátoltsága ugyanis különös élességgel mutatkozik meg hőseinek kvázi-individuális mivoltán. Ezt a hőst Hegel is, Lukács is valami egyedini messze túlmenő kollektivitás mintapéldányának tartják (ami nem azonos természetesen a típus szokványos fogalmával). Az eposzi individuum kollektív mivolta annyit jelent, hogy minden egyes hős sokkal inkább egy *néptulajdonosság hordozója*, semmint egyszeri és ismételhetetlen entitás. Tudjuk, hogy Marx ironikusan utasította el azokat a felfogásokat, amelyek az ember voltaképpeni egyéniségét ennek ismételhetetlenül egyszeri voltában látták. Iróniája teljesen jogosult: ez aligha több a falevél „egyetlenségénél”. Azonban másrészt a görög vázafestészet individualitásmentes szimmetriája, amelyben a harcolók szembenálló csatarendjében Akhilleusz és Hektor, Diomedész és Glaukon, Patroklosz és Párizs tetszés szerint felcserélhetők, minden elméleti fejtegetésnél jobban bizonyítja, hogy az eposzi alakoknál valóban csak funkciók méltó betöltéséről van szó a képességek munkamegosztásában, nem pedig a természeti egyetlenséget meghaladó, önmaga „egyszeriségét” kemény munkával kidolgozó individualitásról.

A „kollektív individualitás” jelentős előnyökkel jár az eposzi ábrázolás számára. Mindenekelőtt azzal, hogy sohasem fenyegeti a *privatizálódás veszedeleme*, hiszen Akhilleusz haragja — ha értelmes itt egyáltalán ezt a megkülönböztetést alkalmazni — legalább annyira közügy, mint magánügy. Másodszor: az eposzi hős funkcióbetöltő és nem „egyetlen” mivolta következtében a költe-

mény kérdése sosem arra összpontosul: miképp válnak alkalmassá bizonyos emberek ilyen vagy olyan feladat ellátására. Az eposz csupán arra kérdező: van-e, aki a funkciót betöltse. A görögök addig gyengék, amíg Akhilleusz — haragja következtében — felfüggeszti funkcióját, Trója végveszedelme akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Hektor funkciója megüresedik. Az „in medias res” eposzi kezdésnek — egyéb dimenziókon kívül — megvan a mélyebb *individuális* értelme is: a hősnek sohasem a *genezise*, legfeljebb a *genealógiája* jön számba a jellemzésnél. Végül: az eposz sohasem súrolja a banális szféráját, éppen minthogy az egyének kollektívek, általános élethatalmak megtestesítői, tehát nem és egyén kapcsolata egészen közvetlen. A közvetlen egybeesés eredményeképpen az eposz nem ismerte a „világkölteményért” folytatott szellemi küzdelem kínzó dilemmáját. Ez a dilemma a polgári korszakban, mintegy a regény privatizálásának reakciójaképpen, szakadatlanul felmerül. A művészek minduntalan érzik, hogy legáltalánosabb értelemben megtervezett teremtményeik is túlságosan egyéniek, túlon túl csak *ezt* az embert vagy ember-típust idézik fel. Faust és valamennyi társa a válasz kísérlete erre a beszűkülésre, mivel azonban valóban csak az összes ember együtt teszi ki az emberiséget, a kísérlet eleve kudarcra, kisebb vagy nagyobb művészi absztraktságra van ítélve. Az eposz fölé nem lehetne odairni Goethe szavait mottóképpen, a hősköltemény emberiségképe csupán a reprezentatív individuumon nyugszik, akik egyszersmind kollektív élethatalmak megtestesítői, és ennyiben a nem velük azonos. Éppen ezért az eposz mindig egyéni történet (vagy legalábbis megköveteli az egyediség minimumát), egyszersmind azonban világköltemény is.

A regény egyéniségjellemezésének valamennyi erényét és antinómiáját feltételezésünk szerint abból a marxi gondolatból lehet megérteni, amelyet tanulmányunk elején igyekeztünk rekapitulálni és elemezni: a modern ember *véletlen individuum*. Ez mindenekelőtt annyit jelent, hogy a hős megnevezése vagy genealógiája semmit sem jelent megismerése szempontjából, elvész a jellem helyzetadta *közvetlen evidenciája*. Ennek a közvetlen evidenciának egyetlen biztosítéka lehet: az organikus, jól áttekinthető közösség, mely megszabja a léte fenntartásához szükséges funkciókat, és kijelöli a funkció ellátásához szükséges embertípusokat. Éppen ezért az eposzban *tett és jellem egy*, az antikvitás uralkodó műfajára nem érvényes a klasszikus szállóige: *Duo si faciunt idem, non est idem*. Az eposzi hősök tettei sohasem azonosak egymással, ezért jellemük közvetlenül megítélhető cselekedeteikből. Mivel a véletlen egyén azáltal nyeri el, ha mást nem, szabadsága látszatát, hogy ezeknek a nagy kollektív integrációknak a keretei közül kilép és pusztá egyetlenségére támaszkodik, a regény számára a szó szoros értelmében problematikus individuummá válik: jellemzése, e jellemzés lehetősége vagy lehetetlensége válik a regényíró legnagyobb problémájává.

Ebből adódik a regény emberjellemezésének számos zsákutcája, amelyet csupán jelzésszerűen sorolhatunk fel. Először: ami korábban az Én és a külvilág általános dichotómiájaként merült fel, az az individuum bemutatása szempontjából a polgári korszak epopeiájában gyakran egy eleve terméketlen választásban konkludál. Vagy a világból, annak „tárgyaiból”, objektivációiból akarja az író „levezetni” a véletlen egyént, annak angolnyszerűen elsikló és megragadhatatlan mivoltát; ekkor szociológiai „tényezők” komplexumává lesz a jellem. Vagy az egyén véletlenszerűségét, ezt a homályos és nehezen értelmezhető entitást teszi meg ábrázolása fókuszpontjául, így viszont hol

figyelmén kívül hagyja, hol megerősokolja a „világ” valóságos tárgyi mivoltát, tehát mintegy „belehajítja” a regényhőst véletlen individualitása szabadságába. Világos, hogy ez az antinómia az eposzban, ahol tárgy és ember egyek, ahol Akhilleusz pajzsát sem lehet másképp, mint Akhilleusz léte szempontjából ábrázolni; kizárt. Másodsor azonban ebből következik, hogy a regény emberének hiteles bemutatásához egészen bonyolult technikák, sajátos egyéni invenciók szükségesek, legfőképpen azért, mert ha tett és jellem nem egy, akkor a motívumok mindig elmosódottak és bizonytalanok maradtak. Ha a világból, az objektív-szociológiai környezetből dedukálja hőst az író, akkor fellép a modern olvasó állandó ellenvetése, a pszichológiai valószerűtlenség vádja, ami egyszerűen annyit jelent: elhiszem, hogy a tett megfelelt a társadalmi erők játéknak, de kétlem, hogy éppen ehhez az egyénhez tartozott. Ha viszont az alak véletlen mivoltát (ami az ábrázolásban azonos tettei mögé rejtett motívumaival) teszi meg a regényíró az ábrázolás fókuszpontjává, akkor a tettek válnak emberi értelemben hiteltelenné és érdektelenné. Mindez végül abban a következményben konkludál, amelyet más vonatkozásban már érintettünk: a véletlen individuum ábrázolása megköveteli *mesterséges közegek* létrehozását, hogy a jellem evidenciájának lehetőségét megteremtse. A „Theorie des Romans” szerzője mélyértelműen mondja, hogy a pszichológia (a regényekben használt modern értelemben) *Ersatz* a cselekmény helyett. Éppen ilyen kikerülhetetlen *Ersatz* azonban minden mesterséges miliő, amelyet az újkor írója azért kénytelen teremteni (akár a „valóságos” világból kiszelve, akár ezt egy fantasztikus-transzcendens síkkal megtoldva), hogy jellemeinek, a véletlen egyéneknek a magátólértéktelődőséget és az egyértelműséget megadja.

Másrészt ugyanezek a fejlemények szülik meg a *nevelődési regényt*, a polgári eposzei nagy humanisztikus vívmányát. Nem csupán a szó szoros értelmében vett típusról van itt szó, amelynek legnagyobb klasszikus képviselői a „Tom Jones”, a „Wilhelm Meister”, a „Zöld Henrik”, a „József-tetralógia”. Ezek csak annyiban különböznek társaiktól, hogy tudatosan kiemelik a nevelődési folyamatot, mint a cselekmény célját (Goethe ezt még egy különleges „apparátussal” is hangsúlyozza), mert mindegyik (és valamennyi kisebb társuk) olyan periódusban születik, amelyben demokratikus társadalmi perspektívák elevenné és reményteljessé válnak, ezek pedig értelemszerűen megkívánják, hogy „új embert” teremtsenek a régi helyén. De voltaképpen a válság beálltáig minden regény nevelődési folyamatot ábrázol (és utána is mindazok, amelyek nem kapitulálnak a fetisizáció előtt), még ha tárgyuk közvetlen értelemben a „lenevelődés”, az illúziók elvesztése. A regény fejlődésének kezdetén tapasztalható, többször említett dichotómia itt is előtűnik: Robinsont éppolyan magabiztosan nevelődik rá arra, hogy „a természetet” a polgári termelés és fogyasztás céljaira birtokba vegye, mint amilyen rezignáltan döbben rá pedagógiai utazása végén Gulliver, hogy szeretett hazájának intézményei és erkölcei — a bölcs lovak mértékével mérve — az igazi emberséghez méltatlanok. *De mindkettőnek nevelődnie kell*, mégpedig két okból. Egyrészt azért, mert a világ nem készen adott, természeti jellegű, mint az organikus közösségben, hanem szüntelen átalakulásban levő. A közösség is ismer persze nevelést: minden életbe belépő egyednek meg kell tanulnia azoknak a funkcióknak a gyakorlását, amelyek az életképességhez közvetlen és közvetett értelemben hozzátartoznak. De az így megszerzett tudást mindenki azzal a biztonsággal gyakorolhatja, hogy az élete egész tartalmára maradandó: Akhilleuszt nem érheti olyan meglepetés, mint Don Quijotét, az ő értéktáblázata nem avulhat el. A polgári

epopeia hősnéek sokkal inkább *készségeket* kell elsajátítania, mint szilárd ismereteket, mert a készen talált feltételek még az ő életében radikálisan átalakulhatnak. Robinson éppúgy váratlan feladatok előtt találja magát szigetén, mint Wilhelm Meister vagy Lucien Rubempré az előre ki nem számítható helyzetekben. Ezenfelül a regényhősök — mint véletlen egyének — szüntelenül életszférákat, társadalmi rétegeket transzcendálnak, és minden új életkörü új képességeket követel. Ráadásul a szüntelen átalakulás nem csupán a felendülés időszakára jellemző: az illúziók elvesztése jelentős mértékben azon alapul, hogy a nagy és hősiés álmok, amelyekkel egy fiatal generáció a polgári társadalom valamely reményekkel kecsegtető szakaszában az életbe belépett, visszavonhatatlanul illúzióknak bizonyulnak, és most át kell tanulni, hogy az életet folytatni lehessen. Ez Fabrizio del Dongotól Rastignacon át Frederic Moreau-ig nemzedékek nevelődésének története. Azonfelül a fetiszizálódó polgári társadalom elvileg is nehezebben kiismerhető, egyes típusok számára pedig egyenesen kiismerhetetlen. Dickens legmaradandóbb figurái éppen azok a különcségbe rekedt homályban tapogatózóak, akiknek félszeg pátosza az őket körülvevő világ teljes nemértéséből és ignorálásából származik. Tudvalevően az epikus világban is létezik egy kiszámíthatatlan, legalábbis ritkán ismeretes tényező: Olümposz vagy Walhalla akarata. A hősök egy része az isteni döntésről mit sem sejtve, más része azt ismerve és saját sorsának elfogadva megy az események elé. Azonban az égi akarat, még ha az istenek maguk emberszabásúak is, a közösség határain túl elterülő világ általános kiszámíthatatlanságát és túlerejét jelzi, amelybe a „bornirt beteljesedés” világának bele kell nyugodnia, mert egyensúlyja és harmóniája éppen azon nyugszik, hogy kivívott életkörén túl nem terjeszkedik. Ami azonban ezen a körön belül terül el, az átlagosan mindenki számára átlátható és felismerhető. A művészet általános defetiszizáló funkciója, amelyről Lukács ír „Esz­tétiká”-jában, a regényben úgy jelentkezik, hogy a cselekmény maga nem más, mint párba a világ fetiszizáltságával, a fetiszisztikus határok áttörése vagy a reménytelen lecövekélődés falaik előtt.

A nevelődési tematikát mind a világ, mind a világban ágáló individuum belső szerkezete egyaránt kikerülhetetlenné teszik a polgári epopeia számára. Az egyén aspektusából vizsgálva a kérdést, azt mondhatjuk: hosszú és fáradságos, eleve kétes művelet az, amelynek során a véletlen individuum a polgári társadalom „természettörvényeibe” beletanul, köztük kiismeri magát, úszni tud az árral vagy az ár ellenében. A nevelődési tematika görbéje ráadásul deklináló: történetének első századaiban a regény hűségesen követi a polgári evolúcionizmust, amennyiben az egyes embert elvileg fejlődésképesnek és fejleszthetőnek tekinti, majd a francia forradalom utáni nagy válság évtizedeiben dolgozza ki azt a kontrasztot, amely szerint az egyed még képes és hajlamos lenne önmaga fejlesztésére, de a világ nem ad teret ehhez a munkához. A XIX. század második felében alakul ki fokozatosan a máig uralkodó képlet; ez az egyén véletlenségét és a világ „második természet” jellegét egyaránt végérvényesnek és megváltoztathatatatlannak tekinti.

A deklináló görbe ellenére a regény *mint forma* fellendülésének periódusában olyan gondolatot fogalmaz meg, amely nem múlhat el a polgári társadalommal, és amelyet nem diszkreditálhat a műnem hanyatlása. Az individuum véletlensége ugyanis — láttuk — Marxnál két egymással ellentétes szempontot jelent: azt, hogy az egyén a konkurrenciaharc véletlenein át valósítja (vagy nem valósítja) meg magát, és azt, hogy rendjéhez, osztályához, kisebb vagy nagyobb

integrációjához tartozása nem személyes minősége többé, személyisége önnön tevékenységének eredménye. Az első szempont egyetlen formációhoz kötött, a második az emberiség maradandó öröksége. Mármost a regény természetesen gazdagon tárgyalja a véletlen egyén konkurrenciaharcait (Balzac ciklusainak stratégiáját például szinte kizárólagosan ez a konkurrenciaharc szabja meg), de lényeges tendenciája a személyiség önmegvalósításának ábrázolására irányul. Minden egyes regény, amely ezt a nevet megérdemli, függetlenül az író mozgató, látását megélesítő vagy elhomályosító ideológiától, azt a kérdést veti fel: *mivé teheti magát az ember?* A válaszok lehetnek bizakodók és csüggedtek egyaránt, a végeredmény az emberiség győzelme vagy veresége, de maga a folyamat, amelyben egy ember megtalálja vagy elveszti, megalkotja vagy megsemmisíti önmagát, olyan humanizációs érték, amely magasan fölötte áll az eposzi funkcióbetöltésnek. Ezenfelül és éppen mivel a regény a véletlen individuumból, tehát a látszólagos szabadság szubjektumából indul ki, a nevelődési folyamat eredménye nem csupán egy konkrét helyzettől függően, hanem elvileg és általában kétértékű. Ezzel kerül be az *alternativa* álláspontja a regényforma világszemléletébe, éles ellentétben az eposz *predesztináltságával*. A szembeállításnál óvakodnunk kell a modernizálás előítéleteitől. Mióta Marx történetfilozófiája lehetővé tette a történelem alternatív karakterének felismerését, és ez a szempont a marxista közvélemény egy részénél az érdeklődés homlokterébe került, minden nem-alternatív megoldásnak eleve retrográd csengése van. A mai szempontot azonban nem lehet megfontolások nélkül alkalmazni az eposzra. Noha világos, akár tudta ezt az eposzi hős, akár nem, hogy sorsa, sőt útvonala előre meghatározott, mivel vállalta vagy legalább betöltötte sorsát, az eposz antropomorf világának mértékegységeiben felnőtt az istenek szintjére, és megerősítette a világban és önmagában az ember rangját. Az eposz eredeti közönsége tehetett nagyságrendi különbséget olümposziak és halandók között, de ezt a hierarchiát az utókor már nem fogadja el, és éppen az eposzi ábrázolás érdemeiből következően. Mindazonáltal tény marad, hogy az eposz légköre eleve kizárja még annak feltételezését is, hogy Akhilleuszról Terzitész fejlődhet vagy fordítva, sőt a komikus eposz — ma már erősen megfakult — hatása azon a saját korában képtelenségnek érzett szituáción alapult, ami ma vicclapok rendes fogása, hogy a rendkívülit, a nagyszabásút kicsinyes körülmények közé helyezi. Az individuális fejlődés alternatív lehetősége közösségi keretek nélkül persze többször eredményezett olyan metamorfózist, melynek során Akhilleusz lesüllyedt Terzitész nivójára, mint az ellentétes irányú. De még ezen az áron is „megérte” az emberiségnek, hogy a regény alakjai arccal a jövő, saját jövőjük felé fordulnak, ahelyett, hogy egy a múltban kijelölt pontról lepergetnék életük megmásíthatatlan forgatókönyvét.

Az eddig elemzett tényezők adnak választ a *regénystruktúra és -kompozíció* számos kérdésére, melyek a forma megértésének lényegéhez tartoznak, és melyeket hol vádolóan, hol az új műnem fölényét bizonyítandó, szakadatlanul felelgettek. Az első ezek között a regény *prózaiságának* elmarasztaló minősítése. A „poétikus” vagy „próza” megoldás értékkülönbsége jelentékeny művészek és esztétikusok számára nyilván nem a kifejezés külső formáján, a szó szerinti prózán, illetve a mértéken és a rímen alapult. Sőt, a külső forma megválasztása nyilvánvalóan a tárgy szerkezetének függvénye. Elsősorban azért, mert a (szó szerinti) prózai formát a *közvetítések azon bonyolult hálózata* kényszeríti rá a regényre, amely a modern életben megtalálható, és amellyel a polgári epopeiának meg kell birkóznia, ha valóban uralkodó művészet rang-

jára tart igényt. Ezt a dilemmát egy vonatkozásban, a hétköznapi tevékenységek végtelen variabilitásának ábrázolásával kapcsolatban már érintettük. A kérdés azonban általánosabb: ember és ember, ember és tárgyi világa, ember és természet viszonyának általános *közvetítettségével* függ össze a kifejelett polgári termelés társadalmi viszonyai közepette. Mivel jelenleg még nem ismerjük a poézis lélektani-evokatív hatásának szociológiai-antropológiai nyitját, csupán arra utalhatunk feltevésszerűen a *versforma epikai felhasználásával* kapcsolatban: a vers formai kööttsége az ábrázolt viszonylatok olyan sűrítettségét előfeltételezi, amelyben egyetlen szó, egyetlen fordulat viszonyok sokaságát idézi fel anélkül, hogy szüksége lenne a leírás és részletezés mankójára. „Poétikus” az a hangulati aura, amely a tudat centrumába tolt, világosan megnevezett és meghatározott „tárggyal” együtt a jelenlétüket jelző, de mine-műségüket azonnal fel nem táró kapcsolatok sokaságát teszi átélhetővé számunkra. Ehhez azonban az szükséges, hogy az ekképp megnevezett kapcsolat közismert, a befogadó számára evidens legyen és ne szoruljon „használati utasításokra”. Egy felette egyszerű, mert valóban egyetlen *tárgyat* érintő példa talán megvilágító lesz: Akhilleusz sokat elemzett pajzsára, a pajzs elkészítésére utalunk. Lessing kimutatta a „Laokoon”-ban, hogy min alapul a leírás naiv varázsa: kikovácsolásának technológiai folyamata emberi történetté, hősök és istenek történetévé válik. De ez csak azért alakulhat így, mert az eposzi világban ember és tárgy *egy*, az emberről leolvashatjuk a hozzátartozó tárgyakat, és ennél fogva — fordítva — a tárgy, *bármely* tárgy olyan evidenciával rendelkezik, amely használati utasítások, bonyolult kerülőutak bekapcsolása nélkül tárja fel nem csupán konkrét felhasználási módját, hanem a hozzátartozó emberi típusokat és tulajdonságokat is. Ez a kondenzáltság az eposz poétikus mivoltának alapja, és ez hiányzik a regény világából. Mindenekelőtt: *ember és ember között*. A viszonyok költői sűrítettsége az eposzi környezetben már egyrészt azáltal adva volt, hogy a mítosz, a népképzelet úgysis ismertté tette az alapvető emberi viszonyokat, a befogadó szempontjából ismerősök fordultak ismerősökhöz, másrészt az élet szerkezete eleve szabályozta: ki fordulhat kihez, miképp, mikor. Ennél fogva a váratlan, nem szabályozott emberi odafordulásoknak (mint Priamosz könyörgésének Akhilleuszhoz) szintén önmagukban megvolt a poétikus aurájuk. A regényből ez tökéletesen hiányzik. A polgári epopeia prózáját jelentős mértékben az a sokfajta előkészület, mesterségesen feltalált eszköz és apparátus váltja ki, mely mind-mind szükséges ahhoz, hogy a befogadó számára két ember találkozását emberileg hitelesítsék. Itt nem is érdemes a „tyúk—tojás” problémáját felvetni: részben az emberi magatartások váltak oly bonyolultakká és nehezen kommunikálhatókká a modern életben, hogy megkövetelik az emberi megközelítés kerülőútjait, részben fordítva: a másik kiismerhetetlensége, a hozzá vezető út nehézségei bonyolítják az organikus közösségben olyannyira egyszerű és annyira poétikusan ábrázolható magatartásformákat. A regény számára a végeredmény egyre megy. Legelemibb ábrázoló viszonylataiban, az ember és ember közötti közvetítés nélküli kapcsolatokban a „prózai”, vagyis a közvetítésekkel, részletezésekkel teli utat kell járnia, a poétikus sűrítés egyre csökkenő esélyeivel.

Még több közvetítést, még több „prózai” elemet követel meg ember és társadalmi környezet kapcsolatának ábrázolása. Az emberi környezet általános eldologiasodására részletesen kitértünk. Ennek strukturális következménye a regény „prózaja” szempontjából abban mutatkozik meg, hogy — valahányszor nem mondanak le nagyon kétértelmű radikalizmussal e külső környezet

bemutatásáról — az írónak értelmezésekbe és magyarázatokba kell vesznie. A nehézség megértetéséhez ismét az eposz kontrasztja segít hozzá. Az eposzban valamennyi objektíváció — akár tárgyakra, akár „intézményekre” gondolunk — aktuálisan vagy potenciálisan előállítható, reprodukálható. A tárgyak azért, mert — mint az „Odüsszeia” tanúsítja — az elkészítésükhöz szükséges valamennyi emberi kapacitás a cselekvő hősök rendelkezésére áll; távolról sem szükséges, hogy számunkra ezt bebizonyítsák, mintegy sugárik belőlük a rátermettség a tárgyi reprodukcióra. Az „intézmények” pedig azért vezethetők vissza objektívált voltukból a szubjektív emberi tevékenységre, mert, mint Hegel helyesen mondotta, ezek még az eposzi világban nem külső hatalmak, amelyek egyértelműen és ellenségesen leváltak volna az őket hordozó kollektív individuumokról. Így tehát az eposzban jelen vannak azok az emberek, akik az objektívációkat létrehozták, vagy akik legalább újra létrehozhatják. A regényben — főként fejlődésének későbbi érettebb stádiumában — elvileg más a helyzet. Elemeztük már a „Robinson”-ban rejlő egyetemes ábrázolói lehetőségeket a tárgyi világ elevenné tételére. Mikor azonban ezek fokozatosan elvesztek, a regényben jelenlevő tárgyi világ mindig idegen termékek, mások által teremtettnek tűnik a jelen szereplőkhöz képest, akiket magukat is „fel kell vezetni” objektívációik megértéséhez és használatához. És itt nem csupán arról van szó, hogy a regény egyik eredeti ábrázolói lehetősége az eldologiasodás következtében elpusztult. A forma történelmi Odüsszeiájának hányattatásait eleve nem számítottuk bele általános ábrázoló képességeinek morfológiájába. De egy vonatkozásban a „Robinson” valóban határeset és naiv illúzió: éppen a robinzonád vonatkozásában. Az a hit, hogy egy (vagy néhány) ember a tárgyi javak teljes gazdagságát előállíthatja, a polgári fejlődés atomisztikus illúziója, amely éppen a *társadalmiasult termeléssel*, az emberi termelőképességek mindenoldalú kibontakozásával áll ellentétben. Ez az univerzális termelési forradalom még a dologiassá-fetisiztikussá lett világ akadályai nélkül is lehetetlenné tette volna, hogy mindazt, ami *aktuálisan* egy műalkotásban szereplő embercsoport életében tárgyi környezet alakjában jelentkezik, a szereplők — *akár potenciálisan is* -- előállítsák, újjáteremtsék. (Ez a határ a közvetlen tárgyi objektívációtól egészen az intézményekig érvényesül.) Ebből következik, hogy valahányszor a regény egy széles életkör bemutatására vállalkozik, szüntelenül prózai leírásokba, „felvezető” vargabetűkbe, embert és objektívációt összekapcsoló kitérőkbe kell vessen. Művészi értelemben viszont mindig idegen marad az, amit a műben szereplő, cselekvő, szenvedő emberek saját emberi mivoltuk lényegébe olvasztani nem tudnak. Prózainak pedig éppen ezt a közvetítésekkel közelebb hozott, de végképp fel nem oldott idegenséget nevezzük és érezzük.

Még bonyolultabb, még közvetítettebb viszony alakul ki a regényben *ember és természet* között. Az eposzi természet közvetítetlensége azon alapul, hogy a heroikus korszak felfogásában a természet nyíltan antropomorf, a görög gondolkodás csak egy jóval későbbi stádiumában kezdeményezi annak a folyamatnak az első lépéseit, amelyet Lukács „Esz­tétika”-jában dezantropomorfizálásnak nevez, és amely nélkülözhetetlen a modern termelési forradalomhoz, a „természeti határok visszaszorításához.” Az antropomorfizált természetkép viszont az ábrázolói problémákat a minimumra csökkenti: a tenger, a természeti erők, az elemek kedvező vagy ellenséges játéka mind emberi indulatok alakját ölti, tehát ember érintkezik emberrel ebben a szférában is, pontosabban nincs is külön szféra ennek az élményvilágnak a kifejezésére. Az eposz poétikus

mivolta itt tehát annyit jelent, hogy ott is emberek közti közvetítetlen viszonyt ábrázol, ahol polgári álláspontról tiszta szubjektum és tiszta objektum áll egymással szemben. Ugyanaz a mozgás azonban, a polgári termelés és társadalom kialakulása, amely a regényt létrehozta, uralkodóvá tette a dezantropomorf szemléletet. Kezdetben a regény ezen a ponton is egy el nem évülhető újítást javasol: az eposzi, direkt módon antropomorf, emberit és természetit egymással azonosító természetpoézis helyére a humanizált természet költészetét teszi. Ez a tendencia nem is reked meg Defoe-val; az ún. parasztrehányek varázsának meg nem szűnő forrása marad. A poézis megkívánta emberi, élményszerű sűrítettség itt azon alapul, hogy a természet ugyan megmarad tárgyi mivoltában, de közvetlenül és kommentárok nélkül leolvasható róla az a transzformáció, amelyet rajta az ember végzett. Így tehát — közvetítéssel ugyan, de egyetlen és plasztikus közvetítéssel — az ember mégis önmagával áll szemben. Nem szükségesek viszont részletesebb magyarázatok ahhoz, hogy miért kellett az újfajta természetpoézisnek az élet kis szigeteire visszahúzódni a termelés forradalmának kibontakozásával. Ami helyébe lép, annak értelmét a „Theorie des Romans” polemikus egyoldalúsággal, de magvát tekintve nem helytelenül fogalmazza meg, mondván: a természet az elidegenedés történetfilozófiailag kivetített ellenképe. Prózában ez annyit jelent, hogy a kifejlődőben levő regény fokozatosan olyan természetképet alkot önmagának, mely sokkal inkább a világ eldologiasodottságának, életteleniségének polemikus-szimbolikus ellenképe, semmint tárgyi valóság. Ezzel igen paradox helyzet keletkezik. Látszatra ugyanis a regény természetkoncepciója poétikusabb az eposznál, mert tisztán és provokatíván lírai projekció. A poétikus varázst azonban nem szabad mindenestül azonosítanunk a szubjektív önkény lírizmusával. Kétségtelen, hogy a modern elégiában vagy idillben megidézett természet hangulateljesebb, mint az, amellyel Odüsszeusz életre-halálra birkózik, de emberi meghatározások szimultán és könnyen felidézhető együttesét tekintve jóval szegényebb. Az ember ugyan valóban önmagát látja az így kivetített „természet” tükrében (helyesebben: magáról alkotott ideálképét); de annak az általános visszavonulásnak a jegyében, mely a regény egész frontján lezajlik, ugyanis a tárgyi világ közvetítésének kiiktatásával. Az új megoldással a regény nyer ugyan egy költészetpótlékot az élet általános poézise helyén, de azon az áron, hogy ismét megszűkíti ábrázolásának extenzív körét, és megmaradt ábrázoló világot még élesebb prózaiságában kénytelen szembeállítani azzal az egyetlen szférával, amelynek *differentia specifica*-ja, hogy poétikus.

A prózaiság az a mozzanat, ahol a regény legkevésbé tűnik védhetőnek nagy versenytársával szemben. Marxnál is érezhető egy árnyalatnyi melankólia, amikor a két kör művészetének összehasonlításánál (miközben Hegel nyomdokain haladva ő is egybeveti a mennydörgő Zeuszt modern gépeinkkel) arról beszél: a felnőtt nem kerülhet vissza többé a gyermekkor harmonikus szépségébe, legfeljebb gyermekessé válhat. És ha most a poézisen elsősorban *emberi* meghatározások kicsorduló teljességét értjük, úgy valóban igen nehéz megnyugodni abban, hogy a prózaiság a modern ember öröksége, tehát az eldologiasodott világ, amelynek keretei közt a művészi evokáció az emberire tör ugyan, de gyakran, egyre gyakrabban csupán a dologit képes élénk állítani. Ezzel a veszteségérzettel a regénystruktúra minden egyes elmének vizsgálatánál találkozzunk, és olesó vigasz tapasztalataink közben, bár csak romantikus beállítottságuk számára tagadható, hogy a folyamat kikerülhetetlen. De minden

rezignáció mellett el kell ismerni, hogy a regény még itt is meghódított valamit az emberi emancipáció számára, ami keretei között többnyire csak lehetőség maradt, amelyet azonban kiteljesült létezéssé fejleszteni egy nem-elidegenedett korszak epikus költészetének talán megadatik. *Az emberi univerzalizációról van szó.* Az eposz poézise jelentős mértékben a természeti korlátozottságon alapult, tehát azon, hogy az organikus közösség korlátozott számú ember-típust, magatartástípust preferált. A típusok korlátozott száma, amely éppen az értékhierarchia szigorú rögzítettsége miatt nemigen változhatott, a befogadó számára az *evidenciát* biztosította (eleve tudta, kikkel, mifajta emberekkel találkozók majd), a költő számára viszont a *poétikus sürítés* lehetőségét. Az epitéton ornans ebben a vonatkozásban annyit jelent, hogy az eleve rögzített listáról elég valakit legfőbb tulajdonsága (funkciója) nevének megnevezni, hogy egész varázsával előttünk álljon. De a közösség „természeti” határa, amely egyben az eposz határa is, egy bizonyos ponton túl az egyetemes értékfejlődés akadályává válik. A regény „prózaí” világa, amely közvetítések tömegét vezeti be és ezáltal struktúráját az eposz homogén harmóniájához képest *elvileg mértéktelessé* teszi, egyszersmind mégis minden rögzített értékhierarchia felrobbantását tételezi tulajdon formái alapjául. Ezzel a regénybeli közvetítés-rendszer képessé válik arra, hogy minden értékhordozó magatartást és minden magatartás értékvonatkozását bemutassa. Az eposzi tilalmakkal éles ellentétben a regény számára nincsen eleve érdektelen emberfajta, érdektelen színhely és érdektelen tevékenység. Amit tehát a regény elveszít a fenségesség uralkodó légkörének és a közösség által közismert cselekvések, helyzetek, típusok evidenciájának kihunyásával, azt megnyeri azzal a bőséggel, amely az ábrázolt élet minden vonatkozásában — szerkezeti akadályok és tilalmak korlátjai nélkül — beléömlik.

A regénystruktúra második tárgyalásra kerülő problémája a regény *érintkezési formáival* kapcsolatos. Az eposzban a szereplők egymás potenciális vagy aktuális ismerősei. Ezt részben az életkörön belül uralkodó, még igen erős *vérségi kötelékek* alapozzák meg, részben a *szűk, élesen körülhatárolt mozgási terület*, végül az a körülmény, hogy a személyek egyszersmind „intézmények” vagy „funkciók” is, melyeknek variációja, lehetősége korlátozott. Ezenfelül a kölcsönös ismertség nemcsak egy közösségen belül érvényesül. Ismét a vázafestészet szimmetriájára utalunk: a másik kollektíva lényegében azonos elvek alapján szerveződik, tehát ott is megvan a helye ugyanazoknak a reprezentatív emberi funkcióknak, és akik betöltik őket, ismeretlenül is ismerősek. Ez teremti meg az érintkezés teljes otthonosságát, keresetlenségét. A ranggal együttjáró ceremónia (amely a középkor eposzaiban található) nem mond ellent ennek a keresetlenségnek. Noha — Habermas kategóriájával szólva — bizonyos lovagi költeményekben az antik nyilvánosságot a „reprezentatív nyilvánosság” légköre kezdi felváltani, azért még mindig olyan érintkezési formák érvényesülnek, amelyben a hősök mozgásának biztonságát, egyenesvonalúságát az emberek vagy legalább az emberek hordozta funkciók kölcsönös ismertsége teszi lehetővé.

A regény érintkezési viszonyainak kiindulópontja minden esetben a polgári magánszemélyek együttese, akik izolált házakban vagy lakásokban laknak, akik tehát egymás számára kölcsönösen ismeretlenek. Ezt kezdetben enyhíti az a körülmény, amelyet a család intimszférát konstituáló tevékenységével kapcsolatban megemlítettünk. De ez a tény, először is, csupán az ún. „családregényekben” jelent teljes kölcsönös ismertséget, és a családregegy — Budden-

brook-szerű csúcsai ellenére — válságos műfaj, mert már meglehetősen mesterseges körülhatárolásával is „bizonyítani” akar: a monogám család létezését, és felbomlásában is ható érvényességét. Másodszor, a családon belüli érintkezési viszonyok sohasem hatnak az eposzi vérségi kötelék mindenhatóságával: ebben a vonatkozásban is érvényesül a hegeli megjegyzés arról, hogy az individuum nem a család, hanem elsősorban a polgári társadalom gyermeke. Az eposzban elegendő az ősök vendégbarátságának emléke (I. Glaukon és Diomédesz epizódját), hogy az érintkezést zökkenőmentessé, legalábbis ismerősök közötti érintkezéssé tegye, a regényben a vérrokonság megjelölése semmit sem mond a személyes kapcsolatokról. Azonfelül még a családregegy sem lehet *egyetlen* család regénye, a különböző családok között pedig már teljes mértékben érvényesül a polgári magánszemélyek kölcsönös anonim ismeretlensége. A regény kezdetben komolyan megpróbálkozik az *egész társadalom* illúziójának felkeltésével, és ha később ábrázolói körét szűkebbre is kényszerül szabni, az elvi igényről sohasem mond le. Térben oly kiterjedt integrációknál, mint amilyen a modern társadalom, azonban nyilvánvalóan kizárt az emberek kölcsönös ismertsége, amihez még csak kiegészítő-magyarázó elemként kell hozzáfűznünk a rétegek és osztályok viszonylagos (a polgári termelés körülményei között ugyan már nem hermetikus) elzártóságát.

Mindez még csak a legszárazabb és legtényszerűbb akadálya a gördülékenyen kibontakozó érintkezési viszonyoknak a polgári eposzáiban. A lényeges okra többször utaltunk: az individuum véletlen jellegére. Az egyén véletlensége ebből a szempontból azt jelenti, hogy a pillanatnyi kapcsolatok először csak az egyéniség felületét, nem az ember „szubsztanciális” vonásait tárják fel. Amíg az ember közösségéhez, integrációjához tartozása egyben személyes minősége is volt, ez a személyes minőség, az egyéniség szubsztanciája minden esetben előtűnt az érintkezés kezdetén, kivéve, ha — mint Odüsszeusznál gyakran megtörténik — a hős tudatosan meg akarta téveszteni a másikat. Egyszermind voltaképpen lehetetlen volt egy emberrel más minőségben találkozni, mint ami legszemélyesebb, legszubsztanciálisabb minősége volt. Ismét a vígeposztra utalunk: ha Akhilleusz nem a hősi élet rekvizitumai között található, hanem úgynevezett legintimebb tevékenységei közepette, kiesik a hőskölteményből és átkerül annak paródiájába. Bármiképp vélekedjünk is Mr. Bloomról, ugyanez róla nem mondható el. Bizonyos közösségtípusokban a személyes minőség könnyebb felismerését még a viselkedés, a gesztusok, az öltözködés szabályozott külsőségei is elősegítették. Mindez együttesen annyit jelent, hogy az organikus közösség világában a kollektív tevékenység, a kollektív szokások és magatartásformák az embert mindig szubsztanciális mivoltában tárják fel. A regényben a szubsztancialitás kiismeréséért meg kell verekedni, nagyon sok esetben a cselekmény nem is áll másból, mint emberek kölcsönös törekvéséből egymás felé, botorkálásból az inkognitó akadályai közepette. Ha még ehhez hozzátesszük, hogy a regény egyre kevesbé ábrázolja hőseit tárgyi tevékenységük közepette, akkor további nehézségforrással bővült az érintkezési formák kifejezési lehetősége. Elegendő emlékezni arra, amit Engels vetett Feuerbach ellenében: a polgári társadalom emberének (és nem csupán a proletárnak, akiről Engels beszél) a léte nem ott van, ahol a lényege; ezzel nagyjából szembenéztünk az érintkezési viszonyok bemutatásának regénybeli akadályaival.

Az így keletkező nehézségek áthidalására a regény kidolgozza sajátos érintkezési struktúráját: *a véletlenül keresztül érvényesülő „szükségyszerűséget”* az

emberi viszonylatokban. A regény tehát véletlen, vagyis az író szuverén önkényétől függő eseményekkel, találkozásokkal kezdődik, ahogy ez az izolált magánszemély helyzetéhez illik is. Nincs az izolált magánszemély érintkezési viszonyaira jellemzőbb tény, mint az, ha két hős, akiknek élete később örökös kötélekkel kapcsolódik össze, egy utcai baleset, egy semmivel sem „indokolható” meghívás vagy akár egy elejtett szó alkalmával figyel fel egymásra. De ezeknek a véletlen találkozásoknak később igazolniuk kell egy szükségszerűséget, vagyis azt kell sugározniuk magukból, hogy az egyes hősök útjának külön-külön és együttesen így *kell* alakulniuk. Ez a szükségszerűség parancsoló erővel sugárik csaknem minden regény befejezéséből, amely elvileg kizárja a „másképpen is történhetett volna” kétértelműségét, és saját hiteleségét azzal látja igazoltnak, hogy a lehetőségzférából a legreálisabbat, tehát a ténylegesen megvalósultat választotta ki tárgyául.

A fogalom jelentésének tisztázásához meg kell különböztetnünk egymástól *három* jelentésárnyalatot. Az első a terminus filozófiai használata értelmében nem is igazán nevezhető „szükségszerűségnek”. Értelme a következő: az írói „önkény” által kapcsolatba hozott alakokkal valaminek „történnie *kell*”, valamiképp egymásra *kell* vonatkozniuk, kapcsolatba *kell* lépniük, különben a történet Thornton Wilder-i jelentésnélküliségbe süllyed. Itt tehát a forma egyszerű *conditio sine qua non*-járól van szó (persze igen jellegzetes, hogy a forma csak véletlen-önkényes találkozásokon keresztül születhet meg, ellentétben az eposszal). A második jelentés a szokványos *fetisiztikus* tartalmú: minden véletlen esemény mögött szigorúan felügyel a „világtörvény”, vagyis a polgári társadalom természettörvényeinek rendszere. A regény kezdetén készen adott világállapotnak igazolnia kell magát. Még a kategóriapáros hegeli értelmezésén belül maradván is predeterminista fatalizmus ez, és a rossz — pre-naturalista, naturalista és posztnaturalista — irodalom csalhatatlan ismertetőjegye; Lukács tanulmányai a harmincas években számtalanszor kritizálták ezt a válságtünetet. Végül a harmadik jelentés rokona annak, amit Spinoza szabad öndeterminációnak nevezett. Az emberek maguk teszik azzá magukat, amivé lesznek, és retrospektíve az eredmény már megmásíthatatlannak, akár „végzetszerűnek” is tűnhet. Ez az utóbbi jelentésárnyalat különösen szerelmi történeteknél gyakori, elegendő Copperfield Dávid és Ágnes kapcsolatára utalnunk. A hős és a hősnő évtizedekig élnek — lappangó szerelmükről mit sem sejtve — egymás közelében, hogy *saját tetteik és jellemfejlődésük eredményeképpen* végül egymásra találjanak. Ami történt, rajtuk múltott, az ő művük volt. De létrejöttében olyan végleges, hogy nem egyszerűen szükségszerűnek, akár végzetszerűnek is tűnhetik számukra.

Goldmann gondolata a regényforma és a piacstruktúra homológiájáról ezen a ponton a legtermékenyebb, hisz a piaci struktúrában valóban ésszerűen értelmezhető a véletlen—szükségszerű kategóriapáros. A piacon az emberek találkozása annyiban teljesen véletlenszerű, hogy találkozásuknak nincsen más belső „racionalitása” vagy „indítéka”, mint az az egyetlen igény, hogy kicseréljék termékeiket mint árukat. Ez az igény sem „lényegükről”, sem eredetükről, sem képességeik komplexumáról nem mond semmit, tehát *önmagukhoz képest is tisztán véletlenszerű*. Együttlétük is véletlenszerű: Marx elemzése a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban az Én és a másik közönyös-véletlen találkozásáról és érintkezéséről felülmúlhatatlan fenomenológiája ennek a véletlen viszonynak. Személyiségükhöz képest véletlen a találkozás alkalmá és helye is: sem az nem vezethető le egy ember személyiségéből, hogy mikor

kerül bele a csere aktusába, mikor válik terméke valóban áruvá, sikeres csere objektumává, sem az, hogy a csere milyen körülmények között bonyolódik. Ugyanakkor mindezen — az emberekhez, együttlétükhöz, szubsztanciájukhoz képest — véletlen aktusok összegéből tevődnek össze a kapitalizmus „örök természettörvényei”, amelyek az egyes ember egyes cselekvéseit minden vonatkozásban determinálnak és megváltoztathatatlanak tűnnek. Amennyiben a piaci cselekvés és a regényforma strukturális hasonlóságáról beszélünk, persze nem tudatos mimézisre gondolunk. Marx elemzései világossá teszik, hogy az árufetisizmus, amelynek ősaktsa a piacon valósul meg, a maga képére és hasonlatosságára homogenizálja az egész társadalmi életet, behatolva a legintimebbnek tűnő szférákba is. Ha tehát a művész alkotásában a valóság olyan „közönséges” hatalmai, mint a piac vagy az áru, fel sem merülnek, és mégis az árucserre szerkezetének megfelelő, illetve ahhoz hasonló művészi képletre rendezik alakjait és történéseit, ez az egyetemes fetisizmus homogenizáló hatalmából történik.

Ez a véletlen — szükségszerű bipolaritás bizonyos fokú visszaesést jelent az eposz predestinált egyenesvonalúságához képest. Mind a véletlenszerű, tehát a csupán privát, tehát a banálisra hajló oldalon való megragadás alacsonyabbrendű a hőskötemény emberi egyetemességénél, mind az emberek „háta mögött” érvényesülő sorshatalmak ábrázolása növeli a regény „prózáját”, vagyis a benne fellelhető, a hőskökhöz képes idegen elemet. (Mert az eposzi sorsszerűség nem ismeretlenül, a háttérből hat; a hősök tudnak róla, méltóságuk bélyegét látják benne és saját sorsukká avatják.) Másrészt viszont szükségtelen ismételtelen részletezni azt az egyenlőtlen előrehaladást, amelyet az eposzi predestináció és a regényben fellelhető alternatívkarakter között igyekeztünk kimutatni, ahol is az utóbbi kifejezetten a véletlenséggel, a véletlen individuummal áll összefüggésben, amely a konkurencia gyermeke, és ha szabadsága a szabadság látszata csupán, mégsem jelenti azt az adott integrációba való bezártságot, amely az organikus közösség emberének osztályrésze volt. Inkább — tisztán a forma oldaláról — egy novumra kell irányítani a figyelmet: a véletlen — szükségszerű bipolaritásból adódó *cselekményfeszültségre*. Ez a feszültség a kiszámíthatatlanság és a várakozás elemeire épül, abból adódik, hogy a „véletlen” hőskönel nem lehet előre tudni, kikkel találkozhatnak, mivel fonódik össze sorsuk, milyen is lesz ez a sors. Az eposzban, ahol emberi funkciók betöltéséről van szó, ahol ráadásul a sors szereposztását a mítosz, a népkötemény már előre szállítja a befogadónak, a kiszámíthatatlanság és a várakozás feszültség-élményének helyét az előre várt és a befogadó szeme láttára végre megvalósult funkcióbetöltés elragadtatása pótolja. Két élménytípust persze bajos hierarchikusan rendezni, de annyi mégis világosan látszik, hogy a megvalósult funkcióbetöltés okozta elragadtatás ugyanúgy a múltra irányuló élmény, mint az eposzi hős egész élményvilága. Az elragadtatást az váltja ki, hogy valami, amiről a befogadó ténszerűen korábban már tudott, most mintaszzerű formában evokálódik, s ez a körülmény a pusztán „ismeretet” megrázkódtatásá, önismeretté, önvizsgálattá, katarzissá alakítja. A regény olvasója sem tapogatózik londoni ködben, ha a hősök nyomában jár; legalább nem a valamennyire jelentékeny művek esetében. Végső soron itt is igaz, hogy a befejezés — láthatatlan fókuszából — visszavetíti fényeit és árnyait a hősök arcára. Ez azonban a befogadó szempontjából nem előzetes tudás, legfeljebb sejtelem, amelyet a véletlen találkozások, véletlen események felette kétértelműen jeleznek. Annyira csupán sejtelem ez, hogy a befogadónak elvileg joga van a

befejezésnél is kétségbevonni azt a módot, ahogyan az író lezárta hősei vándorútját; míg nyilvánvaló értelmetlenség lenne egy végérvényesen rögződött népmonda háttére előtt kételkedni abban, hogy a trójai történethez képest „indokolt-e” Hektor halála. Ezzel a véletlen események eleve magukban rejtik a jövőre orientáltságot, az alternatív jelleget. Számos regényben megsemmisíti ezt a lehetőséget a „természettörvények” előre kigondolt, fetisiztikus logikája. De mégis minden műalkotásban nyitott kérdés marad, hogy a végső soron kialakuló világösszefüggés az alakok maga választotta, említett szabad öndeterminizmusa vagy a fetisizált világ természettörvényeinek rossz objektivitása. Ennek megfelelően — ez is alternatív — a feszültség fakadhat emberileg jelentős élmények anticipálásából, abból a szomjúhozásból, hogy a befogadó ilyen élményeket akar megélni és általa emberileg gazdagodni: de sülyedhet, mint Musil mondotta, a pusztaság lebilincselés technikájává, amelynek során a véletlen arabeszkjei lekötnek, de nem gazdagítanak. A regény, a tudatosult alternatív szerkezet szülötte, saját esélyeit illetően is alternatívákkal néz szembe. A véletlen — szükségszerű bipolaritás a regényforma legmélyebben korhoz kötött, az árutársadalomban leginkább megragadó strukturális eleme, amelyet egy jövő epikának transzcendálnia kell. Minden egyes fellendülő korszakban újra megtörténhet ugyan, hogy a szabad öndetermináció epikája kiszorítja a fetisiztikusan szükségszerű regényszerkezetet, de ezzel még az eredeti modell határain belül maradunk. Az is nyilvánvaló, mivel az egész emberiség sohasem lesz többé *egyetlen* organikus közösség, hogy a hősök pusztaság tárgyyszerű megismerkedésének, összekerülésének mindig lesznek „alkalmi”, véletlenszerű kiváltó okai. Azonban két lényeges vonatkozásban a struktúra meghaladhatónak tűnik. Egyrészt: ha nem kell többé minden embernek minden emberről lépésről lépésre lehántania az eldologiasodás burkait, rögtön és közvetítés nélkül előléphet a „szubsztancia”, az emberek egymáshoz rendelt vagy egymást kizáró lényege, és ez magától likvidálja a véletlen — szükségszerű pólusai közti imbolygást. Másrészt: az emberi lehetőségek közül a *ténylegesen megvalósultnak* mindig súlyosabb ontológiai nyomatéka és státusza lesz (a megvalósulás persze most az *önmegvalósítást* értve), mint a pusztán lehetségesnek. De akár egy hős sorslehetőségeinek párhuzamos lejátszásával, akár bizonyos potencialítások nyitvahagyásával, akár olyan kontraszt-alakokkal, akik *saját önmegvalósulásukkal a másíknak egy lehetőségét* fejezik ki, az új epika az alternatíva eszméjének sokkal nagyobb súlyt adhat, mint amilyennel a regény csúcsteljesítményei máig büszkélkedhetnek.

Ezen a ponton merül fel az *idő kezelésének* problémája a regényben. A „Theorie des Romans” itt is radikális: a regényt az időleflyás elleni harc műfajának tekinti, amely voltaképpeni beteljesülését akkor éri el (Flaubert „Éducation sentimentale”-jában), amikor eljut a *durée*-hez mint az emberi értelemben egyedül „autentikus” időhöz. A gondolat éppoly polemikus kicsengésű és túlélezett, mint a könyv egész sommás verdiktje a regény fölött, de érvényben marad fontos kontrasztja: az eposzban nincsen szoros értelemben vett időleflyás, a regény viszont az időleflyás ballasztjával küzd. Az eposz vonatkozásában sem kell szó szerint értelmezni a mondottakat: minden cselekvési sor maga időleflyás, az is, amely Akhilleusz és Agamemnon konfliktusának kezdetétől Hektor haláláig tart. De a *tempora mutantur et nos mutamur in illis* nem jellemző erre a szukcesszióra: Lukács joggal mondja, hogy Akhilleusz ifjú, Nesztor öreg és bölcs, Heléna szép marad, bármennyi „tényleges” idő folyt is le a kezdő és a végpont között. Logikusan, hisz az eltűnt és eltűnő idő ember-

megváltoztató hatalma csak annyiban jön művészileg számításba, amennyiben az ember változásának van jelentése, fontossága az alkotás szempontjából. (Itt persze mellékes, hogy a változás negatív vagy pozitív értékakcentusú-e.) Az eposz azonban éppen ezt a változást zárja ki; a sorsok predetermináltak, a jellemek ránevelődése emberi funkciójuk betöltésére legfeljebb a háttérben felmerülő epizód, a hősök eltorzulása egészen a funkcióbetöltés képtelenségéig vagy csupán epizód (egy-egy lovag átmeneti szerelmi ámokfutása), vagy olyan fogás (Akhilleusz haragja esetében), amely a funkcióbetöltést készíti elő és szolgálja. Mindazok a processzusok tehát, amelyeknek kezdetük és végük két egymástól eltérő emberi állapotot fogalmaz meg (és csak ilyen processzusokban játszik alkotóilag kiaknázható szerepet az időleflyás), az eposzi szerkezettel szemben elvileg ellenségesek. Ha Schiller és Goethe együttesen azt emelik ki az epika sajátosságaként (a drámával ellentétben), hogy az a történetek mikéntjére összpontosít, igazában elsődlegesen az eposz jellemvonását fedik fel. A miként — a kifejezés túláltalánosító modorában — alapjában véve azt fedi, amit korábban funkcióbetöltésnek neveztünk, és ennek szempontjából az időleflyás pusztá közeg, közönséges terep, amelyben az előre meghatározott sorsok lépéseiket megtehetik. A véletlen individuum mint regényhős, a véletlen—szükségszerű bipolaritás mint a regény strukturális alapképlete viszont a jövő felé nyitja a formát (mindazon megszorítás ellenére, amellyel ezt a nyitottságot korábban korlátoztuk), és ezáltal az időleflyás értéke, jellege, embermegváltoztató hatalma a forma — mindig újra eldöntendő — sorskérésévé válik.²⁶

A regény számos megoldási sémával szolgál az időleflyás problematikájának érzékelhetővé tételére és megoldására; közülük csak hevenyészetten említhetünk néhányat. Egymással szembenálló, egymást mégis kiegészítő két séma az elvesztegetett élet időleflyama a „Rückblick” szempontjából, valamint a beteljesedett élet idősíkjá; az utóbbi a nevelődési regényé. Mindkettőre közösen jellemző, hogy a hősök — vagy kezdettől vagy életútjuk egy bizonyos időpillanatától fogva — tisztában vannak az időleflyás tényével és jelentőségével, eszerint szervezik meg sorsukat, vagy legalábbis értékelőleg állást foglalnak hozzá. A nevelődési regény sémája rendszerint az, hogy Tom Jones vagy Zöld Henrik a kezdet kezdetén nem is sejtik, mit jelent az időt tékozozni, de felébredve ebből az ön- és közveszélyes állapotból, megszervezik életritmusukat. Amit értékelő állásfoglalásnak neveztünk, az már többnyire a regényfejlődés deffenzív, visszavonuló szakaszából származik: Lukács példája, Frédéric Moreau valóban a klasszikus eset. De még az élmény passzív kultusza is, amely többnyire csak a leflyás ürességét és a tetszés szerint kiválasztott pillanat értékességét regisztrálhatja, tudatosítja és az emberi öneszmélés centrumában helyezi az időleflyást. Egy másik séma a történelmi időleflyás

²⁶ A regény nyitottsága újra felvet egy érdekes paradoxiót. Ismét a „Theorie des Romans” említi, ezzel látszólag teljesen ellentétesen, hogy az eposz elvileg befejezhetetlen (lévén a mondai nyersanyag végtelen), a regény lekerékítendő. Valóban, az eposz nem csak *in medias res* kezdődik, hanem újabb ügyek kellős közepén is végződik. Az ellentét azonban valóban csupán látszólagos. Az eposz befejezhetetlen, mert a mitikus anyag azzal a meggyőződéssel telik meg, hogy a hősök története az idők végtelenségéig folyik a megelőzők analógiájára. A végtelen sor azonban bárhol elvágható, mert semmiféle vonatkozása nincsen a jövőre, minden epizód magában befejezett. A regény viszont — természetesen vagy erőszakos — lekerékíttessége ellenére új kérdéseket állít a befogadó elé, amelyek megoldásában az analógia értéke semmis.

és az egyéni életritmus inkongruenciája, vagyis az az évszázadok óta lassan már tipikussá váló élmény, hogy az egyéni életfolyamatok és a történelmi processzusok között szakadék tátong. Az elválás elméleti okai oly világosak, hogy nem kell rájuk azért vesztegetni; ismét csak újszerűségét emeljük ki az eposzhoz képest, hisz mi értelme volna az eposzi hős privát életfolyama és közösségének „történelmi” processzusa között különbséget tenni? Mikor a sors rendelte események elvágják Hektor életfonalát, Trójának is vége. Ebből a kettősségből a szendergések, ébredések, az elmaradás behozására irányuló görcsös erőfeszítések, az elébevágás okozta izoláció, a lemaradás kiváltotta lelki megkövülés páratlanul gazdag hullámmozgása bontakozik ki a regényben, és persze egy nem csituló mozgalmasság is: a regény hőse olyan hajós, aki körbeutazva saját élete egyenlítőjét, soha sem találhat vissza ugyanabba a világba, amelyből elindult. Végül — a véletlenek játékának logikus folyományaképpen — a regény cselekményszövése szempontjából sorsdöntővé válik *a pillanat*, a pillanat eltalálása vagy elmulasztása, majd amikor a regény a valóságos cselekvés síkjáról visszahúzódik a lélekexperimentumok körébe, megjelenik a pillanat mint pótlék az egész életért, az időfolyásért, vagy legalább: a pillanat mint a valódi cselekvést pótoló élmény tárgya és nyersanyaga.

A sémák közös mozzanata: mindegyikben „problémává”, vagyis *meg nem oldott, az ember számára megoldandó feladattá* válik a regényben az idő. S ez épp a kiváltképpen emberi a regényben (*minden* regényben, magában a formában). Mert az ember ugyan sohasem tisztán „néma nem” (*stumme Gattung*), Marxnak a Feuerbach-polémiában alkalmazott fordulatát használva, de van valami „némaság”, valami mélyről jövően bornirt abban a reflektálatlanul harmonikus viszonyban, amellyel Akhilleusz, Hektor vagy Siegfried szűkreszabott életfolyamukat végigélik. Éppen az etikai kérdőjelek hiányoznak innen, az az érzés, hogy az ember önmaga számára erkölcsi probléma, megoldandó rejtély lehet. (A tragédia közelsége mai érzésvilágunkhoz onnan származik, hogy virágzásának korában a történelmi fejlődés már kitette a kérdőjeleket a közösségi emberek cselekvése mellé.) A regény mint forma viszont tudatosítja az emberi élet legnagyobb etikai feszültségét, az „időzavart”, azt **a körülményt**, hogy életünk véges, tehát úgy kell gazdálkodnu nk megadott időfolyamával, hogy sem a pillanat beteljesedését, sem az egész végső emberi megformáltságát el ne veszítsük. Az egyes regények felette különböző, gyakran egészen zavaros vagy emberileg félrevezető válaszokat adhatnak erre a nagy dilemmára; de a forma maga áttöri a reflektálatlan harmóniát, és ezzel is az emberi felnövekedést szolgálja.

Végkonklúzióink tehát a regény „problematisus” mivoltának elutasítása, az egyenlőtlen fejlődés történetfilozófiai gondolatára alapozva. Az új epikai forma *ambivalenciáját* abban véltük felfedezni, hogy az első tisztán „társadalmi társadalom” szülötte, tehát egyszerre az elsőhöz (a kapitalizmushoz) kötött, így hát a kapitalista fetiszizáció minden problémájával meg kell küzdenie struktúrája kiépítéséért és az eredetileg meghódított struktúra megvédelmezéséért, ám egyszersmind olyan újításokat tartalmaz, amelyek a társadalmiasult társadalmakban többé nem veszhetnek el. Jósításokkal, az epika új módjainak előre felrajzolásával foglalkozni, nem az esztétika kenyere. De az eddigiek alapján annyit mondhatunk: minden vágyálom az eposz vagy az „eposzi” feltámadásáról romantikus illúzió, az organikus közösség, mely a hőskölteményt táplálta és hordozta, nem térhet vissza többé. Az út előre az epikában is csak azoknak a vívmányoknak a megőrzésével és egyidejű transzformá-

ciójával elképzelhető, amelyeket a polgári epepeia hozott a világba. A struktúra mibenléte felel egyszersmind a funkcionális küldetésre is: a regény — legfetisisztikusabb példányaiban is — megerősíti olvasójában azt a tudatot, hogy a társadalmasult társadalom gyermeke; a regény — minden nem fetisisztikus darabjával — megismerteti olvasójával a humanizációs lehetőségeknek azt a maximumát, amelyre ez a társadalom képes; a regény mint forma, a maga egészében rajzolja ki azokat a határokat, ameddig a humanizáció ebben a társadalomban elhatolhat, és ez megértő olvasója számára a legüdösebb katarzis. A „világban élés” mint *principium differentiationis* így telik meg konkrét tartalommal, a regény megtanít annak a világnak az ismeretére, amelyben élünk, és elülteti bennünk annak igényét, hogy azon túlhaladjunk.

A NYITOTT FORMA ÉS TÍPUSAI AZ ÚJ ZENÉBEN¹

ZOLTAI DÉNES

Az Új Zene régóta nem tud mit kezdeni a zeneelméletben használatos forma-fogalommal. Korántsem csak a konzervatív alapállás, a bécsi klasszika formavilágának az az akadémikus kanonizálása irritálja, mely a hagyományos formatant köztudottan jellemzi. Reicha vagy A. B. Marx kompozíciótanának modern kritikusi természetesen elsősorban *egy bizonyos zenei forma* — az egyiknél a szonátaforma, a másíknál a dalforma — abszolutizálása miatt háborogtak; érvelésükből mindamellettt kiderült, hogy az Új Zenében *a zenei forma fogalma maga* vált kérdésessé.

Mert mit jelent ez a fogalom: „forma” a hagyományos zeneelméletben? Általánosságban véve valaminő szerkezeti szkémát, amely egyrészt a zenei anyag általános megmunkálásában, másrészt egyedi művé rendezésében realizálódik. A zenei forma mint a kompozitorikus munka végterméke ebben az értelemben aligha lehet más, mint részek és egész integer viszonya. Vitán felül áll, hogy az ilyen integer viszony kialakításához a hangozva mozgó szukceszsiót tagolni kell: bele metszeteket vágni, a kapott részeket egymásra vonatkoztatni, magát a folyamatot egységes és egységében a befogadói szubjektumra vonatkoztatott mikrokozmoszá szervezni. Enélkül nincs tartalmas és artikulált zenei közlés, tehát nincs *zeneművészet* sem. Hegel ezért nevezhette a zenét a *kadenzierter Interjektion* művészetének. Csakhogy a formatan igazán releváns kérdései csak ezután következnek. Legelsősorban az a kérdés, hogy miféle elv szerint tagolódik a hangzó szukceszsió, honnan meríti a kompozitorikus szubjektum, a zeneszerző az irányvonalakat, amelyek hanganyag-szervező, kadencia-teremtő tevékenységét végül is meghatározzák. A zeneelmélet zárójelbe tette ezt a kérdést: évtizedekkel Husserl előtt élt a fenomenológiai redukció módszerével. Felvázolta a kompozíció mechanizmusát, azt a masinériát, amely képletesen szólva a Kempelen-féle sakkzó géphez hasonlított, nem utolsósorban azért, hogy a gépezetben rejlő embert senki sem vette észre. Pedig a mechanizmus mélyén ember bújt meg; legalábbis — tágabb hely hiányában — egy törpe. Így alakult ki az a groteszk helyzet, hogy egy magát esztétikailag eleve értékmentesnek, sőt deontikusnak tartó zeneelmélet mélyén, a józan-szakszerű, fenomenológiaiailag korrekt leírások mögött mégiscsak egy titkos ontológia lappangott. E szerint az ontológia szerint a művészet a természet tükörképe. A zenei forma leírása éppen ezért egy ponton nagyon is nem korrekt és szakszerűtlen lett: amikor elkezdte a feltételezett természeti formákat átkopírozni a valóságos zeneműre. A hagyományos formatan — ha csak

¹ Az Új Zenével foglalkozó III. Nemzetközi Szemináriumon, a szlovákiai Smolenicén elhangzott referátum (1970. ápr. 15).

egy kicsit is közlékeny és őszinte — be szokta vallani iskolatitkát: a zenemű mikrokozmosza modelljének a makrokozmoszt tekinti. Ritmusrend, dallami metszet és záradék ,az összhangzatiság egyközpontú rendje, ismétlődés és variáció, folyamatok kezdete és végső lezárása: a formatan valamennyi lényeges kategóriája természeti létmintát akart reprodukálni. S hol legnagyobb a szükség, ott legközelebb a segítség: a tárgyiasan pozitivistá leírás ezen a ponton már nem tartotta kötelezőnek, hogy eredeti programjának megfelelően a „hogyan” megválaszolására szorítkozzék, tabu alá helyezve a „mit” és „miért” kérdéseit, az esztétikai értéket egyáltalán. A rejtett ontológia nyílt értékítéletekre ösztönözte. Mert ami ennyire a természetet analógiájára jött létre, másszóval: ami ennyire *természetes*, az — úgymond — esztétikailag is *értékes*. A hagyományos zeneelmélet bátortalan pszichológiai exkurzusából úgy tűnik, hogy a „természetes” forma feladata: garantálni a hallgató élvezetes figyelemvezetését, a műélvező hallás-komfortját. A masinéria mélyén meghúzódó törpe ugyan most is láthatatlan marad, de legalább színre lépnek játszópartnerei: azok a törpék, akik a művet — úgymond — élvezni akarják. A természeti modell most alakot vált, az ő filiszteri elvárásaiknak tarka jelmezébe bújnak. „Természetes” az a forma, amely nem követel túl nagy erőfeszítést a hallgatótól. Innen a szimmetrikus szkéma, a páros ütemnemek, a melodikus vezetőszólam formái kánona, innen a harmóniai fokok egymásutánjában mutatkozó áttekinthetőség követelménye. A szubjektum, melyre a zenei formafolyamat per definitionem vonatkoztatva van, azonosul a hallását tekintve élveteg-passzív (jöllehet élvezeti jogainak érvényesítésében meglehetősen aktív-agresszív) műélvezővel. Az ő elvárásait interiorizálja a formatan, amikor a dallamos vezetőszólam által garantált szerves egységet dicséri: azok a jó kompozíciók, amelyeknél — úgymond — mindig tudjuk, mi jön. Tudhatjuk, hiszen a „spontán formalefolyás”, az „organikus”, „zárt” forma összhangzatilag csakúgy, mint a dallam és a ritmus rendjében, nem ismer váratlan meglepetéseket, vagy ha igen, azokat gondosan előkészíti és szükségképpen feloldja.

Az Új Zene hadat kellett hogy üzenjen ennek a formafogalomnak; ez elkerülhetetlen volt. De hadd hangsúlyozzam mégegyszer: a formatani kánonok elleni fellépést századunk első évtizedében korántsem csak az ellenfél csökönyös maradisága provokálta. Schönberg fő vádjá a tradicionális zenei *Handwerkslehre* ellen nem az volt, hogy esztétikailag értékelni akar, hanem az, hogy eleve hamisan értékelt, mert csak *álesztétika*; következésképpen kánonrendszere igazában a *régi* zenére sem érvényes. Mert a latens ontológiai premissza eleve hibás. A zenei anyag formává szerveződésének egyetlen elvét sem lehet a természetből, egyáltalán az objektumból levezetni; a zenei formáláselv gyökerei a szubjektumban rejlenek. Schönberg ezzel kimondotta a halálos ítéletet a hagyományos zeneelmélet és annak valamennyi lényeges formatani implikációja felett, — értelemszerűleg a szimmetrikusan szervezett, zárt forma felett is. Felvirradt tehát a nyitott forma elméletének napja.

Távol álljon tőlem az ironia, amikor e felfedezés elméleti naivitásáról szólok. Végére az Újnak mindig szüksége van némi érzelmi nyomatékra, emfatikus túllendülésre és elméleti „durvaságra”, ha azt akarja, hogy a gyakorlatban is áttörjön; miért kifogásolnánk, hogy képviselői a napi harcok melegében hajlanak arra az önámításra, hogy valami még-soha-nem-volt-at fedeztek fel? A tény persze tény marad. A nyitott forma elmélete nem Schönberggel kezdődik. Történeti gyökérezete van. Vajon Wagner és a wagnerianusok nem a schön-

bergi intenció szellemében tolták félre a Hanslicktól Nietzscheig hangoztatott vádat, hogy a romantikus opera a maga „végtelen dallamával”, szekvencia-halmazaival stb. zeneileg formátlan? Vajon Friedrich Schlegel, a romantikus ironia teoretikusa nem a nyitott forma védelmében tett hitet ama *progressive Universalpoesie* mellett, amely nem ismeri a formalekerekítettséget, a *Vollendungot*? (Végtére a korai romantikusok által a művészetek hierarchiájának csúcsára emelt zenében a Schlegel-követelte progresszivitásnak, a processzualitásnak igencsak nagyobb tere van, mint akár a költészetben.) Talán nem állunk messze az igazságtól, ha kijelentjük: a nyitott forma koncepciója voltaképpen készen volt, mielőtt a zeneelmélet fentebb vázolt beszűkülése végbement volna. Friedrich Schlegel az új iskola titkát voltaképpen száz évvel az Új Zene megjelenése előtt már kifecsegte: ő aztán igazán olyan formakoncepciót vázolt fel, melyben az egyetlen alkotóelv az ironizáló szubjektum mindenhatósága. A romantikus esztéták által elemzett műalkotásszerkezetet persze csak nagy fenntartással lehet mechanizmushoz hasonlítani; a Schlegel-fivérek előszere-tettel nevezték organizmusnak. A Kempelen-féle sakkzó gép analógiája itt mégis megengedett: a zenei forma nyitottságának elméletében a korai romantikától a Schönbergen át a *non finito* mai esztétikáig végre láthatóvá válik a masinéria mélyén kuporgó törpe, az emberi szubjektum, aki a gépet működteti, jobb szóval: aki organikus formarendet teremt. Semmi kétség: a látszólag deontikus, fenomenológiai formatant árnyékként követi nyomon saját teoretikus ellenzéke, az a zenemagyarázat, amely a kompozitorikus szubjektum kiiktathatatlan jelenlétére hivatkozva protestál a zenei mű „műtárggyá” dologiasodása ellen. Ilyen esztétikai protestmozgalom hozta létre a nyitott forma elméletét.

Ez az elmélettörténeti felismerés azonban alaposabb, magukra a zenetörténeti tényekre visszamenő vizsgálatot igényel akkor, ha nem akarjuk, hogy nyomban absztrakt divatjelszóvá merevedjen és elveszítse igazságtartalmát. Kezdjük ezt az elemzést egy látszólag közhelyszerű, banális tény emlékezetbe idézésével. Az európai zene, amely csak az újkor hajnalán vált valóban autonóm művészetté és lépett át az előtörténetet az igazi történeti kortól elválasztó küszöbön, autonómiája kivívásának első percétől kezdve vertikálisan is strukturálódó, dinamikus hangzatfolyamatként létezett. Dinamikus jellegével, a vertikálist a horizontálisba átfordító folyamatszerűségével függ össze, hogy formái — jobb szóval: formafolyamatai — sohasem túrik sokáig az architektonikus sémák alá szubszumálást. A zene újkori — igazi — története a szüntelen formabontásé, az architektonikus formaszekmé sorozatos szétrobban-tásáé. A zene hangsúlyos értelemben vett történetisége úgyszólván anyagának és formavilágának esztétikailag konstitutív meghatározottságaiból következik. A mindenkori *Ars Nova* megújult formarendje mögött tényleg a szubjektum állt: nemcsak zenei formaelemként, hanem mint egy új típusú, a polgári valóság által termelt dinamikus emberi individualitás, amely — végső soron a polgári ökonómia Marx-emlegette „mértéktelenségétől” hajtva — szembefordult mindenféle határral és korláttal, akár készen kapta, akár maga teremtette azokat. A zenei szubjektum egész története a permanens forradalom képét nyújtja, az ideiglenesen tételezett zárt formák zárjainak ismételt leveréséről tesz tanúvallomást, az *ouvert-clos*-szerkezet két szélső pólusa között közvetítő, szüntelenül új alakot öltő és a szerkezet valamennyi integráns eleméig, az alapvető paraméterekig hatoló dialektikus ingamozgásról árulkodik.

Az is naiv analogizálás, amikor a formának ezt a szüntelenül feltörő forra-

dalmi potenciáját csupán a horizontális elem, a dallam végtelenbe törésével magyarázzák, és az ősi, Európán kívüli, elsősorban keleti zenei magaskultúrák formaelveinek reneszánszaként értelmezik. Az Új Zene teoretikusai kezdettől fogva hajlottak erre az analogizálásra. Egon Wellesz már a 1920-ban, a „Musikblättern des Anbruch” legelső számainak egyikében meghirdette az ún. Európa-centrizmus ama kritikájának szükségességét, amely egybefonódna a keleti zene bizonyos formai tanulságainak hasznosításával. Wellesz szerint az Új Zene elmélete és gyakorlata számára különösen figyelemreméltó az a tény, hogy a keleti zene nem ismeri a melodikus és ritmikus szimmetriát, egyáltalán a forma merev lezártóságát. Valóban nem ismeri. De lehet-e figyelmen kívül hagyni azt a nem kevésbé fontos ténytet, hogy az ősi Kelet és a modern Nyugat „nyitott formája” — két radikálisan különböző tartalom megformálásából áll elő? Az előbbit a statikus emberi viszonyok éltetik, az a konzervativizmus, mely az ázsiai termelési mód stagnálásának talaján, a nagy keleti despotikus monarchiák társadalmi viszonyai között mondhatni magában a hallási tudatba, a zenei gyakorlatba is beleépül; a dallammakámok horizontális irányú variabilitása végső soron egy mozdulatlan statika, egy immanens örökkévalóság kifejezőjévé teszi a keleti folklórt. A nyitott forma titka itt a dinamikát bekebelező statikai mozzanat: a grandiózus-monumentális egy helyben állás. Walter Benjamin más összefüggésben használt kifejezése, a Dialektik im Stillstand (a dialektikus mozgás az egy helyben állásban), igen szemléletesen írja le ezt a tényállást. Radikálisan más a helyzet az újkori Európa szerénységében. A formai zártság meg-megújuló változásából, a Marx-jellemezte emberi lényegi erők soha nem látott ütemű, viharos progressziójából meríti értelmét. A forma dinamikájának hordozója most már a vertikális irányban is kiépült összhangzatrend, nem pedig a pusztán lineáris képlékenység. A forma merev zártságának szétrepesztését itt nem egy „természetadta” kollektíva hozza létre, amelynek köldökszinórjáról az egyén még nem vált le; ellenkezőleg; éppen az autonómiáját kiharcoló, dinamikus fejlődő emberi szubjektum. A Kempelen-féle gépezet e formaértelmezéshez már nem szolgál használható modellül; az a szubjektum, amely az újkor hajnalán a világtörténelem porondjára lépett, éppenséggel nem holmi törpe, aki hajlandó megbújni a formarend sötét mélységében. Ellenkezőleg: az autonóm ember, az emberiség ügyének reprezentánsa, az emberi nem világtörténeti tartalmainak hordozója. Ő az, aki szét-feszíti a masinériát.

Csak hogy a formák emez újkori forradalmasodása maga is szerfölött ellentmondásos folyamat. Azzá teszik mindenekelőtt a zenei anyag fejlődésének divergens tendenciái. Ezek részletes elemzése túlhaladja előadásom kereteit. Meg kell elégednem azzal, hogy arra a labilitásra utaljak, amely az érett tonalitás rendszerében a horizontális-dallami és a vertikális-harmóniai dimenziók kapcsolatát jellemzi. Webern szellemesen beszélt arról, hogy az akcicens, a vezetőhang nemcsak az élet, hanem egyben a halál csíráját ülteti a modális hangsorok tojásbélyéből kibúvó dur-moll hangrendszerbe. Ezzel a labilitással függ össze, hogy a művészileg termékeny forma szerveződési elveit megtalálni olyan viszonyok között, amelyre a zenei anyag és formálásmód szüntelen átalakulása jellemző, igazán sziszifuszi munkát jelent: koronként és művenként megújuló — és változás kimenetelű — küzdelmet az integer struktúra, az artikulált-művészi közléstartalmak kifejezésére alkalmas formarend kibontakoztatására. Hadd húzzak alá ebben az összefüggésben ismét egy közhelyszámba menő ténytet: a komponistának végső soron *műalkotásügyéniséget* kell

létrehozni. Az európai zene újkori nagy fordulata ebben a tekintetben is láthatóvá teszi a szubjektumot, aki komponál és akinek kompozíciója per definitionem, egy tartalmas szubjektum kifejezéseként autonóm műindividuum. Ez máris bizonyos elhatárolást feltételez: a komponistának egy magában álló mű szerkezetévé kell transzformálnia a hangzó anyag dinamikáját. Európai modern értelemben ez a zenei forma egyik legmélyebb titka: egységes vonatkozásrenddé szervezni azt, aminek lényege dinamikus tovahaladás. A régi keleti zenekultúrák nem ismerték a zeneműnek ezt a pontszerűségét, mint ahogyan nem ismerték az autonóm komponistaszemélyiség és az autonóm kompozíció jelenségét sem; csak az újkorban jött létre olyan zenei forma, amely önmagában tételezi és feloldja befejezettség és végtelenség dialektikus ellentmondását.

Ezt az ellentmondást szemlélteti a modern-újkori notációsrendszer kikristályosodása is. Végtére minden kottakép a lényegéből következően *dinamikus* zenei anyagnak azt az állapotát rögzíti, melyet a kompozitórius szubjektum egy bizonyos történeti *itt* és *most* viszonyai között kompozíciója alapjává tesz: átvesz és átalakít. Ez a rögzítésmód elvileg különbözik bármely más művészeti ág perfekt műtárggyá integrált statikus jelrendszerétől, még a költői alkotások nyomtatásban vizualizált jelrendszerétől is. Egyszerűen arról van szó, hogy a zenei jelek kompozícióvá strukturált komplexuma lejegyzett-vizualizált formájában sem mondhat le arról az igényről, hogy auditíve befogadott legyen. A kottakép még nem zenemű; a zene alkotásai — egyedül a táncművészet produkcióihoz hasonló módon és eltérően még a drámától is — csakis valóságos felhangzás nyomán tudják érvényre juttatni esztétikai szubsztanciájukat. Előadást követelnek, interpretációt, méghozzá egyszerre a szó technikai és filozófiai értelmében. Mert az előadói szubjektum szükségképpen *értelmezi*, tehát saját tartalmaival feldúsítva reprodukálja a kompozitórius eredetit. Ez természetesen eleve a nyitottság elemét viszi a zenei formába, legalábbis abban az értelemben, hogy eleve szűkebb térre szorítja a műtárggyá dologiasodás lehetőségeit, mint egy szobor vagy egy iparművészeti ornamentika esetében. Másfelől ez a nyitottság ismétcsak szerfelett viszonylagos. Gondoljunk arra a lényeges különbségre, mely a folklór korábban említett formai képlékenysége és a külön interpretációt igénylő modern-újkori zenemű formáinak imént jelzett nyitottsága között mutatkozik. Az egyik mögött az alakító, változatképző kollektíva áll, a másik mögött egy korszak-reprezentáns szubjektum; az egyik nem köteles rögzített határokat respektálni az alapmakám variatív módosításában, a másik számára szükségképpen véges mozgásteret jelöl ki az ideografikus kottakép alakjában rögzített, mondhatni individuálisan autorizált kompozíció maga. Ezáltal a kottakép pusztá ténye valami esztétikailag is lényegesre, konstitutívra utal: a nyitottságot bekebelező zártság döntő mozzanatára.

Ennek a paradox helyzetnek további implikációi igen messze vezetnek. Engedjenek meg csak egyetlen utalást. Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy csak az európai népzene jutott el olyan íves-architektonikus szerkezetek általános használatához, amelyeket egyre inkább az ősi összművészet variatív formáiból még hiányzó egyközpontú időperspektíva — kvint-oktáv-központú modalitás, egységes metrika — jellemez; az újkor elején felbukkanó autonóm műzenei formák szerkezeti kereteit magának a folklórnak fejlődése rakta le. A notáció gyakorlata mármost nemcsak legitimizált valamit, ami a valóságos zenei gyakorlatban születőfélben volt, hanem lehetőséget teremtett arra is, hogy az

autonóm zenemű szükségképpen pontszerűsége egy zenei kvázi-tárgy merev lezártágaként hasson. Tanulságos lenne alaposan megvizsgálni azt az összefüggést, amely például a notációs gyakorlat és a rondóforma reprízének statikára, pusztá visszatérésre, egyszóval dologiságra hajlamos természete között fennáll. A szimmetria-bontó variáció elvének megújuló előretörésétől az aleatorikus kísérletekig terjed az ilyesfajta zártság elleni, állandóan ismétlődő protestálás története, s igazán jelentős, esztétikailag minősített zenei produkció voltaképpen a klasszikában sem jött létre a *nem-azonos* jelenléte nélkül — gondoljunk a szonátaforma kidolgozási részére. Az újkori zene anyagában és technikájában rejlő ellentmondás ebben a tekintetben is paradox helyzetet eredményez: ha a dinamikus, tonálharmonikus rendre épülő forma zártsága állandó „nyitást” involvál, másfelől e nyitottság mégiscsak egy integer struktúrába kell, hogy beépüljön, s ez újjászüli a zártságot.

Aki az újkori zene — kiváltképp az Új Zene — formatitkait akarja megfejteti, újra és újra beleütközik az *ouvert-clos* ilyesfajta ellentmondásaiba, s zúgó fejfel kérdezheti: van-e remény, mi több: van-e szükség arra, hogy teoretikusan úrrá legyünk e kettősségen? Nem lenne célszerűbb lemondani bármiféle esztétikai értékítéletéről, s visszavonulni egy olyan — most már következetesen deontikus — zeneelmélet megfigyelőpontjára, ahonnan talán megfigyelhetők és leírhatók a formarendi nyitás és zárás egyre bonyolódó aktusai, anélkül azonban, hogy csoportosítani lehetne és kellene e gombamód szaporodó változatokat, legfőképpen pedig anélkül, hogy holmi madárjósoként előre jelezni akarnók a holnap és a holnapután lehetőségeit? Jogos kérdés, de nem hiszem, hogy csak egyetlen — tagadó — választ adhatunk rá. Lehet persze, hogy technikai korszakunkban, az „okos” gépek korában a Kempelen-féle masina képzete tartja bűvöletében még a zenetudomány művelőit is. Engem mindenesetre — s ebben aligha állok egyedül — az ember sorsa izgat, az emberé — lássuk bár törpének vagy óriásnak² —, akinek teljes szellemi prezenziája nélkül soha sem létezett és a jövőben sem létezhet integer zenei forma. A kottakép sem más végül is, mint emberkép; nemcsak egy anyagállapot és egy arra épülő egyedi kompozíciót rögzít, hanem művészileg megformált emberi tartalmakat. Mi sem lenne itt persze természetlenebb, mint az ún. általános emberinek vértelen absztrakciójához folyamodni; ilyen ontológiai premissza mellett a forma ismétcsak ugyanolyan változatlan-örök skémává dologiasodna, mint a természetontológiai érvelésre hajlamos hagyományos formatanban. Adornónak mélységesen igaza volt abban, hogy a zene formái az emberiség *történelmét* jegyzik fel, olykor hívebben, mint a dokumentumok.

Ha majd lesz marxista társadalomontológián alapuló formatanunk, az nemcsak a technikai szinten tetten ért formaváltozásokról ad majd képet, hanem közvetve, a zenei forma siffreit megfejtve arról is: quid est homo; mi az ember, ez a zoon politikon, akivel nemcsak „megtörténik” a történelem, aki maga csinálja saját történelmét, még ha nem is a maga választotta körülmények között, aki önmagát teremti, saját világtörténelmi dimenziójú munkájával. Ez a formatan majd e szavakkal mutathatja fel az éppíglétében vizsgált konkrét mű konkrét formáját: ecce homo, ecce historia. A zenei forma prehisztorikus képletei drámai szemléletességgel jelzik majd magát az emberré válás folyamatát, rekonstruálva, miként születik meg a hangzó természeti szukcessziók interiorizációjából, az ősi kollektívák tagjainak indulatnyelvi

² „Hegyen láttalak és lapulni ólnál” (József Attila: Emberiség).

kommunikációjából, a fix instrumentumhangok és az intonált beszédhangok kölcsönhatásából a legősibb zenei szerkezet: a rögzített magasságú hangok elemi egymásraveztetése. Azután tetten érhetjük, mint ülepednek le az egyre inkább differenciálódó zenei szerkezetekben azok az emberi lényegi erők — a társadalmiság, az egyetemesség és a sokoldalú fejlettség, a szabadság —, melyeket a természet feletti uralom előrehaladása, a természeti lét korlátainak visszaszorítása jellemez. Ebben a tekintetben feltehető, hogy az emberi autonómia amaz első nagy virágkoráról, a rabszolgatartó antik polisz polgárának emberi tartalmairól szóló zenei-formai adataink száma a jövőben sem szaporodik lényegesen; ez a tény azonban negativitásában is tanulságosan világíthatja meg az autonóm zenei struktúrák viszonylag kései — újkori — megjelenésének törvényszerű voltát. Mert a klasszikus antikvitás statikus emberképét a mérték és az önmagával megelégedés jegyében alakuló emberi élettartalmak dokumentumait természetesen nem a zene, hanem a szobrászat vagy ama költészeti műfajok formavilága őrzi, melyekben a zene csupán az összművészeti alkotás egyik — alárendelt — elemeként jutott szóhoz. Így csak világosabbá válik az újkori zene formáinak már más vonatkozásban kiemelt összefüggése a reneszánszban megszülető új, dinamikus emberi személyiséggel. Ez állítja megfelelő elméleti-történeti kontextusba a zárt forma kérdését is. Az autonóm szerkezetek kialakulása éppenséggel nem az architektonikus szkéma diktatúrájáról ad hírt, hanem ama küzdelmes folyamat ideiglenes nyugvópontra jutásáról, amelyben horizontális és vertikális elemek közvetítése, a nyitottság dinamikus feltöltött zárttságba való átfordítása végbemegy; így láthatóvá válik majd egy fausti személyiség artikulált belső világa — azé az individuumé, aki bensejében akarja birtokolni mindazt, ami az emberi nemnek osztályrészülnél jutott. Fény derül majd arra is, hogy az ilyen nyugvópontok nem az ellentétek valaminő formális „kibékítésének” termékei: ellenkezőleg a a végigvitt harc talaján születnek, a komponista kompromisszumokat el nem fogadó küzdelméből a valóságos kortartalmakkal feltöltött emberi bensőség valóságos totalitásának megjelenítésére. Ez a küzdelem a polgári társadalom megszilárdulásával és kezdődő válságával párhuzamosan egyre nehezebbé, egyre vérre menőbbé válik. Az elhatalmasodó elidegenedés az, ami létében fenyegeti az emberi személyiség — és vele az autonóm műzenei forma — integritását. Vagy azáltal, hogy architektonikus szkémává dologiasítja s ezáltal a létet közvetlenül affirmáló giccs kulináris sablonjaihoz közelíti a klasszikus humanizmus talaján fogant formavilágot, kioltva a zeneművek katartikus hatékonyságát, vagy úgy, hogy kitermeli a pusztta kétségbeesés reakcióját, amely megáll a hazug homlokzatharmónia, ezen belül a perfekt forma — egyébként sokszorosan jogosult — destrukciójánál, és képtelen magasabb szinten megújítani az autonóm formaszervezet integritását, s ami ezzel szervesen összefügg: a nagy zeneművészetben hatékony defetiszáló-humanista missziót.

Csakis egy ilyen társadalomontológiailag megalapozott esztétikai álláspont nyújthat reményt arra, hogy az Új Zene revidéált formavilágának leírása ne vesszen bele az empirikusan megfigyelt technikai újítások pozitivisták leltárba-vételébe; a nyitott forma tipológiája is csak ilyen elméleti előfeltevések mellett lehet igazán termékeny. Zenetudományunk ma még nem rendelkezik ilyen tipológiával, mint ahogyan a jövőben megoldandó feladat egy esztétikailag orientált zenei formátan kidolgozása is. Ha a következőkben mégis kísérletet tesz az Új Zene új típusú *ouvert-clos*-szerkezetének tipológiai felvázolására,

az nem lehet több, mint hipotézis és egy nagyon aktuális vita expozíciója. Témám szellemében kérem Önöket: ne várjanak tőlem perfekt megoldásokat.

Az *első* típust *Explosivformnak* nevezném. Lényege a készenkapott séma szétrobbantása, a reorganizáció közvetlen igénye nélkül. Maga a technikai kivitel természetesen szerfölött változatos lehet; a vezéreszme viszont, amelyet a technika szolgál, igen egyszerű: el kell idegeníteni a hallgatótól a kompozíció duktságát: aki a mű elején „behallgat”, ne ringatózzon abban a reményben, hogy tudja, mit hoz a jövő. Ha Liszt eljárásait a lehetőséggel, hogy „egy akkordot bármilyen másik akkord követhet”, akkor ez most a legkomolyabban végiggondolt valóság lesz. A forma kinyílik, a végtelenbe tágul; a szerkezet egyetlen normája a minden normát széttörő, gátlástalan szubjektivitás nyomán követése. A zenében persze sohasem jöhetett létre olyan „automatikus írás”, mint a szürrealista lírikusoknál vagy olyasfajta teljességgel kötetlen gesztus, mint a tasiszta festészetben: egy kompozícióban a véletlent magát is komponálni kell, kiváltképp ha a komponista következetesen csak véletlent akar, kizárva a szükségszerűnek még a lehetőségét is. Az Alois Hába óta oly sokat emlegetett *Musikstil der Freiheit* (szabad zenei stílus) mégis elvileg ugyanabból a freudi alapképletből indul ki, mint az expresszionizmus és a szürrealizmus: fel akarja oldani az önkifejezés tabuját. Az *Explosivform* ebből a „forma-akarattól” származik, s ez teszi elvileg amorffá magát a formát is. A mű nem *kadenzierte Interjektion* többé; struktúrája nem tűr semmiféle kádenciát, tonális és ritmikai súlypontot vagy éppen — bármilyen tágan értelmezett — akkordfunkciót. A zenei tér ilyen módon átadja a helyét a disszociált elemek mozgási (helyesebben: lebegési) teréül szolgáló vákuumnak, s csak abban a rudimentáris alakjában hagyja szóhoz jutni a készenkapott anyagot, hogy még mindig megtartja a rögzített magasságú hangokból álló kromatikus hangsor kereteit, egyáltalán a temperált hangrendszert.

Az *Explosivform* az Új Zene nagy frontáttörésének jellegzetes formai megnyilvánulása volt, ama szubjektivista lázadásé, amely a századelő avantgardista irányzatait létrehozta. Történeti funkciója a formarend eldologiasodott objektivitásának széttűzése, s ha meggondoljuk, hogy útépitésnél gyakran elkerülhetetlen az anyagmozgató robbantás, akkor még azt is elismerhetjük, hogy az úgynevezett szabad atonalitás talaján létrejött kompozíciós technika útegyengetője lehetett egy új formai integritásnak. Ezzel együtt tény, hogy a pokolgép ereje ezúttal nemcsak a gyűlölt régít vetette szét, hanem halálos sebet ejtett a merényletet elkövetőn is. Az architektonikus szkémával együtt a forma bármilyen tágan értelmezett artikulációja is veszendőbe ment, s vele pusztult a bensőségét tagoltan feltárni képes szubjektum is. Igazi feszültséget egy kompozíciónak csak az a *nem-azonos* adhat, melyet viszonyítani lehet ahhoz, amitől el akar térni: az azonoshoz. Az *Explosivform* a szubjektivitás oldaláról mondta fel a dialektikát, s így ugyanazon előítélet rabja maradt, mint az azonosság mozzanatát fetiszizáló szimmetrikus szkéma; a feszültség, melyet a kifejezés tabuinak feloldása teremtett, hamarosan extázisba fulladt és ugyanakkor megmerevedett, — nem lehet örökké lábújjhegyen járni. Miközben a szabadságára büszke komponista valami felcserélhetetlenül egyént akart létrehozni, mint Adorno megjegyzi, autonóm mű helyett legtöbbször csak makulaturát produkált.

Az *Explosivform* csak határesetként hoz létre esztétikailag jelentőset, mégpedig ott, ahol a kompozitórius tevékenység — a szándéktól esetleg teljesen

függetlenül — kritika alá veszi a legfőbb programpontot: a hallgatói duktus a *limine* elidegenítését. Schönberg 1911-ben komponált „Hat zongoradarab”-ja (op. 19.) például jóformán különálló *explosivák* sorozata: az egyes darabok imaginárius záruk felpattanását érzékeltetik. Itt formát konstituáló voltában jelentkezik a zenei idő soha korábban nem látott összezsugorítása. Az egyes darabok ezért éppen rövidségük révén megőrzik az alapgesztus feszültségét és ugyanakkor virtuálisan artikulált formafragmentumként tagolt zenei közlés tagjává válnak. Ez az a határeset, ahol visszatérésről ugyan még csökevényes alakban sem beszélhetünk, s az aforisztikus-kondenzációs stílus mégis többet nyújt, mint amorfi elemek káoszát. Stuckenschmidt, e Schönberg-opusz kitűnő elemzője, joggal állapíthatja meg: „Meglepő e zenében, hogy látszólag gátlátalan individualizmusa ellenére, annak ellenére, hogy úgyszólván szolipszista módon elmerül tulajdon érzéki és szellemi fantáziájában, mégis teljességgel kollektivizáló jelleggel fogja fel és fejezi ki a kor szellemét. Bensejének legmélyebb, legrejtettebb üregeiben az alkotó itt generációjával találkozik. A felkutatott végső magányosság társává teszi mindazoknak, akiknek e korban van valami kifejeznivalójuk.” A magány közös — s ha az *Explosivform* legalább ezt a negatívumot tudja artikuláltan közölni, lehetőség nyílik arra, hogy a nyitott forma mögötti privát partikularitás — ha mégoly redukáltan is — felvegyen valamit a konkrét kortartalmakból, részt vállaljon az emberiség valóságos történeti ügyéből.

Elvileg más technikai feltételeken nyugszik az *Explosivform* napjaink egyetlen életképesnek bizonyuló „szabad atonalitásában”, a 60-as években kialakult *Free Jazzben*. Ennek reprezentánsai semmivel sem kevesebb eréllyel üzennek hadat a zárt formának, a szimmetrikus metrikai és dallami skémának, mint a fél évszázaddal ezelőtti hőskor úttörői; Coltrane vagy Coleman éppenséggel programszerű tudatossággal akartak olyan jazzt alkotni, amelyben nem a zene követi a hallgatói elvárásokat, hanem a hallgató a zenei időfolyást. A hangsúlyos ugyan itt is a kvázi-anarchista rebellió, de a „nem akarom” gesztusa nem súlytalanítja el a kommunikatív jelleget: a hallgatótól nincs eleve elidegenítve a zenei időlefolyás valóságos nyomon követésének lehetősége. Ezt azonban primer módon nem egy valóban autonóm szerkezet garantálja, hanem végső soron hangnyelvi elemek: a jazz-idiómának már a blues-ban kialakultak ama jelentéssel bíró fáziselemei, amelyeket — habár lényegesen absztraktabb alakzatban — a *Free Jazz* formavilága is felhasznál. Ebben a vonatkozásban úgy tűnik, mintha az válna a nembeliség tartalmait felidéző forma javára, ami a szabad atonalításban tehetetlen volt, s ami miatt csak az aforisztikus formaképzés juthatott el egy indirekt artikulációrendszerhez: a zenei idő szervezatlensége. Ez a szervezatlenség ugyanis a *Free Jazzben* lehetőséget teremt egy olyan intonációs szféra bekapcsolására, amelytől az extrém elidegenedés, az elmagányosodás tünettanát feltáró Új Zene legradikálisabb irányzatai általában lemondtak. Persze a mozgalom teoretikusai vaskosan tévednek, ha azt hiszik, hogy a *Free Jazz* az első univerzális *lingua franca* a zenetörténetben; mégis tény, hogy a nyitott forma ebben az esetben egy szintaktikus alapmodellhez idomul, amely mint nyelvi matrix áttöri a privát partikularitás vagy akár egy „fekete” *couleur locale* korlátait: elvetve a zenei anyag restriktív tabuit, de megőrizve a faji diszkriminációtól sújtott, kétszeresen kizsákmányolt amerikai néger-rétegek hiteles panaszzenéjét, a *Free Jazzben* egyszersmind azoknak a tömegeknek föld alatti hangja is morajlik, akik most tanulják az eredményes protestálás módjait az úgynevezett jóléti társadalom és benne a

nagyra nőtt elidegenedés és manipulációrendszer ellen. Természetesen ennek az áttörésnek külön is több változata létezik; tanulságos lenne kidolgozni az altípusok tipológiáját, megmutatva a kultúriparba való integráció lehetőségét is, melynek vehikuluma ezúttal is, mint már a spirituálénál, a lázadás visszafordítása a vallásos extázisba, akár egy korszerűsített mélypszichológiai vallásos ateizmus formájában. A formatani tanulság mégis megmarad: komoly figyelmet érdemel a szabad atonalitás és bizonyos nyelvi idiómák kapcsolata. A *Free Jazz* formavilága csakúgy, mint a „harmadik világ” napjainkban felgyorsult politikai története arra int, hogy ilyen szimbiózisok lehetőségét a jövőben sem lehet kizárni. Már az a tény is elgondolkoztató, hogy a *Free Jazz* képes volt az arab, az indiai, a japán stb. folklór bizonyos formálás-elveinek recepciójára. A valóban létező Európa-centrikus elfogultság nélkül komoly vizsgálat tárgyává kellene tenni az így létrejött komplex szerkezetek lehetőségeit is a mai emberi lét artikulált kifejezésére. A kulcskérdés azonban végső soron itt is az integer forma; a „fekete” protest csak akkor tudja magát a valóban forradalmi humanista alternatíváig felküzdeni, ha a partikuláris anyagot következetesen defetiszizáló módszerrel dolgozza fel. Ez azonban artikulált szerkezet, autonóm forma nélkül aligha képzelhető el.

Az Új Zenében létrejött nyitott formák *második* fő típusát a *Konstruktionsform* képviseli mindenekelőtt abban a jellegzetes változatban, melyet a kései romantika és az impresszionizmus ellenfeleként a második bécsi iskola képvisel. Nem szükséges itt a dodekafón technika szerkezeti implikációit részletesen tárgyalni; hovatovább már a laikusok is fűjják a sor-szerkesztés szabályait. Elgondolkodásra méltóbb probléma az integer forma sorsa a sor-elv alapján létrejövő strukturális zenében. Már az elnevezés is mutatja, hogy a strukturalitás itt éppenséggel központi fontosságú formálással; formatani szempontból a dodekafónia abból a szenvedélyes komponista törekvésből sarjadt ki, hogy a forma ne legyen atomisztikus részek pusztán additív összege, más szóval: ne legyen romok hazug architektónikája. A klisé szétzúzása itt nem öncél, hanem egy új szerkezeti integritás teremtésének eszköze. A dodekafón szerkesztésben ebben a tekintetben nem annyira a hagyományos tonalitás következetes destrukciója a fő dolog, mint inkább egy új típusú tematikus munka, amely az íves szimmetrikus architektónikát történelmileg megelőző ősi időszervezőmóddal, a variáció módszerével szövetkezik. Fenomenológiai redukció, deontikus zeneelméleti köldöknézés kell ahhoz, hogy ne lássuk e konstrukció formatani paradoxonát: a komponista a tematikus variáció eszközével egy olyan anyag megmunkálására kell, hogy vállalkozzék, amely tulajdon intenciói szerint nem ismerheti el téma és kidolgozás semmiféle különbségét, amelyben tehát ezentúl minden téma és többé semmi sem az. Statikus és dinamikus mozzanatoknak ez az ellentmondása már a klasszikus zenében jelen volt, most viszont végtelenen kiéleződik. Semmi kétség: egyebek között ez az antagonisztikus megmerevedésre hajlamos ellentmondás teszi a modern komponista munkáját sziszifuszi küzdelemmé, ma inkább, mint valaha.

Sziszifuszi munka mindenekelőtt a komponista vitája az anyaggal, pontosabban: vitája ama szellemmel, amely az anyagba beköltözött: az elidegenedés élettényével és életérzésével. Lehet-e nem látni, hogy ez a küzdelem éppenséggel kétesélyes mérkőzés? Hogy a teoretikus előfeltevések éppen akkor valószínűsítik a vereséget, ha maximális következetességgel ragaszkodnak hozzájuk, arra talán Ernst Krenek nyújtja a legjobb példát. Ő az alapalakzatot és változatait a lehető legradikálisabb következetességgel, egy matematikai

axiomatika szellemében fogja fel, s a legkomolyabban veszi azt a követelményt, hogy a sor-szerkesztés egyetlen hangnyelvi tényt sem akceptálhat. E radikalizmus formatani következményei beláthatatlanok. Először is: megszűnik általános és különös minden közvetítettsége. Nemcsak abban a szokványos értelemben, hogy a műalkotás egyéniség semmiképpen sem tűri el többé az architektonikus szkéma alá szubszumálását. Maga a téma is elveszti bárminő lehetőségét arra, hogy általános és egyes között közvetítsen; imaginárius voltában, a kidolgozási rész által bekebelezve ugyanúgy appercipiálhatatlanná válik, mint a püthagoraszai értelemben vett szférikus harmónia: zeneileg nem téma többé. Visszajára fordul a zenei idő szervezőmódja is: Krenek valósággal metafizikai jelentőséget tulajdonít a formakonstituáló inverzióknak és a retrográd sornak, arra hivatkozva, hogy ha a hagyományos formát éltető visszatérés a konzekvens dodekafóniában mint abszurd visszajára fordítás jelenik meg, ennek ideologikus célzata van: „Az időbeni lefolyással szembeni ellentmondásban, amely a retrográd irányú mozgásban fejeződik ki, rejlik az Új Zene jellemző tartalmi mozzanata: viszonya a végtelenséghez, eszkatologikus színezete, patetikus dialektikája, amely az individuum magányos harcából ered az előrehaladó idő Semmijében való menthetetlen elmúlás ellen.” A *Konstruktionsform* következetessége ilyen módon olyan szerkezetet teremt, melynek lényege formatanilag az abszolút nyitottság, tartalmilag a végtelenség kvázi-vallásos érzékeltetése. A nyitott *Konstruktionsform* titka itt alig félreismerhetően az a hit, hogy az elidegenedés „a nyugati ember szellemiségének sorsszerű dekomponáltságából” következik és — lévén a történelmi idő maga is irreverzibilis — örök időkre feloldhatatlan. Talán nem felesleges itt részletesebben idézni Krenek végső ontológiai konklúzióit: „Az Új Zene, melyet radikális expresszionizmusa a legvégletebben konstruktív következetességre készített, a régi forma felbomlasztása révén a legteljesebb igazsággal mondja ki a társadalom állapotát. Ennek az állapotnak jellegzetes ismertetőjele az elidegenedés mint a társadalmi állapotot kimondó zene sorsa.” „Az Új Zene nyelve a világtól való menekülés és panasz bibliai pátoszában csendül ki, színe az eszkatologikus gyász feketéje, világképének ősapjaként Pascalt és Kierkegaard-t, újabban Léon Bloyt és Karl Kraust nevezhetjük meg. E gyász tárgyát a szelid vagy lázító exhortációban javallt konkrét, racionális tettek nem képesek eltávolítani a világból.”

A dodekafónia számos teoretikusa a nyitott formának ezt a vallásos apológiáját teljességgel esetleges filozófiai exkurzusnak tünteti fel, s rövid úton egy emléleteskedő komponista személyi számlájára írja. Nagyon érthető, ha az ilyen törekvések kiváltképp energikusan jelentkeztek és jelentkeznek egyes szocialista államok zeneíróinál, akik kultúrpolitikai gyanakvásokkal hadakozva kénytelenek újra és újra tiltakozni a dodekafón kottakép és a vallásos világkép denunciáns célzatú azonosítása ellen. Fő érvüket maga Schönberg mondja ki: „Az én műveim tizenkétfokú *kompozíciók*, nem pedig *tizenkétfokú kompozíciók*.” Csakhogy ez a megkülönböztetés nagyonis verbális marad mindaddig, míg a művek valóságos formavilágából kibetűzhető különbséget csak az ismert deontikus premisszák alapján próbálják elméletileg megragadni. A radikális Új Zene hígvelejű apologetikájával szemben nem árt leszögezni, hogy magának a dodekafón technikának felfedezése Schönbergnél magánál is — hogy Hauerről már ne is beszéljünk — a rend utáni vágyból, s még pontosabban: egy félreérthetetlenül megfogalmazott modern vallásos világnézet-szükségletből fakadt; a Dehmellel való levélváltás csak egy dokumentum a sok

közül ennek az összefüggésnek bizonyítására.³ Ebben az értelemben a végtelemben nyitott forma Krenek-féle értelmezését nem lehet csupán az eredeti intencióktól eltérő félremagyarázásnak tekinteni, éppen ellenkezőleg: cáfolhatatlan logikával bizonyítja, hogy a *technikailag konzekvens* dodekafónia olyan formavilágot implikál, amelyben az elidegenedés feloldhatatlanságának élménye ölt alakot. Ebből ismétcsak logikusan következik, hogy az Új Zene, ha legjobb intencióit követve *következetes* harcot akar vívni a művek formavilágában lecsapódó, az integer formát eldologiasító vagy végtelenbe oldó elidegenedéssel, akkor a dodekafón *Konstruktionsform* módszertani alapját megtartva korrekciókat kell végrehajtania a technikai előfeltevéseken.

A technikának ez a korrekciója végső soron társadalomontológiai korrektúra: eredményeképpen a műszerkezet elasztikusabbá válik, s visszahódítja képességét a valóságos történelmi mozgás dinamikájának, az elidegenedés elleni küzdelem kibontakozásának, valóságos arányainak és távlatainak stb. artikulált érzékeltetésére. Külön kérdés, hogy ez a komponista politikai-világnézeti tudatosságának milyen fokán történik. Hanns Eisler „Lenin-rekviem”-je mondhatni tiszta formájában állítja elénk azt a formatípust, amelyben a technikai anyagállapot korrektúrája a történelmi mozgásfolyamat valóságos dialektikájának felismeréséhez kapcsolódik. Nem abban az értelemben, hogy a szocialista távlat a dodekafónia a *limine* elutasítására készítetné a komponistát, amint ezt egy agyonvulgárizált szocialista realizmus képviselői elképzelik és megkövetelik, a maguk rózsaszínű affirmációigényével a szocializmust éppúgy diszkreditálva, mint az igazi művészet realizmusát. Eislernél Lenin *halála* éppenséggel nem holmi *Verklärungot*, „megdicsőülést” asszociál à la Richard Strauss, hanem a szocialista forradalom gyötrelmesen nehéz folyamatát, azt a göröngyös utat, amelyet a forradalmi progresszió immár Lenin nélkül kell, hogy megtegyen. Innen a forma relatív nyitottságának értelme, és innen az a dodekafón sor-elemekre építő, egyszersmind e sor-elemeket újszerűen átstrukturáló formalefolyás, amely a nyitottságot egy szikár-konok zártság elemévé integrálja. A gyász feketéje ezúttal semmiféle eszkatologikus vigasznak nem ad helyet, s ez a művet a Krenek-féle nyitott formától éppúgy elhatárolja, mint az apologetikus neoklasszicizmus mindenféle változatától, így az álszocialista álrealizmustól is. A *Konstruktionsform* itt megtalálja a valóban szocialista-humanista és realista visszacsatolást.

Az a társadalomontológiai kontroll, melyet az ilyen visszacsatolások végső alapjának tekintek, ugyanakkor érvényesülhet direkt politikai elkötelezettség nélkül, egy Adorno által mondadologikusnak nevezett *Konstruktionsform* látszólag immanens önkontrolljának alakjában is. Adorno még Schönbergnél is „az ész cselvetésének” tekinti ezt a jelenséget, amikor egy „tizenkétfokú kompozíció”, éppen azáltal, hogy belemerül saját formatörvényébe, mintegy leibnizi monász, valaminő immanens „stimmelés” következtében, összeszorított fogakkal is kimondja a kor lényegét. Ezzel az Új Zene filozófiai formatana mindenestre fontos lépést tett abban az irányban, hogy ontológiai alapjaiban is felismerhetővé tegye a *tizenkétfokú* kompozíciót a tizenkétfokú *kompozíciótól*

³ Schönberg Dehmelhez írt leveléből (1912. XII. 13): „Már régóta szeretnék egy oratóriumot írni, amelynek az lenne a tartalma, hogy a mai ember, akit áthat a materializmus, a szocializmus, az anarchia, aki ateista volt, de — babonák formájában — megőrizte a régi hit némi maradékát, hogy tehát ez a modern ember miként vitázik Istennel (lásd Strindberg: Jákob küzd), s végül is megtalálja Istent és vallásos lesz. Imádkozni kell megtanulnunk!”

elválasztó nevezetes küszöböt. A baj csak az, hogy Adorno a korszak lényegét a feloldhatatlan negativitással azonosította, maga is egy olyan *condition humaine-t* tételezve, amelyben az elidegenedés második természetévé kövesedett, irreverzibilis balsors, végzet, amely menthetetlenül elpusztítja a szabad és autonóm individuumot. Ezért az Új Zene formavilágában valóban működő *List der Vernunft* hatósugara nála egyszerre szűkebb és tágabb a valóságosnál. Szűkebb, mert nem ismeri el az elidegenedés elleni valóságos tömegharc győzelmi esélyét; tágabb, mert a szubjektum passzív-reménytelen ellenállását avatja az egyetlen igazán értelmes reakcióformává. Vele szemben megintcsak ki kellene fejteni egy altípus szétágazó változatainak tipológiáját, megmutatva, hogy milyen fokozatokban tör át a nemzetiség a szándéka szerint a privát partikularitás várába menekülő szubjektivitás zenei önkifejezésének falain, más szóval: milyen tipikus módok alakultak ki a dodekafón *Konstruktionsform* egyszerre immans formai és szociális-ontológiai „stimmelésének” eltalálásában.

Az áttörés-típusok ilyesfajta tipológiája minden bizonnyal figyelembe kell, hogy vegye a formarend amaz artikulációjának konkrét állapotát, amely nem utolsósorban a kompozitorikus elemek hierarchikus elrendezésétől függ. Legyen szabad e kiterjedt kérdéskomplexumnak egyetlen, de talán megkülönböztetett figyelmet érdemlő oldalára utalni. Krenek az imént idézett összefüggésben félreérthetetlenül kimondja, hogy a homogén sortechnikára épülő kompozíció nem ismerhet kvalifikált sort, az amerikai Richard S. Hill szavával: funkcionálmodust, olyan hangnyelvi tények következtében kitüntetett sort tehát, amely témaként vagy kvázi-témaként inkább használható, mint egyéb, csak kvantifikáltságuk révén létező sorok. A homogén *Konstruktionsform* ezek szerint nem ismerhet más szelekciós elvet, mint a szigorúan matematikáit. Ha erről lemondana, az ablakon át visszasettenkedne az ajtón vasvillával kiűzött natúra: a formaelemek tonális centrumokhoz igazodó hierarchiája. Jól látható, hogy itt is a technikai következetesség fantomja munkál. Persze még Krenek is kénytelen elismerni, hogy itt olyasfajta ellenpéldák hozhatók fel, mint akár Berg „Hegedűverseny”-e. Berg műve mindemellett korántsem olyan elszigetelt jelenség és kivétel, mint amilyennek Krenek véli, hanem csak egyik reprezentánsa a kvalifikált sor alkalmazásának. Ilyen funkcionálmodusok nemcsak a közkeletű tonális nyelv bizonyos elemeinek recepciójából állhatnak elő, hanem olyan „szabályos” sorszerkesztésből is, amelynek eredményeként maga a sor is elemi sejtekre vagy gesztusokra tagozódik, s ezáltal visszacsatolási lehetőséget nyújt a nagyforma integer artikulációrendjének kialakításához. Ilyesfajta *List der Vernunft* még olyan szélsőségesen ezoterikus intenciójú művekből sem hiányzik, mint Webern „Vonósnégyes”-e (op. 28.).

A *Konstruktionsformnak* itt csírázó, antiortodox értelmezése kulcsot adhat kezünkbe az új zenei nyitott formák további típusainak megértéséhez is; ezekkel éppen ezért rövidebben foglalkozhatunk.

Harmadik fő típust alkotnának az úgynevezett *neofolklorista* irányzatban kialakult szerkesztésmódok. Köztudott, hogy a népdal milyen nagy szerepet játszott az európai műzene autonóm szerkezeteinek genezisében és állandó megújulásában egészen a bécsi klasszikáig bezárólag. Ugyanakkor szakörökben az sem titok, hogy a népdal dallamvilága a romantika óta egyre problematikusabb anyagnak bizonyult nem-klasszikus típusú formafolyamatok tematikus megalapozására; a primeren tartalomhordozónak, érzéskifejezőnek tekintett horizontális elem egyre nyilvánvalóbb ellentmondásba került a maga saját logikája szerint fejlődő vertikális harmóniarendszerrel. A roman-

tika egész története bizonyítja, hogy ez az ellentmondás a tonálharmonikus rendszer keretei között kétoldalu torzuláshoz vezet: egyrészt az eredeti folklórt belekényszerítik a dur-moll-totalitás harmóniai skémáiba, mint valami Prokrasztész-ágyba, másrészt a harmóniai fejlesztés forrásai is eldugulnak: a folklór-téma hovatovább *couler locale*, ornemens lesz, elveszti hiteles formát konstituáló energiáit. Ennyiben érthető, hogy az Új Zene, amennyiben az integer formarend megújítására tört, mindig is szkeptikusan ítélte meg a XX. század folklorista irányzatait. A romantikus homlokzatharmónia az álszintézis reprodukálódásától, az impresszionista formabomlás fertőzésétől rettegett, s tudjuk, nem is alaptalanul. Emellett kétségtelen az is, hogy a folklorizmus-hoz bizonyos restaurációs tendenciák is kapcsolódtak. Nemcsak abban a direkten politikai-reakciós értelemben, hogy az „anarchia” gyűlölete és a „konstruktivitás” utáni vágy az Új Zene egész sor képviselőjét egy fasiszta vagy prefasiszta típusú neoklasszicizmushoz vezette; Casella hírhedtté vált jelszava szerint az „atonális intermezzót” el kell, hogy söpörje a régi zene formáláselveinek amaz újjászületése, melyet az individuális szabadságot a fasiszta állami tekintély javára korlátozó politikai fejlődés, maga a fasiszmus megkövetel. Restauratív tendenciák bontakoztak ki abból a politikailag el nem kötelezett neofolklorizmusból is, amelyet a legnagyobb hatással Sztravinszkij képviselt úgynevezett orosz korszakában. Mármost e tendenciákkal szemben az atonalitás melletti *plaidoyer* az autonóm szubjektum védelmének tűnt, tiltakozásának a hamis kollektívába való durván manipulatív beletagolás ellen. Még a misztikus Hauer is azzal érvelt az atonalis zene mellett, hogy egyedül ezt nem lehet felhasználni szuggesztív és hipnotikus célokra.

Nem akarok itt ennek az antifolklorista hangulatnak végső politikai szituált-ságáról szólni; elég talán annak megállapítása, hogy az Új Zene atonalis irányzatainak ebben az önvédelmében, az öngazolásában kitapinthatóan jelen van a két háború közötti antifasiszta értelmiség minden ereje és végső gyámoltalansága. Most a formatani álláspont elemzésére kell összpontosítani figyelmünket. Semmi kétség, ez az álláspont is mélyen ellentmondásos. Bármilyen jogos az az alaptétel, hogy az autentikus *Konstruktionsformnak* semmi köze ahhoz a konstruktiváshoz, mely a szubjektum autonómiájának szétzúzására, a szabad és tartalmas személyiségnek egy anonim kollektivitásban, egy emberi arc nélküli, új-tárgyas mechanizmusba való beletagolásába irányul, más szóval: bármilyen jogos az újkori kultúra vívmányainak, az integer műzenei formának és az azt biztosító integer személyiségnek védelme, az ahumánus tendenciák elleni tiltakozás absztrakt és vérszegény marad, mert nem elemzi a szóban forgó közösség valóságos minőségét, mert nem tud és nem is akar különbséget tenni a nembeliség szintjén álló, a valóságos világtörténelmi progressziót, tehát az emberiség ügyét képviselő közösségek és az ember lényegi erőit, szabadságát és autonómiáját végpusztulással fenyegető pszeudokollektívák között. Ezzel függ össze, hogy mindvégig differenciálatlan marad ama folklorisztikus zenei anyag konkrét történelmi állapota, mely a kompozíció alapjául szolgál, s minden megkülönböztetés nélkül, egy sohasem létezett folklorisztikus komponálásmód skatulyájába dobják azt a mindenkori konkrét kompozitorikus módszert is, amellyel a komponista e történelmileg konkrét anyagot egy konkrét műalkotáségyéniség formájává szervezi.

Engedjék meg, hogy ebben az összefüggésben a folklorizmus irányából jövő áttörés legmeggyőzőbb példájára, Bartók formavilágára utaljak. Tanulságait nem nélkülözheti egy előadás, mely a nyitott formával foglalkozik. Mert Bartók

igazán az *Explosivform* dinamitjával robbantotta szét a székemákká dologiasított zárt formákat, a statikus szimmetriát. Anyaga, a kelet-európai folklór, ezen belül az ősi magyar népdal ugyanakkor kizárta az átlag-folklorizmus restaurációs lehetőségeit; modális hangsorai, oly gyakori aszimmetrikus ritmusrendje, lakonikus-aszketikus dallamvilága az anyagállapot oldaláról garantálta, hogy a szerkezet hú maradjon a defetiszáló intencióhoz, és szó szerint magába építse minden hazug homlokzatharmónia elidegenítésének mozzanatát. Ugyanakkor az *Explosivform* egyszersmind hitelesen végigvitt *Konstruktionsform* is. Az ősi népdal szelleméből született témák kérlelhetetlenül szigorú stílusban tartott fejlesztést involváltnak. Az általános és az egyes dialektikáját magasabb szinten helyreállító műszerkezet, miközben a klasszicizmus kiüresedett formaszkémáit és a különvált horizontális és vertikális elemekben való élveteg-kulináris dúskálást egyforma eréllyel elutasítja és megtalálja a mindenkor konkrét különös esztétikailag termékeny pontját, egyszersmind visszatalál azokhoz a valódi formateremtő princípiumokhoz, amelyet Bartók csakúgy mint Schönberg is, a klasszikus formaszkéma mögött, a mélyben ható dinamikus fejlesztésben felfedezett. Messzire vezetne, ha részletesen akarnók ábrázolni, hogy mindez hogyan torkollik bele ama szintézisbe, amelyet barát és ellenfél egyaránt felismer a bartóki formavilágban: az új típusú zenei tér, a tonális rendet magasabb szinten megteremtő gravitációs központ, horizontális és vertikális újszerű egysége, a nyitottság és a zártság eddig nem ismert közvetítettségén nyugvó kadenciák és i. t. meghódításához. Ez a szintézis nem holmi neoklasszicista típusú „kibékülés”, nem diszparát elemek álszintézise. Harcban született: a spontán anyagfejlődés mindazon negatív tendenciája ellenében, mely az *Explosivformban* csakúgy, mint a *Konstruktionsformban*, a folklorizmusban csakúgy, mint a neoklasszicizmusban megjelent. Ezért egyszerű és utánozhatatlan; nem tűri a kanonizálást. Amiben viszont egyetemes érvényű példa, az éppen a meg nem alkuvó küzdelem. A nyitott forma bartóki típusának titka egy olyan egyszerű, minden műben újra kiküzdendő formarendi artikuláció, amely lehetővé teszi a századunkban nagyra nőtt elidegenedés elleni élet-halál küzdelemnek illúziótlanul realista megjelenítését.

Negyedik típus lenne az a fajta zenei *work in progres*, amelynek formáját saját teoretikusai kereszteltek *informelle-nek* a szó hangsúlyos értelmében nyitottnak. A technika, amely a radikális nyitás alapjául szolgál, alaposabb és változatok szerint differenciált elemzést igényelne, annál is inkább, mivel a megoldások mozgásteret itt jóval tágabbnak látszik, mint a korábbi három típus bármelyikénél. Alighanem a szeriális anyagkezelés képezi a lehetőségek skálájának egyik végletét. A következetesen véghezvitt szerializmus természetesen a dodekafón örökség legitim jogutóda, a művek, amelyeket e technika létrehoz, ebben a tekintetben maguk is a *Konstruktionsform* szellemében szervezik zenei kommunikációvá a zenei anyagot. Ám a parametrizálódás, a sor-elv kiterjesztése a zenei időleflyás valamennyi dimenziójára és elemére, tehát a hangmagasságon túl a hangok időtartamára, a dinamikára, a hangszíne, és i. t. a *Konstruktionsformot* egyben az *informelle*-formához közelíti, mégpedig elsősorban azért, hogy lemond a lehetséges paraméterek közötti hagyományos hierarchiáról, sőt a zárt forma lényegéhez tartozó rétegzésről egyáltalán. Jól tudjuk: a matematikai lehetőségek végtelen száma tartja bővületében itt a komponistát, a „minden lehetséges” bővölete, egy — úgymond — engedmény nélküli szabadság, amelyhez paradox módon a szélsőséges matematikai szigorral megteremtett anyag-megszervezés nyit utat. Ehhez társul az az alap-

képzet, hogy a zenei anyag magától is beszél, sőt, akkor beszél a legfélelmetesebb dolgokról, ha ismétlést, visszatérést, tematikus munkát stb. előfeltételező formák nélkül, valóban közvetlenül hagyják, hogy kibeszélje magát. Ugyanez az intenció szülte a másik végleten az aleatorikát, az indeterminista elv egyetemes érvényre jutását. Az aleatorikus *chance d'operations* eredményé ismétcsak a legteljesebb értelemben vett nyitott forma; az előadás végtelen számú változatot kelthet életre az alapul szolgáló hangmodellből. A revízió itt már aligha éri be a zárt forma könyörtelen destrukciójával; ami a szabad atonalitás, az *Explosionsform* idején még csak jámbor álom volt, azt most hidegvérrel megvalósítják: a konvencionális elleni tiltakozás átlépi magának a művészetnek a határait is. A mű — ha ugyan e szónak itt még értelme van — élet akar lenni, direkt akció, *happening*. A zenei forma legutolsó maradványainak dezintegrációjával együtt dezintegrálódik az európai-újkori értelemben vett autonóm zeneművészet is. Miután a totális determináció átcsapott a totális indeterminizmusba, az informelle-mű nem is esztétikai artikulációrenden, hanem mágikus jelentések allegorizáló érzékeltetésén alapul. Íme a zene, amelynek igazában nincs kezdete és nincs vége, mert maga is csak egyetlen metszet a végtelenségből. Notabene: a végtelennek ez a posztulálása nem valamiféle jámbor teodicea szellemében történik. Az informelle-„forma” titka az abszurdként tételezett végtelen. Ismétcsak az ősi keleti nagykulturákra kell itt gondolnunk; arra a statikussá dermedt időfelfogásra, amely a történeti stagnációt a zenei mű konstruktív szerkezetelvénél interiorizálja. Emlékezzünk csak a *Dialektik im Stillstand* Benjamin-féle fogalmára. A nyitott forma teoretikusai maguk is szívesen apellálnak ilyenkor a „keleti paradicsom” külön világára és világképére, például a Zen-buddhizmusra. A múlt megidézése, mint már az újkori zeneesztétika legelső teoretikusainál, ezúttal is a jelen szükségletének ideológiai igazolására szolgál. A Zen-buddhista Cage joggal mondhatta: „Az én problémáim inkább szociológiai, mint zenei problémák.” Hasonló nyilatkozatokat oldalakon át lehetne idézni Stockhausentól, Bouleztól és az avantgarde többi vezéregyéniségétől. Maradhat-e itt kétségünk abban a tekintetben, hogy az *informelle*-forma megvalósítja a leverkühni programot, és valóban visszaveszi a IX. szimfóniát?

A dolog paradoxája az, hogy még a szélsőséges visszavételnek ebben a kétségbeesett aktusában is jelen van a jelenkori emberi létezés valóságos problematikájának egyik oldala vagy mozzanata, amelyet az abszurd összefüggésből kiemelve, a maga valóságos helyére téve egy korszerű művészi humanizmus integráns elemévé formálhat a valóság felé orientálódó komponista magatartás. Mert Stockhausen *Momentformjának*, Boulez „labirintikus” formájának, Xenakis „stochatikus” modelljének is van realista és humanista megfelelője. Engedjék meg, hogy egyetlen példaként Luigi Nono „Il canto sospeso”-jára utaljak. A szeriális technika ezúttal is a szuggesztív kifejezője valami anonim borzalomnak; a parametrizálódás az abszurditás felidézésének szolgálatában áll. Am a formalefolyás menete itt pontosan az ellenkezője annak, amit Stockhausen „Gesang der Jünglinge”-jében figyelhetünk. Nonónak azért volt szüksége a forma dezintegrációjára, hogy felépítsen egy radikálisan új típusú, kemény — fegyelmezett formai integritást. Technikája ezúttal felidézi a fasiszta barbárság halálraítéltjeinek végpillanatait, de nem a tehetetlen kapituláció jegyében, hanem mint egy új emberség születésének pillanatát. A kantáta vokális tételeiből egy megkeményedett emberi arc tekint felénk, az ember arca, akinek már kiszáradtak könnyei, s halálában is felemeli öklét a gyilkos-

sokra. És az arc, melyet a nyitott forma elemeit inkorporáló szigorú struktúra elénk vázol, paradox módon még a halálban is visszahódítja nekünk az élet értelmét. A zenei anyag racionális kezelése ilyen módon az emberiség nagy világtörténelmi tartalmaihoz való felemelkedést, a partikularitáson úrrá levő katarzist szolgálja. A dezintegrálás visszájára fordul: egy új típusú, az elidegenedéssel megvívni kész, kombattáns humanizmus felidézésébe nő át.

A modern komponista valóban sziszifuszi munkát vállal magára. Formateremtő munkájának igazi értelmet, esztétikai értéket csak az aktív humanizmus, a nembeliség szintjéig eljutó valóságos realizmus adhat. A nyitott forma tipológiáját vizsgálva ez alighanem a legfőbb tanulság.

AZ ÖNFEJLŐDŐ RENDSZEREK KÉT FORMÁLIS FELTÉTELERŐL¹

G A R A I L Á S Z L Ó

A probléma, amelyet röviden érinteni kívánok, az információ fogalmával kapcsolatos. Köztudott, milyen sokat köszönhetünk ennek a fogalomnak az élő természetben és az élettelen természetben, a pszichikummal felruházott és a pszichikum nélküli lényeknél megfigyelhető — akár tudatos tevékenység útján vagy a tudat működése nélkül előállt — rend megértésével kapcsolatosan. És mégis, úgy tűnik, az információ fogalma egy ponton, nevezetesen a természetben végbemenő fejlődés értelmezésekor, elégtelennek bizonyul.

Valóban, ha például egy élő egyed fejlődését kíséreljük meg az információ fogalmának szempontjából értelmezni, megoldhatatlan paradoxon áll elő. Individuális fejlődése során az egyed egyre több információt halmoz fel; minél több információt halmozott fel, annál fejlettebb. Azután egyszer csak, fejlődésének egy szép napján, az egyed létrehozza önmaga hasonmását. Az új nemzedék egyedei azonban nem azt a fejlett lényt másolják, amely ekkorra előállt, hanem a fejlődés útjának legelső pillanatát ismétlik meg, és az individuumoknak az egész információ felhalmozását előlről kell kezdeniük.

Úgy tűnik, a fejlődésnek ez a lényeges mozzanata az információ szemszögéből tekintve érthetetlen.

A probléma lényegéhez közelítendő, egy gondolat-kísérlet elvégzését indítványozom, azokból a megfontolásokból kiindulva, amelyekre annak idején a magyar származású Neumann János az önreprodukáló rendszerekkel kapcsolatosan jutott. Neumann bizonyította, hogy ha egy rendszer elér egy kritikus bonyolultsági fokot, akkor benne az entrópia növekedésének, a regressziónak a folyamata megáll: a kritikus bonyolultsági fokot elért rendszer a környezet anyagaiból képes új, önmagánál nem kevésbé bonyolult rendszert szervezni, vagyis olyat, amely a továbbiakban ugyancsak képes önmagát reprodukálni és így tovább a végtelenségig.

Neumann itt elvonatkoztatott a környezet változásaitól: feltételezte, hogy az újszülött rendszer olyan közegbe kerül, amely ugyanazokat az anyagokat tartalmazza, mint az első nemzedékhez tartozó rendszer környezete. Valójában az első nemzedékhez tartozó rendszer, miközben a környezetében található anyagokból felépíti a második nemzedékhez tartozó rendszert, ezáltal az ilyen reprodukcióhoz anyagot nyújtó, kedvező környezetet kevésbé kedvező környezetté alakítja. Létezik ugyanakkor a kedvező tényezőknek egy olyan kritikus minimuma, amely alatt a rendszer további reprodukciója csak akkor lehetséges, ha az alábbi két feltételnek legalább az egyike fennáll: 1. ha a második nemzedék dezorganizált környezetéből (M_2) sikerül az első nemzedék

¹ Előadás a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó II. szovjet konferencián.

környezetét (M_1) újjászervezni; vagy 2. ha a második nemzedékhez tartozó rendszer (S_2) nem egyszerű kópiája az első nemzedékhez tartozó rendszernek, (S_1) hanem olyan mutációja, amelynek magasabb fokú autonómiája a környezet alacsonyabb fokú szervezettsége mellett is biztosítja a további önreprodukción. Mindkét feltételt a rendszerek számossága biztosíthatja.

Ha a második nemzedéknek nem egyetlen rendszere létezik, hanem számos hasonló rendszer, akkor lehetséges az M_2 környezet olyan megoszlása, hogy némelyik rendszernek az M_1 -gyel mennyiségileg azonos összetételű szegmentum jut. Másfelől a második nemzedék néhány rendszere társulás útján olyan új S_2 rendszert hozhat létre, amely az S_1 -től abban fog különbözni, hogy a környezet kedvezőtlenebb feltételei ellenére reprodukálni tudja önmagát.

E két feltétel bármelyikének megléte esetén a neumann rendszer valóban *önreprodukálódó* válik. Abban az esetben pedig, ha mindkét feltétel fennáll, a rendszer *önfejlődő* lesz: az S_1 rendszer autonómabb S_2 rendszerré alakul át, miközben a környezete M_2 -ből a szervezettebb M_1 -gyé alakul vissza.

Mi biztosíthatja mindkét feltétel egyidejű meglétét?

Ehhez először is az szükséges, hogy a nagyobb autonómiájú S_2 rendszerekben valamilyen emlékezet őrizze a történelmi előzményeket (S_1 -et) — ez lehetővé teszi hogy az M_2 környezetben a rendszer kiválogassa azokat a mozzanatokat, amelyek megfelelnek a magasabb szervezettségű korábbi M_1 környezetnek. Másodszor, szükséges, hogy a magasabb szervezettségű M_1 környezetben olyan *koordináció* valósuljon meg, amely e környezet (M_2 -vel azonos szervezettségű) háttérének felel meg — ez lehetővé teszi, hogy az S_1 rendszer idejekorán felkészüljön a magasabb autonómiájú S_2 állapotba való átmenethez.

E két feltételt a következőképpen értelmezem:

Az önreprodukáló és önfejlődő rendszer feltételezett emlékezete lényeges módon különbözik az önvezérlő és önszabályozó (kibernetikai) rendszerek emlékezetétől. Az utóbbi az időbeli folyamatnak csak a végét rögzíti: Pl. a „próba—szerencse” tanulás folyamatában csak a végeredmény vésődik be, maguk a téves próbálkozások azonban elfelejtődnek. Ha az eseményeknek egy időbeli sora vésődik be, akkor e sor bármelyik korábbi eseményének felidézésekor az emlékezet a lehető legrövidebb úton, ha lehet, közbeeső láncszemek átugrásával, a láncolat legvégső tagjának felidezésére törekszik. Pl. a klasszikus kondicionálás esetében a feltételes inger—feltétlen inger-reakció egymásutánisága vésődik be, felidézéskor azonban a feltételes inger közvetlenül kiváltja a reakciót. Ami mármost a szóban forgó emlékezetet illeti, ez a rendszer fejlődésének egész történetét rögzíti, s bármely szakaszának reprodukálásakor lerövidítve reprodukálódik az egész előtörténet, kezdeteitől fogva. Közismertek az ilyen emlékezet példái akár az élővilágból, akár a kultúra világából. Az a tény, hogy az egyed az embriogenezisben lerövidítve megismétli a filogenezist, ilyen emlékezet meglétéről tanúskodik. Mint ahogy az emberiség esetében is az a tény, hogy nem felejtí el történelmi múltjának kultúráit, arról tanúskodik, hogy a szó ilyen értelmében vett emlékezete van.

Az emlékezet két típusa közötti különbséget ragadja meg az utóbbi időben a pszichológia a *hosszúidejű* és a *rövididejű emlékezet* (long term memory és short term memory) megkülönböztetésével. Valószínűleg a különbség lényegét nem meríti ki az emléktartalmak megőrzési idejének különbsége. Először is különböznek maguk e tartalmak: A rövididejű emlékezet az *objektumokat kölcsönhatásukban*, a hosszúidejű emlékezet viszont a *szubjektumot fejlődésének történetében* tükrözi. Másodszor, különböznek e tartalmak rögzítésének mód-

jai: A rövididejű emlékezet a *szubjektumnak az objektummal való kölcsönhatásában alakuló funkcióit* rögzíti, a hosszúidejű emlékezet pedig a *szubjektum–objektum rendszer különböző fejlődési szakaszain kialakult struktúrákat*.

Így amikor az S_1 rendszer fejlődése során S_2 rendszerré alakul, akkor ez utóbbin belül megőrződik az S_1 mint alrendszer. Egy rendszer másik rendszerré alakulásának időbeli egymásutánisága a rendszernek és alrendszereinek térbeli rendjeként rögződik meg. Az időrendnek térbeli renddé való átkódolása révén valósul meg a rendszer *történeti felhangolása*. Az S_2 rendszer a maga egészében mint S_2 funkcionál, de eközben kész bármely pillanatban a maga egészében visszatérni az S_1 állapotba, ha az M_2 környezetében olyan komponensek mutatkoznak, amelyek az M_1 környezetre voltak jellemzők.

Az elmondottakhoz hasonlóan az önreprodukáló és önfejlődő rendszer koordinációja is lényeges módon különbözik az önvezérlő és önszabályozó (kibernetikai rendszerek) koordinációjától. Ez utóbbit a közvetlen környezet valószínűsíti meg: ha pl. az itt található tárgyak fenyegetik a rendszer egészlegességét, akkor ez koordinálja a rendszer viselkedését. Ezzel szemben az önfejlődő rendszerek koordinációját a rendszer környezete azzal a háttérrel együtt valószínűsíti meg, amely más hasonló rendszer-egyedek számára szolgál közvetlen környezetül. Az ilyen koordináció mielőtt kifejlesztené a környezetnek megfelelő rendszert, előzetesen a háttérrel adekváttá fejleszti azt.

E lényeges különbség megragadására a pszichológiának ki kell emelnie a *hosszútávú koordináció* jelenségét, megkülönböztetve ezt a *rövidtávú koordinációtól*. A különbség lényegét ekkor ismét nem meríti ki annak a távolságnak a különbsége, amelyen az objektum koordinálólag hat a szubjektumra. Először is különbözni fognak maguk a koordináló tényezők: a rövidtávú koordináció esetén a *szubjektum az objektummal való kölcsönhatása révén koordinál*, hosszútávú koordináció esetén viszont *az objektum a szubjektummal együtt alkotott rendszere fejlesztése révén*. Másodszor különbözni fognak a koordinálható tényezők: rövid távon koordinálódnak a *funkciók, amelyek kölcsönhatása kialakítja a tevékenységet*, hosszú távon viszont a *struktúrák, amelyek fejlődése kialakítja a viszonyokat*. Így, amikor fejlődése során a rendszer az M_2 háttéren kialakítja a maga M_1 környezetét, magának e környezetnek is az a perspektívája, hogy egybeolvad M_2 -vel: amikor az M_1 környezetből elfogynak azok az anyagok, amelyeket a rendszer speciálisan megszervezett a maga számára, majd önreprodukációjához felhasználta, akkor e környezet éppen olyan szervezetlen állapotba megy át, mint amilyen állapot a háttérét, M_2 -t jellemezte. Ami úgy fog létezni, mint egy környezet másikká alakulásának időbeli egymásutánisága, itt már előtételiződik mint a környezetnek és a háttérnek térbeli rendje. A térbeli rendnek időrenddé való átkódolása révén valósul meg a rendszer *háttéri felhangolása*. A rendszer a maga egészében mint S_1 funkcionál, de eközben az M_1 környezet M_2 háttérének hatására bármely pillanatban kész a maga egészében anticipálni az S_2 állapotot.

Így az önfejlődő rendszerekre nézve két érdekes momentumot találtunk: a történeti felhangolás és a háttéri felhangolás momentumát. *A történeti és a háttéri felhangolás az önreprodukáló és önfejlődő rendszerekben ugyanazt a meghatározó szerepet tölti be, mint a visszacsatolás az önvezérlő és önszabályozó (kibernetikai) rendszerben*.

Míg az információ fogalmával adekvát módon írhatók le a visszacsatolás megléte mellett végbemenő folyamatok, addig a másik rendező momentum, a felhangolás számára, úgy tűnik, a rendezettség más mutatóját kell megtalálni.

MODÁLIS SZEMANTIKA

R U Z S A I M R E

A logika tudományának művelői világszerte ismerik a kiváló finn tudós, Jaakko Hintikka nevét. Hintikka alkotó módon járult hozzá a logika és a metodológia számos ágának fejlődéséhez. Nemrég megjelent műve¹ a *modális logikával* foglalkozó válogatott tanulmányainak gyűjteménye. A kötetben foglalt cikkek az utolsó 8–10 évben jelentek meg, abban az időszakban, amelyben kialakult a modális logika régóta hiányolt *szemantikája* (elsősorban Saul Kripke és Stig Kanger úttörő munkássága alapján). Ily módon e tanulmányok mintegy dokumentumai annak a nagy jelentőségű szemléleti változásnak, amely ebben az időszakban a modális logika területén végbement, és amely bizonyára jelentős hatást gyakorolt a tárgy minden szakemberére. Cikkünkben, a teljességre való törekvés nélkül, ismertetjük Hintikka fontosabb gondolatait, helyenként bizonyos megjegyzésekkel kiegészítve. Annak érdekében, hogy e beszámoló minél több olvasó számára hozzáférhető legyen, rövid bevezetést adunk a modális logika alapfogalmairól.²

1. A MODÁLIS LOGIKA ELŐTÖRTÉNETÉBŐL

A modális logika a *szükségyszerűség* és a *lehetőség* fogalmának *logikai* előfordulásaiival foglalkozik. Általában egy logikai elmélet (rendszer, kalkulus) akkor tartozik a modális logika keretébe, ha tetszőleges p kijelentés esetén a „szükségyszerű, hogy p ” és a „lehetséges, hogy p ” alakú kijelentések logikai elemzése is az elméletbe tartozik.

Példaként induljunk ki a klasszikus kétértékű kijelentéslogikából. Jelöljük a negáció, konjunkció, diszjunkció, materiális implikáció, materiális ekvivalencia műveleteit rendre a \sim , $\&$, \vee , \supset , $=$ szimbólumokkal. Bővítsük e rendszer formális nyelvét a *szükségyszerűséget*, ill. a *lehetőséget* kifejező L , M betűkkel.³ Pontosabban: ha p tetszőleges kijelentés, akkor jelöljük Lp -vel a „szükség-

¹ Jaakko Hintikka, *Models for Modalities*. Selected Essays. D. Reidel Publ. Co. Dordrecht, Holland, 1969, X + 222 old.

² E problémák egy részének részletesebb tárgyalása található: Ruzsa Imre, „Újabb eredmények a modális logikában”, *Logikai tanulmányok* (megjelenés alatt).

³ A logikai *szükségyszerűség* (mint majd látni fogjuk) egy speciális esetben a *logikai igazság* szinonímája; ez magyarázza az L használatát a *szükségyszerűség* kifejezésére. Korábban L helyett N -et használtak (mint a *necessitas*, necessity, Notwendigkeit kezdőbetűjét). A *lehetőséget* kifejező M a német *Möglichkeit* kezdőbetűjéből származik. Hintikka N -et használ L helyett. Ez az egyetlen pont, ahol eltérünk Hintikka jelölés-technikájától.

szerű, hogy p ”, ill. Mp -vel a „lehetséges, hogy p ” kijelentést. Ezzel rendszerünk nyelvét alkalmassá tettük modális kijelentések *ábrázolására*. Ezekután a kétértékű kijelentéskalkulust *modális kijelentéskalkulussá* bővíthetjük, ha az Lp és Mp alakú kijelentések *logikai értékeit* szabályozó posztulátumokat vezetünk be. (L -et és M -et a továbbiakban *modális operátoroknak* fogjuk nevezni.)

A kétértékű kijelentéskalkulus összetett kijelentéseinek logikai értékeit szabályozó posztulátumok általánosan ismertek. (Pl. $\sim p$ akkor és csak akkor igaz, ha p hamis; $p \& q$ akkor és csak akkor igaz, ha p is, q is igaz stb.) Az értékelési szabályok alapján bármely összetett kijelentés logikai értékét egyértelműen meghatározzák komponenseinek logikai értékei (és, természetesen, az összetétel módja). Egy összetett kijelentés szerkezetét kifejező *formula* egy *interpretációján* azt értjük, hogy a formula minden egyes változójához hozzárendelünk egy logikai értéket (azaz minden egyes változóra megmondjuk, hogy milyenlogikai értékű kijelentést képvisel). A fentiek szerint ezzel a formulához is hozzárendelünk egy logikai értéket. Ha ez az érték az *igaz*, akkor azt mondjuk, hogy az interpretáció a szóban forgó formulát „igazzá teszi” vagy „kielegíti”. Egy formulát *kielégíthetőnek* mondunk, ha van olyan interpretációja, amely „igazzá teszi”; ha ilyen interpretáció lehetetlen, akkor a formulát *kielégíthetetlennek* mondjuk. Egy formulát *érvényesnek* (vagy *logikai igazságnak*) tekintünk, ha negációja kielégíthetetlen. Ez, más szóval, azt jelenti, hogy egy formula akkor és csak akkor érvényes, ha minden interpretációja „igazzá teszi” (azaz ha nem lehet „hamis”-ra interpretálni).

Ez a logikai igazság *szemantikus* definíciója a kétértékű kijelentéslogikában. Ahhoz, hogy modális kijelentéslogikát kapjunk, ezt a definíciót kellene alkalmas módon kibővíteni úgy, hogy a modális műveletek (L és M alkalmazása) esetét is magában foglalja.

Etlő közelítésre úgy tűnhet, hogy hasonlóan kell eljárni, mint pl. a negáció értékének megállapításakor. (L is, M is *egytagú* operátor, mint a negáció.) Kérségtelen, hogy ha p hamis, akkor Lp is az (ami hamis, az nem lehet szükségszerűen igaz), és ha p igaz, akkor Mp is az (ami igaz, az lehetséges is). De mi lenne Lp értéke p igazsága esetén, és mi lenne Mp értéke p hamissága esetén? Abból, hogy p igaz, nem következik, hogy p szükségszerűen igaz (ha következne, akkor Lp nem jelentene többet, mint p), és abból, hogy p hamis, nem következik, hogy p lehetetlen (ha következne, akkor Mp nem jelentene kevesebbet, mint p), azaz hogy Mp hamis. Könnyen belátható, hogy ha Lp és Mp értékét p értéke egyértelműen meghatározná, akkor Lp azonossá válna az alábbi négy művelet valamelyikével:

$$p \supset p, \quad p \& \sim p, \quad \sim p, \quad p;$$

és hasonló sorsa lenne Mp -nek is. Ám teljesen világos, hogy e négy művelet egyike sem fejezi ki a „szükségszerű, hogy p ”, „lehetséges, hogy p ” kijelentések egyikét sem. Ez az út tehát járhatatlan.

Ez a tény (ti. hogy Lp és Mp logikai értékét p értéke nem mindig határozza meg) volt a fő oka annak, hogy a modális logika hosszú ideig a logika leghomályosabb, legbizonytalanabb területe, úgyszólván *terra incognitája* volt. Az első komoly változást e téren a formális-deduktív módszer (vagy logisztikai módszer) „feltalálása” jelentette. Az új módszer bevonulását a logikába Russell és Whitehead *Principia Mathematica*-jának megjelenésével (1910)

datálhatjuk.⁴ Pár évvel a *Principia* megjelenése után napvilágot látnak C. I. Lewis írásai, amelyekben a *Principia* módszerét alkalmazza egy modális kijelentéskalkulus megalapozására.

A formális-deduktív módszerben az „érvényesség” fogalma helyett a „bizonyíthatóság” (vagy „levezethetőség”) fogalma áll a középpontban. A bizonyíthatóság definíciója a következő: Bizonyos formulákat *axiómáknak* tekintünk. Azt, hogy mely formulák számítanak axiómáknak, nem szemantikai, hanem *szintaktikai* kritériumokkal határozzuk meg: egy formula kizárólag szerkezeti felépítése alapján lehet axióma. (Pl. van olyan felépítés, amelyben axióma minden $p \supset (q \supset p)$ alakú formula, azaz minden olyan implikáció, amelynek utótagja is implikáció, és előtagja azonos utótagjának utótagjával.) Ezután rögzítünk bizonyos *átalakítási szabályokat*, amelyek egy vagy több formulából egy újabb formulát hoznak létre. E szabályok is szigorúan szintaktikai jellegűek: alkalmazhatóságuk csak szerkezeti kritériumoktól függ. (Pl. az ún. *leválasztási szabály* egy tetszőleges formulából és egy olyan implikációból, melynek előtagja az előbbi formula, előállítja az említett implikáció utótagját; tehát p -ből és $p \supset q$ -ből q -t.) Formulák egy véges sorozatát *bizonyításnak* tekintjük, ha a sorozat minden tagja (a) vagy axióma, vagy (b) a sorozat megelőző tagjaiból valamely átalakítási szabály alkalmazásával keletkezik. Egy formulát *bizonyíthatónak* mondunk, ha van olyan bizonyítás, amelynek végső tagja a szóban forgó formula. (E definíció szerint minden axióma bizonyíthatónak számít, hiszen az az egytagú sorozat, amelynek egyetlen tagja egy axióma, egy bizonyítása ezen axiómának.)

Mint látjuk, egy formális-deduktív fölépítésű logikai kalkulusban a logika lényeges fogalma, az *igazság*, egyáltalán nem is szerepel. Egy ilyen kalkulus, önmagában tekintve, olyan, mint egy társasjáték, amelynek nagyon precíz és szigorú szabályai vannak ugyan, de e szabályoknak nincs semmi értelmük (tartalmi jelentésük). Világos, hogy egy ilyen kalkulus csak bizonyos feltételek mellett tekinthető logikai elméletnek. Mik lennének e feltételek?

Ahhoz, hogy egy formális-deduktív rendszert logikai rendszernek tekinthessünk, nyilvánvalóan elegendő, ha van olyan szemantikai elmélet (tehát olyan interpretáció-fogalom), amely szerint a rendszer minden bizonyítható formulája érvényes (azaz logikai igazság). Ha ezen felül a formális rendszerben minden olyan formula bizonyítható, amely a szemantikai elmélet szerint érvényes, akkor a rendszert *teljesnek* mondjuk (a szóban forgó szemantikai elméletre nézve).

Egy szemantikus logikai elmélet létrejötte általában hosszú és fáradságos logikai kutatómunka gyümölcse. Ma is számos olyan területe van a logikai kutatásoknak, amelyen még nem rendelkezünk kielégítő szemantikus elmélettel (pl. valószínűségi logika). Nyilvánvaló, hogy a szemantika hiánya nem lehet akadály a annak, hogy valami ideiglenes formában ne foglaljuk össze egy adott logikai terület már föltárt törvényeit.

Ilyen célra is hasznos lehet egy formális-deduktív rendszer, ha kellő mérték-tartással alkalmazzuk. Egy formális-deduktív rendszert (legalábbis ideiglenesen) logikai rendszernek tekinthetünk, ha a rendszer formuláinak van olyan intuitív-szemléletes interpretációja, amely szerint az axiómák logikai szemlé-

⁴ A formális deduktív módszer első logikai alkalmazója tulajdonképpen Arisztotelész volt. Azonban Arisztotelész e módszert csak a logika egy szűk területére alkalmazta (és természetesen távolról sem azzal a szigorúsággal és szimbolikus apparátussal, amely a módszer modern formáját jellemzi).

letünk alapján evidensen igazak, s az átalakítási szabályok, ismét csak logikai szemléletünk szerint, logikai igazságokból logikai igazságokat produkálnak.

Nem lévén alkalmas szemantikája, a modális logika modern fejlődése a formális-deduktív keretben vette kezdetét. Lewis úttörő munkásságát követően 1933-ban Kurt Gödel⁵ a modális kijelentéskalkulus alábbi, viszonylag „természetes” deduktív fölépítését javasolta.

Induljunk ki a kétértékű kijelentéskalkulus egy (egyébként tetszőleges) deduktív rendszeréből, amelynek átalakítási szabályai között szerepel a (korábban példaként említett) leválasztási szabály. Terjesszük ki e rendszer axiómáit és szabályait *modális* (azaz modális operátorokat is tartalmazó) formulákra is, majd fűzzük hozzá a következő modális pótaxiómákat:

(M1) $Lp \supset p.$

(M2) $L(p \supset q) \supset (Lp \supset Lq).$

(Ezekben p és q tetszőleges formulák.) Vegyük föl a következő modális átalakítási szabályt is:

(RL) Ha p bizonyítható, akkor Lp is az.

Végül egyezzünk meg abban, hogy Mp pusztá rövidítése a $\sim L \sim p$ formulának.

Ez a bővítés logikai szemléletünk számára elfogadhatónak tűnik. (M1) azt mondja ki, hogy ami szükségszerűen igaz, az nem lehet hamis. (Itt és a továbbiakban is vegyük figyelembe, hogy a $p \supset q$ materiális implikáció, pontos jelentése szerint, azt fejezi ki, hogy p és $\sim q$ egyszerre nem igazak.) (M2) azt fejezi ki, hogy ha $p \supset q$ és p szükségszerűen igazak, akkor q is szükségszerűen igaz. Az (RL) szabály jelentéséhez vegyük figyelembe, hogy p bizonyíthatósága — ha rendszerünk korrekt — azt fejezi ki, hogy p logikai igazság. A logikai igazság pedig szükségszerűen igaz — és ez is logikai igazság. Így végül is, (RL) ennyit mond: ha p logikai igazság, akkor az is logikai igazság, hogy p logikai igazság. Végül Mp és $\sim L \sim p$ azonosítása is evidensnek tűnik: ami lehetséges, annak a negációja nem lehet szükségszerűen igaz.

1937-ben R. Feys,⁶ 1951-ben pedig G. H. von Wright⁷ mutatott be egy-egy modális kijelentéskalkulust. A későbbiek során kiderült, hogy a két kalkulus ekvivalens egymással és Gödel imént bemutatott rendszerével. (Két formális rendszert ekvivalensnek mondunk, ha a bizonyítható formulák osztálya a két rendszerben azonos, vagy legalábbis megfelelő fordítás után azonos.) A szóban forgó rendszert azóta **M** rendszernek (von Wright jelölése) vagy **T** rendszernek (Feys jelölése) nevezik. Mi a továbbiakban az **M** jelölést használjuk.

Lewis és Langford 1932-ben bemutatott modális kalkulusa⁸, amelyet **S2**-vel jelölnek, az **M** rendszernél valamivel szűkebbnek bizonyult (mindaz, ami **S2**-ben bizonyítható, **M**-ben is bizonyítható, de fordítva nem).

⁵ K. Gödel, „Eine Interpretation des intuitionistischen Aussagenkalküls”, *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, 4 (1933), 34–40.

⁶ R. Feys, „Les logiques nouvelles des modalités”, *Revue Neoscholastique de Philosophie* 40, (1937), 517–553.

⁷ G. H. von Wright, *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam 1951.

⁸ C. I. Lewis and C. H. Langford, *Symbolic Logic*. 2nd ed. New York 1959.

1930-ban Oskar Becker⁹ az ismétlődő modalitások redukálására vonatkozóan három „fakultatív” posztulátumot javasolt. Ezek a következők:

- (B) $p \supset LMp$
 (S4) $Lp \supset LLp$.
 (S5) $MLp \supset Lp$.

Ha ezek valamelyikét hozzáfűzzük **M** bemutatott axiómarendszeréhez, egy-egy bővebb modális kijelentéskalkulust kapunk. Mindhárom posztulátum hatása abban nyilvánul meg, hogy bizonyos egymást követő modális jelek (*M* és *L*) közül néhány elhagyható. A részletekre itt nem térhetünk ki. A leg-radikálisabb az (S5) axióma: elfogadásával minden formula helyettesíthető egy olyannal, amelyben modális jel hatáskörében további modális jel már nem fordul elő.

A (B) axiómát Brouwer-axiómának nevezik.¹⁰ Az **M** rendszerhez való adjungálása az ún. Brouwer-rendszert eredményezi, amit a továbbiakban **B**-vel jelölünk. (S4), ill. (S5) adjungálásával olyan rendszer keletkezik **M**-ből, amely ekvivalens Lewis és Langford S4, ill. S5 jelölésű rendszerével. Természetes, hogy a **B**, S4, S5 rendszerek mindegyike tartalmazza **M**-et. Bebizonyítható, hogy S5 tartalmazza **B**-t és S4-et. (**B** és S4 egyike sem tartalmazza a másikat.)

Am azok a pótaxiómák, amelyek e rendszerekhez vezetnek, már korántsem olyan szemléletes igazságok, mint az **M** rendszer axiómái. Nem térhetünk ki a velük kapcsolatos filozófiai vitákra, csak, mintegy összegezésként, két megállapítást szűrhetünk le. Az egyik: a „szükségszerű” és a „lehetséges” kifejezések nemcsak a mindennapi szóhasználatban, de a filozófiában és a logikában is heterogén jelentésűek. Lehetséges, hogy az említett axiómák egyike vagy másika elfogadható e kifejezések egy meghatározott használata esetén, de elfogadhatatlan egy másik speciális használat számára. A másik, általánosan elfogadott megállapítás: az (S5) axióma (és vele együtt az S5 rendszer) elfogadható, ha Lp azt jelenti, hogy p analitikus igazság. Valóban, ha p nem analitikus igazság (azaz $\sim Lp$ igaz), akkor ennek megállapítása csakis analitikus lehet (azaz $L \sim Lp$ is igaz); azaz $\sim Lp \supset L \sim Lp$ (analitikusan) igaz. Ebből kontrapozícióval következik $\sim L \sim Lp \supset Lp$, ami, tekintetbe véve, hogy $\sim L \sim = M$, éppen (S5)-öt adja.

1946-ban Ruth C. Barcan egy dolgozatával¹¹ vette kezdetét a modális predikátumlogika kidolgozása. A modális predikátumlogika formális-deduktív rendszeréhez (vagy rendszereihez) vezető természetes útnak látszik a kétértékű (elsőrendű) predikátumkalkulus egy formális rendszerének bővítése modális

⁹ O. Becker, „Zur Logik der Modalitäten”, *Jahrbuch für Philosophie und phänom. Forschung*, XI (1930), 497—548.

¹⁰ Az elnevezés magyarázatához: L. E. J. Brouwer a matematika ún. intuicionista irányzatának vezéralakja. Az intuicionizmus, többek között, tagadja a kettős negáció törvényének általános érvényességét. Elfogadja $p \supset \sim \sim p$ helyességét, de elutasítja a fordított irányú implikációt: $\sim \sim p \supset p$ -t. Egyesek ezt úgy értelmezik, hogy az intuicionista negáció nem szimpla tagadás, hanem a lehetetlenség kifejezése, tehát $\sim p$ helyett $\sim Mp$ (nem lehetséges, hogy p = lehetetlen, hogy p) volna a helyes jelölése. Helyettesítsünk, ennek megfelelően, \sim helyére $\sim M$ -et a fenti $p \supset \sim \sim p$ formulába. Ezzel a $p \supset \sim M \sim Mp$ formulához jutunk. Mivel $\sim M \sim = L$, az előbbit $p \supset LMp$ alakban írhatjuk. Ez éppen a Brouwer-axióma.

¹¹ R. C. Barcan, „A functional calculus of first order based on strict implication”, *The Journal of Symbolic Logic*, 11 (1946), 1—16.

pótaxiómákkal és szabályokkal. Másképp: kombináljuk az **M, B, S4, S5** rendszereket (esetleg egyéb modális rendszereket is) a kétértékű predikátumkalkulussal. A gyakorlatban ezt az utat ki is próbálták, s eredményül számos elfogadhatatlan tételhez, „modális paradoxonhoz” jutottak. Ezekről később még részletesen szólunk. Mindenesetre, a modális predikátumkalkulusban az átfogó szemantikai elmélet hiánya sokkal súlyosabbá vált, mint a modális kijelentéslogikában.

2. A MODÁLIS SZEMANTIKA ALAPELVEI

A modális logika szemantikus elmélete 1960 körül kezdett kialakulni. Bár fejlődése ma még nem tekinthető befejezettnek, az alapelvek és a módszerek már teljesen világosak, s gyümölcsöző hatásuk máris rendkívüli módon megmutatkozott.

Mint annyiszor a tudomány történetében, most is egy régi eszme újraátgondolása és korszerűsítése vezetett eredményhez. Leibniztől származik a „tényigazság” és az „észigazság” ismert megkülönböztetése: a tényigazságok csak az aktuális világban, az észigazságok viszont minden lehetséges világban érvényesek. Ez a gondolat sugalmazza az alábbi modális szemantikát (egyelőre csak kijelentéslogikára korlátozva): Tekintsük a lehetséges szituációknak („világoknak”) egy összességét, és tételezzük föl, hogy kijelentéseinknek minden szituációban van logikai értékük. Lp -t akkor és csak akkor tekintünk igaznak valamely szituációban, ha p igaz minden szituációban. (Egy-egy szituációban a kétértékű műveletek eredményeit ugyanúgy értékeljük, mint a klasszikus kétértékű logikában.)

Ez a modell az **S5** rendszert szentesítené, és éppen ezért túlságosan speciális. A modális logika általános szemantikájához úgy juthatnánk, ha ezt a modellt valahogyan általánosítanánk. Ez szükségessé teszi valamilyen változó faktor bevezetését.

A szituációk összessége, az eredeti leibnizi értelemben, teljesen homogén, strukturálatlan. A leibnizi gondolat korszerű változatának fő jellemvonása a szituációk osztálya *strukturáltságának* feltételezése. (E strukturáltság speciális esete a teljes strukturálatlanság, az eredeti leibnizi modell.) A szituációk osztálya strukturájának változtatásával más és más típusú modális logikára kaphatunk szemantikus modellt.

A szükséges strukturáltság fogalmához így juthatunk. A leibnizi modellben a *lehetséges* szituációk szerepelnek. Elképzelhető, hogy valami nagyon általános kritérium alapján két szituáció egyaránt lehetséges, de egy szűkebb kritérium alapján mégis összeférhetetlenek egymással. Ebben az esetben a lehetséges szituációk mindegyikéhez meg kell mondanunk, hogy melyek azok a szituációk, amelyek *az adott szituációval* összeegyeztethetők. Ez azt jelenti, hogy a szituációk osztályán értelmeznünk kell egy relációt, amelynek adott α és β szituációk közötti főnnállása azt fejezi ki, hogy α -val összeférhető β . Jelöljük ezt „ $\alpha R \beta$ ”-val. E reláció megnevezésére különböző kifejezéseket használnak. Kripke possibiliás relációnak¹², Hintikka alternatíva-relációnak nevezi. (Megfelelőleg „ $\alpha R \beta$ ” kiolvasása, Kripke szerint: „ β possibilis α -hoz képest”, Hintikka

¹² S. A. Kripke, „Semantical considerations on modal logic”, *Acta Philosophica Fennica*, 16 (1963), 83–94.

szerint: „ β egy alternatívája α -nak”). A továbbiakban Hintikka terminológiáját használjuk. Az így strukturált modellben Lp igaz α szituációban, ha p igaz α minden alternatívájában (tehát nem feltétlenül minden szituációban). A leibnizi modellben minden szituáció minden szituációnak alternatívája.

Az alap gondolat után lássuk a modális szemantika precíz értelmezését (kijelentéslogikára szorítkozva). Egy formula egy *interpretációján* azt értjük, hogy megadunk egy nem üres W osztályt (a lehetséges szituációk egy osztályát) és egy ezen értelmezett R relációt (az alternatíva-relációt), továbbá a formula minden változójához *minden szituációban* hozzárendelünk egy logikai értéket. Ezután a formula logikai értékét bármely szituációban kiszámíthatjuk a kétértékű értékelési szabályok és az alábbi kiegészítő szabály segítségével:

(L*) Lp akkor és csak akkor igaz egy α szituációban, ha p igaz α minden alternatívájában (azaz minden olyan β szituációban, amelyre $\alpha R \beta$ fennáll).

Egyébként e szabálynak következménye az alábbi¹³: (M*) Mp akkor és csak akkor igaz α -ban, ha p igaz α -nak legalább egy alternatívájában.

Ha egy formula egy adott interpretáció valamely szituációjában az *igaz* értéket veszi föl, akkor azt mondjuk, hogy ez az interpretáció *kielégíti* az adott formulát.

Adjunk meg most valamilyen F feltételt az eddig teljesen határozatlan R relációra. Ezután egy formulát *F-kielégíthetőnek* mondhatunk, ha van olyan interpretációja, amelyben R eleget tesz az F feltételnek, és amely kielégíti formulánkat; ha ilyen interpretáció lehetetlen, akkor formulánk *F-kielégíthetetlennek* számít. Végül egy formulát *F-érvényesnek* mondunk, ha negációja F -kielégíthetetlen. (Ebben az esetben formulánk igaz lesz minden olyan interpretációjának minden szituációjában, amely az F feltételnek eleget tesz.)

Milyen F feltételt kell előírnunk az alternatíva-relációra, hogy egy konkrét modális logikát kapjunk? Ezt szemantikai elemzés alapján kell eldöntenünk. Ha a szükségszerűség fogalmáról semmi mást nem kötünk ki, csak azt, hogy a szükségszerűség vonja maga után az igazságot (azaz hogy $Lp \supset p$ érvényes legyen), máris kapjuk azt a feltételt, hogy az alternatíva-relációnak *reflexívnek* kell lennie: minden α szituációra fönn kell állnia $\alpha R \alpha$ -nak. (Szavakban: szükséges, hogy minden szituáció önmagának egy alternatívája legyen.) Ugyanis ha Lp igaz α -ban, akkor (L*) szerint p igaz α minden alternatívájában. De ez csak akkor foglalja magában azt, hogy p -nek α -ban is igaznak kell lennie, ha α alternatívája önmagának. Ha tehát R nem reflexív, akkor előfordulhat, hogy Lp igaz, de p hamis valamely szituációban (azaz $Lp \supset p$ hamis). Valóban, R reflexivitása elengedhetetlen.

Jelöljük a reflexivitás feltételét F_r -rel. Bebizonyították, hogy az F_r -érvényes formulák osztálya azonos az \mathbf{M} rendszerben bizonyítható formulák osztályával. Ennek alapján F_r -érvényesség helyett \mathbf{M} -érvényességet mondhatunk.

Ez az eredmény bizonyos szempontból nagyon meglepő. Hiszen a reflexivitás feltételének megállapításához csupán annyit használtunk föl, amennyit az (M1) axióma megkövetel. Nem is gondoltunk arra, hogy jó volna, ha az (M2) axióma és az (RL) szabály is szentesítve lenne szemantikus rendszerünkben; mégis, ez automatikusan bekövetkezett. A reflexivitás kikötése valóban nagyon minimális követelménynek látszik. Az ebből nyert eredmény alapján mértéktartóan reálisnak mondható az a megállapítás, hogy az \mathbf{M} rendszer a legszűkebb

¹³ Föltéve, hogy az $Mp = \sim L \sim p$ összefüggést elfogadjuk.

*természetes modális kijelentéslogika.*¹⁴ Egyben némi magyarázatot találunk arra is, hogy három tudós, keresvén a „minimális” modális logikát, egymástól függetlenül épp ehhez a rendszerhez jutott el.

Ha olyan feltételt keresünk, amely biztosítja a (B) axióma érvényességét, akkor némi elemzés árán azt találjuk, hogy ki kell kötnünk R szimmetriáját, azaz azt, hogy ha α alternatívája β -nak, akkor β is alternatívája α -nak. A reflexivitás és a szimmetria kettős feltételét F_{rs} -sel jelölve, bizonyítható, hogy az F_{rs} -érvényes formulák halmaza azonos a **B** rendszerben bizonyítható formulák halmazával.

Hasonlóan (S4) érvényességéhez az szükséges, hogy R tranzitív legyen: $\alpha R \beta$ és $\beta R \gamma$ esetén $\alpha R \gamma$ is teljesüljön. (S5) érvényességéhez szükséges, hogy R szimmetrikus és tranzitív legyen. F_{rt} -vel, ill. F_{rst} -vel jelölve a reflexivitás és a tranzitivitás, ill. a reflexivitás, szimmetria és tranzitivitás feltételét nyerjük, hogy az F_{rt} -érvényes formulák osztálya azonos az S4-ben bizonyítható formulák osztályával, az F_{rst} -érvényes formulák osztálya pedig azonos az S5-ben bizonyítható formulák osztályával. Végül ha F_u -val jelöljük azt a feltételt, hogy R univerzális legyen abban az értelemben, hogy bármely szituáció bármely szituációnak alternatívája (tetszőleges α, β párra fönnálljon $\alpha R \beta$), akkor az F_u -érvényes formulák osztálya megint csak az S5-ben bizonyítható formulák osztályával lesz azonos. A teljes strukturátlanság ugyanazt adja, mint az F_{rst} - struktúra.¹⁵

Ezekből az eredményekből három fix pont kristályosodik ki.

(1) Bármilyen értelemben használjuk is a szükségszerűség fogalmát, ez mindig tartalmazza azt, hogy a szükségszerűség az adott szituáció minden lehetséges alternatívájában érvényre jut. A szükségszerűség sokrétű (logikai, természeti, társadalmi, morális stb.) fogalmának e legáltalánosabb tulajdonságát adekvát módon tükrözi modális szemantikánk (az (L*) szabályt is beleértve).

(2) A szükségszerűség legtöbb, de nem minden konkrét értelmezése tartalmazza azt, hogy a szükségszerű egyben aktuálisan-valóságos is.¹⁶ Az aktuálist (vagy, ha úgy tetszik, a faktuálist) magában foglaló szükségszerűség legáltalánosabb természetes elmélete az **M** rendszer.

(3) A szükségszerűség speciális esete az *aléthikus* vagy *logikai* szükségszerűség. Ha egy p kijelentés szükségszerű igazságán azt értjük, hogy p analitikusan igaz, úgy ez azt jelenti, hogy p -nek kivétel nélkül minden elképzelhető szituációban igaznak kell lennie. E feltevés mellett minden szituáció minden szituációnak alternatívája. Következésképp az analitikus szükségszerűség logikai elmélete az **S5** rendszer.

Kevesebbet tudunk mondani a **B** és az **S4** rendszerekről. Sokan **S4**-et tartják az ideális aléthikus logikának (ekkor persze logikai szükségszerűsége nem a

¹⁴ A teljes igazság kedvéért megemlítjük, hogy egy jóval bonyolultabb kiegészítő feltétel mellett a reflexivitás feltétele enyhíthető az ún. kvázireflexivitásra: ha α alternatívája valaminek, akkor önmagának is alternatívája. Ilyen fogásokkal lehet szemantikus modellt konstruálni pl. az **S2** rendszerre, amelyben sem (M2), sem (RL) nem érvényes, de (M1) persze érvényes. Az ilyen modelleket azonban méltán tekintik nem-természetes modelleknek. Ezekben a kielégíthetőség definícióját is módosítani kell.

¹⁵ Ennek egyszerű matematikai magyarázata van, de ezzel itt nem foglalkozunk.

¹⁶ Egy példa a kivételre: a normatív szükségszerűség. Erre cikkünk 6. pontjában visszatérünk.

puszta analiticitást értik). S. Halldén szerint¹⁷ pl., ha p logikai szükségszerűségén azt értjük, hogy p nemcsak analitikus, hanem *bizonyítható is* egy rögzített formális-deduktív rendszerben, akkor **S4** lesz az adekvát aléthikus logika. Hintikka szerint¹⁸ az adekvát rendszer valamivel gyöngébb lesz, mint **S4**. Ugyanis **S4**-ben érvényes az $L(Lp \supset p)$ formula, amely a fenti értelmezés szerint ezt jelentené: logikailag igaz, és egy adott formális-deduktív rendszerben bebizonyítható (ez a külső L jelentése!), hogy ha p logikailag igaz és bizonyítható az adott rendszerben (ez Lp jelentése), akkor p igaz. Ez azonban nem általánosan igaz, mert nem minden formális rendszerben bizonyítható be az, hogy hamis állítások nem bizonyíthatók be a rendszerben. Sőt, Gödel eredményeiből tudjuk, hogy egy „valamirevaló” formális rendszerben saját ellentmondástalansága nem bizonyítható (ha igaz). Hughes és Cresswell¹⁹ szerint **S4** a korrekt aléthikus logika, ha Lp jelentése ez: „a matematikában nem-formálisan bizonyítható p ”. Mivel itt zárt rendszerről nincs szó, Hintikka előbbi kifogása elesik.

Hintikka szerint **S4** jól alkalmazható az *episztemikus* logikában: a tudás, ismeret, vélemény stb. logikájában. Nevezetesen: **S4** az *objektív tudás* logikája.²⁰ Jelentse most Lp azt, hogy „tudjuk, hogy p ”. Ekkor $Mp = \sim L \sim p$ jelentése ez: „nem tudjuk, hogy p hamis”, azaz „tudásunkkal összeegyeztethető, hogy p ”. Az (M1) axióma ($Lp \supset p$) most ezt jelenti: „ha tudjuk, hogy p , akkor valóban p ”, ami azt fejezi ki, hogy tudásunk *objektív*, nem puszta vélemény. Az (S4) axióma ($Lp \supset LLp$) mostani jelentése: „ha tudjuk, hogy p , akkor tudjuk, hogy tudjuk, hogy p ”, tehát hogy tudásunk tudatos. Az objektív és tudatos tudás logikája tehát **S4**. Modális szemantikánkban az alternatíva fogalma most episztemikus alternatívát jelent. Egy adott — mondjuk az aktuális — szituáció episztemikus alternatívái olyan szituációk, melyekben minden objektív-tudatos ismeretünk változatlanul igaz, az ettől logikailag független kijelentések logikai értéke viszont tetszőleges lehet (tehát pl. igaz lehet minden, amiről nem tudjuk határozottan, hogy hamis). — A szubjektív tudás vagy vélemény logikája persze egy jóval gyöngébb rendszer, amelyben pl. még $Lp \supset p$ sem érvényes. — Megemlítjük, hogy **S4**-et alkalmazhatónak tartják a fizikai szükségszerűség kifejezésére is (ún. *kauzális* logika).

3. MODÁLIS PREDIKÁTUMLOGIKA

Áttérünk a modális predikátumkalkulus szemantikájának problémájára. A kétértékű (elsőrendű) predikátumkalkulusban egy formula egy interpretációján a következőt értjük. (a) Megadunk egy nem üres I osztályt (individuum-tartományt vagy univerzumot). (b) A formulában szereplő predikátumváltozók mindegyikét mint I -n definált predikátumot specifikáljuk: ha F egy ilyen n -argumentumú predikátumváltozó ($n \geq 1$), akkor megadjuk, hogy $Fu_1 \dots u_n$ mely I -beli u_1, \dots, u_n individuumokra igaz. (c) A formulában esetleg előforduló szabad individuumváltozókat azonosítjuk I bizonyos elemeivel. (d) A formulában esetleg előforduló kijelentésváltozók logikai értékét rögzítjük.

¹⁷ S. Halldén, „A pragmatic approach to modal theory”, *Acta Philosophica Fennica*, 16 (1963), 53–63.

¹⁸ Hintikka, 82.

¹⁹ G. E. Hughes and M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*. London 1968, 80.

²⁰ Hintikka, 83–84.

Adott formulához egy interpretáció egyértelműen hozzárendeli az *igaz*, *hamis* logikai értékek valamelyikét; ezt az értéket az ismert értékelési szabályok segítségével (beleértve a kvantorokra és esetleg az azonosságpredikátumra vonatkozó szabályokat is) kiszámíthatjuk. Ezután a kielégíthetőség, érvényesség stb. definíciója hasonlóan alakul, mint a kijelentéslogikában.

Kézenfekvő, hogy a modális predikátumkalkulus szemantikája a modális kijelentéskalkulus szemantikájának és a kétértékű predikátumkalkulus szemantikájának valamilyen kombinációja. Egy formula egy interpretációja a modális predikátumkalkulusban a következő módon képzelhető el. (A) Megadjuk a szituációk W osztályát és a hozzá tartozó R alternatíva-relációt, mint a modális kijelentéskalkulusban. (B) Minden α szituációhoz hozzárendelünk egy I_α individuumtartományt. (C) Ezután minden egyes α szituációra alkalmazzuk a kétértékű predikátumkalkulusra vonatkozó főnti (b), (c), (d) előírásokat. Ezzel az interpretációt megadtuk. Adott interpretáció mellett, adott formula értékét egy α szituációban úgy számítjuk ki, hogy a nem-modális részek kiszámítására alkalmazzuk a kétértékű értékelési szabályokat, a modális Lp vagy Mp alakú részek kiszámítására pedig a modális (L^*), (M^*) szabályokat. Ezután a kielégíthetőséget és az érvényességet hasonlóan értelmezzük, mint a modális kijelentéslogika szemantikájában.

A most választott interpretáció-fogalom egy sor kérdést vet föl. Az első kérdés a (B) ponthoz kapcsolódik és a következő: Megengedhető-e, hogy különböző szituációkban különböző individuumtartományokat szerepeltessünk? Nem volna-e helyes előírni, hogy minden szituációban egyazon individuumtartomány szerepeljen?

Ha a modális predikátumlogika korábbi (a szemantikus vizsgálatok megkezdése előtt kialakult) formális-deduktív rendszereihez kívánunk szemantikus modelleket konstruálni (természetesen úgy, hogy a bizonyítható formulák a szemantika szerint érvényesek legyenek), akkor valóban elő kell írniuk legalább annyit, hogy $\alpha R \beta$ esetén I_β foglalja magában I_α -t. (Másképp: egy szituáció bármely alternatívájában létezzenek mindazon individuumok, amelyek a kiinduló szituációban léteznek.) Ennek következtében pl. az $S5$ típusú interpretációkban (ahol R reflexív, szimmetrikus és tranzitív) egy szituáció összes alternatívái közös individuumtartománnyal rendelkeznenek.

Hintikka véleménye szerint ilyen kikötéseket *általánosan* nem szabad tennünk. A modalitások egyes speciális értelmezései mellett esetleg szükségesek lehetnek az individuumtartományokra vonatkozó kikötések. Egyes esetekben azonban, jelesen az *aléthikus* értelmezés esetében is, minden ilyen kikötés elfogadhatatlan eredményhez vezet.

Említettük már, hogy a formális-deduktív felépítésű modális predikátumkalkulusok bizonyos paradoxonokat produkáltak. Témánk megvilágítására idézünk most néhány ilyen paradoxont. Az egyik: Az M rendszerrel kombinált formális predikátumkalkulusban bizonyítható a következő formula:

$$(1) \quad M(Ux)p \supset (Ux)Mp$$

(Itt „ (Ux) ” az x individuumváltozóra vonatkozó univerzális kvantifikáció jele.²¹ Szavakban: ha lehetséges, hogy minden dolog p tulajdonságú legyen,

²¹ Kissé szokatlan „ U ” használata az univerzális kvantor jelölésére, de nyomdatechnikailag mindenesetre kényelmes.

akkor minden egyes dolog potenciálisan- p -tulajdonságú.²² De ez nyilvánvalóan elfogadhatatlan mint általános logikai elv. Gondoljunk el egy testületet — mondjuk egy iskola tanári karát —, melynek tagjai között jelenleg férfiak is, nők is vannak. Lehetséges, hogy valamikor (pl. a jövőben) e testület összetétele úgy módosul, hogy minden tagja nő lesz. De ebből nem következik, hogy e testület *jelenlegi* tagjainak volna lehetőségük arra, hogy nőkké váljanak; valószínű, hogy a testület férfi tagjaira a nővé-válás lehetőségét kizárhatjuk.

Az (1) formula szemantikus érvényességét illetően így okoskodhatunk. Tegyük föl, hogy egy interpretáció (1) előtagját, $M(Ux)p$ -t igazzá teszi egy α szituációban. Akkor, az (M*) szabály szerint, $(Ux)p$ igaz lesz α -nak egy β alternatívájában. Ezt így jelölhetjük:

$$|(Ux)p|_{\beta} = i$$

(olv.: $(Ux)p$ logikai értéke β -ban igaz). Jelöljük $p(u/x)$ -szel azt a formulát, amely úgy keletkezik p -ből, hogy az x változót az u individuummal helyettesítjük. Az univerzális kvantor jelentése szerint az előzőekből következik, hogy:

$$(2) \quad I_{\beta} \text{ bármely } u \text{ elemére} \quad |p(u/x)|_{\beta} = i.$$

Ha I_{β} magában foglalja I_{α} -t, akkor (2) és (M*) alapján

$$(3) \quad \text{minden } I_{\alpha}\text{-beli } u\text{-ra} \quad |Mp(u/x)|_{\alpha} = i$$

is teljesül, amiből az univerzális kvantor jelentése alapján:

$$|(Ux)Mp|_{\alpha} = i$$

következik. Összegezve: abból, hogy $M(Ux)p$ igaz egy α szituációban, következik, hogy $(Ux)Mp$ is igaz α -ban, *feltéve, hogy elfogadjuk azt az elvet, hogy egy szituáció minden alternatívájának univerzuma magában foglalja a kiinduló szituáció univerzumát*. Mivel (1) elfogadhatatlan, ez az elv is elvetendő. Ekkor (2)-ből (3)-ra nem lehet következtetni, hiszen előfordulhat, hogy u eleme I_{α} -nak, de I_{β} -nak nem, és $p(u/x)$ hamis α minden olyan alternatívájában, amelynek univerzuma magában foglalja u -t.

Ha az idézett elv elvetésében csak ilyen ellenpéldákra tudnánk hivatkozni, akkor azt lehetne mondani, hogy szemantikus elméletünk nem áll elég szilárd alapokon, hiszen elképzelhető, hogy valamilyen később talált paradoxon miatt újra felül kell vizsgálni. Valójában az ellenpéldára semmi szükségünk nincs. Semmiféle „a priori” érv nem szól az ellen, hogy egy adott szituáció lehetséges alternatíváiban nem kell léteznie minden olyan individuumnak, amely az adott szituációban létezik. Mondjuk, azon aktuális szituációnak, hogy Görögországban ma katonai diktatúra van, egy lehetséges alternatívája egy demokratikus rezsim Görögországban. Miért kellene ebben az alternatív-

²² A magyar nyelvben van egy kis határozatlanság a mondatra (*de dicto*) és a tulajdonságra (*de re*) alkalmazott modalitások kifejezésében. „Szükségszerű, hogy minden hattal osztható szám osztható hárommal” helyett néha ezt mondjuk: „Minden hattal osztható szám szükségszerűen osztható hárommal.” Az utóbbi formában kétséges lehet, hogy a szükségszerűség a mondatra vagy pedig csak a „hárommal osztható” tulajdonságra vonatkozik-e. E kétértelműség elkerülését célozza, hogy itt (és a továbbiakban is) a tulajdonságra vonatkozó modalitásjelzőt („szükségszerűen”, „potenciálisan”) mindig kötőjellel kapcsoljuk a tulajdonsághoz.

vában minden olyan individuumnak léteznie, amely az aktuális szituációban szerepel? Miért zárná ki az alternatíva fogalma éppen az individuumtartományra vonatkozó alternatívákat? Világos, hogy ilyen kizáró kikötéseknek csak bizonyos speciális esetekben lehet létjogosultságuk.

A példának csak az a szerepük, hogy megmutassák a formális-deduktív módszer gyöngeségét (abban az esetben, amikor hiányzik a kielégítő szemantikai megalapozás). Ez a megjegyzés nem kíván kritika lenni a modális logika korábbi fejlődésével szemben. A tudomány vargabetűit ritkán lehet objektív kritikával illetni, és nemigen lehet elődeinknek szemrehányást tennünk azért, hogy nem voltak olyan okosak, mint kortársaink (magunkról nem beszélve). De lehet *tanulni* a tudomány történetének vargabetűiből. És a tanulság, az adott esetben, bizonyára a következő: A logikai igazság megközelítésének természetes útja, a logika minden területén, a tárgy szemantikájának kidolgozása. A szintaktikus vagy formális-deduktív fölépítésnek a tárgy szemantikájához kell igazodnia. Egy deduktív-formális logikai elmélet csak ideiglenes pótszer lehet a szemantikus elmélet helyett. E felfogás „harcos” hirdetője Hintikka.

De ha nem ragaszkodunk az individuumtartományok uniformitásához, akkor egy-egy interpretációban előfordulhat, hogy valamely formulának az egyik szituációban van, egy másikban pedig nincs logikai értéke, amint az előző példában is láttuk. Így előfordulhat, hogy egy p formula *nem hamis* α egyetlen alternatívájában sem, de az mégsem teljesül, hogy p igaz α minden alternatívájában (mert egyes alternatív szituációkban egyáltalán nincs logikai értéke). Így a „mindig igaz” és a „sohasem hamis” megszűnnek egymás szinonimái lenni: ami sohasem hamis, az még nem biztos, hogy mindig igaz (néha értelmetlen is lehet).

Ezzel egyben megszűnik Lp és $\sim M \sim p$ ekvivalenciája is, hiszen Lp (az (L^*) szabály szerint) azt fejezi ki, hogy p „mindig igaz”, $\sim M \sim p$ pedig (az (M^*) szabály és a negáció értelme szerint) azt jelenti, hogy p „sohasem hamis”. Hintikka, nem akarván feladni Lp és $\sim M \sim p$ ekvivalenciáját, az (L^*) szabályt így gyöngíti:

(L^0) Lp akkor és csak akkor igaz egy α szituációban, ha p igaz α -ban, és nem hamis α egyetlen alternatívájában sem.

E módosítással már Lp nem azt jelenti, hogy p „mindig igaz”, hanem csak azt, hogy p „sohasem hamis” (igaz minden olyan szituációban, amelyben értelmes). E módosítás után nem lesz érvényes az alábbi formula sem (itt „ (Ex) ” az x változóra vonatkozó egzisztenciális kvantor jele):

$$(Ex) Lp \supset L (Ex) p,$$

noha ez is bizonyíthatóan számít az \mathbf{M} rendszerrel kombinált deduktív predikátumkalkulusban. Ez éppoly paradox jellegű, mint az (1) alatti, hiszen szavakban kifejezve ezt mondja: ha van olyan dolog, amely szükségszerűen- p -tulajdonságú, akkor szükségszerűen létezik p -tulajdonságú dolog. Hintikka a következő ellenpéldával cáfolja e formulát. „Föltehetjük, az érvelés kedvéért, hogy minden kerék szükségszerűen-kerek. Am ennek alapján mégsem fogunk úgy következtetni, hogy mivel történetesen léteznek kerekék, a kerek tárgyak létezése a világnak szükségszerű és elkerülhetetlen sajátsága.”²³

²³ I. m. 61–62.

Lássunk egy másik paradoxont. Az S5 rendszerrel kombinált deduktív predikátumkalkulusban bizonyítható a következő formula:

$$M (Ex) p \supset (Ex) Mp.$$

Szavakkal: Ha lehetséges, hogy létezzék p -tulajdonságú dolog, akkor van olyan dolog, amely potenciálisan- p -tulajdonságú. (Szöveges példával: Ha Amáliának lehetne gyermeke, akkor van valaki, aki potenciálisan-gyermeke Amáliának.) Ez a híres és sokat vitatott Barcan formula.²⁴ A „lehetséges” legtöbb értelmezése mellett ez is elfogadhatatlan. „Világos, hogy ami létezik, az nem mindig létezik *ténylegesen*; a születésszabályozás nem logikai lehetetlenség”, jegyzi meg szellemesen Hintikka.²⁵ Természetesen a Barcan formula is érvénytelen szemantikus rendszerünkben, hacsak elfogadjuk, hogy a különböző szituációk különböző individuumtartományokkal rendelkezhetnek.

4. AZ AZONOSSÁG PROBLÉMÁJA

A modális predikátumkalkulus másik nagy problémája az individuumok azonosságával kapcsolatos. Jelöljük, a hagyományos módon, „ $a = b$ ”-vel azt, hogy a és b azonos individuumok. A kétértékű logikában általánosan elfogadott Leibniz elve az azonos individuumok *salva veritate* (igazságot megőrző) helyettesíthetőségéről:

(A*) Ha $a = b$, akkor bármely igaz állításban a -t b -vel vagy b -t a -val fölcserélve (néhány vagy minden előfordulásában), igaz állításhoz jutunk.

Ennek megfelelően a deduktív kétértékű logikai rendszerekben bizonyítható (és a megfelelő szemantikai elméletben érvényes) a következő formula:

$$(4) \quad (a = b) \ \& \ p \supset p(b/a),$$

ahol p tetszőleges formula és $p(b/a)$ úgy keletkezik p -ből, hogy b -t teszünk a helyébe.

Hosszú és elkeseredett vitát váltott ki az a kérdés, hogy vajon ez az elv alkalmazható-e a modális logikában. A probléma érzékeltetése érdekében lássuk a következőket.

Nyilvánvaló, hogy „ $a = a$ ” logikai igazság (deduktív rendszerekben többnyire axióma). Akkor az M, B, S4, S5 rendszerek mindegyikében érvényes (RL) szabály szerint

$$(5) \quad L(a = a)$$

bizonyítható formula. Elfogadva, hogy a kétértékű axiómák és szabályok a modális logikára is kiterjeszthetők, írjunk (4)-ben „ p ” helyére „ $L(x = a)$ ”-t (ekkor „ $p(b/a)$ ” helyébe „ $L(x = b)$ ”-t kell írunk):

$$(a = b) \ \& \ L(x = a) \supset L(x = b),$$

²⁴ Lásd a ¹¹ lábjegyzetet.

²⁵ I. m. 66.

Ebből könnyen bizonyítható az

$$((a = b) \& L(a = a)) \supset L(a = b)$$

formula, mely az előbbiből a határozatlan x -nek a -val való helyettesítésével keletkezik. Ez utóbbi pedig a megengedett szabályok segítségével átalakítható ebbe:

$$(6) \quad L(a = a) \supset ((a = b) \supset L(a = b)).$$

A leválasztási szabályt az (5), (6) formulákra alkalmazva, kapjuk az

$$(7) \quad (a = b) \supset L(a = b)$$

formulát, amely ezt mondja: *amik azonosak, azok szükségszerűen azonosak.*

Ha két individuum azonos, akkor az nem két individuum, hanem egy. Ezen az alapon (7) helyesnek tűnik. Ha a azonos b -vel, akkor (7) előtagja tulajdonképpen $a = a$, utótagja pedig $L(a = a)$. Ámde kijelentéseinkben (és az őket kifejező formulákban) természetesen nem maguk az individuumok szerepelnek, hanem az őket megnevező kifejezések: tulajdonnevek (pl. Duna, Jupiter) vagy terminusok (pl. „a kísérleti fizika tanszék vezetője”, „a klub elnöke”), gyűjtőnéven: szinguláris terminusok. És mivel általában nincs 1–1 megfeleltetés a szinguláris terminusok és az individuális objektumok között, azért amennyiben (7)-ben a és b nem valóságos individuumok, hanem csupán individuumok nevei (szinguláris terminusok), úgy (7) elfogadhatatlan.

Lássunk egy sokat idézett példát. Jelentse a Nap-rendszerünk bolygóinak számát, b pedig a „9” természetes számot. Ezen interpretáció mellett (7) ezt mondja: „Ha a bolygók száma 9, akkor szükségszerű, hogy a bolygók száma 9.” Mivel a bolygók száma valóban kilenc, ezek szerint a bolygók száma nem is lehetne más, mint kilenc. Ez a konklúzió azonban logikailag is, fizikailag is tarthatatlan.

Ezek szerint (4) elfogadhatatlan a modális logikában. A 3. pontban bevezetett modális szemantika szerint sem érvényes ez a formula. Figyeljük meg ugyanis a (C) kirovást. E szerint *minden egyes szituációra* alkalmaznunk kell (többek között) a kétértékű predikátumkalkulusra vonatkozó (c) előírást. Ez azt jelenti, hogy a formulánkban szereplő szabad individuumváltozókat (pl. a (4)-beli a -t és b -t) minden szituációban azonosítani kell a szituáció individuumtartományának bizonyos elemeivel. Mivel egyéb megszorítás nincs, megtehetjük azt, hogy az α szituációban a -t is, b -t is egy I_α -beli u -val azonosítjuk, egy másik β szituációban viszont a -t u -val, b -t pedig egy ettől különböző v -vel azonosítjuk. Így

$$| a = b |_\alpha = i, \quad \text{de} \quad | a = b |_\beta = h$$

lesz (ahol h a *hamis* logikai érték jele). Ha történetesen β egy alternatívája α -nak, akkor ezen interpretáció mellett

$$| L(a = b) |_\alpha = h$$

lesz, tehát pl. (7) értéke *hamis* lesz α -ban. Ennyi elég is annak illusztrálására, hogy szemantikánk szerint (4) nem érvényes.

Egy példa arra, hogy (4) az episztemikus logikában sem érvényes. Ha (4) érvényes volna, akkor helyes lenne az alábbi következtetés.

Premisszák: $\{A \text{ város peremén szerzője} = a \text{ Magad emésztő} \dots \text{ szerzője.}$
 $B. \text{ tudja, hogy } A \text{ város peremén szerzője József Attila.}$

Konklúzió: $B. \text{ tudja, hogy a } Magad \text{ emésztő} \dots \text{ szerzője József Attila.}$

Világos, hogy a premisszák igazságából nem következik a konklúzió igazsága. A premisszák igazságaival az is összefér, ha $B.$ híret sem hallotta a *Magad emésztő* ... c. versnek.

Egészen általánosan: abból, hogy két terminus egy adott α szituációban ugyanarra az individuumra utal, egyáltalán nem következik, hogy a szóban forgó terminusok α egy alternatívájában is egyazon individuumra utalnak. Abból, hogy jelen szituációkban

az Egyesült Államok elnöke = R. M. Nixon,

(szerencsére) nem következik, hogy e tényigazságnak más, alternatív szituációkban is fönnt kell állnia.

Az itt bemutatott egyszerű szemantikai elvek helyett Hintikka eléggé bonyolult szemantikai feltételezésekkel szabályozza azt, hogy az azonosak milyen esetekben helyettesíthetők egymással. E feltételek persze mind következményei a korábban említett szemantikai elveknek. Hintikka bonyolult megfogalmazásai talán azt célozzák, hogy a szemantikai eredetű elveket közelebb hozza a formális-deduktív fölépítés metodikájához. Körülményes és sok magyarázatot igénylő megfogalmazásaik miatt Hintikka feltételeinek ismertetésétől eltekintünk.

5. EGZISZTENCIÁLIS ÉS UNICITÁSI ELŐFÖLTEVÉSEK

A kétértékű predikátumkalkulus deduktív rendszerében axióma vagy bizonyítható az alábbi formula:

$$(8) \quad p(a/x) \supset (Ex) p.$$

Szavakban: ha p igaz a -ra, akkor van olyan individuum, amelyre p igaz. Hintikka szerint e formula a modális logikában nem érvényes. Ellenpéldája: Tegyük „ p ” helyébe a modális „ $L(x = a)$ ” formulát. (Ekkor „ $p(a/x)$ ” helyére „ $L(a = a)$ ”-t kell írunk.) A kapott formula:

$$(9) \quad L(a = a) \supset (Ex) L(x = a).$$

Tegyük föl, hogy az itt szereplő a jelentése: „az Egyesült Államok legközelebbi elnöke”. Ekkor (9) előtagja azt mondja, hogy szükségképp a legközelebbi elnök azonos a legközelebbi elnökkel. „Az utótag azt mondja, hogy van valaki, aki szükségképp a legközelebbi elnök, vagyis akinek a megválasztása elkerülhetetlen. Ez pedig, a szükségszerűség bármely értelmes interpretációja mellett, hamis.”²⁶ Hintikka egy másik interpretációt is említ (9)-re. Jelentse a a bolygók számát. Ezzel (9) így hangzik: Ha szükségszerű, hogy a bolygók száma azonos önmagával, akkor van olyan szám, amely szükségszerűen a bolygók száma.²⁷

²⁶ Hintikka, [117.

²⁷ I. m. 118.

Még világosabb lesz, ha az (5) szerint érvényes előtagot leválasztjuk (9)-ből. A kapott $(\exists x) L(x = a)$ formula, az iménti interpretáció szerint, lényegében azt mondja, hogy a bolygók száma determinált, s ez persze hamis.

Vegyük most (9) helyett a következő gyöngébb formulát:

$$(10) \quad (a = a) \supset (\exists x) (x = a).$$

Ez nem-modális, következésképp a kétértékű logikában érvényes ((8) alapján). De ha a helyébe „a jelenlegi francia király” terminust írjuk, abszurd eredményt kapunk. Az abszurditás még szembetűnőbb, ha leválasztjuk az érvényes „ $(a = a)$ ” előtagot. A kapott (érvényes) „ $(\exists x) (x = a)$ ” formula, a mondott interpretáció mellett, azt állítja, hogy „létezik a jelenlegi francia király”. Ez azonban ellentmond a tényeknek. Hogyan kerülhet egy logikai igazság összeütközésbe a tényekkel?

Hintikka külön cikket szentel a kérdésnek.²⁸ Megvilágítása szerint a kétértékű logikában van egy (többnyire elhallgatott) *egzisztenciális előföltevés*, amely szerint mindaz, amiről beszélünk, létezik. Pontosabban: a formuláinkban szereplő szabad individuumváltozók mindig létező objektumokra utalnak. E föltevés mellett sem (10), sem a belőle leválasztással keletkező „ $(\exists x) (x = a)$ ” nem lehet hamis, hiszen a egy létező individuumot jelent. (Ehhez igazodik szemantikánk (c) pontja is, amely szerint a -t azonosítanunk kell az individuumtartomány valamely elemével.) Ezek szerint a helyébe nem tehetünk olyan terminust, amelynek nincs referenciája, amely semmit sem nevez meg.

Hintikka elégedetlen ezzel az állapottal. Elfogadja azt az általános elvet, hogy a *kötött* individuumváltozók értékei csak létező (létezőnek elismert) individuumok lehetnek (vagyis hogy az individuumtartomány elemei mindig létező objektumok), de nem fogadja el azt, hogy a szabad változóknak is feltétlenül létező objektumokra kell vonatkoznok (tehát nem fogadja el azt a szemantikai elvet, hogy minden szabad változót azonosítanunk kell a tárgyalási univerzum valamely elemével). Másszóval: Hintikka szükségesnek tartja „üres” (referencia nélküli) szinguláris terminusok megengedését is formuláinkban (mint pl. „a jelenlegi francia király” előbbi példánkban). Természetesen ez azzal a körülménnyel jár együtt, hogy meg kell különböztetnünk az üres és a nem üres szinguláris terminusokat. Hintikka javasolja az „ x létezik” predikátum bevezetését e célra. Ha az említett predikátumot $Q(x)$ -szel jelöljük, akkor (8) helyett az alábbi formulát kell érvényesnek elismernünk:

$$(8^*) \quad (p(a/x) \ \& \ Q(a)) \supset (\exists x) p.$$

Szavakban: ha p igaz a -ra, és a létezik, akkor van olyan individuum, amelyre p igaz. E korlátozó feltétellel már (9) és (10) nem lesznek érvényesek, s így a hamis egzisztenciális konklúziók elkerülhetők.

Ezután Hintikka megvizsgálja, hogy a $Q(x)$ létezési predikátumnak milyen szemantikai tulajdonságokkal kell rendelkeznie, s hogy szemantikai alapelveinket hogyan kell módosítani ahhoz, hogy az egzisztenciális előföltevéseket kiküszöböljük. Ennek során kimutatja, hogy minden szükséges szemantikai szempontból $Q(a)$ egyenértékű a $(\exists x) (x = a)$ [vagy $(\exists x) (a = x)$] formulával. Tehát nincs szükség külön létezési predikátumra, mert a mondott formula

²⁸ „Existential presuppositions and their elimination”; i. m. 23—44.

minden releváns vonatkozásban képes azt helyettesíteni. Így (8*) helyett végül is a következő érvényes formulát kapjuk:

$$(8^{**}) \quad (p(a/x) \ \& \ (Ex) (x = a)) \supset (Ex) p.$$

Megfelelőleg az univerzális kvantorra vonatkozó szokásos $(Ux) p \supset p(a/x)$ axiómát a következő szigorúbb axiómával kell helyettesíteni:

$$((Ux) p \ \& \ (Ex) (x = a)) \supset p(a/x).$$

Az egzisztenciális előföltevések kiküszöbölésére vonatkozó szemantikai módosítások²⁹ nem túlságosan komplikáltak. De kevésnek bizonyulnak *modális* célokra. Így a (9) alatti példa kijavításához nem lenne elegendő „ $(Ex) (x = a)$ ” hozzáfűzése az előtághoz, hiszen

$$(11) \quad (L(a = a) \ \& \ (Ex) (x = a)) \supset (Ex) L(x = a)$$

is hamis, ha pl. a az USA legközelebbi elnökét jelenti. A szükséges kiegészítés most „ $(Ex) L(x = a)$ ” helyett „ $(Ex) L(x = a)$ ” (ami az adott példát természetesen trivializálja). Bonyolultabb modális komponensek esetén még bonyolultabb kiegészítő feltételek szükségesek. Hintikka pontosan megfogalmazza őket,³⁰ de itt nem térünk ki a technikai részletekre. A Hintikka-féle feltételek rendszere olyan, hogy egyúttal a 4. pontban említett paradoxon-típusok elkerülését is biztosítja. Mint láttuk, azok a paradoxonok lényegében abból az előföltevésekből fakadtak, hogy az individuumnevek referenciája, szituációktól függetlenül, egyértelmű. Az *egzisztenciális* előföltevés mint ezen *unicitási* föltevés speciális esete mutatkozik, legalábbis a Hintikka-féle beállításban.

A 3. pontban bemutatott modális szemantika, mint láttuk, unicitási előföltevést nem tartalmaz, de egzisztenciális előföltevést igen. E szemantika szerint sem (9), sem (11) nem érvényes, viszont az analóg szerkezetű *nem-modális* (10) formula érvényes. Ezekből az észrevételekből úgy tűnik, hogy az egzisztenciára vonatkozó előföltevés talán mégsem tekinthető úgy, mint az unicitási előföltevés speciális esete.

Ez a kérdés persze lényegtelen. Ami lényeges, az a következő: mit nyerünk és mit veszítünk az egzisztenciális előföltevés kiküszöbölésével?

A probléma kissé átfogóbb tárgyalása érdekében térjünk vissza az interpretáció (klasszikus-kétértékű) fogalmához. Egy formula egy interpretációja végül is nem jelent mást, mint (az I individuumtartomány megadása után) megadni a formulában levő összes szabad változó referenciáját (I -re vonatkoztatva). Ha, Hintikka útmutatása nyomán, megengedünk olyan interpretációkat is, amelyekben egyes szabad individuumváltozóknak nincs referenciájuk, akkor miért ne engedhetnénk meg olyan interpretációkat is, amelyekben egyes predikátumváltozóknak nincs referenciájuk?

²⁹ Nem adjuk itt a szükséges módosítások precíz megfogalmazását, mert azokhoz pontosan ismertetni kellene Hintikka szemi-szemantikai módszerét, s ez terjedelmes kitérőt jelentene. E helyett mindenütt arra törekszünk, hogy Hintikka eszméit lefordítsuk a cikkünkben kifejtett szemantikai koncepció nyelvére.

³⁰ „Existential presuppositions and uniqueness presuppositions”; i. m. 112–147. Lásd főleg 121–124.

Mit jelentene ez gyakorlatilag? Jelöljön F egy egyargumentumú predikátum-változót. F referenciája nem más, mint I azon u elemeinek halmaza, amelyekre Fu igaz. Ez a halmaz lehet üres is, ekkor $(\exists x) Fx$ értéke h . Ez tehát nem jelentheti F referenciájának hiányát. Így azt kell mondanunk, hogy F referenciájának hiánya nem jelenthet mást, mint azt, hogy $(\exists x) Fx$ se nem igaz, se nem hamis. Azaz: F -nek akkor és csak akkor nincs referenciája, ha $(\exists x)Fx$ -nek nincs logikai értéke. (Vagy, ha úgy tetszik, egy harmadik logikai értéke van, amelyet talán „értelmetlen”-nek nevezhetnénk.) Hasonló feltételt kaphatunk többargumentumú predikátumváltozókra és kijelentésváltozókra is.

Összegezve, e sorok írójának véleménye szerint a referenciahiány általános logikai karakterizálójának a logikai érték hiányát (ill. az „értelmetlen” érték föllépését) kell tekinteni. Ebből adódik, hogy referenciátlan individuális terminust tartalmazó formulának soha sincs logikai értéke. Tehát, ha pl. a -nak nincs referenciája, akkor „ $a=a$ ” nem igaz, hanem értelmetlen, és „ $(\exists x)(x=a)$ ” nem hamis (mint Hintikka javasolja), hanem ugyancsak értelmetlen.

Egy ilyen szemantika — amelynek eszméje a néhai A. N. Priorról³¹ származik — egységes keretet nyújtana a referenciátlan változók logikai státuszának tárgyalására. Ha e szemantikában *logikailag igaz* formulákat keresünk (tehát olyanokat, amelyek *sohasem hamisak és sohasem értelmetlenek*), akkor csupán olyan formulákra gondolhatunk, amelyekben egyáltalán nincsenek szabad változók (hiszen egy szabad változó értelmetlenné teszi a formulát, mielőtt nincs referenciája). Így pl. logikai igazság lesz az, hogy $(\exists x)(x = x) \supset (\exists x)(x = x)$, és ehhez hasonlókkal be is kell érniünk. De ha bevezetjük a *cáfolhatatlan* formula fogalmát — ezen érte azokat a formulákat, amelyeket nem lehet hamisra interpretálni —, akkor visszakapjuk a kétértékű logika *érvényes* formuláinak osztályát.³² Ebből az eszme-futtatásból legalább annyi tanulságot levonhatunk, hogy a kétértékű logikában *érvényesnek* nevezett formulákat helyesebb volna szerényen csak *cáfolhatatlan* formuláknak nevezni.

Nézetem szerint egyéb tanulság is adódik. Nevezetesen az, hogy az egzisztenciális előföltevések kiküszöbölése fölösleges. Fölösleges, mert helyettesíthető azzal az — *amúgy is elengedhetetlen* — megállapítással, hogy egy szabad változót tartalmazó formula nem lehet igaz, ha valamely változójának nincs referenciája. Az egyetlen tényleges nyereség a Hintikka javasolta szemantikában az, hogy benne kifejezhető az individuumnevek referenciájának megléte ($(\exists x)(x = a)$ segítségével), ill. hiánya (az előbbi negációjával). A veszteség viszont az elmélet nehézkessége.

Az egzisztenciális előföltevések problémája egyébként megkerülhető, ha csak zárt formulákra korlátozódunk, vagyis olyanokra, amelyek szabad individuumváltozókat nem tartalmaznak. E korlátozással természetesen az unicitási probléma is elesik. Egyes szerzők (pl. Kripke is) ezt a radikális fogást alkalmazzák a modális logikában.

A zárt formulák különben komoly gondot okoznak Hintikka „előföltevésementes” szemantikájában. Nevezetesen, nem lehet tagadni olyan formulák érvényességét, mint pl. (4) univerzális lezártja:

$$(4^*) \quad (Ux)(Uy) (((x = y) \ \& \ p) \supset \ p(y/x)).$$

³¹ Lásd pl. A. N. Prior, *Time and Modality*, Oxford 1957, Ch. V.

³² Ha üres univerzumot is megengedünk, akkor annyi eltérés lesz, hogy $(\exists x)(x = x)$ nem lesz *cáfolhatatlan*, noha a klasszikus kétértékű logikában (ahol az üres univerzum esete kizárt) *érvényes*.

A cikkünkben bemutatott modális szemantika szerint e formula érvényessége szinte ránézésre belátható (bármilyen bonyolult modális műveletek szerepeljenek is p -ben), hiszen x és y helyébe, bármely α szituációban, csak I_α elemeit szabad helyettesíteni (neveket, terminusokat, amelyek változtatják referenciájukat, itt nem kell figyelembe venni). Hintikka szemantikájában, a bonyolultan fogalmazott feltételek miatt, a bizonyítás igen terjedelmes.³³

A csatlakozó kérdés elvi jelentőségű. W. O. Quine érvelése szerint³⁴ az azonos individuuumok helyettesíthetőségének leibnizi elvét nem lehet tagadni, mert ez a döntő próbaköve annak, hogy helyes fogalmunk van-e az *individuumról*. Quine a leibnizi elvet mindig a zárt (4^*) alakban fogalmazta meg. Hintikka korábbi cikkeiben elutasította nemcsak (4)-et, de (4^*)-ot is. Később, a kritika hatására, úgy módosította szemantikáját, hogy (4^*) már érvényesnek számít. Jelen könyvében Hintikka elvileg helyesen oldja meg a problémát: a *valódi individuumokra* fenntartás nélkül érvényes a leibnizi elv, szinguláris terminusokra azonban csak nem-modális kontextusokban áll korlátlanul. Ez így helyes. Amit bírálni lehet, az az, hogy ez nem a szemantika kiindulópontja, hanem csupán bebizonyítható, hogy a javított szemantikával nem ellenkezik.

Még egyszer visszatérve az individuális terminusok referenciájának problémájára, hadd említsük meg azt az ismert fogást, amellyel a probléma méregfoga kihúzható. E fogás az individuális terminusok teljes kiküszöbölése ún. leíró predikátumok segítségével. E szerint konstruálni kell olyan egyargumentumú predikátumot, melynek terjedelmébe legfőbb egy individuuum tartozik, és amely tartalmazza a kiküszöbolendő szinguláris terminus referenciáját (ha van neki). Ezután bármilyen állítást a szóban forgó individuális terminusról úgy formalizálunk, mint amely igaz arra az egyetlen individuumra, amelyre leíró predikátumunk igaz. Egy példával illusztrálva, formalizáljuk „a jelenlegi francia király kopasz” kijelentést. Vezessük be az F leíró predikátumot az

$Fx: x$ a jelenlegi francia király

jelentéssel, és a K predikátumot a

$Kx: x$ kopasz

jelentéssel. Azt, hogy „létezik a jelenlegi francia király”, most „ $(\exists x)(x = a)$ ” helyett (ahol „ a ” az „a jelenlegi francia király” szinguláris terminus helyett áll) a

$(\exists x)(Fx \ \& \ (Uy)(Fy \supset (y = x)))$

formulával fejezhetnénk ki, amely egyben azt is tartalmazza, hogy *csak egy* F tulajdonságú individuum, azaz csak egy francia király van. Természetesen ez a formula (kielégíthető, de) nem érvényes, és így máris elesik a nem-létező individuumok létezése bizonyíthatóságának vádja. Példánkat befejezve, „a jelenlegi francia király kopasz” mondatot így formalizálhatjuk:

$(\exists x) (Fx \ \& \ Kx \ \& \ (Uy) (Fy \supset (y = x)))$.

Ha olyan interpretációt szerkesztünk, amelyben F az univerzum minden elemére hamis (annak megfelelően, hogy eredeti jelentése szerint F csak a jelenlegi francia királyra lehetne igaz, de ilyen nem létezik), akkor ez a formula is, az előbbi is, hamis lesz. — Analóg eljárással bármely összetett kijelentésből (lehet modális is) bármely szinguláris terminust kiküszöbölhetünk.³⁵

³³ I. m. 130–132.

³⁴ Lásd pl. Quine, „Three grades of modal involvement”, *Proceedings of XIth International Congress of Philosophy*, Brussels, Vol. 14, 65–81.

³⁵ Lásd pl. Quine, *A logika módszerei*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1968, 256–266.

De ha megtartjuk a szinguláris terminusokat, akkor sincs elég súlyos ok az egzisztenciális föltevések kiküszöbölésére. Ha mégis meg akarjuk ezt tenni, akkor viszont tegyük stílusosan, következetesen, *à la* Prior.

6. A DEONTIKUS LOGIKA SZEMANTIKÁJA

A szükségszerűség igen speciális esete a *normatív* szükségszerűség. Normák³⁶ valamilyen rendszere („kódexe”) szerint szükségszerű az, amit a normák *kötelező* jelleggel előírnak, s lehetséges az, amit a normák *megengednek*. A „kötelező”, „megengedett” fogalmakkal operáló modális logikát *deontikus* logikának nevezik.³⁷ A deontikus szükségszerűség és lehetőség kifejezésére rendszerint az O , P betűket használják (az aléthikus L , M helyett). Ha p egy kijelentés, akkor Op intuitív jelentése: „ p -nek igaznak *kell* lennie (a normák szerint)”; Pp jelentése pedig: „*megengedett* (a normák szerint), hogy p igaz legyen”. A tiltást P negációjával lehet kifejezni (hasonlóan ahhoz, ahogyan a lehetetlenség M negációjával kifejezhető). $\sim Pp$ helyett gyakran Fp -t írnak³⁸ (tehát F mint $\sim P$ rövidítése szerepel). O és P között nyilvánvalóan fennáll a $P = \sim O \sim$ kapcsolat ($M = \sim L \sim$ analógiájára): ami megengedett, annak negációja nem lehet kötelező.

Hintikka könyvének utolsó tanulmánya³⁹ foglalkozik a deontikus logikával. Megítélésünk szerint e cikk a deontikus logika számos, korábban sokat vitatott problémájára ad kielégítő megoldást.

Alkalmazható-e a modális szemantika *általános* koncepciója a deontikus logikában? Hintikka válasza határozott „igen”. Az első probléma, ami ezzel kapcsolatban tisztázandó, a következő: Mit kell érteni a deontikus szemantikában egy adott szituáció egy alternatíváján? A választ e kérdésre már Kant megadta, a „Reich der Zwecke” fogalmának bevezetésénél. A „Reich der Zwecke” az az ideális világ, amelyben a normák mind teljesítettnek. Megfelelőleg egy α szituáció deontikus alternatívája egy olyan β szituáció, amelyben mindaz, ami α -ban kötelezőként van előírva, megvalósult aktuális igazsággá válik. Egy ilyen β szituáció *deontikusan perfekt* (α -hoz viszonyítva).

Csak egy „apró” kiegészítés szükséges a kanti ideához. Kant szerint a deontikusan perfekt világ egyetlen entitás. A helyzet azonban az, hogy vannak morálisan közömbös aktusok is, olyanok, amelyeket a normák se nem tiltanak, se nem köteleznek. Ha a p kijelentés egy ilyen aktus leírása, akkor egy deontikusan perfekt világban p lehet igaz is, hamis is. Következésképp a deontikusan perfekt világ unicitása nincs biztosítva. Ennélfogva egy α szituációnak több deontikus alternatívája is lehet. Ezen alternatívák mindegyikében igaz mindaz, ami α normái szerint kötelező, egy közömbös kijelentés értéke viszont lehet az egyik alternatívában igaz, a másikban pedig hamis. Ez a felfogás bizonyára eltérést jelent a morál kanti filozófiájától. De végül is nem Kant

³⁶ Normákon rendszerint erkölcsi vagy jogi normákat értenek. A most következő fejtegetések azonban minden megszorítás nélkül alkalmazhatók pl. műszaki-technikai normákra is.

³⁷ A görög „ $\delta\epsilon\omega$ ” (= „kötök, szükségesek”), ill. „ $\delta\epsilon\iota\upsilon$ ” (= kell, szükséges, illő, kötelező) ígéből.

³⁸ O , P és F rendre az angol „obligatory” (= kötelező”), „permitted” (= „megengedett”), „forbidden” (= „tilos”) szavak kezdőbetűi.

³⁹ „Deontic logic and its philosophical morals”; i. m. 184–214.

etikájához kívánunk modellt szerkeszteni, hanem tetszőleges normatív kódexhez. A normatív kódexek pedig általában megtűrnek indifferens aktusokat is.

A deontikus alternatíva fogalmának tisztázása után meg kell vizsgálnunk, hogy hogyan karakterizálható a deontikus alternatíva-reláció (az R reláció a deontikus logikában). Az aléthikus logikában a leggyöngébb és így a legáltalánosabb követelmény R reflexivitása volt. A deontikus logikában ez azt jelentené, hogy minden szituáció deontikus alternatívája önmagának, azaz deontikusan perfekt a benne kimondott normákhoz képest. Ez csak akkor teljesülne, ha a normatív előírásokat sohasem sértenék meg. Ezek alapján világos, hogy a deontikus logikában nem lehet általánosan megkövetelni R reflexivitását. Ezzel elkerüljük, hogy az $Op \supset p$ formula („ami kötelező, azt teljesítik”) *érvényes* legyen: ha Op igaz α -ban, akkor ugyan p -nek igaznak kell lennie α minden deontikus alternatívájában, de α nem feltétlenül alternatívája önmagának, így tehát p -nek nem kell szükségképp igaznak lennie α -ban.

Tegyük föl most, hogy β egy deontikus alternatívája α -nak. Ez azt jelenti, hogy β deontikusan perfekt α -hoz képest: minden, ami α -ban kötelező, az β -ban teljesül. Kérdés, vajon β perfekt-e *önmagához viszonyítva*, azaz teljesülnek-e β -ban a β -beli normák? Praktikus megfontolások alapján Hintikka válasza az, hogy β -nak önmagához viszonyítva is perfektnek kell lennie. Megfontolásait a következő példával lehetne illusztrálni. Jelentse p azt, hogy 'B. állampolgár útlevelet vált', q pedig azt, hogy 'B. állampolgár külföldre utazik', és tegyük föl, hogy az aktuális α szituáció nem tartalmazza Op -t, de tartalmazza Pq -t (azaz, hogy B. nem köteles útlevelet váltani, de szabad külföldre utaznia). Akkor van az α szituációnak egy olyan (elképzelt vagy megvalósult) β alternatívája, amelyben q igaz (azaz amelyben B. állampolgár külföldre utazik). Természetesen ez a szituáció α -nak egy perfekt alternatívája, ami elsődlegesen azt jelenti, hogy B-nek az α -beli törvényeket be kell tartania ahhoz, hogy egyáltalán ebbe a szituációba kerülhessen, azaz hogy külföldre utazhasson. Tegyük föl, hogy ez a szituáció már *tartalmazza* Op -t (ami azt jelenti, hogy ha B. valóban külföldre utazik, akkor köteles útlevelet váltani). Ha p hamis lenne β -ban (azaz ha B. útlevélváltás nélkül utazna külföldre), akkor aligha volna helyes azt mondani, hogy β deontikusan perfekt alternatívája α -nak (ahogyan a joggyakorlat az adott esetben nem is tekintené B.-t törvénytisztelő polgárnak). Ez tehát az érvelés a következő szemantikai elv mellett: *Ha β egy deontikus alternatívája α -nak, akkor β deontikus alternatívája önmagának is.* Tömören: $\alpha R \beta$ maga után vonja $\beta R \beta$ -t. Bár a reflexivitas nem általános követelmény, bizonyos esetekben mégis követelmény, nevezetesen olyan szituációknak *kell* önmaguk alternatíváinak lenniök, amelyek valamely más szituációnak alternatívái. Ezt a követelményt úgy szokás megfogalmazni, hogy R legyen *balról kvázireflexív*.⁴⁰

Az aléthikus szemantikában, ahol a reflexivitas kikötése általános, minden szituációnak van legalább egy alternatívája, ti. önmaga. Deontikus szemantikánkban ez nincs biztosítva. Márpedig ha egy szituációban egyáltalán vannak deontikus (normatív) igazságok, akkor kell, hogy legyen deontikus alternatívája a szóban forgó szituációnak (amelyben a normák teljesülnek). Ezért ki

⁴⁰ Ez a megfogalmazás Hintikka cikkében explicite nem szerepel. A ¹⁴ lábjegyzetben a kvázireflexivitas egy olyan esetéről van szó, amelyben $\alpha R \beta$ maga után vonja $\alpha R \alpha$ -t. Ez *jobb oldali* kvázireflexivitas.

kell mondanunk azt a szemantikai elvet is, hogy *minden szituációnak van deontikus alternatívája*.⁴¹

Legyen ismét β egy alternatívája α -nak, és γ egy alternatívája β -nak. Tegyük föl, hogy Op igaz α -ban. Ekkor p -nek igaznak kell lennie β -ban. De természetes követelmény, hogy a normáknak öröklődniök kell, azaz hogy p -nek nemcsak igaznak kell lennie β -ban, hanem normative kötelezőnek is, azaz hogy Op -nek igaznak kell lennie β -ban is. Ekkor azonban p igaz lesz γ -ban is, amely β -nak egy alternatívája. Ez azt jelenti, hogy α alternatíváinak alternatívái egyben α -nak is alternatívái. Következésképp a deontikus alternatíva-relációnak *tranzitív*nak kell lennie.⁴²

Be lehet látni (bár itt elhagyjuk a további részleteket), hogy ennél több föltevére nincs is szükség. Deontikus szemantikánk az általános modális szemantikának azon speciális esete, amelyben az R relációra a fenti három kikötés érvényes. (Az (L^*) , (M^*) értékelési szabályok maradnak, csak L helyébe O -t, M helyébe pedig P -t kell gondolnunk.) Szemantikus elméletünkkel fölfegyverkezve, nekiláthatunk a deontika néhány problémájának elemzéséhez.

Hintikka megjegyzi, hogy a P operátor nem alkalmas az elidegeníthetetlen jogok kifejezésére.⁴³ Valóban, abból, hogy Pp igaz α -ban, nem következik, hogy Pp igaz α alternatíváiban is: a kötelezettségekkel ellentétben, a „jogok” nem öröklődnek át α -ról alternatíváira. Hintikka megoldatlanul hagyja a problémát, noha könnyű észrevenni, hogy OPp az adekvát kifejezője annak, hogy p elidegeníthetetlenül jogos. (Jelentse p azt, hogy „B. dolgozik”. Akkor Pp jelentése az, hogy „B.-nek szabad dolgozni”, míg OPp azt fejezi ki, hogy „kötelező az, hogy B.-nek szabad dolgoznia”, azaz hogy B.-nek elidegeníthetetlen joga van a munkához.) Valóban, ha OPp igaz α -ban, akkor szemantikánk szerint Pp — sőt OPp is — igaz α minden deontikus alternatívájában.

Ebben a példában deontikus operátor hatáskörében további deontikus operátor fordult elő; a példa mutatja, hogy az ilyen formuláknak is van értelmük és jelentőségük.⁴⁴ A későbbiekben is találkozunk még ilyen példakkal.

Hintikka nagyon fontos észrevétele a *logikai és a deontikus implikáció megkülönböztetése*. Mint megmutatja, egy sor deontikus paradoxon forrása e két

⁴¹ Hintikka ezt sem mondja ki expliciten. Ez azzal függ össze, hogy az δ kvázi-szemantikai tárgyalása eléggé eltér a cikkünkben követett felépítéstől.

⁴² Ez sem szerepel expliciten Hintikka cikkében, noha feltételrendszeréből világosan kiolvasható.

⁴³ I. m. 188.

⁴⁴ A deontikus logika kiemelkedő úttörője, von Wright, kezdetben azon az állásponton volt, hogy deontikus operátorokat csak *aktusokra* lehet alkalmazni, kijelentésekre nem. E felfogás szerint deontikus operátor hatáskörében nem szerepelhet további deontikus operátor. Von Wright felfogása első közelítésben nagyon meggyőző. Úgy gondolhatnánk, annak van értelme, hogy „dohányozni tilos”, de mi értelme van annak, hogy „kötelező, hogy kétszer kettő négy”? (Ilyenféle megfontolások alapján korábbi cikkeiben e sorok írója is von Wright ezen régebbi álláspontjára helyezkedett.) Ez a beállítás azonban felületes, és a külső nyelvi forma megtévesztő voltának áldozata. Op -t (ahol p kijelentés) legfőképpen a rövidség kedvéért olvashatjuk ki „kötelező, hogy p ” alakban. A pontos értelmezés ez: „kötelező, hogy a p kijelentés leírta állapot bekövetkezzék”. Pusztán aktusokkal csak olyan normákat lehet leírni, amelyek a tízparancsolatban szereplőkhöz hasonlítanak (ne öl, ne lopj stb.). A legtöbb normatív előírás azonban nemcsak valamilyen aktusról szól, hanem személyi, tárgyi és egyéb feltételekről is, amelyeket néha csak nagyon bonyolult szerkezeti kijelentésekkel lehet leírni. A kötelezések finom szerkezetének leírásához tehát az aktusokra való szorítkozás nem elegendő. — A későbbiek során von Wright is feladta eredeti álláspontját (és, mint e cikk tanúsítja, e sorok írója is — ha szabad a két dolgot egy lapon említeni).

fogalom összekeverése. Azt, hogy p logikailag implikálja q -t, természetesen a $p \supset q$ formula fejezi ki. Azt, hogy p deontikusan implikálja q -t, Hintikka az $O(p \supset q)$ formulával definiálja.⁴⁵ A különbség érzékeltetésére lássuk a következő példát.

Ha kötelesek vagyunk A -t megtenni, és A elvégzése esetén kötelesek vagyunk B -t is elvégezni, akkor kötelesek vagyunk B -t is megtenni.

Úgy tűnik, mintha ez egy lapos logikai igazság lenne. A mondat formalizált kifejezése a következő:

$$(12) \quad (Op \& (p \supset Oq)) \supset Oq.$$

Ez, külső szerkezetét tekintve, egy (logikai) implikáció, melyet a kijelentéskalkulus szabályai szerint a következő alakra hozhatunk:

$$(13) \quad \sim Oq \supset (Op \supset p)$$

Helyettesítsük q -t „ $p \& \sim p$ ”-vel. Könnyen belátható, hogy „ $\sim O(p \& \sim p)$ ” érvényes (ugyanis ekvivalens $P(p \vee \sim p)$ -vel). Ezért ha (12) és vele együtt (13) is logikai igazság volna, akkor a (13)-ból az imént említett helyettesítés, majd az érvényes előtag leválasztása után megmaradó

$$(14) \quad Op \supset p$$

formula is logikai igazság lenne; ami azt jelentené, hogy ami kötelező, az teljesítve is van, azaz hogy egy deontikusan perfekt világban vagyunk. Következésképp (12) nem lehet logikai igazság általában, hanem csak egy deontikusan perfekt szituációban. De ez pontosan annyit jelent, hogy nem a (12) alatti *logikai* implikáció, hanem a neki megfelelő

$$(12^*) \quad O((Op \& (p \supset Oq)) \supset Oq)$$

deontikus implikáció érvényes. Másszóval: (12) *nem logikai igazság, hanem normatív követelmény*. Logikai igazság csupán az, hogy (12) normatív követelmény; s ezt fejezi ki (12*). Ugyanezt mondhatjuk (14)-re is; természetesen ez sem érvényes, de érvényes „ $O(Op \supset p)$ ”, ami pontosan azt fejezi ki, hogy egy deontikusan perfekt szituációban minden kötelezettségnek perfektuálnak kell lennie.

Azt, hogy (12)-nek következménye (14), már rég észrevették, de korábban nem sikerült feltárni a paradoxon magvát, ti. hogy hogyan vezethet egy nyilvánvaló igazságnak tűnő állítás egy nyilvánvaló hamissághoz.

A hagyományos erkölcsfilozófiában nagy szerepet játszik az ún. „sollenkönnen” elv, magyarul, az „amit kell, azt lehet” elve. Az elv igazsága azt jelentené, hogy csak az lehet kötelező, ami megvalósítható. Az aléthikus és a deontikus logika kombinálásával ezt az elvet az

$$(15) \quad Op \supset Mp$$

formulával fejezhetjük ki. Anélkül, hogy a két logika kombinált szemantikáját részletesen kidolgoznánk, beláthatjuk, hogy e formula nem logikai

⁴⁵ I. m. 191. Az itt szereplő materiális implikáció helyett persze lehetne valami szigorúbb implikációt is alkalmazni (mindkét esetben).

igazság. Ugyanis ha Op igaz α -ban, akkor p igaz α minden *deontikus* alternatívájában, de nem biztos, hogy p igaz α -nak valamely *aléthikus* alternatívájában, következésképp Mp hamis lehet α -ban. Ebben az okfejtésben lényeges szerepet játszik az, hogy α nem feltétlenül deontikus alternatívája önmagának. Ha az lenne, akkor Op α -beli igazsága elég lenne ahhoz, hogy p igaz legyen α -ban, amiből rögtön következne Mp igaz volta α -ban (hiszen α *aléthikus* alternatívája önmagának). Ebből világos, hogy (15) igaz minden deontikusan perfekt világban, tehát hogy az

$$(15^*) \quad O(Op \supset Mp)$$

deontikus implikáció érvényes. Hasonló eredményre jutottunk, mint az előbbi példában. „Ámi kötelező, az lehetséges” nem logikai, hanem normatív principium. (Az, hogy (15^{*}) szemantikánk szerint érvényes, nem azt jelenti, hogy lehetetlen nem lehet követelni, hanem csak azt, hogy logikailag lehetetlen olyan deontikusan perfekt világ, amely az ilyen követeléssel konzisztens. Ez persze trivialitás, egyszerűen annyit mond, hogy a lehetetlent nem lehet realizálni. Így ebből az eredményből szemantikánk javára csupán annyi írható, hogy kifejezi, visszatükrözi ezt a trivialitást.) — Hintikka részletesen elemzi az „Ought from Is” problémát, a „kell”-nek a „van”-ból való levezetőségének problémáját is, de ennek ismertetésétől már eltekintünk.

A deontikus logika egy másik nevezetes problémája a feltételes kötelezéssel kapcsolatos. A kérdés az, hogyan lehet helyesen formalizálni azt, hogy valamilyen aktus elvégzése esetén egy másik aktus kötelezővé válik. Két megoldás kínálkozik:

$$(16) \quad O(p \supset q)$$

és

$$(17) \quad p \supset Oq.$$

„Sok tinta folyt el már annak megvitatására, hogy melyik a jobb e két ábrázolás közül. És fölöslegesen folyt, mert elkerülhetetlennek tűnik számomra az a konklúzió, hogy a kötelezés köznapi fogalma a fenti két fordítás között (és talán még egyebek között is) lényegesen ingadozik” — írja Hintikka.⁴⁶

Tehát nem az a kérdés, hogy melyik a jobb (16) és (17) közül, hanem az, hogy mit fejez ki az egyik, és mit a másik. Hintikka szerint a két formula közötti különbség analóg a deontikus és a logikai implikáció közötti különbséggel. (16) *prima facie* (látszólagos) kötelezést, (17) pedig *aktuális* vagy *abszolút* kötelezést fejez ki. Ha $O(p \supset q)$ igaz egy α szituációban, akkor α minden olyan alternatívájában, ahol p igaz, q -nak is igaznak kell lennie. De ez nem jelenti azt, hogy ha p is, $O(p \supset q)$ is igaz α -ban, akkor Oq is igaz α -ban.⁴⁷ Vagyis (16) csak látszólag kötelez q -ra p igazsága esetén. Egy példával illusztrálva, abból hogy

$$(18) \quad \text{Kötelező, hogy ha B. moziba megy, akkor B. jegyet vált}$$

és

$$(19) \quad \text{B. moziba megy, akkor B. jegyet vált}$$

⁴⁶ I. m. 200.

⁴⁷ De ha p és $O(p \supset q)$ igazak α -ban, akkor Oq is igaz.

nem következik, hogy

(20) Kötelező, hogy B. jegyet váltson.

Másszóval: attól, hogy egy aktuális világban (19) igaz, és a (18) kifejezte norma érvényes, nem fog keletkezni a szóban forgó világban egy (20)-nak megfelelő norma. Ez nem jelenti azt, hogy B. nem sér ti meg a (18) normát, ha jegy nélkül megy moziba, csupán azt, hogy maga a (20) norma nem lép életbe azért, mert B. moziba megy. Ha viszont a

(21) Ha B. moziba megy, akkor kötelező, hogy B. jegyet váltson

kijelentés igaz, akkor a (20) norma életbe lép, mihelyt B. moziba megy. Általánosan, (17) azt fejezi ki, hogy ha p igazává válik, életbelép egy kötelezés — tehát itt valóban *abszolút* kötelezésről van szó —, míg (16) maga egy norma, mely p és $\sim q$ morális összeférhetetlenségét fejezi ki. Még élesebbé tehetjük a különbséget, ha p -hez hozzágondoljuk mindazon feltételeket, amelyek (16)-ot, ill. (17)-et *érvényes* formulává teszik. (16) érvényessége csak annyit jelent, hogy egy olyan világban, ahol betartják a törvényeket, p és $\sim q$ egyszerre nem lehetnek igazak, míg (17) érvényessége azt fejezi ki, hogy p és $\sim Oq$ (azaz $P \sim q$) logikai ellentmondás.

Az abszolút és a látszólagos kötelezés ugyancsak ismert fogalmak az erkölcsfilozófiából, és értelmezésük körül elég sok zavar keletkezett. „Egy logikus mulatságosnak találhatja, hogy egy fontos filozófiai distinkcióról megint kiderült, hogy műveletváltáson múlik, nevezetesen két különböző logikai művelet, esetünkben O és \supset , sorrendjén” — jegyzi meg némi iróniával Hintikka.⁴⁸

A feltételes kötelezés körüli vitában az egyik legsúlyosabb érv volt (16) ellen, hogy az

(22) $Fp \supset O(p \supset q)$ és $Op \supset O(q \supset p)$

formulák érvényesek (itt $Fp = O\sim p = \sim Pp$). Az első ezt mondja: ha p tilos, akkor p bármilyen q -ra kötelez; a második pedig ezt: ha p kötelező, akkor bármi kötelez p -re. Különösen az elsőt interpretálták szívesen úgy, hogy ez végül is olyanokat tartalmaz, hogy „ha lopsz, akkor köteles vagy gyilkolni is” — hiszen lopni tilos, és egy tilos aktus mindenre kötelez.

Ezek az interpretációk azonban szemantikailag helytelenek. A (22) alatti formula, helyesen értelmezve, ezt mondja: ha p tilos, akkor egy deontikusan perfekt világban $p \& \sim q$ nem lehet igaz — és ez helyes, hiszen már p önmagában sem lehet igaz. A második formula pedig azt állítja, hogy ha p kötelező, akkor egy deontikusan perfekt világban $q \& \sim p$ nem lehet igaz — és ez is helyes, hiszen már $\sim p$ sem lehet igaz. Ez az értelmezés azon alapszik, hogy a $p \supset q$ (ill. $q \supset p$) materiális implikációt — szabatos szemantikai jelentése alapján — úgy kezeljük, mint $p \& \sim q$ (ill. mint $q \& \sim p$) negációját. Ezek a „paradoxonok” tehát álparadoxonok.

Hasonló „álparadoxont” fedeztek fel a feltételes kötelezés (17) változatával szemben is. Az érvényes

$$\sim p \supset (p \supset Oq)$$

formulát így értelmezték: egy el nem végzett aktus elvégzése mindenre köte-

⁴⁸ I. m. 204—205.

lez. Noha a fenti formula csupán annyit mond, hogy $\sim p$, p és Oq együtt nem lehetnek igazak; és ez természetesen vitathatatlan, hiszen már $\sim p$ és p sem lehetnek egyszerre igazak.

Persze, ezekből az alparadoxonokból azért van annyi tanulság, hogy a materiális implikáció nagyon gyönges eszköz a valódi implikáció (a releváns logikai következményfogalom) megragadására. De ez a tanulság a modális logikától függetlenül is ismert.⁴⁹

A deontikus logika legtöbb formális rendszerében, de a most bemutatott Hintikka-féle szemantikában is, $O(p \vee \sim p)$ logikai igazságnak számít. Egyesek ezt kritikával illetik, mondván, hogy $p \vee \sim p$ automatikusan teljesül, és nyilvánvaló, hogy semmiféle normatív kódex nem fog olyasmit előírni, hogy kötelező, természetesen azt, szavazni vagy nem szavazni. Még egy lépéssel tovább mehetünk el ezzel kapcsolatban. Legyen α egy tetszőleges szituáció, és p egy olyan kijelentés, amelynek α -ban van logikai értéke. Akkor p -nek van értéke α minden alternatívájában. Következésképp Pp és $P\sim p$ közül legalább az egyik igaz α -ban. Másszóval, minden α -beli kijelentés normatív státusza szabályozva van α -ban. Ez két felfogást tesz lehetővé. Az egyik lehetséges felfogás szerint minden interpretáció minden szituációja egy-egy normatív kódex leírása. A másik lehetséges felfogás az, hogy a szituációk tartalmazzanak ugyan egy-egy normatív kódexet, de azt kiegészítik oly módon, hogy ha egy p kijelentés normatív státuszáról a kódex nem rendelkezik (nem tiltja, nem kötelezi, de expliciten nem is engedélyezi), akkor arról az interpretáció rendelkezik. Mivel egy valóságos normatív kódex aligha írja elő $p \& \sim p$ vagy $p \vee \sim p$ normatív státuszát, interpretációink viszont mindig előírják ($F(p \& \sim p)$, ill. $O(p \vee \sim p)$ alakban), azért bizonyára a második felfogás a helyes. Mint mondtuk, egyes logikusok elégedetlenek ezzel az állapottal, és olyan deontikus logikát kívánnak, amelyben csak kontingens (sem nem érvényes, sem nem kielégíthetetlen) kijelentések lehetnek O hatáskörében. Nyitott kérdés, hogy ilyen deontikus logika szükséges-e és lehetséges-e (úgy, hogy elég hatékony legyen). Hintikka nem foglalkozik cikkében ezzel a kérdéssel, aminthogy egy másik fontos kérdést: a deontikus predikátumlogika problémáját sem érinti.

*

Cikkünkben nem foglalkoztunk minden témakörrel, amely Hintikka könyvében szerepel. Csak azokat a témákat ragadtuk ki, amelyek megítélésünk szerint a logika jelenlegi fejlődése szempontjából a legfontosabbak. E korlátozás ellenére, reméljük, sikerült helyes benyomást keltenünk a mű érdemeiről. A könyv sok értékes gondolatot vet föl, megfontolt alaposággal, s ezért sokat lehet tanulni belőle, még azokból a fejtegetésekből is, amelyek esetleg kritikai megjegyzéseket válthatnak ki az olvasóban. Melegen ajánljuk a könyvet mindazok figyelmébe, akik a logika mai problémái iránt — akár szakmai, akár filozófiai szempontból — érdeklődnek.

⁴⁹ E témára vonatkozóan lásd pl. Ruzsa Imre, „Az implikáció néhány problémájáról”; Magyar Filozófiai Szemle, XIV. (1970), 113–139.

A KÍNAI SZÓFAJ KÉRDÉSÉHEZ

(A szófaj mint különös)

MÁRTONFI FERENC

0. A dolgozatban először összefoglalom a kínai szófaj mibenlétét (egybevetve a korábbi állásfoglalásokkal); majd bevezetem a grammatikai és lexikai szófaj fogalmát, az utóbbit megvizsgálom az izolálás szempontjából. (§ 1.) A generatív grammatika viszonyát a szófajhoz abból a szempontból tárgyalom, hogy a szófaj nagyfokú általánosítás, s a grammatika és szókincs egészét tekintve a filozófiai-logikai különös mozzanatának fogható fel. Minthogy a generatív grammatika napjainkban több lényeges kérdésben csak alakulóban van, egyik megoldási javaslatot sem tekintem normának; így többé-kevésbé a *Syntactic Structures* (Chomsky 1957) formájából indulok ki, s ezt külön finomítom a felszíni és mélystruktúra, illetőleg a megkülönböztető jegyes megoldások szempontjából. A § 2. a grammatikai és lexikai szófaj kapcsolatának tárgyalásával ér véget. Ezek után megkísérlem a kínai szófajnak, mint „különösnek” a problematikusságát összekapcsolni a kínai társadalmi különös elmosódottságával. A hipotézis érvényének megállapításához szükséges röviden összefoglalni nyelv és társadalom kérdését. (§ 3.) A hipotézis valószínűsítéséhez finomítom (főként diakron szempontból) a kínai szófajról tett megállapításokat, továbbá néhány példát mutatok arra (nem rendszeresen kifejtve), hogy a kínai grammatika más pontjain is jelentkezik a különös elmosódottsága. (§ 4.) Végül részint deduktíve, részint a tibeti, szanszkrit és angol nyelv példáján körvonalazom, hogy miért nem lehet szó semmilyen irányú közvetlen implikációról egy nyelv lexikai szófaji állapota (kialakultsága) és az ázsiai termelési mód között (mely a Kína történetét alapvetően meghatározó társadalmi formáció). (§ 5.)

A dolgozat, témája miatt, inkább kifejtő, mint polemikus jellegű. Ugyanez okból az utalások is átfogóbbak, s a legkevésbé kimerítőek.

Mivel az egész dolgozat problematikája a filozófiai-logikai értelemben vett általános, különös és egyes köréhez kapcsolódik — a félreértés elkerülése végett — igyekszem kerülni ezen szavak egyéb használatát.

1. 1. A kínai szófaj-vitát elemezve arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a különféle nézetek csak *látszólagosan* ellentmondóak, valójában kiegészítik egymást azáltal, hogy a szófaj fogalmának különböző mozzanatait emelik ki.

Akik a szófaj meglétét bizonyítják a kínaiiban, *lényegében* grammatikai (elsősorban szintaktikai) kategóriának tekintik a szófajt.

Akik tagadják a szófaj meglétét, azok a szófajt elsősorban lexikai fogalomként kezelik, s így az határozza meg véleményüket, hogy egy kínai szó szótári alakja (az esetek nagy részében) önmagában nem dönti el az adott szó szófaji hovatartozását.¹

¹ Pontosabban: általában csak két kategóriát lehet így szétválasztani: üres szót

A kétféle nézet természetesen nem különül el ilyen élesen egymástól a konkrét tanulmányokban. Annál is inkább, mert a megállapításokat még más mozzanatok is átszínezik.²

1.2. A fentiek figyelembevételével helyesnek mutatkozik a szófaj fogalmát két különböző — bár egymástól nem mereven elkülönülő³ — fogalomnak felfogni: az egyiket *grammatikai* (értelemben vett), a másikat *lexikai* (értelemben vett) *szófaj*nak nevezem. Az előbbi univerzális érvényű, amennyiben minden nyelv minden mondatának szükségszerű velejárója a hozzárendelt struktúra. A lexikai szófaj meglétének jelentősége nem univerzális, de tipológiailag figyelembe veendő: vannak nyelvek, melyek szótári tételeihez általában nem tartozik hozzá szófaji érteke.⁴

Ezek szerint a *kínai nyelvben van grammatikai, de nincs lexikai szófaj*.⁵

1.3. Egy nyelv ilyen sajátossága nem pontosan azonos azzal, amit izolálónak nevezünk, amennyiben *izoláláson* azt értjük, hogy a mondaton belül a szavak a szóalak megváltozása nélkül kapcsolódnak egymáshoz. Elvileg elképzelhető ugyanis olyan nyelv, mely izoláló, de a különböző szófajú szavakat, melyek *egyébként* azonos jelentésűek, más-más jelölővel jelöl. Ilyen esetekre példa a mai kínai nyelvben is található (természetesen nem nagy számban).⁶

1.3.1. *Szón* a legkisebb fonológiailag teljesen interpretálható morféma-konstrukciót értem, ahol a morféma-konstrukció egy morfémból álló „szerkezet” is lehet. „Fonológiailag teljesen interpretálható” azt jelenti, hogy az összes szegmentális megkülönböztető jegy is, a szóhangsúly is meg van határozva.⁷

(*hü-c'í*) (~ formaszó, partikula, affixum, kötött morféma), és telt szót (*sü-c'í*) (~ jelentéses szó, szabad morféma). Ez a régi kínai írástudók közkeletű elnevezése. A telt szavakat nem lehet ezen az alapon tovább osztályozni.

² Az első csoport legtipikusabb képviselője *A. A. Dragunov* (1941, 1952), a másodiké elsősorban *H. Maspero* (1934), de lényegében *B. Karlgren* (1923, 1949) is ehhez az irányzathoz tartozik. Ezenkívül megpróbálták még, hogy a szavakat denotátumuk szerint osztályozzák. (*Gabelentz* 1881, vö. az 5. jegyzetet; *Lü Su-sziang* 1961.) Azonban kevésbé előremutatóak ezek az elképzelések, hiszen nyelven kívüli kritériumok segítségével kísérlik megoldani a kérdést.

A kutatók munkáit a szófaj-kérdésben még két fő mozzanat színezi át: (1) mivel a kínai mondatokban a formaszók is kevesek, a mondat elemei közti viszonyok nehezebben elemezhetőek; *H. Maspero*t gátolta főként ez a jelenség a szintaktikai elemzésben. (1934, 42—45.) (2) Mivel a kínai nyelv sajátosságai a klasszikusban még élesebben jelentkeznek, mint a modernben, a klasszikus nyelv grammatikáiról nehezebb helyzetben voltak; vö. ehhez a 4. pontot.

³ Vö. 2. 4. pontot.

⁴ Ezt úgy is kifejezhetem, hogy egy adott szó ige *is*, főnév *is* . . . , de ez nem érdemi, hanem verbális ellenvetés.

⁵ *G. v. d. Gabelentz* (1881) is tulajdonképpen kettéosztja a szófaj fogalmát, de lényeges eltérés a fent leírt elképzeléstől, hogy a „lexikai szófaj” univerzális nála annyiban, amennyiben minden nyelvben megvan, így a kínaiában is, de ugyanakkor a kétféle szófaj nem univerzális, mert a kettő többé-kevésbé egybeesik a nem izoláló nyelvekben. (Főként 112—113.) *W. A. C. H. Dobson* deszkriptivista alapon — a megfelelő különbségekkel — a dolgozatban leírtakhoz hasonló eredményre jut. (1959, főként XXIII, 14—17; és még világosabban 1967.)

⁶ Vö. a 4. pontot. — Az is természetes, hogy nincs olyan izoláló nyelv, ahol teljesen kifejlődött volna a lexikai szófaji rendszer, hiszen ez rendkívül gazdaságtalan. De ez nem változtat azon a tényen, hogy kétféle jelenségről van szó (amelyek többé-kevésbé implikációs viszonyban állnak egymással).

⁷ (a) A (saussure-i) jelölt felől nem érdemes meghatározni a szót, ugyanis minden nyelvben egy-egy (saussure-i) jelölő jobbára több alkategóriát is magában foglal, s ha követ-

2.0. A generatív grammatika nem más, mint véges számú átíró szabály rendezett halmaza, mely képes véges számú elem felhasználásával a végtelen számú helyes mondatot generálni (produkálni) úgy, hogy a létrehozott mondatok struktúráit is generálja.

2.1. Első lépésként (vö. a Függelék) az *S* mondatkategóriát kifejthük, specifikáljuk: összetevői *Nom* (alanyi szintagma), *VP* (állítmányi szintagma), és nem kötelezően *F* (mondatzáró partikula). A *VP*-t tovább specifikáljuk: alkothatja nem kötelezően *BU* (tagadó elem), és/vagy *VB_{cop}* (kopulatív állítmányi szerkezet), vagy *VB_{st}* (statikus igei szerkezet), vagy *VB_{nst}* (nem-statisz igei szerkezet), vagy *VB_m* (mediális igei szerkezet). Ezeket hasonlóan specifikáljuk tovább.

2.1.1. Tulajdonképpen az átíró szabályok útján a nagyon általános, de nagyon üres *S* mondatot kevésbé általános, de gazdagabb tartalmú mondatokká írjuk át. Szemléletesen:

1. szint (CSL.)	S			
2. szint (CSL.)	Nom + VP			
	vagy	NOM + VP + F		
3. szint (CSL. 2., 11.)	NP +		<i>VB_{cop}</i>	
	vagy	NP +	+ <i>VB_{cop}</i>	+ F
	vagy	NP +	MOD + <i>VB_{cop}</i>	
	vagy	NP +	MOD + <i>VB_{cop}</i>	+ F

(Ugyanígy ismétlődik *VB_{st}*, *VB_{nst}*, *VB_m* kategóriákkal.)

...
...
...

Így tehát az *S* éppen az *általános*; az alsóbb szintek mondatai egyre kevésbé általános *különösek*; s a legutolsó (szintaktikai)⁸ szint (szintaktikailag) *egyedi* mondatokból áll.

2.1.2. A szabályokban található olyan kategóriák (pl. *ADJ* — melléknév, *N* — főnév stb.)⁹, amelyek éppen a hagyományos nyelvtanokból jól ismert szófajoknak tekinthetők. Az is látható, hogy ezek nem olyan kitüntetett kategóriái a generatív grammatikának (azaz mondat-centrikus, a mondatot egységnek tekintő nyelvtannak, amelyik a mondatnak alárendelten vizsgálja elemeit), mint ahogy ezt megszoktuk a hagyományos nyelvtanokból: az átíró szabályokban résztvevő, s az átíró szabályok *szempontjából* homogén kategóriák részhalmaza. A szabályok szerint a szófajok maguk is különösek, mégpedig kétszeresen. Először, a szó mint olyan a különös pozícióját foglalja el a nála általánosabb, illetőleg egyedibb konstrukciók között.¹⁰ Vázlatosan ábrázolva:

kezdetesek vagyunk, a szótárban ezeket is szét kellene választani, de ez végtelenül redundánsná tenné a szótárt. Másfelől nem adnánk számot arról, hogy egy adott nyelvben egy-egy jelölő milyen jelölteket von hatáskörébe. (b) Morfémán a legkisebb jelölőt értem.

⁸ A dolgozat mondanivalója szempontjából érdektelen, hogy a szófaj körül felvetett kérdések szintaktikaiak vagy szemantikaiak-e. A jelen generatív grammatikák ezeket a kategóriákat a szintaxisban generálják, ezért gyakran a „szintaktikai” megnevezést használom. De éppen mivel a szófajok hovatartozásának a kérdése tárgyalásunkban irreleváns, gyakran a kevésbé konkrét „grammatikai” szót használom. A dolgozat megállapításain nem változtatna egy szemantika-generátorú grammatika sem.

⁹ Példa-grammatikánkban *V* nem szerepel explicite, azonban inherensen benne van, vö. a 2.3. pontot.

¹⁰ A szók és más konstrukciók több okból is nem egyszerűen csak a rész és egész viszonyát képezik (a mondathoz képest): (1) minden konstrukció (így a szó is) mint *valamilyen*

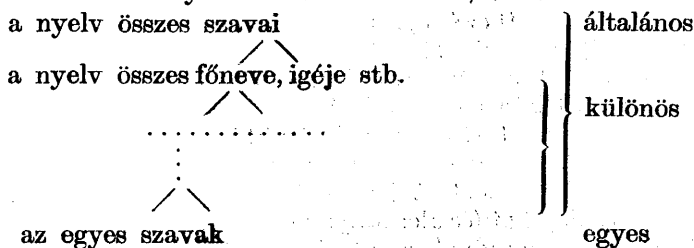
mondat	általános
·	különös
·	különös
·	különös
szó	különös
·	különös
·	különös
·	különös
morféma	egyes

Másrészt a mondatstruktúra különböző szintjein helyet foglaló konstrukciók (kivéve *S*-t) fajtáik szerint is különböznek (mintánkban pl. a 2. szinten *NOM*, *VP*, *F*), így a szavak is. Ha mármost csak a szavak osztályozására vagyunk tekintettel, ábránk így alakul:

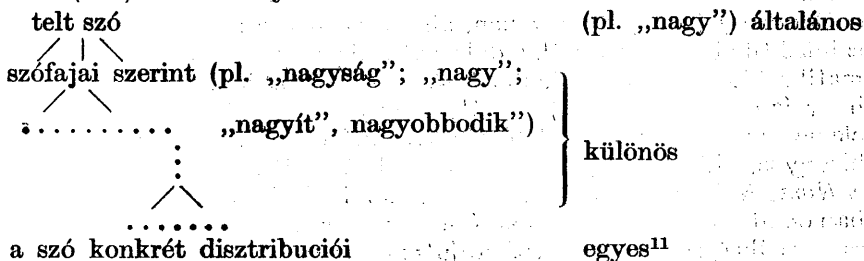
(telt) szó	} általános
·	
szófajok	
·	} különös
·	
legalacsonyabb kategóriák	egyes

Ez utóbbi (egymással összefüggő) két szempontból is értelmezhető:

Ha a szótárt osztályozom:



Ha egy adott (telt) szót osztályozok:

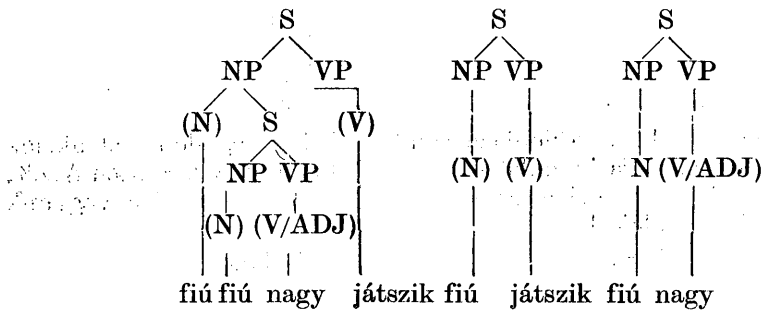


2.2. A mélystruktúra bevezetése a grammatikába annak a felismerése, hogy a mondatok és elemeik lényegi összefüggései többnyire nem olyanok, mint ahogy közvetlenül látjuk, természetesen leszámítva fonológiai arculatu-

konstrukció jelenik meg, pl. *Nom*, *NP*, *N*, *N_{pr}* (tulajdonnév), *N_h* (ember-név), *N_{nh}* (nem-ember-név) stb. A *Nom* világosan magában foglalja például az *N*-t (de még sok más is). (2) Minden konstrukció egy másik konstrukciónak az alárendeltje (ahol a legmagasabb az *S*). (3) Minden szó (és más konstrukció is) lehet mondat, de nem fordítva. A mondáthoz vö. még a 2. 3. pontot.

¹¹ Az itt vázoltak összefüggéseiről vö. a 2. 4. pontot.

kat is. A mélystruktúra lényeges jellemzője, hogy az átíró szabályok jobb oldalán is feltűnhet az *S*, azaz rekurzív. A felszíni struktúra éppen azért mélyülhet, hogy a beágyazó (mátrix-) mondatba új és új *S*, azaz új és új összetevők kerülhetnek. Tekintsünk példának egy jelzős szerkezetet (az ábrázolás igen durva);



Látható, hogy az az *S*, amely a „fiú nagy” mondatot uralja, az az egész mondatban már csak a különös szintjére kerül, másfelől az az *NP*, mely a beágyazó mondatban szerepel, eredeti egyediségéből a különös rangjára emelkedik. (Az *NP* ebben a mondatban annyiban egyedí, amennyiben csak a „fiú” tartozik alá, különössé úgy emelkedik, hogy egy jelzős szerkezetet fog dominálni.)

A mélystruktúrára vonatkozó újabb kutatások során a mély- (tulajdonképpen „legmélyebb”) és felszíni struktúra egyre jobban távolodik egymástól, egyre absztraktabbá válik a mélystruktúra.¹² Ez azt jelenti, hogy egyre több „szófajt” vezetünk be bázis mondat útján. *E. Bach* szerint pedig a szófaji kategória egyáltalán nem is tartozik a mélystruktúrába: a prédikátum egészen olyan, mint a telt szó a hagyományos kínai grammatikában. (*Bach*, 33.)

2.3. Ha bináris megkülönböztető jegyek terminusaival írjuk le egy nyelv grammatikáját,¹³ a szófajokat (és alosztályait) továbbra is értelmezhetjük, és továbbra is érvényesek maradnak a szófajra mint különösrre tett megállapítások.

Chomsky (1965)-tel szemben, ahol a szintaxis részint kategóriákra, részint szintaktikai jegyekre épül, a dolgozat írója azt a felfogást követi, hogy a grammatika kizárólag megkülönböztető jegyekből álljon. Formailag emellett szól, hogy így a (szintaktikai) szabályok egyféle objektumokkal írhatók le, tehát elemei homogének. Ez a felfogás továbbá explicité kifejezésre jutfatja, hogy bizonyos, eddig lényegében különböző kategóriák nagyban azonosak. Például a *Nom*, *NP*, *N* helyett egyaránt [+nominális jegyet] alkalmazunk. A példában említett *Nom*, *NP*, *N* közti (hierarchikus konstrukciós) különbségek továbbra is szükségszerűen kifejezésre jutnak azzal, hogy a derivációs múltjaik kü-

¹² *Chomsky* (1965)-höz képest *Chomsky* (1966)-ban mintha egyszerűsödött volna a bázis (ebben az értelemben). *E. Bach*, illetőleg *G. Lakoff* és *J. R. Ross* munkái azt mutatják, hogy a bázis felépítése egészen egyszerű elemei: mondat, ige, főnévi szerkezet (*Lakoff és Ross*, 4.); illetőleg mondat, prédikátum, főnévi szerkezet (*Bach*, 1.). *J. Lyons* (1966) önképe végső soron ugyanezt az eredményt mutatja.

¹³ A megkülönböztető jegyek (distinctive features) — szemben a kategóriákkal — azt hangsúlyozzák, hogy a szabályok tulajdonságokon mennek végbe, azaz tulajdonságokra vonatkoznak, továbbá megmutatják, hogy bizonyos tulajdonságok újabb tulajdonságok lehetőségeit hordják magukban.

lőnböznek.¹⁴ (De az is kétségtelen, hogy ez a megkülönböztető jegyes szemlélet funkcionálisabb jellegű, mint a kategóriákkal leírt grammatika.) A grammatika megkülönböztető jegyes felfogásában a hagyományos „szófajok” és a többi „kategória” közti különbségek még inkább irrelevánsak lesznek.

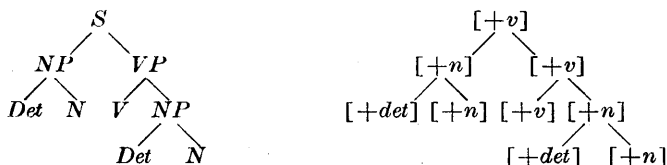
A megkülönböztető jegyek az általánosság különböző fokait képviselik, ami a grammatikai szabályokban úgy jut kifejezésre, hogy korábban (általánosabb) vagy csak később (kevésbé általános) fordulnak elő, a szótárban pedig úgy, hogy a szócikkek nagyobb (általánosabb) vagy kisebb halmazán (kevésbé általános) megkülönböztetőek. Világos, hogy például a *verbalitás* jegye általánosabb, mint mondjuk az *ember-alany* jegy.

A megkülönböztető jegyek a szótár arculatát még jobban megváltoztatják, mint a grammatikáét: ha kategóriákkal dolgozunk, bizonyos kategóriákhoz rendelünk szavakat (vö. pl. *Lees* 1960.), ha megkülönböztető jegyekkel, akkor szavakhoz az ő megkülönböztető jegeit, azaz inherens tulajdonságait.

A megkülönböztető jegyes módszer lehetőséget nyújt ahhoz, hogy eddig teljesen különbözőnek tekintett kategóriák közti összefüggéseket lehessen kimutatni: például a négy „fő szófaj” (*N* – főnév, *V* – ige, *A* – melléknév, *D* – határozó) elképzelhető megoldásai közül kettő:¹⁵

(1)	<table style="margin: auto; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="padding: 0 10px;"><i>N</i></td> <td style="padding: 0 10px;"><i>V</i></td> <td style="padding: 0 10px;"><i>A</i></td> <td style="padding: 0 10px;"><i>D</i></td> </tr> </table>	<i>N</i>	<i>V</i>	<i>A</i>	<i>D</i>						
<i>N</i>	<i>V</i>	<i>A</i>	<i>D</i>								
	<table style="margin: auto; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="padding: 0 10px;">verbális</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> </tr> <tr> <td style="padding: 0 10px;">nominális</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> </tr> </table>	verbális	–	+	+	–	nominális	+	–	+	–
verbális	–	+	+	–							
nominális	+	–	+	–							
(2)	<table style="margin: auto; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="padding: 0 10px;"><i>N</i></td> <td style="padding: 0 10px;"><i>V</i></td> <td style="padding: 0 10px;"><i>A</i></td> <td style="padding: 0 10px;"><i>D</i></td> </tr> </table>	<i>N</i>	<i>V</i>	<i>A</i>	<i>D</i>						
<i>N</i>	<i>V</i>	<i>A</i>	<i>D</i>								
	<table style="margin: auto; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="padding: 0 10px;">verbális</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> </tr> <tr> <td style="padding: 0 10px;">[α_r]-nek alárendelt</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> <td style="padding: 0 10px;">–</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> <td style="padding: 0 10px;">+</td> </tr> </table>	verbális	–	+	+	–	[α_r]-nek alárendelt	–	–	+	+
verbális	–	+	+	–							
[α_r]-nek alárendelt	–	–	+	+							

¹⁴ (a) A Chomsky-féle (1965) szintaktikai jegyeiktől való (részleges) formai eltérés lényegtelen a dolgozat szempontjából. (Feltehetőleg Chomsky szintaktikai jegyei is kísérleti jellegűek.) (b) Példa a konstrukciós különbségekre teljesen megkülönböztető jegyes grammatika esetén:



(Az alany ágán) az *NP*-t csak egy [+ verbális] jegy dominálja, az (alany) *N*-t [+ verbális] és [+ nominális]. Ha a szabály működése megkívánja a [+ det] figyelembevételét is, akkor az eddig *csak*-hierarchikusan különböző kategóriákat éppen olyan relációként különböztetjük meg, mint ahogy a mondatrészeket definiálta *N. Chomsky*, 68–74).

Az *S*-t [+ verbális]-nak tekintetem, mert a mondat a közlés szempontjából – egészében – prédikátum jellegű, ami pedig éppen [+ verbális]-at jelent. Ez egyben azt is mutatja, hogy az alany is, tárgy is [+ verbális]-nak van alárendelve, de a mondat hierarchiájának más-más szintjén. (Éppen ennyiben azonos is, különböző is ez a felfogás a függőségi grammatikához képest.) Azonban a csak hierarchikusan különböző szerkezetekre vonatkozó fenti megállapításon semmit sem változtat, ha az *S*-t továbbra is külön jegynek tekintjük.

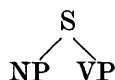
¹⁵ A *verbális* jegynek mindkét esetben az az alapja, hogy a melléknév (az ige kivül) erősen igei jellegű. Ezt mutatja az is, hogy sok nyelvben grammatikailag sem éles a különbség a melléknév és ige között: a kínaiában, ha állítmányok, nem kell kopulát tenni az alany és állítmány közé; a japánban pedig a melléknév éppúgy ragozható, mint az ige.

Ha ezt a felfogást követjük, a szófajok többnyire (talán mindig) *természetes osztályoknak*¹⁶ feleltethetők meg. A természetes osztály pedig éppen különösnek tekinthető, amennyiben egy-egy megkülönböztető jegy az általános, a megkülönböztető jegyek teljes együttese pedig az egyedi.

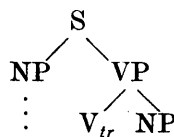
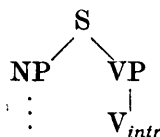
2.4. Az 1. pontban szétválasztottuk a grammatikai és lexikai szófajt, a 2.1. pontban külön esett szó a mondatok mélységéről,¹⁷ s az átíró szabályok kétféle specifikáló tulajdonságáról, s így láthatóvá váltak különbségeik. Azonban világos az is, hogy ezek rendkívül szorosan összefüggnek egymással.

A mondat mélysége és az összetevők szerinti specifikálás végső soron egy dolog két oldala: a mondat éppen azért mélyül, hogy adott kategóriák (megkülönböztető jegyek) újabb összetevőikre bomlanak.

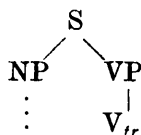
Az átíró szabályokban végbemenő kétféle specifikálás a következőképpen függ össze (az összetevők szerinti és a konstrukció-fajták szerinti): a mondat strukturális mélyülése újabb és újabb specifikus kategóriák (jegyek) kialakulásának *lehetőségét* hordja magában, például



esetén, ha *VP* (nem mindig) tovább bomlik *V + NP* (tárgy)-ra, kialakul a tranzitivitás kategóriája/jegye. Másfelől egy új (al)-kategória/jegy megjelenése eredményképpen új mondat típus *jöhet* létre.



mellett megjelenhet:



De az így kialakult grammatikai kategória/jegy (ezen belül a szófaj is) csak lehetőséget nyújt arra, hogy lexikává váljon.¹⁸

3. A különös problémáját jelenti tehát, hogy a kínai nyelvben nincs lexikai szófaj. De nem ilyen egyszerű a kérdés. A kínai mondatok mélysége (vö. 17.

A nominális jegy arra utal, hogy *N* is, *A* is betöltheti az alany funkcióját. (2) azt hangsúlyozza, hogy *N*, ill. *V* (az állítmányi *A*-t is ideértve) tipikusan alany, ill. állítmány, tehát a két legfőbb (és „legfüggetlenebb”) mondatrész reprezentánsa; továbbá: a (jelzői) *A* és *D* ezeknek alárendeltjei. (1) is (2) is példa-jellegű, bármelyik (vagy valamely ezekből különböző) megoldás helyességét csak teljes grammatika alapján állíthatjuk.

¹⁶ Természetes osztályon a megkülönböztető jegyek olyan halmazát értjük, mely elemeinek száma több, mint egy, de kevesebb, mint az egész grammatikában felhasznált jegyek száma.

¹⁷ Mondatok mélységén azt értem, hogy hány szinten vannak elágazó pontok (*node*) a mondat mélystruktúrájában. Ez annál egyértelműbb, minél kizárólagosabban csak egyféle (vagy bináris, vagy esetleg ternális stb.) elágazás van a mélystruktúrában.

¹⁸ Lexikai jegynek nevezem, ha egy jegy (egy adott szóban) ki van jelölve. Például, ha [α verbális], egy szónak a „tulajdonsága”, akkor — az adott szóra — a *verbális* nem lexikai jegy; megállapodással [α verbális]-t el is hagyhatom a szócikkből.

jegyzetet) nem nagy, viszonylag kevés szintből állhat, azaz különös mezőjük *nem túl tág*. Bár a dolgozat szempontjából kielégítő kínai grammatikák még nem készültek, biztosan megállapítható, hogy a kínai mély és felszíni struktúra között nincs olyan nagy különbség, mint számos más (pl. angol, magyar stb.) nyelvben. Ez úgy értendő, hogy — minden bizonnyal — kevesebb transzformációs szabálya van a kínainak, főként ami a beágyazó transzformációt illeti; márpedig éppen a sokféle beágyazó transzformáció alapján „mélyülhet” igazán egy-egy mondat. Láttuk ugyanakkor, hogy új szófajok létrejötteinek szintén — legalábbis többnyire — a beágyazó transzformáció a feltétele. A 2. pont értelmében ez mind a különös problémakörébe vonható. A 2. pontot s az itt leírtakat egybevetve tehát világos, hogy a kínai nyelv egész szófajkérdésére jellemző a különös igen szűk mezőben való megjelenése, illetőleg az, hogy a lexikai szófaj szempontjából rendkívül elmosódott, inkább csak a mező alsóbb részeiben világosan tagolt. (Vö. még ehhez a 4. pontot.) Tudjuk továbbá, hogy Kínában — társadalmilag — a különös mozzanata meglehetősen elmosódott,¹⁹ kézenfekvőnek látszik tehát, hogy megvizsgáljuk, összefüggésbe hozható-e a két jelenség, s ha igen, milyen szoros összefüggésbe. Ehhez először is össze kell foglalni nyelv és társadalom viszonyát, tulajdonképpen azt, hogy a nyelv milyen feltételek között működik és változik.

3.1. A nyelv mint rendszer magában hordja megváltozása lehetőségeit is. Azt azonban, hogy a (feltehetően különbözően valószínű) lehetőségek közül mi valósul meg ténylegesen, különböző, a nyelv szempontjából véletlen (nyelven belüli és kívüli) jelenségek együttes egybejátszása határozza meg.²⁰

A nyelv megváltozása függ *önmagától* is, amennyiben az mint rendszer, maga is tagolt.²¹

Számos *nyelven kívüli* összetevő is hat a nyelvre: a társadalmi alap hathat viszonylag közvetlenül is (például szóképzéssel való változások — új termelési viszonyok során kialakult fogalmak jelölésére), továbbá közvetve a társadalmi tudaton keresztül (például szintén szóképzéssel való változások — új tudati, pl. vallási fogalmak jelölésére).²² Befolyással lehetnek az ember biológiai adottságai (emberi agy, artikulációs berendezés stb.), statisztikai tényezők (például

¹⁹ Ezt — általában Ázsia vonatkozásában — már *Hegel, Marx, Engels* világosan látták. A dolgozat írója — a Kínát érintő nem nyelvészeti kérdésekben, közvetlenül — *Tőkei Ferenc* megállapításaira támaszkodik: *Tőkei* 1965, főként 102—134.; *Tőkei* 1967, főként 11—12.; *Tőkei* 1962, főként 9—37.

²⁰ Az itt kifejtettek alapjául elsősorban *F. Saussure* (1967) és *A. Meillet* (1905—1906) tanításai szolgálnak. Nyelv és társadalom kapcsolatát — mint nyelvész — *A. Meillet* bizonyította a legmegnyugtatóbban.

²¹ A kínai nyelvből példa: eredetileg *lényegében* monoszillabikus nyelv volt (mai ismereteink szerint). (Ezen természetesen minőségileg semmit sem változtat, hogy felsorolhatunk néhány tucat diszillabát is.) A szótagstruktúrája igen bonyolult volt, igen nagy számú szótaggal rendelkezett. (Vö. *Karlgren* 1957.) Ezekre azután hatottak a hangtörvények (melyek jellegüknél fogva elsősorban „romboló”, azaz egyszerűsítő tendenciájúak). Izoláló nyelvről lévén szó, ezt az analógiás újítás (azaz ellenkező irányban ható tendenciájú törvények) alig ellensúlyozhatta, így a szótagok száma igen erősen lecsökkent, és hatalmas lett a sokszoros homonímia. (A mai köznyelvben — tonémákkal együtt is — alig több mint ezer szótag van.) Ez nagyban kényszerítette az összetett szavak létrejöttét (a mai köznyelvben az ilyen szavak a tipikusak, a szavak nagy többsége kétszótagú, ami többnyire egyben két morfémát is jelent).

²² A nyelv függését a társadalomtól természetesen deduktíve is beláthatjuk — ahogyan *A. Meillet* is teszi (1906, 17.) — : az emberi nyelv létében az emberi társadalomhoz kötött.

szógyakoriság és szóhosszúság fordítottan arányos viszonya; vö. Zipf 1965), és még egyébek. Függvényel, szemléletesen tehát:

$$N_v(N_r, T_a, T_t, B, S \dots)$$

ahol N_v a nyelv változása, N_r a nyelvi rendszer, T_a a társadalmi alap, T_t a társadalmi tudat, B az ember biológiai adottságai, S statisztikai tényezők.²³

Igy tehát megvan a lehetőségünk, hogy a kínai szófaj fejletlenségének, nehéz, hosszan vajúdó születésének okát többek között társadalmi feltételekben keressük. (Vö. még 5. pontot.)

A hipotézist ezek után így fogalmazhatjuk meg: a kínai nyelv szófajainak — mint különösnek — kialakulásában akadályt jelentett az ázsiai termelési mód (Kína társadalmi formációja), amennyiben ebben a formációban a különös mozzanata rendkívül elmosódott, és így tudati vetülete is az.²⁴

A továbbiakban — egyelőre — azzal lehet valószínűsíteni a hipotézist, hogy a kínai nyelv néhány más kérdésében is kimutatható a különös problematikus-sága, továbbá hogy a különös szempontjából a kínai nyelv változása a szófaj terén nem mond ellent a kínai társadalom fejlődésének.

4. Egyfelől — mint említettük — a kínai nyelv mély és felszíni struktúrája közötti különbség — számos európai nyelvhez képest — nem túl nagy. Másfelől viszont magán a kínai nyelven belül is különbség van e tekintetben a régiebb és újabb állapota között. Nevezetesen a klasszikus-archaikus²⁵ nyelvre még inkább érvényes ez a megállapítás, mint a mai köznyelvre. Tehát a mondatstruktúra különös mezője tágult, jobban tagolódott.

A klasszikus kínaiiban még az alsóbb kategóriák (kevésbé általános megkülönböztető jegyek) nem nagyon lexikalizálódtak. Például a *cs'u* igei használatában tranzitív is, intranzitív is lehet:

- (1) (intr.) *cs'u jü zsen jüe* (kijőve azt mondta a [többi] embernek mondván)
(*Mencius*, I. i.6.2.)
- (2) (tr.) *wang szu cs'u ling* ([Ha] a király gyorsan kiadja a rendeletet . . .)
(*Mencius*, I. ii.11.4.)

²³ A dolgozat szempontjából lényegtelen, hogy mi egyébtől függ még a nyelv tényleges megváltozása, továbbá, hogy ezek az argumentumok milyen kapcsolatban vannak egymással.

²⁴ Ez az összefüggés természetesen implikálja a senkitől sem tagadott nyelv és gondolkodás szoros kapcsolatát. Hogy a nyelv és gondolkodás a valóságban egy objektum-e, vagy két összefüggő, a hipotézis szempontjából irreleváns. A generatív grammatika szerint inkább egy, ugyanis a felszíni struktúra alapját képező mélystruktúra erősen logikai jellegű. A mélystruktúra teljesen logikaivá alakul az újabb kutatásokban (*Bach, Lakoff és Ross*). Ez azt jelenti, hogy nyelv és gondolkodás teljes egységet alkot, úgy, hogy a gondolkodás a primér, meghatározó. Vö. még (*Chomsky* 1966)-ot: a mély- és felszíni struktúra viszonya: a gondolkodás és kifejezés (32—33, 96. N. 63). A kettő egységét teszi fel *Scsedrovickij és Rozin* (1967), egészen más megfontolásból kiindulva.

²⁵ Klasszikus kínai nyelven az írástudó-hivatalnokok által használt nyelvet értem, mely az idők folyamán egyre jobban távolodott a korabeli beszélt nyelvtől. Archaikus kínai az első fennmaradt szövegek nyelve kb. i. e. 2. századig, mely feltehetőleg fő vonalaiban hűen követte az akkori beszélt nyelvet, s mely a későbbi írástudók számára nyelvi norma lett. A példákat *Mencius*ből (*Meng-c'i*, i. e. 371—289) veszem. Az átírás a mai köznyelvi kiejtést követi.

A felsőbb kategóriák szintén nem lexikalizálódtak: a *lao* szó példánkban mint ige is, mint főnév is előfordul: *lao* (ige) *wu lao ji* (főnév) *ki zsen csi lao* (főnév) ([Ha.] *öreghez méltón bánok az öregjeimmel*, [hogy] ezáltal [példáim] kiterjesszem más emberek *öregjeire* . . .) (*Mencius*, I. i.7.12.)

A mai köznyelvben az alsóbb kategóriák már jobbra elkülönültek lexikailag. Sőt a fő kategóriák elkülönülése is alakulóban van.²⁶ Vannak esetek — ez viszonylag ritka —, amikor például ige és főnév elkülönül: pl. *k'ai¹-tuan⁰* (főnév — kezdet, kezdeti állapot), de *k'ai⁰-tuan¹* (ige — kezdődik) (*Osanyin* 1959, 3485.); *wen⁴* (ige — kérdez), *wen⁴-t'i⁰* (főnév — kérdés) (*Osanyin* 1959, 3450.) stb. A tipikus azonban (elkülönülés esetén), hogy az egyik szó ige és főnév szerepét egyaránt betöltheti, a másik csak a főnévét: pl. *ai⁰-mei³*; (ige is, főnév is — szeret, szeretet), de *ai⁴-c'ing⁰* (főnév — szeretet) (*Osanyin*, 1959, 6482.); *p'i¹-p'ing⁰* (kritika, kritizál), *p'i⁰-ju³* (kritika) (*Osanyin* 1959, 7085.) stb. Természetesen számos példát találunk nem elkülönült alakokra is: pl. *t'iao⁰-wu³* (táncol, tánc) (*Osanyin* 1959, 7692.); *k'ai¹-si⁰* (kezd, kezdődik, kezdet) (*Osanyin* 1959, 3450.) stb.

A két nyelvallapot között különbség van a prepozíciók tekintetében is. Igen világosan látható az irányt jelölő prepozíciók esetében. A klasszikus kínaiában a *ju* mindhárom irányt jelölte, a mai kínaiában lexikailag is elkülönült az irányhármasság, a három irányt jelölő fel sem cserélhető egymással, s használatuk kötelező: *tao* (valahova), *cai* (valahol), *c'ung* (valahonnan).²⁷

Az elmondottak azt mutatják, hogy a különös mozzanatok egyre inkább elvonalazódnak a kínai grammatikában, s ez párhuzamos, de legalábbis nem ellentmondó Kína történeti fejlődésével.²⁸

Másfelől azonban szó sincs arról, hogy a különös problémái már ne jelentkeznenek. Már említettem, hogy tipikus a szavak eloszlására: bizonyos szavak csak főnévi, mások igei és főnévi jeggyel is rendelkeznek. Azaz a kevésbé általános szint már jobban elkülönült, az általánosabb azonban még nem. Ez éppen megfelel a logikában annak, hogy a különös csak a szubjektum, az általános pedig szubjektum is, predikátum is lehet. (Vö. ehhez a szubjektum — főnév, predikátum — ige, főnév kapcsolatot.)

Továbbá a morféma, szó, nagyobb konstrukció közötti különbségek még mindig viszonylag nagyon elmosódtak. Tekintsük a következő példát (ami az összes tranzitív igeire fennáll): a *cs'ang⁰-ko¹* (énekel) egyértelműen egy szó (egy hangsúlyos szótagja van), pl. a következő mondatban: *t'a¹ cs'ang⁰-ko¹* (ő énekel). De egy másik mondatban két szó: *t'a¹ cs'ang⁴ hiung¹-ja⁰-li⁴ ko¹* (ő énekel magyar dalt — az eredeti mondat nem emfatikus). Azaz az első esetben két

²⁶ A példánál erősen figyelembe vettem *Osanyin* (1959) forrásértékű modern kínai szótárát.

²⁷ Ezenfelül többnyire szükséges még annak a megjelölése is suffixummal, hogy „valamin belül”, „kívül”, „valami felett”, „alatt” stb. viszonyt akarunk kifejezni.

²⁸ Itt Kína történetének arra a jellegzetességére gondolok, hogy bár az „ázsiai termelési mód” az alapvető, a meghatározó, mégis az emberiség tipikus fejlődésének tendenciái szintén (ha csak halványan, másodlagosan is) megmutatkoztak. Így bizonyos mértékig antik, feudális és kapitalizálódó momentumok is megjelentek, ezek pedig magukban legalább sejtetik a különös mozzanatát. (*Tőkei* 1965, 102—134.) Érdemes megemlíteni, hogy például a dungáni kínai nyelvjárás (amelyet a Szovjetunió területén beszélnek), a kínai nyelv fent vázolt fejlődésében előbbre jár. (Vö. *Dragunov* 1952-t, a könyv legkülönfélébb helyein.) Nyilvánvalóan segítette az ilyen irányú fejlődés meggyorsulását a kínai elszigeteltségből való kiszakadás.

morfémából álló szóval állunk szemben, ahol az összetétel alapjául szolgáló szabály éppen az ige—tárgy viszonya. Azonban egy jelző bevezetésével ezt a szóegységet megbontottuk: a *cs'ang⁴* is, *ko¹* is „önállósultak”, mint (egy morfémás) szavak, s a két szó között az ige—tárgy viszonya áll fenn. Ugyanakkor az első mondat helyett *t'a¹ cs'ang⁴*-ot nem mondhatunk.

Egy kínai szó változatlan marad a mondatban, függetlenül attól, hogy genusról vagy egyedről van-e szó. Így például a *zsen* (ember) változatlan akár az embert mint genus-t, „homo sapiens”-t, akár „egy embert”, „az embert”, „embereket”, tehát mint egyedeket jelöli.²⁹

Szorosan összefügg ezzel, hogy grammatikai számkategória sem alakult ki a kínáiban.³⁰ A (mai nyelvben már megtalálható) *men* „többesszám-suffixum” sem mond ennek ellent, hiszen a főneveknek csak szűk köréhez járulhat: *ember* jeggyel ellátottakhoz (ekkor sem kötelezően) — ez pedig nem túl általános jegy. (Ezen belül is csak személyes névmásoknál kötelező a használata.) (Vö. erről (*Kaden* 1964)-t, főként 214.)

A genus—egyed viszony speciális esete, hogy egy szó jelölheti a genus-t és annak képviselőjét, megtestesítőjét egyszerre: *kung* (közösség), vagy annak tényleges (nagyapa) vagy fiktív megtestesítője („herceg”). (Vö. *Osanyin* 1959, 8846.)

A mai kínai nyelvben széles körben használatosak a számlálósavak,³¹ amelyek éppen a főneveket osztályozzák, ezek igen sokféle főnevet különböztetnek meg, azaz az általuk létrehozott megkülönböztető jegyek is nagyon kevésé általánosak. *H. Herrfurth* (1964) (42—43.) szerint ma körülbelül 50 számlálósó van használatban. *A. A. Dragunov* (1952) (43—57.) rámutat arra a tendenciára, hogy a számlálósavak száma csökken, némelyek használata egybeesik, a *ko* pedig (ez amúgy is a leggyakoribb) rendkívül gyakori használatú.³² Így az egyes jegyek általánosabbakká válnak.

5. A 3.1. pontban értelmezett $N_p(N_r, T_a, T_i, B, S \dots)$ függvény szerint sem a társadalmi alap, de még az azt tükröző társadalmi tudat sem határozza meg szükségszerűen, egyértelműen valamely nyelvtan egyik vagy másik jelenségét. Így az ázsiai formáció, s a különös elmosódottsága a gondolkodásban, melynek az előbbi szolgáltatója az alapot, sem implikálhatja szükségszerűen a lexikai szófaj hiányát. Egy nyelv lexikai szófaji sajátosságából még kevésbé következtethetünk a nyelvet beszélők társadalmi formációjára, hiszen ezt például a nyelvi rendszer „belső fejlődése” is megváltoztathatja. Ez azonban nem cáfolja a hipotézist, legfeljebb nehezebben bizonyíthatóvá teszi. A különféle nyelveket vizsgálva empirikusan is ugyanezt láthatjuk.

5.1. Van más olyan nyelv is, ahol nagyon kialakulatlan a lexikai szófaj, s ugyanakkor a nyelvközösség társadalmi formációja „ázsiai”: például a vietna-

²⁹ Vö. *Dobson* (1959), 21—22. Bár ő csak a kései archaikus kínairól beszél (ez könyve témája), megállapításainak érvénye a mai kínai nyelvre is kiterjed, például a köznyelvi *nung-min* (paraszti nép) szót rendkívül gyakran használják az egyedre is (paraszt).

³⁰ A kérdésnek *K. Kaden* egész könyvnyi tanulmányt szentel (1964), s így jut megállapításához.

³¹ A számlálósó olyan affixum, amely a mutató névmás, illetőleg a számnév és főnév között áll. A főnév határozza meg a konkrét számlálósót. (Néhány esetben egy főnévhez két-három számlálósó közül is választhatok.)

³² *Dragunov* szerint a dungáni nyelvjárásban ez a folyamat még gyorsabb, mint a köznyelvben. Vö. még a 28. jegyzet végét.

mi, tibeti. A tibeti nyelv igen érdekes ebből a szempontból, hiszen annak ellenére, hogy affixumokban igen gazdag, sőt a flektálás is megtalálható benne (grammatikai idők kifejezésére), mégis például az ige és főnév nem vált el egymástól, sőt az „igei és főnévi paradigma” azonos:³³

	<i>Névszói eset</i>	<i>Igemód (megközelítően)</i>	<i>Jelentése</i>
(1)	nominativus	infinitivus	independencia
(2)	accusativus	gerundium infinitivus	alárendeltség
(3)	determinativus	supinum passivum	alárendeltség
(4)	dativus	supinum activum	cél
(5)	instrumentalis	gerundium causae	okság
(6)	genitivus	participium (imperf.)	reláció
(7)	ablativus	participium (aoristos)	elsőbbség

5.2. A szanszkritban világosan elkülönülnek a lexikai szófaji kategóriák, jöllehet India — Kína mellett — az ázsiai termelési mód tipikus „képviselője”. Nyilvánvalóan (indoeurópai) nyelvi múltjában kell keresni az okát.³⁴

³³ A kérdésről vö. *J. Bacot* 1946, 19—35-öt. A táblázat helye: 29—30.

Példák az igei használatra (*Bacot* példái):

(1) a nominativust és infinitivust alig lehet megkülönböztetni: *rgyal po* (király), *klog-pa* (olvasni, olvasás). (29.)

(2) *Gsan-par zu*. (Kérlek, hogy hallgass meg.) (29.)

(3) *Thim-par gyur to*. ('Eltűntté vált' — eltűnt.) (29.)

(4) *Šin gčod-du sta-re dgos*. (A favágáshoz fejsze kell.) (29.)

(5) *Šnon yan las nan bgyis-pas / lus nan mo lus thob*. (Mivel előző életemben bűnöket követtem el, rossz testet, női testet kaptam.) (29.)

(6) *Gčod-pa'i mi*. (Favágó ember.) (29.) *Bčad-pa'i šin*. (Kivágott fa.) (29.)

(7) *Lhuñ nas*. (Miután elesett.) (28.)

³⁴ Figyelemre méltó, hogy az indoeurópaiban is a „szabályos” deklinációjú névszók kialakulása nagy társadalmi mozgással, idegen népekkel való megismerkedéssel, s általában vett viszonylag gyors kulturális/szellemi fejlődéssel volt „legálábbis” párhuzamos, márpedig a névszók lexikalizálódásához nyilvánvalóan nagyban hozzájárult a formai egységesülés. Ugyanakkor az alapszókinés jelentős része, mely korábban alakult ki, a legkülönbözőbb deklináció-típusokhoz tartozott. (Vö. *Specht*, 1947, 9—107.) (*F. Specht* „szabályosnak” nevezi az indoeurópai o- és ā- deklinációjú névszókat, „szabálytalannak” a többit, vö. 9.)

Az indoeurópai társadalmi és szellemi fejlődésnek illetőleg a „szabályos” ragozású névszók kialakulásának kapcsolatát rendkívül világosan fejti ki *F. Specht*: „Der grosse Umschwung in der Flexion, die Ausbreitung der sogenannten regelmässigen Deklination für Sachbegriffe, ist erst angetreten, nachdem die Indogermanen schon länger mit Ackerbau und Viehzucht und mit sonstigen Gütern und Begriffen, die ihm die mittelbare Bekanntschaft mit dem Süden lieferte, vertraut geworden waren. Der Pulsschlag einer neuen Welt schlug damals vernehmlich durch das Leben des indogermanischen Menschen. Ein scharfer Bruch mit der Vergangenheit setzte zugleich in der Lebensweise und Sprache ein. In der Altsteinzeit und noch in der mittleren Steinzeit war das Leben jahrtausendlang eintönig dahingegangen, ohne dass ein nennenswerter Fortschritt in der Kultur gewonnen war. Mit der Einführung des Ackerbaues und der Viehzucht, die natürlich ganz allmählich und verschiedenartig zu den Indogermanen gelangten, begann ein gewaltiger Anstieg und Aufstieg des indogermanischen Menschen. Zwar ging die Kulturentwicklung gemessen an unserer Zeit recht langsam, aber vergleichen mit der Altsteinzeit in Riesenschritten vor sich. Der Hunger, der grimmigste Feind des Menschen, der sonst bei ungünstiger Witterung dauernd über das Land strich, war auf einmal gebannt. Erst jetzt konnte sich das idg. Volk regelmässig vermehren, und erst jetzt hatte es die Möglichkeit, auf längere Wanderungen zu ziehen. Denn ohne genügende Vorrat an Lebensmitteln und ohne

5.3. Az angolban ma már elég kevésbé elkülönültek a lexikai szófajok. De más tekintetben óriások a különbségek a kínaival összehasonlítva. A kérdés szempontjából kiemelkedően releváns különbség, hogy míg a kínaiban a felszíni és mélystruktúra viszonylag „közeliek”, az angolban nagyon különböznek egymástól.

F Ü G G E L É K

A. Y. Hashimoto (nem teljes) mai kínai grammatikájának közvetlen összetevős komponensében egy szabályt módosítottam. Az eredeti* 3. szabályt bontottam fel két (3a. és 3b.) szabállyá, aszerint, hogy *EMP* megjelenhet-e vagy sem. (Hashimoto, 74–75.)

CS1. S → Nom + VP (*F*)

CS2. VP → (BU) $\left\{ \begin{array}{l} \text{VB}_{cop} \\ \text{VB}_{st} \\ \text{VB} \\ \text{VB} \end{array} \right\}$

CS3a. $\text{VB}_{cop} \rightarrow \left\{ \begin{array}{l} \text{shi} + \text{Nom} \\ \text{V}_{loc} + \text{Nom}_{loc} \end{array} \right\}$

CS3b. $\text{VB}_{st} \rightarrow \left\{ \left\{ \begin{array}{l} \text{EMP} \\ \text{EMP} \\ (\text{de}) \text{C} \end{array} \right\} \left\{ \begin{array}{l} \text{V}_{qua} + \text{Nom} \\ \text{ADJ} \\ \text{V}_{qub} + \text{Nom} \end{array} \right\} \right\}$

CS4. $\text{VB}_{nst} \rightarrow \left\{ \left(\text{ASP} \right) \left\{ \begin{array}{l} \left\{ \begin{array}{l} \text{V}_{tel} + \text{Nom} \\ \text{V}_{quo} \end{array} \right\} \text{C} \\ \left\{ \begin{array}{l} \text{V}_p \\ \text{V}_c \end{array} \right\} \text{Nom} \\ \text{V}_{do} + \text{Nom} + \text{Nom} (\text{FP}) \end{array} \right\} \right\} \left\{ \left\{ \begin{array}{l} \text{ASP} \\ \text{de} \end{array} \right\} \left\{ \begin{array}{l} \text{V}_{mo} (\text{Nom}_{loc}) (\text{DIR}) \\ (\text{C}) \left\{ \begin{array}{l} \text{V}_{tr} + \text{Nom} \\ \text{V}_{intr} \end{array} \right\} \end{array} \right\} (\text{FP}) \right\} \right\}$

Kenntniss des Wagens waren weite Unternehmungen in die Ferne gar nicht denkbar. Im Lande selbst blühte auf der alten Lebensweise eine neue Kultur auf, die für uns in den nordischen Grossteingräbern ihren sichtbarsten äusserlichen Ausdruck findet. Durch die Händler kamen neue Waren und mit ihnen neue Kunde von neuen Kulturen mit ihrem Abglanz in ihr Land. Für die Bezeichnung aller dieser neuen Begriffe reichte die Sprache in der alten Weise nicht mehr aus. Sie hat zwar gelegentlich noch versucht, namentlich in der Wortbildung, nach ehemaliger Art weiter zu benennen. Für die grosse Masse der neuen Bezeichnungen genügte die alte Form der völligen Unregelmässigkeit in keiner Hinsicht mehr, zumal da ihr tieferer Sinn mit der Zeit verloren gegangen war. So ist ein scharfer Bruch in der Indogermanenwelt im Ausgang der mittleren Steinzeit festzustellen, der Kultur und Deklination zugleich grundlegend umgestaltete." (105–106.)

$$\text{CS5. VB}_m \rightarrow \left(\left\{ \begin{array}{c} \text{ASP} \\ \text{EMP} \\ \text{de (C)} \end{array} \right\} V_m + \text{Nom} \right)$$

$$\text{CS6. V}_{ir} \rightarrow \left\{ \begin{array}{l} V_{ta} \text{ ha: C} + - \\ \left\{ \begin{array}{c} V_{ta} \\ V_{tc} \\ V_{tp} \end{array} \right\} \text{egyébként} \end{array} \right\}$$

$$\text{CS 7. V}_{intr} \rightarrow \left\{ \begin{array}{c} V_{in} \\ V_{ia} \end{array} \right\}$$

$$\text{CS8. FP} \rightarrow \text{Num} \left\{ \begin{array}{c} R_v \\ Cl_v \end{array} \right\} \text{ ha: } \left\{ \begin{array}{c} V_{ta} + \text{Nom} \\ V_{ia} \end{array} \right\} -$$

$$\text{CS9. FP} \rightarrow \text{Num} + Cl_v$$

$$\text{CS10. V}_{ta} \rightarrow \left\{ \begin{array}{c} V_{taa} \\ V_{tab} \\ V_{tam} \end{array} \right\}$$

$$\text{CS11. Nom} \rightarrow \text{NP (MOD)}$$

$$\text{CS12. NP} \rightarrow \left\{ \begin{array}{l} \text{DET} \left\{ \begin{array}{c} N \\ N_{pr} \end{array} \right\} \text{ ha: } - + \text{MOD} \\ \left\{ \begin{array}{c} \text{DET} \left\{ \begin{array}{c} N \\ N_{pr} \end{array} \right\} \\ PP \text{ (men)} \end{array} \right\} \text{ egyébként} \end{array} \right\}$$

$$\text{CS13. N} \rightarrow \left\{ \begin{array}{c} N_n \text{ (men)} \\ N_{nh} \end{array} \right\}$$

$$\text{CS14. DET} \rightarrow (\text{D}) (\text{Num}) Cl$$

$$\text{CS15. Nom}_{loc} \rightarrow \text{NI}_{nh} + \text{li.}$$

* Eredeti 2. és 3. szabály:

$$\text{CS2. VP} \rightarrow (\text{BU}) \left\{ \begin{array}{c} \text{VB}_{st} \\ \text{VB}_{rst} \\ \text{VB}_m \end{array} \right\}$$

$$\text{CS3. VB}_{st} \rightarrow \left\{ \begin{array}{l} \left\{ \begin{array}{c} \text{shi} \\ \text{EMP } V_{qua} \end{array} \right\} \text{Nom} \\ \left(\left\{ \begin{array}{c} \text{EMP} \\ (\text{de}) \text{ C} \end{array} \right\} \right) \left\{ \begin{array}{c} \text{ADJ} \\ V_{qub} + \text{Nom} \end{array} \right\} \\ V_{loc} + \text{Nom}_{loc} \end{array} \right\}$$

Szótár (Hashimoto, 44—45.):

F (mondatzáró partikula) → le, ma, ne ...

EMP (Emfázis-jelölő) → hen (nagyon), cui (leginkább) ...

V_{qua} (a típusú minősítő ige) → sziang (hasonlít) ...

ADJ (melléknév) → kan-cing (tisztá) ...

V_{qub} (b típusú minősítő ige) → p'a (fél v. ki(mitől)) ...

V_{loc} (lokális ige) → cai (van valahol) ...

ASP (igei aspektust jelölő) → le, kuo

V_{tel} (átható/teleszkópikus ige) → c'ing (kér) ...

V_{quo} (nevező ige) → suo (mond) ...

V_p (verbum possessivum) → jou ('bír') ...

V_c (konceptuális ige) → zsen-sī (tud, ismer) ...

V_{do} (kettős tárgyú ige) → kei (ad) ...

V_{mo} (mozgást kifejező ige) → sang (felmegy) ...

DIR (irányt jelölő) → lai (<jön) ...

V_m (mediális ige) → sziang (gondol vmire) ...

V_{tc} (kiegészítőt vonzó tranz. ige) → sao-lai (főz) ...

V_{tp} (perceptuális tranz. ige) → k'an-kian (észrevesz) ...

V_{in} (nem-aktív intranz. ige) → szī (meghal) ...

V_{ia} (aktív intranz. ige) → fei (repül) ...

Cl_v (igei számlálószó) → c'i, hui ...

V_{taa} (a típusú aktív tranz. ige) → ta (üt) ...

V_{tab} (b típusú aktív tranz. ige) → kung (megtámad) ...

V_{tam} (mozgást jelölő aktív tranz. ige) → t'iao (visz a vállán) ...

N_{pr} (tulajdonnév) → Si Mei ...

PP (személyes névmás) → wo (én) ...

N_h (embert jelölő főnév) → zsen (ember) ...

N_{nh} (nem-embert jelölő főnév) → mao (macska), su (könyv) ...

D (mutató névmás) → cse (ez) ...

Num (számnév) → ji (egy) ...

Cl (főnévi számlálószó) → ko, pa ...

IRODALOM

Bach, E., Nouns and Nounphrases, kézirat.

Bacot, J. (1946), Grammaire du tibétain littéraire, Paris.

Chomsky, N. (1957), Syntactic Structures, The Hague: Mouton and Co.

— (1965), Aspects of the Theory of Syntax, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Mass).

— (1966), Cartesian Linguistics, Harper and Row.

Dobson, W. A. C. H., (1959), Late Archaic Chinese, University of Toronto Press.

— (1966), Classes de mots ou classes distributionnelles en Chinois Archaique: Mélanges de Sinologie offerts a Mr. Paul Demiéville, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, Vol. XX., pp. 27—33.

Dragunov, A. A. (1941), Система китайского разговорного языка, Москва.

— (1952), Исследования по грамматике современного китайского языка, Москва.

Gabelentz, G. v. d., (1881), Chinesische Grammatik, mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangs-Sprache, Leipzig: T. O. Weigel.

Hashimoto, A. Y., Resultative Verbs and Other Problems: Project on Linguistic Analysis, Report No. 7., pp. 36—94, Columbus, Ohio.

Herrfurth, H. (1964), Die Klassifikationsaffixe im Chinesischen: P. Ratchnevsky (herausgegeben von), Beiträge zum Problem des Wortes im Chinesischen II, Ostasiatische Forschungen, Heft 3, pp. 1—44., Berlin: Akademie-Verlag.

- Kaden, K.* (1964), Der Ausdruck von Mehrzahlverhältnissen in der modernen Chinesischen Sprache: Schriften zur Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, NR. 9, Berlin: Akademie-Verlag.
- Karlgren, B.* (1923), Sound and Symbol in Chinese, London.
- (1949), The Chinese Language, New York.
- (1957), Grammata Serica Recensa: BMFEA 29, pp. 1—332.
- Lakoff, G. és J. R. Ross.* Is Deep Structure Necessary? (kézirat).
- Lees, R. B.* (1960), The Grammar of English Nominalisations, The Hague: Mouton and Co.
- Lü Su-sziang* (1961), Очерк грамматики китайского языка, т. I., (Csung-kuo ven-fa jao-lüe), Москва.
- Lyons, J.* (1966), Towards a „Notional” Theory of the „Parts of Speech”; Journal of Linguistics 2, 209—236.
- Maspero, H.* (1934), La Langue Chinoise: Conférences de l’Institut de Linguistique de l’Université de Paris, Année 1933, Paris.
- Meillet, A.* (1905—06), Comment les mots changent de sens: A. Meillet, Linguistique historique et linguistique générale, pp. 230—271, Paris 1926.
- (1906), L’état actuel des études de linguistique générale: mint Meillet (1905—06), pp. 1—18.
- Osanyin, I. M.* (1959), Китайско-русский словарь³, Москва.
- Saussure, F. de* (1967), Bevezetés az általános nyelvészetbe (Cours de linguistique générale), Budapest.
- Scsedrovickij, G. P. és V. M. Rozin* (1967), Концепция лингвистической относительно-ти Б. Л. Уорфа и проулемы исследования а „языкового мышления”: Ю. В. Рождественский (ред.), Семиотика и восточные языки, стр. 93—106, Москва.
- Specht, F.* (1947), Der Ursprung der Indogermanischen Deklination, Neudruck, Göttingen.
- Tőkei F.* (1962), (. . . válogatta, fordította, a bevezetéseket és jegyzeteket írta) Kínai Filozófia, Ökor I. kötet, MTA Filozófiai Írók Társasága, Új Folyam XXII. köt., Budapest.
- (1965), Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez, Budapest.
- (1967), Műfajelmélet Kínában a III—VI. században (Liu Hie elmélete a költői műfajokról), Budapest.
- Zipf, G. K.* (1965), The Psycho-Biology of Language, An Introduction to Dynamic Philology, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Mass.).

SZEMLE

FEUERBACH HEGELRŐL

A fiatal Feuerbach 1822-ben beiratkozott a heidelbergi egyetem protestáns teológiai fakultására, itt azonban mindössze három szemesztert töltött el. Távozásának az volt az alapvető oka, hogy itteni teológiai tanulmányai — a Daub-kollégiumokat kivéve — nem nyújtottak neki eleget. Éppen ezért több levélben fordult apjához, közölve kívánságát, hogy Berlinbe, az ottani egyetemre, Hegel működési helyére kíván átmenni. Hegel tanítása, amelyet Karl Daub, az akkoriban ismert teológia-professzor ismertetett meg Feuerbachnal, rendkívül vonzotta. A hegeli filozófia elsősorban azért érdekelte, mert ilyen módon remélte filozófiailag megalapozni akkoriban még vallásos-humanista világnézetét.¹

A Berlinbe kerülés nagy fontosságú volt Feuerbach életútja szempontjából. Miután nagy örömeire elnyerte apja beleegyezését az egyetemváltoztatáshoz, 1824. április 21-én apjához írott levelében lelkesen számolt be arról, hogy a küszöbönálló félévet teológiai órarendjének keretei között „főleg a filozófiának” fogja szentelni. „Végtelenül örülök Hegel előadásainak” — írja apjának. Ehhez azonban szükségesnek tartja még hozzátenni: „... emiatt azonban korántsem érzem, hogy hegelianussá fogok válni”.²

Későbbi levelei³ tanúskodnak arról, hogy noha apja hevesen ellenezte döntését, berlini tanulmányai során megvált a teológiától. — Hegel filozófiája, pánlogizmusa, amely Feuerbach felfogásában csak „az ész istenét” ismeri el, teljesen vonzási körébe vonta. Ez a váltás csak külső kifejezése volt egy, a fiatal Feuerbachban végbe ment mélyreható világnézeti átalakulásnak, annak, hogy a hegeli filozófia hatására

elszakadt a teológiától és megvált a kereszténységtől mint világnézettől.

Az 1825-ös keletkezési sorok valószínűleg az egyik fivéréhez írott leveléből származnak, s mint látható, még korántsem a hegeli filozófiától való elfordulást tartalmazák, hanem sokkal inkább annak a biztos tudatát, hogy megértette és áttekinti Hegel filozófiájának egész bonyolult épületét.

*

Ludwig Feuerbach:
Töredékek filozófiai életutam jellemzéséhez
(Fragmente zur Charakteristik meines
philosophischen Curriculum vitae)

1824

Kedves Apám! Bár még csak négy hete tartanak a kollégiumaim, máris végtelen hasznosak voltak számomra. Azt, ami Daubnál még sötét vagy érthetetlen volt számomra, vagy legalábbis megalapozatlannak jelent meg, már világosan átláttam és a maga szükségszerűségében felismertem már ama néhány előadás eredményeképpen, amelyeket mostanáig Hegelnél hallgattam; ami csak zsarátnokként parázslott bennem, azt már fénylő lángra lobbanva látom. Ne hidd, hogy csalódom. Hiszen egészen természetes, hogy ha egy olyan ember, akinek lelkét áthatja a megismerés törekvése, s akit egy olyan férfi, mint Daub, készített fel és nevelt rá a gondolkodásra, jön Hegelhez, már néhány óra múltán megérzi a hegeli gondolatok gazdagságának és mélységének óriási hatását. Előadásaiiban Hegel nem is olyan homályos, mint írásaiiban, hanem világos és könnyen érthető, mivel nagymértékben tekintetbe veszi hallgatóinak felfogóképességét. A nagyszerű azonban az tőle, hogy még ha valamely dolog fogalmát nem szigorúan filozófiailag fejti is ki, hanem a közönséges képzetekbe bocsátkozik bele, akkor is mindig a dolog középpontjában marad.

¹ Vö.: „Feuerbachs Briefwechsel”, kiadta W. Schuffenauer, Reclam-Bibliothek. Band 105, Lipse 1963, 4. skk., 12. skk.

² I. m. 18.

³ Lásd K. Daub 1825. január 29-i levelére írt válaszát, majd apjához 1825. március 22-i levelét. I. m. 36. skk.

*

Kedves Fivérem! Végtelenül sok irni-
valóm lenne; de nincs időm és kedvem az
íráshoz. Csak ennyit: a teológiát felcsere-
ltem a filozófiával. Extra philosophiam
nulla salus. — Az ember csak akkor elégít
ki másokat, amikor magát is kielégíti, csak
akkor visz véghez valamit, amikor bízik
abban, hogy valamit véghezvihet. A filo-
zófiához való kedvem azonban szavatolja
nekem a filozófiához való képességemet.
Itt Berlinben a korábbihoz képest máris
végtelenül sokat haladtam előre a gondol-
kodásban. Seholy nem is halad gyorsabban
előre az ember, mint a gondolkodásban.
Ha egyszer a gondolat kiszabadul korlátai
közül, olyan áradattá lesz, amely feltart-
hatatlanul egyre tovább ragad bennünket.

*

Kedves Apám! Igen, úgy van: feladtam
a teológiát, de nem szeszélyből vagy köny-
nyelműségből adtam fel, nem azért, mert
nem tetszik nekem, hanem mert nem elégít
ki, mert nem adja meg nekem azt, amit
megkívánok, amire szükségképpen rászor-
ulok. — Szellemem végtére is nem illesz-
kedik be a szentföld korlátai közé; értel-
mem a széles világba nyúlik; bírni és uralni
vágó lelkem mindent magába akar nyelni,
kívánásom éppenséggel határolatlan, aka-
rom a természetet, melynek mélysége előtt
viesszadöbbsen a gyáva teológus, szívemre

akarom szorítani az embert, de az egész
embert, aki nem a teológusnak, az anató-
musnak vagy a jogásznak, hanem aki csak
a filozófusnak a tárgya. — Örülj együtt
velem, hogy egy új élet, egy új kor kezdő-
dőtt el bennem, örülj, hogy elmenekültem
a teológusok társaságából, és hogy olyan
szellemeket mondhatok barátainknak, mint
Arisztotelész, Spinoza, Kant és Hegel. —
Engem a teológiához visszautasítani azt
jelentené, mint ha egy halhatatlan szelle-
met akarnának holt porhüvelyébe vagy
egy pillangót a bábállapotába visszaigézni.

*

Nos hát kész vagyok Hegellel; az eszté-
tika kivételével hallgattam valamennyi
előadását, sőt logikáját kétszer is. Hegel
logikája azonban mintegy a filozófia cor-
pus jurisa, pandektái; gondolati princi-
piumai tekintetében tartalmazza az egész
filozófiát, a régit és az újabbat egyaránt;
ezenfelül módszerének is ábrázolása. A
legfontosabb azonban: egy filozófiának
nemcsak a tartalmát, hanem a módszerét
is hatalmunkba keríteni.⁴

(Fordította és a bevezető sorokat írta:

Rathmann János)

⁴ A fordítás Ludwig Feuerbach „Philosophische Kriti-
ken und Grundsätze”. Reclam Bibliothek. Verlag Philipp
Reclam jun. Lipcse 1969. é. kötet szövegéből készült
(298 – 295.).

LENINIZMUS, FILOZÓFIA, KORSZERŰSÉG¹

(A marxista—leninista filozófia néhány problémája és feladata)

1970 a Lenin-centenárium éve. Száz éve született Lenin — Marx és Engels forradalmi tanításának lángeszű folytatója. Ez a nevezetes dátum a marxizmus—leninizmusra irányította az egész haladó emberiség figyelmét. A marxista filozófusok számára ez természetesen igen fontos mérföldkő a megtett úton, alkalom az elvégzett munka mérlegének megvonására és a jövőre vonatkozó tervek felvázolására.

A lenini jubileum hatalmas ösztönzésül szolgált arra, hogy áttekintsük a filozófiatudomány alapp problémáit, szembenézzünk a jelenkor új filozófiai problémáival. Erről tanúskodnak a marxista filozófusok lenini témákkal foglalkozó előadásai, amelyek nemzetközi, nemzeti, regionális és egyéb szimpóziumokon, üléseken, értekezleteken hangzottak el. A világ marxista filozófusainak publikációi, a szocialista országok filozófusainak a lenini jubileummal foglalkozó közös munkái a marxista—leninista filozófia kétségbevonhatatlan sikereit demonstrálják.

Kézenfekvő, hogy mindez törvényszerű eredménye a marxista—leninista gondolkodás általános fellendülésének. A hazánkban kialakult alkotó légkör elősegítette az elméleti kutatásokat a filozófiatudomány minden ágában, a filozófiai problematika kibővülését, az érdeklődés fokozódását a filozófia olyan fontos kérdései iránt, amelyeknek tanulmányozása lehetővé tette szakembereink filozófiai műveltségének növelését, pozíciójuk megszilárdítását a burzsoá, oportunista és revizionista ideológiai irányzatok elleni harcban.

A hazánkban folyó filozófiai kutatások sikeres fejlődése szempontjából óriási jelentőségűek az SZKP XX—XXIII. kongresszusainak határozatai, az SZKP programja, az SZKP KB határozata „A társadalomtudományok további fejlesztésére és

a kommunista építésben betöltött szerepük fokozására irányuló intézkedésekről”, az SZKP KB tézisei „Vlagyimir Iljics Lenin születésének 100. évfordulójára”, L. I. Brezsnyev „Lenin ügye él és győzedelmeskedik” c. előadása.

Mai filozófiai életünknek két jellegzetes mozzanata van. Először, hogy tántoríthatatlanul a leninizmus eszméire, a lenini módszertannak a filozófiai kutatásokban való alkotó alkalmazására orientálódik, mindjobban elmélyül a lenini filozófiai hagyaték alapvető eszméinek feltárásában, vizsgálat tárgyává teszi a lenini elméleti örökséghez tartozó, kevésbé tanulmányozott filozófiai problémák széles körét. Másodsor, kutatóink bátran foglalkoznak azokkal a filozófiai problémákkal, amelyeket a társadalmi-történelmi fejlődés mente és a jelenkori tudomány vet fel, a tudományos kísérletezéssel párhuzamosan felhasználják a lenini filozófiai elemzés módszereinek és hagyományainak egész arzenálját, elsősorban a filozófia pártosságának elvét. Eppen a marxista—leninista filozófia tudományosságának és pártosságának szerves egységéből fakad e filozófia növekvő hatékonysága a jelenlegi körülmények között, a hazánkban folyó kommunista építőmunka, a tudományos-műszaki forradalom, valamint a szocializmus és a kapitalizmus között különösen az ideológiai szférában kieleződő harc új szakaszában.

A meglévő tapasztalatokból, a filozófiai kutatások hagyományából kiindulva elemezzük a fejlődés időszerű problémáit, amelyeket az élet, a tudomány állít elénk. Emellett döntő jelentősége van a problémák összegező áttekintésének, amely lehetővé teszi, hogy jobban lássuk tudományunk új távlatait. Ez ennek az előadásnak a feladata. Ezt a feladatot azonban szükségképpen kénytelenek vagyunk szűkíteni, arra összpontosítva a beszámolót, hogy a marxista—leninista filozófia néhány problémáját alapjában véve a „Voproszi filozofii” munkájával kapcsolatban világítsa

¹ A „Voproszi filozofii” szerkesztőségének beszámolója a szocialista országokban megjelenő filozófiai és szociológiai folyóiratok főszerkesztőinek 1970. június 22-től 24-ig tartott kievi értekezletén. („Voproszi filozofii”, 1970/9).

meg. E folyóiratban bizonyos fokig tükröződik hazánk filozófiai életének állapota.

*

A *dialektikus materializmus* területén egész sor időszerű probléma és feladat jelentkezik a marxista filozófusok előtt. A modern tudomány fejlődésének gyakorlata azt kívánja tőlünk, hogy különleges figyelmet fordítsunk a dialektikáról mint világnézetéről és a modern tudomány módszeréről szóló lenini tanításra, a tudományos megismerés elméletével kapcsolatban olyan problémák elemzésére, mint az objektum, a tárgy és az objektív valóság, az objektum és a kutatására irányuló eszközök kölcsönös viszonya, a realitás problémája a filozófiában és a tudományban, az alkotó képzelet szerepe, az intuício jellege és szerepe a megismerésben, a megismerő és a tárgyi-gyakorlati tevékenység kölcsönös kapcsolata, a képmás és a modell, a képmás és a jelentés stb. A dialektikus materialista tükrözésemélet természetesen elképzelhetetlen a megismerési folyamat dialektikájának, a tudományos igazság kialakulása mechanizmusának és útjainak elemzése nélkül. A tükrözés merev, naiv, szemlélődő jellegű felfogása esetén a materializmus nem szállhat szembe komolyan az idealizmus álláspontjával. Ennek a problematikának a kidolgozásában bizonyos pozitív eredményeket értünk el. Nevezetesen, a marxista filozófusok feltárták azt a minőségileg új tartalmat, amelyet a dialektikus materializmus a tükrözés fogalmának tulajdonít; következetesen materialista interpretációt dolgoztunk ki a szubjektum megismerő tevékenységének társadalmi-történelmi, aktív jellegéről; kimutattuk, hogy tarthatatlan a tükrözés és az aktivitás, a tükrözés és a gyakorlat szembeállítása.

Persze, korántsem végeztünk el mindent, a komoly munka ebben az irányban lényegében csak a kezdetén tart, sok probléma áll még előttünk. Rámutathatunk arra, hogy feltétlenül szükség van azoknak az elvi változásoknak a konkrét elemzésére, amelyek a tükrözés fogalmának tartalmában annak eredményeképpen mentek végbe, hogy a marxizmus gyökeresen újjáalkotta a megismerő tevékenység lényegére, struktúrájára, mechanizmusára és formáira, az ismeretelmélet tárgyára és tartalmára vonatkozó felfogást.

További kutatást és konkretizálást igényel az új tudományos ismeret kialakulásának folyamata. Amikor megállapítjuk, hogy a tárgy igaz képmása a szubjektum sajátos tevékenysége során alakul ki, ezzel hangsúlyozzuk, hogy elemeznünk

kell e tevékenység tartalmát, törvényeit és formáit, és a tükrözési folyamatnak nemcsak a tartalmát kell vizsgálnunk, hanem a formáját is.

Számos komoly problémát vet fel a filozófusok előtt a modern tudományos megismerés, amelyet az jellemez, hogy mind bonyolultabbá válik a tudományos megismerés felső „szintjeinek” és empirikus alapjának kölcsönös viszonya, s jelentősen megnövekedett a kutatás formális módszereinek szerepe.

Az utóbbi időben sok kutató végez termetesen munkát, hogy pontosabban meghatározza a „tükrözés” és a „képmás” fogalmak tartalmát, felhasználva a filozófiai megismerésben olyan korszerű tudományok adatait, mint a kibernetika, az információelmélet, a szemiotika, a fiziológia, a pszichológia, valamint a megismerő tevékenység különböző aspektusait elemző egyéb tudományos diszciplínák.

Szembeötlik azonban, hogy az ez irányú munkák nem különböztetik meg mindig elég szabatosan a tükrözést mint az anyag egyetemes tulajdonságát és a tükrözést mint az embernek azt a történelmileg kialakult képességét, hogy meghatározott mérvű teljességgel és mélységgel reprodukálja a megismerés síkján a külső valóságot. Ennek néha az a következménye, hogy a kutatás ismeretelméleti aspektusát a szaktudományok aspektusaival cserélik fel. Példaként szolgálhat erre az ismeretelméleti kategóriák felcserélése a szaktudományok kategóriáival (például a „tükrözés” fogalmának és „a tükrözés tartalma” fogalmának felcserélése az „információ” fogalmával stb.).

Abból, hogy az objektumnak a megismerésben való tükröződését bonyolult dialektikus folyamatnak fogjuk fel, következik a tudomány módszertani problémáinak dialektikus materialista tárgyalása is. Amikor a marxista filozófusok a tudományos megismerés fejlődésének specifikus sajátosságait tanulmányozzák és a tudományos felfedezések tartalmát a kutatás bennük megnyilvánuló logikai struktúrája szempontjából elemzik, továbbfejlesztik a materialista dialektika rendkívül fontos tételeit, amelyek a marxizmus klasszikus műveiben, különösen Marx „Töké”-jében és a lenini „Filozófiai füzetek”-ben kerültek kidolgozásra.

A „Töké”-nek és Lenin munkáinak tanulmányozása alapján megvizsgálták a marxista módszertan számos alapproblémáját: az absztrakttól a konkrétéhoz való felemelkedést, a történeti és a logikai, az analízis és a szintézis, a dedukció és az indukcio egységét, az elméleti rendszer felépítésének problémáját általában s a

materialista dialektika kategóriarendszere felépítésének problémáját különösen (a kiindulópont megválasztását és a rendszer kifejlesztésének módját, a dialektikus ellentmondás helyét és funkcióját ebben a folyamatban és sok más kérdést). Ebben a vonatkozásban fontos eredmények születtek.

A lenini „Filozófiai füzetek” kutatói különleges figyelmet fordítanak annak az ismert tételnek az értelmezésére, amely szerint a marxista filozófiában a dialektika, a logika és az ismeretelmélet azonos. Ennek a tételnek döntő fontossága van abból a szempontból, hogy helyesen fogjuk fel a materialista dialektika tartalmát és struktúráját, összefüggéseit a természet- és társadalomtudományokkal, s meghatározzuk további kidolgozásának irányát és eszközeit.

Ez a tétel hangsúlyozza a materialista dialektikának mint a filozófiai ismeret olyan elvileg új típusának a sajátosságát, amelyben az objektív fejlődéstörvények kutatása elválaszthatatlanul összekapcsolódik az objektív valóság tükrözésére vonatkozó törvények kutatásával. Ebből a tételből következik, hogy ki kell dolgozni a materialista dialektikát mint a modern tudomány módszertanát és ismeretelméletét, tovább kell erősíteni filozófiánk kapcsolatait a tudomány és a társadalmi gyakorlat különböző területeivel.

Marx és Lenin rendkívül gazdag dialektikus logikai hagyatékának tanulmányozása, a modern tudomány fejlődése által felvetett módszertani problematika elemzése lehetővé tette a dialektikus módszer olyan fontos aspektusainak kidolgozását, mint az elméleti és az empirikus szint magyarázata és leírása közötti viszony, a tartalom és forma dialektikája az elméleti gondolkodásban, a kiindulópont problémája az elméleti rendszer felépítésében, a tudományos fogalmak képzésének és fejlődésének logikája. Számos mű jelent meg, amely részletesen elemzi egy-egy dialektikus kategória (az ellentmondás, dolog, tulajdonság, viszony, struktúra, okság, lényeg és jelenség stb.) módszertani funkcióit.

A tudomány módszertanának problematikáját vizsgálva a marxista filozófusok különleges figyelmet fordítottak arra, hogy tanulmányozzák a gyakorlatnak mint az igazság kritériumának szerepét. A szovjet filozófusok az utóbbi években egyre pontosabban írják le az ismeretelmélet e kulcs-problémájának nehézségeit és különböző oldalait.

Nagy munka folyik a materialista dialektika teljes kategóriarendszerének tanulmányozása terén. Ennek során abból indulunk ki, hogy a dialektika kategóriáinak

egységes egésszé kell összekapcsolódnuk, hogy az elméleti ismeret minden területen, köztük a filozófiában is, csak egy teljes fogalomrendszer formájában létezhet. Ezt a rendszert természetesen nem teljességgel befejezett és zárt valaminek fogjuk fel, hanem olyan rendszernek, amely nyitva áll a tudományos megismerés új adatai számára, azaz alkalmas mind az egyes kategóriák, mind összefüggéseik korrigálására, módosítására, konkretizálására, s ezzel egy-egy kategoriális struktúra megváltoztatására is.

Ennek a problémának nincs még általánosan elfogadott megoldása, de kidolgozása során egész sor általános kérdés merült fel, különösen a tekintetben, hogy milyen viszony van a dialektika mint logika, illetve az emberi megismerő tevékenység kutatásának egyéb megközelítései és eljárásai között, vagy hogy miképpen határozzuk meg a tudomány tárgyát és felépítésének módszerét. E téren nálunk különböző álláspontok alakultak ki. Vannak filozófusok, akik azt tartják, hogy a tudomány általános módszertana a dialektikus logikával azonos, s a módszertani problémák kidolgozását a dialektika törvényei és kategóriái megismerő funkciójának elemzésére korlátozhatjuk. Egy másik álláspont szerint a dialektika mint logika csupán az alapja az általános filozófiai módszertannak, hiszen az utóbbi speciálisabb problémákat is tartalmaz. Ezeknek a kidolgozása során olyan konkrét diszciplínák módszereit is fel kell használni, mint a szemiotika, kibernetika és a metematikai logika.

Ezzel kapcsolatban különleges figyelmet érdemel a dialektikus és a formális logika viszonya, ezen belül a dialektikus és formállogikai általánosítások közötti viszony, a formállogikai és a dialektikus ellentmondások összefüggése és különbsége stb.

Végeztünk bizonyos munkát annak érdekében, hogy feltárjuk, milyen ismeret-elméleti értékük van a modern formális-logikai apparátusnak és módszereknek a tudományos megismerés logikai-módszertani elemzése szempontjából. Megvizsgáltunk olyan fontos módszertani problémákat, mint a tudományos fogalmak és absztrakciók kialakulása, a különféle idealizációk és absztrakciók szerepe a tudományos elméletek felépítésében, a meghatározások helye és funkciójuk a tudományban. Elemeztük a valószínűségi és az induktív logika, a modális és többértékű logika felhasználásának lehetőségeit a tudományos kutatásban, az analógia és a heurisztikus ítéletek logikai természetét és szerepét a megismerésben. Számos logikusunk kísérletet tett munkáiban arra, hogy a korszerű formállogikai apparátust felhasználja a

természetes nyelvek logikai szerkezetének kutatásában.

Emellett az utóbbi évek logikai kutatásaiban világosan kirajzolódik két nagy problémakomplexum: *a*) a modern formális logika filozófiai problémáinak kutatása (a formális logika tárgya, kapcsolata a filozófiával, a matematikával és más tudományokkal, logika és ontológia, a logikai analízis körébe vágó különböző eljárások és eszközök alkalmazhatóságának határai és feltételei stb.); *b*) a logika formális apparátusának kidolgozása (ebben a kérdésben értük el a legszámottevőbb eredményeket).

Azok a folyóiratban megjelent munkák, amelyek a tudományos kutatás logikájával, a tudományos alkotás és tudománytan problémáival, a modern formális logika, a kibernetika, az információelmélet filozófiai problémáival és e tudományoknak a tükrözési folyamat kutatására való alkalmazása során szerzett tapasztalatokkal foglalkoztak, ösztönözték a korszerű tudományos megismerés módszertani problémáinak kidolgozását, meghatározták a folyóirat munkájának legfőbb irányát a dialektikus materializmus területén.

A szerkesztőségnek továbbra is az a szándéka, hogy megkülönböztetett figyelmet fordítson a társadalom- és természet-tudományok módszertani kérdéseivel foglalkozó publikációk kibővítésére. Úgy véljük, hogy ebben a vonatkozásban sok probléma elmélyültebb kidolgozást igényel, különösen azok a problémák, amelyek feltételelesen a tudományos elmélet elméletének nevezhetünk. Idetartoznak a tudományos elméletek tipológiájának problémái, a filozófiai premissák szerepe a tudományos elméletek megalkotásában, a tudományos elméletek alkalmazhatóságával kapcsolatos empirikus kritériumok helye és funkciója, a tartalmi és formai komponensek közötti viszony a tudományos elméletek kialakulásában és fejlődésében.

Az utóbbi években több szovjet filozófus kezdte tevékenyen elemezni, a többi közt a „Voproszi filozofii” hasábjain, a modern tudományban széleskörűen elterjedt strukturális rendszervizsgálatok módszereit. Ezekben a kutatásokban néhány érdekes eredményt értünk el. Nevezetesen, elemeztük az általános szervezélmélet logikai alapjait, a bonyolult rendszerek különböző strukturális szintjeinek és hierarchikus felépítésének elemzési módjait, a különféle típusú totális rendszerszerű képződmények elemzésének sajátos módszereit, a strukturális és a genetikai módszer viszonyát stb.

Ennek a problémakörnek a kutatása le-

hetővé tette, hogy konkrétan értelmezzük olyan dialektikus kategóriák módszertani funkcióját, mint a fejlődés, a haladás, a minőségi ugrás, az anyag szerkezeti formája. Kevésbé tártuk fel a rendszerstrukturális módszereknek mint a modern tudomány metodológiai eszközeinek jelentőségét és funkcióját. Véleményünk szerint sokoldalúan és argumentáltan kell elemezni a strukturális kutatási módszereknek a különböző társadalomtudományokban való sokrétű konkrét alkalmazását (etnográfiai strukturalizmus, lingvisztikai strukturalizmus stb.), valamint a gondolkodás kategóriális felépítésében a rendszer-strukturális kutatási módszerek használatának kibővülése következtében végbement változásokat. Ezt a feladatot részben már elvégeztük. A rendszer-strukturális kutatások ma a természet- és társadalomtudományok módszertanának szerves részét alkotják, azt a célt szolgálják, hogy a humántudományokat közelítsék a természettudományokhoz, és megteremtik az előfeltételeket a társadalmi folyamatok és az emberi tudat lényegének mélyrehatóbb megismeréséhez.

Egyre nagyobb energiát fordítanak nálunk arra, hogy kidolgozzák a társadalmi folyamatok dialektikájának problémáit: a tevékenység céljának, eszközének és eredményének dialektikáját, az elidegenedés, tárgyiasulás és eldologiasodás egymással való összefüggéseit, a szabadság és szűkségszerűség dialektikáját, az értékprobléma filozófiai aspektusát, az emberi tevékenység úgynevezett „átalakult formáinak” elemzését stb. Ennek során hangsúlyozzák, hogy a marxizmus (eltérően például az egzisztencializmustól) elvileg megkülönbözteti az elidegenedést mint az embernek olyan jellemzőjét, amely csak meghatározott konkrét-történelmi feltételek mellett (például a kapitalizmusban) érvényes, a tárgyiasulástól, az objektíválódástól mint minden emberi tevékenység sajátosságától. A marxista álláspont gyökeresen különbözik ebben a kérdésben mind a fatalizmushoz vezető naturalista objektivizmustól, mind a szubjektivistá voluntarizmustól.

Korunkban rendkívül fontosak a társadalomtudományok módszertanának általános filozófiai problémái. A „Voproszi filozofii” szerkesztősége abban látja feladatát, hogy kibontakoztassa az ez irányú rendszeres kutatásokat.

*

A munkának ezzel az irányával szoros összefüggésben tovább szilárdítjuk azt, amit Lenin hagyott ránk örökül: *a marxista*

filozófia alkotó szövegségét a természettudománnyal. A jelenkori tudományos-technikai forradalomnak és a természettudományok rohamos fejlődésének körülményei között egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a tudományos természetmegismerés szükségletei által felvetett módszertani és világnézeti problémák dialektikus materialista kutatása. A szovjet tudósok, Lenin elméleti örökségére támaszkodva, jelentékenyen kibővítették és elmélyítették a kutatásokat a modern természettudomány filozófiai problémáinak területén, alapjában véve megszüntették azokat a fogyatékoságokat, amelyek a múltban a kutatásokat ezen a területen jellemezték.

Ma számos szovjet természettudós foglalkozik a természettudomány filozófiai kérdéseivel. Elég arra utalnunk, hogy a „Voproszi filozofii”-ban a természettudomány filozófiai kérdéseiről az utóbbi 15 évben közölt 350 cikk közül 193-at természettudósok írtak.

A filozófusok nemcsak egyes természettudósokkal létesítettek állandó tudományos kapcsolatokat, hanem tudományos kollektívákkal is: például a dubnai Egyesített Atomkutató Intézettel, az obnyinszki tudományos intézményekkel, a Kurcsatov Atomenergia Intézettel stb.

Jelenleg elsőrendű fontossága van a természettudományok fejlődése által felvetett ismeretelméleti és módszertani problémák konstruktív megoldásának. A tudományos filozófiai módszertan kidolgozása elősegíti a szűk empirizmus leküzdését a természettudományos kutatásokban és ösztönzi a széles körű elméleti problémák felvetését, a természettudomány különböző ágai közötti kapcsolat jobb megértését, a tudományos kutatás racionális módszertanának kidolgozását stb.

Bizonyos pozitív eredményeket hoztak a fizika, kozmológia, biológia filozófiai kérdései terén, valamint a tudományos kutatás elméletének és logikájának általánosabb problémáinak kapcsolatban végzett kutatások. A szovjet filozófusok részletesen megvizsgálták mind világnézeti, mind módszertani síkon a materialista dialektika olyan általános elveit, mint a világ kimeríthetetlenségének, anyagi egységének elve, a fejlődés, az okság, a determinizmus elve stb. Kimutatták ezek heurisztikai és rendszerező szerepét az új természettudományos elméletek létrejöttében.

A szovjet filozófusok nagy figyelmet fordítanak a modern tudomány matematizálási folyamatának elemzésére. Munkáikban vizsgálták a matematikai módszerek — a halmazelmélet, csoportelmélet, a statisztikai módszerek stb. — metodológiai jelentőségét, tekintettel a modern termé-

zettudományos konstrukciók fokozódó elvontságára.

A modern fizika filozófiai problémáinak területén vannak bizonyos eredményeink, amelyek részint e tudomány ismeretelméleti problémáinak elemzésével függnek össze, részint olyan problémákkal, mint a fizikai valóság, az okság és a determinizmus, a lehetőség és valóság, a tér és idő, az abszolút és az esetleges problémája, az elementaritás problémája stb. Elemeztünk olyan filozófiai fontosságú elveket, mint az atomizmus, a relativitás, a megmaradás, a komplementaritás, a megfigyelhetőség, a megfelelés elve.

A természettudományok terén folyó filozófiai kutatások alapvető feladatát a „Voproszi filozofii” jelenleg abban látja, hogy ki kell dolgozni a tudományos ismeret felépítésének módszertani elveit, elemezni kell a természettudományok fogalmi apparátusát, és meg kell határozni az új tudományos elméletek világnézeti jelentőségét. Igen fontos az is, hogy elemezzük az új tudományos elméletek kidolgozásának, valamint a már meglévő és a tudományos kutatás gyakorlatában igazolódott elméletek fejlődésének általános törvényszerűségeit, tisztázzuk az elméletek felépítésének elveit, ezek logikai strukturáját, összefüggésüket és kölcsönös átmeneteiket, a kísérlethez, a kutatás tárgyához való viszonyukat stb.

Feladatunk az is, hogy elmélyült filozófiai elemzésnek vessünk alá a természettudósok által intuitíven használt olyan elveket és kritériumokat, mint az egyszerűség, a szemléletesség, a belső ellentmondásmentesség, a logikai teljesség elve stb. Ezt a munkát, noha egyet s mást elvégeztünk már ezen a téren, tovább kell javítani.

Olyan elvek is részolgálnak a kutató figyelmére, mint a tudományos elméletek verifikációjának és falszifikációjának elve. Ezek az elvek a pozitivistá filozófia keretében formálódtak ki, és komoly kritikai elemzésre szorulnak a marxizmus álláspontjáról.

A tudományos elméletek megfogalmazása és fejlődése sok tekintetben attól függ, hogy helyesen használjuk és értelmezzük-e a kutatás más területein már bevált elveket és elméleteket, valamint a meglévő módszereket a valóság új jelenségeinek és aspektusainak megismerésére. E téren egyrészt az a probléma, hogy módszertanilag miképpen közelíthetjük meg helyesen egy-egy tudomány módszereinek és eljárásainak más, látszólag igen távoli tudományokban való alkalmazását, de emellett fontos feladat az olyan általános módszertani eljárások elemzése is, mint az axiomatizálás, a matematikai hipotézis, a struk-

turális és a genetikus megközelítés, a modellezés stb. Nagy jelentőségre tesz szert az elméletnek a struktúrája, a kísérletekkel, a kutatás tárgyának struktúrájával való kapcsolatára, a struktúrájának és az elméletnek az alapfogalmakkal való kapcsolatára stb. irányuló kutatás.

A tudományos kutatás logikai problémáinak kidolgozása magába foglalja a tudományos alapfogalmak világnézeti és módszertani jelentőségének elemzését, valódi tartalmuk feltárását is. E fogalmak bármelyikét vizsgáljuk is (olyanokat például, mint a tér, idő, okság, determinizmus, szimmetria, fejlődés stb.), az összefüggő és egymást kölcsönösen kiegészítő kérdések komplexuma vetődik fel.

A biológia fontos helyet foglal el azoknak a tudományoknak a sorában, amelyekkel szemben a mai tudományos-technikai forradalom különleges követelményeket támaszt. Filozófiailag különösen jelentős a modern biológiai megismerés módszertani „átszerelésének” folyamata, új elméleti koncepciók, megközelítések és fogalmak alkalmazása a biológiai kutatás szférájában, továbbá a mai biológia és orvostudomány fejlődése által felvetett társadalmi-világnézeti problémák egész sora. A „Voproszi filozofii” széles körű lehetőségeket biztosít az e problémákkal kapcsolatos kutatások eredményeinek közlésére.

A biológiai tudomány áttért leíró korszakáról, majd az objektum analitikus széttagolásának szakaszáról az integráló, általánosító koncepciók kutatására. Ez különös határozottsággal sürgeti a hatékony módszertani elvek kidolgozását a biológiai kutatások területén.

Filozófiai irodalmunkban kibontakozott a biológiai megismerés egész sor módszertani problémájának széles körű megvitatása. Ennek során elemezték elsősorban a biológiai elméleti konstrukciók felépítésének módjait, tanulmányozták az élő természet törvényszerűségei tudományos megismerésének módszereit, logikáját, azt a kérdést, hogy hogyan (és meddig) terjeszthetők ki erre a területre más természettudományok, többek közt a fizika elméleti elvei, vizsgálták a szubjektum—objektum viszonyok specifikumát a biológiában stb. A biológiai megismerés integratív irányú tendenciája az utóbbi években azt eredményezte, hogy elevebben vitatjuk meg a totalitás problémáját a maga általános módszertani aspektusaiban.

A filozófusok nagy figyelmet fordítanak az utóbbi években arra, hogy kidolgozzák az élő anyag szervezetségi szintjeinek koncepcióját, amely vezéreszméit illetően Engelstől származik. A folyóirat hasábjain megvitattuk azt a kérdést, hogy milyen

kritériumok alapján oszthatók fel az élő anyag szervezetségi szintjei, miben különböznek a szervezetségi szintjei (formái) és a biológiai objektum tanulmányozásának szintjei stb. A rendszerszerűség eszméinek a biológiai kutatásba való behatolásával kapcsolatban vita indult meg az úgynevezett rendszerelvű megközelítés filozófiai természetéről; ennek egyik legfontosabb vonása a biológia integratív irányzata.

Megkezdődött a genetika és a molekuláris biológia új módszertani problémáinak intenzív kidolgozása. A biológiai tudomány e téren elért kimagasló eredményei alapján a molekuláris struktúrák szintjén is sikerült megmagyarázni az evolúció folyamatait. A mikroevolúció eredményei a makroevolúció szintjén végzett módszertani kutatások elmélyüléséhez vezettek.

A biológia filozófiai kérdéseit nem meríti ki a logikai-módszertani problematika kidolgozása. Akárcsak azelőtt, ma is fontos feladat, hogy bíráljuk az idealizmus és mechanizmus jelenkori formáit a biológiában csakúgy, mint a természettudomány más területein. A biológia fejlődése, a biológiai kísérletezés új lehetőségei azt eredményezték, hogy számos olyan társadalmi-világnézeti jellegű probléma megvitatása és tanulmányozása vált szükségessé, amely a biológia és a szociológia, a biológia és az orvostudomány, az etika és a biológia stb. „érintkezési pontján” áll. Ezekről a problémákról ma világszerte sokat írnak, és olykor a szenzációhajszolás jellemzi ezeket az írásokat. Szükségessé vált, hogy ezeket a problémákat sokoldalúan megvitassuk a marxista—leninista filozófia álláspontján. Az első ilyen jellegű kísérletek egyike volt ebben az évben a „Voproszi filozofii” szerkesztőségében rendezett „kerekasztal” a humán genetika filozófiai, szociális és etikai problémáiról. (Lásd e szám 277—287. old. — Szerk.)

*

A történelmi materializmus, amelyet úgy fogunk fel, mint a marxizmus általános szociológiai elméletét, társadalomfilozófiai koncepcióját és a társadalom megismerésének módszerét, a marxista filozófia általános medrében fejlődik. Ahhoz, hogy a filozófiai megismerésnek ez az ága előrehaladjon, feltétlenül szükség van arra, hogy alkotóan elsajátítsuk a marxizmus—leninizmus megalapítóinak a történelmi materializmus területén kidolgozott elméleti hagyatékát, a kommunista pártosság elvi álláspontjáról, a történelmi materialista módszertan alkalmazásának alapján dolgozzuk ki az új problémákat.

A társadalomtudományok fejlődésének jelenlegi feladatai megkövetelik, hogy a társadalmi jelenségek és folyamatok gondos és objektív konkrét elemzését párosítani tudjuk a társadalmi fejlődés általános szociológiai elméletének kereteiben elért eredmények általánosításával. Az ilyen megközelítés lehetővé teszi, hogy a leghatékonyabban egyesítsük a társadalomtudomány területén a társadalomelmélet fejlődését az offenzív ideológiai harc stratégiájával, a társadalomtudományok előtt álló új feladatok megoldását a történelmi materializmus hagyományos problémáinak elmélyült kutatásával. Ezt a stratégiát csak egy valóban fejlődő elmélet és a gyakorlat alapos ismerete biztosítja.

A történelmi materialista elmélet problémáinak kidolgozása terén bizonyos sikerekről számolhatunk be. Ez vonatkozik a mai kor dialektikájával kapcsolatos kérdések széles körére, a társadalmi formációk elméletére, a strukturális és a történeti módszer viszonyára, az osztályok, a társadalmi forradalom elméletére, az ideológiai folyamatok társadalmi determinációja mechanizmusainak elméletére, a társadalmi determinizmus természetére általában, a társadalmi törvények objektivitásának, különböző történelmi körülmények között változó működési mechanizmusuk és konkrét megnyilvánulásuk problémájára. Ehhez a csoporthoz tartoznak a társadalmi gyakorlat problémái is, a társadalmi szubjektum problematikája teljes egészében, a szubjektív és az objektív, az ösztönös és a tudatos elem viszonya, a társadalmi tudat struktúrájának, formáinak, szintjeinek és állapotainak problémái, amelyek gazdagítják a társadalom szellemi életére vonatkozó kutatások módszertanát.

Rendkívül fontos feladat a történelmi materializmus területén, hogy kidolgozzuk a fejlődés eszméjét, a statisztikai, szinkronikus elemzés és történeti, diakronikus síkon folyó elemzés viszonyát. Ezt a munkát a konkrét társadalomtudományok és a történelmi materializmus kapcsolatának alapján végezzük.

Mindmáig fölöttébb időszerűek a társadalomtörténeti fejlődés nagy korszakainak és szakaszainak váltakozásával és egymásutánjuk rendjével kapcsolatos kérdések. Ezek körül már folytak alkotó viták, amelyek messze meghaladták eredeti tárgyuk kereteit, és az irodalmunkban kellőképpen ki nem dolgozott problémák egész területét tárták fel. Idetartoznak például olyan problémák, mint a természeti és társadalmi feltételeknek és a társadalmi jelenségek gazdasági determinációjának viszonya a társadalom fejlődésének különböző szakaszaiban, a társadalmi fejlődés

általános és különös törvényeinek viszonya stb.

Annak eredményeképpen, hogy e problémákat sok egyébvel együtt elmélyülten tanulmányoztuk, továbbfejlődött a „társadalom”, a „társadalmi-gazdasági alakulat” fogalma, a tudatos történelmi alkotás problémáival, a társadalmi haladással, a történelmi folyamat egységének és sokféleségének viszonyával, az egyes országok fejlődésének általános és különös vonásaival kapcsolatos kutatás stb.

Számos saját feladatának megoldása mellett a történelmi materializmus mint a konkrét társadalomtudományok elméleti-módszertani alapja nagy hatással van különböző társadalomtudományi problémák megoldására. Így jelentősen megnő a történelmi materializmusnak mint a történelmi megismerés tudományos módszertanának szerepe. Itt ki kell emelnünk a történelmi megismerés természetéről, a történelem és a szociológia viszonyáról, a történelemkutatásban feltáruló törvények jellegéről folytatott termékeny vitákat.

A társadalmi-történelmi folyamat marxista értelmezésének további kidolgozása lehetővé teszi, hogy elmélyítsük a „társadalom—ember” ciklus bonyolult probléma-komplexumának tanulmányozását. Az ember problémájának kidolgozása a szocialista társadalom igényeiből adódó számos bonyolult gyakorlati feladattal kapcsolatban intenzívebbé vált; aktívan kutatjuk az ösztönzés és a munkatermelékenység, a felelősség, az erkölcsiség problémáját és sok egyebet. E problémák kidolgozása lehetővé tette, hogy érvekkel jobban alátámasztott vitát folytassunk a személyiség burzsoá és revizionista filozófiai-szociológiai koncepcióival.

A társadalomelmélet fejlődésére ható új problémák nagy csoportját maga a szocialista társadalom fejlődése veti fel. Ahogy korunkban a természettudományok a társadalom közvetlen termelőerőivé válnak, úgy lesznek a szocializmus körülményei között a társadalomtudományok, köztük a történelmi materializmus is, nélkülözhetetlen alkotóelemmé a társadalom vezetésének és a társadalomban végbemenő gazdasági és szociális folyamatok irányításának tudományos rendszerében. Ezért mérhetetlenül megnő a társadalomelmélet szerepe a szocializmus és kommunizmus építésével kapcsolatos alkotó feladatok megoldásában, fokozódik a komplex megközelítés szükségessége a felmerülő problémák megoldása terén.

A történelmi materializmus területén tevékenykedő filozófusok a jogtudomány és más tudományok képviselőivel együtt kutatják a társadalomirányítás bonyolult

problémáit. Ez a kutatás a szovjet tudományban szükségképpen összekapcsolódik a szocialista állam és a kommunista párt mint szervező elv szerepének tanulmányozásával, hiszen a párt és az állam a szocialista társadalom egész társadalmi rendszerének a magva. A társadalomirányítás terén, éppúgy, mint azelőtt, jelentős helyet foglal el a szubjektív tényező vizsgálata, e tényező adekvát megnyilvánulása, amely kizárja a szubjektivista és voluntarista hibák létrejöttét. Ehhez a problémacsoport-hoz csatlakoznak a szocialista demokrácia, a társadalmi felelősség, a jog és az állampolgári kötelesség kérdései stb.

A történelmi materializmus módszertani elveiből való kiindulás nagy jelentőségű a gazdaság, a tudomány és technika, a kultúra prognosztikája és hosszútávú tervezése módszereinek kidolgozása szempontjából.

A kommunista társadalmi alakulat funkcionálását és fejlődését jellemző szociológiai törvények megismeréséhez hozzátartozik a szociális különbségeknek, a szociális szempontból egynemű társadalom kialakulásának vizsgálata. A történelmi materializmus, a tudományos kommunizmus területén végzett kutatások révén kimutattuk mind e folyamat általános irányát, mind a társadalom struktúrájában végbemenő reális változásokat. A szovjet szakemberek aktív kutatómunkát végeznek a fejlett szocializmus problémáival kapcsolatban. Az osztályok közötti határok megszűnése megköveteli, hogy nagy figyelmet fordítsunk az osztályokon belüli struktúrára, a kis társadalmi csoportok és kollektívák tanulmányozására. Nem tekinthető teljesen megoldottnak az a bonyolult probléma, hogy áttérjünk az osztályokon belüli különböző rétegek és csoportok funkcionális jellemzőiről, a tagjaik által végzett munka jellege és tartalma szerinti osztályozásról, a kvalifikációs ismérvekről a csoportok közötti szociális különbségek meghatározására. Így például érdekes és fontos problémának bizonyult az értelmiség természetének és a szovjet társadalom szociális struktúrájában elfoglalt helyének meghatározása.

A társadalmi struktúra tanulmányozása a nemzeti viszonyok és a nemzetközi érintkezés vizsgálatának eredményében is konkretizálódik. Ez a munka általában a nemzet és különösen a szocialista nemzet elméletének további elmélyítésére vezet. E témák kidolgozását egyre időszerűbbé teszi a szocialista társadalom életének fokozódó internacionalizálódása.

A szocialista társadalom szellemi életének további kutatása területén megemlíthetünk néhány (részben a mi folyóiratunk

hasábjain megjelent) munkát, amely a szocialista társadalomban végbemenő kulturális differenciálódás kérdéseivel, a kulturális értékek jelenkori funkcionálásának formáival foglalkozik. Egészen természetes, hogy a kultúrának a tudományos-technikai forradalommal, az új tömeginformációs eszközök megjelenésével, a szabadidő megnövekedésével a lakosság széles rétegei körében, valamint e rétegek anyagi ellátottságának javulásával kapcsolatos problémái, fejlődési lehetőségei iránt élénk érdeklődés tapasztalható.

Sokrétűek a történelmi materializmus problémái a világforradalmi folyamat kutatása terén. Tovább tanulmányozunk olyan problémákat, mint a különböző országok útja a szocializmushoz, a forradalmi imperialistaellenes erők összefogása a békéért, a demokráciáért és a társadalmi haladásért vívott harcban, a világforradalmi mozgalom három fő folyamának egysége.

A világforradalmi folyamat lenini elmélete számításba veszi a forradalmi harc belső és külső feltételeinek növekvő bonyolultságát, az állammonopolista kapitalizmusnak azt a képességét, hogy manőverezni tud a változó körülmények között. Ezért szükséges tovább kutatnunk a forradalmi folyamat dialektikáját, az imperialista lánc szétszakításának lehetőségeit, a nemzeti és a nemzetközi mozzanat helyes viszonyát a szocialista országok fejlődésének körülményei között és általában a munkásmozgalomban. A demokráciáért vívott harc mint a társadalom szocialista átalakításáért vívott harc alkotórésze, a szocialista forradalom békés és nem-békés fejlődési útjainak lehetőségei arra köteleznek, hogy folytassuk a fejlett tőkésországokban folyó forradalmi mozgalom elméleti kérdéseinek kidolgozását.

A tőkésországokban küzdő jelenkori munkásmozgalom helyzetének bonyolultabbá válása, a reformista és jobboldali revizionista áramlatok terjedése, a maoisták egységbontó tevékenysége, az antimarxisták és antikommunisták példátlan méretű tevékenysége azt a kötelezettséget rója a marxista társadalomelméletre, hogy éles és feszült ideológiai — többek közt filozófiai — harcban oldja meg a felmerülő elméleti problémákat. A harcnak egyik legfontosabb pontja a proletár, szocialista internacionalizmus marxista—leninista elmélete.

Különösen bonyolultak és nincsenek kellőképpen feltárva a fejlődő országok sajátos problémái. A gazdaság és a politika viszonya a nemzeti felszabadító forradalom második szakaszában, a társadalmi erőviszonyok, az osztályok genezise és az osztálytudat megjelenése, az osztályharc

fejlődése, a kialakuló társadalmi intézmények — pártok, államgépezet, hadsereg — szerepe, a fejlődő országok mozzgóerőinek és ideológiájának természetű mozgásuk különböző szakaszaiban — mindezeket a kérdéseket alaposan meg kell vizsgálnunk a marxista társadalomtudomány elméleti és módszertani alapján.

Továbbra is a társadalomelmélet fontos aspektusát alkotják a háború és béke problémái. Az imperialista országok, elsősorban az Egyesült Államok, a legújabb tömegpusztító eszközöket arra használják fel, hogy a világot állandóan globális irtóháborúval fenyegetessék. Az imperializmus katonai-stratégiai koncepciójának szakadatlan ingadozása a globális háborúnak és a „kis” háborúk taktikájának gondolata között, a szocialista országokra gyakorolt katonai-gazdasági nyomás, amely ezeket az országokat hatalmas védelmi kiadásokra kényszeríti — mindez a jelenkor kiélezett problémái közé tartozik, amelyeket szociológusainknak mélyrehatóan meg kell vizsgálniuk a történelmi materializmus alapján.

A világban végbemenő alapvető társadalmi változásokkal szoros kapcsolatban bontakozik ki napjainkban a jelentős és gyakran előre nem látott társadalmi következményekkel járó tudományos-technikai forradalom. Ez erősen kiélezi korunk minden ellentmondását (elsősorban a szocializmus és a kapitalizmus közötti alapvető ellentmondást) és új problémákat állít az emberiség elé. A technikailag fejlett tőkés-országok és a gyengén fejlett országok közötti növekvő szakadék azt jelzi, hogy az előbbieket az uralom és az elnyomás újabb eszközeihez jutnak. A szocializmusnak a kapitalizmus elleni harcában döntő jelentőségű a tudományos-technikai forradalom eredményeinek felhasználása. E folyamat hatalmas méretei arra készítetnek bennünket, hogy figyelmesen foglalkozunk a vizsgálatával az általános szociológiai elmélet álláspontjáról.

Igen széleskörűen bontakozott ki nálunk a tudományos-technikai forradalom társadalmi aspektusainak vizsgálata. Ez az utóbbi években a konkrét szociológiai módszerek felhasználásával folyt. E problémákkal specializált tudóskollektívák foglalkoznak; ezeket a kérdéseket tárgyalja számos disszertáció és tudományos tanácskozás, nagyszámú publikáció. Az utóbbi években csak a „Voproszi filozofii” több mint 80 cikket közölt a tudományos-technikai forradalom problémáiról.

A szovjet kutatók jelentős mértékben meghatározták a tudományban és technikában lejátszó forradalom alapvonásait, távlatait és lehetséges társadalmi követ-

kezményeit; meghatározott nézeteket dolgoztak ki a tudományos-technikai, az ipari és a társadalmi forradalom viszonyáról. Termékeny kutatómunkát végeztek a szocialista társadalom struktúrájában a technikai és tudományos haladás által előidézett változások feltárásában, tanulmányozták a munkásosztály fejlődésének és megerősödésének folyamatát, a többi dolgozó osztály átszerveződését, a paraszti osztálynak a mezőgazdasági termelés iparosítása nyomán bekövetkezett számbeli csökkenését, a tudományos-műszaki értelmiség és a munkásosztály közlekedését egymáshoz. Ezek és egyéb kutatások lehetővé tették, hogy fontos következtetéseket vonjunk le a tudományos-technikai forradalom társadalmi bázisáról, magáról a tudományban és a technikában lezajló forradalomról mint a kommunista társadalom építésének igen fontos feltételéről.

A szovjet tudományelmélet sokat tett annak érdekében, hogy tanulmányozza a tudománynak a szocialista társadalom viszonyai között jellemző vonásait, társadalmi bázisát, káderállományát mint társadalmi intézményének a szervezetét, hatékony funkcionálásának feltételeit. Van már bizonyos eredményeink annak kutatásában, hogy mi a tudományban és az anyagi termelésben végzett munka tartalma és jellege, melyek az emberi lét és viselkedés új feltételei a rohamosan fejlődő technika, a változó mesterséges és természetes környezet viszonyai között, melyek a társadalmi élet új formái.

A szovjet tudósok megvizsgálták a tudományos-technikai forradalom sajátosságait és társadalmi következményeit a tőkésországokban.

Mélyreható változások mennek végbe a társadalomtudományok egész rendszerében, amelyekkel a történelmi materializmus kapcsolatban áll, s szükségképpen tükrözi ezeket a változásokat. Ma már tény, hogy a történelmi materializmus belsőleg differenciálódott, a tudományos kommunizmus, a szociálpszichológia külön diszciplinává alakult, önállósult a konkrét szociológiai kutatások nagy területe stb.

Az empirikus kutatási módszerek széles körű használatának, a társadalmi élet különböző folyamataira való alkalmazásának voltak negatív következményei is, mert nem volt elég mély a módszertani értelmezésük és nyilvánvalóan csekély volt az e módszerekkel bánni tudó szakemberek száma. Ilyen negatívum a „kérdőívezés” iránti felszínes lelkesedés, a következtetések elhamarkodása, a kutatási metodika tökéletlensége, valamint a burzsoá empirikus szociológia bizonyos elméleti tételei-

nek és következtetéseinek kritikátlan átvétele.

Tarthatatlan volna az a próbálkozás, hogy a konkrét szociológiai kutatások egész komplexumát társadalmi rész tudományként, szociológiaként elkülönítsük és szembeállítsuk a történelmi materializmussal. Bár a vita korántsem zárult még le az adott módszertani probléma körül, máris rámutathatunk arra, hogy mi a megoldás perspektivikus iránya: a történelmi materializmus szerves része a marxista—leninista filozófiának, és egyúttal a társadalomtudományok rendszerének komponense is, amely általános elméleti és módszertani alapja a speciális szociológiai elméleteknek és a konkrét társadalomvizsgálatoknak, valamint a többi társadalomtudománynak.

Filozófiai folyóiratainkban — köztük a „Voproszi filozofii”-ban — számos olyan cikk jelent meg, amely ennek a kérdésnek az elemzésével foglalkozik és kidolgozza a konkrét társadalomelemzés marxista módszertanát, bírálja a burzsoá empirikus szociológiát.

Napjainkban különleges szerepet játszanak a társadalomtudományok integrációs folyamatai. Ennek az integrációnak sajátos bizonyossága az a tény, hogy a társadalomtudományok egyre hatékonyabban alkalmazzák a történelmi materializmust saját elméleti-módszertani alapjuk gyanánt. Nálunk a múltban nagy munka folyt a társadalomtudományoknak a történelmi materializmus alapján való átépítése terén, visszautasították a kardinális elveinek vulgarizálására és revíziójára tett kísérleteket. Ma a társadalmat vizsgáló új módszerek és tudományok elsajátítása folyik. Ezeknek a dialektikus materialista társadalomelmélet alapján való átdolgozása a történelmi materializmus egyik fontos feladata.

Ez egyúttal a történelmi materializmus saját fejlődésének záloga is. A speciális társadalomtudományokkal való kölcsönhatás gazdagítja a történelmi materializmust mint módszertant és elméletet. E kölcsönhatás hiányában csupán egyetlen út marad: az, hogy „pusztán az általános igazság logikai kifejtésével próbáljunk választ találni a konkrét kérdésekre”, ami ellen Lenin annyira tiltakozott.

A társadalomtudományok integrációja világosan megmutatkozik a több diszciplina eszközeivel folytatott kutatásokban, a komplex, interdiszciplináris kutatások terjedésében. Csakis ezen az úton oldható meg a történelmi materializmus előtt álló sok probléma.

A társadalmi megismerés problematikájának jó része persze továbbra is szükség-

képpen a specializált tudományos kollektívák és az általuk készített kiadványok kutatási tárgya marad. A filozófiai folyóiratok azonban számottevően hozzájárulhatnak a társadalomelmélet fogalmi apparátusának fejlesztéséhez és az általános társadalmi problémák kutatásához. Ezekre a kutatásokra támaszkodva kiválaszthatják a történelmi materializmus és a vele kapcsolatban álló társadalomtudományok problémáinak összességéből az új problémákat, a hagyományos kérdések új megfogalmazását és megoldásait, elevenen reagálva a tudományt érdeklő időszerű eseményekre.

A filozófiai irodalom egyre nagyobb figyelmet fordít a *kultúra problémáira*. A kultúra fogalmával, továbbá a kultúra tipológiájának, a szellemi termelés struktúrájának, a kulturális folyamat subjektumának kérdéseivel foglalkozó munkák mellett olyan művek is megjelentek, amelyek a kultúra fejlődésének konkrét problémáit taglalják a jelenkori társadalomban. Például számos cikk és monográfia látott napvilágot a következő témákról: Lenin tanítása a kulturális forradalomról mint a szocialista társadalom létrejöttének általános törvényszerűségéről; e folyamat lényege és tartalma; a régi kultúra és az új, keletkező szocialista kultúra viszonya; a kulturális kontinuitás megőrzésének problémái a társadalmi viszonyok forradalmi megváltoztatásának körülményei között.

Az utóbbi időkben a szovjet kutatók egyre nagyobb figyelemmel fordulnak a jelenkori tudományos-technikai forradalom feltételei közt lezajló kulturális fejlődés kérdései felé. Itt elsősorban azokat a kutatásokat kell kiemelnünk, amelyek azt vizsgálják, hogyan funkcionál a kultúra a különböző társadalmi rendszerekben.

Hagyományosan szilárdak a történelmi materializmus kapcsolatai az etikával, a tudományos ateizmussal, az esztétikával, melyek sok tekintetben a konkrét társadalomtudományi diszciplínák jellemvonásait öltötték, egyúttal azonban megtartották filozófiai problematikájukat.

Az *etika területén* számos munka jelent meg, amely a kommunista erkölcs legfőbb elveit és kategóriáit vizsgálja és rendszerezi, a mai burzsoá etikai elméleteket bírálja. Az ilyen természetű kutatások szükségessé tették, hogy elemezzük az etika szélesebb filozófiai és szociológiai problémáit: az erkölcsi ítéletek ismeretelméleti természetét, a megismerés és az értékek viszonyát, az erkölcsi ítéletek specifikumát, az akaratszabadság és a szükségszerűség, a szabadság és a felelősség problémáját, az erkölcsi haladás kritériumait, az erkölcsi

tudat specifikumát, az erkölcs összefüggését a szellemi kultúra egyéb szféráival, az osztálytartalom és az általános emberi tartalom viszonyát az erkölcsben, az erkölcsi értékelést stb. Megjelentek az erkölcsi ítéletek logikájának elemzésével foglalkozó munkák és az etikai tanok történetét feldolgozó monográfiák.

Folyóiratunk végzett bizonyos munkát az etikatudomány kérdéseinek felvetése és tisztázása, a marxi—lenini etikai örökség tanulmányozása terén. Hasábjain például bírálatnak vetettük alá az etikai problémák absztrakt megközelítésének újjáélesztésére irányuló kísérleteket. Még mindig sok azonban az etikatudomány területén a „fehér folt”, a kidolgozatlan probléma. A folyóirat figyelemmel kíséri az etikai kutatások általános fejlődését, közzéteszi az etika előrehaladása szempontjából legidősebb kérdéseket tárgyaló cikkeket, igyekszik az erkölcsi problémák kutatását az általános jelentőségű speciális problémák elemzésére orientálni.

A tudományos ateizmus területén komoly kutatások folynak, amelyek a társadalom történetének, a kultúra történetének elemzésére támaszkodnak, annak a kiterjedt tényanyagának az elemzésére, amelyet a jelenkori társadalmi élet és különösen a szociálpszichológia nyújt. Számos olyan probléma kerül előtérbe, melyek nagy fontosságúak az ideológiai munkára nézve. Összegyűjtjük a konkrét társadalomkutatással kapcsolatos pozitív tapasztalatokat; nagyszámú publikáció tanúskodik erről, többek közt a „Voproszi filozofii” hasábjain is.

A folyóirat számos munkát közölt a marxista vallástudomány kardinális kérdéseiről. Ezek az írások védelmezik és propagálják a tudományos ateista munka lenini elveit, elemzik a vallásossággal kapcsolatos konkrét jelenkori kutatások eredményeit, megvizsgálják a vallásos csökkenések fennmaradásának problémáit a szocializmusban. Szerzőink igyekeznek mélyebben a problémák lényegébe hatolni, arra töreksenek, hogy ne rekedjenek meg a régebben megfogalmazott következtetéseknél, rátaláljanak a pontosabb megoldásokra. A folyóiratban megvizsgáltuk a „párbeszéd” különböző aspektusait, különösen a II. vatikáni zsinattal kapcsolatban. Nagy figyelmet fordítottunk a tőkésországokban elterjedt legbefolyásosabb valásfilozófiai koncepciók kritikai elemzésére.

A folyóirat elsőrendű feladatának tekintik, hogy elősegítse a tudományos munkák filozófiai-módszertani kultúrájának további emelését, a speciális problematika közelítését pártunk ideológiai harcának általános jelentőségű kérdéseire.

Bizonyos haladást figyelhetünk meg az esztétikában, ahol az utóbbi időkben olyan kérdések merültek fel, mint a művészet helye a valóság megismerésének és elsajátításának általános menetében, az esztétikai tevékenység mint a környező világ „szellemi-gyakorlati” elsajátítása, amely nem redukálódik a megismerési folyamatra. A filozófiai tudományok általános fejlődése a személyiség problémája, e probléma különböző aspektusai iránt arra készítette az esztétikát, hogy foglalkozzon a személyiségformálódás feltételeinek és jellegének, az ember esztétikai és művészi fejlődésének kérdéseivel.

Az alkalmazott esztétikák egész sorának — az ipari formatervezés, a design, a díszítő művészet esztétikájának — kiválása megkövetelte, hogy számos módszertani problémát dolgozzunk ki, kidolgozzuk az esztétikai értékeléseket ezeken a különmemű területeken és ezeknek az értékeléseknek a kritériumait. Felmerült a dolgok formájához való utilitárius és „önzetlen” viszonyok, e viszonyok összefüggésének és különbségnek kérdése. Továbbra is idősebb a művészi képmás tartalmának kérdése a művészet alkalmazott ágaiban. Új megközelítést követeltek a hagyománnyal és az újítással, az elmúlt korok anyagi kultúrájának esztétikai értékelésével kapcsolatos kérdések. Módszertani problémákként jelentkeznek azok a kutatások, amelyek a művészet meghatározott történelmi tartalommal összefüggő konkrét-történelmi formáinak és fajtáinak keletkezési feltételeire irányulnak, valamint a művészi tudat formáinak mint a társadalmi-történelmi fejlődés különböző fokainak vizsgálata.

A modernizmusra vonatkozó vita, amely sajtónk hasábjain folyt, megmutatta, hogy sok a további megfontolást igénylő vitakérdés. Idetartozik az a kérdés is, hogy mi a haladás fogalmának tartalma a művészetben. Ezt a folyóiratunkban közölt cikkek vizsgálták.

Az esztétika előtt olyan kérdések is felmerülnek, amelyek a műalkotások tömeges sokszorosításának fejlődésével, a rádió, a televízió fejlődésével, a filmkölésés elterjedésével kapcsolatosak. Feltétlenül meg kell vizsgálnunk az úgynevezett tömegművészeti alkotások értékkritériumainak kérdését, és azt is, hogy mi a viszony a tömegművészet és a személyiség fejlődése között.

Az esztétikában jelenleg heves viták folynak a matematikai módszereknek, a rendszer jellegű kutatások strukturális módszereinek alkalmazási lehetőségeiről és hatáiról. Ezek a viták folyóiratunk hasábjain is folynak.

*

Sajátos feladatok állnak jelenleg a *filozófiatörténet tudománya* előtt. E tudomány alapvető megismerő funkciója a történelmikutatás más területeihez közeli a filozófiatörténetet és vitathatatlanul arról tanúskodik, hogy mennyire fontos a filozófiatörténetben a módszer problémája: a múltbeli filozófiai koncepciók reprodukálásában, leírásában és elemzésében. Elsősorban éppen ez az alapja annak, hogy a filozófiatörténet a filozófia általános fejlődési színvonalától, az elvi filozófiai problémák kidolgozásának mélységétől függ.

„A harcoss materializmus jelentőségéről” c. cikkében Lenin nagy jelentőséget tulajdonított a filozófiatörténet empirikus anyagának és az anyag ismeretének, egyben előtérbe állította a kritikai viszonyulást ahhoz a helyzethez, amely a filozófiatörténet idealista értelmezésének sokévszázados uralma következtében alakult ki. Ismételt hangsúlyozta, hogy le kell küzdenünk az idealista hagyományokat, amelyek a filozófia történetét elsősorban az idealista tanítások és koncepciók történeteként ábrázolják; hogy a filozófiatörténet materialista vonalat tanulmányozzuk és elemezzük. Egyúttal fontosnak tartotta az idealista filozófiai doktrinák tanulmányozását, mert ezeknek a képviselői gyakran dolgoztak ki és elemezték valóságos filozófiai problémákat, s fogalmaztak meg mély gondolatokat és helyes megoldásokat. Ebből nézeteiben Lenin ahhoz a marxista filozófiatörténeti tudomány szempontjából elvi fontosságú gondolathoz tartja magát, hogy csak a materialista és az idealista koncepciók közötti harc valóságos történelmi folyamatának kutatása teszi lehetővé a pártosság elvének elemzését és megvalósítását a filozófia történetében.

Leninnek ezektől a tételeitől vezérelve a szovjet marxista filozófusok nagy munkát fejtettek ki elsősorban a marxista filozófiatudomány lenini fejlődési szakaszának elemzése terén. Általánosító jellegű marxista filozófiatörténeti munkák láttak napvilágot, köztük a hatkötetes egyetemes filozófiatörténet, a szovjet filozófiai és társadalmi-politikai gondolkodás története.

A szovjet filozófiatörténészek munkájában felmerült módszertani problémák közül előtérbe került a filozófia társadalmi meghatározottságának problémája. Az ezzel összefüggő egész problematika természetesen nem vethető fel, még kevésbé oldható meg pusztán a filozófiatörténészek erőfeszítései révén. Nélkülözhetetlen itt mind az egyetemes történelem, mind a tudománytörténet és elsősorban a történelmi materializmus szakembereinek részvétele. Folyóiratunkban megvitattuk azt

a kérdést, hogy milyen mechanizmus útján hat a filozófia társadalmi meghatározottságának törvénye, hogyan érvényesíti ez a mechanizmus a társadalom anyagi életét alkotó tényezők befolyását a filozófiai koncepciók kialakulására. Nagy fontosságú a filozófiatörténet tárgyának problémája, amelynek megvitatására láthatólag nagy figyelmet kell fordítanunk ahhoz, hogy leküzdjük a filozófiatörténetbe sorolandó eszmék, problémák, témák és megoldások túlságosan tág értelmezését. A meglévő feldolgozások megalapozzák azt a feltevést, hogy ezt a feladatot sikeresen megoldjuk.

Nem kevésbé nagy jelentőségű a filozófiatörténet szempontjából a pártosság problémája. Megvitattuk ezt sajtóinkban, többek közt a „Voproszi filozofii”-ban is. Folyóiratunk részt vett a lenini szakasz módszertanilag nagy jelentőségű kérdéseinek megvitatásában is.

A tudomány hatalmas mennyiségű filozófiai, szociológiai, történelmi, kultúrtörténeti, szociálpszichológiai és egyéb anyaggal rendelkezik annak a kérdésnek a kutatásához, hogy mely forradalmi, filozófiai és szociológiai nemzeti hagyományok és mely nemzetközi filozófiai-szociológiai és tudományos elvek és hagyományok és milyen kombinációban vetették meg az alapját a világtörténelem olyan bonyolult és nagy horderejű jelenségének, mint a leninizmus, milyen jelentőséggel bírt magának Leninnek az egyénisége a leninizmus elveinek kialakulásában. Ebből adódik filozófiatörténeti tudományunknak az a feladata, hogy mélyebben tanulmányozza a marxista filozófia, szociológia és egyéb tudományok fejlődésének lenini szakaszát, azzal a céllal, hogy kiszélesítse a leninizmus elterjesztésének bázisát a világforradalmi mozgalomban, aminek a mai politikai és ideológiai harcban óriási jelentősége van.

A leninizmus mélyértelmű módszertani megközelítései alapján intenzíven tanulmányozzuk az egész filozófiatörténeti folyamatot. A „Voproszi filozofii” igyekszik tevékenyen ösztönözni ezeket a kutatásokat.

*

Lenin, akárcsak Marx és Engels, a tudományos elemzés szerves alkotórészének tekintette a *burzsoá és a revizionista filozófiai koncepciók bírálatát*. A filozófiai idealizmus tudományos bírálatának marxista — leninista hagyománya a szovjet filozófiai tudomány fejlődésének nélkülözhetetlen feltételévé, e tudomány egyik legfontosabb társadalmi funkciójává vált.

Filozófusaink elemzik munkáikban a burzsoá filozófiai és szociológiai elméletek kialakulásának és működésének bonyolult, ellentmondásos folyamatát, feltárják ezekben az elméleteknek alapvető fejlődési tendenciáit, kimutatják, miképpen válik a jelenlegi körülmények között a burzsoá filozófia és szociológia a kapitalizmus védelmének és igazolásának eszközévé, a tőkés társadalomban kialakult viselkedési normák, értékek és intézmények védelmezőjévé a forradalmi erők növekvő csapásával szemben. Számos munkát tettünk közre, amelyek feltárják e jelenségek valódi társadalmi és ismeretelméleti gyökereit, megadják vagy legalábbis felvázolják a valóban fontos problémák pozitív megoldását, bírálják egy-egy idealista koncepciónak nemcsak a végkövetkeztetéseit, hanem kialakulásának mechanizmusát is. Ezek a munkák megvizsgálják, hogy az adott osztály-ideológiai valóság egész kontextusából hogyan keletkeznek az illuzórikus, hamis koncepciók. Példaképpen megemlíthetjük a jelenkori egzisztencializmus termékeny bírálatával foglalkozó munkák egész sorát, amelyek az egzisztencializmus tartalmáról kimutatták, hogy az bizonyos társadalmi csoportok olyan sajátos társadalmi, pszichológiai tapasztalatainak tükröződése, amelyek a kapitalizmusbeli elidegenedés körülményei között elkerülhetetlenül létrejönnek.

Az általános lenini elveket követve kritikai-elemző kutatásunk tematikája annak tanulmányozására összpontosul, hogy miképpen függ össze a burzsoá társadalomban a filozófia és a szociológia a jelenkori kapitalizmus ideológiájával és társadalmi gyakorlatával, az állammonopolista szervezet hatalmas totalitárius ellenőrzési rendszerének kialakulásával, hogyan bürokratizálódnak a társadalmi élet különböző oldalai stb. Így például a kritika figyelmének középpontjában a XX. századbéli burzsoá szociológiának, elsősorban az amerikaiak egy rendkívül jellemző sajátossága áll: kifejezetten hivatalos szolgálati orientációja, a társadalom életében játszott specifikus szerepe az, hogy a társadalmi kölcsönhatások egyetemes stabilizálásának funkcióját, a társadalmi konfliktusok szabályozásának és az uralmi és alávetettségi viszonyok rendszere újratermelésének funkcióját tölti be.

Annak érdekében, hogy — mint Lenin írta — az idealista tanok ismeretelméleti skolasztikája mögött meglássuk a filozófiai pártok harcát, amely végső soron a társadalom harcban álló osztályainak ideológiai tendenciáit fejezi ki, a szovjet filozófusok nyomán követik azokat a bonyolult összefüggéseket, amelyek összekap-

csolják az állammonopolista szervezet különböző láncszemeit a burzsoá filozófiával és szociológiával, feltárva a társadalmi cselekvés mechanizmusát, mely egy rendszerben egyesíti a burzsoá intézmények legkülönbözőbb igényeit a világnézeti és módszertani jellegű filozófiai és szociológiai kutatások tematikájával, magával a filozófiai-szociológiai megismerés típusával. Ennek során a szovjet filozófusok igyekeznek kimutatni, hogy miképpen kényszeríti ez a mechanizmus a kutatót a burzsoá valóság körülményei között arra, hogy bekapcsolódjon a társadalmi tudat deformálásának és dezorientálásának folyamatába, amely arra irányul, hogy mestersegesen féken tartsa a társadalmi tudat objektív dinamikáját, óvja a társadalmat a forradalmi eszmények „kísértésétől”. A filozófia pártosságának ily módon értelmezett elve módszertani alapjává lesz azoknak a kritikai kutatásoknak, amelyek feltárják és elemzik a burzsoá világnézetre és társadalomtudományra jellemző ideológiai misztifikációt, amely elmosza a közvetlen kapcsolatot a legelterjedtebb filozófiai elméletek és a tömegméretű ideológiai áramlatok között.

Ennek megfelelően a „Voproszi filozófii”-ban kritikailag elemezzük ez differenciáltan értékeljük a burzsoá társadalomtudomány legfontosabb irányzatait: az általános elméleti szociológiát, az úgynevezett „társadalommérnöki tudományt” és a némiképpen különálló társadalomkritikát.

Az egész állammonopolista komplexum irányítási elveinek kidolgozásából, a társadalmi viszonyok rendszerének újratermelésének szükségességéből adódik a burzsoá szociológia azon általános elméleti irányzatának a specifikuma, amely a húszas évek óta vezető szerepet tölt be: a funkcionális és a strukturális-funkcionális elmélet fejlődésével kapcsolatos irányzat. A szociológiai strukturális-funkcionális elemzés módszertanának az a célja, hogy felvesse és megoldja azokat a kérdéseket, amelyek a társadalomra mint az elemek egységes, összefüggő rendszerére, a társadalom különböző részeinek viszonyára, az egyénnek a társadalom egyes alrendszereivel vagy az egész társadalommal való, normatív feltételezhetőségű kölcsönhatására vonatkoznak.

Megjegyeztük már, hogy az elemzés ilyen természetű eljárásai a megismerés fejlődésében fontos mozzanatot alkotnak. Értékelésük azonban sok tekintetben attól függ, hogy az adott konkrét elmélet mit is nevez strukturának, milyen strukturális kategóriákat választ ki mint alapvető alkotóelemeket.

Ha abszolutizáljuk azt a metodikát, amely a természettudományok által vizsgált szilárd struktúrák és ismétlődő folyamatok kutatására hivatott, akkor ezzel annak az elképzelésnek a kibontakozását segítjük elő, hogy a társadalom egységében levő rendszer, amely fenntartja a belső szervezetének állandóságát. Így előtérbe kerülnek a burzsoá társadalom integrációjának, a meglevő uralmi rendszer fenntartásának és megőrzésének problémái. Emellett a burzsoá szociológia elveti a marxista társadalomtudomány központi problémáit: a világ forradalmi átalakításának problémáit és a társadalmi rendszer gyökeres megváltoztatásához vezető megfordíthatatlan folyamatokat.

Az a felismerés, hogy a széles elméleti általánosításokat kerülő, elterjedt általános pozitívista orientáció mellett nem lehet teljesértékű „működő” elméletet alkotni, egy másféle irányzat kibontakozását eredményezte a burzsoá szociológiában: ez az empirikus szociológia vagy „társadalom-mérnöki tudomány”. Fejlődését az állammonopolista szervezetnek az a szükséglete ösztönözte, hogy szabályozza a társadalmi mechanizmus egyes láncszemeinek működését.

A társadalmi cselekvés egy-egy aktusában közvetlenül szereplő tényezők tanulmányozása sajátos módszertani problémát vet fel a kutató előtt. A történelmi formációt jellemző anyagi termelési viszonyok a kis csoport működésére és struktúrájára irányuló elemzés szintjén közvetve jelentkeznek; az egyén a politikai, ideológiai és szociálpszichológiai függések bonyolult rendszerébe illeszkedik; s ami a történelem általános menetében másodlagosként és esetlegesként jelenik meg, az egy adott konkrét helyzetben döntőnek bizonyulhat. Ha a társadalmi cselekvés mechanizmusait empirikus úton kutatjuk bizonyos helyi és időbeli körülmények között, akkor speciális eljárásokat és metodikákat kell kidolgoznunk, olyan különleges technikát, amely számításba veszi az egyén motivációs orientációját jellemző sokféle változó kölcsönhatásait.

A „Voproszi filozófii” hasábjain részletesen elemeztük a külföldi empirikus szociológia különböző irányzatait: a konkrét társadalmi intézmények (olyanok, mint a család, a vallási intézmények, az egészségügyi szolgáltatások rendszere) szociológiáját; a demográfiai és a városszociológiát; a tömegkommunikáció szociológiáját stb.

A szovjet tudósok kimutatták munkáikban, hogy az állammonopolista szervezet, amikor előmozdítja a szociológia aktív behatolását a közvetlen indítékok és ösztönzők elemzésének szférájába, egyúttal elide-

geníti az empirikus kutatást a társadalom-elmélettől, az empirikus és faktorelemzés elveinek abszolutizálásához vezet.

Ugyanakkor a burzsoá empirikus szociológia fejlődésének specifikus formái bizonyos módon visszatükrözik a tudomány fejlődésének, a tudományos módszerek és technikai eljárások differenciálódásának reális folyamatát. Ezért igyekszünk kimutatni, hogy a mai burzsoá szociológia a tudat történelmileg átmeneti formája, és más társadalmi körülmények között, más társadalmi szervezetben, más társadalom-pszichológiai légkörben egy-egy konkrét tudományos kutatómódszer bevonulhat az új társadalmi-ideológiai szerepet betöltő szociológia fegyvertárába.

Ezzel összefüggésben a marxista szociológusok kidolgozzák a szociológus társadalmi-erkölcsi felelősségének problémáját, s különösen a külföldi társadalomtudománynak azokra a képviselőire fordítanak figyelmet, akiknek sikerült valamilyen mértékben leküzdeniük a burzsoá világnézet korlátait és a nagy biznisz bürokratikus rendszerét szolgáló tudós szervilizmusát. Irodalmunk helyesen állapítja meg, hogy bár a „társadalomkritikai” irányzathoz tartozó szociológusok munkái rendszerint magukon hordják a liberális korlátozottság bélyegét, mégis, azzal, hogy belülről tárják fel társadalmuk fekélyeit, és élesen leleplezik a manipuláló, menedzserista és akadémikus módon formalizáló, „pártatlan” szociológiát, értékes tényanyagot szolgáltatnak, s végeredményben fontos tendenciát képviselnek az állammonopolista tőke országaiban élő mai értelmiség nézeteinek fejlődésében. A mai társadalmi fejlődésre vonatkozó teljes, ellentmondásmentes álláspont keresése során a leghaladóbb nyugati szociológusok így vagy úgy eljutnak ahhoz a felismeréshez, hogy feltétlenül szükség van a marxista-leninista társadalomelmélet tudományos hagyományainak és módszertani elveinek tanulmányozására.

E jelenségek elemzésének módszertani alapjául az az ismert lenini tétel szolgál, hogy minden mai nemzetben két nemzet és két kultúra létezik. „Minden nemzeti kultúrában — írta Lenin — megvannak — ha nem is kifejezett formában — a demokratikus és a szocialista kultúra *elemei*, mert minden nemzetben van dolgozó és kizsákmányolt tömeg, amelynek életkörülményei elkerülhetetlenül demokratikus és szocialista ideológiát szünek.”² E tudósok kutatásainak objektív tudományos és gyakorlati jelentősége sok tekintetben attól függ, hogy mennyire komolyan tudják leküzdeni

² Lenin Összes Művei, 24, Kossuth 1970, 120.

a társadalmi feltételek által rájuk kényszerített gondolkodás illúzióit, szokásait és szabványait.

Feltétlenül szem előtt kell tartanunk, hogy egyik vagy másik ideológiai doktrina kiválasztása nagymértékben függ a világpolitikai helyzet jellegének változásaitól. A burzsoázia egy része, miután meggyőződött a „hidegháborús” politika teljes kilátástalanságáról és felismerte a hagyományos burzsoá értékek válságát, alkalmazkodik a szocializmus és a kapitalizmus között folyó harc új feltételeihez. E célból előhozakodik a „konvergencia” doktrínájával és ennek áltudományos ikerpárjával, az „egységes ipari társadalom” elméletével, amely, mint ismeretes, elvont-metafizikus formában már a XIX. században megjelent (Comte, Spencer), de a vizsgált időpontig nem játszott jelentős politikai szerepet.

Az „egységes ipari társadalom” teoretikusai képtelenek dialektikusan elemezni a kapitalizmus bürokratizált állammonopolista rendszerének lényegét, ignorálják a tőkés társadalom mély osztályellentmondásait, s ezért tagadják a szocializmus és a kapitalizmus gyökeres ellentétét. Véleményük szerint korunk ideológiai konfliktusai elvesztik élességüket és eltűnnek, a munkásosztály a „fogyasztói társadalom” szerkesztésévé válik és megbékél vele, a társadalmi ellentmondások elmosódnak, a technika bizonyul döntő tényezőnek. Azt állítják, hogy ha léteznek is még különböző társadalmi berendezkedések, az optimális technológiai szkéma közömbös velük szemben és mindenütt egyetemes. Állítólag éppen ez ad alapot arra, hogy úgy beszéljenek a viszonylag nem távoli jövő társadalmáról, mint a „pluralisztikus industrializmus” társadalmáról. Feltételezésük szerint a társadalmi haladás alapvető eszköze a technokrata bürokrácia megszerveződése, az ideológiailag semleges hivatalnokszakemberek tevékenysége.

A burzsoá szociológusok és filozófusok, akik igyekeznek ezen a síkon leírni a fennálló valóságot, úgy határozzák meg a marxizmust, mint a tömegtiltakozás ideológiáját, amely csak az ipari társadalom kezdeti szakaszait kíséri. Véleményük szerint minden társadalom, amely az iparosodás kezdeti szakaszához közeledik, elkerülhetetlenül átéli a „marxista időszakot”, a marxizmus pedig ilymódon csupán az iparosodás előtti társadalomból az ipariba való átmenet korának társadalompszichológiáját reprodukálja.

E torz elképzelés tükrében a leninizmus nem más, mint a marxizmus alkalmazkodása a nem-iparosodott gazdasághoz, a főleg paraszti lakossággal rendelkező társa-

dalmakhoz, a leninizmus világtörténelmi jelentőségét pedig a burzsoá hamisítók véleménye szerint csakis az a tény határozza meg, hogy vannak még a világon ilyen társadalmak. Ami a fejlett ipari társadalmakat illeti, ezekben a munkásosztály forradalmi potenciálja állítólag hanyatlóban van, s a szocialista forradalom lenini elmélete az ő számukra anakronizmus.

A marxista—leninista filozófiatudomány ideológiai harcának specifikumát a mai szakaszban jelentős mértékben az a szükségszerűség határozza meg, hogy leleplezzük ezt a doktrínát és számtalan változatát, amelyet erősen propagálnak és a társadalmi tudatba ültetnek az állam és a monopóliumok által bőkezűen pénzelt, nagy számban meglevő reakciós szervezetek. Irodalmunk kimutatta, hogy a társadalmi haladásnak azok az ismérvei, amelyekkel az „egységes ipari társadalom” teoretikusai operálnak, az objektivitás álarcától megfosztva burzsoá-apológetikus jellegűeknek bizonyulnak és elárulják tudományos tartathatatlanságukat, mivel a társadalmi haladást lényegében a technológiai haladásra, a fogyasztási szint emelésére és a bürokratikus racionalizálásra korlátozzák, miközben valójában ignorálják vagy leegyszerűsítve fogják fel a tudományos-műszaki potenciál összefüggéseit a társadalom szellemi és politikai életével.

A marxista—leninista tanításnak éppen az az értelme, hogy feltárja, milyen bonyolult és közvetett jellegű a társadalom szellemi és politikai életének függése a társadalom gazdasági fejlődésének szintjétől. A tudományos-technikai forradalom, amely a nagy fejlettségű ipari termelésre való áttérést jelzi, nem oldja meg egymagában a kapitalizmus ellentmondásait. Az állammonopolista kapitalizmus körülményei között, mint Lenin rámutatott, „*kapitalizmusban* maradunk, még ha a kapitalizmus új szakaszában is, de azért kétségkívül kapitalizmusban”.³

A marxista—leninista tudomány figyelmen kívül hagyja a társadalmi viszonyok bonyolult dinamikáját és kimutatja, hogy a társadalmi viszonyrendszer szocialista átalakításának útja ma mind a fejlett tőkés országokban, mind pedig azokban az országokban, amelyek nemrég rázták le a gyarmati elnyomás láncait, a demokráciáért vívott harcon, valamennyi monopolistaellenes erő egyesítésén és az egységes imperialistaellenes front megalakításán át vezet.

Ezt az utat Lenin jelölte ki, majd részleteiben is megalapozta a Komintern VII. kongresszusa. Azt a gondolatot, hogy min-

³ Lenin Összes Művel, 33, Kossuth 1965, 82.

den imperialistaellenes eronek konszolidá-
lódnia és tömörülnie kell a munkásosztály
és ennek marxista—leninista pártja körül,
napjainkban sokoldalúan kifejtik az SZKP,
a nemzetközi kommunista és munkásmoz-
galom programdokumentumai.

Ezek a dokumentumok összegezik az
ideológiai fronton vívott harc eredményeit,
és azt is hangsúlyozzák, hogy az antikomm-
unisták állításai, melyek szerint Lenin
tanítása nem alkalmazható a valóság meg-
ismerésének és átalakításának eszközeként,
rokonságban vannak a jobboldali oppor-
tunisták és revizionisták ideológiájával és
gyakorlati tevékenységével, s ezért, mint
Lenin hangsúlyozta, „az imperializmus
elleni harc, ha nincs egybekapcsolva elvá-
laszthatatlanul az opportunizmus elleni
harcgal, nem egyéb üres és hazug frázis-
nál”.⁴

Lenin kimutatta, hogy a revizionizmus
lényegében annak a nyomásnak a követ-
kezménye, amelyet a burzsoá ideológia gy-
akorol a munkásosztály tudatára, sajátos
tükröződése ennek az ideológiának a mun-
kásmozgalom elméleti és politikai gondol-
kodásában. Így a revizionizmus, egy húron
pendülve az egész burzsoá társadalomfilo-
zófiával, voltaképpen felvette saját fegy-
vertárába a „konvergencia” doktrínáját,
csak éppen áthelyezte az elvont történet-
filozófiai síkra a nem kevésbé elvont antro-
pológiai síkra.

Példaképpen szolgálhatnak erre a mai
revizionisták eszmeifuttatásai a humaniz-
musról, amely jelen volt az ifjú Marx mű-
veiben, később azonban állítólag kimaradt
az érett marxizmusból és leninizmusból, s
ami különösen fontos, a Szovjetunió és
más szocialista országok szocialista építő-
munkájának gyakorlatából. A kapitaliz-
mus és a szocializmus — mondják a mai
revizionisták — egyformák abban a tekin-
tetben, hogy az ipari fejlődés jelenlegi sza-
kaszában nem képesek felszámolni az ember
elidegenedését.

Filozófusaink leplezték a mai revizio-
nizmus kispolgári, jobboldali oppor-
tunista forrásait, s egyben kiemelték utopisz-
tikus és nyíltan mitologikus jellegét. A sz-
ocialista fejlődés során elkerülhetetlenül
fellépő objektív nehézségekre spekulálva
a mai revizionisták elszakadnak a valóság
megismerésének igazi materialista alapjá-
tól, és a marxizmus iránti „hűségüket”
hangoztató minden esküdözésük ellenére
burzsoá és idealista álláspontra térnek át.

Vitathatatlan tény, hogy a mai jobb- és
„baloldali” irányzatú revizionista kon-
cepciók a burzsoá ideológia sok filozófiai
és szociológiai változatával szövetkeznek

mind a módszertani alapokat, mind a gy-
akorlati-politikai eredményeket illetően. A
revizionista koncepciók sajátossága puszt-
án annyit, hogy „marxista” és „forradal-
mi” terminusokban fejezik ki magukat.
Ezzel különös értéket nyernek a burzsoá-
ziónak és ideológusainak szemében, akik
a nemzetközi kommunista és munkásmoz-
galom, a szocialista világszisztem belső
szakadására, a szocializmus és a komm-
unizmus ideológiai értékeinek fokozatos
inflációjára számítanak.

Ilymódon az a feladat áll előttünk, hogy
alkotóan kidolgozzuk azokat az ideológiai,
módszertani és társadalmi problémákat,
amelyekre a marxista—leninista ideológia
ellenfelei spekulálnak, a revizionistáktól
a nyílt antikommunistákig. Az SZKP KB
határozata a társadalomtudományok fej-
lesztéséről nyomatékosan hangsúlyozza:
„a társadalomtudományoknak az a legfőbb
feladatuk, hogy módszeres támadóharcot
folytassanak az antikommunizmus ellen,
alaposan megbírálják a mai burzsoá filo-
zófiát, szociológiát, történetírást, jogot és
a kapitalizmus apologetáinak gazdasági
elméleteit; leleplezzék azokat, akik meg-
hamisítják a marxizmus—leninizmus esz-
méit, a társadalom, a kommunista és mun-
kásmozgalom fejlődésének történetét, dön-
tő csapást mérjenek a jobb- és „baloldali”
revizionizmus, a nemzetközi korlátoltság
megnyilvánulásaira mind az elméletben,
mind a politikában.”

A szovjet filozófusok és szociológusok
erőfeszítéseket tesznek e feladat sikeres
megoldása érdekében. Folyóiratunk pél-
dával az ideológiai harc kérdéseire vonatko-
zó publikációival két szoroson összekap-
csolódó célt követ. Egyrészt arra töreked-
tünk, hogy vezércikkeinkkel és szerkesz-
tőségi cikkeinkkel a legbefolyásosabb és
legjellemzőbb burzsoá és revizionista filo-
zófiai, szociológiai és társadalompolitikai
koncepciók kritikai elemzésére orientáljuk
a filozófiai-szociológiai front dolgozóit.
Ezek a cikkek pártos elvi értékelést adtak
sok antimarxista ideológiai koncepcióról.
Másképp olyan cikkeket és szemléket tet-
tünk és teszünk közzé, amelyek konkrét
kritikai elemzést adnak a jobboldali oppor-
tunista és a balos ideológia egy-egy irány-
zatáról, a jobb- és „baloldali” revizioniz-
mus egyes legbefolyásosabb teoretikusai-
nak koncepcióiról és műveiről.

A folyóirat éles elvi bírálatnak vetette
alá például Roger Garaudy és Ernst Fischer
munkáit, a filozófiai revizionizmust a
„Praxis” c. folyóiratban képviselő szerzők
munkáit. Számos cikkünk mutatta ki a
maozmus ideológiájának metafizikus, anti-
dialektikus lényegét, annak a kísérletnek
a tarthatatlanságát, hogy a marxista—

⁴ Lenin Művei, 22, Szikra 1951, 314.

leninista tudomár, t nacionalista és sovinniszta eszmék gyűjteményével cseréljék fel.

A jobb- és „baloldali” revizionizmusnak e kritikája során abból indulunk ki, hogy — mint L. I. Brezsnyev mondta a kommunista és munkáspártok 1969-es nemzetközi tanácskozásán — „az elméleti revizionizmus utat tör az opportunista gyakorlatnak, amely közvetlen kárt okoz az antiimperialista harcban. A revizionizmus ugyanis nem más, mint a proletár osztálypozícióktól való eltérés, a marxizmus—leninizmusnak különféle régi és mai típusú polgári és kispolgári koncepciókkal való feleszerelése.”⁵

A mai filozófiai revizionizmus eszmei-politikai tengelyét a leninizmus meghamisítása és az ellene irányuló közvetlen támadások alkotják. Ezért elsőrendű feladatunk a lenini eszmék és elvek feldolgozása és védelmezése a filozófiában.

Lenin születésének 100. évfordulójával kapcsolatban folyóiratunk cikksorozatát közölt. Ezek a cikkek áttekintették Lenin eszméinek sokoldalú kapcsolatát a ma problémáival, a viharosan változó társadalmi valóságból, a tudomány fejlődéséből, a jelenkor filozófiai értelmezésének feladataiból adódó problémákkal. Harc a leninizmusért, a leninizmus valamennyi nyílt és álcázott ellenfele ellen, a filozófia és a szociológia alkotó továbbfejlesztése a leninizmus szilárd alapján — ez az értelme folyóiratunk munkájának és sok tekintetben meghatározza a lap jövőbeli tevékenységét is.

*

⁵ A kommunista és munkáspártok nemzetközi tanácskozása. Moszkva 1969, Kossuth 1969, 130.

A marxista—leninista filozófiai gondolkodásszakadatlanul és természetesen egyenlőtlenül fejlődik. A beszámoló szükségképpen csupán a filozófiatudomány hagyományosan kialakult ágainak alapproblémáit és fő feladatait emelte ki. Egészen természetes, hogy nem tükrözhetette hazánk filozófiai életének valamennyi jelenségét.

A megismerési folyamatok objektív fejlődésének és megvalósításuk társadalmi feltételeinek, a szakfilozófus-gárda növekedésének alapján hazánkban a filozófusok nagy szakmai differenciálódása megy végbe, amint ez minden tudomány fejlődésében természetes. Ezzel kapcsolatban sok új filozófiai központ jött létre a Szovjetunió különböző városaiban és köztársaságaiban. E központok meghatározott problémákat dolgoznak fel, amelyek megvitátást igényelnek a szakemberek részéről, s a „Voproszi filozofii” igyekszik széleskörűen rendelkezésükre bocsátani hasábjait.

Sok probléma van, amely a különböző országokban, elsősorban a szocialista országokban működő filozófusok és szociológusok együttes részvételével történő megvitátást igényel. Mindez időszerűvé teszi, hogy beszéljünk közös filozófiai munkánk koordinálásáról, intenzív cikkeszeréről, a távlati tervek közös megvitátásáról, a kölcsönös konzultációról és sok minden másról, amiről az értekezleten jelenlevő elvtársak nyilván beszélni fognak. Az együttes erőfeszítések kétségkívül megnövelik közös munkánk termékenységét a marxista—leninista filozófia területén.

A HUMÁNGENETIKA FILOZÓFIAI, SZOCIÁLIS ÉS ETIKAI PROBLÉMÁI

A „VOPROSZI FILOSZOFII” KEREEKASZTAL-KONFERENCIÁJA

L. I. GREKOV

A genetikai tudomány legújabb sikerei nem csupán a biológus szakemberek szűk körének, hanem a legkülönbözőbb szakmák és foglalkozások képviselőinek a figyelmét is magukra vonják. És itt nem csupán arról a szokásos érdeklődésről van szó, amelyet természetszerűen kivált a felfedezéseknek az a hatalmas áradata, amely az utóbbi két-három évtizedben a genetika fejlődését jellemezte. A genetika tárgyát képező öröklődési törvények valamennyi élő organizmus számára közősek; e törvények egyaránt vonatkoznak a legyekre, az elefántokra, a borsóra (mely utóbbinak, mint ismeretes, különös érdemei vannak a genetikában), s úgyszintén — ami a legfontosabb — az emberre is. Az a körülmény, hogy a genetikai kísérletek eredményei átvihetők az emberre, vagyis — más szavakkal — hogy lehetőség nyílt a humángenetikának mint a genetika egy sajátos ágának a széles körű fejlesztésére, napjainkban a genetikát az emberiség számára legszükségesebb tudományok egyikévé teszi.

Az emberre vonatkozó genetikai kutatásoknak mindenekelőtt az adja meg a sajátosságait és különleges fontosságát, hogy ezek a kutatások szükségszerűen összefüggnek az ember természetébe való beavatkozással, az öröklődés — az emberi nem létezésének és fennmaradásának egyik titokzatos feltétele — ellen irányuló merénnyel. A humángenetika körül éppen ezért heves viták lángolnak fel; elkeseredett ideológiai harc folyik egész sor olyan világnézeti probléma kapcsán, melyek az emberrel foglalkozó különféle tudományok — a biológia és az orvostudomány, a biológia és a szociológia, az etika és a biológia stb. — határterületein merülnek fel. Az elmondottakkal, továbbá az ilyen típusú problémák újszerűségével, bonyolultságával és kidolgozatlanságával magyarázható, hogy a humángenetika sikereit miért kíséri a tudományos haladás gyakorlata szempontjából másodlagos jelenségek, nevezetesen elsietett és leegy-

szerűsítő általánosítások, a tendenciózusosság és szenzációhajhászás elemei, valamint — burzsoá viszonyok között — mindenféle ideológiai spekulációknak a terjedése.

Mindez elkerülhetetlenné teszi a humángenetika eredményeinek általános metodológiai szempontból való sokoldalú és mélyreható értelmezését, ezeknek az eredményeknek a dialektikus materialista filozófia fényében való magyarázatát. Ennek alapján érthetővé és természetessé válik az az érdeklődés, amelyet a humángenetika filozófiai és szociológiai problémáiról a „Voproszi Filozofii” szerkesztősége és a Szovjetunió Orvostudományi Akadémiájának Orvosgenetikai Intézete által 1970 márciusában közösen rendezett ankét kiváltott.

A szerkesztőség kerekasztal-konferenciájának résztvevői igen élénk eszmecsere-t folytattak, melynek során a humángenetika mai fejlődése által felvetett problémák közül az orvosbiológiaiak ugyanúgy megvitatásra kerültek, mint a szociális, filozófiai, jogi, etikai problémák.

Az ankét megnyitásakor *I. T. Frolov*, a folyóirat főszerkesztője rámutatott arra, hogy a vita során a napirenden szereplő probléma érdembeni, tudományos megvitatására kell törekedni, mert ez bizonyos mértékig ösztönözheti a további tudományos kimunkálást, hozzájárulhat a kutatók legésszerűbb orientálásához, néhány szélsőséges álláspont bírálatához.

N. P. Boeskov, az orvosgenetikai intézet igazgatója a modern genetika sikereiről és különösen a humángenetika terén elért eredményekről szólott, amelyek olyan alapvető kérdéseket érintenek, mint a genetikai organizáció meghatározása, az immunogenetika, az emberi populációk polimorfizmusa. *N. P. Boeskov* szavai szerint, nagy sikereket ért el a klinikai genetika is, különösen az öröklődő betegségek diagnosztikájában és gyógyászatában, e betegségek megelőzésében. Beszélt azokról a bonyolult, megoldatlan kérdésekről is, amelyeket e tudomány fejlődése vetett fel.

E bonyolult jelleg az emberi átöröklésbe való beavatkozással kapcsolatos. Ez a szakemberek előtt már most felveti, idővel pedig az egész társadalom előtt fel fogja vetni azt a kérdést, hogy mire irányuljon az emberi átöröklésbe való beavatkozás a jelenben és mire kell irányulnia távolabbi perspektívában; lehetséges-e genetikai kísérletek útján javított átöröklésű emberek külön rétegének (ún. genetikai elitnek) a létrehozása; megvalósítható-e az olyan genetikai beavatkozás, amely nem vezet az ember genetikai individualitásának elvesztéséhez. Felmerülnek etikai természetű kérdések is, például: van-e az orvosnak morális joga arra, hogy sugalmazza a páciensnek a megoldást a klinikai genetikai konzultáció során, vagy pedig meg kell elégednie felvilágosító funkciókkal. Vitathatatlan, hogy a tudományok harcát kell folytatnia az ember egészséges öröklődéséért. De itt mindjárt felmerül egy fontos kérdés: hogyan folytassuk ezt a harcot, hogy ne ártsunk magának az embernek, öröklődésének, és mi az ésszerű mértéke, hol a világos határa a szükséges ésszerű beavatkozásnak, s hogyan állapítsuk meg, mely esetekben válik a beavatkozás katasztrofálissá.

A vita e kérdések és még néhány más kérdés körül folyt. Az anketón a résztvevők különböző, olykor egymást kizáró álláspontokat fejtettek ki. A tárgyalt problémákkal kapcsolatban felfogásbeli különbségek a legvilágosabban A. A. Nejfahnak, a biológiai tudományok doktorának és N. P. Dubinyin akadémikusnak a felszólalásában tükröződtek.

A. A. Nejfah tézisei azoknak a hipotetikus lehetőségeknek a tisztázását célozták, amelyekkel az embriológiában a sejtmag-átültetés módszerének kidolgozása kecsesget. Beszélt ugyanakkor Nejfah azokról a nehézségekről is, amelyek e módszernek emlősökre, valamint az emberre történő alkalmazásakor jelentkeznek. Az utóbbi időben a tudósok sejtmag-átültetési kísérleteket végeztek békákon. E kísérletek során sikerült olyan szervezeteket felnevelni, melyek ugyanazzal a genotípussal rendelkeznek, mint azok a szervezetek, melyekből a kísérlethez felhasznált sejteket vették. Ezekben a kísérletekben az a csodálatos, hogy a működő sejtből kidifferenciált sejtmagot át lehet ültetni, vissza lehet juttatni kiinduló állapotába, majd pedig kényszeríteni lehet arra, hogy kibontsa teljes fejlődési programját és normális békát hozzon létre. Az ilyen jellegű kísérletekben a következő lépés az emlősökre való áttérés. A sejtmag-átültetés emlősökön történő alkalmazása hatalmas távlatokat nyit meg a mezőgazdaság haladása előtt és jelentős mértékben létre fogja hozni a mód-

szer emberre való alkalmazásának technikai előfeltételeit. Nejfah próbálta vázolni, hozzávetőlegesen milyen képet mutatna egy ilyen műveletnek emberen való elvégzése. A női szervezetről kivesszük egy érett petesejtet. Ez viszonylag könnyen meg is oldható anélkül, hogy a nőt bármiféle károsodás érné. Ezután a petesejtből eltávolítják a sejtmagot. Ennek helyébe átültetik a donornak — annak a férfinak vagy nőnek, akinek a genotípusát fel akarják használni — szomatikus sejtjéből kivett sejtmagot. Az új sejtmagot tartalmazó petesejt visszakerül a helyére, és 9 hónap múlva megszületik a gyermek. Formálisan, genetikai szempontból, ez nem lesz sem ennek a nőnek, sem a sejtmagot szolgáltató embernek a gyereke. A donornak a gyermek a testvére, egypetéjű ikertestvére lesz, minthogy az övével azonos lesz a genotípusa.

A tudósok még távol vannak attól, hogy ilyen kísérletekkel próbálkozzanak, de a természet maga szolgáltatott a tudomány számára egy olyan sajátos mintát, amelynek alapján bizonyos általános vonásokban ítéletet alkothatunk az ilyen kísérletekről és várható eredményeikről. Ez a minta a természetes egypetéjű ikrek fejlődése. Mindaz, amit a tudomány ezekről az ikrekről tud, arra vall, hogy nem csupán külső, hanem egyúttal fiziológiai hasonlóság is jellemzi őket. Sőt egyenlő fejlődési feltételek esetén jelentős hasonlóság várható az alapvető pszichikus vonások tekintetében is, bár, természetesen, ebben a vonatkozásban az eltérések jóval jelentősebbek lesznek, minthogy a pszichikum sokkal nagyobb mértékben függ a fejlődés, nevelés, oktatás körülményeitől, mint a morfológia.

Mit nyújtanak a tudományok ezek a kísérletek, milyen jelentősége van az ember szempontjából a mesterséges úton nyert egypetéjű ikrek genetikai hasonlóságának? Nejfah szavai szerint e tekintetben van némi bizonytalanság. Hiszen a nevelésben, oktatásban bekövetkező jelentéktelen változások is nagymértékben módosíthatják az ember alkotó potenciálját vagy képességeit. Következésképpen — s itt egy fontos megszorítással él — a genetikai hasonlóság egyenlő képességekhez,¹

¹ Az orosz eredetűben itt a „szposzobnoszty” szó szerepel. Nejfah téziseinek tárgyilagos megítéléséhez figyelembe kell venni, hogy az oroszban a „képesség” és az „adottság” fogalmának jelölésére egyaránt használják a „szposzobnoszty” szót, ami az adott esetben némileg zavarólag hat. Nejfah itt a „szposzobnoszty” kifejezést olyan értelemben használja, amely közelebb áll az „adottság”-hoz. Úgy tűnik azonban, hogy bírálóinak annyiban feltétlenül igazuk van, hogy Nejfah elmulasztja a kellő élességű fogalmi differenciálást és a — pszichikai — képességek kialakulási folyamata bonyolult és specifikus jellegének a megmutatását, ha csak utalásszerű formában is, amivel érzékeltethető, hogy a képességek kialakulásának milyen nagy viszonylagos függetlensége van az öröklött adottságoktól. — A fordító megjegyzése.

de korántsem egyenlő sorshoz fog vezetni. De már egymagában ez is, Nejfah szerint, elégséges ahhoz, hogy már most — legalább általános vonásokban — beszéljünk az emberli sejtmag-átültetés módjairól és társadalmi következményeiről.

Ha a sejtmag-átültetés módszere annyira ki volna dolgozva, hogy alkalmazható lenne az emberre, akkor ez lehetővé tenné azoknak a „szerencsés”, kivételes genetikai kombinációknak a megőrzését, melyek normális fejlődési feltételek esetén nagy tehetségű emberekre produkáltak. Márpedig az ilyen, különösen tehetséges emberek számától függ a tudományos-technikai haladás üteme. Nejfah ugyanakkor hangsúlyozta, hogy a sejtmag-átültetés módszerét nem szabad azonosítani az eugenikával, amely az ember egész genetikai természetének megváltoztatását és megjavítását célozza. A sejtmag-átültetés semmit sem változtat az emberi genotípusban, csupán megőrzi azt, ami már létrejött. Ráadásul e módszer csak egyedi emberekre vonatkozik, nem pedig az emberiség egészére.

Nejfah érintette a kérdés szociális-etikai oldalát is, amely a sejtmag-átültetés alkalmazásával, lehetséges negatív következményeivel, esetleges akadályaival kapcsolatos. Az első ilyen akadály: van-e a tudósnek joga arra, hogy beavatkozzon az ember genetikai természetébe, az események természetesen menetébe, hogy valamit engedélyezzen, mást meg tiltson. A válasz egyszerű: gyakorlatilag már régen ezt tesszük. Gondoljunk csak olyan, számos országban érvényben levő törvényekre, amelyek tiltják közeli rokonok (fivér és nővér, szülő és gyermek) házasságát. A második akadály: van-e a nőnek joga kihordani genetikailag idegen gyermeket, amely átültetett sejtmagból fejlődik ki. Erre a kérdésre is megadta már a választ a gyakorlat.

A ma már egyáltalán nem ritka mesterséges megtermékenyítés, továbbá fogadott gyermekeknek a nevelése esetében hasonló a helyzet, minthogy a nő az ismeretlen genotípusú gyermeket mint sajátját neveli fel, és joga van rá, hogy azt sajátjának tekintse. A harmadik akadály az ilyen „ikertestvér”-gyermekek nevelésének problémájával, mindenekelőtt pedig azzal a kérdéssel kapcsolatos, hogy vajon ilyen esetben már eleve „célbaveendő”-e a nevelés egy meghatározott területe? Ezzel a problémával is találkozunk ma, amikor már a kora gyermekkorban (4–6 év) speciális nevelésben részesítenek gyermekeket, pl. zenére, matematikára tanítják őket.

Sokkal komolyabb kérdésként merül fel viszont az, hogy a sejtmag-átültetés

nem fordítható-e az emberiség ellen, nem alakulnak-e ki olyan szituációk, amikor ez a módszer negatív eredményekre vezet. Példaként Nejfah annak a lehetőségét vizsgálja meg, hogy egyes donorok szelekciója útján kialakítható-e egy olyan válogatott elit, amely kiszorítaná a „közönséges módon” született embereket. Ezt teljesen irreálisnak tartja, minthogy néhány tucat vagy akár néhány ezer ember nem szoríthat ki milliókat és milliárdokat. Mindamellettt nyilvánvaló, hogy nagy veszély keletkezhet olyan esetekben, amikor az átültetést felelőtlen, amorális emberek használják fel, amikor a donorok kiválasztásánál alkalmazott kritériumok helytelenek, a jóról és rosszról alkotott hamis képzeteken alapulnak. Ezért — véli Nejfah — bizonyos kockázat és veszély fennmarad. A módszer pozitív oldalai azonban nyilvánvalóak, bár a módszer alkalmazása még a jövő kérdése.

N. P. Dubinyin antitézisei azt a felfogást állították a vita középpontjába, hogy az ember mind genetikai, mind szociális tekintetben személyiségnek tekintendő. Csakis erre a helyes felfogásra támaszkodva lehet arról elmélkedni, hogy kell-e az embert genetikai szempontból megjavítani. Dubinyin bírálta az eugenikai kísérletek kiinduló eszméjét: az ember genetikai elfajulásának eszméjét. Mint ismeretes, az ilyen elfajulás okát abban látják, hogy az embernél megszűnt a természetes kiválogatódás és káros mutációk halmozódnak fel. Dubinyin ezt az eszmét tudományosan megalapozatlannak tartja. Véleménye szerint az ember mint biológiai faj egyedülálló. Környezetet teremt magának és ebben él, amióta mint homo sapiens faj kialakult. Ezen új körülmények között evolúciója sajátos jelleget öltött, ami többek közt abban mutatkozott meg, hogy jelentősen csökkent a természetes kiválogatódásnak mint evolúciós tényezőnek a hatása. Ehhez hozzá jön még a társadalmi evolúció tényezőinek hatása és mindenekelőtt olyan szociális programok megjelenése, amely nevelés útján biztosítja a nemzedékek során a kultúra és civilizáció gigantikus növekedését

Tagadhatatlan, hogy mindamellettt az embernél is végbemennek mutációs folyamatok. Ennek eredményeként jelentkezik genetikai terheltség, és ennek következménye: az örökletes bajok. E terheltség azonban nem képes reálisan módosítani az ember genetikai jellemzőit valamiféle semleges jegyek vonatkozásában. Hiszen az ember mai populációiban a genetikai terheltség dinamikus egyensúlyban van a kiválogatódás hatásával: amennyi káros mutáció keletkezik egy nemzedék alatt, ugyanannyi ki is küszöbölik a populá-

cióból azáltal, hogy betegek meghalnak, illetve elvesztik azt a képességüket, hogy utódokat hagyjanak hátra.

Dubinyin a következő példát hozta fel. Ha örökletes bajban szenvedő betegek meggyógyulnak, ez nem bontja meg öröklődésüket, hanem ártalmatlan állapotba helyezi a genetikai terheltség egy részét. A vadon élő állatoknál vagy az ember őseinél a rövidlátás, kétségkívül, halálosan veszélyes jegy volt. Az embernél a rövidlátás génje megmaradt, de az embert megmentette a szemüveg. És helytelen lenne feltételezni, hogy a mi időnkben a mutációs folyamat az eljövendő nemzedékek valamennyi tagjának látását ronthatja. Csak sok százezer és sok millió év elteltével alakul ki egy meghatározott kölesönös viszony a mutációk és visszamutációk nyomása között, s az emberek egy részének normális látása lesz, míg mások rövidlátók lesznek. Végeredményben az orvostudomány nem zavarja meg az ember átöröklődését, hanem a negatív jegyeket átviszi a normális változékonyság kategóriájába, és ebben az értelemben nem növeli, hanem ellenkezőleg, csökkenti a genetikai terheltség mértékét. Ez a koncepció, Dubinyin szavai szerint, komoly és részletes megalapozásra szorul.

A továbbiakban Dubinyin az öröklődésre vonatkozó felfogását indokolta. Véleménye szerint a genetikai populációk adatai azt tanúsítják, hogy a haladás az emberiség eddigi történelme folyamán és a legközelebbi évezredekben is ugyanazon a genetikai bázison megy végbe, amely az emberiség megjelenésekor kialakult. És nyilvánvaló, hogy az ember bámulatos evolúciójának, a társadalom szociális berendezkedése, a kultúra és a civilizáció haladásának az oka nem az ember genetikai sajátosságaiban keresendő, hanem valami másban. Dubinyin itt a szociális átöröklésnek tulajdonít vezető szerepet.

Sok genetikus (Dubinyin közéjük sorolja Nejfahot is) túlbecsüli a genetikai program szerepét, és nem veszi tekintetbe, hogy az ember megjelenése összefügg a tudat megjelenésével, ami új tevékenységi szférát nyitott meg az ember előtt, és új impulzusokat adott haladása számára. A tudat megjelenésével az ember lehetőséget kapott arra, hogy haladását mintegy visszacsatolás útján óriási mértékben meggyorsítsa olyan elvek alapján, amelyek gyökeresen különböznek a növényi és állati fajoknál és populációknál természetes körülmények között végbemenő szokásos genetikai evolúciótól. A szociális programot elsajátítva a tudat elképesztően gyors progresszív evolúciónak indult, minthogy a szociális program nem más, mint a nemzedékek

személyes tapasztalata, amely adekvát formában adja át az új nemzedékeknek a haladás eredményeit. Dubinyin hangsúlyozza, hogy feltétlenül minden oldalról meg kell világítani azt a gondolatot, amely szerint az ember kettős — genetikai és szociális — programmal rendelkezik. Ennek során Dubinyin különösen arra hívja fel a figyelmet, hogy az adekvát átöröklítés elve, amely a genetika fejlődésének tanúsága szerint nem alkalmazható a genetikai programra, döntő szerepet játszik a szociális átöröklésben.

E két program viszonya rendkívül bonyolult és az ember különböző jegyei esetében különböző. A genetikai program döntő szerepet játszik az olyan fizikai tulajdonságok átöröklésében, mint a szem színe, a bőr pigmentációja, a haemophilia nevű vérbetegség megléte vagy hiánya. Más a helyzet az ember pszichikus adottságainak, lelkivilágának az öröklődése, illetve kialakulása esetében. Biológiai síkon ezek a génekre támaszkodnak ugyan, de bonyolult úton alakulnak ki, a külső szociális környezet meghatározó befolyása alatt. Így jön létre mind a személyiség szociális tipizációja, mind pedig pszichés egyedisége. Példaként szolgálhat a beszéd kialakulása az embernél. Ez lehetetlen azok nélkül a gének nélkül, amelyek létrehozzák a szükséges biológiai apparátust. Am ha a gyermek nem hall beszédet, nem érintkezik más emberekkel, nem tanul meg beszélni. Következésképpen, a beszéd nem lehetséges nevelés nélkül, szociális tényezők hatása nélkül. Ez szemléletes példája annak hogy a személyiség a szociális és a genetikai program kölcsönhatásának körülményei közt formálódik és fejlődik.

Dubinyin elutasítja az ember genotípusának átalakítására irányuló módszereket, s úgy véli, hogy ezeknek borzalmas erkölcsi következményei lennének. Az ilyen módszereknek az emberre való alkalmazása alászná a jóról és rosszról alkotott valamennyi fogalmunkat, alászná az „ember” fogalmának lényegét, szociális meghatározottságát. Az ember általános genetikai információjának irányított megváltoztatását szerinte nem követeli meg gyakorlatilag reális szükséglet, és nem is rendelkezünk erre vonatkozóan semmiféle reális módszerrel. Ugyanakkor ez az álláspont nem vonja kétségbe a humán genetikát, mindennekelőtt a klinikai genetika problémáinak jelentőségét. Csupán tisztában kell lenni azzal, hogy az emberre vonatkozó összes genetikai kutatásoknak az ember jelenlegi átöröklésének fenntartására kell irányulniuk, nem pedig arra, hogy ezt olyasmivel helyettesítsük, ami jelenleg ennél jobbnak tűnik.

Dubinyin bírálta Nejfahnak azt a kísérletét is, hogy előrelássa, milyen következményekkel járna az, ha sikerülne az absztraktságot lehetővé tevő valóra váltani és szomatikus sejtől embert nyerni. Ez Dubinyin szerint az emberiség jövőjének leegyszerűsített elképzelése. Szükség lesz-e néhány tucat, genotípusa tekintetében szabványosított zsenire? Milyen szerepet játszik a zseni az emberiség történetében? Aligha lehet egyetérteni azzal, hogy az emberiség haladása egyes zseniális emberek vívmányain alapul. Valójában a zseni tevékenysége éppen az emberiség haladását fejezi ki. A tudomány és az emberiség gondolkodása mindinkább a hatalmas technika segítségével élvező kollektívák munkájára és eredményeire támaszkodik. S ha olyan embercsoportok létrehozásával kísérletezzenek, amelyek születésüktől fogva a rendkívül értékes szellemi tevékenység biológiailag determinált lehetőségeivel rendelkeznek, ez az ember társadalmi berendezkedésének súlyos megbomlásával fenyegetne. Bármi lenne is az ilyen biológiailag specializált embercsoportok rendeltetése, ez mindenképpen egy elkülönült kaszt létrejöttéhez vezetne. A tudomány fejlődése megállíthatatlan folyamat, s a kommunizmusban az emberek soha nem látott mértékben kerítik hatalmuk alá a természetet. És mindez biológiailag differenciált embercsoportok létrehozása nélkül valósul meg.

A pszichológus álláspontját A. N. *Leontyev*, a Szovjetunió Neveléstudományi Akadémiájának rendes tagja, a Moszkvai Állami Egyetem pszichológiai fakultásának dékánja fejtette ki, aki Dubinyinhoz hasonlóan vitatja azt a tézist, hogy az emberiség alkotó potenciálját a „génés szerencsés kombinációjával” rendelkező elit határozza meg. A különböző fenntartások ellenére Nejfah gondolatmenete Leontyev véleménye szerint objektíve a hamis biológizmus újjáélesztése az emberről és a társadalom alkotó erőiről szóló tanításban. Ezen kívül Leontyev néhány olyan figyelembe kell vennünk, amikor az öröklődésnek az emberi személyiség megnyilvánulásaiban, az ember viselkedésének és tudatának sajátosságaiban, alkotó tevékenységében játszott szerepét elemezzük. Véleménye szerint ilyen rendkívül fontos és elengedhetetlen feltétel a pszichológiai tényezőkhöz objektív számbavétele és gondos elemzése. Sajnos az ember genetikáját tárgyaló számos munkában ezt nem veszik tekintetbe. Ezzel a jelenséggel találkozunk például azon adatok interpretációjának esetében, amelyeket egyetemen íkrek pszichológiai vizsgálataiban során nyertek, s amelyek állítólag arról tanúskodnak, hogy

ezeknél az íkreknél „sok pszichológiai vonás” hasonló. A valóságban azonban az egyetemen íkrek hasonlósága csak az olyan legegyszerűbb pszichofiziológiai funkciók vonatkozásában konstataálható, amelyek a genotípus sajátosságaitól közvetlenül függenek (az idegrendszer típusa, a temperamentum stb.). Ami viszont a tulajdonképpeni pszichikai jellemvonásokat illeti, a leírások az esetek többségében (több mint 65%-ban) a hasonlóság hiányát állapítják meg. Ez arról tanúskodik, hogy az emberi pszichikumnak, az emberi személyiség pszichikai sajátosságainak öröklött alapjaival kapcsolatos probléma tudományos megoldása nem csupán genetikai ismereteket követel meg, hanem pszichológiaiakat is, mindenekelőtt a pszichikus fejlődés törvényszerűségeinek és „mechanizmusainak” ismeretét.

A gyermek pszichikus fejlődése meghatározott morfofiziológiai bázisra épül, amely különböző emberek esetében genetikailag eltérő. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember genetikai sajátosságai egyértelműen összefüggnek a pszichikus sajátosságokkal. Az ember pszichikai fejlődése bonyolult folyamat, melyet a speciális emberi képességeknek és funkcióknak az egyén élete során végbemenő kialakulása jellemez. A modern tudományban mindinkább megszilárdul az a nézet, hogy az emberi pszichikum ontogenetikai fejlődése az állathoz hasonlóan lényegét tekintve specifikus. E sajátos jelleg abban rejlik, hogy a pszichikai folyamatoknak — és a megfelelő pszichikus sajátosságoknak — a kialakulása az individuumoknál annak eredményeként megy végbe, hogy az egyének elsajátítják az emberiség társadalmi-történeti fejlődésének eredményeit, amelyeket nem genetikai kód formájában, hanem az anyagi és szellemi kultúra jelenségeinek formájában kapnak.

Leontyev véleménye szerint az ember öröklött sajátosságai és „pszichológiai jelenségeinek” sajátosságai közti kapcsolatok tudományos tisztázásához a kulcsot nem az ember biológiai organizációjának különös plaszticitásában vagy a külső környezet különösen nagy befolyásában kell keresni, hanem a pszichikum ontogenetikai fejlődésének általános elméletében, amelynek az individuum életfolyamatát magát kell kutatnia. Az a genetika, amely komolyan vizsgálja akarja az emberi személyiség örökletes sajátosságai és pszichológiai vonásai közötti kapcsolatot, nem térhet ki az elől, hogy meghatározottságainak teljes bonyolultságában tekintetbe vegye ezt a folyamatot.

A. A. *Malinovszkij* véleménye szerint a mai körülmények közt az ember esetében

genetikai másolatok létrehozása fantáziának minősíthető. Hiszen a békánál ezt a kísérletet egyelőre csak ebihalon, vagyis békálárván végezték, ami az emberről az embriónak felel meg. Az embrió azonban még nem mutatja az ember számára fontos adottságokat, s így ilyen módszerrel még akkor is lehetetlen lenne tehetséges emberek másolatait létrehozni, ha az analóg kísérlet az emberről sikerrel járna. Más kérdés az, hogy egyáltalán érdemes volna-e ezt megcsinálni. Nyilvánvalóan nem, válaszolja Malinovszkij. A megfigyelések azt mutatják, hogy sokkal több tehetséges ember van, mint ahányat általában felfedeznek, de képességeik még kedvező esetekben is túlságosan ritkán realizálódnak. Ezt tanúsítja az a tény, hogy egyes iskolákból sok, másokból kevés kiváló ember kerül ki. Így például ugyanabban a középiskolában tanultak A. N. Kolmogorov és V. A. Trapeznikov akadémikusok, N. M. Popov, a szupernagyfeszültségű mikroszkóp megalkotója, D. D. Romasov, az ismert genetikus, A. A. Kron dramaturg és sok más, kiemelkedő képességű ember. Ugyanakkor számos más iskolában nem találkozunk ilyen nagyszámú tehetséggel. Aligha lehet itt szó véletlen egybeesésekről. Nyilvánvaló, hogy a körülmények az egyik iskolában nagyobb mértékben ösztönözték az alkotói adottságok felszínre kerülését, mint a másokban. És minthogy a körülményeket a legjobb iskolában is túlnyomóan intuitíven alakították, valószínű, hogy ezekben sem realizálódtak korántsem az összes potenciális lehetőségek, és a tehetséges ember valóságos százalékaránya itt is sokkal magasabb annál, amit látunk.

Malinovszkij érintette az eugenikához való viszony kérdését is. Megemlítette, hogy az eugenikát 30 évvel a Mendel-féle törvények újrafelfedezése előtt hozták létre, s ez a tudomány az emberiség örökletes egészségének biztosítását tűzte ki céljául. Megalapítója — Galton — azonban elkövette az ismeretes hibákat. Később az eugenikában két irányzat vált külön: egy tudományos, humánus, amely a felvilágosításra és önkéntességre épít és hozzájárult a klinikai genetika keletkezéséhez, és egy reakciós, amely leginkább a náci Németországban terjedt el. Nálunk az „eugenika” szóval általában ezt az utóbbi jelentést társítják, ez azonban helytelen. Nem kell félnünk ettől a szótól.

V. M. Gindilisz arról beszélt, hogy az emberen végzett genetikai kísérletekkel szembeni ellenvetéseket nem szabad kiterjeszteni azokra a konkrét kutatásokra, melyek azt célozzák, hogy az ember szomatikus sejtjeiből mesterséges úton „iker”-szerveket neveljenek. Hiszen e kutató-

soknak hatalmas jelentőségük lehet az orvosi gyakorlatban. Ismeretes, hogy napjainkban az emberen végzett szervátültetés immunológiai természetű elvi nehézségekbe ütközik. Ezért, ha sikerülne a beteg szív vagy vese kicserélésére szoruló individuum számára saját bőr- vagy izomsajtjeiből in vitro „iker”-szervet létrehozni, ez igen nagy jelentőségű volna, minthogy ezáltal megszűnnének az immunológiai konfliktus fő okai.

A társadalmi és a biológiai közötti viszony problémájáról szólva Gindilisz Leontyevvel szemben hangsúlyozta ama genetikai és általában biológiai tényezőik számításbavételének szükségességét, amelyekkel az ember pszichikumának, viselkedési formáinak és szituációs reakcióinak sajátosságai összefüggésben állnak. Létezik és gyümölcsözően fejlődik a viselkedés genetikája, az ember pszichofiziológiájának genetikája. Nincs semmi hibás vagy káros azokban az esetekben, amikor a biológus és az orvos azt hangoztatja, hogy a törvénytéstést elkövető egyéneket meghatározott fiziológiai, endokrin és pszichikai sajátosságok jellemzik, melyek szerepet játszhatnak a törvénytéstést személyiségének kialakulásában. S a szociológusoknak, a jogászoknak sines joga szemet hunyni előlött. Álláspontját összegezve, Gindilisz kiemelte, hogy a genetikusok, legalábbis a hazaiak, tudatában vannak mind módszereik bizonyos korlátozottságának, mind a pszichofiziológia területére irányuló tisztán genetikai extrapolációk határainak, mind pedig annak a lényeges hatásának, amelyet a külső környezet meghatározott tényezői az ember pszichikus megnyilvánulásainak tartalmára és jellegére gyakorolnak. Rendkívül hasznos volna — tette hozzá —, ha a szociológusok és a pszichológusok a maguk részéről egyetértéssel azzal, hogy az ember pszichofiziológiájának vannak olyan aspektusai, amelyek megértéséhez elengedhetetlen a genetikai módszerek és koncepciók felhasználása.

Napjainkban a filozófia, az etika, az esztétika, a szociológia, a pedagógia és a jogtudomány fejlődése, nem is szólva az orvostudományról és a szelekcióról, elképzelhetetlen a genetika számos tényének figyelembevétele nélkül — véli V. P. Efroimszon. A genetikus természetesen nem helyettesítheti a szociológust, a filozófust, a jogászt. Csupán arról van szó, hogy a mai viszonyok közt a humán területek művelőjének fel kell vértéznie magát azokkal az adatokkal, melyekkel napjainkban a genetika rendelkezik. Ezzel kapcsolatban rendkívül fontos a pedagógiai genetika problémáinak és az etika evolúciós alapjainak a kidolgozása. Ezeknek a feladatok-

nak szentelte hozzászólását Efroimszon.

Milyen szerepe van az öröklődésnek a képességek meghatározásában? Ezt a kérdést a felszólaló az egy- és kétpetéjű ikrek kutatásának példáján vizsgálta meg. Az előbbieket az öröklődés szempontjából azonosnak, az utóbbiakat nem azonosnak, míg a környezet hasonlósága mindkét pár esetében majdnem teljes. Ha elvonatkoztatunk az extrém környezeti variánsoktól (amikor például a gyermek állatok között nő föl vagy egyszerűen csak alacsony műveltségű marad), és normális iskolai feltételekkel számolunk, akkor az derül ki, hogy az intellektus színvonalának összegezett karakterisztikájában a genotípus nem játszik kisebb szerepet, mint a környezet.

A genotípus szerepének ilyen értékelése egyáltalán nem jelenti azt, hogy az emberiséget valamilyen képesség szerinti hierarchikus piramisként fogjuk fel. Az emberiség megszámlálhatatlanul sokféle tehetség birtokosa, és mindegyikre szüksége is van. S a genetikuskak nyilván az a feladata, hogy, tudatában lévén a megtermékenyítés pillanatában rögzült genotípus szerepének, idejekorán feltárja ezeket a tehetségeket és képességeket, korán kialakítsa az individuális tehetség jellegének megfelelő vonzódást. És itt nem csupán megdűművészekről vagy matematikusokról van szó, hanem ezernyi foglalkozási ágról.

Mindez arról tanúskodik, hogy fel kell újítani a tehetség genetikájára vonatkozó kutatásokat, melyek nálunk valaha folytak. A pedagógiai genetikában a főszerepet olyan pedagógusoknak kell játszaniuk, akik fel vannak vértelve a humángenetika ismeretével és kutatási módszereivel. Erről beszélt *V. N. Kolbanovszkij* is, akinek a véleménye szerint elengedhetetlen annak tisztázása, hogy a személyiség és különösen tehetsége vagy speciális képességei fejlődésében milyen kölcsönös viszonyok állnak fenn a természeti és a szociális tényezők között. A már elvégzett vizsgálatok adataiból kitűnik, hogy különböző speciális képességeket az agy és az érzékszervek felépítésének és funkcióinak néhány sajátossága határoz meg. Pl. a zenei tehetséget mutató embereknél az agy halántéklebenyének különleges citoarchitektonikus zónájában jól fejlett idegsejteket találtak. Azoknál viszont, akik a zenei hangmagasságokat nem tudták megkülönböztetni, nem volt tapasztalható ilyen sejtek felhalmozódása. Másfelől a zenei hallás hiánya nem tükröződött negatívan a fonémák el-sajátításában, és ezek az emberek idegen nyelvek tanulása során sikeresen fejlesztették fonematikus hallásukat. Pontosan meg kell állapítani, hogy egy képességnek mely komponensei követelnek meg

fejlődésükhöz genetikailag meghatározott adottságokat és melyek fejlődnek a tevékenység különböző eljárásai, speciális gyakorlatok stb. révén. Ésszerűtlen dolog a képességek fejlődésének társadalmi törvényszerűségeit elszakítani genetikai alapjuktól, véli *Kolbanovszkij*. A pedagógiai intézményekben a pontosabb eredmények elérése végett meg kell szervezni e matematika tanulmányozását s egyszerűsített kidolgozni azt a megbízható metodikát is, amely elvezet mind a konkrét képességek fejlődéséhez, mind pedig a személyiség mindenoldalú fejlődéséhez.

Efroimszon kitért az etika evolúciós alapjainak kérdésére is. Véleménye szerint az ember evolúcióját a létért való harc és az azt kísérő állati ösztönök mellett egy rendkívül intenzív kiválasztás jellemzi olyan tulajdonságok tekintetében, melyeket emberieknek nevezhetünk. Ez a kiválasztás volt az, ami Efroimszon szerint az embernél kialakította a szokatlan erejű és stabilitású altruista emóciókat. A genetika persze nem tart igényt arra, hogy megoldja az emberi etika, a humanizmus keletkezésének kérdését. Éppen csak azt nem szabad a filozófusoknak szem elől tévesztetniük, hogy ez etika kialakulásában nemcsak szociális, hanem biológiai tényezők is közrejátszottak.

Efroimszon továbbá szólt azokról a problémákról is, melyeket az embernél a természetes kiválogatódás hatásának gyengülése váltott ki. A kiválogatódás megszűnésének vagy gyengülésének negatív hatásait olyan örökletes betegségek példáján mutatta ki, mint a cári és királyi dinasztiákban hosszú időn át elterjedt haemophilia és porphyria. Minden állati és növényi fajnak megvan a maga mutagenézis-üteme, amely a saját biológiájához alkalmazkodik. Ha ez az ütem túlságosan gyors, a faj a mutációk súlya alatt kihal. Ha viszont az ütem túlságosan lelassul, a faj az elégtelen plaszticitás következtében hal ki. Az emberiség erősen megváltoztatta szaporodási típusát, holott mutációs folyamata az intenzív kiválogatódásra van beállítva. Ebből egyáltalán nem következik hogy az embernél intenzifikálni kell a természetes kiválogatódást vagy meg kell szüntetni az örökletes betegségek elleni küzdelmet. A mutációs folyamat óriási intenzitással megy végbe, s az embereket meg kell óvni a mutagénektől. Hiszen napjainkban, amikor az emberi élet meghosszabbodott, egyre sürgetőbb feladat, hogy feltárjuk az anyagcsere sok száz és sok ezer örökletes defektusát, amelyek az öregeket önmaguk és a társadalom számára teherrel változtatják. Szűle-tőben van a gerontológiai genetika, amelynek óriási szociális jelentősége van.

Efroimszon gondolatát folytatta *K. N. Nazarov*. Álláspontja szerint a sejtmag-átültetés az örökletes betegségek megelőzésének hasznos módszere lehet. Hiszen az orvosi ellátás javulása, a gyermekhalandóság csökkenése eredményeként lényegesen megnőtt néhány öröklődő betegség elterjedtsége. Ezért az ilyen betegségek megelőzésének módszereire a legnagyobb figyelmet kell fordítani. Nagy szerepet kell ebben kapnia az utódok örökletes patológiájának elhárítását célzó klinikai genetikai tanácsadásnak.

M. J. Vartanyan véleménye szerint Nejfah elgondolásait helytelen lenne egészben negatívan értékelni. Egyelőre még nem rendelkezünk az elemzés kellőképpen egzakttá eszközével, hogy meghatározzuk a környezeti tényezők és a genetikai tényezők kölcsönös viszonyát az ember különböző képességeinek — köztük a pszichikaiaknak — a kialakításában. De az utóbbi időben a klinikai pszichiátria keretében e problémák megoldásának érdekes megközelítése kínálkozik. A következő vizsgálatokat végezték: pszichikailag beteg szülők gyermekeit normális családi körülmények közt, pszichikailag egészséges szülőknél nevelték. Ugyanakkor normális szülők gyermekeit örökbefogadták pszichikailag beteg egyének. A családok e két kategóriájának összehasonlítása lehetővé tette, hogy kiderítsék az örökletes és a környezeti tényezők szerepét a gyermeki pszichikum kialakításában. A kapott eredmény a következő: azokból az örökbefogadott gyermekekből, akiknek az igazi szülei betegek voltak, körülbelül 50% a későbbiekben valamilyen pszichés megbetegedésben szenvedett, noha már egyéves korától fogva normális családban nevelkedett. Az egészséges szülők gyermekei viszont a megbetegedések számát tekintve nem különböztek a normális populációktól. E vizsgálatok bizonyították a genotípusos tényezők fontos szerepét a pszichikus tevékenység elhajlásainak kialakulásában, mindamellett nem tárták fel a kialakulási folyamat belső mechanizmusait. Ezért megalapozatlannak tekinthető az a feltevés, hogy mesterséges kitenyésztéssel lehet majd tehetséges embereket létrehozni.

Ami e módszer lényegét illeti, mindenképp elötte kétségbe kell vonnunk annak lehetőségét, hogy létrehozza a megfelelő genotípus donorjául szolgáló egyén abszolút másolatát. Nem kételkedünk abban, hogy a sejtmag az individuumban genotípusos programozásában vezető szerepet játszik, de nem szabad szem elől téveszteni nagyon lényeges más természetű tényezőket sem, például a méhen belüli fejlődés tényezőit,

amelyek jelentősen módosítják az embrió ontogenezisének törvényszerűségeit. E tényezők összessége, amelyet „anyai effektusnak” szoktunk nevezni, lényegesen kihat a genotípus megnyilvánulására. Emellett a donorral analóg individuumok mesterséges reprodukálásához a fejlődő organizmust a donoréval teljesen azonos külső környezeti viszonyok közé kellene helyezni, vagyis az új szervezet számára egy sajátos inkubációs környezetet kellene teremteni. Csak ilyen körülmények közt remélhetők egymáshoz hasonló szervezetek. Márpedig egy ilyen fajta situációt etikai szempontból aligha engedhető meg társadalmunkban.

Vartanyan kifejtette véleményét „az emberiség elfajulásának genotípusos veszélyét” illetően is. A genetikai és orvosi ismeretek összessége egyáltalán nem sugallja, hogy az emberiséget — durván szólva — genetikai halál fenyegeti. Nincs okunk feltételezni, hogy a genetikai folyamatok — legalábbis néhány évezreden belül — komoly kihatással lehetnének a jelenlegi társadalom genetikai potenciáljára. Ismeretes, hogy valamennyi evolúciós folyamat időben erősen elhúzódik, és kevésbé valószínű, hogy a spontán mutagenézis folyamatainak mai üteme jelentős eltolódást idézhetne elő a lakosság egészének genetikai struktúrájában. Ugyanakkor a spontán mutagenézis, bár nem jelent komoly veszélyt az emberiség egészére nézve, lényeges módon kihat egyes emberek sorsára. És éppen ez teszi a spontán mutagenézist a modern genetika egyik alapvető problémájává.

J. Sz. Ioris véleménye szerint az eszmecsere ismét megmutatta, hogy két helytelen irányvonal létezik a humángenetikában. Az egyikhez a felszólaló azoknak az álláspontját sorolja, akik szerint a humángenetikában alapjában véve minden a legnagyobb rendben van, legalábbis a populáció szintjén. Nekünk azonban mindenekelőtt nem a populációnak, nem a társadalomnak mint egésznek, hanem az egyes szenvedő személyiségek millióinak az érdekeit kell szem előtt tartanunk. Minél aktívabb tevékenység folyik majd az ember biológiai tökéletesítése terén, annál gyorsabban javul sok millió ember sorsa.

Ioris szerint tévednek azok is, akik a figyelmet a zsenik, a kiemelkedő tehetség problémájára koncentrálnak. Zsenik kialakulásához mindenekelőtt kedvező társadalmi körülmények szükségesek. Teremtünk ilyen körülményeket, és biológiai módszerek alkalmazása nélkül is azonnal megnő a valóban realizálódó, nem pedig csupán potenciális zsenik száma. És megfordítva, kezezőtlen társadalmi feltételek

mellett hiábavalók lesznek mindenféle biológiai módszerek.

V. I. Kudrjavcev a humángenetika jogi aspektusairól beszélt. Álláspontja szerint nem tekinthető bizonyítottnak néhány tudósnak az a véleménye, hogy összefüggés áll fenn az emberek genetikai sajátosságai és a bűnözés között. Más társadalom-ellenes jelenségekhez hasonlóan a bűnözés sem biológiai, hanem szociális természetű. Ugyanakkor a „bűnözés” történelmileg meghatározott és bizonyos mértékig egyezményes kategória. A bűnözés, csakúgy, mint a büntett fogalma, a szociális élet eredménye, az osztálytársadalom szülöttje. A laikusok elképzelésében a bűnözés mindenekelőtt lopás és gyilkosság. Márpedig a büntető törvénykönyv bűncselekményeknek több mint 250 fajtáját ismeri, köztük például olyan büntetést is, mint „a tengeri távirókábel gondatlanságból okozott rongálása”. És vajon lehet-e azt állítani, hogy egyes embereknek olyan génjei vannak, amelyek a tengeri távirókábel gondatlanságból okozott rongáláshoz vezetnek?

Van egy másik, nem kevésbé lényeges körülmény is. Tegyük fel, megállapítást nyert, hogy fölös kromoszómával rendelkező emberek hajlamosak a gyilkosságra. Ez nem csupán etikai vagy filozófiai, hanem büntetőjogi problémát is felvet: vajon az ilyen emberek jogilag felelősek-e tetteikért? Ha viselkedésük agresszív jellegűt a „fölös” kromoszóma váltja ki, akkor — ha következetesen akarunk maradni — az ilyen embert beszámíthatatlannak kell tekintenünk. Következésképpen jogi szempontból nem tekinthető bűnözőnek. Ez az eset akkor teljes mértékben orvosi probléma: ezeket az embereket el kell különíteni a társadalomtól és gyógyítani kell, ugyanúgy, ahogyan ezt a közveszélyes szkizofréniásokkal vagy epileptikusokkal tesszük.

Kudrjavcev osztja Dubinyin aggályait az emberi nem eugenikai módszerekkel történő „megjavítása” kérdésében. Természetesen tudni kell, hogy a különböző emberek mitől hasznosak, mitől veszélyesek, szükséges őket a megfelelő módon nevelni, megteremteni a feltételeket a személyiség helyes fejlődéséhez.

A vita néhány résztvevője ellenvetéseket tett Kudrjavcevnak. Így pl. Vartanyan egyetértett ugyan azzal, hogy a társadalomellenes viselkedés problémája szociális jellegű, de hangsúlyozta annak szükségességét, hogy tisztázzák a biológiai tényezők súlyát az antiszociális viselkedés kialakulásában. Ismeretes például, hogy a fiatalok bűnözők javítóintézetekben a gyermekeknek kb. 40%-a organikus agyi zavarokban szenved, pszichopata jellemvoná-

sokat mutat stb. Természetesen feltételezhető, hogy potenciálisan hajlamosabbak a normális viselkedéstől való különféle elhajlásokra, mint a normálisan fejlett gyermekek.

A kerekasztal-konferencián a demográfia képviselőjeként B. C. Uralisz is kifejtette véleményét. Úgy véli, hogy van sok, a genetikával kapcsolatos probléma (a sejtmag-átültetés problémája mellett), amelyeknek a megoldása megköveteli a természettudományok és társadalomtudományok összefogását. Ilyen például a gyermektelen családok gyermekekkel való ellátásának etikai és jogi problémája. Fontos, hogy a megoldására irányuló kísérletek meghatározott jogi alapot és jogi védelmet kapjanak.

A demográfiában már polgárjogot nyertek a népesség genetikájának kérdései. (Szó esett róluk 1965-ben Belgrádban a nemzetközi demográfiai kongresszuson.) De van még több olyan demográfiai probléma is, amely érintkezik a genetikával. Ilyen például a különböző népek képviselői közti házasságok kérdése; vagy az a kérdés, hogy kapcsolatban áll-e a tehetség a gyermek „sorszámával”, az apa és az anya életkorával? Mindezeket a problémákat behatóan meg kell vizsgálni, és meghatározott ajánlásokat kell tenni. Nagy jelentőségű annak a kérdésnek a tisztázása is, hogy milyen befolyással van az alkoholizmus az utódokra. Igaz, amikor a népesség genetikájáról esik szó, a demográfia biológizálásának veszélye fenyeget. Itt is meg kell ezért találni a valóságos összefüggést a biológiai és a szociális között — hangsúlyozta Uralisz.

A vita során véleményt mondtak a filozófusok is: A. F. Siskin, a „Voproszi Filozofii” szerkesztő bizottságának tagja és M. K. Mamardasvili, a folyóirat helyettes főszerkesztője. Mindketten előrebocsátották, hogy nem kívánnak kitérni a probléma „technikai” aspektusaira. Siskin véleménye szerint a genetikai irdalom egészen felületes ismerete sem hagy kétséget afelől, hogy a különböző öröklött adottságokban benn rejlének az egymástól különböző egyedi emberi személyiségek kifejlődésének lehetőségei — megfelelő szociális feltételeket, kultúrát, nevelést feltételezve. A felvilágosodás korának az a régi tanítása, hogy a normális fizikai szervezetű emberek adottságaikat tekintve egyenlők, és nevelés útján minden emberből mindent lehet csinálni, nyilvánvaló szimplifikálás. Az ember öröklődésének és környezetének, természetének és nevelésének problémáját nem oldhatják meg egyedül a genetikai serőfésztései. Megoldásához a metodológiai kulcsot az a marxista tétel adja, amely szerint a szoci-

ális viszonyoknak meghatározó szerepük van a személyiség formálásában, az ember pedig aktív szerepet játszik e viszonyok megváltoztatásában.

A tudomány fejlesztésében etikai problémák Siskin véleménye szerint éppen a tudományos felfedezések *alkalmazásával* kapcsolatban merülnek fel. A tudomány törvényei önmagukban semmiféle „etikát” nem tartalmaznak. E törvények el-
lentmondásba kerülhetnek előítéletekkel, köztük morálisakkal is, de nem mondhat-
nak ellent az ésszerű emberi erkölcsnek, hiszen a tudomány történelmi hivatása éppen az, hogy elősegítse az ember alkotó erőinek fejlődését. A tudomány missziója mélysegesen humanista.

A tudomány és a technika eredményei azonban az ember ellen is fordulhatnak. Ami a humángenetikai eredmények alkalmazásának etikai aspektusait illeti, kétségkívül óriási erkölcsi jelentősége van az örökletes betegségek elleni harcnak, valamint annak, hogy megelőzhető szellemileg és testileg fogyatékos gyermekek születése. A haladó gondolkodás nem törődik egy olyan morál ellenvetésével, amely egyszerűen megtiltja a természet által adott-
nak a javítását. Ami az emberi öröklődésbe való beavatkozást illeti, erkölcsileg igazoltnak csak a hozzáértő beavatkozás tekinthető; ennek az a feltétele, hogy a beavatkozás az *embert* szolgálja, fizikai és szellemi fejlesztését célozza. Az ilyen beavatkozás természetesen bizonyos kockázattal jár, de a kockázattól félni annyi, mint lemondani a tudomány haladásáról. Morális elmarasztalásnak itt csak indokolatlan kockázat esetén, a tapasztalat és a szükséges elővigyázatosság hiánya esetén volna helye, illetve abban az esetben, ha a beavatkozás nem az emberi élet megmentésére irányulna, hanem reklámcélokat szolgálna stb. Az a törekvés, hogy a genetikai eszközeivel valamilyen absztrakt modell mintájára *megjavítsák* az emberi nemet, Siskin véleménye szerint utópisztikus, sőt káros. Nem ért egyet azzal, hogy az emberiség alkotó potenciálját jelentős mértékben az embereknek egy különösen kiemelkedő értelmi tulajdonságokkal rendelkező kis csoportja képezi. És ezért utópikus az az eszme, amely szerint a sejtmag-
átültetés módszere az emberre való alkalmazhatóság szintjére fejlesztve, a társadalmi haladás meggyorsításának hatalmas eszköze lenne. A zsenit nem csupán a szerencsés „fajta” teszi. Hozzá tartozik a környezet is, amely nagy befolyással van az ember alkotó potenciáljára (amint erről helyesen beszélt Nejfah); a szociális (politikai, szakmai stb.) kapcsolatok köre is; a történelmi kor is a maga specifikus szük-

ségeivel; az ember saját munkája is, amely gyakran nagy személyes áldozatokat követel meg.

Felmerül az a kérdés is, hogy milyen célt szolgálnak az ilyen kísérletek, még ha technikailag megvalósíthatóvá válnak is. Vajon az emberiség az emberek tömegeiben nem rendelkezik elegendő mennyiségű különböző adottságokkal, amelyeket ki lehet és ki kell fejleszteni és a társadalom szolgálatába kell állítani? A történelmi haladás nem maroknyi tehetséges embertől függ, hanem a nagy tömegek tevékenységétől, amelyeknek a felszabadítása egyben az emberiség hatalmas alkotó potenciáljának felszabadulását is jelenti.

Mamardasvili abból kiindulva, amit „szkeptikus józan észnek, racionalizmusnak” nevezett, kifejtett néhány elgondolást. Ítéleteinkben felfedezhetők babonás reakciók is, valamint át nem gondolt, öntudatlanul elfogadott szociális és filozófiai előfeltevések is. A genetikai kísérletekkel kapcsolatban például felteszik a kérdést, hogy van-e jogunk beavatkozni a személyiség intim világába, a még nem meg született gyermek sorsába, dönteni helyette stb. De hiszen ha valami hagyomány szerint létezik, azt ösztönösen már mint magától értetődőt, megalapozottat vettük tudomásul, s az említett kérdést csak akkor tesszük fel, amikor valami *tudományos érvekkel* igazolható eljárásból következik. S ekkor egyszerűen minden a babona ködébe burkolózik. Hiszen — és ebben igaz van Nejfahnak — naponta és óránként *gyakorlatilag* beavatkozunk az ember fejlődésébe, s tesszük ezt anélkül, hogy feltennénk a kérdést, van-e erre jogunk vagy sem, s még kevésbé kérjük ki ehhez a gyermek beleegyezését — minthogy emögött ott áll az ösztönösen kialakult, sok százéves hagyomány által szentesített kultúra. De amint valamilyen eljárás racionális tudományos konstrukcióból folyó következtetések alkalmazása, amint a beavatkozási kísérletek X. professor megfontolásaiból következnek, jámborul felháborodunk, moralizálunk. Ebből fakad a humángenetika kérdéseiben is egy sor kétely.

Mamardasvili támogatta azt az álláspontot, hogy meg kell őrizni azt, ami van, s ki kell küszöbölni a káros mutációkat, vagyis ebben az értelemben javítani kell az átöröklést. Néhány más elgondolás — az, hogy lehetséges az emberi nem megjavítása olyan értelemben, hogy a tudomány számára különleges embereket „tenyészünk ki” stb. — sok tekintetben kétes. A kételyeket persze nem a dolog genetikai oldala támasztja, hanem a genetikával kapcsolatos szociális feltevések. Hiszen a

genetikával párhuzamosan szükség van a társadalomtudományok fejlődésére. Már szóltak (Dubinyin) arról, vajon van-e annak értelme, hogy mindenki verset írjon, mint Puskin. Ez ellentmondana e tevékenység struktúrájának, amely a költészet megalkotásából és befogadásából áll. És, ugyanúgy, mire gondolunk akkor, amikor Einsteinról beszélünk — vajon biológiai képességeire? Mi erről *post factum*, tevékenységének eredményei alapján mondunk ítéletet, és nem vesszük észre, hogy ezt a *post factum* értékelést visszük át a *genetikai* képességekre.

Nyilvánvaló, hogy az „Einstein” típusú jelenségeknél a szociális-biológiai mechanizmus mellett olyan örök hatnak, melyeket a „tudat mechanizmusának” nevezhetünk. Fel kellene tárnunk, hogyan kapcsolódnak ebbe az emberek s válnak azzá, amit zseninek nevezünk. Ebből a nézőpontból az következik, hogy ha az individuuumok biológiai képességének tökéletesítését tűzzük ki célul, akkor ez még nem fogja azt jelenteni, hogy ezzel egyúttal megjavítjuk az egész tudományt. Bármit teszünk is az emberrel, bármennyire biológiai képességeivel összhangban tanítjuk is, a megismerés aktusa *öntevékeny aktus* marad, melyet az *individuumnak* kell végrehajtania. Ez az aktus nem vezethető le egy ilyen vezérelt láncból: tanulás, nevelés, ismeretátadás. Ezért Einstein megjelenése ebben az értelemben nem vezethető le a feltételeknek valamilyen folytonos láncolatából. Következésképpen, a genetika kérdéseit a tudománnyal való „jótékonykodás” minden igénye nélkül kell megoldani. Az ilyen igény csak összezavarná a problémát. Ráadásul még azt sem bizonyította be senki, hogy a tudománnyal való foglalkozás önmagában valamilyen abszolút érték. Az ember kijátszhatja valamennyi kombinációkat: sejtmag-átültetés útján kitenyésztk a „zsenit”, az pedig nem áll oda tudománnyal foglalkozni. És ebben az értelemben „zsenik” kitenyészttése nem jelent valamilyen bázist a tudományos haladás meggyorsítása számára. Mindamellet maximális teret kell biztosítani az e területen végzendő orvosi és elméleti munkáknak. A gondolatot hiába próbálnák megállítani, tovább fog dolgozni.

A vita néhány eredményét összegezte *N. P. Bocskov*. Egyebek közt nem értett egyet Leontyev egyes állításaival, amelyek, véleménye szerint, gyakorlatilag teljesen mellőzik az emberi fejlődés kiinduló mate-

riális alapjának, a nevelésre való reakció normájának fogalmát. Az embert ebben a vonatkozásban meghatározottan szembeállítják más biológiai objektumokkal és öröklődését a végtelenségig „felhígtják”. Valójában az embernél, mint más biológiai objektumoknál is, létezik a reakciónak egy örökletesen meghatározott normája. Az ezzel ellentétes álláspont védelmezése ténylegesen azt jelenti, hogy az embert valamiféle természetellenes tulajdonságokkal ruházzuk fel. Annak elismerése, hogy örökletes tényezők szerepet játszanak az ember pszichikai funkcióinak kialakulásában, egyáltalán nem jelenti a nevelés hatalmas lehetőségeinek tagadását, egyszerűen csak irányítottabbá teszi a nevelést.

Ami a klinikai genetikai rendszabályokat, a patológikus mutációs terhelttség csökkentéséről való gondoskodást illeti, Bocskov véleménye szerinte itt is nagy óvatosságra van szükség. Jelenleg többé-kevésbé világos az újonnan keletkező patológikus mutációs terhelttség csökkentésének kérdése; bonyolultabb a helyzet a már meglévő mutációk vonatkozásában. A mutációktól való teljes megszabadulás az individuuumok sokféleségének csökkenéséhez, a társadalom intellektuális potenciáljának csökkenéséhez vezethet. Következésképpen addig, amíg a társadalom nem jut el egy megfelelő fejlettségi fokra, és a humángenetika nem fogja teljes mértékben ismerni az ember genotípusát, nem engedhető meg semmiféle *tömeges* beavatkozás az emberi öröklődésbe.

Az eszmecsere néhány résztvevője, mondta Bocskov, felvetette, hogy az ember mint biológiai objektum a patológikus mutációs terhelttség következtében degenerálódik. Mások úgy vélik, hogy az emberiség nem tart a degenerálódás irányába, és ha bármilyen mutációkat ki fogunk küszöbölni, ezáltal csökkentjük az individuuumok sokféleségét. De hiszen az emberi öröklődésről való gondoskodás éppen hogy növelni fogja az emberi populációk genotípus szerinti változatosságát, és semmiképpen sem vezet a jövő emberének szabványosításához. Az idő megmutatja és pontosabban meghatározza majd a további konkrét lépéseket a probléma megoldásában.

Befejezésül *I. T. Frolov* szólalt fel, s megköszönte a tanácskozás résztvevőinek az igen élénk és érdekes eszmecsereét.

(Fordította Buk Pál)

KÖNYVSZEMLE

EGY SZINTÉZIS MÓDSZERE

BELOHORSZKY PÁL

Mezei József: A szimbolista élmény kialakulása (Reviczky Gyula) Akadémiai Kiadó, 1968

Szokatlanul nehéz feladatra vállalkozott Mezei József, amikor elhatározta, hogy Reviczky költői világának elemzésével együttthaladón megrajzolja egy széles körű folyamat kialakulását, végigkíséri a szimbolista szemlélet megjelenésének bonyolult útját. Reviczkyről még nem jelent meg ilyen igényű munka, és a szimbolista élmény fejlődésrajzát is hiába keresnénk a hazai forrásokban. Így Mezei monográfiája kétszeresen hézagpótló jellegű. Olyan területeket hódít meg a szintézisnek, melyeket eddig csak érintett vagy átröpült a másfajta érdeklődés és orientáció.

A tájékozódásnak ez a két iránya és ezzel a mű kettős újdonsága mindjárt a címből is kiderül. A monográfia harmadik meglepetése a bevezető mikrotanulmány. Ebben a szerző elmondja, hogy elemzését sajátos módon végezte el; kicsit formabontó, kicsit rendhagyó a módszer, mely megépíti a kor és a benne fogant pálya szintézisét.

Buffon mondja, hogy a stílus ember. Úgy érzem, ez ugyanígy igaz a módszerre is, persze bizonyos áttétellel. Mert a módszer feltétlenül stílus is, tehát majd oly szoros a közvetlensége az alkotóval, mint ahogyan azt a francia tudós a stílusról gondolja. Mezei módszerét meghatározza egy bizonyos alkati adottság; a tájékozódásnak és az elemző megismerésnek lelki, mondhatnánk „esztétikai” hátere. A rendkívüli érzékenység, a belső átélés túlsága könnyen szubjektivistikussá teheti az elemzést. Mezei monográfiája egyértelműen bizonyítja, hogy ami szubjektív, az mindig csak egy megfelelő határig merészkedik. Nem határozza meg „előre” az ítélet tartalmát, csak a közeledés formáját, egyéni útját jelenti. Jelenléte így sohasem válik hátrányossá, hanem mintegy előlegzi az elemzés belső gazdagságát és „hitelesíti” az átélést.

A szimbolizmust Mezei elsősorban szemléletnek tartja. Érvelése így Verlainehez, illetőleg Baudelaire híres romantikakoncepciójához kötődik közvetlenül. A

szimbolizmus szemlélet tehát, melyhez meghatározott, adekvát magatartás tartozik. A szemlélet így lesz egy művészi kibontakozás programja és a megvalósítás, a végigélés módszere is egyben. „A művészet életforma” tétele először a szentimentalizmusban, romantikában jelentkezik igazán; a szimbolizmus, mely a romantikát közvetlen elődjének tekintí, állandósítja ezt a tételt, törvényerőre emeli alapvetését.

Az élmény és a benne születő „életforma”, magatartás nemcsak föltételezi, hanem magyarázza, igazolja is egymást; kapcsolatuk kölcsönös, egyértelmű és sohasem „feltételes.” Az élmény mindig szintézis, egysége a kornak és az ének, tehát egyesül benne a szubjektív és az objektív, az állandó és az egyszeri, a társadalmi és a személyes meghatározottság. Az autentikus elemzés Mezei szerint mindig műközpontú, mert a műalkotás a legközvetlenebb mása, tükré az én világába áramló kor és a korjelenség szublimálódó én belső egységének. A műközpontúság megakadályozza azt, hogy előre gyártott sémák, szélsőségesen önkényes prekoncepciók vagy egyszerűen intuitív ösztönösség alapján ítélkezzünk. A művek egymást kiegészítő világa, magábanvaló egyetemessége megalkot egy külön univerzumot: az életművet.

A műközpontúság Mezei rendszerében szükségszerűen élményközpontúság is egyben, mert a művet egy objektív mércehez kell mérni. Az élmény magában foglalja a kort is, a kor pedig maga az objektivitás, így a mű mintegy önmagában képes mérni önmagát. Hiszen a kép, amit a korról és benne az énről megmutat, képe és határa önmagának is; teljessége vagy hiánya lehetőségeinek, adottságainak.

Egy átmeneti korszak mindig kollíziója sok elemnek, tartozéknak, iránynak; sokhangú, amorf egysége születőnek, hamvadónak. Éppen ezért nem lehet egynemű az a művészet sem, mely benne bontakozik ki. Reviczky költészete a szimbolizmus vonzáskörében formálódott, fejlődött — tartalmi síkon így ez az élmény a meg-

tározó. Ugyanez vonatkozik nála a belső formára is, mely közvetlen tükrözője a szerzői valóságviszonynak. A külső forma ugyanakkor eltér ettől a képlettől. Reviczky verseinek külső formájában csak szórva-nyosan találhatunk olyan elemeket, melyek a szimbolista líra megszokott sémaít, kel- lékeit tartalmazták. Ez az ellentmondás nem feloldhatatlan. A külső forma a leg- esetlegesebb szint, mely könnyen félreve- zeti azt, aki elemzésében szinte csak hozzá kötődik. (Ezért tiltakozik Mezei oly élesen a strukturalista megközelítések ellen.) Igenis, elképzelhető az, hogy egy gyökeresen új tartalom először a hagyományos forma bur- kában kezd életet. Gondoljunk csak arra, hogy a dalforma megvan Petőfinél, Vajdá- nál is, és mégis milyen nagy különbségek mutatkoznak itt a tartalomban! A külső for- ma elsősorban technika, másodsorban meg- szokás is lehet. Persze megtörténik, hogy az új sokszor minden szempontból új kül- sőben jelentkezik (Rimbaud, Apollinaire, Majakovszkij), de ez még nem cáfol sem- mit, csak a fejlődés másfajta, mondhatjuk, forradalmibb útját jelenti és feltételezi.

Mezei a szimbolizmust szemléletnek tart- ja. Tehát a dolgok, a világ teljesen újszerű értékelésének; a kapcsolatok, „korrespon- denciák” megtalálásának, újfajta értel- mezésének, vagyis eddigi-nem-volt művészi látásnak és a hozzá tartozó filozófiának. Reviczkynél ez a gondolati, látásbeli újjá- születés még nem töri át a teljes formát; nem tudatosul magában a költőben sem az a fordulat, mely megszabja a kor és a benne születő életmű irányát, illetőleg belső tájékozódását. Reviczky ösztönös szimbolista költő, akit magával ragadott a koráram, melynek központi élménye, ural- kodó látása és szemlélete a szimbolizmus. Ady Endre az a költőnk, akiben ez az él- mény már totálisan kifejlődik és áttöri a kül- ső forma burkát is. Tartalmi szinten az él- ménynek ez a totalitása Reviczkynél is megvan, csak éppen még ösztönösen, egy- még nem fejtett hatásélmény *külső* akara- tának engedelmekedőn kibontakozva.

Mezei művének első két fejezetében a szimbolista „hit-élményt” és a szimbolista „lét-élményt” vizsgálja. A hit-élmény két „kulcsfogalma” a szenvedés és a szeretet. A szenvedés „lírai magatartás”, melynek énje fokozatosan szubjektív válik, ki- vonul a társadalomból, melynek képe a számára mind halványabb, ködösebb és ezért egyre riasztóbb, érthetlenebb. A kívülállóság lassan teljessé építi a magányt, az én keresné a visszatérési útját, de vál- lalkozása mindújra kudarcba fullad. Az individualizmus elhatalmasodó szerepköre forrása lesz a moralizmusnak, az igazságok és elsősorban az erkölcsi igazság relati- vi-

zálásának, megkérdőjelezésének. Ebben az életérzésben születik meg a szeretet mí- toszja. A szeretet kapcsolatot teremt a száműzött én és a világ között. Ez a kapcsolat az én oldaláról önfejlődő, a társadalom oldaláról kegyetlen. Az indi- vidualizmus köre ezzel bezárul, a megvál- tódás forrása csak az én lehet, hiszen a társadalom, az emberek közössége eluta- sítja a szeretetet, kiközösíti az abszolút érték vádoló tökéletességét magából.

A lét-élmény már a magányosság misz- tikus énjének a belső én- és világ-tudata. Alapvető érzésállapota a „mindenné-lénye- gülés” sóvárgása és a szorongás a kiitta- tódástól, az elmúlástól. A szimbolista lét- élmény belső időállapota a *pillanat*, mely- nek „világa”, környezete a *hangulat*. A pillanatlényegűség, a hangulat boldogság- űző faggatása elvezet az álom irracionális világába, ahol kibékülnek a hit-élmény és a lét-élmény kínzó ellentmondásai.

A harmadik fejezet címe: „A kételkedés lírája.” A hit-élmény és a lét-élmény anta- gonizmusait csak időlegesen oldja föl az álomvilág. A magány képtelen a teljes bezárkózásra, az objektivitás jelenvaló- sága cáfolhatatlan; a reál újra meg újra kioktatja az ideált. A szimbolista költő attitűdjében — eltérően a romantikusé- től — már jelentkezik a szembenézés moz- zanata. A szembenézés keserű számvetés is egyben. Kényszerű találkozás az objek- tívvel, a törvénnyel. A szimbolista művész hű marad ideáljaihoz, de ez a hűség egyre ellentmondásosabb, egyre szenvedőbb. A másarcú világhoz valahogyan hasonlulni, idomulni kell. Meg kell találni a közeledés- nek azt a formáját és módszerét, mely megteremti a kényszerű kapcsolatot, de ugyanakkor megőrzi a szubjektív világ belső különrendűségét. A forma az álare és a maszk lesz, a módszer pedig a szerep- játszás. A kételkedés világa mindent át- értékel, csak párhuzamos igazságokat lát. Antagonizmusokban szemlél mindent és ezért paradoxiaiában ítélkezik. Pontosab- ban: fölismeri az antagonizmusokat, de nem képes a választásra, ehelyett mindent viszonylagosít, és lassan belefula szkepszisbe.

A kételkedés világának alapvető élménye a nihil-tudat, a „semmi” legyőzhetetlen- ségének vizsgáló bizonyossága. Ezt az élményt a mű negyedik fejezete tár- gyalja. A relativizmus világának meg kell vívnia a maga belső drámáját. A „szerep” tragikus átélése fokozatosan elvezeti a szimbolista művészt a lázadás attitűdjé- hez. Ki kell törnie a szigorúan egyirányú társadalom — én szembenállásból, meg kell találnia azt a szférát, ahol valóságosulhat a költői teljesség-igény, révbe érhet a „meg- maradás” sóvár akarata.

Ez a „harmadik szféra” a mitizált művészet időfölötti birodalma, a „megtalált idő” megváltódó világa. Ennek a világnak a képét és alakrajzát Mezei az ötödik fejezetben adja („A költészet mint mítosz”). A monográfiának ez a része egyértelműen bizonyítja, hogy a szerző rendszerében meghatározó szerep jut a romantikának. Az irodalom fejlődésében az igazi sorsfordulót nem is a szimbolizmus megjelenése, hanem a romantika diadala jelenti. Hiszen a naturalizmus, és a vele karöltve haladó impresszionizmus, ugyanúgy, mint a szimbolizmus, a romantika eredményeit, újításait alkalmazza és fejleszti tovább. A romantikában megköltöiesített világ, az irodalom és általában a művészet először totálisan függetlenedő különvilága a mitizált költészet személyes énjének nagy birodalma. A költészet mítosza az én mítosza is. Nagy szintézis, egység ez, melynek harmónia-törvényeit, világrendjét az új élmény fejezi ki, hordozza. A művészet már keletkezésében közel volt ehhez a különrendűséghez. A sámánizmus, a mágia, a varázslat és bűvölés egy misztikus szféra megidézésében, költői, művészi megépítésében született és élt. A rousseauista közeledés a természethez vagy a barbárság mítosza ezt a „különvilággal” történt ősi találkozást újítja föl, építi tovább.

A művészet különvilágához, a megváltó „harmadik szférához” szerves eredendőséggel hozzá tartozik a különleges univerzumot megközelíteni, megfejteni és birkolni képes jelzés-és jelentés-világ, a szimbólumok azonosításáiban újjászülető valóság. Ezt az „új valóságot” csak egy sajátos „empíria”, a műélvezet, a művel történő belső egyesülés ragadhatja meg. Ez az egyesülés megköveteli a belső azonosulást, a költői attitűd tartalmainak áténésítését, a radikális kiszakítódást a hétköznapi realitás-közegből.

A szimbolizmus megfejti, föltérképezi a romantikában fölfedezett világot. Az impresszionizmus és a naturalizmus azért olyan közeli rokonai a szimbolista szemléletnek, mert az új univerzum megközelítésének egy-egy sajátos módszerét dolgozzák ki és viszik ad abszurdum. A pillanatvalóság képes az „örökkel” való érintkezésre, márpedig a művészet különvilága maga az „örök”, az emberien átélhető varázsolt múlthatatlanság. Az impresszionista egyesülés-élmény, átlenyegülés-illúzió ezt a szándékot, kívánalmat tükrözi.

A naturalizmus kísérletezése, a mindent magyarázni, indokolni akaró pozitívista igényesség a világot a maga egyszerű, egyedi valóságában igyekszik megörökíteni, lefotografálni. Így föltétlenül beérkezik azokba az általánosító azonosításokba, melyek

a szimbolista szemlélet központi tükrözésformái lesznek a szimbólumokban, a jelentésteljes „jelzések” világteremtő miméziájában.

A záró fejezet tehát nagy összefoglalás is; elhelyezi a szimbolizmust az irányzatok sokféleségében, megmutatja az összetevőket és a legfontosabb eredőt, a továbbhaladás útját meghatározó fő élményt. Reviczky Gyula költészete Mezei elemzésében sok szempontból kulcsszerepet tölt be a magyar irodalom fejlődésében. Vele, az ő művészetével jelentkezik nálunk először a régivel, hagyományossal szakítani tudó új szemlélet és látás, mely meghirdeti a XX. századot, a megbomlott rend és forma századát.

A monográfiának, mint említettük, nemcsak tartalmi, hanem jelentős módszertani újdonságai is vannak. Mezei művében verselemzésnek sorát adja. Elemzési módszerének „technikája” a dedukció és indukciónak együttes alkalmazása. Az egyes verselemzésekben mindig a dedukcióhoz fordul. Az ő rendszerében ez szükségszerű. Azt vallja ugyanis, hogy a műalkotás mindig „különvilág”, megbont-hatatlan egyedi teljesség. Ez a totalitás csak akkor fejthető meg, ha alkalmazkodunk belső követeléséhez, ha fölfedezzük közvetlen kiáradó leglényegesebb mondanóját. Ez a kisugárzó központi jelentés egyfajta vonzás, mely elvezet a részletekhez, a legapróbb elemekhez is. A helyes irányt és a helyes jelentéseket csak ebből a központból tudjuk megtalálni. Mert a műalkotás jelentés-labirintusában menthetetlenül eltéved az, aki még kívül van a művön, amikor az első elemekhez közelíteni próbál. Első pillantásra úgy tűnik, hogy a deduktív elemzésnek ez a „próbája” eleve föltételez egy szubjektívistikus, az intuíciónak bűvös és bűvölő hatalmára alapozott szemléletet. Az elemzések maguk bizonyítják, hogy ennek a vádnak ezúttal nincs jogosultsága. A mű központi jelentésének nem a megsejtését kívánja ez a módszer, hanem a megértését, pontosabban: az alapvető megértését. Bármilyen művet is olvassunk el, az olvasás befejezése után föltétlenül kialakul bennünk valamilyen összkép, összbenyomás, mely már látnis ítélet is. Ez az összkép nem üres impresszió csupán, hanem végeredménye egy belső folyamatnak, melyben az analízis, a felbontás majd az általánosítás egy bizonyos szinten, egy meghatározott mélységben már akarva-akaratlanul is elvégződött. Az olvasás, a művel történő közvetlen ismerkedés minden pillanatában jelen van a látens ítékezés, rendszerezés, összefoglalás is. Így igenis elképzelhető az, hogy a mű központját, lényegi jelentését a kü-

lönálló egységekből ötvöződött teljességben azonnal megragadhatjuk, megismerhesük. (Hiszen ez az „azonnal” ezúttal az olvasás teljes idejét jelenti.) A részek ugyanis a műben mindig egy rendszer részei és a rendszerben elfoglalt hely, a benne megépült funkció elsősorban *magára a rendszerre*, tehát a teljes műalkotásra és nem az elemre, a konkrét részletre jellemző. Ezért kell a rendszert megfejtenünk ahhoz, hogy benne most már megmutathassuk a részleteket, elemeket. Ezért választja Mezei a konkrét műelemzésben a dedukció útját.

A dedukció az egyes művek — jelen esetben versek — elemzések kibontja a részletek sorát, megmutatja kapcsolódásait és ugyanakkor állandóan utal azokra a formákra, szerkezeti sajátosságokra, melyek a mű belső zártságában homogén egésszé ötvözik őket. Az így megkapott modell apró birodalom, mondhatnánk képiesen úgy is, hogy önálló tartománya az életműuniónak. A szimbolista élmény mindig jelenvaló belső közege, „légkör” az egyesnek, a modellszerűnek. Így az élmény egységét a műalkotás-modellek rendszerező összefoglalása, szintézise fejti meg. A dedukciót, mely Mezeinek a konkrét műelemzésben volt eszköze, most követi az indukció, a megfejtett egyedi művek modelljeinek nagy összefoglalása. Mezei nagy absztraháló képességgel közeledik az általánoshoz, módszere mindig meggyőző. Az alapegységek szigorú logikai következetességgel épülnek mind magasabb szintek új és új egységeivé. A „kulcsfogalmak” fokozatosan bővülő tartalmukkal hierarchikusan emelkednek központi jelentésükhöz, mely az élmény világának egy-egy sarkpontját képezi. (Például a szimbolista *külművészet* két vezérfogalma a *szenvedés* és a *szerelet*. A szenvedés fogalmának alárendelt tartalmak: a „*lírai magatartás*” — kifejti a „*Karácsonykor*” c. vers elemzése —; a *meditáció* — a „*Sátán*” c. költemény alapján —; az *ambivalenciák* élménye — „*Osztályrészem*” —; a *szerelemzés mint absztrakció* — „*Emma Donna Diána*.” stb. A *szerelet* fogalmának belső megfejtése pedig így alakul: *moralizmus* és *individuumizmus* — az „*Imádság*” alapján —; *misztikus szimbolika* — „*INRI*”. stb.)

A fogalmak jelentései a rendszer egységének követeléséhez alkalmazkodón foko-

zatosan eltávolodnak a megszokottól és mind közelebb kerülnek egyszeri, csak Reviczkyre vagy csak a szimbolizmusra jellemző tartalmukhoz. Ezeknek a tartalmaknak a kulcsfogalmak a monográfia belső rendszerében állandó hordozói, jelzései, szimbólumai. A rendszer megköti a legkisebb építőelemet, fogalom-mozajkot is. Egy sajátos „különvilág” születik meg így, szinte sétára indulhatunk az „én”-ben testet öltő kor színpadán, melyet benépesítenek a kulcsfogalmak jelzés-díszletei.

Mezei rendkívül érdekes módon bonyolítja állításait. Jobb híján olyan terminussal fejezhetnénk ki ennek a módszernek lényegét, hogy *analógiacelvűség*. Ezek az analógiák tulajdonképpen kapcsolatok, melyekben történések, irányok, koncepciók kötődnek láncreakciószerűen megnövekvő sokasággal, egyre bővülő távlatlalt, mind távolabbi múlthoz közeledőn. A könyv lapjain szinte „szócsatáznak” egymással a különböző elméletek, iskolák. Az általánosítások, analógiás összevetések, az élmény struktúrájának legmélyebb rétegeit is megfaggató lélektani asszociációk mégsem önkényesek vagy ötletszerűek. Sőt, azt kell látnunk, hogy a szerző néha egyenesen megszakítja a gondolatmenetet. Az olvasó olykor még engedékenyebb lenne, és elfogadná a következő állítást is, de Mezei már visszalép, mert bizonyító adatait, tényeit vesésként érzi.

A mű nyelve lendületes, érzékeny. Mezei mindig egyesül a műalkotással és a korrall, szinte hordozza magában az állandóan változó élményeket. Tájékozott a XIX. század nagy élménytartalmainak világában, ezért tud annyira hozzájuk simulni fogalmaival, melyek a jelentések sokszor kaotikus gazdagságából mindig a leglényegesebb ismeretdobjegyet emelik ki.

Mezei módszerének próbája maga a mű. Úgy érezzük, hogy újító, némely vonatkozásban gyökeresen újítani akaró szándékát a könyv nemcsak képviseli, hanem igazolja is. Az persze mindig hosszú időbe kerül, ameddig egy szabálymódosító, a hagyományos elméletekkel élesen polemizáló tudományos mű állításai átáramlanak a szakmai köztudatba és így „beérnek”. Annyit mindenesetre elmondhatunk, hogy ezúttal már a „magvetés” is jelentős eseménye a hazai irodalomtudományak.

MAX BLACK A NYELVFILOZÓFIÁRÓL

BÜKY BÉLA

Max Black: *The Labyrinth of Language*, New York—Washington—London 1968

Kötetében Black napjaink egyik jelentős tudományos témaválasztási jelenségéről a következőket írja: „A XX. századi

nyugati filozófia nevezetesebb irányzatai közül a legtöbbnek jellemző vonása a nyelv problematikájával, mégpedig különösen a

jelentés kérdéskörével való intenzív foglalkozás.” (120.) E tendenciát a magyar szakirodalom is erősíti.¹ A téma korszerűsége tehát vitathatatlan. Ez a tény teszi indokolttá M. Black művének ismertetését.

Black kötetének hét fejezete van: 1. Általános bevezetés. 2. A nyelv mint sablon-rendszer. 3. A nyelvten filozófiája. 4. Gondolkodás és nyelv. 5. A nyelv többféle alkalmazhatósága. 6. A nyelvvel való visszaélések és a nyelvreform. 7. A jelentés jelentése.

Az első fejezetben, a bevezetésben, Black egyrészt még a későbbiekben is szóba kerülő általánosságokat említ, másrészt olyan (információelméleti és tanulásméleti) kérdéseket is érint, amelyekről később már nem lesz szó, de amelyek szükségesegek a könyv anyagának megértéséhez. Ugyanitt bizonyos tudománytörténeti-nyelvfilozófiai vonatkozásokra is kitér: utal Plátónra, Dionüsziosz Thraxra, Apolloniüs Düszkoloszra, a hindu Paninire, majd Fr. Boppra, Jakob Grimme, August Schleicherre stb.

Black már a tudománytörténeti előzmények összefoglalása során eljut addig a fejlődési pontig, ahol az élőbeszéd egzakt kutatásának igénye jelentkezik és e ponton pálcát tör az élőbeszéd elsődlegessége és az írott beszéd másodlagossága fölött. Szerinte a nyelvészet hosszú időn át pusztán a szavakkal volt elfoglalva, ami — hasonlóan használva — olyasmi, mintha valaki állandóan az anyagi érdekékre figyelne és közben elsuhanna az élet valósága fölött. A nyelv valósága Black szerint az élőbeszéd valósága, de még ennél is több: a gesztus, a paralingvális és proxémikus jelzéseknek az élőbeszéd valóságával összekapcsolt együttes valósága.

„A nyelv mint sablon-rendszer” c. (2.) fejezetben a szerző a nyelvi elemzés modern módszereivel ismerteti meg az olvasót, azokkal az eredményekkel, amelyeket a nyelv és a beszéd problémáival foglalkozó XX. századi nyelvészek sok fáradság és

¹ Roman Jakobson „Hang-jel-vers” c. gyűjteményes kötetének megjelenése és különösen e mű bírálatá több tekintetben nyelvfilozófiai problémákat érintett. De ezen túlmenően: L. Wittgenstein, N. Chomsky, C. Lévi-Strauss és helyvel-közzel M. Faucault neve is sokszor kapcsolatos a hazai szakirodalomban nyelvfilozófiai vonatkozású vitákkal. Az „Általános nyelvészeti tanulmányok” nemrég megjelent VII. kötete, amely a „nyelv és gondolkodás” probléma köré csoportosítja a benne megjelent tanulmányokat, Lukács György gondolatainak nyelvfilozófiai továbbfejlesztése és számos egyéb, igen gazdag nyelvfilozófiai vonatkozású anyaga révén szép vállalkozás a filozófia és a nyelv tudomány, és természetesen a filozófusok és a nyelv tudósok együttműködése tekintetében. Mindeme biztató jelek ellenére Magyarországon úgy értékelhetjük a nyelvfilozófia állását, hogy a nyelvészek részéről mutakozó filozófiai érdeklődés intenzívebb, mint a filozófusok részéről mutakozó nyelvészeti, nyelvelméleti meditáció.

vita révén értek el. Itt esik szó a nyelv legkisebb elemeiről, a nyelv atomisztikus felépítettségéről, a fonéma fogalmáról, a nyelv fonológiai vonatkozásairól, a fonémák rendszeréről és az ezzel kapcsolatos vitákról, a szavak, illetve a szavaktól eltérő jelentésegységek, a morfémák világáról is. Kifejti, hogy a szavakat, de különösen a modern nyelvészeket mind jobban érdeklő elemeket, a morfémákat nem lehet vaktában egymás mellé dobálni, mert az egymáshoz illesztésnek következetes törvényeket szab a grammatika.

A 3. fejezetben a szerző a következő, immár nem kifejezetten konvencionális kérdéseket tárgyalja: 1. A nyelvten hányadrésze épül hagyományos elemekre? 2. A hangutánzó és hangfestő szavak esetében különböző nyelvek esetleg hasonló szavakat alkotnak, de a szóalkotás folyamata az egyes nyelveknél végül is önkényes. Vajon ugyanilyen önkényes-e a grammatikai szabályok kialakulásának folyamata is? 3. A valóságra vonatkozó fogalmak osztályozása azonos-e a különböző nyelven beszélőknél, vagy minden osztályozási rendszer létjogosult? E kérdésekre „A nyelvten önkényessége” c. részben válaszol. Ezután még beszél a szerző a fejezetben a nyelv szintetikus vonatkozásairól, a nyelvi szokások és a nyelvi szabályok közötti összefüggés kérdéséről és végül arról az alapvető kérdéstről, hogy mi is a nyelv tulajdonképpen.

A 4. fejezetben a nyelvi kifejezés és a gondolkodás, vagy bizonyos durván egyszerűsített formában a szavak és a gondolatok közötti kapcsolatot elemzi. E vonatkozásban két élesen szembenálló állásfoglalásra utal: arra, amely a gondolkodás és a beszéd teljes és tökéletes elválaszthatóságát vallja és arra, amely a gondolkodásnak a szavaktól való elszakíthatóságát elképzelhetetlennek tartja. Black óvatosan értékeli: ő egyáltalán a szétválaszthatóságra vagy a szét-nem-választhatóságra vonatkozó kérdésvetést tartja elhibázottnak, és az ezekre adott szélsőséges válaszokat be nem bizonyított gondolkodási „modelleknek”.²

A fejezet további részében a nyelv és a világnézet, a nyelv és a logika kérdéskörei-

² Véleményünk szerint, ha abban a kérdésben nem is tudunk dönteni, hogy gondolkodás létezik-e beszéd nélkül, abban igen, hogy beszéd létezik; automatikus, gondolkodási folyamat nélküli formában. Pais Deszó szerint az ember néha csakugyan úgy beszél, ahogy a szája jár — és ez nem pusztán szellemesség: sokan mondtak már ki olyan (nem elsődlegesen, hanem esetleg ki nem mondottan) töltélfunkciójú szókapcsolatokat, sőt mondatokat, amelyek értelmét, logikai tartalmát és az adott szituációkhoz való tartalom szerinti kapcsolatát maguk és szavak, mondatok „kifejeztől” fel sem fogták.

vel foglalkozik, különösen sok helyet biztosítva a második témának.

Az 5. fejezet a nyelv többféle alkalmazhatóságáról szól. Többben vizsgálták az írott, illetve a beszélt nyelv poetikai vagy expresszív elemeit (nálunk pl. Loxnai Béla, Zlinszky Aladár), elsősorban a lexika szintjén, vagy a fonetikai-hangtani vonatkozások viszonylatában, de napjainkban, a grammatika reneszánsza idején [itt elsősorban a generatív grammatikára gondolunk], sajnos kevesen foglalkoznak a grammatikai morfológiai elemek poetikus, illetve expresszív vonatkozásaival, mintha e vonatkozások csak másodlagos jelentőségűek és így elhanyagolhatók lennének.

Miután Black pálcát tört a nyelvi célok többfélesége, szerteágazósága mellett, példákat emlit az egyes nyelvi célokra. Példáit az informatív célzattal elmondott beszédre vonatkozó anyaggal kezdi, majd a szavak emocionális és hangulatkeltő hatására hoz fel illusztrációs anyagot. Am az ún. „emotive meaning”-gel kapcsolatos, bizonyos mértékig rendszertelenül felsorolt idézetanyagból tanulságként végül is azt a következtetést vonja le, hogy az „emotív” (emóciótól fűtött) és az „informatív” jelentéstartalom közötti éles, megfelelő árnyaltság nélküli különbségtétel semmiképpen sem fejezi ki a nyelv hatásmechanizmusának hallatlan sokrétűségét, sőt ellenkezőleg, a különbségek ilyen sarkítása inkább árt, mint használ a nyelvi valóság egzakt megismerése ügyének.

A kötetnek kétségkívül legérdekesebb része „A nyelvvel való visszaélések és a nyelvreform” c. 40 lapnyi terjedelmű (6.) fejezet. Ebben a szerző — első lépésként — néhány olyan szerző nyelvfilozófiái munkásságára hivatkozik, akik kétségbe vonták a nyelv jelentés-visszaadási képességét, gondolat-közvetítési hitelességét [G. Berkeley, J. Locke, L. Wittgenstein, B. Young, J. Swift, az író stb.]. Majd, miután ilyen filozófiatörténeti visszapillantást tett, felsorolja azokat a feltehető hatóerőket és megfontolásokat is, amelyek valakit a nyelv jelentésközvetítő érvényességében való kételkedésre vezettek. Black itt adott eszmefuttatása nem tolódik el az agnoszticizmus irányába, jóllehet a nyelv jelentés-visszaadói képességének megkérdőjelezése ilyen kiindulópontból is adódhatna. Inkább a tömegszuggeráció és a poliszémia, illetve a heterozsémia jelenségeire vezet vissza a nyelv jelentésközvetítési nehézségeit. Egyesek — írja Black — [pl. J. Austin] a nyelvben olyan ellenállhatatlan szuggesztív erők exteriorizációs lehetőségét látják, amelyek hatása alatt az emberek a nyelvvel kifejezett leghetetlenebb állításokat is elhiszik. Mások azonban

— folytatja Black — nem ilyen tömegszuggesztív veszélyekre hívják fel a figyelmet, hanem a nyelvnek eszközi tökéletlensége [kétértelmű szavak; üres, tartalmatlan töltelékszavak; fogalomzavar; képzavar; antropomorf metaforákban való gondolkodás; igeragozási alakazonosságok, homonímia stb.] miatt panaszkodnak. Az efféle panaszok — Black szerint — a viszonylag könnyebben orvosolható esetek körébe tartoznak. Ha az agnoszticizmus jelentés-megismerés tagadását nem is említi Black, említi azt a jelentéssel kapcsolatos metafizikai kételkedést, amely szerint absztrakció nem létezik, és csak az individuumra vonatkozó minősítés létjogosult. Ez az álláspont, amely tulajdonképpen a nominalisták és a „realisták” vitájának felélesztése, leginkább A. N. Whitehead következő mondatával illusztrálható: „Keresd az absztrakciókat és rontsd le hitelüket az emberek előtt!”

Black elítéli ezt a jelentés-érvényességgel kapcsolatos kételkedési formát, és az egész fogalomzavarból eredő problémáznak tartja. [Ha igen jól tudjuk is azt, hogy minden pillanat, vagy jövő még, vagy már múlt, azért a „jelen” szót és származékait megsem írhatjuk ki szótárainkból — hangzik Black ironikus észrevétele Whitehead álláspontjáról.]

Egy külön alfejezetben tovább foglalkoztatja a szerzőt a jelentés-megfelelés problematikája. A beszélő és a hallgató közötti kommunikatív kapcsolat számos objektív okból kifolyólag elégtelen lehet. Alfejezetben emlékezik meg a „szemantikai anémia” esetről is, amikor valaki elveszíti képességét az iránt, hogy a szavak jelentését adekvát módon értelmezze. Szól Black, egy további alfejezetben, az ún. „kontextusbeli kétértelműségekről” is, amelyek korántsem veszélytelenebbek, mint a patológiai megalapozottságú „szemantikai anémia”, mivel ha azok szinte gyógyíthatatlanok is, de ritkák, emezek viszont lépten-nyomon előfordulnak.

A szóban forgó főfejezet második felét immár azok a „stratégiák” képezik, amelyekkel Black szerint a nyelvi meg nem felelés veszélyét el lehet háritani. A kétértelműség leküzdésére például a megkülönböztetés, a definiálás és az amplifikáció módszeres használatát javasolja. Nehezebb viszont leküzdenni a szavak határozatlanságát [v.ö. J. Cohen] és a „laza fogalmak” előidézte veszedelmeket. Black stratégiájának hiányosságául róhatjuk fel, hogy ő, mint a logikai megközelítés híve, elsősorban a szavak információ-közvetítő szerepének nézőpontjából vizsgálja a nyelvi közlés fogyatékosait, és a többi beszéd-célféleségek konvalencia-fogyatékoságaira

nem tér ki, ezek hatékonyságnövelésére nem dolgoz ki metodikát: nem tér ki például olyasmire, hogy a művészi élményközvetítés hatásfokát miként lehetne növelni stb. Nem tér ki például arra sem, hogy a „manipulatív” célzattal elmondott beszéd manipuláció voltát milyen ismervek alapján lehetne felismerni, és az ilyen célzatú beszédtevékenység hatása alól az embernek hogyan lehetne kivonnia magát.

A fejezet végén „A nyelvvel való filozófiai foglalkozás tempója” c. alfejezetből az derül ki, hogy Black a nyelvfilozófiai érdeklődés növekedését valamiféle újfajta, a filozófia felől érkező nyelvreform előszelének minősíti. Ez a minősítés alkalmat ad Blacknek arra, hogy a legmodernebb jelentésemleleti felfogásokat e nyelvreformiság szempontjából kissé közelebről bemutassa. Így jut el a pragmatizmus és az operacionálizmus útvesztőin keresztül a „bécsi filozófiai körig” és A. J. Ayer munkásságáig, amely a bécsi filozófiai kör tanítóteleit az angol nyelvterület felé közvetítette. A nyelvreform ezen iskolánál az „igazolhatóság elve” következetes alkalmazása révén valósul meg. Nézzük a következő mondatot: „Kovács dühös”. Milyen észrevételeket fogalmazhatunk meg Kovács eme kijelentett állapotával kapcsolatban: „Kovács kékül-zöldül”, „Kovács szitkozódik”, „Kovács ökolbe szorítja kezét”. A „Kovács dühös” mondat jelentése — az igazolási eljárás elvének megfelelően — az összes „igazoló mondat” jelentésének összességére. A mondatjelentés esetleg élesebben élénk tűnik, tehetjük hozzá ezen jelentés-sorbafejtő eljáráshoz, ám az érzelmi-hangulati velejáró sorbafejtéséhez ez az „igazoló eljárás” sem nyújt fogódzót, csakúgy mint több más nyelvi cél felderítéséhez sem. Black azonban nem foglal állást,

itt sem, mint könyvében igen sok esetben, így fejezete meglehetősen ismertető jellegű.

A kötet utolsó része „A jelentés jelentése” c. (7.) fejezet. Ha ilyen mondatokat hangoztatunk munkahelyünkön vagy családi környezetben: „Mit akart ezzel mondani?”, „Mit jelent ez a szó?”, „Mit jelent ez a gyors hőmérséklet-csökkenés?” — akkor mindenki tökéletesen érti a „jelent” ige értelmét, de nyomban minden összekuszálódik, mihelyt mondatunkat, illetve kérdésünket ilyen formában tesszük fel: „Mi a jelentés?”, „A dolgok közül melyek a jelentések?” — Nos Black e nehéz terénem anyagában próbál némi rendet teremteni, sorra véve a jelentéstanok jelentésmeghatározásait. Említésre kerül e fejezetben W. V. Quine, a fejezettel azonos című könyvet író C. K. Ogden és I. A. Richard, J. B. Watson, I. P. Pavlov, Ch. Morris stb. A teoretikusok a jelentés fogalmának három különféle megközelítési formája alapján kerülnek a „dolog-centrikus jelentés-fogalom”, a „jelentések mint gondolatok”, vagy „a jelentés ok-okozati eleméletei” c. alfejezetekbe. Külön alfejezet szól a jelentés több jelentésű voltáról is. E fejezet gondolatmenetét lehetetlen lenne egy rövid könyvismertetés keretében vizsaszabadni, ám az igaz, hogy a könyv címe „The Labyrinth of Language” igen találó címnek tűnik, ha a címet e fejezet anyagára vonatkoztatjuk.

A könyv azzal az érzéssel csukható be, hogy a jelentés, a nyelvi célok valóztalgoltan egzakt elemzése, a nyelvvel való visszaélések és a manipuláció veszélyének elhárítása bizony még meg nem valósított, hanem pusztán csak felvázolt feladatok, ezért nagyon is aktuális az ilyen tárgyú szakönyvek anyagában való tájékozódás.

KÖNYV A LENINIZMUS FILOZÓFIAI AKTUALITÁSÁRÓL

SZOLNOKI JÁNOS

Wirth Ádám: Lenin, a filozófus, Kossuth Kiadó 1970.

Wirth Ádám „Lenin, a filozófus” c. munkája megírásának és megjelenésének alkalmául a Lenin-évforduló ünnepségei szolgálták, alapgondolatainak aktualitása azonban túlmutat az ünnepi megemlékezésen. A szerző fő mondanivalója *korunk marxizmusa, a leninizmus filozófiai aktualitásának sokoldalú és — hozzátéhető — meggyőzőerejű indoklása, bizonyítása*. Lenin filozófus volta, a leninizmus filozófiai jellege és aktualitása manapság is heves vi-

ták tárgya. Hazánkban is, nemzetközileg is tartják magukat olyan nézetek, miszerint Lenin ugyan a politikai harc stratégiája vagy taktikusa volt, de nem filozófus, s ha igen, akkor filozófiai nézetei ellentétben állnak politikai gyakorlatával és teóriájával, valamiféle Marx előtti dialektikátlan, metafizikus materializmust testesítenek meg. A XX. század lenini forradalmi politikai gyakorlatának és teóriájának autentikus filozófiai általánosítói eszerint Korsch,

Gramsci és a „Geschichte und Klassenbewusstseins” Lukács Györgye.

Az ilyen és ezekhez hasonló nézetekkel polemizálva íródott a szóban forgó könyv első fejezete, amely a „Filozófius volt-e Lenin” címet viseli. S ebben a szerző teljes határozottsággal és megalapozottsággal állítja: ha Lenin „csak” a két par excellence filozófiai művét, a „Materializmus és empiriokritizmus”-t és a „Filozófiai füzetek”-et hagyta volna hátra, akkor is kitörülhetlenül beírta volna nevét a marxista filozófia történetébe.

Lenin azonban nem volt „hivatásos” filozófus a szó hagyományos értelmében. Számára a filozófia nem a marxizmus többi oldalától, a tudományos és társadalmi élet jelenségeinek konkrét elemzésétől elszakított, absztrakt spekuláció volt. A leninizmus filozófiája *teljességének* tanulmányozásához Lenin elméleti és gyakorlati munkásságának *egészét* kell alapul venni, benne kell felfedni a marxi—lenini filozófia eleven „működését”.

Éppen, mert Lenin a filozófiát a marxizmus szerves részeként fogta fel, alkalmazta és tökéletesítette, nincs ellentmondás a politikus, közgazdász, szociológus és filozófus Lenin között.

Lenin filozófiai életművének megítélése, a leninizmus filozófiai aktualitásának értékelése körül hullámmzó vitákban egyrészt arról van szó: merre, milyen irányban és milyen alapon haladjon tovább a marxista filozófia fejlődése? Tovább a lenini úton vagy valami tőle eltérő elvi alapon?

„Marx a proletariátus alapvető taktikai feladatát materialista dialektikus világszemléletének valamennyi kiindulótételével a legteljesebb összhangban határozta meg” — írta Lenin. Lenin ezen a téren is Marx következetes folytatója, ezért a leninizmus filozófiai jellegének értékelése, aktualitása körüli viták — akarva-akaratlanul — a lenini életmű egészére vonatkoznak, e vitákban nemcsak a filozófus Lenin, hanem a leninizmus egésze a tét.

Ezekben a vitákban a világforradalmi folyamat ereje is, gyengesége is tükröződik. Mindenekelőtt az, hogy a szocialista világrendszer, valamint a nemzetközi forradalmi munkásmozgalom korunk leghatalmasabb politikai erejévé változott, de az is, hogy egyes országait, osztagait vereségek érték, a mozgalom egésze nagy megrázkódtatásokon ment keresztül, s jelenleg sem mentes a komoly ellentmondásoktól, feszültségektől. Ilyen helyzetben felfokozódnak a mozgalom kevésbé edzett, állhatatlanabb elemeinek és rokonszenvezőinek érzelmi és elméleti ingadozásai, kételyei, korábbi nem-marxista világnézetük recidívái, a relatíve progresszív polgári-kispol-

gári nézetek iránti fogékonyságuk. Így volt ez a század elején Oroszországban, és nem csak ott, így van ez manapság, a század harmadik harmadában világszerte.

A marxi—lenini filozófiai elméleti örökség különböző fajta átértelmezői szerint volt egy II. Internacionálé—Lenin (Kautsky—Lenin, Plehanov—Lenin) egy Csernyisevszkij—Lenin, egy Hegel—Lenin stb. Wirth Ádám, miközben konkrét történelmi áttekintést ad Lenin filozófiai felkészüléséről és forrásairól, a „kortárs marxizmusokhoz” való viszonyáról, e különböző Lenin-képek értékeléséhez, kritikai vizsgálatához nyújt anyagot. Különösen árnyalt, differenciált a II. Internacionálé és két vezető teoretikusa, Kautsky és Plehanov, valamint Lenin viszonyának elemzése. Ez nem egyszerűen elmélettörténeti probléma, mert az aktivista-szubjektivista marxizálók Lenint egészében vagy legalább filozófiai életművének egy részét a II. Internacionáléval szeretnék jellemezni, megbélyegezni.

E problémák elemzése során jut el Wirth Ádám a marxizmussal kapcsolatos „ortodoxia” problémájának megítéléséhez. Először is különbséget tesz a dogmatikus ortodoxia (Kautsky marxista korszaka, Plehanov) és a lenini típusú „ortodoxia” között. Az első pozitív szerepet játszott a revizionizmus elleni harc (Bernstein, Conrad Smith, orosz machisták stb.) kezdetén, a marxizmus fundamentális kérdései védelmezésében. Miután azonban Kautsky és Plehanov elhanyagolták a marxizmus mindenirányú továbbfejlesztését, alkotó alkalmazását, végül is a revizionizmus előtti kapituláció lett a sorsuk.

A lenini ortodoxia: az alkotó marxizmus programja, de nem annak dekompenzálása, lényegéhez tartozó alaptételeinek feladása útján. A „minden érték átértékelésének” önmagában is árukkodó jelszava, a „kritika szabadságának” a marxizmus polgári bírálatát integráló programja nemcsak idegen volt Lenintől, hanem fergeteges bírálatának tárgyát képezte egész elméleti-politikai tevékenysége folyamán.

A marxizmus polgári-kispolgári szemléli újraértelmezéseivel szemben a leninizmus filozófiája korunk egyetlen és átfogó marxizmusa, az, ami történelmileg és elméletileg igazán újat jelent.

A szocializmus világrendszerré válása, a tudományos kommunizmus elméletének szüntelen és nem ellentmondások nélküli átmenete a valóságba, előtérbe helyezett olyan filozófiai kategóriákat, mint a teória és praxis.

A praxis kategóriája a lenini ismeretelméletnek és társadalommagyarázatnak „közös csomópontja”. Lenin igen világosan

látta, hogy csak a természeti és társadalmi objektivitás törvényszerűségeinek adekvát tükrözésére igényt tartó elmélet biztosítja a valóság forradalmi átalakításához vezető, hatékony, emberi praxis megvalósulását. Lenin számára nem hűzódott kínai fal a visszatükrözési elmélet és a tudat aktív teremtő szerepének elismerése között: az ember tudata nemcsak tükrözi az objektív világot, hanem teremt is azt.

A teória és praxis dialektikus egységének megbontása általában, a visszatükrözési elmélet és az aktív tevékenység antinomikus felfogása különösen, ezek a legmélyebb elméleti alapjai a marxista filozófia irányzataiként fellépett humanista praxis filozófiának és az ún. pozitivistá szcientizmusnak. Wirth Ádám fellép mind a két antileninista szélsőség ellen, miközben tanulságosan rekonstruálja Lenin nézeteit a gyakorlatról. Eszerint a gyakorlat materialista dialektikus felfogásának a következő legfontosabb mozzanatai vannak.

1. Minden emberi gyakorlat előfeltétele és kiindulópontja az embertől független objektív, anyagi világ létezése. „A külvilágnak, a természetnek a törvényei . . . az ember célszerű tevékenységének alapjai.”

2. Az ember a maga szubjektív céljait is az objektív világból meríti, az emberi célok és a külvilág külsődleges szembenállása csak látszat.

3. Az ember céljaival együtt maga is az objektív világ része, ha „a szubjektumnak az objektumhoz való viszonyát vizsgáljuk, figyelembe kell venni a konkrét szubjektum általános létfeltételeit (= az ember életét) is az objektív helyzetben”.

4. Lenin szerint „szükséges a megismerés és a gyakorlat egyesítése”, „az ember és az emberiség gyakorlata a megismerés objektivitásának próbája . . .”

5. Az emberi célok csak munkaeszközök közbeiktatásával realizálhatók, Lenin osztotta Hegel álláspontját, miszerint „. . . szerszámaiban van az ember hatalma a külső természet felett, bár céljai szerint sokszorosan alá van vetve neki”.

6. A gyakorlat maga is anyagi és törvényszerű folyamat. „Az objektív folya-

mat két formája: a természet . . . és az ember célirányos tevékenysége” — tartja Lenin. Az objektív folyamat mindkét sorában — hangsúlyozva az utóbbi specifikumát — „természeti szükségszerűséggel” ható törvényszerűségek érvényesülnek. A társadalmi objektivitás sajátossága a természetihez képest nem homályosíthatja el az ember tevékenységében vas szükségszerűséggel érvényesülő tendenciák meglétét. Wirth Ádám plasztikusan mutatja ki, hogy Lenin kezdettől fogva két fronton harcolt: egyfelől a társadalom objektív törvényeit tagadó szubjektívizmus, másfelől az objektív folyamat társadalmi sajátosságait figyelmen kívül hagyó fatalista objektívizmus ellen. Ugyanakkor és ugyan ezért a leninizmust két vonatkozásban marasztalták el: egyrészt fatalizmust, ökonomizmust, mechanizizmust láttak és látnak benne a narodnyikok, anarchisták és mai megfelelőik, másrészt a fatalista áramlatok a voluntarista összeesküvő „tervtaktika” irányzatának igyekeztek és igyekeznek feltüntetni.

Wirth Ádám helyesen hangsúlyozza: a leninizmust e két irányból ért szüntelenül fel-felújuló vádaskodás közvetve is bizonyítja, hogy Lenin milyen dialektikusan oldotta meg a társadalmi folyamatok objektív jellegének és benne a szubjektív tényezők szerepének problémáját.

E néhány probléma felmutatásával igyekeztünk jelezni, hogy terjedelmére nem nagy, de irányzatosságát, ötlet- és gondolatgazdagságát tekintve figyelemre méltó munkával szaporodott filozófiai irodalmunk.

Hibáink — eltúlzott erényeink. A könyv téma- és probléma-gazdagságából is következik — persze, nem csak abból —, hogy a kérdések felvetése esetenként vázlatyszerű, megválaszolások néhol nem eléggé kidolgozott. Kevesebb jól megválasztott probléma alaposabban és még érvelőbben ki-munkálva, több lett volna.

Mégis úgy hisszük, Wirth Ádám könyvét haszonnal forgathatják mindazok, akik a mai filozófiai vitákban, Lenin helyének és szerepének értékelésében tájékozódni kívánnak.

A ZENE FEJLŐDÉSE*

VARGA FERENC

Curt Sachs: Die Music der alten Welt, Akademie Verlag, Berlin 1968

Curt Sachs — bár izig-vérig polgári tudós volt — a zene fejlődését az emberi társadalmakhoz szorosan kapcsolódó folyamatként érzékelteti, ami a hagyományos zenetudomány aspektusainak szokatlan mértékű kibővítését és elmélyítését is jelenti.

A közel 300 oldalas mű a 40-es évekig

összegyűlt, kaotikus állapotban létezett anyag olyan rendszerező feldolgozására tett

* Curt Sachs (1881—1959) német zenetudós 1933-ban az ország elhagyására kényszerült. Nagyatású könyve — „The rise of music in the ancient world” — tehát már az USA-ban lelt emigrációs években készült el és jelent meg 1943-ban. Az ismertetett könyv e mű német fordítása.

hatalmas és jórészt eredményes kísérlet, amely 7 nagy fejezetben (s egy-egy szerzői elő- és utószóban) a zene kezdeteinek az ismertetése (I—II.) után a kínai, a japán és a hindu zenei műveltség (IV.) rejtelméibe ad bepillantást, aztán az ógörögök zene-történetét ismerteti részletesen (V.), majd az iszlámot mint a hellenizmus örökösét mutatja be, hogy végül a dúr—moll tonalitás irányába fejlődő észak-európai zeneiségre (VII.) vessen némi fényt.

Óriási vállalkozás ez, melynek értékét még növeli az a tény, hogy a szerző olyan szerencsés típusú kutató és tudós volt, aki nemcsak a szakember, hanem az átlagos műveltségű zenekedvelő számára is érthetően, élvezetesen, sőt izgalmasan fogalmazott. A koncepció nagyvonalúságára és a szándék nemes voltára talán az alig másfél oldalas utószóban nyújtja a legmeggyőzőbb bizonyítékot. Ez a lehető legnagyobb tömörítéssel foglalja össze, hogy míg Kínában és Indiában az ókori állapotokhoz viszonyított változás egészen jelentéktelennek vehető, addig Jáva szigetén, valamint Egyiptomban és az ókori Görögországban pl. japán hangsorok jelenlétére, az arab országokban és a középkori Európában meg a görög zeneelmélet hatására bukkanunk, bizonyos hindu sajátosságok pedig Egyiptomon át egészen Marokkóig kimutathatók. Nagy „zenei tájegységek” (kultúrkörök) — mint a Távols-Kelet és India (jellemző és jelentős délkelet-ázsiai átfedéssel), továbbá a nyugati Orient, valamint Görögország — eléggé tisztán rajzolódtak ki, ám az is kiderül, hogy az ókori görögség ugyanahhoz a nagy keleti térséghez tartozott, amely kifinomult dallamiságát a tetrachordokon és a pentachordokon alapuló — kozmologikusan meghatározott — modális sorokon fejlesztette ki. Ezzel szemben — állapítja meg a továbbiakban — Európának a Földközi-tengertől északra eső részei szinte semmiféle kapcsolatban sem álltak ezzel, hiszen egészen a középkorba nyúlóan, ahhoz az ugyancsak ősi zenei területhez tartoztak, amely Észak-Ázsián át Amerikáig, sőt Melanéziáig, valamint Afrikáig követhető nyomon. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy tulajdonképpen az itt jelentkezett ún. tercláncok terelték Észak-Európa zenei fejlődését egy, a nagy keleti kultúrákétól merőben eltérő fejlődési pályára. Ez a sajátos dallamstruktúra tette lehetetlenné e tájakon a kvartmeghatározottságú keleties dallamok végső uralomrajutását, s vezetett el a dúr—moll jellegű harmóniáig, valamint az egyenlően osztott tizenkétfokúsáig. Egy néhány soros bevezetésben még azt is felvillantja, hogy míg egyfelől ennek az itt és így kifejlődött európai

és észak-amerikai zenének a nagyszabású exportját figyelhetjük meg, hiszen a tokiói császári akadémián pl. Beethovent és Chopint tanítanak, az egyiptomi főiskolai kollégiumokban jazz-együttesek működnek, Törökországban, Kínában és másutt ez a „nyugati” hatás már-már a „hazai” zenélés ősi módjának és stílusának megváltozását is eredményezi, addig másfelől éppen ez a „Nyugat” teszi kérdésessé saját zenei örökségének további érvénybenmaradását, mert nemcsak a harmonikus funkciókban rejlő megfeszülés és feloldódás, valamint a konzonancia és diszsonancia szerepének értelmezése lett egészen más, mint akár csak egy emberöltővel is korábban, de a zeneszerzés egész technikája is átforgalmazódik. A legtöbb „összhangzattani szabály” máris a sutba került, egyre több zeneszerző érzi a 12 félszhang bénító korlátja áttörésének szükségét, s máris folytak kísérletek bizonyos mikrointervallumokkal (pl. negyedhangokkal!), mégpedig éppen a keleti zenékre való hivatkozással. Az európai zene tehát pontosan olyan régiók felé tart, amelyet a keleti már régesrégén elért, s — ciklikus forgásában — most egy olyan szakaszban található, amelyben azok, akik az „örök haladás” illúziójától megszabadultak, ugyanúgy *a dallamért és a ritmusért* folyó véget nem érő küzdelem harcainak tekinthetik magukat, mint azok a hajdani elődök, akik Kelet- és Dél-Ázsiában, valamint a Földközi-tenger parvidékén szálltak síkra érte.

Curt Sachs művének értékét nem csökkenti, hogy az utóbbi évtizedekben — mind az alapkérdéseket, mind pedig bizonyos részleteket illetően — olyan új eredmények születtek, amelyek inkább egy, a szerző által is hitelesnek elismert javított kiadás megjelentetését tették volna kívánatossá, ami azonban, a szerző 1959-ben bekövetkezett halála miatt, végleg meghiúsult.

A fordító (Jürgen Elsner) utószavában kifejti többek között, hogy semmi sem védheti meg ma már Sachsnek azt a szándékát, hogy az ún. primitív zenékben és a keleti népekkel foglalkozó zenetudomány által feltárt anyagban szinte csak „a mi saját muzsikánk történetének „előkészítő” fejezetét” lássuk és érzékeljük. A régi összehasonlító zenetudomány utódjának számító korszerű zenei néprajz ugyanis arra a teljesen egyértelmű megállapításra jutott, hogy a legősibb hagyományokkal és emlékekkel rendelkező népek zenei műveltsége is csak nagyon feltételelesen és át-tételelesen használható fel a történelem kezdeti szakaszaira vonatkozó „ma is élő” tanúként, hiszen azok — minden látszólagos stabilitásuk ellenére is — az állandó módosulás (fejlődés vagy elenyésztés, tehát

minőségi változás) állapotában voltak és vannak, s ez alól még a tradíciókhoz legkövetkezetesebben ragaszkodó zsidó és Véd-dá liturgikus ének sem lehet kivétel.

Sachs kifejti, hogy a tudománynak még mindig nem sikerült azt a ködöt elűznie, amelyben a korábbi századok embere bizonyos istenek és hősök árnyait a zene „kitalálásának” teremtői aktusában szemlélte, bár az utolsó 200 évben a filozófusok, közgazdászok és természettudósok egész sora kísérlete meg egy-egy elfogadható elmélet kidolgozását vagy legalábbis valami megcáfolhatatlannak látszó bizonyítási anyag felkutatását, hiszen akármilyen messzire követjük is az emberiséget a történelemben vissza, a zene eredetének kipuhatólása mindig sikertelen marad, mert még a legősibb törzsek is túljutottak az első zenei kísérleteken. Minthogy a zene tulajdonképpen a keletkezéséig nyomoznunk — ezek szerint — teljesen kilátástalan, némileg is megnyugtató eredményt csak a ma is élő legrimitívabb népek zenéjének felkutatása és tanulmányozása — mint egyetlen megengedhető munkahipotézis — révén remélhetünk. „Diese Völker singen, aber sie besitzen keine Instrumente. Musik begann mit Singen” — állapítja meg tehát szokatlanul lakonikusan, amelyhez meggyőzősként az alábbiakat szájnja: a patagóniaiak, a pigmeusok és a busmanok éneke a saját történelemelőtti őseink dalait hozza közel hozzánk, és a primitív népek még ma is ugyanolyan hangszertípusokat használnak mindenütt a világon, amelyek a régészek ásíói nyomán — neolitikumbeli ősapáink sírjaiból — kerültek vagy kerülnek elő.

Az az állítása, hogy az ősi időkben a szöveg nélküli éneklés egyszerűen elképzelhetetlen lehetett, még egészen elfogadhatónak hangzik. Még az is elfogadható, hogy az énekelt hangtávolságok nagysága sokkal inkább a motorikus impulzustól, mint a tudati tartalomtól függött, ám azt, hogy a dallami „lépés” és „ugrás” fogalma a táncból származik, már erősen kétségbe kell vonnunk. Véleményünk szerint ez a két kifejezés abból az időből való, amikor az első — *hangszeren és helyhez kötött* — rendszerek létrejöttek. A szerző, aki hangszer-specialista létére pusztán az *énekelt* két és háromhangú dallamokból vezeti le a nagyobb terjedelmű „melogen” muzsikát is, s annak ilyen „a capella”-módon való származtatása kapcsán elmondja, hogy — a sétáló emberhez hasonlóan, aki úgy lépked, hogy a kényelmi szempontokon kívül semmiféle szabályhoz sem köti magát — az énekes szintén teljesen önkényesen lép egyik hangról a másikra, szinte végzetlenül sodródik el addig, amikor „bi-

zonyos hangközöket, amelyek a legegyszerűbb rezgési viszonyszámokat mutatják” (nevezetesen az oktávot, a kvintet és a kvartot), úgy kell bevonnia sajátos fejlődéselméletébe, mint olyanokat, amelyekből „valami mágneses vonzóerő” árad, s ez abban nyilatkozik meg, hogy a „megközelítően és szándéktalanul” kvartnyira vagy kvintnyire levő hangok is mintegy „önmaguktól” igazodnak ki tisztává. Sachs tehát már itt, e valóban primitív fokon a *priorinak* — az éneklő emberbe „valaki által beleplántált”-nak gondolja e „szerkezeti formáló tényezőket”, s hogy erre vonatkozóan semmi kétségünk se maradjon egészen félreérthetetlenül mint „velünk születettéről” beszél róluk (64.)

Curt Sachs emberi és tudósi nagyságát ez a — nyilván társadalmi és vallási elkötelezettségéből származó — tévedés egyáltalán nem kisebbíti ugyan, de feltétlenül hozzájárult ahhoz, hogy olyan esetekben, amikor a zeneelmélet számos problémájának megoldása érdekében a quadriverium tudományaihoz — nevezetesen az aritmetikához, a geometriához és az asztronómiához — kellett volna fordulnia, inkább a grammatikát és a retorikát részesítette előnyben, ami végső soron aztán az *igazán nagy* tudományos eredmények megszületését tette lehetetlenné számára.

Pedig világosan látta pl., hogy az ókor zenéje visszavonhatatlanul „elhangzott” ugyan, és csak a naivan gondolkodók lehetnek hajlamosak arra, hogy egy-egy istennek vagy embernek tulajdonítsanak olyan fejlődést, amely semmiképpen sem lehetett egyéni teljesítményből fakadó. Azzal is tisztában volt, hogy a zene, amely a rendszeralkotás vonatkozásában mértékekkel, számokkal és viszonyszámokkal dolgozott, azokhoz a jelenségekhez tartozott, amelyek az érdeklődést nemcsak a józan kísérletezés és az azon alapuló elméleti számítás irányában keltették fel és tartották ébren, hanem a csillagászat és a mitológia terén is, ily módon aztán a fizikusok, filozófusok és vallásalapítók szövetségesevé „nőtte ki magát”. Hatása a matematika fejlődésében *legalább annyira* fontos volt, mint az orvostudomány, a nevelés meg a politika terén.

Sachs minden korábbi zenetudósnál lelkiismeretesebben vette számításba azokat a lehetséges alapelveket is, amelyeket a tudatos dallamalkotáshoz szükséges hangkészletek és rendszerek megalkotásánál az ó- és középkorban felhasználhattak és fel is használtak. Ilyen pl. az ún. felezéses elven alapuló egyenlő részekre osztás által — aritmetikai eszközökkel — történt hangközmeghatározás (Streckengleichteilung), valamint a „kvint- és kvartkörös” geo-

metriai szerkesztés (Auf-und-Ab-Prinzip), továbbá ennek különféle átmeneti formái és végül a hangolások eljárások.

A nyugati Orient zenéjének tárgyalásánál úgyszólván minden számításba vehető adatot megemlít, és szinte ösztönszerűen tapint rá arra, hogy a hosszúnak lánt-félék őshazáját Mezopotámiában, a suméroknál kell keresnünk, s minden valószínűség szerint onnan kerültek el Egyiptomba is. Helyesen mutat rá arra is, hogy a lantokon játszható hangkészleteket — általában — a felezés révén egyenlő részekre osztott fogólapra kalkulálták rá, míg a hárfá és a hozzá hasonló fogólap nélküli sokhúros hangszerek hangolása inkább hallás útján történt, éspedig a „kvart- vagy kvintkörös” eljárással. Sajnos már ebben a nagy fejezetben nyilvánvalóvá válik, miszerint Sachsot az alkalmazott aritmetika és geometria csálhatatlan adatszolgáltatásánál sokkal inkább érdekli a liturgikus ének-zene, meg a vallási mítosz, hiszen meg sem kísérli a sumér „60-as számrendszer” csillagászattal és zenével való szoros kapcsolatának a kimunkálását, pedig nem lehet kétséges, hogy a 60 egység hosszúságú húron a 60—54—48—45+40—36—32—30 osztási pontokkal jelölhető c—d—e—f+g—a—h—c alapsor, valamint az ún. tetrachordikus skálaszerkezettel manipuláló rendszeralkotási módok feltétlenül azon a tájon keletkeztek és kerültek széles körű használatba. Sőt arra is felhívhatta volna a figyelmet, hogy az, amit a nyugati zenetudósok egy része manapság „természetes állapotok nyugvó fizikai hangrendszerként” tanít, s a tonikai, a szubdomináns és a domináns dúr- és mollhangzatokból a 4—5—6 viszonyszámok segítségével vél létrehozni, tulajdonképpen az ókori temperálás kb. 4000—4500 év előtti nagy teljesítménye, és a fenti sumér sor az, amelyben az „egész” és a „félhang” kifejezés még az egyes tetrachordokon belül pontosan rögzített *aritmetikai távolságként* realizálódott.

Az Orient zenéjének megismertetését ugyancsak rendkívül érdekfeszítővé teszi a hatalmas tényanyag átfogó módon való felhasználása. Am itt különösen óvatosnak kell lennünk a hangrendszertani ismeretközlés értékelésénél és elfogadásánál, mert Kínában — miként másutt is — a geometriai úton történő szerkesztési módot megelőzően számos — nyilván lényegesen primitívebb — szisztéma létezett, s külön tanulmányt igényelne annak a meggyőző felmutatása, hogy mi tette szükségessé a sípköteg bambuszcöveinek a hivatalos mértékegységhez való intézményes hozzáhangolását, és hogy ez a Lü-rendszer alkalmas volt-e arra, amit elvártak tőle.

A szerzővel ellentétben nekem az a meggyőződésem, hogy az emberiség történelme folyamán nem volt még egy ilyen zseniális rendszeralkotási koncepció. A legegyszerűbb eszközök kellettek csak gyakorlati megvalósításához, amely minden vonatkozásban hajszálpontos végső eredményhez vezetett. Átfuvasról természetesen szó sem volt, hallás útján történő hangolásra sem volt szükség, sőt a geometriai úton elvégzett helyességét számtáblával is bizonyíthatták.

Indiában szintén hosszú történelmi fejlődésnek, tehát a primitív rendszerek egész sorának kellett megelőznie a Bharata által rögzített 22 srutis szisztémát, amelyet centekben kifejezve Sachs is megad. Valószínű hírforrás lehet az a buddhista legenda, amelynek szanszkrit szövegéből azt hámózták ki, hogy a híres muzsikuss, Supriya hét svara-t és huszonegy murchana-t volt képes helyesen megszólaltatni egyetlen szál húron, hiszen ezt a rendszert éppen az enharmónia (természetesen nem a mi enharmóniánk!) érzékeltetésére hozták létre, s gyakorlati megvalósításához csupán a meghatározott számú egyenlő részezkére osztott, egymástól kvartnyira hangolt, de mérésrel is ellenőrzött, két húrra volt szükség, amit bármelyik *vina* szolgáltathatott, mert hosszú nyaka egészen pontos munkát tett lehetővé.

A legnagyobb akadályokkal a görög zenetörténet revidálásánál és újrafoglalásánál találta szemben magát Sachs. Itt derült csak ki igazán, hogy a régebbi századok — de különösen a romantika korának — teoretikusai és filológusai mennyire nem értették meg az ókori rendszeralkotás elméletének és gyakorlatának sokrétűségét, továbbá, hogy mennyire megbízhatatlanoknak kell tartanunk néha még magukat a rendelkezésünkre álló forrásokat is. Biztos érzékkel mutat rá: az a kimagaslóan nagy hatás, amelyet a klasszikus hagyomány Európára a zeneelméleti nevelő és oktató munka vonalán gyakorol, nyilván, arra vezethető vissza, hogy talán sehol másutt nem alakult ki a dallamalkotás elméletének olyan teljessége, mint éppen náluk. És arra is, hogy milyen sajátosan ingatag helyzetben volt az ókori Görögország, mert bár földrajzilag Európához tartozott, zenéje nagyrészt — amint azt maguk a görögök is hangoztatták — mégis ázsiaiinak számított.

A fennmaradt korabeli források számbavételekor teljesen érthető keserűséggel állapítja meg, hogy az azokban fellelhető kérdésfeltevések száma messze meghaladja azt, amire érdemi választ is kaptunk, az a tény pedig, hogy az ókori szerzők nagy része tudását és vélekedését gyakran olyan

évszázados, sőt évezredek hagyományból merítette, amely saját korokkal szinte teljesen összekeveredett, mind a korszakok és az emberek, mind pedig az országok és stílusok tekintetében a legnagyobb zűrzavart okozza. Ezt még csak súlyosítja az a tény, hogy a filológusok — egy-egy fogalmat vagy gondolatot nem értvén — gyakran folyamodtak „romlott szövegrészek” korrigálásához... Érthető, hogy ilyen vonatkozásban még tőle sem szabad minden vonatkozásban végsőnek tekinthető eredményeket elvárunk. Itt a fej-

lődés rendkívül „cikkakos”, amely, az egyenlően osztott tizenkétfokú rendszer *szükségzerű* létrehozásáig, a klasszikus Görögországtól a keresztény katolikussá váló Rómán át a protestáns Németországig zajlott le. S ezt a fejlődést talán maga Sachs sem látta még eléggé tisztán. Sachs lebilincselően olvasmányos és rendkívül értékes műve a még megválaszolendő kérdések egész sorát veti fel ugyan, de ezzel és hiányosságaival, tévedéseivel együtt további gondolkodásra, számítgatásra és bizonyítási-akarásra ösztökél.

A NÉMET DEMOKRATIKUS KÖZTÁRSASÁG ELŐZETES FILOZÓFIAI KÖNYVKIADÁSI TERVE

1971 — 1975

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példány-szám 1000	Ív-terjedelm	Kiadó	Megjelentés éve
<i>I. Összefoglaló jellegű művek és bevezetések</i>								
1.	1.	Kollektíva	A marxista-leninista filozófia és érvényesülése az NDK-ban		300	50	Dietz	1971
2.	1.	Kollektíva	A marxista — leninista etika alapjai		50	30	Dietz	1971
3.	1.	Kollektíva (Ulrich)	A Német Szocialista Egységpárt harca a szocializmus NDK-beli megvalósításáért	Képeskönyv	10	20	Dietz	1971
4.	1.	Ojzerman	Mi a filozófia? (Fordítás oroszból.)		6	30	Dietz	1971
5.	1.	Ley	A felvilágosodás és az ateizmus története, 2/2. köt.		30	75	DVdW*	1971
6.	8.	Klaus — Buhr	Filozófiai szótár, 1. köt.		30	103	BI**	1971
7.	1.	Kollektíva (Klein)	A marxista filozófia története Németországban, 3. köt.	Alap kutatás	15	30	Dietz	1972
8.	1.	Buhr	A Marx előtti filozófia története Németországban	Alap kutatás	3	30	Akadémie	1972
9.	1.	Kollektíva	Marxista ismeretelmélet	Alap kutatás	10	30	DVdW	1972
10.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista — leninista ismeretelméletbe	Alap kutatás	10	20	Dietz	1972
11.	1.	Kollektíva (Stoljarov)	A szocialista tudat fejlődésének elmélete	Alap kutatás	8	20	Dietz	1972
12.	1.	Kollektíva	A marxista — leninista szociológia kézikönyve		30	40	Dietz	1972
13.	1.	Kollektíva (Klein)	A marxista — leninista filozófia története az NDK-ban		10	15	Dietz	1973
14.	1.	Kollektíva	A marxista — leninista filozófia népszerű tan-könyve		100	25	Dietz	1973
15.	2.	Kollektíva (Grosser)	Tudományos szocializmus, 1. köt.	Tankönyv	10	30	DVdW	1973

* Deutsche Verlag der Wissenschaften
** Bibliographisches Institut

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A. Kiadvány jellege	Példány-szám 1000	Ív-terjedelem	Kiadó	Megjelentés éve
16.	2.	Kollektíva	Tudományos szocializmus 2. köt.	Tankönyv	10	30	DVdW	1973
17.	1.	Ley	A felvilágosodás és az ateizmus története, 3. köt.		2	40	DVdW	1973
18.	8.	Buhr – Klaus	Filozófiai szótár, 2. köt.		50	100	BI	1972/73
19.	1.	Buhr	A német filozófia történetének vázlatja		20	20	Reclam	1974
20.	1.	Kollektíva	A történelmi materializmus alapjai	Tankönyv	20	20	Dietz	1974
21.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista szociológiába	Bevezetés	15	25	Dietz	1974
22.	1.	Kollektíva	A tudományos szocializmus vázlatja	Bevezetés	30	20	Dietz	1975
23.	1.	Kollektíva	A marxista – leninista filozófia története (Rövid összefoglalás egy kötetben)		50	15	Dietz	1975
24.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista – leninista filozófiába	Bevezetés	100	20	Dietz	1975
25.	1.	Kollektíva	Bevezetés a marxista – leninista etikába	Bevezetés	20	10	Dietz	1975
26.	1.	Ley	A felvilágosodás és az ateizmus története, 4. köt.		2	40	DVdW	1975
<i>II. A dialektikus és a történelmi materializmus alapkérdései, kategóriák, törvények</i>								
27.	1.	Stiehler	A dialektikus ellentmondásról, „Világképünk” sorozat	Zsebkönyv	5	10	DVdW	1971
28.	2.	Kosing – Kirchoff	A filozófia alapkérdései, „Világképünk” sorozat	Zsebkönyv	5	15	DVdW	1971
29.	4.	Hörz	Determinizmus a természetben és a társadalomban, „Világképünk” sorozat	Zsebkönyv	5	15	DVdW	1971

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példány-szám 1000	Ív-terjedele-m	Kiadó	Megjelentés éve
A „Világképiünk” sorozat következő könyvei közül évenként 4 fog megjelenni 1972—1975 között. (A zárójelben szereplő nevek a valószínű szerzőket jelölik.) Gyakorlat és megismerés (Wittich), A dialektikus materializmus a természetben és a társadalomban (Hörz); Osztályszerkezet és osztályviszonyok a szocialista társadalmi rendben (Taubert); Az anyag és a világ anyagi egysége (Hörz); A demokratikus centralizmus mint a szocialista társadalmi rend szervezési elve (Nutzbauer); A munkásszertálynak és pártjának vezető szerepe (Kohlsdorf); Az osztályharc dialektikája rendszeres kifejtésben; A materialista dialektika alaptörvényei								
30.	1.		Világézetünk optimizmusa, ABC-sorozat		5	4	Dietz	1971
31.	1.	Hörz	Természettudomány és világnézet,		5	4	Dietz	1971
32.	1.		A marxista—leninista világnézet, ABC-sorozat		5	4	Dietz	1971
33.	1.	Finger	A forradalom filozófiája	Monográfia	3	15	DVdW	1971
34.	1.	Kosing	A marxista-leninista filozófia alapproblémája	Gyűjteményes kötet	4	20	DVdW	1971
35.	1.	Stiehler	Módszer és ellentét	Monográfia	2	8	Akademie	1971
36.	1.	Szemjonov	A kapitalizmus és az osztályok (Fordítás oroszából.)	Monográfia	3	20	DVdW	1971
37.	1.	Uljedov	A társadalmi tudat szerkezete (Fordítás oroszából.)	Monográfia	3	20	DVdW	1971
38.	3.	Gropp	A dialektikus materializmus alapjai	Monográfia	15	15	DVdW	1971
39.	1.	Kollektíva (Klenner)	Az állam és a jog filozófiai problémái	Gyűjteményes kötet	6	25	DVdW	1973
III. A szocializmus, a kommunizmus és a társadalomtudományok filozófiai problémái								
40.	1.	Rosenthar (szerk.)	Lenin mint filozófus. Fordítás oroszából.	Gyűjteményes kötet	5	20	Dietz	1971
41.	1.	Grosser	Tudományos szocializmus, 1—3. füzet		10	7	DVdW	1971
42.	1.	Kollektíva (SZU)	Személyiség a szocializmusban (Fordítás oroszból)	Gyűjteményes kötet	2	14	Akademie	1971
43.	1.	Mäder	A szocialista vezetéselméletről	Monográfia	8	20	Dietz	1972
44.	1.	Kollektíva	A szocialista társadalmi prognosztikáról	Monográfia	6	60	Dietz	1972
45.	1.	Kollektíva	A szocialista és a tudományos-technikai forradalom egységéről	Gyűjteményes kötet	8	15	Dietz	1972
46.	1.	Grosser	Tudományos szocializmus, 4—10. füzet		10	7	DVdW	1972
47.	1.	Kollektíva	A tudományos-technikai forradalom filozófiai problémái	Monográfia	6	15	DVdW	1972

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	Akadémiájelleg	Példány-szám 1000	Ív- terjede- lem	Kiadó	Megjelenté- s éve
48.	1.	Kollektíva (Edeling)	Az előrejelzés és tervezés filozófiai problémái	Monográfia	8	20	DVdW	1973
49.	1.	Kollektíva (Lassow)	A szubjektív tényezők növekvő szerepe a szocializmus fejlődő rendszerében	Monográfia	3	20	Dietz	1974
50.	1.	N.N.	A szocialista humanizmus elméleti alap- kérdései és gyakorlati megvalósítása	Monográfia	10	20	Dietz	1974
51.	1.	N.N.	A szocializmus fejlődő társadalmi rendszeré- nek új filozófiai problémái	Monográfia	8	15	DVdW	1975
52.	1.	A Humboldt Egyetem Kollektívája	A tudományos-technikai forradalom filozófiai kérdései	Monográfia	8	20	DVdW	1975
<i>IV. A polgári filozófia bírálatá</i>								
53.	1.	Kollektíva	A frankfurti iskola	Gyűjteményes kötet	4	10	Akademie	1971
54.	3.	Kollektíva	A manipuláció. Az állammonopolista tudatipar	Monográfia	5	10	Dietz	1971
55.	1.	Kollektíva Jena	A Marx-hamisítás modern változatairól	Monográfia	6	8	DVdW	1972
56.	1.	Hoppe	A szocializmus-modell	Monográfia	6	8	DVdW	1972
57.	1.	Robbe	Szocializmus a harmadik világban	Monográfia	6	8	DVdW	1972
58.	1.	N.N.	A revizionizmus ma	Monográfia	10	20	Dietz	1972
59.	1.	Svorzov	Társadalmi ellentmondások és polgári ideológia A hamis tudat forrásának kérdéséhez. (Fordítás oroszról.)	Monográfia	8	20	Dietz	1972
60.	1.	N.N.	Leszámolás az imperialista rendszer ideológiá- jával, filozófiájával, stratégiájával és manipulációs mechanizmusával (Évenként 2 könyv)	Népszerű tudományos	10-10	10-10	Dietz	1972-75
61.	1.	N.N.	Leszámolás a revizionizmussal és a maoizmus- sal	Népszerű tudományos	10	10	Dietz	1972-75
62.	1.	Kollektíva (Jopke)	A fejlődésgondolat a modern polgári filozófiában	Monográfia	3	20	Akademie	1973

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példányszám 1000	Ív-terjedelm	Kiadó	Megjelenés éve
<i>V. A filozófia és a szaktudományok</i>								
63.	1.	Löther	Biológia és világnézet, „Tudomány és világkép” sorozat	Népszerű tudományos Monográfia	4	10	Urania	1971
64.	1.	Löther	Rend és sokféleség (A taxonómia filozófiai alapkérdései)	Monográfia	1	12	Fischer	1971
65.	2.	Ley	Technika és világnézet	Népszerű tudományos Monográfia	4	8	Urania	1971
66.	2.	Hörz	Fizika és világnézet	Népszerű tudományos Monográfia	3	8	Urania	1971
67.	1.	Hörz	Az anyag szerkezete — dialektikus materializmus és az elemi részecskék fizikája	Gyűjteményes kötet	3	23	DVdW	1971
68.	1.	Hörz — Ley	Marxista-leninista világnézet és természet-tudomány	Monográfia	3	15	DVdW	1971
69.	1.	Kriesel	A műtéti kutatás filozófiai problémái	Monográfia	4	25	DVdW	1971
70.	1.	Ruzavin	A matematikai tudományok természetéről. (Fordítás oroszból.)	Monográfia	2	14	Akadémie	1971
71.	1.	Picard	A kérdésszerkezet elmélete (Fordítás franciából.)	Monográfia	3	11	Akadémie	1971
72.	1.	Zechmeister	A modern orvostudomány filozófiai problémái	Monográfia	2	21	Akadémie	1972
73	1.	Klaus	A kibernetika aktuális ideológiai és filozófiai kérdései	Monográfia	10	10	Dietz	1972
74.	1.	Körner	Filozófiai-módszertani kutatások az élet-keletkezésének problémájához	Monográfia	1	15	Fischer	1972
75.	1.	Kollektíva (Hörz)	Természettudomány és filozófia	Lexikon	10	50	Dietz	1972
76.	1.	N.N.	A természettudomány filozófiai problémái	Monográfia	3	20	DVdW	1972
77.	1.	Hörz	A marxista—leninista filozófia és a természet-tudományok	Monográfia	3	20	Akadémie	1972
78.	1.	Löther	Az ember biológiai jövőjének filozófiai problémái	Monográfia	2	15	Fischer	1973
79.	1.	Kollektíva (Sonnenmann)	Filozófia, természettudomány és technika	Monográfia	6	15	DVdW	1974

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példány-szám 1000	Ív- terjede- lem	Kiadó	Megfeleltetés éve
---------	--------	--------	-----	--------------------	----------------------	------------------------	-------	----------------------

VI. Logika, ismeretelmélet, módszertan

80.	1.	Schenk	A logikai alakzat	Tanulmány	3	25	DVdW	1971
81.	1.	Korch	A hipotézis és jelentősége a tudományos megismerésben	Monográfia	3	21	DVdW	1971
82.	1.	Schurig	Rendszeres gondolkodás és dialektika a biológiai elméletképzésben	Monográfia	3	18	DVdW	1971
83.	1.	Kirchgässner	A racionális és emocionális egység problémája a gondolkodási folyamatban	Monográfia	2	16	Akadémie	1971
84.	1.	Kollektíva	Logikai szövegek. Kommentált válogatás a modern logika történetéhez	Válogatás	3	38	Akadémie	1971
85.	1.	Thomas	Empíria és heurisztika a genetikában	Monográfia	1	20	Fischer	1971
86.	6.	Klaus	Modern logika	Tankönyv	3	35	DVdW	1971
87.	4.	Klaus	Kibernetika és ismeretelmélet	Monográfia	4	36	DVdW	1971
88.	6.	Segeth	Elemi logika	Bevezetés	10	15	DVdW	1971
89.	1.	Kollektíva	Logikai szemantika és modális logika (Fordítás oroszról.)	Gyűjteményes kötet	3	25	DVdW	1972
90.	1.	Segeth	A felszólítás mint gondolkodási forma	Monográfia	4	15	Akadémie	1972
91.	1.	Parthey	A problémamegoldó gondolkodás	Monográfia	1	15	DVdW	1972
92.	1.	N.N.	A marxista ismeretelmélet problémái	Monográfia	6	15	Dietz	1972-73
93.	1.	Ojzerman	A filozófia módszertani kérdései (Fordítás oroszról.)	Monográfia	6	30	Dietz	1973
94.	1.	Hörz	Természettudományos és filozófiai fejlődés-elmélet	Monográfia	3	20	Akadémie	1974

VII. Szociológia

95.	1.	Lehmann	Marxista irodalomszociológia	Monográfia	4	20	DVdW	1971
96.	1.	Bollhagen	Lenin és a szociológia	Monográfia	4	20	DVdW	1971
97.	1.	Kollektíva	A szocialista tudat fejlődése (Hahn)	Monográfia	6	20	Dietz	1971
98.	1.	Rückmann	Közvéleménykutatás Nyugat-Németországban	Monográfia	3	11	Akadémie	1971
99.	1.	Kollektíva	A heurisztikus programozás a szociológiai kutatásban	Monográfia	8	8	Dietz	1971

Sorszám	Kiadás	Szerző	Ötm	A kiadvány jellege	Példány-szám 1000	Iv-terjedelem	Kiadó	Megjelentés éve
100.	1.	Kollektíva (Kuhrig)	A nő kvalifikációjának szociológiai aspektusa		8	8	Dietz	1971
<i>VIII. Etika</i>								
101.	1.	Kollektíva (Miller)	A marxista etika világnézeti-elméleti alapproblémáiról		6	15	Dietz	1972
102.	1.	N.N.	Az emberideál		8	150	Urania	1973
<i>IX. Filozófiatörténet</i>								
<i>a) Monográfiák, életrajzok, ünnepi kiadványok</i>								
103.	1.	Steinfeld	Az emberi viszonyok Mo-Tzu-Mong-tzu és Maun-tsu meglátása szerint	Monográfia	0,5	116	Akademie	1971
104.	1.	Tisini	Bevezetés a középkori iszlám-arab filozófusok anyag-fogalmába (Fordítás szírből.)	Monográfia	0,8	10	Akademie	1971
105.	1.	d'Hondt	Hegel (Fordítás franciából.)	Monográfia	2	16	Akademie	1971
106.	1.	Gindov	A bulgár filozófia történetéhez (Fordítás bolgárból.)	Antológia	0,7	15	Akademie	1971
107.	1.	Ruben	Társadalmi fejlődés az ókori Indiában, 4. köt.	Monográfia	0,8	17	Akademie	1971
108.	1.	Baumgarten	Jogfilozófia	Monográfia	1	20	Akademie	1971
109.	1.	Buhr - Irritz	Az ész igénye, 2. köt.	Monográfia	2	17	Akademie	1972
110.	1.	Bellouz	A korai iszlám és a jelentekor	Monográfia	3	25	DVDW	1972
111.	1.	Rachel	Haladó filozófia Afrikában (Fordítás szírből.)	Monográfia	3	20	DVDW	1972
112.	1.	Kollektíva	Ünnepi kiadvány Feuerbach halálának 100. évfordulójára (Feuerbach emlékévé)	Monográfia	3	20	Akademie	1972
113.	1.	Moritz	Hsi Shi és a filozófiai gondolkodás kialakulása Kínában	Monográfia			Akademie	1972
114.	1.	Paul	John Tolandnak és Diderot materialista filozófiájára gyakorolt hatásának a vizsgálata	Monográfia			Akademie	1972
115.	2.	Buhr	Kant					
116.	1.	Kollektíva	A fejlődés gondolata a filozófia történetében	Alapktatás	3	20	Reclam	1972
117.	1.	Gulyga	Hegel-biográfia (Fordítás oroszból.)				Reclam	1973

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példány-szám 1000	Iv-terjedelelem	Kiadó	Megjelentés éve
118.	1.	Kleine	Schelling-biográfia	Monográfia	3	20	Reclam	1974
119.	1.	Wolgast	Materialista-panteista filozófia a XVI. századi Németországban				DVDW	1974
120.	1.	Alexejev — Popov	Rousseau-biográfia (Fordítás oroszból.)				Reclam Reclam	1975 1975
b) Filozófiai tanulmánysszövegek és sorozatfolytatások								
121.	1.	Hegel	Berlini írások	Tanulmány-szöveg	2	52	Akademie	1971
122.	1.	Hegel	A logika tudománya, 1—2. köt.	Tanulmány-szöveg	2—2	25—25	Akademie	1971
123.	1.	Hegel	Jénai írások	Tanulmány-szöveg	2	30	Akademie	1971
124.	1.	Hegel	Hegel — kortársainak tudósításában	Tanulmány-szöveg	0,5	42	Akademie	1971
125.	1.	Hegel	Fenomenológia	Tanulmány-szöveg	2	32	Akademie	1971
126.	1.	Helmholtz	Filozófia és társadalom	Tanulmány-szöveg	2	30	Akademie	1971
127.	1.	Feuerbach	Összegyűjtött művei, 5. köt.	Összkiadás	2	35	Akademie	1971
128.	1.	Feuerbach	Összegyűjtött művei, 12. köt.	Összkiadás	2	50	Akademie	1971
129.	1.	Gans	Filozófiai írások	Tanulmány-szöveg	1	27	Akademie	1971
130.	1.	Arisztotelész	Arisztotelész művei, 18. köt. III. rész	Tanulmány-szöveg	2	10	Akademie	1971
131.	1.	Arisztotelész	Arisztotelész művei, 18. köt. II. rész	Tanulmány-szöveg	2	22	Akademie	1971
132.	1.	Hegel	A filozófia története, I. köt.	Tanulmány-szöveg	10		Reclam	1971
133.	1.	Hegel	A filozófia története, II. köt.	Tanulmány-szöveg	10		Reclam	1971
134.	1.	Hegel	A filozófia története, III. köt.	Tanulmány-szöveg	10		Reclam	1971
135.	1.	Wettling	A szegény bűnös evangéliuma	Szövegkiadvány	5		Aufbau	1971
136.	1.	Helvetius	Az ember	Szövegkiadvány			Aufbau	1972
137.	1.	Helvetius	Hügeraszpisztész	Szövegkiadvány			Aufbau	1972
138.	1.	Erasmus	Válogatás	Szövegkiadvány			Reclam	1972
139.	1.	Böhme	Esszé az elítélletről (Fordítás franciából.)	Szövegkiadvány			Reclam	1972
140.	1.						Reclam	1972

Sorszám	Kiadás	Szerző	Cím	A kiadvány jellege	Példány-szám 1000	Iv-terjedé-lem	Kiadó	Megjelenés éve
141.	1.	Spinoza.	Etika				Reclam	1972
142.	1.	Kollektíva	Ókori atomisták				Reclam	1972
143.	1.	Xenophón	Emlékezés Szókratészra				Reclam	1972
144.	1.	Feuerbach	Kisebbségi írások, 1. köt.	Szövegkiadvány	2	26	Akadémia	1972
145.	1.	Feuerbach	Kisebbségi írások, 4. köt.	Szövegkiadvány	2	18	Akadémia	1972
146.	1.	Schwarz	Három évezred kínai filozófiai szövegei	Antológia	1	26	Akadémia	1972
147.	1.	Schwarz	Három évezred kínai filozófiai szövegei	Antológia	4	26	Akadémia	1973
148.	1.	Albrecht (szerk.)	Vico új tudománya a népek közösségi természetéről	Kommentált szövegkiadvány			Akadémia	1973
149.	1.	Kant	Történetfilozófiai írások				Reclam	1973
150.	1.	Paracelsus	Válogatás				Reclam	1973
151.	1.	Bayle	Különböző gondolatok egy üstökös megjelenéséről (Fordítás franciából.)				Reclam	1973
152.	1.	Irilitz	Hegel. Esztétikai előadások, 1-3. köt.				Akadémia	1974
153.	1.	Tissini	Arab filozófiai szövegek	Filozófiai tanulmány-szövegek			Akadémia	1974
154.	1.	Fichte	N.N.				Reclam	1974
155.	1.	Le Bonvior de Fontenelle	Írások (Fordítás franciából.)				Reclam	1974
156.	1.	Arisztotelész	Nikomachoszi etika				Reclam	1974
157.	1.	Feuerbach	A filozófia története Bacontól Spinozáig				Reclam	1975
158.	1.	Cicero	Spinoza németországi fogadtatása	Antológia			Reclam	1975
159.	1.	Descartes	Az állam. A törvény				Reclam	1975
160.	1.	Descartes	Írások (Fordítás franciából.)				Reclam	1975
<i>Évenkénti utánkiadások</i>								
		Buhr — Klaus	Filozófiai szótár				BI	1971
		Buhr — Kosing	A marxista — leninista filozófia kiesszótára				Dietz	1971 — 75
		Klaus	Kibernetikai szótár				Dietz	1971 — 75
		Klaus	Kibernetika és ismeretelmélet				DVDW	1971 — 75
		Segeth	Modern logika	Tankönyv			DVDW	1971 — 75
			Elemi logika	Zsebkönyv			DVDW	1971 — 75

Sándor Pál

NICOLAUS CUSANUS

Német nyelven * 1971 * 141 oldal * 14×21 cm

Kötve 75,— Ft

A könyv Nicolaus Cusanus halálának 500. évfordulójára készült, és az első olyan mű, amely marxista szempontból elemzi Nicolaus Cusanus filozófiáját, és ennek eredményeként új helyet jelöl ki számára a bölcselet történetében. A szerző Cusanus szövegeire támaszkodva kimutatja, hogy természetbölcseletében a problémákat – hagyományos frazeológiába burkoltan ugyan – eretnek módon, renaissance-ízűen veti fel, és jóval Galilei előtt nemcsak azt tételezi fel, hogy a természet könyve matematikai nyelven van megírva, hanem azt is, hogy a lét struktúrája matematikai. Kora társadalmának a termelőerők fejlődését tükröző, haladó természetbölcseletével szemben Cusanus konzervatív társadalombölcselete a termelési viszonyok még mozdulatlan, merev állapotát fejezi ki. Ez a kettősség együttesen mutatkozik meg ismeretelméletében, bölcselete harmadik területén.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

AZ AKADÉMIAI KIADÓ GONDOZÁSÁBAN
JELENT MEG

Nicolai Hartmann

TELEOLÓGIAI GONDOLKODÁS

1970 * 220 oldal * 14×21 cm * Kötve 35,— Ft

A mű Nicolai Hartmann-nak a német filozófia kiemelkedő alakjának, a 20. század egyik legkiválóbb gondolkodójának posztumusz munkája. Targyát egy olyan látszat elemzése alkotja, amely gondolkodásunknak abban a csaknem leküzdhetetlen tendenciájában gyökerezik, hogy mindent finalizáljon, azaz a „cél és eszköz” viszonyának fényében ítéljen meg a valóság olyan tartományaiban is, ahol céltudatos tevékenységről nem beszélhetünk. A mű, amely Hartmann első magyar nyelven megjelenő munkája, ennek a gondolkodásmódnak a teleológiai ítélőerő kanti kritikájánál radikálisabb és általánosabb új bírálatát kívánja nyújtani.

Szigetvári Sándor

AZ INDUKTÍV ÉS A DEDUKTÍV KÖVETKEZTETÉSEK KAPCSOLATA AZ EMPÍRIA SÍKJÁN

1970 * 207 oldal * 14×21 cm Kötve 33,— Ft

A szerző célja az volt, hogy egy olyan konkrét kérdésben mutassa be a dialektikus logika álláspontját, amely mind a hagyományos, mind pedig a matematikai logikában központi helyet foglal el. Hasznosítja Hegelnek, valamint a marxizmus klasszikusainak a következtetésekre vonatkozó gondolatait, s feltárja azt a racionális magot, amelyet Hegelnek a reflexió következtetésekről szóló tanítása magában rejt. Bebizonyítja, hogy a következtetések vizsgálata nem csupán a formális, hanem a tartalmi logika eszközeivel is lehetséges, sőt szükséges. Ennek bizonyítása során a szerző nem törekszik valamiféle értékviszony megállapítására, a tartalmi logika szükségességét, jelentőségét nem a formális logika elvetésével, alábecsülésével mutatja ki, hanem kettőjük viszonyát, jelentőségét a gondolkodásban játszott valódi szerepük alapján igyekszik megrajzolni.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Helle Mária

A kézirat nyomdába érkezett: 1971. IV. 13. — Terjedelem: 27,30 (A/5) ív

71.71578 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

HERBERT APTHEKER: Imperialism and Irrationalism	1
MÁRIA LUDASSY: „The Promises that Philosophy Made . . .” II.	8
GYÖRGY LUKÁCS: Hegel's Ontology: Real and Fake. I.	56
MÁRIA MAKAI: One-dimensional Ideologue (Herbert Marcuse)	90
JÁNOS JEMNITZ: Thoughts about the 100 th Anniversary of the Paris Commune	115
ADÁM WIRTH: Historical Materialism and Methodological Problems of Approaching Social Structures	125
FERENC FEHÉR: Is Anything Wrong with Novel?	157
DÉNES ZOLTAI: The Open Form and It's Types in New Musik	196
LÁSZLÓ GARAI: On the two Formal Conditions of Self-Developing Systems	213
IMRE RUZSA: Modalistic Semantics	216
FERENC MÁRTONFI: The Form Class in the Chinese	242

REVIEW

<i>Feuerbach on Hegel</i>	258
I. T. FROLOV: Leninism, Philosophy, Up-to-dateness	260
L. I. GREKOV: Philosophical and Socio-Ethical Problems of Human Genetics	277

BOOKREVIEW

PÁL BELOHORSZKY: Method of a Synthesis	288
BÉLA BÜKY: Max Black on Philosophy of Language	291
JÁNOS SZOLNOKI: The Philosophical Actuality of Leninism	294
FERENC VARGA: Development of Music	296
Books on Philosophy in the German Democratic Republic: a draft prospect for 1971—1975	301

СОДЕРЖАНИЕ

Г. АПТЕКЕР: Империализм и иррационализм	1
М. ЛУДАШИ: „Претворяем в жизнь обещания философии . . .” II.	8
Д. ЛУКАЧ: Действительная и ложная в онтологии Гегеля. I.	56
М. МАКАИ: Идеолог „одного измерения” (Г. Маркузе)	90
Й. ИЕМНИТЦ: Некоторые рассуждения по поводу столетия Парижской Коммуны	115
А. ВИРТ: Исторический материализм и методологические проблемы исследования со- циальной структуры общества	125
Ф. ФЕХЕР: Проблематичен ли роман?	157
Д. ЗОЛТАИ: Открытая форма и её типы в новой музыке	196
Л. ГАРАИ: О двух формальных предпосылках саморазвивающихся систем	213
И. РУЖА: Модальная семантика	216
Ф. МАРТОНФИ: Части речи в китайском языке	242

ОБЗОР

<i>Фейербах о Гегеле</i>	258
И. ФРОЛОВ: Ленинизм, философия, современность	260
Л. ГРЕКОВ: Философские и социально-этические проблемы генетики человека	277

ОБЗОР КНИГИ

П. БЕЛОХОРСКИ: Об одном методе синтеза	288
Б. БЮКИ: Блек о философии языка	291
Й. СОЛНОКИ: Книга о философской актуальности ленинизма	294
Ф. ВАРГА: Развитие музыки	296
Проект перспективного плана издания философской литературы в ГДР	301

Ára: 36,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

HA 255

TIZENÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1971 / 3-4



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIA
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ
GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTUR,
KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FE-
RENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,
RUZSA IMRE, TŐKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,
ZOLTAI DÉNES

1971/3—4

TARTALOM

CSANÁDY ANDRÁS: A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlata. I.	313 •
KISS ARTUR: A szocializmus és a társadalmi egyenlőtlenség néhány problémája	338 •
HELLER ÁGNES: A szerencsétlen tudat fenomenológiája	364
LUKÁCS GYÖRGY: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. II.	395 •
RIPP GÉZA: A félreolvasott Marx	425 •
JERZY WIATR: Az antikommunista „szovjetológia” szociológiai elméletei az USA-ban	444 •
BIZÁM LENKE: Lukács György esztétikájáról	456
FÖLDÉNYI LÁSZLÓ: Elvek, utak és lehetőségek a szürrealizmusban	472
SZIGETI JÓZSEF: A társadalmi életszituációk és magatartásformák tipikája és az esztétikai minőségkategóriák	485
G. ANDREJEVA: A mikro- és makroszociológia viszonyáról	530

SZEMLE

ERDÉLYI ÁGNES: Nyelv és gondolkodás	540
VAJDA MIHÁLY: Antonio Gramsci — a filozófus	550 •
ÁGH ATTILA: A marxista filozófiatörténet alapkérdései. (Bogdanov: A filozófia- történeti elemzés lenini alapelvei.)	557 •
KELEMEN JÁNOS: A marxista filozófusok Olaszországban. (Olasz marxista filozófusok írásaiból.)	559
SZEBENYI PÉTER: A marxista—leninista történelemtanítás útjai. (Balázs Györgyné: Korkép kialakítása a történelemoktatásban.)	562

A szerkesztőség címe:

Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A TÖKÉS SZELLEMI TERMELES FELEPÜLÉSÉNEK VÁZLATA. I.*

CSANÁDY ANDRÁS

BEVEZETÉS

Írásom néhány szó magyarázatra szorul, mivel jelen formájában nem kerek egész. Kétféleképpen sem az. Egyfelől ugyanis részlete egy nagyobb és nem befejezett tanulmánynak; másfelől pedig vázlat, mely tárgyát csak megközelíteni s nem kimeríteni igyekszik. Ennek ellenére veszem magamnak a bátorságot, hogy közöljem. Teszem ezt legfőképp azért, mert ahhoz, hogy kellőképpen folytatni tudjam, szükségem van a hozzáértők bírálatára.

A kultúra fejlődésmenetét próbáltam megrajzolni a filozófiai általánosítás szintjén. Igyekeztem elsősorban azoknak a történeti kategóriáknak a felfogására irányult, melyeknek egyik csoportjában az emberi tevékenység az ősi, természeti egység állapotában szerveződött, e kategóriák másik csoportjában pedig az ősi egységből kibontakozott és tagoltan átszerveződött.

A kategóriák e két csoportját tehát egymás viszonylagos, történeti ellentéteiként törekedtem kifejtetni. Ezekre az ellentett kategóriapárookra hadd hívjam fel hangsúlyozottan az olvasó figyelmét, mivel az ezeket jelző szavaknak ilyen értelmű használata nem mindenben szokványos.

Autarchia — árutermelés, közösség — társadalom, kultúra — civilizáció ilyen ellentétpárokként szerepelnek. Ezekből kiindulva, a genetikai ellentét vonatkozásai s a történetiség átjárja a tevékenység, sőt a létezés még általánosabb kategóriáit is. Így birtok és tulajdon bizonyos értelemben szintén mint történeti ellentétek mutatkoznak meg; hasonlóképpen az alanyiség és a tárgyiség, a konkrétság és az elvontság.

Hadd oszlassak el nyomban egy lehetséges félreértést is, mely előbbi szavaimból támadhat: nem gondolom, hogy e kategóriák illetően felfogása merő újdonság volna. Ezek tengelye az árutermelés kategóriájának marxi felfogása; az, ahogyan Marx az ember mivoltát az embernek — saját tevékenysége által létrehozott és változtatott — viszonylataiként felfogta; továbbá az, ahogyan ezeket Lukács György újra megértette és kiterjesztette.

Marx társadalomgenetikai agondolása azonban nincs még minden következményében kibontva. Nincs még annyira sem, amennyire a jelen idő szerint ez lehetséges és igen szükséges volna. Szükséges — a leggyakorlatibb értelemben: a társadalom termelőtevékenységének szervezése számára.

Korunk termelése — köztudott — olyan átalakulásban van, melynek során a szűk értelemben vett „gazdasági” tevékenység mind szorosabban egybefonódik a „kulturálisnak” mondottakkal. A társadalom tevékenységi rendszerének újfajta, új szerkezetű totalitása van kialakulóban. Ennek folyamata azonban nem éri be a tudatosság részleges, alárendelt közreműködésével,

* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1971/5–6. számában jelenik meg. — Szerk.

hanem megkívánja az egésznek mennél jobb megértésén alapuló tervezést, irányítást és befolyásolást.

Az új termelés jó megértése csakis az ember tevékenységi rendszerének — mint egésznek, tehát egyszerre szellemi rendszernek és termelésnek — történeti, genetikai vizsgálatából fakadhat.

Az olvasótól türelmet és jóindulatot kérek. Annyit ezekből, amennyi írásom jobb megértéséhez szükséges. Attól tartok ugyanis, hogy az eleje nem lesz túl könnyen érthető, mivel a gondolatmenet itt nem a legelején kezdődik. Az itt nem olvasható kezdő részben vannak olyan meghatározások, melyek ismerete híján az olvasó némi homályon kell átküzdje magát. Remélem nem fárad bele és kitart érdeklődésében. Fáradsága, azt remélem, kifizetődik.

A) AZ ÁRUTERMELŐI CIVILIZÁCIÓ

1. REÁLIS URALOM

Vajon a kultúra a társadalom szellemi tevékenységének egyetlen lehetséges rendszere? Vagy pedig olyan, sajátos szerveződési forma, mely történelmi feltételekhez kötött s e feltételeknek újjal kicserélődése esetén más — az új feltételeknek megfelelő — szerveződésnek nyit teret magában. Én úgy vélem, az utóbbi. Történelmi rendszer, melyben szinte észrevétlenül kiválik és benne lassacskán felnő egy új, más lényegű rendszer. E kettő bonyolult kölcsönhatásban fejlődik. Összeszövődve, egymást kiegészítve és ugyanakkor mélységes ellentmondásban egymással.

Az új szellemi rendszer alapja az emberi létfeltételek feletti társadalmi uralom *reális* megvalósítása az anyagi gyakorlatban.

Az ősközösségi társadalmak életmódjának egészét a képzelet szervezi egybe, életük *egészének* szervezete a kultúra, magának a *létfenntartó tevékenységnek* is.

Az ősközösség kultúrájának egységét azonban nyilván nem maga a képzelet teremti, nem az tartja fenn. Az egység *alapja* az egyéneknek és tevékenységeiknek a közösségben és a közösség révén a természettel meglévő egysége. A közösség öfenntartásának ez a természetes egysége nem ad lehetőséget arra, hogy élményvilágában ellentmondások formálódjanak ki, elkülönülések jöhessenek létre. A közösség egész tevékenységi rendszerének kell megbomlania ahhoz, hogy szellemi rendszerében is elkülönülhessenek annak *különböző* elemei, majd különálló tevékenységekké, műveletekké formálódjanak.

Hol éri el a létfenntartás fejlődése azt a pontot, ahol az egyértelműen elválik a kultúrától, ahol a kettő külön szerkezetté önállósul?

A város-„kultúrákban”, ahol az anyagi javak *társadalmi termelése* mint a *létfenntartás lényegében önálló rendszere* szerveződik meg. Az ember közösségre jött létre, létfenntartása kezdetől fogva közösségi viszonyok közt folyt. Azonban ezek a viszonyok a szó teljes értelmében nem voltak *sem társadalmiak, sem termelésiek*.

2. AZ ESZKÖZHASZNÁLAT DOLOGI RENDSZERE

Az eszközkészítéssel megjelent a munka az ember életében, de hosszú időbe telt, míg létfenntartásának kizárólagos formájává lett; míg az ember eljutott oda, hogy *kizárólag eszközöket* használjon létfenntartásához.

Ez a fejlődési fokozat a földművelésben valósul meg. A földművelő tevékenységének minden tárgyi elemét valamilyen mértékben elkülöníti a termék

szettől és egymástól, és saját célja, létfenntartása érdekében működteti, hozza ezeket egymással hatásviszonyba munkája révén. (Ami természetesen azt feltételezi, hogy ilyenként felfogta ezeket az elemeket és apránként elképzelte ezek ilyenképp működését!) Létfenntartásának minden tárgyi eleme tehát *munkát tartalmaz* (mellyel a természettől elkülönítette s célja szerint formálta) és *munkát feltételez* (mellyel működteti és hatását irányítja). Vigyázzunk azonban, nehogy állításunkon többet értsünk, mint amit tényleg magában foglal. A földművelő azzal, hogy munkáját kiterjesztette létfenntartásának minden természetileg adott tárgyi elemére, ezeket — ergo: létfenntartásának egészét — nem vonta *mindenestül* uralma alá. Létfenntartása övezetében bőségesen maradtak olyan természeti tárgyak és folyamatok, melyeket munkájával nem vagy nem kielégítő mértékben tudott alakítani, irányítani.

Amit létrehozott, az a munkának és az eszközöknek *első egész rendszere*. Ilyenként tehát a *termelés rendszere* s elsőként teljes értelemben az. Kezdeti fokán azonban bár már termelési, de *nem társadalmi* még. A társadalom csak a termelés alapján bontakozik majd ki.

A földműves termelésben ugyanis munkája eszközeit az ember maga köré gyűjti. Környezetében, környezeteként halmozza fel munkája termékeit. Munkáját tovább itt, ebben az eszköz-környezetben folytatja. Ennek körülményei között tevékenységei rendezetté válnak, általánosodnak, sztereotipizálódnak. Ez teszi lehetővé e tevékenységek újfajta megosztását, a megosztásnak azt a módját, melyben a tevékenységek a *maguk dologi lényege szerint* különülnek el egymástól — tehát az ember *általános* mivolta és képességei szerint —, nem pedig úgy, mint eddig, az ember konkrét, természeti adottságai alapján. Bármennyire is van átmenet a kétféle tevékenységmegosztás között, a tevékenységek *társadalmi* megosztása lényegileg különbözik a megosztás *közösségi-természeti* módjától. Az ember társadalmi fejlődése csak *ezzel* a tevékenységmegosztással veszi kezdetét.

A *társadalmi* tevékenységmegosztás azonban — ipso facto — túllépés a földművelésen. Már nem pusztá földművesség, hanem a földművelés alapján kiformalódott tevékenységkomplexum elemeinek elkülönülései.

A földműves eszközök fejlődésének valamilyen fokán a tevékenységmegosztás szükségképpen elindul, ám nem szükségképpen bontakozik ki a létfenntartás alapvető rendszerévé. Hogy kibontakozhassék, ahhoz az eszközfejlődés egy további ugrása szükséges. *Az ember önmagát kell eszközzé változtassa. Ki kell szakítsa magát készen adott természeti összefüggéseiből, saját létezésének természeti egységét kell feldarabolja.* Ennek az ugrásnak a lényegét csak a földművesség s ugyanakkor az eszközi viszony megértésébe mélyebben hatolva érhetjük el.

A földművelésben — mondtuk — az ember körülveszi magát eszközeivel, melyeket a természettől — korlátozott eszközi összefüggésekben — elsajátított, elkülönített. Ezáltal ezek nem szűntek meg természetiek lenni, csak a természetnek egy különös tartományává szerveződtek, azon belül elkülönült *rendszerre*. Szerveződésük alapja egy sajátos elv: az ember fenntartása. E tartomány tényezői beszerveződtek az ember önfenntartásába. Az ember földműves gazdaságával együtt tartja fenn önmagát és megfordítva: önmagával együtt ezt is fenntartja. Az ember gazdaságával egyben létezik, azt létezésébe belefoglalta. Kiterjesztette önmagát a természet egy körülhatárolt részére. Létezésének eme külső övezete most már ugyanúgy sajátja (bár a szervülés alacsonyabb mértékével), mint saját teste. Az ember mindezt a vérszíleg

adott közösség összességében tette. Így az az emberi létezés, mely belső, természetileg adott rendszerét eszközi értelemben fel kell majd fogja, egy földműves közösség a maga eszközeivel való egységében.

A társadalmi (azaz funkcionális) munkamegosztáshoz nemcsak az szükséges, hogy funkcionális összefüggés alapján jöjjön létre a tevékenységmegosztás, hanem az is, hogy a funkcionális elemek *csakis funkciójuk révén*, annak közvetítésével kapcsolódjanak egymáshoz. Csakis így lesz *lényege* szerint funkcionális a közösség rendszere, tehát társadalmi.

Ha az eleven tevékenységek elkülönülnek, de megtestesült alakjaik — termékeik — nem, akkor a felépítés nem lehet funkcionális. A tevékenység általános értelemben felfogott elemi egységének: az *egyénnek, egészében* kell elkülönülnie a közösségtől — s ezáltal az egyéneknek egymástól —, hogy funkcionális kapcsolataik kibontakozhassanak. A társadalmi munkamegosztás feltételezi nemcsak az eleven tevékenység, hanem a termékek — ergo: az eszközök —, *tulajdonok* megosztását is.

A tulajdoni megosztás döntő momentum a földmagántulajdon kialakulása, mivel a földműves közösség alapvető eszköze a föld. Bármekkora is azonban a magántulajdon jelentősége a további fejlődés szempontjából, mi nem foglalkozunk vele itt a továbbiakban. Figyelmünket egyelőre az eleven tevékenységek megosztására kell korlátozzuk.

3. AZ EMBER MINT DOLOG. TISZTA TÁRGYISÁG

A munka társadalmi szervezete csak azáltal jön létre, hogy maga *a munka is eszközzé válik*, hogy az ember önmagát, saját képességeit és tevékenységét is felfogja úgy, mint létfenntartásának elkülöníthető, természetes összefüggéseiből kiszakítható, *önmagától megkülönböztethető*: elidegeníthető részletét. A munka objektummá válik, így lehet társadalmivá. Tárgyasulása társadalmiasulásának előfeltétele.

Az árutermelő kézműves a magánföldjén gazdálkodó földműveshez hasonló módon önmagát és családját tartja fenn munkájával. Saját munkája termékét azonban mégsem ők maguk fogyasztják el, hanem a kézműves-földműves közösség többi tagja. Ő saját munkáját csak mint értékterméket fogyasztja, beváltva ezt a közösség többi tagjainak termékeire. Tehát amit termel és amit fogyaszt, az övé és nem-övé egyszerre. Termelését és fogyasztását mások munkája közvetíti, és ő is ugyanúgy közvetít munkájával mások termelése és fogyasztása között.

A közvetettség így nemcsak termékére — munkája megtestesülésére — érvényesül, hanem tevékenységének *determinációjára is*. Nemcsak terméket, determinációt is cserél. Ahhoz, hogy a közösség a munkáját *társadalmi módon* megoszthassa, annak célzatát, indítékrendszerét is meg kell ossza. Az egyes kézműves magáévá teszi az árutermelő közösség önfenntartó célzatának egy részvontatkozását s ezt teszi meg a saját *konkrét* tevékenységének *elvont* célzatává.

Eme közvetett, kvázi-cél az ő számára csakis a többi kézműveseknek az övével egybevégo célkitűzése és tevékenysége révén — azaz kölcsönössége révén — bír értelemmel. *Természetes céljaikat társadalmi szerkezetben közvetítik valamennyien egymás számára*. Konkrét tevékenységükkel ily módon *egymás eszközei*, tevékenységük mégis megmarad sajátjuknak, de csak elvontságában. A tevékenység így elvontsága, közvetettsége folytán magának *birtokosának is*

eszközévé vált: olyan tevékenységet végeztet önmagával — saját természetes tevékenysége helyett s azzal felhagyva —, mely mások célzatát viseli.

Nem mások végeztetik ezt vele, hanem ő maga magával. Az idegen célт trulygesen elsajátította, most már övé ez a cél, az árukészítés célja. Eme cél elérésének — azaz árut termelésének — eszközeit (anyagiatkat és szellemieket) ő maga szerzi meg; munkáját maga kormányozza, tervezi, alakítja. Maga gazdája ő mindenestül.

Ebben a vonatkozásban egy különös formában folytatja a földműves életét. A földműves — mondottuk — maga köré vonta-gyűjtötte eszközeit. A kézműves szintén ezt teszi az övéivel, de nem a természetből, hanem a társadalomtól veszi azokat. Azután ő is egyesíti ezeket magával munkájában.

Azonban mik ezek az eszközök?

Nem létfenntartásának, hanem értéktermelésének az eszközei, melyek csak közvetve — elvontságukban — eszközlik létfenntartását. Mivel ő ezeket magáévá tette, egyben önmagát tette ilyenné. Létfenntartásának módja létezésének módja: lényege is. Termékének rendszerinti elidegenítésével az elidegenedés belé is hatolt: tevékenysége *bensőleg* elidegenült tőle. Bensőleg, mert maga gazdája maradt, *magáévá* tette, magába építette az idegen célт s ő működteti magát ennek értelmében.

Az elidegenedés egyben tárgyiasulás is. Az alanyból való kiszakíttatás és vele való szembehelyeződés. Eszerint a munka egy *benső* tárgyiasuláson esett át. Egy külső viszony a célcserre folytán elhatárolódást hozott létre *az egyénen belül*. Az árutermelő munka így levált az ember alanyiségáról, de nem távolodott, nem szakadt el tőle, hanem együtt maradt vele. Vagy még inkább: elszakadt is, nem is. A tevékenykedő, ő és nem-ő lett — és maradt — egyidejűleg. A kézműves munkájában maga tevékenykedik ugyan, de mások számára, mások képviselőiben. Az idegen alany pedig számára tárgy (a társadalmi szervezetben!), így a beléfoglalt idegen alany nevében folytatott tevékenység tárgyi tevékenység lett, tárgyiasult.

Az eszközhasználat behatolása a szubjektumba döntő fordulat az emberi történetben. Az eszközhasználat eddig a természetet emberiesítette s az ember tevékenységeit és *élményeit* egy vele összetartozó rendszerben testesítette meg. Most az ember önmagát is kívüllevőként fogja fel, mint *idegen dolgot*, s ezzel az önmagában levő természetit tagadja. Ez a lépés továbbiakat von maga után. Része és így megkezdése egy összefüggő nagyobb egésznek. Ha az embert egy vonatkozásban mint tárgyat tekintjük, ezzel az egész emberre érvényest állítottunk, megnyitottuk *az embernek egészében mint tárgynak* szemléletét és tárgyként működtetését.

Ha viszont az embert tárgyi szempontból nézzük, milyen lesz a világ, melyet az így felfogott ember szempontjából nézünk?

Ez esetben a tárgyat a tárgy szempontjából nézzük, azaz önmaga szempontjából. A saját maga szerint nézett tárgy nem más, mint a tárgy önmagában, *a tiszta tárgyiség*.

4. TÁRSADALMISÁG: AZ EMBER DOLOGI ASPEKTUSA

A fentiek szerint a munka társadalmiasítása a munka objektiválódása. Társadalmi munka a tisztán, önmagában vett munka. Eszerint a társadalmiság pedig egészében nem egyéb, mint az ember objektív, dologi aspektusa. Az embernek mint tiszta elvont létezésnek részletenkénti általános kifejtése és

összefoglalása. Az ember szubjektív mértékeinek helyébe a dolgok objektív mértékeinek helyezése.

Mi marad ebben a szerkezetben maga az ember?

Két dolog: egy *konkrét* történelmi kiindulási pont és egy *tiszta* vonatkozási középpont. Egy elvont önfenntartó rendszer, mely meg kell találja a maga legtisztább, optimális minőségét a létezés legáltalánosabb egészének konkrét sajátosságai alapján.

Gondolatmenetünk logikája a történelem valódi logikáját próbálja felfedni. Eszerint a munka társadalmiasításának konzekvenciái valódi történelmi konzekvenciák, a történelem menetének meghatározói.

Azt mondtuk, a történelem a városkultúrákban éri el azt a pontot, ahol az emberi élet egy újfajta szerveződése veszi kezdetét; ahol a létfenntartás önálló rendszerre válik, kiszakad a kultúra egészéből s ezzel feltöri annak hegemoniáját.

A város az emberi élet különleges színtere. Pusztá létrejötté társadalmiságot tételez fel, mivel művi életkeret, azaz minden ízében munkával létrehozott, munkát megtestesítő. Méghozzá olyan fokon, hogy kizár magából úgyszólván minden nem-emberi élőt, minden spontán természetit. Ilyen szintérre van szüksége a társadalmi munkának, ez előfeltétele és egyben sui generis folyamánya. Itt épülhet fel, kerekedhetik ki *rendszerre* a társadalmi munka, az **ÁRUTERMELÉS**.

5. A TECHNIKA SZELLEMI FOLYAMATA. TÁRGYI GONDOLKODÁS

Az árutermelés kiépülése azonban nem befejezése, hanem kezdete valaminek. Benne először *csak a munka*, a pusztá létfenntartás *társadalmi rendszere* valósult meg. Azonban a dolgok logikája szerint ennek ki kell terjednie az élet egészére, az ember minden tevékenysége át kell essen a társadalmiasodás folyamatán. Ez veszi kezdetét az árutermelésben. Ennek megformálódott *lehetőségei* kell történelmileg megvalósuljanak, kiteljesedjenek.

Mondhatná valaki, hogy az árutermeléssel — a létfenntartás gyakorlati rendszerének elkülönülésével — csak olyasmis vált le a kultúráról, ami lényege szerint soha nem is tartozott hozzá. Csak elkülönült egymástól a társadalom anyagi és szellemi élete.

Nem így van. A munka társadalmi rendszerének önállósodása *nemcsak anyagi folyamatot szakít le a kultúráról*, hanem azzal együtt szellemi is: a **TECHNIKÁT**.

A technika az eszközköztetés szellemi folyamata. Szellemin természetesen nem tiszta „tudatiság” értendő, hanem élményeknek és anyagi objektívációiknak egybeszővődő társadalmi rendszere. A technikának az a sajátossága — szemben a kultúra egészével —, hogy *benne a képzelet szigorúan az anyagi gyakorlat közvetlen tapasztalatainak ellenőrzése alatt és annak számára működik*. Objektívációi tehát a termelőeszközök és a velük összetartozó termelési tapasztalatok, képességek, melyeket szintén a technikai tevékenység hozott létre.

Mivel itt a tapasztalat uralkodik a képzelet felett, tehát a technikának — mint szellemi rendszernek — az egységét nem a képzelet, hanem a tapasztalat, ill. annak forrása: az anyagi termelés társadalmi gyakorlata hozza létre és szervezi folyamatosan.

Így tehát a munka elidegenedésével, társadalmiasulásával egy szellemi elidegenedés is végbement, s a dolgok logikája nemcsak a termelés anyagi

folyamatában, hanem az abban foglalt technika révén egy új szellemi rendszerben is megtestesült. A kézműves technikában az ember úgy kezdte megismerni a világot, ahogyan az *ön maga szerint* megjelent a termelés gyakorlatában, mivel ez már nem a közösségi kultúra bontatlan egészében történt.

A technika gyakorlati *rendszerének* önállósulása a munka társadalmiasulásával elindult folyamat második állomása. Másfelől ennek sajátos új determinációja a fejlődés egy új ágának kiindulópontja is.

Milyen is ez a determináció?

A technika szellemi folyamatában is fontos a képzelet szerepe. Szükség van rá, hogy új kapcsolatokat teremtsen — együttműködve a véletlenekkel és esetlegességekkel — s ezáltal létrehozassa a létfenntartás új megoldásait és eszközeit.

A technikai képzeletnek nincsenek szoros működési szabályai, de van zárt követelménye és adott kiindulása. Ezeket a legtágabb szabadságfokokon és működési változatokban elégítheti ki. Vége jó — minden jó: ha használhatót hozott létre, mindegy, hogyan csinálta. A technikai képzelet *érvényét gyakorlati megvalósulásával nyeri el*. Kötöttségei tehát az élményeken kívül adottak a termelés gyakorlatának készenadott objektivitásában s annak tényleges lehetőségeiben, illetve szükségleteiben.

Az árutermelés nem maga hozza létre a technikát — hiszen a mesterségek, melyeket önállósít, eddig is megvoltak, mintegy szunnyadva a földműves autarchián belül. Ezeket ő „csak” felébreszti, kiszabadítja öntudatlan, ősi fogságukból. Így a munka önálló *technikai szféráját* hozza létre, ahol az eszközök — mint termékek — nem személyes szubjektív összefüggésben, hanem abból kiszakítva: elvont tárgyiségükben jönnek létre. Mivel így hozzák létre azokat a termelés valóságában, ezáltal így jelennek meg az élmények világában is. *Tiszta tárgyiségükben felfoghatóvá válnak.*

Ez nyitja meg az utat az elvont, a *tudományos* megismerés számára. Az ember csakis a létfenntartó gyakorlatában kialakult viszonyok szerint foghatja fel a valóságot. A gyakorlatban megformált viszonyokat, *az elsajátított történetformákat alkalmazhatja módszerként*, alakíthatja műveletekké megismerésében.

Az eszközkészítés gyakorlati gondolkodás. Annak ismétlése, lemásolása gyakorlati általánosítás. Az eszköz megváltoztatása a kritika és a következtetés gyakorlata. Az ősi természeti és közösségi viszonyok között mindezen gyakorlatok csakis szubjektívek lehettek, meg kellett torpanjanak a közvetlen konkrétság valamilyen fokán. Azok az élményformák, melyek az emberek fejében e gyakorlathoz kapcsolódtak, szintén nem lehettek másminyének. Nem léphették messze túl a gyakorlatban kimunkált viszonyokat, tevékenységformákat és eseményalakzatokat. Csak arról a valóságról lehetett képük, amelyben benne éltek s csak *azon a módon, ahogyan éltek.*

6. ELVONT KÖVETELMÉNY. TUDOMÁNYOS MEGISMERÉS

A technikát úgy láttuk s értettük meg, mint a társadalom anyagi létfenntartásába ágyazott, *azon belül* önállósult szellemi tartományt. Azon belül, mert a kézművességtől nem vált el, hanem azzal együtt, annak formájaként vált ki az összetevékenység korábbi, alapjában földműves rendszeréből. Az elvont megosztottságban folytatott termelő gyakorlat azonban, nyilván nemcsak az egyes szakmák elkülönültségében alakítja szellemi formáit, hanem

a társadalom együttes egészére nézve a szakmai technikákat egyesítő, tárgyiasszellemi összmezőben is.

Az egyes technikákban egymást kölcsönösen feltételezve kiépült elvontságok és tárgyiaságok az összmezőben újraegyesülnek. Egyesülésük újfajta — tárgyi — általánosságukat kell kifejezze; azaz az árutermelő társadalom általános viszonyai — belsők és külsők — kell elnyerjék alapjaikkal egybehangzó meghatározásukat. Ezek az általánosságok nemcsak elvileg, hanem *gyakorlatilag is szükségesek*, mivel a társadalom úgy kell intézze *közös ügyeit*, ahogyan azok valójában vannak, vagyis az őt felépítő elvont viszonyoknak megfelelő módon.

A technikákat egyesítő szellemi összmezőben az emberi tevékenységek determinációja fejlődésének egy újabb fokozata valósul meg. *A tárgyi általánosságok megragadására kifejtett egyéni tevékenység alanya már nem maga a konkrét egyén, hanem egy különös, nem-természeti közösség, a társadalom.* Az egyén ezen belül nem önmaga számára fogja fel a dolgokat, hanem a társadalom számára, tehát az egyéni szükségletektől és közvetlen önfenntartástól elvont tárgyi tevékenység számára. Így fogja fel magát a tevékenységet és önmagát, a tevékenykedőt is.

Míg tehát az egyes technikákban az ember átélése, megismerése kötve van még — ha közvetve is — létfenntartása célzatához, a technikai civilizáció összmezejében ez a kötöttség feloldódik. Az elvont egyediségek egyesítésével létrehozott általános alany célzata már a dolgok tiszta tárgyi mivoltára irányul. A kézműves mint mesterember, önmaga számára végzi elvont tevékenységét s abban emígy is gondolkodik. *Mint az árutermelő társadalom tagja*, képes feltenni a kérdést: *mi is voltaképpen a világ?*

Annak feltételeit, *miképpen szabadulhat fel az egyén arra*, hogy ne a saját önös és részleges termelőtevékenysége szempontjából élje meg környezetének valóságát, hanem a társadalom elvontsága szempontjából folytathassa *megismerő tevékenységét*, itt mélyebben nem vizsgálhatjuk. E feltételek a tulajdonihatalmi szerkezet rendjében adódnak. Az a mező azonban, melybe az egyén ilyen szabadságával beléphet, az elvont megismerés *alaplehetősége*, a birtoklás rendjében, az árutermelő szerkezetben adott.

Az árutermelő technika az élmények érvényességének új forrását nyitja meg. A képzelet az önmagában vett külső valóság mértéke alá kerül. Célzata egy önmagától elidegenedett, elvont társadalmi alany számára adott tárgyra irányul, azaz magára a tárgyra. Ez az újfajta célzat egyben az élmények új mértéke: az *objektív, társadalmi érvény* — szemben a korábbi közösségi, szubjektív célzattal, érvénnyel. Ez válogatja most a felbukkanó képzeteket.

A képzeletnek az objektív érvény szerinti működtetése az *elvont gondolkodás*, az ennek alárendelt — ebből kiinduló és ebbe visszacapcsolódó — anyagi tevékenység az elvont tapasztalás: a kísérlet.

A képzelet működését eredetileg olyan létfenntartási szükségletek táplálták specifikus energiákkal, melyeknek közvetlenül tevékenységgel való kielégítése gátolva volt. Maga a szükséglet kielégítésének útjában álló akadály, pontosabban annak elhárítása, önálló követelménnyé vált. Konkrét követelménnyé a konkrét helyzetben. Ez a követelmény nyilván a felbukkanó konkrét képzeteket válogatta, oly értelemben, hogy kitüntette, érvényesítette az őt kielégítőt.

Nagyon távol van azonban ettől még az a fok, ahol az ember önmagának *elvont és általános követelményeket* állít képzeletével szemben. Ezt tehát már

nem a konkrét gyakorlat állítja, ezt csak valamilyen *elvont gyakorlat*, a gyakorlat ennek megfelelő rendszere állítja, teheti lehetővé.

Az eszközhasználat kiterjesztődése és elmélyülése nyilván minden lépésével az általánosodás útján halad. Ez az általánosság azonban *nem tiszta* általánosság, nem a magánvaló, hanem a dolgoknak az *ember számára* való általánossága. Az ember eszközeit az eddigiekben csak a természettől vonta el. Önmagától csak az árutermelői elidegenedés által vonja el azokat.

Az ember minden tevékenységének — az élménybelieknek is — célzatossága, motivációja, teleológiája van. Mindaddig, míg ez közvetlenül irányul a tevékeny alanyra önmagára, míg a közvetlen önfenntartás meghatározottságával folytatja azokat, addig a benne foglalt általánosság is csak praktikus, a konkrétban feloldódó lehet.

A földműves a természettől nem egyszerűen elvonta eszközeit. Nem valami vákuumba, hanem közvetlenül önmagához vonta azokat. Eszközeinek általánossága tehát számára a vele való konkrét összetartozásában (vagy nem-összetartozásában) adott s csak az egyediségekben s azok sokaságaképpen létezik.

Az objektív érvény az élmény-tevékenységnek az embertől elvont teleológiája. Az ember számára nem természeti fokon, nem készen adott, hanem csak társadalmilag fejlődik ki számára.

Az árucserre társadalmi rendszerében a szükségletek önállósultak, tárgyiasultak a piaci kereslet formájában. Nem a létfenntartás spontán kényszereképpen hatnak már, hanem az elvont társadalmi munkával szemben támasztott *követelmény* elvontságaként és általánosságaként.

Az az emberi képesség, hogy a képzeletnek *elvont követelményeket* állítsunk, az árutermelés gyakorlatán alapszik, mivel ebben a gyakorlatban a *társadalmi szükségletek elvont követelménye* a termelőtevékenység rendszerének hajtórugója, általános motívuma. Ez a technika szellemi gyakorlatában élményszerűen reprezentálódik, s így kiindulópontjává és melegágyává lesz az *elvont* gondolkodásnak, s az azon alapuló szellemi tevékenységek köreinek, alrendszerének — filozófiának, jognak, matematikának stb. . . .

A technikából kiindulva, az abban megformálódott szellemi lehetőségek alapján kezdődik meg a tudományos megismerés folyamata. Ezzel tehát a társadalom *szellemi életében* is hasadás jelent meg. A szellemi rendszer most már nem egyszerűen kettős bázison épül — mint a kultúra korábbi kizárólagossága idején —, hanem *két különböző lényegű szellemi tartomány alkotja a szellemi rendszer egészét*. A társadalom létének egysége valamilyen egységbe foglalja szellemi összefolyamatát is. A két szellemi tartomány kölcsönhatásban van egymással, s a társadalom létezésének kétarcú bázisa — azaz a társadalmi termelés relatív biztonsága egyfelől, másfelől ennek szükségége; azaz: az emberi létezésen való reális uralom elérhetetlensége — mindkét rendszerre kifejti (eltérő arányokban ugyan) hatását. A két rendszer összefonódása azt a benyomást kelti, mintha egy volna, mintha a társadalom szellemi folyamata egységes kultúra lenne; mintha a társadalomban csak az anyagi és szellemi szférák különültek volna el egymástól.

Ha azonban a két rendszer párhuzamos létének tudatában vesszük szemügyre a földműves-kézműves árutermelő társadalmakat, akkor különválaszthatjuk a két rendszer egymásbaépült elemeit: a hitet a tapasztalati megismeréstől, a transzcendenciát az absztrakciótól.

B) FUNKCIÓANALÍZIS, A KULTÚRA BOMLÁSA

Eddigi gondolatmenetünk természetesen nem terjedt ki a társadalom szellemi kifejlődésének minden lényeges összefüggésére, így elvonatkoztattunk a birtoklás emberi és természeti viszonyaiban adott roppant fontos összefüggések alaposabb vizsgálatától. Egyelőre nem is tehetünk többet, csak felhívjuk erre a figyelmet.

Ezenkívül újból felhívjuk az olvasó figyelmét eddigi vizsgálatunk történetiségének jellegére is. A szellemi fejlődés történelmi *sémáját* kerestük csak! Maga a konkrét történelmi fejlődés sokkal bonyolultabb, fokozatai nem éles határvonalakkal vannak elválasztva, hanem időben kiterjedt átmenetekkel, s az egyenlőtlen fejlődés az egymásrakövetkezés alapvető sorrendjében áthatásokat, keveredéseket idéz elő.

1. A KETTÓS SZELLEMI REND SZERKEZETE

Bár az eddigiekben egy határvonalat próbáltunk megtalálni a fejlődés menetében, nyilvánvaló — s ezért nem szabad megzavarjon minket —, hogy az árutermelés nem pillanatszerűen „következik be”. Nem villámcsapásként hasítja ketté a társadalom szellemi tartományát kultúrára és technikai civilizációra. Inkább mint egy hajszálrepedés a márványtömbben: szemmel alig kivehető, zezzugos vonallal terjed.

A nomád és földműves közösségekben is van technika, s ennek megfelelően van gondolkodás is. Csakhogy ez a technika nem képes elkülönülni önálló alakulattá, nem képes kibontani saját lényegét, mivel gyakorlati alapja az egyéni szükségletek konkrét, szubjektív egységű komplexuma, mely közvetlen egységében készletet a létfeltételek feletti uralom megragadására. Ezekben a közösségekben csirázik a munkamegosztás. Belőlük és bennük épül fel a kézműves város minden tulajdonával és sajátjával, technikájával és *elvont* gondolkodásával együtt. Tudjuk nagyjából, hogyan különülnek el lassan-lassan a kézműves szakmák a földműves közösségen belül, s hogyan tömörülnek a kereskedelem felnövekedésével apránként sajátos, újfajta közösséggé, *társadalommá*.

Ez az átalakulás nemcsak a gazdasági viszonyok megváltozásában áll, hanem ennek során a közösség minden belső és külső viszonya megváltozik. A *gazdasági* változások csak e totális változás összefüggésrendszerébe ágyazva valósultak s valósulhattak meg.

Bármilyen csekély is a gazdaság egészen belül az árutermelő szektor a kezdetek hosszú időszakában, létrejötté, megléte mégis döntően fontos. Az árutermelés a létfenntartásnak még távolról sem alapvető formája, de benne jönnek létre azok az elmek — nemcsak anyagiak, hanem szellemiek is —, melyek a továbbfejlődés emelői lesznek. A korai árutermelésben kifejlődő szellemi tevékenységi formák, módozatok kiterjednek az egész társadalomra, azokba a szférákba, ahol e formák soha létre nem jöhettek volna. A társadalom tevékenységrendszerének *általános részévé* lesznek, általános emberi sajátta.

E fejlődés alapja a termelés technikai *gyakorlatának* fejlődése. Ezzel azonban óhatatlanul együtt jár a technika szellemi vetületének fejlődése is. Az eszközök és módszerek fejlődése révén létrejött terméktöbbség mint pusztán lehetőség szétáramlik az emberi élet minden viszonylatában, s az azokban szunnyadó konkrét lehetőségeket aktualizálja. A technikai fejlődés azonban még a ter-

melői gyakorlatot sem tisztán egymaga határozza meg, hanem a történetileg kialakult viszonyok és körülmények rendszerébe integrálódik, a hagyomány tehetetlenségi nyomatékának ellenállásával fékezve; s ennek ellenében felhalmozódva időnként forradalmi módon kívül s az ellenállást átüti. Legyőzi a hagyományt és új alapviszonyokat hoz létre. Majd eme új alapviszonyok szerint és keretei között átszervezi a társadalom egész rendszerét, koherenssé integrálva abban hagyományt és újdonságot.

A fenti fejlődési séma igen lényeges sajátosságokat eredményez az áru-termelés *kezdeti rendszerében*.

A kézműves város — megállapítottuk — az árutermelés kerek rendszere — *önmagán belül*. Ám önmagán belül *nem teljes* mégsem. Nem képes saját keretei közt előállítani minden működési feltételét. A *kézműves* város ugyanis nem áll a természettel *közvetlen* kapcsolatban, hisz éppen attól *elvonatkozva*, *elhatárolódva* volt képes létrehozni *önmagát*. A kézműves város a *többlettermék elkülönülése*. Az eszközkészítés, a technikai termelés elkülönülése a *közvetlen* létfenntartástól, az ahhoz *szükséges* munkától, a természettel folytatott *közvetlen* anyagcserétől.

Amiből az árutermelés kikülönült — az autarchikus természeti gazdaság (általában földművelés) —, az az elkülönülés által nem szűnt meg. Új viszonyba került, s ezáltal olyan külső változás érte, mely fokonyként beléhatolt és lényegét is megváltoztatta — évszázadok alatt. A gazdaság e két szektora azonban *eredetben* úgy állt szemben egymással — és úgy kapcsolódott egymáshoz —, mint a termelés két *lényegében* különböző rendszere: egy *autarchikus természeti és egy árutermelő, technikai rendszer*. A kettő egymást kölcsönösen feltételezte, de *mégsem egyenlően*. Az autarchikus földműves üzem csak *feleslegét*, a *közvetlen* létfenntartás feletti *többletet* bocsáthatja áruba. Ha ezzel nem rendelkezik, ha többletet nem tud létrehozni, nincs mivel *belépjén* az árucserébe, *kénytelen* önellátó maradni. Többletre általában csak extenzív értelemben, *termőterületeinek növelésével* tehet szert. Ezt viszont csak akkor teheti, ha van szabad föld, amire terjeszkedjék. Termékszerkezetét nem tudja *szabadon átállítani* az árucserre külső lehetőségei és követelményei szerint. Átfogóbb méretekben ez a relatív népsűrűsége múlik. Nagyonbbrészt azonban *közvetlenül saját munkáját fogyasztja* a földműves. Létfenntartásának, önmagát termelésének ez az uralkodó módozata.

A kézműves családi üzemek elsősorban *mások munkájának termékét fogyasztják*: *egymásét* és a földművesekét, *akik a velük, kézművesekkel való viszonyukban szintén árutermelőkként* jelennek meg (bár *sajátos árutermelőkként*!).

A kézműves üzem *lényegében* árutermelő, mégsem *mindenestül* az. Munkájának *terméke* ugyanis áru, mégpedig a munkafolyamat elindulásától fogva (nem úgy, mint a földműves esetében, akinek terméke csak akkor válik áruvá, amikor elkülöníti benne a szükségestől a többletet), ám maga a munkafolyamat nem tiszta áru-folyamat az ő esetében sem. Eleven *munkája ugyanis nem áru*. Munkaerejét ugyanis *saját használatra* maga állította elő a kézműves üzemmel összetartozó háztartásában. Legfeljebb egyik szobából a másikba vitte át, de mindkét szoba: a műhely s a lakás, egyaránt *sajátja* volt. Ennyiben — családi üzemének egyik felében — ő sem árutermelő, ő is *saját családi termékét* fogyasztja. E két „üzem” nem válik széjjel, nem idegenedik két külön tulajdonná egymástól. Kapsolatuk nem csere, hanem családi (női—férfi) viszonsóság formájában bonyolódik. *A kézműves üzem egy autarch és egy árutermelő üzem szerves egysége*.

A kézműves-földműves társadalom tehát a birtoklás két rendszerét egyesíti magában, kettős birtoklási bázison épül. E két rendszer — mint láttuk — teljesen összeszövődik, áthatja egymást, bár az anyagi *javak* termelésében nagyjából elkülönül egymástól az e tekintetben autarchikus földművelés és az árutermelő kézművesség. A kézműves város kialakulása azonban mégis óriási fordulópontja a történelemnek, mivel itt jön létre először — bár részlegesen — a munka és vele együtt a technika társadalmi szervezete.

Amit tehát korábban mondtunk a technikai civilizációnak a kultúrába ágyazott létrejöveteléről, a két szellemi rendszer egymást átszövő bontakozásáról, világosabbá válik így, ha mögötte alaposabban felidézünk a társadalom létének gazdasági alapjaiban kialakult, integrált kettősségét. A létfeltételek elsajátításának egymással összefüggő, de kétféle módját, kettős rendszerét.

Közelítőleg azt mondhatjuk, hogy a létfenntartás eme kettősségének megfelel a szellemi tartománynak vallásos és tudományos övezetekre bomlása. Közelítőleg, mert a történelmi fejlődés a birtoklás bonyolult változatain áthaladva jut el a szabad földműves közösségtől a kézműves árutermelésig. E változatok a vallás és tudomány elkülönülésében, kialakulásában sorra eljártsszák a maguk szerepét. Bármilyen lényeges is a fejlődés folyamatának ez az oldala és szakasza, nem térhetünk ki reá.

A falu földműves természeti közössége nem hoz létre tudományt. Tapasztalatait, ismereteit nem képes elvont formában rendszerezni. Ezzel szemben mindig, mindenütt kiformalja a saját természeti és közösségi viszonyainak megfelelő kultuszt, s ezt valamelyest megkülönbözteti termelő gyakorlatától. Hasonlóképpen nem hoz létre önálló, realista ábrázoló művészetet, hanem dekoratívát és kultikust (vagy legfeljebb emlék-megőrzőt).

A tudományok csakis a városok árutermelői talajából nőnek ki. Mivel azonban a város sem tisztán árutermelői gazdasági rendszer, és mivel nem önálló, hanem a paraszti mezőgazdasággal integrált rendszer, tehát a város szellemi életének determinációja sem egyértelműen objektív és reális. A tudomány még csak megjelent, de nem különült el *lényege* szerint; nem totális szellemi rendszer, hanem csak egyik övezete a társadalom szellemi rendszerének. Nagyon kevésbé érintkezik még szülőanyjával, a technikával, s távol áll még attól, hogy a létezés egésze feletti uralom kilátásával kecsegtessen és ijesszen.

A tárgyi megismerés tehát lényegével ellentétes szellemi folyamatokba, objektivációkba kapcsolódik bele. Teológia, reális ábrázoló művészet, alkímia mind az ellentétes determinációs szerkezetek egy rendszerbe való összeszervezései, megismerés és mágia ötvözetei. A földműves-kézműves társadalmak „kultúrája” egységes egész benyomását kelti, holott nem az. Kettős lényegű és csak *a gyakorlat szintjén* integrált alakzatok ezek.

Az árutermelésben a földművelés terméktöbblete testesült meg külön gazdasági szférává. Ez nemcsak az anyagi termelésre nézve történik így, hanem a szellemiekre is. Ahogy kialakul az árutermelésben a munkamegosztás társadalmi rendszere, ugyanúgy alakul utána az egyéb — nem munka — tevékenységek megosztása is. A homogén, additív szerkezetű közösség *azokra nézve* felbomlott, akik abból átléptek a kézműves árutermelés funkcionális szervezetű társadalmába. Létük nemcsak anyagi vonatkozásában lépett ki az autarchiából, hanem szellemi vonatkozásában is, amint elkülönítette magát a város falai közé. A régi közösség nem nyújthatja nekik a régi módon szellemi életük formáit és eszközeit. Maguk kell létrehozzák ezeket, saját

viszonyaik között s azoknak megfelelően. *Saját jövedelmük többletéből* kell ezeket elkészíttetniük magukhoz hasonló — ha nem is velük egyforma — mesteremberekkel: papokkal, művészekkel, tudósokkal. Azután, ahogy egymás *anyagi termékeit* fogyasztják, úgy fogyasztják a *szellemi készítményeket* is, megfizetve érte anyagiakkal.

Az árutermelői átalakulás következtében a szellemi élet is szakmákra tagolódik, a termelőtevékenység mintája szerint, ahhoz *hasonló* módon. Az egyes szellemi tevékenységformák elkülönülésük által új lehetőségekhez jutnak.

1. Módjuk nyílik arra, hogy *lényegük is elkülönüljön* és viszonylagosan önállósá válnak; az ember társadalmi tevékenységének egy-egy sajátos köré-ként meghatározódják.

2. Ez egyben azt is magával hozza, hogy önállósult viszonyba lépjenek az emberi-társadalmi tevékenységek egyéb formáival, e viszonylatrendszerben saját *funkciót* lássanak el *az egész szempontjából*.

3. Ez teszi lehetővé az egymásnak ellentmondó lényegű szellemi alakzatok (vallás és művészet — tudomány) konkrét együttélését, sőt egymással kiegészülő együttműködését; egymásra hatását, szerepváltását; pluralitását, egy *társadalmon belüli* harcait.

Figyelmünket — érthető okokból — túlságosan le szokta kötni a megosztásnak az a sajátos formája, mely a közvetlen létfenntartás terén, a társadalmi munka folyamatában ment és megy végbe. Mostani tárgyunk szempontjából azonban ugyanolyan fontos a társadalmi lét és tevékenység megosztásának minden más lépése és mozzanata is.

Az emberi lét már a legprimitívebb fokon sem áll pusztán létfenntartásból, hanem — először az egyén, majd a társadalom életében — elkülönülnek és rendeltetésszerűvé válnak olyan tevékenységek, melyek nem közvetlenül az anyagi létfenntartást szolgálják. Hasonlóképpen elkülönülnek a létfenntartás természeti és emberi (hatalmi-politikai-harci) vonatkozású tevékenységei is egymástól.

Eddigi gondolatmenetünk alapján *az így kibontakozó tagolódást úgy kell tekintünk, mint a társadalmi lét valóságos, történelmi funkcióanalízisét*. Ennek folyamatában fokozatosan megformálódik és elkülönül egymástól minden olyan társadalmi tevékenység, mely *önálló eszközként* működni képes, melynek körülhatárolható s egyebektől ilyenként megkülönböztethető sajátosságai vannak, mely a többi tevékenységekkel ilyenként szembehelyezhető. *A társadalom eme folyamatban egyre inkább mint önállósult működési alakzatok kiegyensúlyozott kölcsönhatásainak rendszere valósul meg*, fejlődése pedig eme alakzatok belső fejlődésében, további megosztásaiban és új összefüggések szerinti rendeződésében folyik. Rendszere így válik egyre bonyolultabbá és kiterjedtebbé.

E történelmi folyamatból számunkra két mozzanat fontos különösképpen.

1. A szellemi tevékenységek fokozatos elkülönülése a társadalom létfenntartó tevékenységeinek szférájától.

2. Majd jóval később: a szellemi tevékenységi rendszer visszakapcsolódása a létfenntartó szférához és szerkezetileg az alá rendelődése.

2. RÁCIÓ ÉS HAGYOMÁNY

7 Az árutermelés kibontakozása újrarendezi a társadalom egész szerkezetét, mégpedig oly módon, hogy *kvantifikálja és egységes skálára képezi le* annak minden működését — a bennük adott lehetőségekhez képest. Kvalitatív

értelemben folytatja és a végeletekig fejleszti a funkciómegosztást úgy, hogy annak alapvető, de mégis sajátos formáját: a munkamegosztást teszi (tendenciaképpen) *kizárólagossá*. Ennek értelmében minden készítményt és teljesítményt áruvá változtat, s ennek révén minden tevékenységet a munkával tesz egyenlővé és így lehetőleg munkává is változtat. Az árutermelői társadalom szellemi tevékenysége szigorú gazdasági törvények alá kerül; a sajátos kulturális értékek pseudo-gazdasági értékekké fajulnak s így a gazdasági érték-törvény (csereérték) birodalmába lépnek át.

Talán még mindig nem eléggé tudjuk, milyen *sokoldalú* összefüggés van az árutermelés és a természettudományos racionalitás között.

Hogy az árutermelés *gyakorlati* megjelenése hogyan hordta magában a szigorú realizmus szemléleti kényszerűségét; a tőkés tulajdonból hogyan következtek azok a jövedelmek és *elosztási formák*, melyek biztosították a szellemi munka finanszírozását; az értékek közös nevezőre hozása miként tette lehetővé a természeti folyamatot és a kutatómunka rendszeres hozzákapcsolását a termelőfolyamathoz.

Egyet-mást azért tudunk ezekről. Annyit mindenesetre, hogy a szigorú tapasztalásra alapuló és mennyiségi mértékeket használó ráció bensőleg összetartozik az árutermeléssel, s azok a következmények, melyek ebből a társadalom létének szerkezetére nézve fakadnak, távolról sem jutottak el még a beteljesedésig. Az is világos továbbá, hogy ennek a rációnak alapindítéka az az emberi törekvés, hogy valóságos uraivá lehessünk anyagi létünk *minden* feltételének. A konkrét tudományok az árutermelő ipari gyakorlattal összekapcsolódva teljesen igazolják a ráció iránti bizalmat. A ráció mint az ember lelki tevékenységének sajátos determinációjű fajtája az *általános*, a *lényeges* és a *jövőbeli* megragadására irányul.

Szemben áll ezzel a *hagyomány* mint egy másfajta — bizonyos tekintetben ösibb, primitívebb — determinációs rendszer.

A hagyományozás gyakorlata nem tesz különbséget esetleges és lényeges között, *tapad a konkrétéhoz és a múltbelihez*.

Saját rendszerén belül nincs semmi indítéka a változásnak. A változás csak kívülről, rendellenességként hatolhat belé, ennél fogva a változás a hagyomány rendszerén belül érthetetlen és indokolhatatlan. Csak csodaként, mitikusán magyarázható.

Keletkezési modelljének tekinthetjük a tanuláslélektani kísérletekből ismert próba-tévedés (trial and error) viselkedés-szerkezetet, melyben egy véletlenszerűen adódó viselkedést *annak beválása mindenestül rögzít*, lényeges és járulékos elemeit egyaránt. Ez a viselkedés eredeti, bevált mintája szerint ismétlődik mindaddig (az adott körülmények közt), míg a beválás ismétlődik, s legfeljebb újabb véletlenek zökkengetik ki a kerékvágásból.

Az autarchia lényegéből fakad, hogy hagyományozással termeli újra önmagát. A közösségi, birtokosi öfenntartás rendszere az egyszerű újratermelésé.

Miért?

Elemeinek konkrét, ősi egysége miatt, amit már oly sokat emlegettünk. Benne a tevékenységek *közvetlenül* kapcsolódnak a fogyasztáshoz, a szükségletekhez. Köztük egyensúly és alapjában megfelelés áll fenn, ellentmondásuk ennek rendelődik alá. Az autarchia eleven ellentétben csak a rajta kívüli dolgokkal — a nyers természettel és idegen közösségekkel — áll. Éppen ezeknek rendelődik alá belső ellentéteit olyannyira, hogy a belsőeknek alig van

mozgásterük. Így az autarchia tulajdonképpen nem hoz létre többleteket. Mármost a többletnek abban az értelmében, hogy abból új minőség, a tevékenységek magasabb szintje következnek. Véletlenszerűen adódó többleteit csak mennyiségi terjeszkedésben, alkalmi bőségként éli meg; változatlan struktúrában, adott egységének keretein belül fogyasztja el.

Vele szemben az árutermelés eleve a többlet gazdasága, s a fejlődés előhaladtával egyre gazdagabb értelemben az. Úgy alakult ki, mint a mezőgazdasági többletek újratermelő elfogyasztásának módja; a társadalom bővített újratermelésének rendszere. Az árutermelés nemcsak a munka egyszeri megosztottságának rendszere, hanem a megosztás folyamatáé, a folyamatos *újramegosztásé*. Lényegéből következik, hogy önmagát folytonosan átalakítja és újjászervezi a létrehozott többletek lehetőségei alapján.

Az újjászerveződéssel a többletek új kvalitásokkal *visszkapcsolódnak* a tevékenység rendszerébe. Az új kvalitások: új eszközök és azokkal folytatott új tevékenységek. Az eszköz és a vele folytatott tevékenység alapja a természeti és emberi valóság elsajátítása a róluk való élménykép alapján, a kép közvetítésével.

A fentiekből következőleg tehát a társadalom újjászerveződésében az anyagi többletek élményképek közvetítésével épülnek vissza az emberi kapcsolatok rendszerébe. Ezeket az élményképeket — mint láttuk — a technikai ráció alkotja. A tiszta, tárgyi megismerés e folyamatához pedig az áruviszonyok révén jut el az ember.

Az ipari társadalmak szellemi rendszereiben a létfenntartásban uralomra jutott ráció ütközik össze az évezredek hagyományokkal.

A kultúra fejlődésének dialektikáját az eddigiekben az árutermelés kialakulásáig kísértük. Az árutermeléssel indult el az emberi lét társadalmiasulása; az emberi tevékenységek és képességek *rendszeres* funkcióanalízise, s az elkülönített és objektivált tevékenységek kiegyensúlyozott organizmusban való egyesítése. Az árutermelésben elkülönült a munka a személyes szükséglettől, s így létrejött a munkák és szükségletek egymással szembehelyezett két társadalmi alakzata. A két pólus között közvetíteni pedig létrejött a társadalmi, a csereérték, a korábbi közösségi érték helyén, illetve a használati érték tetején. Ezek függvényében és keretében pedig elindult a kultúra társadalmiasodása is. A kultúra hagyományos egysége felbomlott, s helyén egy kettős lényegű, racionális-reális *tendenciájú*, funkcionálisan tagolt szellemi rendszer alakult ki.

3. TÓKÉS TÁRSADALMIASULÁS ÉS AUTARCHIA

Az árutermelés kézműves formája azonban a társadalmiasulásnak csak a kezdete.

A társadalmiasulás következő nagy lépcsőfoka a gépi technikájú, tókés árutermelés — a szellemi rendszert illetően is.

A kézműves termelésben a munka termékében és termékre nézve társadalmi: árut termel, s folyamatában is igazodik ehhez.

Származásában annyiban társadalmi, hogy a munkaképességet társadalmi produktumokból hozzák létre mind anyagi, mind szellemi tekintetben.

A munkaerő létrehozása és elfogyasztása azonban még osztatlan ősi egységben van, zárt közösségekben belül történik: *a kis család gazdaságában*.

A tókés termelés kettéválasztja ezt a családi műhelyt. A termelő üzem elválik a háztartástól. A természeti közösség autarchiája visszaszorul a ház-

tartás családi gazdaságába, ahol a munkáscsalád osztatlan egységben munkaerejével együtt *teljes életerejét* termeli, s annak magán-törődékét el is fogyasztja. Kiviszi belőle s áruvá teszi *termelő munkaerejét*, és ennek árán visszahozza a családi gazdaság fenntartásához szükséges termékeket. Ezek a termékek azonban nem elegendőek ahhoz, hogy pusztá passzív fogyasztással a család újratermelődjék. Igen tetemes családi-háztartási *munkát* kell még hozzáadni ehhez — mosástól, főzéstől kezdve a gyermekek gondozásáig, neveléséig —, hogy a család fennmaradhasson. Ebben a munkában a család maga termelte munkaerejét fogyasztja. E családi törpegazdaságok olyan jellegű — bár sokkal gyengébb — kapcsolatban állnak egymással, mint a falu közössége. Rokoni, munkatársi, szomszédsági, barátsági alapon autarchikus támaszai egymásnak anyagi és szellemi értelemben egyaránt. Ezek a kapcsolatok tehát ugyanannyira fogyasztói, mint „termelői” kapcsolatok. Termelői szerepük azonban kívül fekszik a *tőkés termelés* övezetén, mivel *autarchikus jellegű*. Noha árutermelők, de a cserében nem tőkésként vesznek részt termékükkel, *nem részesednek az értéktobbletben*, azzal nem rendelkeznek, attól meg vannak fosztva.

A tőkés árutermelő társadalomban az emberi kapcsolatok két szférában szerveződnek, nagyjából párhuzamosan, melyek azonban szükségképpen áthatják egymást. A gazdaság autarchikus szférájában az ősi, természeti-közösségi kapcsolatok folytatásaképpen személyes és totális jellegű kapcsolatok alakulnak és *működnek*; a társadalmi árugazdaság szférájában, természetéből következőleg, funkcionálisan korlátozott, személytelen jellegűek.

A kétféle kapcsolatrendszer egymást kiegészíteni látszik és *aktuálisan* valóban ki is egészíti egymást. A gazdaság két szférája ugyanis — melyek ezeket létrehozzák — egymást *még* nem nélkülözheti. Lényegük azonban fejlődésük együttes tendenciájában mutatkozik meg valóságosan. E tendencia pedig a társadalmiasulás folyamata, folytatása. A társadalmiasodás tovább fog terjeszkedni, behatol az autarchia még működő rezervátumaiba, s azokat is funkcionálisan átszerkeszti, s ezzel felszámolja. Az autarchikus *termelői, lét-fenntartó* kapcsolatok halálra vannak ítélve.

E kapcsolatok a szellemi tartomány két övezetének hordozói. Az autarchikus gazdasági szféra a hagyományos, képzeleti bázisú *kultúra* táptalaja. Az érzelmi-indulati, preracionális élmények jogosultságának, illetékességének területe. Hiszen az autarchia ott éppen azért áll fenn még, mert a társadalmiasodás, az objektíválódás oda még nem tudott elhatolni. Ott a ráció, a tudományosság nem teremtette, nem szerezte még meg illetékességét. A ráció ugyanis — mint kialakulásában láttuk — olyan működési elv, mely nem közvetlenül az egyéni szubjektivitásokon alapul, hanem a külső valóságban objektíválódott (elkülönült és megtestesült) tevékenységalkazatok és az azokkal összetartozó, *azoknak megfelelő* egyéni élmények együttesén. Mivel az autarchikus szférában *nem jöttek létre* azok az objektívációk, melyeknek a szubjektív ráció megfelelnetne, tehát ott a ráció nem uralkodhat. Behatol kívülről, hiszen az ember, mint egész, élete különböző szféráinak egymáshoz képest heterogén struktúráit önmagában integrálja — amennyire csak lehet. Kénytelen *gyakorlatilag* integrálni, másképp egységét, egész-voltát — ami pedig létezésének sajátlagos minősége — nem tarthatja fenn. Ez az integráció azonban *egzisztenciáján belülre* hozza azokat az ellentmondásokat, melyek korábban külső viszonyaiban érvényesültek.

Az árutermelés tőkés fokozatának második nagy funkcionális átalakulása a *gazdasági érték* további absztrahálódása a használattól, a szükségletektől. Egyenes folyománya ez az előbbinek, a munkaerő társadalmiasulásának; azzal bensőleg, szétválaszthatatlanul összetartozik kölcsönös feltételezett-ségében.

A *munka a cserében vált társadalmivá* és jelent meg először mint ilyen. Ez tette lehetővé a *termelés* első társadalmiasulását, a kézműves munkamegosztást, a *munka folyamatának* társadalmi megszerveződését.

A cserében a *munka társadalmi hasznossága* mint az *áru elvont tulajdonsága* megjelent. Az *érték* tehát a cserében vált láthatóvá, működővé. *Mint cél* meghatározta utóbb a munkafolyamatot a kézműves árutermelés rendszerében. A termelőfolyamatban is mint csereérték volt jelen tehát, melyet a kézműves saját eleven munkájával hozott létre.

Az idegen munkaerő *vásárlása* az érték új oldalát tárja fel és hozza létre egyben. A bérmunka formájában az érték *saját magát* termeli. Látszólag értéket termelő érték, valóságosan pedig *értéktöbbletet* termelő érték: termelő *tőke*. Az értéktöbblet nem a cserében jön létre tulajdonosa számára, hanem a tőke termelő működésében. Azonban ez a működés, a termelésnek ez a formája, a csere alapján történik, *a cserének alárendelve* folyik.

A *tőkés termelés célja* tehát már nem egyszerűen a csereérték, s annak közvetítésével létfenntartó javak megszerzése, mint a kézműves termelésé. A tőkés termelés indítéka, célja az *értéktöbblet*. Az értéktöbblet azonban nem egyszerűen az egyéni létfenntartás eszköze — hiszen azt a tőkés nem személyes fogyasztására fordítja elsősorban, hanem termelő tulajdonának, tőkéjének, növelésére. A tőkés termelés *objektív* célja tehát lényegében a társadalmi termelés növekedése. A tulajdonnak értéktöbbletet termelő rendszere, mivel célja önmaga növelése, önmagát folytonosan kiterjeszti. Csakis e cél jegyében létezhetik. Mint valami leküzdhetetlen vírus, minden életfolyamatot saját képére asszimilál. Élő környezetét felfalja és önmagává alakítja át. *Saját értékformáját az érték kizárólagos formájává teszi, amennyire csak lehetséges.* Terjeszkedésével a tőke felszámolja a társadalom gazdaságának autarchikus maradványait. Először a kézműves kisüzem autarchiáját, majd a mezőgazdaságét falja fel. Elindul a társadalom kettősségének felszámolása, a *totálisan társadalmi társadalom kialakításának* útján.

A tőkés termelés a szellemi életre is kiterjeszti a maga sajátos értékrendszerét. Minden tevékenység mértékéül annak a *társadalmi növekedés szempontjából való* hasznosságát állítja.

E meghatározásban vigyáznunk kell, hogy a társadalom kategóriáját itt se mossuk össze a közösség általánosabb kategóriájával. Társadalomnak — ebben az összefüggésben is — csak az objektív alakult funkciók dinamikus, integrált rendszerét szabad tekintenünk, és élesen meg kell különböztetnünk ezt a természeti közösségek autarchikus rendszerétől. A társadalmi hasznosság tehát objektív hasznosság, szemben a *kollektív szubjektivitások* ősi hasznosságaival. Azaz a szubjektivitásnak az anyagi létfenntartás társadalmi gyakorlatától függővé tett, abba beleszervezett *rendszere*.

Még tovább menve: a tőkés értékrendszert nem egyszerűen a társadalmi hasznosság kifejezésének mondtuk fentebb, hanem a társadalmi növekedés szempontjából vett hasznosság kifejezésének. Ennél fogva nemcsak objektív

hasznosságra irányul, hanem az *objektív folyamatok*, változások hasznosságára.

A tőkés termelés célja tehát kettős. A tőke tulajdonosa egyénileg, szubjektíve, saját jólétét, fogyasztását igyekszik növelni. Fogyasztásának és fogyasztása növelésének egyaránt az értéktöbblet a forrása. Az értéktöbblet „megtakarításával” és felhalmozásával azonban a tőkés nemcsak saját tőketulajdonát — jólétének bázisát — növeli, hanem a társadalmi termelést is. Az összefüggést megfordítva: jólétét csak a társadalmi termelés növelése révén tudhatja rendszeresen, tartósan növelni.

Az értéktöbblet eme kettős természete — hogy fogyasztható termelő, társadalmi módon, vagy pedig „nem-termelő”, autarchikus-egyéni módon — a termelés kettős célját fejezi ki: szubjektív célját, az egyéni fogyasztást (és annak növelését) és objektív, *belső* célját, a társadalmi termelést és annak növelését.

Az értéktöbblet az érték *tőkés tulajdonsága*, a tőkés értelemben felfogott érték sajátja. Az értéktöbblet kettős természete tehát *lényegében* az érték kettős természete: fogyasztható vagy felhalmozható, illetve: fogyasztható társadalmilag közvetetten vagy közvetlenül, autarchikusan.

Az érték tőkeként működése a szellemi rendszert is a maga formájára rendezi át. A *társadalmi* hasznosság a szellemi folyamatok mértékrendszerévé is válik. Összeütközik a hagyományos autarch-*közösségi* hasznossággal és fölébe kerekedik, maga alá rendeli. Új ideálokat teremt s a régieket — cinikusan vagy részvétellel — tagadja. Új ideáljait nem mágikusan, transzcendensen, hanem praktikusán, reálisan és immanensen igazolja. A fejlődés, a növekedés válik a legfőbb ideállá.

Az életforma úgy alakul át, hogy az egyén létfeltételeit nem konkrétan közösségileg, hanem reálisan — elvontan, társadalmilag birtokolja és növeli. Szellemi tevékenysége, céljai, törekvései, összes indítékai is természetszerűleg ebbe az irányba rendeződnek.

5. AZ ÉRTÉKTÖBBLET ELLENTMONDÁSA

Az a kettősség, amit az értéktöbblet felhasználásáról és birtoklásáról megállapítottunk, s annak ellentmondásossága az egész indítékrendszert kettőssé, ellentmondásossá teszi. A kapitalista társadalom értékrendszere az érték egyéni és társadalmi működése, birtoklása és fogyasztása, szubjektív és objektív természete közti feszültséggel dinamikus és terhes.

Az egyéni vagy társadalmi fogyasztás (fogyasztás vagy felhalmozás) alternatívája ugyanis nemcsak az értéktöbblet felhasználására nézve áll fenn, hanem a társadalmi cselekvés és a szellemi tevékenység minden területén.

A dolgok és tevékenységek társadalmi hasznossága — értéke — magántulajdon. Egyéni döntés alapján kerül használatra: *szubjektíválható*. Mindaz, amit az egyén a társadalmi felhalmozásból anyagilag vagy szellemileg képes birtokba venni, a tőkés társadalomban az egyénnek nagy mértékben szabad, alig korlátozott tulajdona. Úgy és arra használja fel, ahogy és amire kedve tartja. A társadalmi szervezetű közösség többi tagjai csak saját tulajdonuk révén érvényesíthetik vele szemben álláspontjukat. A személytelen, funkcionális kapcsolatok szövevényében az egyén úgy konkretizálja a megszerzett elvont értékeket, ahogy neki tetszik. Belátása szerint testesíti meg azokat, pusztán a maga számára vagy a társadalom számára is egyben. Idegen munkát

vásárol — élőt és holtat — és zahhoz hozáteszi saját tevékenységét. Sajátjával vagy csak megsemmisíti azokat, vagy újból megtestesíti valamivé.

A tőkés létfeltételeit tőketulajdonának működtetésével sajátítja el értéktöbblet alakjában és ekként birtokolja.

A tulajdonnak ez a formája azonban nem kizárólagos és nem áll meg önmagában, mivel döntő elemét, a munkaerőt nem képes a saját keretei közt létrehozni. Feltételezi azt a másik alakzatot, melyben a munkaerő létrehozható és azután a tőkével megvásárolható. A tőke csak ennek révén képes a működésre, *értékének* fenntartására s az *értéktöbblet* létrehozására. A tőkés éppen arra vásárolja a munkaerőt, hogy az az eszközöket az ő nevében és jegyében *birtokolja*. Avégett, hogy rendelkezék, hogy irányítsa, működtesse az objektív anyagi folyamatokat. Ezt azonban a munka mint a tőke része a tőke tulajdonában teszi, annak számára. A tőke a munkát, a munkában történő birtoklást, magának *tulajdonítja*. *Elsajátítja*.

A munkaerő — mint érték — más természetű, mint a tőke, noha a tőke a munkaerőt is magában foglalja, mikor megvásárolja és elfogyasztja azt. Azonban a munkaerő, mikor eladják a tőkésnek, nem egyszerűen csak gazdát cserél, hanem egyszersmind *a birtoklás egyik történelmi formájából a másikba lép át*.

A munkaerő, mint erre korábban utaltunk, a családi háztartás autarchikus életközösségében jön létre. A kis család az ősi, a vérségi közösség megcsönkített maradványa. Belső viszonyaiban a szükségletek szerinti felosztás, a nem rögzített, nem kvantifikált viszonyosságok érvényesülnek. Kifelé azonban a család csere útján szerzi meg létfeltételeit.

1. Ez a csere azonban már nem a természettel eszközök révén folytatott *anyagcsere*, hanem a *társadalommal* folytatott *árucsere*. A munkás tehát létfeltételeit nem természeti kincsekben és technikai eszközökben birtokolja, hanem jövedelemként és piacként. Munkaereje ugyanis e két tényező közvetítésével alakul át terméké. Pontosabban *olyan terméké, mely az ő egyéni tulajdona s mely szükségleteinek megfelel*. Munkaerejének *értéke* tehát e két közvetítő körülménytől függ, konkrét nagysága ezek által meghatározott. Az, hogy létfeltételeit társadalmilag birtokolja, azt jelenti, hogy munkaerejének értéke a társadalmi munkaerő- és termékpiacon adottságainak függvényében határozódik meg. Még rövidebben: az egyén tulajdona a társadalmi gazdagság egészének összefüggésrendszerében létezik. A konkrét munka hasznosságának mértéke a konkrét gazdagság természeti-társadalmi *egészén* belül dől el, abban meghatározott.

2. A munkaerő mint áru a cserében sajátos kötöttséggel jelentkezik. Nem cserélődhetik más munkaerőkre, csak kész termékekre (megtestesült munkákra). Nem léphet tehát munkakapcsolatba a többi autarch háztartásokkal, hanem csakis a tőkével. Hiszen működtetésének minden külső feltételével (a természeti forrásokkal s a társadalom tevékenységének minden megtestesülésével) emez rendelkezik. Saját keretein, birtoklási formáján belül nem tud terméké válni, csakis átlépve a másik birtoklásforma rendszerébe: a *tőkés* árutertermelésbe. Ez *közvetíti* a természettel való kapcsolatát, anyagcserejét. E közvetítés egyben elzárás, *elszigetelés is*. A család, mely belső létének és létfenntartásának egészét osztatlan, közvetlen módon folytatja, létfeltételeit csak a tőkés gazdaságon keresztül szerezheti meg. Autarchiája tehát kiszolgáltatottá teszi, mivel termékének — melyet áruba bocsát — előzményei nem árutertermelőiek. A háztartásba behozott árukat nem árutertermelő folya-

matban alakítja át munkaerővé, hanem egy autarchikus-közösségi fogyasztás révén. Ezért a munkaerő értéke nem árutermelői módon, nem az érték-törvény alapján meghatározott. A tőkés gazdaság nem kényszerül elismerni a munkaerő értékét — azaz minden benne megtestesülő munkát —, mivel az nem igazolható, nem kvantifikált körülmények közt alakul munkaerővé. A gazdaság autarchikus szférája kezdettől fogva és mindvégig így rendelődik alá, van kiszolgáltatva az árutermelői szférának. Ez valamelyest érthető, ha jól meggondoljuk azt, hogy az árutermelés úgy jött létre, mint a többlet elkülönülése a szükségéstől. Ez a reláció a gazdaság két szférája között mindaddig lényegében így áll fenn, míg a gazdaság növekedőben van, míg terjeszkedni képes. Minden árutermelés a többletek rendszeres felhasználásának gazdasága.

6. A SZELLEMI RENDSZER KETTŐSSÉGE

A tőkés gazdaság értékrendszere, mint megállapítottuk, a csereérték továbbfejlődésével alakul ki. Benne a csereérték kiterjeszkedik a termelésre, termelőértékké lesz, s e minőségében terjeszkedik a termelés egyre nagyobb, újabb területeire — mégpedig nemcsak az anyagi termelés területére. A tőkés társadalom szellemi rendszere is egyre inkább a termelő érték jegyében, annak indítékával működik.

Nem kizárólag azonban — mint erre már utaltunk —, mivel a gazdaság autarchikus övezetei a másik, hagyományos értékrend táptalajaként működnek. Ez a másik az ősi, közösségi használati érték leszármazottja. Ahogy a vérségi közösség a fejlődés során feltöredezett, ahogy autarchiája árutermelői szálakkal szövődött át, értékrendje is alakult, de alakulása mindenkor a hagyományozás folyamatosságával tapadt a múlthoz. Ez az értékrend egy ősi állapot analógiájában, annak variációjával képes csak minősíteni a jelenbelit.

Ahogy a gazdaságban a tőkés rend uralkodóvá válik és az autarchia egyre inkább tőle függő helyzetbe kerül, úgy az értékek terén is a hagyományos értékek egyre mélyebb függésbe süllyednek a tőkés, termelő értékkel szemben. Több síkon egyidejűleg.

Az emberi tevékenység az ipari tőke formájában új nagyságrend-tartományba lép. A tőkében a munka — elvben és úgyszólván — korlátlan mennyiségben halmozható fel. Mi több, ez a felhalmozás nem egyszerű addícióval, hanem egy növekvő hatékonyságú struktúrában történik. A felhalmozásnak ez a lehetősége azt a benyomást kelti, hogy a tőke mindenható, hogy az érték tőkés formája magában hordja minden emberi probléma megoldásának lehetőségét. Az egyén és a társadalom — úgy tűnik — tőke formájában létének minden feltételét birtokolhatja, csak a csereérték kellő mennyiségét kell felhalmoznia hozzá és megfelelően működésbe hoznia társadalmilag.

A cselekvés tőkés rendszere tehát az ember létfeltételeihez és önmagához való viszonyának új, társadalmi módját teljesíti ki. Az élmények, a tudat szerepe is új értelemmel teljeseedik ki ebben.

A kézműves árutermelés (mint a munka eszközként felfogott, objektív rendszere) — láttuk korábban — létrehozta a megismerés objektív rendszerét, a tárgyi ember szempontjából fogta fel immár a valóságot.

Az objektív megismerés, a valóságnak élményekben önmaga szerint való megragadása azonban mindaddig féllábon áll, míg a létfenntartás rendszerében

nem felhasználható vagy csak kevéssé az; míg objektív, de *nem gyakorlati* rendszer. A kézművesség megteremti azt a helyzetet, melyben az ember a dolgokat a szubjektív *gyakorlattól elvonva* láthatja, de az elvontságokat csak kevéssé képes visszakapcsolni a gyakorlatba. Nem képes, mivel ez a visszakapcsolás csak a munkaerő és az eszközök szétválasztása alapján, a munkaerő eszközként felfogása alapján lehetséges. Ez csak akkor következhet be, ha a termelő gyakorlat *minden elemét mint egyaránt elvont társadalmi* terméket egyesíti magában a munkafolyamat. Továbbá, ha mindezt nagy mennyiségekben teszi.

A tőkés termelés gépi technikája széles fronton egyesítette az objektív megismerés rendszerét a termelő gyakorlattal. Azért volt képes ezt megtenni, mert a manufaktúrában elkülönítette és felfogta a munkaerőt mint elvont termelőerőt, és eme elvontságában olyan mennyiségben halmozta fel, hogy az kicserélhetővé, helyettesíthetővé vált egyetlen tárgyban megtestesült nagy tömegű munkával: *gépi* eszközökkel. A tőkés gépben azonban már nemcsak a munkafolyamatban felhalmozott tapasztalatok szellemi birtoka testesül meg (a létrehozó élő testi munka révén), hanem a *termelő gyakorlaton kívül* létrejött objektív, társadalmi megismerés eredményei is.

A tőke azért jelenik meg úgy, mint mindenható érték, mivel célszerű és funkcionális rendben egyesíti magában nemcsak az embernek egymástól elkülönített, s az eredeti szubjektív egységtől elvont különböző anyagi tevékenységeit, hanem szellemi tevékenységeinek *eredményeit* is.

A szellemi termékek gazdasági használata azokat gazdasági értékkel ruházta fel. Egyszersmind azonban sajátos *szellemi* értéküknek — érvényüknek — próbája, bizonyításuk forrása is lett. Azokat objektív érvénnyel ruházza fel.

A tőkés értékben tehát egymástól korábban elkülönült értékformák egyesültek. A továbbiakban nemcsak működő társadalmi hasznosságot, hanem objektív érvényt is megtestesít. Érvény és hasznosság konvertábilissá, és még inkább szinonimákká lettek benne. A tudományos eredmény manifeszt vagy latens módon, de hasznos — amennyiben érvényes. Megfordítva: a társadalmi termékekben a gépi technika révén *elvont* ismeretek testesülnek meg és igazolódnak, ez a termék tehát nemcsak hasznosságot, de érvényt is képvisel. Ez értéktermészetének megkülönböztethető, de el nem különíthető része.

A szellemi folyamatokat — nyilvánvaló — ez az értékrend orientálja és polarizálja.

A szellemi tevékenységek egy részét a gazdaság a fentiek szerint tisztázott módon magához kapcsolja, s ez a kapcsolat a továbbiakban egyre totálisabb meghatározójukká válik. E tevékenységek köre mint technikai civilizáció elkülönül a társadalom szellemi tevékenységének másik szférájától, értékrendszere azonban azt is áthatja.

A hagyományos kultúra értékei nem támaszkodhatnak tovább tisztán saját immanens beválásukra, hagyományi tekintélyükre. Ez csak addig igazolhatta őket, míg kizárólagosak voltak, míg az érvénynek nem volt velük szemben másik forrása. Az elvont megismerés mint az érvény új forrása kialakulásával, megjelenésével új helyzetet teremtett. A hagyományos értékek most már előtte is kénytelenek igazolni magukat, kénytelenek önmagukat ennek jegyében átértelmezni.

A tőkés rendben, mikor az ismeret visszakapcsolódott a gyakorlathoz, tulajdonképpen tarthatatlanná vált e kétlakiság, mivel a termelő érték mint

az érték totalitásának várományosa lépett fel. A mindenhatóság és abszolút érvény jövedülésével, mint a létfenntartás *abszolút* értékrendszere, ami semmi vele ellentétet, tőle külön-lényegűt nem tűr, mindent magába olvaszt.

Igenám, de...

Az élet magán-, a gazdaság autarchikus szférája fennmaradt, ha össze is szűkült. Fennmaradt a tulajdon, a fogyasztás, a kapcsolatok magán, autarchikus-közösségi rendszere. Ez, bár függővé lett az értékek társadalmi szférájától, saját keretei közt fenntartotta az értékek hozzá tartozó, hagyományos, autarchikus rendszerét. A társadalmi értékeket, mikor azokat saját övezetébe átvitte, autarchikusan fogyasztotta, alakította át.

Sőt, mi több, ez az átalakítás egy perverz szimbiózist hoz létre: a kultúra tőkés tömegtermelését. Az egyén, a család már társadalmilag hozza létre autarchikus létének feltételeit, önmaga és a természet közé a társadalmi termelést iktatta. Ezt nemcsak anyagi, hanem szellemi vonatkozásban is lehetett — s ezért kénytelenység volt — megtenni.

A kulturális folyamatok tárgyi eszközei — mint anyagi termékek vagy szolgáltatások — tömegesen termelhetők, illetve fogyaszthatók. Az élmények azonban, a kultúralkotások, melyek eme anyagi struktúrákban megtestesülnek, nem termelhetők. Munkával, kivált sztereotip rutinmunkával, nem hozhatók létre. Csakis az egyén és közösség szerves struktúrájában képesek létrejönni.

A kultúratermelő ipar objektív, társadalmi apparátusának nélkülözhetetlen szüksége van tehát az alkotó szubjektivitására. Ez a picinyke élesztő az ő hatalmas kenyérében.

A tőke tehát megvásárolja — kikölcsönzi — magának az alkotó szubjektív, autarchikus lelkivilágát, hogy az abban létrejövő szubjektív szellemi alkotást majd anyagilag megsokszorozhassa. Így tömegesítve eladhatja az autarch közösségecskék sokaságának, melyeknek ilyen szubjektivitásokra van szükségük anyagi létmódjuknak megfelelően.

A kultúreszköz tehát két egymással összekapcsolt rendszerben jön létre. Szellemi tulajdonságaiban autarchikus, egyéni-közösségi alkotás; anyagi mivoltában társadalmi termék, mondhatjuk kissé leegyszerűsítve. Am a két szféra, melyben a kultúralkotás-termék készül, kölcsönösen hatással van egymásra. *Értékrendjeik áthatják egymást.*

Ezek az áthatások, bár elég bonyolultak, az értékformák egymásba való átmenetelét figyelve egészen jól megérthetők.

7. A SZELLEMI ESZKÖZÖK TÖMEGTERMELÉSE ÉS FOGYASZTÁSA

A társadalom szubjektív (autarch) szférája tehát a tőkés termelőfolyamat közvetítésével látja el magát *a neki szükségés* szellemi eszközökkel. A kultúra elemeihez egyre nagyobb mértékben mint a tőke termékeihez jut hozzá. Jövedelméből vásárolja szellemi tevékenységeinek eszközeit, s ezeket egyénileg vagy közösségileg használja, fogyasztja.

A tőke közvetítése nyilvánvaló ellentmondást hoz magával. Az autarchikus alkotás már nem *közvetlenül* az autarch szükségletek számára készül, hanem azon termelői, társadalmi szükségletek számára, melyek a kultúreszköz-termelő apparátusban jelentkeznek vele szemben. Ezek a szükségletek ugyan az egyének és kis közösségek sokaságának szükségleteiből fakadnak, *de nem*

kizárólag ezek szubjektivitása által meghatározottak, nem tisztán reprezentálják eme szubjektivitásokat, ezeknek saját természete szerint.

A szükségletek mindenkor a környezet lehetőségei és az élőlény képességei közti megfelelés alapján alakulnak ki. Ez a viszony magában foglalja a kváziszükségletet, a közvetett cél, *az eszközi viszony lehetőségét is*. Az eszközi viszonyban az ember már nem önmaga és *a dolgok, hanem a dolgok egymás közötti* lehetőségeit fogja fel és működteti, ezért ez a viszony objektív, tárgyi viszony. Mint korábban láttuk, az ember képessé válik arra, hogy önmagát is így fogja fel. Létrehozza a társadalom rendszerét, azt a rendszert, melyben minden számára hozzáférhető — önmagát is — az objektív viszonyok egységében fog fel és szervez meg. E rendszerben a dolgok kölcsönösen és általánosan egymás létrehozásának eszközei. A dolgok a köztük megformálódott eszközi viszonyok hálózatában válnak egymással elvontan, eszközi értelemben egyenlővé. Így fejeződik ki az egyes dolgokban az általános hasznosság, *a társadalmi érték*.

A kultúreszközök tőkés termelése az egyént, a kis közösségeket, a hagyományos kultúrát felfogja a saját rendszerében, *a társadalmi értékek rendszerében* tényszerűen tudomásul veszi ezek konkrét lehetőségeit (szükségeit), azokat megragadja, megfelelésbe hozza rendszerének egészével és *ilyen* módon kielégíti.

Mit is jelent ez?

A tőkés ipar gépi technikájával *nagy tömegben* olcsón képes előállítani vagy szolgáltatni azon kultúreszközök hasonmásait, melyeket korábban az autarchikus kultúrtevékenység „csak” egyedenként tudott megalkotni. Mi több, ezeknek az eszközöknek új, hatékonyabb változatait (könyv—mozi—TV) tudja kialakítani a saját rendszerében az autarchikus használat számára.

Idézzük emlékezetünkbe azt a roppant fontos tényt is, hogy nemcsak a priméren élményeszköznek készült tárgyak hordoznak jelentést, szellemi tartalmat, hanem *minden eszköz*, az anyagi létfenntartást szolgálók is.

Az autarchikus használat már annak pusztá elfogadásával, hogy ne maga készítse eszközeit, lemond szubjektivitásáról. A csere legegyszerűbb formájában már megbomlik az alany és tárgy természetes egysége. A tárgy már nem a konkrét alany képességének, teljesítményének megtestesülése. Az alany már nem maga és nem közvetlenül birtokol. A cserélők *egymás számára* birtokolnak. Az „egymás” azonban még nem lehet konkrét „mi”, körülhatárolt közös alany, személyes közösség, csoportos szubjektivitás. A kézműves-földműves közösségben az objektív és szubjektív viszonyok még egyensúlyban vannak egymással.

A tőkés termelésben az objektív viszonyok fejlődése azt a fokot éri el, ahol a szubjektivitások ennek definitíven alárendelődnek. Az egyén a társadalmi termelésben való részvételével szerzi jövedelmét. E jövedelem először elvont érték: pénz formájában jelenik meg, majd csere révén társadalmi termékekben testesül meg. A családi közösség az eme objektív viszonyokban létrejött és általa elsajátított termékek autarchikus használatával tartja fenn létét, szubjektivitásának maradványát.

A társadalmi termékek elsajátításával *azok sajátos értéktermészetét is elsajátítja*. Amikor a használatban egyesül eme objektivitásokkal, ezáltal nem vagy csak kevésbé foszthatja meg azokat objektív természetüktől. Az ő szubjektivitásának nagy része társadalmi tevékenysége (munkája) objektivitásaként (mint árutermék) testesült meg. Tőle elidegenedett és mások használatába kerül, ismeretlen távolságokba.

A szellemi eszközök, amiket használ, bár autarchikus alkotások, de egy-szersmind üzemi tömegtermékek.

Már mint alkotások is a tőkés érték jegyében születtek. Készítőjük — alkotójuk — önmaga és a tőkés jövedelmét (tiszteletdíj, ill. profit) célozza tevékenységével. Olyant kell alkotnia, ami e célnak megfelel, aminek alapján eladható kulturális tömegtermék készülhet. Az alkotónak tehát alkalmazkodnia kell először a tömegtermelés *technikai* követelményeihez, annak lehetőségeiben kell művét megformálja, élményeit megtestesítse.

Másodszer alkalmazkodnia kell a tömegtermelés *piaci* követelményeihez. Olyant kell alkotnia, amit a kis közösségek mennél nagyobb sokasága használhat, ami tehát a szubjektivitások mennél szélesebb tömegének felel meg. A szubjektív *általánosság* követelményét pedig leginkább az objektív érvény (vagy annak látszata!) elégíti ki.

Az alkalmazkodásnak ugyanez a kényszere érvényesül a kultúrtermék vásárlójával, használójával szemben is. Jövedelmének, idejének korlátozottsága folytán kénytelen elfogadni a kulturális tömegterméket, s ennek jegyében átalakítani életének szellemi rendszerét. A hagyomány értékrendjét alárendeli a tőke termelő értékrendjének; kénytelen elfogadni a technikai környezetben adott lehetőségeket szellemi szükségletei kifejezéséhez, amikkel szemben csak a jövedelemszerzés céljára tárgyiasított képessége (munkaereje) és attól fennmaradó, szűk háztartási-fogyasztói potenciálja áll. Így épülnek fel, e két pólus között, szellemi szükségletei.

A tőkés társadalom két szférájáról szólva az eddigiekben elhatároltságukat hangsúlyoztuk. Joggal, mert ez az elhatároltság valóban létezik.

Nem feledkezhetünk meg azonban — még átmenetileg sem — arról, hogy ez a két szféra az ember *élet-egészének* két szférája.

Ezek az egészen belül valamilyen egységben vannak.

Az egység két szinten szerveződik, úgy, hogy a különböző szintek egységei egymást feltételezik. Az egyén, az öt részként és részlegesen magukba foglaló, másokkal egyesítő, magasabb egészek révén kapcsolódik létfeltételeihez. Az ember egysége tehát kétfelé szakítva létezik ebben a rendszerben. Szubjektív egysége a kis családba ágyazott egyénben; objektív egysége csak a társadalom összességében valósul meg. Az egyén így nem képes szubjektivitását uralomra juttatni; létét szubjektumként nem határolhatja körül, önmagát a nem-önmagától nem különítheti el. Ugyanakkor a konkrét társadalom sem képes objektivitásában feloldani a szubjektumot. Az ugyan az ő funkcionális rendje szempontjából mint alapegység, mint egyed esetlegesség; de össz-működése, teleológiája szempontjából saját lényegének forrása.

Az ember autarchikus szubjektivitásának „történeti maradványa” s a tőkés tevékenységmegosztás objektivitása közt feloldhatatlan ellentmondás feszül. A tőkés áruterelésben élő egyén élete két, egymásnak élesen ellentmondó rendszerben zajlik. Ezek az ellentétek elsősorban benne, az egyénben ütköznek össze egymással. Lényének egészével van jelen élete mindkét szférájában. Szubjektivitásának keserves és értelmetlenné vált terhe vele van termelőmunkájában, társadalmi, objektív tevékenységében; és viszont: autarchikus családi élete szubjektivitásába belépve nem tudja a küszöbön kívül hagyni objektivitásának ellenállhatatlan kényszereit és vonzásait. Otthonában is annak megtestesüléseivel van körülveve. Azokból kell létrehoznia, megújítania, önmagát *anyagilag*, s így *szellemileg sem tehet egyebet, azokból kell szerveznie, származtatnia és felfognia létezését.*

A család minden létfeltételéhez mint áruhoz, társadalmi termékhez, *mint objektivitáshoz* jut hozzá. Ezekhez úgy jut hozzá, hogy munkaerejét önmagától elvonja és ekként értékesíti, változtatja át társadalmi értékke.

Ez az érték pénz formájában jelenik meg számára. Ez az ő jövedelme, amit mások társadalmi termékeire beválthat. Létfeltételei ebben az elvont formában, mint a társadalmi érték meghatározott mennyisége, lesznek tulajdonává. Az, hogy mely szükségleteit és milyen mértékben tudhatja kielégíteni, hogy önmagát milyen mértékben tudja tulajdonokban megvalósítani, jövedelmének — érték-tulajdonának — nagyságától függ. Hiszen pénze bármire beváltható, és viszont: a piacon kész termékként vagy szolgáltatásokként — megközelítőleg — minden kapható, amire szüksége van. Szükségei teljesebb kielégítéséhez munkajövedelmét kell növelnie vagy tulajdont kell szereznie és azt növelnie. Tehát mindenképp az általános érték nagyobb mennyiségét kell megszereznie, mivel minden konkrét értékhez ennek általánosságán keresztül juthat.

A társadalmi termelés készáru-termékek alakjában létrehozza és a piacon felkínálja mindazokat a dolgokat, amikre az embernek szüksége lehet. Ezek együttes sokaságában a lét egyfajta teljességét kínálja fel érzéki és valóságos módon. A szellemi eszközök és teljesítmények nagy része is ezen az úton jön a társadalomtól az egyénhez, szintén az elvont általános érték konkretizálódása. Ezáltal és ebben maga az érték tőkés formája úgy jelenik meg, mint ami szellemi tekintetben is mindenható, ami minden szellemit is létrehozni és megadni képes.

A SZOCIALIZMUS ÉS A TÁRSADALMI EGYENLŐTLENSÉG NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

KISS ARTUR

A szocializmusban létező, sőt a szocializmus körülményeiből eredő társadalmi egyenlőtlenségek mind a köznapi gondolkodásban, mind a teóriában számos tisztázásra váró problémát vetnek fel. A kérdések marxista megvilágítását különösen aktuálissá teszi a szocializmus ellenségeinek, az „új osztály”-elméletek különböző — jobb- és „baloldali” — változatainak az az eszmei offenzívája, amely döntő mértékben éppen a szocializmusban még fennmaradt egyenlőtlenség tényéből élésködik, belőle próbál objektív alapot kiépíteni a szocializmussal szembeni fellépések számára. A tanulmány — egy monográfia része, amely a teljesség igénye nélkül kíván a problémakör néhány vonatkozására kitérni.

1. A TÁRSADALMI EGYENLŐTLENSÉG FOGALMÁRÓL

Az emberek között — döntően fiziológiai — tulajdonságaik, sajátos jegyeik, így pl. nemük, koruk, fajtájuk, fizikai alkatuk, lelki mentalitásuk, érdeklődési körük stb. alapján különböző természetadta eltérések, s belőlük fakadó egyenlőtlenségek állhatnak és állnak fenn. Ezek a különbségek az emberiség kialakulásától kezdődően léteznek, fejlődnek, és gyakorlatilag kiküszöbölhetetlenek. E differenciák azonban — önmagukban véve — nem vezetnek az emberek *társadalmi* egyenlőtlenségére. Az egységes emberi faj különböző egyedeinek ez a „természetadta” eltérése kölcsönösen feltételezi és a társadalmi életben kiegészíti egymást.

Az említett természetes differenciákból nem vezethető le az emberek társadalmi egyenlőtlensége. Ha valamely jegy, például a nem vagy a fajta szerinti differencia a társadalomban mégis valamiféle alá- vagy fölérendelt helyzet alapjává válik, akkor ebben már az *adott társadalmi viszonyok*, az antagonisztikus osztálytársadalom viszonyai között kialakuló *társadalmi* egyenlőtlenség a „bűnös”, amely meghatározott jegyek *ürügyül* szolgálhatnak mások diszkriminálására, illetve egyes embercsoportok dominanciájának „elméleti megalapozására”.

A „természetadta” egyenlőtlenségtől gyökeresen különbözik a kifejezetten *társadalmi* egyenlőtlenség, amely a társadalmi viszonyok történelmileg megszabott, adott jellegéből ered és ezen nyugszik. Ez az egyenlőtlenség mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a társadalom tagjai *osztályok*, *szociális rétegek* szerint *markánsan elváló csoportok soraiba születnek, illetve ilyen szociális közösségek tagjaivá lesznek*. Ennek következtében a társadalomban uralkodó vagy alárendelt pozíciót töltenek be, kizsákmányolók vagy kizsákmányoltak, veze-

tők vagy irányítottak, a „magasrendű” vagy annak minősített tevékenységek, illetve az „alsóbbrendű” munkák végzői, luxusban részesednek vagy csak pusztán fizikai létük fenntartására alkalmas, illetve alacsony szintű létminimum körülményei között élnek, a művelődési monopólium birtokosai vagy abból kizártak lesznek stb.

Ennek az egyenlőtlenségnek *alapvető gazdasági bázisa* a termelőerők fejletlensége, ami azzal jár együtt, hogy a társadalom tagjai által élvezhető javak nem állnak a társadalom valamennyi polgára számára oly mértékben rendelkezésre, hogy biztosíthassák normális emberi szükségleteik kielégítését. Ezért a történelmi fejlődés során a társadalom különböző csoportjai között a meglévő javak megszerzésének és élvezésének a módját és mértékét illetően *szükségszerűen* alakultak ki olyan különbségek, amelyek az embereket társadalmilag egyenlőtlen helyzetben levő csoportokra differenciálták.

Történelmileg ez a kifejezetten társadalmi jellegű egyenlőtlenség már az ősközösségi társadalom felbomlásakor, a patriarchális rabszolgaság megjelenésével kezd kibontakozni. Fejlettebb — bár nem minden vonatkozásban érvényesülő — formáját az ázsiai termelési módban nyeri. Legklasszikusabb formában azonban a magántulajdonos társadalomban nyilvánul meg. A magántulajdon teszi lehetővé egyes embercsoportokhoz tartozó egyének számára azt, hogy a termelőeszközök és a fogyasztási javak fölött *szuverén módon* rendelkezzenek, miközben más csoportok egyénei meg vannak fosztva e javaktól, és ezért az előzőek kiszolgáltatottjaivá válnak. A magántulajdon teszi lehetővé, hogy a tulajdonos *magánkiváltságokhoz* jusson, és a tulajdon fölötti kizárólagos rendelkezés jogából fakadó előnyöket elsősorban és döntően *saját, önös* érdekében használja fel. A magántulajdon biztosítja, hogy ez a tulajdon által közvetített anyagi előny, továbbá a mások fölötti rendelkezési jog, saját, önös érdekei kielégítésének optimális lehetősége és a társadalmi életben mindezekből fakadóan kialakuló pozicionális előny *örökölhetővé* váljon, és így *történetileg megrögződjön*. Ezért lesz az antagonisztikus osztálytársadalmi viszonyok között a társadalmi egyenlőtlenség legmélyebb forrása a magántulajdon.

A társadalmi egyenlőtlenségnek ez a „klasszikus formája” a magántulajdonra alapozódó, annak viszonyaira visszavezethető, *antagonisztikus jellegű* differenciálódás. Ez nem marad változatlan, hanem — miután a termelőerők adott fejlettségi fokán szükségszerűen kialakult — azok különböző fejlettségi fokainak megfelelően más és más formákat ölt. Mindezekben lényeges *közös jegyként fennmarad azonban az, hogy a társadalom egyes partikuláris csoportjai, osztályai kiváltság helyzetüket más csoportok, a lakosság túlnyomó többségének kizsákmányolása, nyomora, elnyomása révén biztosítják*.

A társadalmi egyenlőtlenségnek ez a fajtája, a társadalomnak két nagy csoportra — maroknyi magántulajdonos kizsákmányolóra és a társadalom túlnyomó többségét alkotó kizsákmányoltak és elnyomottak tömegeire — szakadása együtt jár az osztályok egymás elleni küzdelmével. Ez a helyzet szüli az említett különböző társadalmi osztályok, szociális rétegek antagonizmusát, amelynek alapja az, hogy egyes csoportok csakis a más csoport érdekeinek, érdekei kielégítésének csorbításával, sőt — tevékenységük alapvető tendenciáját tekintve — egyenesen mások létének megkérdőjelezésével, állandó fenyegetésével elégíthetik ki érdekeiket.

A tulajdonos osztályok minden körülmények között védik pozícióikat, még akkor is, amikor a társadalmi fejlődés már túlhaladottá tette a társadalmi egyenlőtlenség egy adott formáját vagy általában minden egyenlőtlenséget,

és lehetővé teszi, hogy a társadalom tagjai egalizálásának feltételei kialakulhassanak. E történelmi lehetőség és a vele szemben álló társadalmi osztályok ellenállása, vagyis a pillanatnyi adott valóság közötti szakadék elmélyülése teszi egyre elkerülhetetlenebbé a szociális forradalmat, amely a különböző történelmi időszakokban felszámolja a társadalmi egyenlőtlenség pillanatnyi, adott történelmi formáit, és az új társadalmi-gazdasági alakulatban egyre nagyobb tömegek életfeltételeit teszi egymáshoz hasonlatossá. A szocialista forradalommal pedig a lakosság túlnyomó többsége számára teremődik meg a feltétele annak, hogy teljességgel felszámolhassák a társadalmi egyenlőtlenséget.

*

A társadalmi egyenlőtlenség különböző okokra vezethető vissza, és ennek megfelelően eltérő formákat ölt. A magántulajdonra visszavezethető antagonisztikus társadalmi egyenlőtlenségektől gyökeresen különbözik az a társadalmi egyenlőtlenség, amely a szocialista viszonyok között alakul ki. Ez nem egyes partikuláris osztályok magántulajdon által biztosított kiváltságaiból fakad, hanem a termelőerők történelmileg adott fejlettségi fokából magyarázható. Ez az egyenlőtlenség egyrészt az osztályok és szociális rétegek történelmileg adott eltérő társadalmi-szociális helyzetében, másrészt munkamegosztási különbségeiben, továbbá mindezekből fakadóan a jövedelmek egyenlőtlenségében jut kifejezésre. A szocialista társadalom viszonyai közötti egyenlőtlenség azt jelenti, hogy az emberek a munkamegosztás társadalmi szervezetében az előző, vagyis osztályviszonyok által determináltak, különböző helyzeteket foglalnak el, egyesek itt is irányítók, mások irányítottak, egyesek fizikai munkát, mások szellemi munkát, egyesek hivatali munkát, mások különböző fajta anyagi termelőmunkát végeznek, továbbá az emberek az általuk végzett munka eltérései alapján különböző jövedelmekkel bírnak.

A szocializmus körülményei közötti társadalmi egyenlőtlenség azért elkerülhetetlen, mivel a kapitalizmustól öröklött, illetve a szocialista építés során kifejlesztett termelőerők még nem képesek megteremteni azt a gazdagságot, ami lehetővé tenné a társadalomnak, hogy áttérjen a szükséglet szerinti elosztásra.

A szocializmus, a kommunizmus építése átmenet a kizsákmányoló, antagonisztikus társadalom viszonyaiból mindenféle társadalmi egyenlőtlenség teljes felszámolása felé. Ennek az átmenetnek során a még sajátos módon, a történelmi feltételek szabta és a termelőerők fejlettsége által kikényszerített egyenlőtlenség már nem az emberscsoportok érdekeinek antagonizmusán, egyik csoportnak a másik létét fenyegető érdekkielégítése alapján nyugszik. Olyan átmenet ez az állapot, amelyben az emberek társadalmi jellegű egalizálása döntően a fejletlen termelőerők okozta korlátok leküzdésével valósul meg.

A társadalmi egyenlőtlenség — mint az a fentiekből kitűnik — történelmileg keletkezett, és megfelelő történelmi feltételektől függően felszámoló állapot. Antagonisztikus formájának megszűnése a magántulajdon kisajátításával kezdődik és a szocializmus felépítésével ér véget. A társadalmi egyenlőtlenség teljes felszámolása a társadalmi gazdagság hallatlan mértékű megnövekedésével, az emberek sokoldalú szükségletei kielégítését biztosító viszonyok megteremtésével, vagyis a kommunizmus megvalósításával következik be.

*

Nemegyszer előfordul az is, hogy azonosítják a *társadalmi egyenlőtlenséget és az osztálytagozódást*. Ezt az eljárást mindenekelőtt a társadalmi egyenlőtlenségnek a jövedelmi eltérésekre való visszavezetésével, majd ezeknek a különbségeknek osztályegyenlőtlenségként való felfogásával „alapozzák” meg.

A társadalmi egyenlőtlenséget azonban nem szabad azonosítani az osztályegyenlőtlenséggel. Tény, hogy minden osztálydifferencia társadalmi egyenlőtlenséget is jelent. Viszont *nem minden társadalmi egyenlőtlenség képez osztálykülönbséget*. Amikor az „új osztály”-elméletek a jövedelmi különbségek, vagyis a vagyoni egyenlőtlenség alapján különböztetik meg az egyes társadalmi csoportokat, akkor rendkívül durva differenciálást hajtanak végre, amely nem teszi lehetővé az egyes osztályok megkülönböztetését. A jövedelmi különbségek alapján egymástól eltérő osztályok, szociális rétegek kerülnek egy nevezőre, pusztán annál a ténynél fogva, hogy nagyjából azonos a vagyoni helyzetük. Így pl. a szocializmusban a jól kereső magánkisiparos, a művész, a sikeres slágerszerző, a jó termelészövetkezetek elnöke, a nyereséges vállalat igazgatója — mind egy és ugyanazon társadalmi csoporthoz tartoznának, míg az alacsony keresetű, egyedülálló fizikai munkás, a nyugdíjas, a gyenge vagy közepes termelészövetkezeti tag, a nagy jövedelmű, de nagy családú emberek egy másik vagyoni helyzettel bíró egységes osztályt képezhetnének. Az említett példából már kitűnik, mennyire képtelen eljárás a vagyoni egyenlőtlenség és az osztálydifferencia azonosítása.

A társadalmi egyenlőtlenség azért sem azonosítható a társadalom osztálytagozódásával, mivel túl általános kategória, nem fejezi ki adekvátnan sem a társadalomnak esetleg antagonisztikus csoportokra való tagozódását, sem finomabb osztálydifferenciálódását. Az osztályok különbségei sohasem esnek egybe a társadalmi egyenlőtlenség által vont határokkal. Így például az emberek társadalmi egyenlőtlensége azonos szintű lehet, ennek ellenére az ilymódon elkülöníthető csoportokon belül különböző osztályok tagjai foglalnak helyet. A Horthy-korszakban például a kisiparosok, a kisbirtokosok és a szakképzett munkások kereseti viszonyaikat illetően átlagban véve egyező helyzetben voltak. Ez azonban nem tette őket azonos osztályok tagjaivá. Másrészt, fordított helyzet is lehetséges. Óriási társadalmi egyenlőtlenség lehet egy adott csoporton belül, óriási tulajdon-nagyságbeli, jövedelmi, kulturális különbségek lehetnek és vannak pl. a tőkésosztályhoz tartozó egyes tőkésék, pl. a monopoltőkésék, illetve a kulákgazdák között, s következésképpen helyzetük egyenlőtlensége szélsőséges, mégis ezek a csoportok egyaránt a tőkésosztályhoz tartoznak.

Ezen túl figyelembe kell venni a következő tény is. A társadalmi egyenlőtlenség az osztálytársadalom kialakulása óta megnyilvánuló jelenség. Az osztálytársadalmak egyes konkrét formái és velük együtt az egyes osztályok azonban a történelem során váltották egymást, és ezért a *társadalmi egyenlőtlenség mindenkor különböző konkrét osztályok egymás közötti eltérő viszonyában jutott kifejezésre*. Ha csupán annál az általánosságnál maradunk, hogy az emberek helyzete eltérő, hogy a társadalomban egyenlőtlenség van, különböző helyzetű embercsoportokra differenciálódott a társadalom, nem leszünk képesek arra, hogy megragadjuk a konkrét osztályok harcának színterét képező konkrét társadalmakat, képtelenné válunk arra, hogy az ezekben a társadalmakban végbemenő társadalmi jelenségeket megmagyarázhassuk. Mindezekből következik, hogy nem lehet és nem is szabad a társadalmi egyenlőtlenséget a sokkal konkrétabb, történelmileg változó osztálytagozódással azonosítani.

2. A TÁRSADALMI EGYENLŐSÉG MEGTEREMTÉSÉNEK MARXI—LENINI PROGRAMJA

A polgári és opportunista „új osztály”-elméletek az antagonisztikus és a nem antagonisztikus osztálytársadalom különböző okokból fakadó és ebből következően eltérő minőségű társadalmi egyenlőtlenségeit a fenti módon azonosítva jutnak ahhoz az állásponthoz, mely szerint a kétféle társadalomtípus egyaránt osztálytársadalom, amelyben antagonisztikus ellentétekkel bíró csoportok találhatók. Ebből vonják le azt a következtetést, hogy a szocialista forradalom nem töltötte be feladatát, minden társadalmi egyenlőtlenség, minden osztálydifferencia felszámolását.

Ez az álláspont a marxista—leninista elmélet tudatos félreinterpretálásán nyugszik. A tudományos szocializmus nem tűzhetette ki és nem is tűzte ki a szocialista forradalom elé azt a feladatot, hogy az felszámoljon *mindenfajta* társadalmi egyenlőtlenséget.

*

A marxizmus-leninizmus a társadalomban tapasztalható egyenlőtlenségek differenciált vizsgálatából kiindulva azok felszámolásának programját is rendkívül sokoldalúan fogalmazta meg. Mindenekelőtt azt tisztázta, mit ért a társadalmi egyenlőség megvalósításán, mi tehát a *tartalma* a társadalmi egyenlőtlenség felszámolásának. Engels írta: „a proletár egyenlőségi követelés valóságos tartalma az *osztályok eltörlésének* követelése. Minden olyan egyenlőségi követelés, amely ezen túlmegy, szükségszerűen az abszurdumba visz.”¹ Hasonlóképpen foglalt állást Lenin is. Engels gondolatát magyarázva a következőket írta: „Burzsoá professzorok az egyenlőség fogalmával kapcsolatban megpróbálták ránkbizonyítani azt, hogy mi minden embert egyenlővé akarunk tenni. Ezzel az általuk kitalált dőreséggel próbálták a szocialistákat megvádolni. De tudatlanságukban nem tudták, hogy a szocialisták — és éppen a modern tudományos szocializmus megalapítói, Marx és Engels — mondták azt, hogy az egyenlőség üres frázis, ha egyenlőségen nem az osztályok megszüntetését értjük. Az osztályokat meg akarjuk szüntetni, ebben az értelemben az egyenlőség mellett vagyunk. De azt állítani, hogy mi minden embert egymással egyenlővé teszünk, az a legüresebb frázis . . .”²

A marxizmusnak e gondolatait az SZKP XVII. kongresszusán elhangzott beszámoló a következőképpen magyarázza: „A marxizmus egyenlőségen nem a szükségletek és a mindennapi élet terén való egyenlősítést érti, hanem az osztályok megszüntetését, vagyis: *a)* minden dolgozó egyenlő felszabadítását a kizsákmányolás alól, miután a kapitalistákat megdöntötték és kisajátították; *b)* a termelési eszközök magántulajdonának mindenki számára egyenlő megszüntetését, miután az egész társadalom tulajdonába adták azokat; *c)* mindenki egyenlő kötelezettségét arra, hogy képességei szerint dolgozzék, és minden dolgozó egyenlő jogát arra, hogy ennek fejében munkájának megfelelő díjazásban részesüljön (*szocialista* társadalom); *d)* mindenki egyenlő kötelezettségét arra, hogy képességei szerint dolgozzék, és minden dolgozó egyenlő jogát arra, hogy ennek fejében szükségleteinek megfelelő ellátásban részesüljön (*kommun-*

¹ Marx és Engels Művei, 20, Budapest 1963, 106.

² Lenin Művei, 29, Budapest 1953, 363.

nista társadalom). Emellett a marxizmus abból indul ki, hogy az emberek ízlése és szükségletei nem egyformák és egyenlők, és nem is lehetnek egyformák és egyenlők — sem minőségre, sem mennyiségre nézve, sem a szocializmus szakaszában, sem a kommunizmus szakaszában. Ez az egyenlőség marxista értelmezése. Semmiféle más egyenlőséget a marxizmus nem ismert és nem ismer el. Ebből azt a következtetést levonni, hogy a szocializmus megköveteli, hogy a társadalom tagjainak szükségleteit egyenlőssítsék, kiegyenlítsék, nivellálják, hogy megköveteli ízlésük és személyes életük nivellálását, hogy a marxisták terve szerint minden embernek egyforma ruhában kell majd járnia, ugyanazokat az ételeket és ugyanazon mennyiségben kell majd ennie — ez sekélyesség és a marxizmus megrágalmazása.”³

A marxizmus klasszikusai már korai műveikben rámutattak arra, hogy az osztályok említett megszüntetése nem egyszerűen *negatív* program, vagyis az embereket elválasztó társadalmi differenciák pusztja eltörlése. Az igazi emberi egyenlőség megteremtése náluk az ember önelidegenedésének *pozitív* megszüntetésével, az ember társadalmi emancipációjának, a kommunista társadalom megvalósításának programjával azonosul. A „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban Marx leszögezi: az önelidegenedés megszüntetésének primitív, „nyers kommunisztikus” felfogása és fejlettségi foka a magántulajdon egyszerű kisajátítása. A kommunizmus itt még csak egyenlősítő jellegű, és politikai formával bíró alakulat, amely ugyan mindenki számára általánossá teszi a tulajdont, de a „*dologi* tulajdon uralma oly nagy velem szemben, hogy *mindent* meg akar semmisíteni, ami nem alkalmas arra, hogy *magántulajdonként* mindenki birtokolhassa; *erőszakos* módon el akar vonatkoztatni tehetségtől stb. A fizikai közvetlen *birtoklás* számít a szemében az élet és létezés egyetlen céljának; a *munkás* meghatározását nem szüntetik meg, hanem minden emberre kiterjesztik; a magántulajdon viszonya marad a közösség viszonya a dolgok világához . . .”⁴ „Ez a kommunizmus — amennyiben mindenütt tagadja az ember *személyiségét* — éppen csak következetes kifejezése a magántulajdonnak, amely ez a tagadás . . . A közösség csak a *munka* közössége és a *munkabér* egyenlősége, amelyet a közösségi tőke, a *közösség* mint az általános tőkés fizet ki. A viszonynak mindkét oldala egy *elképzelt* általánosságba van felemelve: a *munka* mint az a meghatározás, amelybe mindenki bele van helyezve, a *tőke* mint a közösség elismert általánossága és hatalma.”⁵

A marxizmus valóságos célja azonban — mint Marx írja — nem csupán az, hogy megteremtse a politikai egyenlőséget, és mindenki azonos viszonyát a termelőeszközökhöz, hanem a „*kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* — mint *emberi önelidegenülésnek* — *pozitív* megszüntetése és ezért mint az *emberi* lényeknek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása* . . .”⁶

Az egyenlőség megvalósítása tehát nem merül ki a *politikai* emancipációval, bár az annak kezdete és jelentős előfeltétele. Az ember igazi emancipációja a *társadalmi* emancipáció, amely nem egyéb, Marx szavai szerint, mint az emberi világnak, a viszonyoknak a visszavezetése magára az emberre. „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt — írja Marx a „Zsidókérdéshez” c. írásában — és, mint egyéni ember, a maga

³ Sztálin Művei, 13, Budapest 1951, 375—376.

⁴ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, Budapest 1962, 66—67.

⁵ Uo. 67.

⁶ Uo. 68.

empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga ‚force propre-jait‘ (tulajdon erőit) *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.”⁷

A marxizmus—leninizmus megfogalmazta e tartalom megvalósításának, vagyis a társadalmi egyenlőtlenség felszámolásának tudományos programját. Leszögezi, hogy a társadalmi egyenlőtlenség felszámolásának *feltétele* a politikai forradalom, amely a hatalmat a proletariátus kezébe helyezi. A politikai forradalom azonban a társadalmi egyenlőség megteremtésének csupán első szakasza. Ezt követi egy hosszantartó átmeneti időszak, a proletárdiktatúra, amelyben megteremtik a politikai, társadalmi, gazdasági és kulturális feltételeit annak a fejlődésnek, amelynek eredményeként megvalósul az ember tényleges felszabadulása és egyenlősége.

Lenin az „Állam és forradalom” c. művében Marxnak a „Gothai program kritikájá”-ban kifejtett gondolatait elemezve rámutat arra, hogy a proletárdiktatúra szakaszában a szocialista forradalom történelmi feltételeitől függően — legalábbis a széles dolgozó tömegek számára — megvalósul a politikai egyenlőség. Másrészt, azzal, hogy kisajátítják a magántulajdont, kialakul a társadalom minden tagjának nagyjából azonos viszonya a termelőeszközökhöz és fokozatosan rátérhetnek arra, hogy mindenkit munkájának megfelelően részesítsenek a termék javakból.

Ebben a szakaszban azonban nem jön és nem jöhet létre a társadalom tagjainak *tényleges* egyenlősége. A munka szerinti díjazás alapján az egyének személyi feltételeiktől függően különbözőképpen részesednek a javakból. Aki gyengébb teljesítő képességű, vagy akinek nagy a családja, egy főre eső jövedelmét tekintve elmarad attól, akinek kedvezőbbek az adottságai. A szocializmusban, ahol a munkamegosztás különböző ágainak eltérő a fejlettségi szintje és társadalmi fontossága, a dolgozók különbözőképpen részesednek a termelt javakból. Mivel a szocializmusban még megmarad az embereknek a különböző munkák szerinti besoroltsága, a munka szerinti elosztás elve a különböző termelési ágakban ugyancsak különböző javadalmazáshoz vezet. Mindennek következménye lesz az emberek vagyoni differenciáltsága, gazdasági egyenlőtlensége, vagyis közöttük még megmarad a tényleges társadalmi egyenlőtlenség. E társadalom *„kénytelen* eleinte *csak* azt az ‚igazságtalanságot‘ megszüntetni, hogy a termelési eszközöket egyes személyek vették birtokukba, és . . . *nem képes* egy csapásra megszüntetni azt a további igazságtalanságot is, hogy a fogyasztási cikkek elosztása ‚a munka szerint‘ (nem pedig szükségleteik szerint) történik”.⁸

Ez a helyzet csak a kommunista társadalom felsőbb szakaszán szűnik meg, amikor „az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog — csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni és csak akkor írhatja zászla-

⁷ Marx és Engels Művei, I, Budapest 1957, 371.

⁸ Lenin Összes Művei, 33, Budapest 1965, 85.

jára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!⁹ E társadalmi fejlettségi fokon tűnik el az örökletes munkamegosztás, a társadalmi egyenlőtlenség egyik fő forrása, „mégpedig olyan forrása, amelyet csupán a termelési eszközök társadalmi tulajdonba vételével, csupán a kapitalisták kisajátításával semmiképpen sem lehet egyszerre megszüntetni. Ez a kisajátítás biztosítani fogja a termelőerők óriási fejlődésének a *lehetőségét* . . . de azt, hogy milyen gyorsan halad majd ez a fejlődés előre, milyen gyorsan fog eljutni a munkamegosztás megszűnéséhez, a szellemi és fizikai munka közti ellentét megszűnéséhez, ahhoz, hogy a munka a „legfőbb létszükségletté” váljék, ezt nem tudjuk és nem *tudhatjuk*.”¹⁰

A társadalmi egyenlőtlenség felszámolásának a marxizmus—leninizmus klasszikusai által számos helyen megfogalmazott főbb mozzanatai és részben szakaszai: 1. a társadalom tagjai *politikai egyenjogúságnak megteremtése*, mégpedig először a társadalom abszolút többségét alkotó dolgozó tömegek politikai egyenlőségének biztosításával, és a maroknyi kizsákmányoló velük nem egyenlő helyzetének rögzítésével. Ezt az utóbbiak ellenállásának megszűnésével, illetve felszámolásukkal a politikai egyenlőségnek a társadalom összes tagjaira való kiterjesztése követi. 2. *A magántulajdon kisajátítása* ugyancsak két fejlődési szakaszban. Először a nagytőke társadalmi tulajdonná tétele, majd a magántulajdon egyéb fennmaradt formáinak átvezetése a kollektivizálás útjára. Ezzel megteremtődik a társadalom tagjainak nagyjából azonos viszonya a termelőeszközökhöz, létrejön annak feltétele, hogy mindenki munkája arányában részesedhessen a társadalmi gazdagságból. 3. *A szocialista gazdálkodási formák megszilárdítása az egész társadalomban*, ami az előző feltételeket, a szocialista elosztás lehetőségeit valósággá változtatja. 4. *A művelődési monopólium felszámolása* és ilymódon annak a lehetőségnek biztosítása, hogy a társadalom tagjai egyenlően élvezhessék a kultúra áldásait. (Más kérdés az, hogy ez a lehetőség, legalábbis a dolgozó tömegek egy részének művelődési szándékaitól sokszor eltérően anyagi, megélhetési és egyéb okok következtében hosszú ideig nem válik minden dolgozó számára valósággá.) 5. *A termelőerők szakadatlan fejlesztése* alapján a társadalom tagjai között *fennmaradt osztálykülönbségek, majd a munkamegosztás kényszerjellegének fokozatos felszámolása*, aminek következtében az emberek mindinkább képességeiknek megfelelő tevékenységet folytathatnak, s ezzel nemcsak egyenlő esélyekkel indulhatnak életútjukon, hanem egyben élettevékenységük során szabadon áttérhetnek egyik pályáról a másikra és kibontakoztathatják képességeiket. 6. A termelőerők és a termelési viszonyok fejlődésével, a társadalom anyagi erőforrásai bővülésével *a munkával szerzett jövedelmeknek olyan növekedése*, amelynek során az fokozatosan a társadalom tagjai különböző *normális szükségleteinek egyre magasabb színvonalon való kielégítését teszi lehetővé*, s ezzel azok életmódját is egyre közelebb hozza egymáshoz. 7. A társadalmi gazdagság és másfelől a *szabadidő* oly nagymértékű megnövelése, amelynek következtében lehetővé válik minden ember normális szükségleteinek kielégítésén túl egyéniségük sokoldalú szabad fejlesztése, és ezzel a társadalom tagjai tényleges egyenlőségének megvalósítása.

Ezek a mozzanatok, és részben szakaszok, nem válnak el élesen egymástól. Nyilvánvaló például, hogy a társadalom tagjai politikai egyenlőségének megteremtésével egyidejűleg létre kell hozni ezeknek az intézkedéseknek anyagi

⁹ Marx: A gothai program kritikája; Marx és Engels Művei, 19, Bp. 1969, 19.

¹⁰ Lenin: Allam és forradalom; Lenin Összes Művei, 33, 87.

bázisaként a magántulajdon kisajátítását, és ezzel egyidejűleg meg kell való-
sítani a szocialista termelőerők fejlesztését, a szocialista termelési viszonyok
megszilárdítását. Ugyanakkor e mozzanatok viszonylagos önállósággal is bír-
nak. A magántulajdon kisajátítása önmagában még nem biztosítja az opti-
mális gazdálkodást, éppúgy, mint ahogyan a kettő együttes megléte nem je-
lenti a társadalom tagjai közötti osztálykülönbségeknek, majd a munkamegosztás
kényszerjellegének felszámolását, és még kevésbé a munkával szerzett jöve-
delmek olyan megnövekedését, ami az emberek életmódját egymáshoz
messzemenően közelíti. Ezeknek a különböző szakaszoknak és feladatoknak
belső logikájú önfejlődése is van, s ennek következtében előfordulhat,
hogy egyes feladatokat már megoldottak, miközben mások, amelyek pedig
lényegesebbnek tekinthetők, nem teljesen valósultak meg. Így pl. egyes
szocialista országokban (NDK, Vietnam, Kína) a magántulajdon teljes kisajá-
títása még nem következett be, jelentős tőkés szektor található, miközben a
társadalom tagjainak egymáshoz való viszonya messzemenően megváltozott,
életkörülményeik jelentősen közeledtek egymáshoz.

Marx, Engels és Lenin idézett gondolataiból és állásfoglalásai összegezéséből
egyaránt kitűnik, hogy a marxizmus—leninizmus klasszikusai a társadalmi
egyenlőség megteremtését *komplex* folyamatnak, időben *hosszantartó* fejlődés
eredményének, a *kommunizmus megvalósítása függvényének* fogták fel. Ezért
képtelen a marxizmus—leninizmus kritikusaiknak, közöttük az „új osztály”-
elmélet követőinek az a vádja, mely szerint a tudományos szocializmus gyakor-
lata, nem számolván le az eddigi társadalmi egyenlőtlenséggel, nem váltotta
valóra saját programját.

3. A SZOCIALISTA ÉPÍTÉS ÉS A TÁRSADALMI EGYENLŐSÉG MEGVALÓSÍTÁSÁNAK FOLYAMATA

A marxista—leninista szocializmus gyakorlata alapvetően a marxizmus
klasszikusai által megszabott programnak megfelelően haladt és azt váltja
valóra.¹¹

Az a tény azonban, hogy a szocialista forradalom nem világméretű átalakn-
lásként ment végbe, továbbá, hogy a szocializmus eddig tőkés szempontból
viszonylag fejletlen országokban valósult meg, szükségképpen bonyolultabbá
és időben elnyújtottabbá tette a társadalmi egyenlőség megvalósítására irá-
nyuló marxista program kiteljesítését.

Milyen *általános jellemző vonásokat* mutatott fel eddig a társadalmi egyenlő-
tlenség felszámolására irányuló marxista, szocialista gyakorlat?

*A szocialista forradalmat közvetlenül követő időszakban mind a politika, mind
a gazdaság, mind a kultúra területén határozottan kibontakozott mindenekelőtt
a társadalom dolgozó tagjai társadalmi helyzetének egyenlővételére irányuló intéz-
kedések sorozata.*

*Ez kezdetben — paradox módon — az emberek osztály-, illetve szociális réteg-
különbség szerinti markáns differenciálását és egyenlőtlen kezelését követelte meg.
A kizsákmányoló osztályok határozott elnyomása következett be, habár
annak különböző csoportjait a fejlődés egyes időszakaiban eltérő módon*

¹¹ A továbbiak során elsősorban és döntően a társadalom tagjai vagyoni egyenlőtlen-
ségének problémáját tárgyaljuk.

kezelték. Így például a Szovjetunióban és más népi demokratikus országokban is a tőkés kisajátítását követően még hosszú ideig nem sajátították ki a kulákságot, s a velük kapcsolatos elnyomó intézkedések is messzemenően különböztek az ipari burzsoáziával szemben alkalmazottaktól. A szocialista forradalmat követően a középosztályok tagjait igyekeznek a proletariátus szövetségeseiként megnyerni. Velük szemben nem érvényesítik a kizsákmányolókat korlátozó, illetve felszámoló intézkedéseket, ugyanakkor azonban sem politikailag, sem egyéb tekintetben nem lesz egyenlő helyzetük a munkásosztályéval. A proletariátus és a félproletár osztályok uralkodó csoportot képeznek a társadalmon belül, amit a szocialista hatalom minden eszközzel, minden területen preferál.

A társadalom tagjainak egyenlősítése felé tett legjelentősebb eredményeket a forradalmat közvetlenül követő időszakban a lakosság túlnyomó többségét alkotó *dolgozó tömegek politikai emancipációjának* megvalósításával érték el. A szocialista forradalom politikai intézkedéseit tekintve első ízben a történelem során biztosítja a dolgozó tömegek valóban következetes politikai emancipálását. Felszámol minden, nemre, nemzetségre, fajra, vallásra vagy egyéb, másodlagos jelentőségű elvre, okra alapozódó hátrányos megkülönböztetést. Ezért joggal állapíthatja meg az Októberi Forradalom negyedik évfordulóján Lenin a szocialista forradalom által megvalósított polgári demokratikus feladatokat teljesítéséről, illetve a dolgozó tömegek társadalmi emancipációjának előrehaladásáról: a vallás, a nő jogfosztottsága vagy a nemzetiségek elnyomása és jogi egyenlőtlensége a polgári demokratikus forradalom kérdései. „Még a világ legfejlettebb országai között sincs *egy sem*, amelyben ezeket a kérdéseket *polgári demokratikus irányban teljesen* megoldották volna. Nálunk az Októberi Forradalom törvényhozása ezeket a kérdéseket teljesen megoldotta. Mi annak rendje és módja szerint harcoltunk és harcolunk a vallás ellen. Mi *valamennyi* nem-orosz nemzetiségnek biztosítottuk, hogy *saját* köztársaságuk vagy autonóm területük legyen. Nálunk Oroszországban nincs olyan gyalázatos, alávaló és ocsmány valami, mint a nő jogfosztottsága, illetve nem teljesjogúsága, a hűbériségnek és a középkornak ez a felháborító csökevénye, melyet az önző burzsoázia és az ostoba, megszeppent kispolgárság a földkerekség kivétel nélkül valamennyi országában újra meg újra megerősít . . . Mi a polgári demokratikus forradalom kérdéseit menetközben igazi és legfőbb munkánk, *proletárforradalmi, szocialista munkánk* ,melléktermékeként' oldottuk meg . . . A szovjet rend a demokratizmus maximuma a munkások és parasztok számára, s ugyanakkor a *polgári* demokratizmussal való szakítást és a demokrácia *új, világtörténelmi típusának*: a proletár demokratizmusnak, vagyis a proletariátus diktatúrájának létrejöttét jelenti.”¹²

A szocialista forradalom a jogfosztottság eltörlése és a politikai egyenlőség megteremtése mellett egyidejűleg *megteremti a feltételeket a dolgozó tömegeknek egyenjogú állampolgárokkénti tevékenysége számára*: biztosítja a gyülekezési és szólásszabadsággal élés eszközeit, azt, hogy a gyűléstermek, a nyomdák, a dolgozó tömegek felügyelete alá kerüljenek és túlnyomóan őket szolgálják.

Mivel a dolgozó tömegek politikai emancipálásának folyamata csak részben függött a társadalom gazdasági érettségétől és fejlettségétől, *e téren viszonylag könnyebb volt számottevő eredményeket elérni*, mint a társadalmi egyenlőség megteremtésének egyéb területein. A szocialista forradalom során szinte roham-

¹² Lenin Művei, 33, Budapest 1953, 35—36.

mal, a forradalom „természetes” vívmányaiként érték el az általános választójogot, a legszélesebb polgári demokráciánál is gazdagabb szabadságjogok tömegét, a nők egyenjogúságát, a nemzetek önrendelkezését, a prekapitalista maradványok eltörlését, a dolgozók előtt a művelődési lehetőségek realizálása, illetve a vezető posztok betöltése útjában álló rendi, illetve egyéb korlátok felszámolását, vagyis olyan eredményeket, amelyekért a kapitalista országokban ma is nap mint nap kitartó, nehéz és sokszor eredménytelen harcot kell vívni. (Ezen a tényen nem változtat az sem, hogy egyes szocialista országokban törvényesítették a lakosság elenyésző kisebbségének, a kizsákmányoló osztályoknak a politikai jogokból való kizárását, illetve a nem-proletár osztályoknak a munkásosztállyal szembeni egyenlőtlen helyzetét.) A szocialista forradalom eredménye az lett, hogy a lakosság abszolút többsége a korábbinál szélesebb politikai jogokhoz jutott, míg a jogoktól megfosztottak aránya elenyészővé vált. A politikai átalakulások gazdagsága és viszonylagosan gyors végbemene-tele következtében a szocialista országok tömegeiben, különösen pedig az ifjabb nemzedék körében, amely beleszületett az új viszonyokba és azokat természetes közegként fogja fel, nem mindig tudatosult és tudatosan, mennyire jelentősek és mennyire nem magától értetődők azok az eredmények, melyeket a politikai emancipáció terén, vagyis a társadalmi egyenjogúsítás és egyenlősítés e fontos területén a szocializmus építése során elértek. E folyamatok jelentőségének, horderejének, mélyebb összefüggéseinek megértése ezért a tudatos szocialista erők eddigénél magasabb fokú felvilágosító és nevelő munkáját követeli meg.

A szocialista forradalmat közvetlenül követő időben óriási méretű, szinte földindulásszerű kiegyenlítődési folyamat indul meg a társadalom tagjai kereseti viszonyaiban és életkörülményeiben is. A szocialista forradalmat közvetlenül követő időben a társadalmi egyenlőtlenség felszámolására gazdasági téren megtehető intézkedések fő iránya az volt, hogy *maximális erőfeszítéseket tettek, hogy a meglevő feltételek között is felszámolják vagy rosszabb esetben csökkentsek a kivívó társadalmi egyenlőtlenségeket.*

Ennek egyik útja az volt, hogy *véget vetettek a magas jövedelemmel bírók, elsősorban a kizsákmányoló osztályok kiváltságos helyzetének.* A szocialista hatalom határozott lépéseket tett a volt kizsákmányoló uralkodó osztály privilégiumainak felszámolására. Termelőeszközök kisajátításával és az egész nép tulajdonába juttatásával a volt földesúri és tőkésosztályok kiváltságos helyzetének alapját szüntette meg. Ezen túl intézkedéseket tettek a volt uralkodó osztályok tagjai kedvező kereseti viszonyainak, magas jövedelmeinek korlátozására, kiváltságos lakás- és művelődési viszonyainak, valamint szociális körülményeinek megszüntetésére.

A társadalmi egyenlőség megteremtésére tett intézkedések másik fő iránya a *legelnyomottabb, legkizsákmányoltabb dolgozó tömegek anyagi helyzetének radikális javítására irányuló lépések sorozata volt.* A proletariátus diktatúrája fogalmának tartalmáról és e jelszó divatos elferdítése elleni harcról szóló határozattervezetében, amit a Kommunista Internacionálé II. kongresszusára írt, Lenin a proletariátus diktatúrájának konkrét feladatait a következőkben jelöli meg:

- a) a kizsákmányolókat (köztük a kulákok és a szabotáló értelmiségiek) ellenállásának megtörése;
- b) kisajátítás, mivel a megváltás jelenleg — 1914—1918 után — lehetetlen;
- c) különleges felügyelet a kizsákmányolókat és a burzsoá intelligencia felett;
- d) mind a munkások, mind az egész kizsákmányolt tömeg, mind a kisparasz-

tok életfeltételeinek a kizsákmányolók rovására történő haladéktalan forradalmi megjavítása . . .”¹³

E szempontból Lenin rendkívül jelentősnek tartotta, hogy a tókések és egyéb kizsákmányolók rekvirált lakásait a dolgozó tömegeknek juttassák, hogy megfelelő bútorzattal lássák el a szűkölködő munkásokat. Ezek a követelmények nem maradtak pusztán papíron. Mint erről az SZKP VIII. kongresszusa határozatában megemlékezik: „a szovjethatalom a háború időszakában különösen kiéleződött lakáskérdés megoldására törekedve kisajátította és átadta a városi szovjeteknek a tókés háztulajdonosok valamennyi házát, a munkások tömegeit költöztette át a külvárosokból a burzsoá házakba; a legjobb épületeket átadta a munkásszervezeteknek és vállalta ezeknek az állami karbantartását; hozzáfogott ahhoz, hogy ellássa a munkáscsaládokat bútorral stb. Az OKP-nak az a feladata, hogy a fent említett úton haladva és semmiképpen nem sértve a nem-kapitalista háztulajdon érdekeit, minden erejével törekedjék a dolgozó tömegek lakásvizonyainak megjavítására . . .”¹⁴ A szocialista hatalom, a párt állandó figyelmet szentelt a munkásosztály, a dolgozó tömegek élelmiszerral való ellátása kérdéseinek. Ezen belül jelentős szerepet töltött be a dolgozók gyermekeinek kiemelt kezelésével, ellátásával kapcsolatos intézkedések köre. A szocialista forradalom továbbá a dolgozók széles tömegei számára biztosította gyermekeik üdültetését, továbbtanulási lehetőségeiket. Mindezek az intézkedések sokszor fizikai létben érintették és érintik a proletár és félproletár tömegeket és kézzelfogható bizonyosságát szolgáltatják annak, hogy a szocialista hatalom valóban a nép hatalma.

Bár az említett intézkedések dokumentálására kizárólag szovjet anyagot hoztam, az említett lépések távolról sem kizárólag Szovjet-Oroszországban jelentettek megvalósított, illetve megvalósítandó intézkedéseket. Lenin nemzetközi lépéseknek, a proletárdiktatúra egyik fő jellemző vonásának tekintette őket. Azért, pl. a Bajor Tanácsköztársaságnak küldött üdvözlésében a következő intézkedések megtétele felől érdeklődik: „Felfegyverezték-e a munkásokat, lefegyverezték-e a burzsoáziát, igénybe vették-e a ruha- és más áruháztárakat a munkások, különösen pedig a mezőgazdasági munkások és a kisparasztok azonnali és hathatós megsegítésére . . . felemelték-e kétszeresére vagy háromszorosára a mezőgazdasági munkások és a segédmunkások bérét . . . összeköltöztették-e a müncheni burzsoáziát, hogy azonnal munkásokat lehessen a gazdagok lakásaiba beköltöztetni, kezükbe vettek-e valamennyi bankot . . . bevezették-e azt, hogy a munkások nagyobb élelmiszer-fejadagot kapjanak, mint a burzsoázia . . . Az ilyen és hasonló rendszabályok legsürgősebb és széleskörű életbeléptetésének, a Munkás-, Mezőgazdasági Munkás- és az ezektől különálló Kisparaszt Tanácsok öntevékenységgel párosulva, meg kell szilárdítani a helyzetüket. Rendkívüli adót kell kivetnie a burzsoáziára, és a munkásoknak, mezőgazdasági munkásoknak és kisparasztoknak azonnal és bármi áron biztosítani kell helyzetük lényeges megjavítását.”¹⁵ Hogy itt nem valamiféle speciálisan csak Bajorországra vonatkozó intézkedésekről van szó, arról tanúskodik 1919 június végén Kun Bélához írott levele is. Ebben

¹³ Lenin: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, 41, Moszkva 1963, 450.

¹⁴ „Az SZKP kongresszusainak, konferenciáinak és központi bizottsági plenumainak határozatai”, I. rész, Budapest 1954, 497—498.

¹⁵ Lenin Művei, 29, 328—329.

Lenin kifejezi azt a reményét, hogy a Magyar Tanácsköztársaság is megvalósítja azokat az intézkedéseket, amelyeket a bajoroknak javasolt.¹⁶

A szocializmus eddigi története szemléltetően tanúskodik arról, hogy a társadalmi egyenlőség megvalósítására hozott említett intézkedések minden szocializmust építő országban megvalósultak. A Magyar Tanácsköztársaságban éppúgy, mint a második világháborút követő szocialista forradalmak során mindenütt sor került a kizsákmányolók kisajátítására, jövedelmeik, illetve a magas jövedelemmel bíró társadalmi csoportok keresetének csökkentésére, és másfelől a dolgozó tömegek anyagi helyzetének radikális megjavítására. Mindezek alapján kimondható, hogy *a proletárdiktatúra kivívását követő időszakban elengedhetetlen és feltétlenül megvalósuló szükségszerűség a társadalom túlnyomó többségét alkotó dolgozók politikai emancipációja, és a lakosság különböző szociális osztályai és rétegei között az életviszonyok terén is bekövetkező nivellálódási folyamat megindulása.*

A szocialista forradalom győzelmét közvetlenül követő időszakban a társadalmi csoportok helyzetének egalizálására irányuló tevékenység szükségszerűen az *elosztás* kérdéseire összpontosul. Ezeknek a lépéseknek a nyomán alakul ki a meglévő javak egyenlő szétosztása és az ennek megfelelő nivelláló tendencia. Ez az egyenlősítés óriási jelentőséggel bír, amennyiben a bekövetkezett gyökeres változásokat tudatosítja, a legszélesebb tömegeket a forradalom mellé állítja. Ezeknek az egalizáló intézkedéseknek a sorozata közvetlenül a legjobb munkásmozgalmi tradíciók érvényrejuttatását is jelenti. A társadalom gyökeres átalakítására irányuló forradalmi mozgalomban ugyanis szükségszerűen alakul ki az egalitárius ideológia, és ennek megfelelően a munkásmozgalom közvetlenül a forradalom után ennek a korábbi programnak megvalósítására összpontosíthatja erejét.

Sajátos helyzet alakul ki a kapitalista szempontból gyengébben fejlett országokban a társadalmi egyenlőség előremozdítására irányuló egyenlősítő folyamat megvalósításakor. Itt egyrészt a gazdagság és a szegénység közötti pólusok óriási eltérése figyelhető meg, ami rendkívüli szociális feszültségeket vált ki. A kisajátítandó gazdagság maroknyi fényűző gazdag kezében összpontosul, akikkel óriási nincstelen tömeg áll szemben. Ennek jelentős része kispolgári, kisparaszti tömeg, amelynél mindenkor fellelhető a javak, a tulajdon egyenlő elosztásának tendenciája. Ez feltétlenül megkönnyíti a szocialista munkásmozgalom egalitárius programjának behatolását a legszélesebb tömegekbe, és ennek révén elősegíti a szocialista forradalom térhódítását. Másrészt azonban a társadalmi egyenlősítés megvalósításakor a kizsákmányolók kezén levő kisajátítandó javak mennyisége elenyésző ahhoz, hogy elosztásuk a széles tömegek életszínvonalában markáns változásokat eredményezzen. Ezért a szocialista forradalom, annak érdekében, hogy a széles tömegeket valamiféle módon jelentősebb vívmányokhoz juttassa és abból a célból, hogy észrevehető változásokat eredményezzen a dolgozók életviszonyaiban, nemegyszer olyan rétegektől is el kell vegyen bizonyos, már elért vívmányokat, mint például a burzsoá értelmiség egy része, a kispolgárság, a középpolgárság, a munkás arisztokrácia, amelyek életszínvonala az átlagon felüli szintet jelentősebben túlhaladja. Ez volt a helyzet például Szovjet-Oroszországban, Kínában, ahol a burzsoá értelmiség egy része a burzsoá osztály életszínvonalához közelítő módon élt, illetve a burzsoázia egy részét képezte, és ahol ennél fogva nehéz volt

¹⁶ Lásd Lenin: *Polnoje szobranijje szocsinyenyij*, 44, Moszkva 1967, 214.

megállapítani, meddig terjed a burzsoázia (sőt ahol az is előfordult, hogy az értelmiség széles tömegei a burzsoáziával együtt felléptek a proletárdiktatúra ellen, és emiatt összekeveredtek az osztályfrontok). Az említett intézkedések eredményeképpen a lakosság életfeltételeinek igen nagy fokú nivellálódása következett be. Minél elmaradottabb gazdasági szempontból egy adott ország, annál nagyobb esést jelenthet az intézkedések köre az eddig a túlnyomó többséggel szemben kedvezőbb, illetve privilegizált helyzetben levő társadalmi rétegek, osztályok helyzetében. Ez váltja ki azután nemcsak a korábban uralkodó osztályoknak, hanem részben a múltban jobb helyzetben levő társadalmi csoportoknak is az új rendszerrel szembeni fokozott ellenállását. Ez volt például egyik alapja a szocialista országok egy részében annak, hogy még a munkásság egyes, a korábbi rendszerben jobban fizetett rétegeihez tartozó elemei hosszú időn keresztül a kispolgárság, sőt a burzsoázia álláspontjával egyezően ellenségesen szálltak szembe az új hatalommal, illetve reakciós szociáldemokrata nézeteket, hangulatokat tápláltak. Gondoljunk itt pl. Alekszej Tolsztoj „Golgotá”-jában, Paszternak „Dr. Zsivago”-jában és más alkotásokban kifejeződő értelmiségi tiltakozásokra, ellenállásra a forradalommal szemben.

Az itt említett intézkedések ugyanakkor a korábban elnyomottak helyzetében is viszonylag kis emelkedést eredményeznek, és emiatt kevésbé tudatosul bennük az, hogy a fennálló rendszer az ő életérdekeiket fejezi ki, és ezért a meglevő szembenállás a társadalmi viszonyokkal tulajdonképpen az ő hatalmukat csorbítja.

Ahol a tőkés fejlődésben elmaradott országok amúgy is kedvezőtlen körülményeihez még olyan speciális feltételek is járulnak, mint egy háborús pusztítás vagy egy polgárháború, az említett intézkedések egyfelől még drasztikusabban érintik a nem-proletár, de ugyanakkor nem is burzsoá rétegeket és osztályokat, másfelől bizonyos mértékig igazoltabbá is teszik őket. Ezért írta Lenin egy professzor nyílt levelére válaszul: „Mi ellene vagyunk annak, hogy az intellektuelek általános életkörülményei egyszerre az átlagos életkörülmények színvonalára süllyedjenek — következésképpen ellene vagyunk annak, hogy fizetésüket az átlagos kereset színvonalára szállítsák le. De a háború mindent maga alá rendel, és az intellektueleknek a katonák pihenése kedvéért össze kell húzniok magukat. Ez nem megalázó, hanem igazságos követelés.”¹⁷

A kapitalista fejlődésben elmaradott országok viszonyai között éppen a termelőerők fejletlensége, a társadalmi gazdagság alacsony szintje miatt nincs lehetőség arra, hogy gyors változás következzen be a társadalom összes tagjai társadalmi körülményeinek egyenlősítése vonalán. Azért itt a társadalmi egalizálás folyamata rendkívül lassú, hosszantartó.

Amennyiben a szocialista forradalom fejlett tőkésországokban fog győzni, amelyek fejlett termelőerőkkel és magas szintű társadalmi gazdagsággal bírnak, feltételezhető, hogy a társadalmi egalizálás megvalósítására tett intézkedések nem vezetnek markáns süllyedéshez a módosabb, nem-proletár dolgozó rétegek körében. Annak következtében, hogy a szocialista forradalom nem kényszerül a fent említett rendkívüli intézkedésekre, feltehetően egyáltalán nem vagy csak igen kis mértékben kerül sor arra, hogy a volt uralkodó osztályoknak személyi szükségleteik kielégítését szolgáló javait a társadalom

¹⁷ Lenin Művei, 29, 230.

igénybe vegye, a volt uralkodó osztályhoz nem tartozó társadalmi csoportok helyzetében pedig nem következik be jelentős süllyedés. Itt feltételezhetően az ellenkezője valósul meg. Azok a társadalmi csoportok, közöttük az értelmiség is, amelyek a társadalmi gazdagság gyarapításában rendkívül fontos szerepet játszhatnak és játszanak, a szocialista forradalom igazságos elosztási rendjének megvalósítása következtében nemcsak anyagilag jobb helyzetbe kerülnek, mint korábban, nemcsak életkörülményeik és munkakörülményeik stabilizálódnak és eltűnik a korábbi létbizonytalanságuk, hanem az egész társadalomért kifejtett munkájuk általános társadalmi elismerésben részesül, biztosítva lesz az, hogy a népet szolgáló tevékenységük végre minden tőkés nyűgtől mentesen szabadon kibontakozhasson. Azt, hogy ez nem teljesen csak hipotézis, bizonyos mértékig bizonyította a Magyar Tanácsköztársaság példája is. Magyarországon, ahol a háborús, illetve a polgárháborús pusztítás a Tanácsköztársaság kivívását közvetlenül követő időben nem volt olyan mértékű, mint Szovjet-Oroszországban, a Tanácsköztársaság biztosítani tudta az alkotó értelmiségi munka rendkívül jelentős megbecsülését és szabad kibontakozását, másrészt szinte alig érintette a volt kizsákmányolókhöz nem tartozó társadalmi rétegek életfeltételeit, miközben a dolgozó tömegek jelentős része életkörülményeit markánsan emelhette politikai és gazdasági intézkedéseinek következtében.

*

A szocialista forradalmat közvetlenül követő időben hozott egalizáló intézkedések társadalmi hatása a ténylegesen megvalósultnál mélyrehatóbbnak, markánsabbnak tűnik. Mindenki számára nyilvánvaló az uralkodó proletár osztály *domináns* helyzete és a többi szociális réteg *irányított* jellege. Az utóbbiak jelentős része, közöttük nem csak a kizsákmányoló osztályok tagjai, mind gondolkodásban, mind életmódban, életvitelben igyekeznek hasonulni a győztes munkásosztályhoz. Ezt elősegítheti, ha mint az Szovjet-Oroszországban a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat követően vagy a második világháború után létrejött népi demokráciákban történt, a polgárháború, illetve a háború következtében a termelőerők pusztulása, a meglévő javak szűk volta miatt, mindenütt különösen az élelmiszerek egyenlősítő elosztását, jegyrendszert, üzemi élelmezést, hatósági ellátást kellett bevezetni. Ez időben úgy tűnik, hogy a társadalom nagymértékben egalizálódott, minden társadalmi csoport a dolgozó tömegek, a munkásosztály szintjén mozog.

A valóságos tények teljesen szembenállnak ezzel a látszattal. A társadalmi osztályok, szociális rétegek *tényleges* különbsége nem tűnik el azzal, hogy tagjaik időlegesen asszimilálódnak igyekeznek a győztes munkásosztályhoz. *A valóságos különbség alapja ugyanis a szociális csoportok vagyoni, illetve munkamegosztásbeli differenciája*, amely annak ellenére, hogy a korábbi antagonisztikus osztálytársadalmak viszonyaihoz képest módosult, továbbra is fennmarad.

Először is, a kizsákmányoló osztályok termelőeszközeinek kisajátításával nem szűnik meg ezeknek az osztályoknak a dolgozó tömegektől való különbsége az anyagi helyzet, az életszínvonal terén. A korábbi birtokos osztályok tulajdonában maradnak értékes javak, a lakástól és annak berendezésétől a műkincseken át a jelentős pénzüsszegekig, amelyek segítségével messzemenően paralizálhatják és paralizálják a társadalom tagjainak életmódbeli nivellációjára irányuló tendenciákat. Ezért írja Lenin: „Egyszerre el lehet venni a magántulajdont, ha luxuspalotákról van szó, viszonylag hamar el lehet venni

a tőkét és a termelési eszközöket, de vegyék el a pénzben fekvő magántulajdont. — A pénz — összesűrített társadalmi gazdagság, összesűrűsödött társadalmi munka, a pénz — jogosítvány a dolgozók megsarcolására, a pénz a tegnapi kizsákmányolás maradványa. Ez a pénz. Meg lehet-e valahogy egyszerűen szüntetni? Nem . . . Igen sok technikai, és ami még sokkal nehezebb és sokkal fontosabb, szervezeti vívmányra van szükség ahhoz, hogy a pénzt meg lehessen szüntetni, addig pedig szükségszerűen fennmarad az olyan helyzet, amikor az egyenlőség csak papíron, az alkotmányban van meg, és amikor mindenkinek, akinek pénze van, tényleges joga van a kizsákmányolásra.”¹⁸

A régi társadalomból megmaradt vagyoni differencia tehát létezik, és ezt a forradalmat közvetlenül követő időszakban semmiféle rendszabállyal nem lehet teljesen felszámolni. A korlátozó adminisztratív és büntető rendszabályok csak leplezettebbé tehetik, de nem szüntethetik meg. Az emberek elrejtik vagyonuk egy részét, de nincsen mód, nincsen intézkedés, amely arra rábírhathná őket, hogy feladják azt a tőkét, amely egy remélt kedvező jövőbeni helyzet esetében korábbi tevékenységük újrakezdéséhez alapul szolgál, vagy pedig a jövő szűkös időre tartalékokat képez. A gyakorlat bizonyítja, hogy amennyiben a szocialista gazdaság megszilárdul, a volt birtokos osztályok ilyen jellegű tartalékai potenciális tőkéből, illetve a korábbi életnívó tartásához szükséges kiegészítő összegekből az átlagos életnívónál magasabb szintű életmód alapjaivá válnak.

Másodszor, a szocialista társadalom viszonyai között az egyes társadalmi csoportok egyenlő helyzetének megteremtése csupán közelítő jellegű, csoportonként különböző mértékű és különböző időbeli relációkkal bíró. A szocialista társadalom fokán nem biztosítható az egyes csoportok teljesen azonos szintre hozása, és még kevésbé valósul meg a szintkiegyenlítődésként az egyes csoportokhoz tartozó emberek között.

Az anyagi, jövedelmi és vagyoni különbségek és következőképpen az életnívóbeli különbségek elkerülhetetlen csökkenése, a társadalom tagjai egyenlő helyzetének kialakulása tehát csak *tendenciaszerűen realizálható*.

Tendenciaszerű és időben a vagyoni differenciák eltűnésénél is hosszantartóbb a munka társadalmi szervezetében játszott szerep szerinti különbségek felszámolódása. A munkamegosztásbeli különbségek szembeötlőbben is jelentkeznek, amint szükségessé válik a szakértők irányító szerepének érvényesítése. Az *uralkodó* proletariátus a munka társadalmi szervezetében játszott szerepe következtében *technikailag alárendelt, irányított* osztállyá válik. Ismeretes, hogy ezt a helyzetet 1918-ban a baloldali kommunisták úgy értelmezték, mint a tőkés vezetéshez való visszatérést, a munkásosztály alárendelését a tőkéseknek. Ezekkel az állításokkal szemben Lenin meggyőzően fejtette ki: „Először is az ‚irányítást’ a szovjethatalom adja a tőkések kezébe, mégpedig olyan körülmények között, amikor vannak munkásbiztosok vagy munkásbizottságok, amelyek figyelemmel kísérik a vezető minden lépését, amelyek tanulnak a vezető vezetési tapasztalataiból, amelyek nemcsak megfellebbezhetik a vezető rendelkezéseit, hanem le is válthatják a szovjethatalom szervein keresztül. Másodszor, az ‚irányítást’ végrehajtó funkciók élvezése céljából bizzuk a tőkésekre, a munka idejére, amelynek a feltételeit éppen a szovjethatalom szabja meg, szünteti meg vagy vizsgálja felül. Harmadszor, a szovjethatalom nem mint tőkésekre, hanem mint műszaki szakemberekre vagy szervezőkre

¹⁸ Uo. 362—363.

bízza az 'irányítást' a tőkésekre, magas fizetés ellenében. És a munkások nagyon jól tudják, hogy a valóban nagy és óriási üzemek szervezői, a trösztök vagy más intézmények szervezői 99%-ban a tőkésosztályhoz tartoznak, éppúgy, mint az elsőosztályú műszaki szakemberek is — de nekünk, a proletárpártnak éppen őket kell megtennünk a munkafolyamat és a termelési szervezet 'vezetőivé' mert *nincsenek* más olyan embereink, akik gyakorlatból, tapasztalatból ismerik ezt a dolgot . . . a szocializmust *nem lehet* megteremteni vagy bevezetni, *ha nem tanulunk* a trösztök szervezőitől. Mert a szocializmus nem agyszülemény, a szocializmus azt jelenti, hogy a proletár élcsapat, amely kivívta a hatalmat, magáévá teszi és alkalmazza azt, amit a trösztök teremtettek. Mi, a proletariátus pártja, *nem tudjuk, honnan* tanulhatnók meg, hogyan szervezzük meg a trösztök mintájára, a trösztökhöz hasonlóan a nagyüzemi termelést, — *nem tudjuk, honnan* tanuljuk meg ezt, hacsak nem tanuljuk meg a kapitalizmus elsőrangú szakembereitől.¹⁹

*

A társadalmi egyenlőtlenség felszámolása nem érhető el a szocialista forradalmat közvetlenül követő, lényegében elosztási szocializmus jellegű intézkedésekkel. *A marxizmus—leninizmus programja nem az elosztási kommunizmus, nem az aszketikus szocializmus, hanem az olyan társadalomé, amelyben a termelőerők magas fejlettségi fokán eltűnik a társadalom osztályok, illetve szociális rétegek szerinti tagozódása, megszűnik a munkamegosztás rögzített jellege, s ahol a társadalom javainak szinte kimeríthetetlen gazdagságán nyugszik a társadalom tagjai sokoldalú szükségleteinek kielégítése.* Ez a társadalom valósíthatja meg a társadalom egyes tagjainak tényleges társadalmi egyenlőségét.

Milyen úton érhető el a társadalmi gazdagság effajta növelése? Miképpen teremthető meg a tudományos szocializmus programjának megfelelő társadalom? Vitathatatlan, hogy a forradalmat közvetlenül követő időszakban a hatalomra került tömegek lelkesedése, amelyet nemegyszer éppen a helyzetükben bekövetkezett markáns változások, a társadalmi javak egyenlősítő elosztása, a társadalom tagjainak nagyjában azonos helyzete váltott ki, óriási lendítőerőt jelentett. A Szovjetunióban a forradalom vívmányainak megvédésére irányuló elszántságot, ezt követően a Szovjetunióban, de a többi szocialista országban is a világháború következményeiként rombadöntött ország helyreállítását és a szocialista építés kezdeti lendületét előmozdító széles körű tömeges aktivitást váltott ki. Az új, szocialista társadalom felépítéséhez azonban nem elegendő a tömegek *időleges* lelkesedése. Elkerülhetetlen, hogy a dolgozó tömegek valóban *kitartóan* építsék a szocializmust, illetve a kommunizmust. Mivel a kommunizmus feltétele a termelőerők messzemenő gyorsaságú fejlődésének biztosítása, óhatatlanul felvetődik a kérdés, miként érhető el ez a feltétel?

A marxizmus—leninizmus megállapítja, hogy a tőkés termelési viszonyok felszámolása után a termelőerők fejlesztésének útjában nem állnak többé az elavult termelési viszonyok akadályai. A szocializmus termelési viszonyai szabad utat biztosítanak a termelőerők immanens fejlődésének, amely a tudatos emberi tevékenység eredményeként rendkívül gyors mértékű lehet. Ennek felismeréséből következően a szovjethatalom, a kommunista párt lenini programja, hogy feltárja mindazokat a döntő tényezőket, amelyek a

¹⁹ Lenin Művei, 27, Budapest 1952, 350—352.

termelőerők fejlesztését előmozdítják, és tudatos emberi akcióval munkálja ki azok kedvező kibontakozásának feltételeit. Ilyen tényezőkként jelölte meg Lenin *először is* a kapitalizmusban már elért technikai vívmányok átvételét, alkalmazását és továbbfejlesztését, *másodszor* a kapitalizmusban megvalósított élenjáró munkaszervezési és gazdaságirányítási elvek elsajátítását és továbbfejlesztését, *harmadszor* az egész társadalom méreteiben megvalósítandó tervezést, szervező munkát és *negyedszer* az ellenőrző, számbavevő és tervező, kivitelező tevékenység magasabb hatásfokának elérését.

Lenin különböző cikkeiben és tanulmányaiban ezeket a főbb láncszemeket világítja meg, kimutatja jelentőségüket. A közismert jelszó — „Szovjethatalom + elektromosság = kommunizmus” — mellett rendkívül nagy fontosságú a következő útmutatása is. „Mindkét kezünkkel kell mértenünk a legjobbat külföldről: szovjethatalom + a vasutak porosz rendje + amerikai technika és a trösztök szervezettsége + amerikai népművelés és így tovább, és így tovább, + egyenlő summázatában a szocializmussal.”²⁰ Másutt így ír: „Elsősorban a munkafegyelem megszilárdítására és a munka termelékenységének emelésére irányuló rendszabályok kerülnek napirendre. Azokat a lépéseket, amelyeket ebben az irányban különösen a szakszervezetek már megtettek, minden erőnkől támogatnunk, erősíteniünk és fokoznunk kell. Ide tartozik például a teljesítménybér bevezetése és sok mindennek alkalmazása abból, ami a Taylor-rendszerben tudományos és haladó, a bérnek összeegyeztetése a gyár munkájának végeredményeivel, illetve a vasúti és vízi közlekedés forgalmi eredményeivel stb. Ugyancsak ide tartozik az egyes termelő- és fogyasztási kommunák közötti verseny megszervezése, a szervezők kiválogatása stb.”²¹

A termelőerők fejlesztésének óriási jelentőségű ügyét a szocialista társadalmi szervezettség, a társadalmi tervezés megvalósítása biztosíthatja — szögezte le Lenin, a kommunista párt. Lenin a forradalom első hónapjaitól kezdve újra és újra hangsúlyozta, hogy ennek az össznépi szervezettségnek és ellenőrzésnek elérése döntő jelentőségű feladat. Egyik 1918 elején írt cikkvázlatában pl. a következőket állapítja meg: a burzsoázia feletti győzelmen, most az Októberi Forradalom vívmányai elérése után, a polgárháborúban elért sikerek nyomán valami ennél jóval magasabbat érthetünk és kell hogy értsünk, ami formáját tekintve jóval békésebb lesz. A burzsoázia feletti győzelmet most, miután politikailag elértük és katonailag megszilárdítottuk, e győzelmet a népgazdaság szervezetének területén kell elérni, a termelés szervezetének az össznépi nyilvántartás és ellenőrzés területén kell biztosítani. „A termelés nyilvántartásának és ellenőrzésének . . . feladatát új módon, a proletariátus uralkodó helyzetére támaszkodva, a dolgozó és kizsákmányolt tömegek többségére támaszkodva kell biztosítanunk, felhasználva mind a szervező tehetségeknek, mind a technikai tudásnak azokat az elemeit, amelyeket a korábbi társadalom elért . . .”²²

*

Miképpen lehet megvalósítani, hogy a fenti — magában a munkásmozgalomban és még inkább az elmaradott dolgozó tömegek körében óhatatlanul ellenállást kiváltó — szükségszerű gazdasági intézkedések végre legyenek hajtva?

²⁰ Leninszkij Szbornyik, 36, 37–38.

²¹ Lenin Művei, 27, 315.

²² Lenin: Polnoje szobranijje szocsinyenyij, 42, 37.

Első tekintetre a felvilágosító munka — annak a tudatosítása, hogy ezek a lépések nélkülözhetetlenek és feltétlenül a dolgozó tömegek ügyét mozdítják elő — látszik a legeredményesebb eszköznek. A gyakorlat azonban azt bizonyítja, hogy az effajta tevékenység nem járt tartós eredménnyel, illetve nem képes az egész társadalom dolgozó tömegeit teljes mértékben átfogni. A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet időszakában az embereknek a kapitalista társadalomban kialakult tudata, mentalitása, szokásai nem tűnnek el pusztán a felvilágosító munka eredményeként máról holnapra. Az szükséges, hogy az embereket saját élettapasztalatuk, egyre javuló életkörülményeik is a szocializmus ügye mellé állítsák. Ezért Lenin a szocialista forradalmat követő időszak tapasztalatait elemezve határozottan megállapította: egyedül lelkesedésre építve nem lehet tartósan előkészíteni a kommunizmusra való átmenetet. Így írt: „Mi, akiket magasra emelt a lelkesedés hulláma, s akik felbresztettük a nép lelkesedését előbb általános politikai, majd katonai téren, arra számítottunk, hogy közvetlenül e lelkesedés alapján megvalósíthatjuk az ugyanolyan nagy gazdasági feladatokat is (mint amilyen nagyok az általános politikai és katonai feladatok voltak). Arra számítottunk — vagy talán helyesebben: feltételeztük elégséges számítás nélkül —, hogy a proletár-állam közvetlen parancsszavával meg tudjuk majd szervezni kisparaszti országunkban az állami termelést és az állami termékelosztást kommunista elvek alapján. Az élet megmutatta, hogy tévedtünk. Több átmeneti szakaszra: államkapitalizmusra és szocializmusra van szükség ahhoz, hogy *előkészítsük* — hosszú évek munkájával előkészítsük — a kommunizmusba való átmenetet. Ne közvetlenül a lelkesedésre építsünk, hanem a nagy forradalom szülte lelkesedés segítségével a személyes érdekre, a személyes érdekeltségre, a gazdasági megfontolásokra támaszkodva dolgozzunk azon, hogy mindenekeelőtt szilárd kis hidakat építsünk, amelyek kisparaszti országunkban az államkapitalizmuson át elvezetnek a szocializmushoz; másképp nem érkezhetünk el a kommunizmushoz, másképp nem tudjuk elvezetni a kommunizmushoz az emberek tíz-millióit.”²³

A személyes érdekeltség kérdésében is két koncepció ütközött össze. A proletárdiktatúra kivívását közvetlenül követő időszak egyenlősítő tendenciáinak pozitív hatását abszolutizálva, a munkásmozgalom baloldali kommunista szárnya a további egyenlősítés, a társadalom tagjai lendülete által elért gazdagság további egyenlősítő jellegű elosztása révén vélte megvalósítani a társadalmi gazdagság növelését. Ennek az elképzelésnek megnyilvánulása volt a Szovjetunióban Oszinszki 1918-ban írt cikkében kifejtett álláspontja, amely a társadalmi javak elosztásának a hadikommunizmusban megvalósult rendszerét kívánta tovább szélesíteni. Ehhez hasonló volt Sljapnyikovnak 1921-ben, az SZKP X. kongresszusán vitára bocsátott téziseiben javasolt programja. Mindkét szerző hallgatólág abból indult ki, hogy a szocialista államnak egy meghatározott osztály tagjait, a munkásosztály tagjait mint adott kollektívához tartozókat egyenlően kell részesítenie a termelt javakból, tekintet nélkül arra, milyen teljesítménnyel járultak hozzá a társadalmi gazdagság növeléséhez. Ennek az állásfoglalásnak kialakulásában szerepet játszott az, hogy e nézetek képviselői túlértékelték a tőke ellen intézett „vörösgárdista roham” (Lenin) következményeit és úgy vélték, hogy a tőke, mivel gyengébbnek tűnt, mint valójában volt, a szovjethatalom új intézkedéseivel teret nyer-

²³ Lenin Művei, 33, 40—41.

het. Túlértékelték, kommunizmusnak tekintették azt az egyenlősítő tendenciát is, amely a forradalom első hónapjaiban megvalósult. Sőt, a hiányos ellátás következtében hozott intézkedéseket is, mint a munkások kollektív ellátása, a meglévő élelmiszereknek az üzemi konyhákban, illetve elosztási szerveken keresztül történő juttatása, a felső társadalmi szint megnyilvánulásának tekintették.

A primitív kommunista elosztási elvek képviselőinek nézete először is azért téves, mert a proletárdiktatúra időszakában, amikor a munkásosztálynak saját rendszere érdekében az egész társadalom méreteiben kell politizálnia, a munkásosztály pillanatnyi partikuláris érdekeinek a történelmi érdek rovására megvalósítandó kielégítését, a munkásosztály elkülönülését iktatta programjába. Ez nyilvánvalóan téves elgondolás. A társadalmi gazdagság növekedéséből — éppen a társadalmi továbbhaladás érdekében — a szocializmus viszonyai között nem részesülhet csak egyetlen osztály, mégha az az uralkodó osztály is.²⁴ Másodszor, a primitív kommunisztikus elosztási elv azzal, hogy nem tesz különbséget a jól és rosszul dolgozók között, azzal, hogy megsérti a munka szerinti elosztás szocialista elvét, nem teszi érdekeltté az embereket abban, hogy jobb munkát végezzenek, ami viszont a társadalmi gazdagságnak az optimálisnál lassúbb növeléséhez vezet. Ez az elosztás, éppen mert mindenki számára egyenlően mér, oly nagymértékben szétforgácsolja a rendelkezésre álló javakat, hogy még a javakban részesedő társadalmi csoport egyes tagjai számára sem elég markánsan érzékelhető javulást eredményez. Ily módon újra csak kis mértékben ösztönözhet a társadalmi javak gyarapítására.

Ez volt az alapja annak, hogy Lenin, az SZKP már a szocialista forradalomnak az egész országban való győzelmét és helyzeti stabilizálódását követően a békés építőmunkára való áttérés irányvonalának, a békés építés optimális irányvonala érvényesítésének érdekében fellépett a primitív egyenlősdi, a kollektív bérezés, a differenciálatlan ellátási rendszer ellen, és intézkedéseket tett a munka szerinti elosztás elvének következetes kimunkálása érdekében.

Elméletileg ezt a gyakorlatot Marx a „Gothai program kritikája” c. művében, illetve Lenin a szocialista forradalom előtti olyan írásaiban, mint pl. a „Fenyegető katasztrófa és hogyan harcoljunk ellene”, „Megtartják-e a bolsevikok az államhatalmat”, az „Állam és forradalom” c. művében, majd a szocialista hatalom megteremtése után a szakemberek magasabb dotációjának gondolatát megindokló és magyarázó írásaiban, az egyéni anyagi érdekeltségről, illetve a fontossági megkülönböztetés elvéről szóló vitacikkeiben alapozta meg.

A szocialista elosztás marxi—lenini koncepciója azzal, hogy a munkát egyrészt *menyisége*, másrészt *minősége* és végül *társadalmi hasznossága* szerint differenciálja, ösztönöz a társadalmi gazdagságot növelő munkára. Az elosztásban *a személyes jövedelem növekedése formájában markánsan* fejeződik ki a jobb munkával elérhető többlet, az életszínvonal emelkedése, ez megteremti a dolgozók érdekeltségét munkájuk jobb végzésében. Az a tény, hogy az elosztásban a végzett munka társadalmi fontossága is befolyásoló tényező, lehetővé teszi, hogy a társadalom tudatos irányító erői e javak elosztása során szabadabban manőverezhessenek és a társadalom számára lényegesebb teljesítményt jobban dotálhassák. Ezzel az emberek közvetlen egyéni anyagi érdekeltségét

²⁴ Az eddigi történelmi tapasztalat azt bizonyítja, hogy időnként, speciális történelmi körülmények következtében, amelyek részletes tárgyalására itt nincs módunk, a nemproletár dolgozó rétegek anyagilag sokszor jobban részesednek a társadalom termelt javaiból, mint az uralkodó munkásosztály.

ugyancsak a dinamikus társadalmi fejlődés, mindenekelőtt a termelőerők fejlesztése szolgálatába állíthatják.

A szocializmus gazdasága a „munka szerinti elosztás” elvével egyszerre fejezi ki azt, hogy a társadalom termelőeri és rajtuk keresztül az egész társadalom a korábbi állapotokhoz viszonyítottan *magasabb fejlettségi színvonalat* ért el, de ugyanakkor kifejezi e társadalom *viszonylagos fejletlenségét* is. A társadalom *már képes* arra, hogy a végzett munka mennyisége és minősége alapján jelentősen megkülönböztesse a társadalom egyenragú tagjainak leglényegesebb tevékenységét, a munkáját, és az ebben a tevékenységben megnyilvánuló individualitásuknak megfelelően részesítse őket a termelt javakban. A társadalom viszonylagos fejletlenségének felel meg viszont az az állapot, hogy a társadalmi egyének individualitását csakis az *általuk végzett munka mértékében* történő elosztás formájában ismerhetik el, és a társadalom egyelőre *még nem képes* arra, hogy az egyén tehetségének és képességeinek megfelelő tevékenységi formákat biztosítson, valamint személyes igényeit kielégítő mennyiségben juttassa számára a javakat. Gazdasági szférájában a társadalom a termelőerők nem kellő fejlettsége következtében arra kényszerül, hogy az egyén individualitását *korlátozottan*, nem mint a *totális* egyén individualitását, hanem csakis mint *munkavégző egyén* individualitását ismerje el. Ezt is csupán korlátozottan, az egyéni tevékenység *eredményének* megfelelően képes megvalósítani. Csak a kommunizmus teremti meg a gazdasági és egyéb társadalmi előfeltételeket ahhoz, hogy az egyént, az embert mindenoldalúan, nemcsak mint munkát végző lényt, hanem mint totális lényt ismerjék el, és ennek megfelelően biztosítsák mind a tevékenysége és képességei szabad kibontakoztatásához szükséges legkülönbözőbb lehetőségeket, mind szükségletei sokoldalú kielégítését.

A szocialista építés gyakorlati megvalósítása során új oldalról és új módon merült fel a „munka szerinti elosztás” elvének alkalmazása. Először is, mivel a szocializmus olyan országokban győzött, amelyekben a termelőerők viszonylag fejletlenek voltak, elkerülhetetlenné vált, hogy a további fejlődés szempontjából döntő fontosságú népgazdasági ágazatokat, például az iparosítás alapját képező nehézipart, bányá- és energiaszolgáltató ipart gyorsabban fejlesszék a többi ágazatnál, és ennek érdekében — többek között — magasabbra értékelték az ott folytatott munkát.

Ezen túl, a szocialista forradalmak eddig általában háború után, háborús rombolásokat, pusztításokat örökölve győzedelmeskedtek. Ebből következett az is, hogy még a normális élet fenntartásához szükséges ágazatok helyreállítása is ezt a rendszert terhelte, és az e szempontból szükséges gazdasági szektorokat is fontosságuk alapján kiemelten kellett dotálni.

Végül, a szocializmus építésének e sajátos körülményei között nyomasztó volt a szakemberhiány, és ezért elsősorban a társadalom anyagi szférájában dolgozó szakmunkásokat, specialistákat kellett magasan dotálni ahhoz, hogy szakértelmüket a szocializmus szolgálatába állítsák. Ezt a lépést, a fenti okon túl, az is kikényszerítette, és ma is indokolja, hogy a fejlett tőkésországok — egymás közötti relációjukban is érvényesülő — szakember „elszívó” hatását a szocializmus valamiképpen ellensúlyozza.

A szocialista építés gyakorlatának ezek az újonnan felmerült kérdései különböző viták középpontjába kerültek, és ezek során nyertek teoretikus megvilágítást. A szocialista forradalom győzelmének szinte első napjaitól kezdődően Lenin határozottan állást foglalt amellett, hogy a munka szerinti elosztás elvének megfelelően, továbbá az össztársadalmi szükségleteket kielégítő ágaza-

tok gyorsabb fejlesztésének érdekeit szem előtt tartva biztosítani kell azt, hogy a jobb munkát végzők, illetve a kiemelt ágazatokban dolgozók magasabb bérezésben részesüljenek.

A polgárháború, majd az éhínség, a gyenge iparcikk-ellátottság időszakában nem volt arra mód, hogy ezt az elvet a gyakorlatban kellőképpen érvényesíthessék.

Amikor azonban a szocialista állam a gazdasági javakból már bizonyos tartalékokkal rendelkezett, Lenin ismételten hangsúlyozta ezeknek az elveknek a fontosságát. A szakszervezeti vita során szembeszállt Trockijnak azzal az álláspontjával, mely szerint minden területen biztosítani kell „a fogyasztásban az egyenlő elbírálást, a termelésben pedig a fontossági megkülönböztetést”. Lenin e tézist vitatva mindenekelőtt arra mutatott rá, hogy a szocialista gazdálkodás eddigi gyakorlatában a természetbeni jutalmakat helytelenül osztották el, mivel azt fizetési pótlékként juttatták a dolgozóknak. Lenin határozottan leszögezte: „170 ezer pud gabonát adtunk, de ezt úgy kell kiosztani, hogy megjutalmazzuk azokat, akik hősies, pontos munkát végeztek, akik mint gazdasági szakemberek tehetségükről és odaadásról tettek tanúságot. Nem volna-e célszerűbb, ha mondjuk, a húst a munkások bizonyos kategóriájától megvonnánk és jutalomképpen odaadnánk más, „megkülönböztetett fontosságú munkát végző” munkásoknak. A fontossági megkülönböztetett elvről nem mondunk le. Erre a megkülönböztetésre szükség van.”²⁵

Trockij tézisével kapcsolatban Lenin hangsúlyozta: „A fontossági megkülönböztetés előnyben részesítés, az előnyben részesítés pedig fogyasztás nélkül a semmivel egyenlő” Ezt a gondolatot magyarázva a következőket írta: „A fontossági megkülönböztetés elve megmarad. A (gazdasági terv teljesítésében) megkülönböztetett fontosságú munkát végző üzem, szakszervezet, tröszt, hivatal előnyben részesítése továbbra is fennáll, de ugyanakkor az „egyenlő elbírálás vonala” . . . világosan ezt követeli: fokozatosan, de következetesen *térjünk át* az egyenlő elbírálásra . . . Az abszolút szükségesezek közül előnyben kell részesíteni a megkülönböztetett fontosságúakat. Teszem azt, előnyben kell részesíteni a közlekedést. Ez vitathatatlan. Hogy azonban ez az előnyben részesítés ne legyen túlzott . . . a *pártnak* . . . az irányelve így szól: *fokozatosan*, de következetesen *térjünk át* az egyenlő elbírálásra.”²⁶

Az elmondottakból is kitűnik, hogy Lenin határozottan állást foglalt amellett, hogy a gazdaság területén a dolgozók különböző kategóriáit — átmenetileg — eltérő módon értékeljék.

*

A szocializmus építése során a fent említett elvi álláspontok és a megfelelő párthatározatok nyomán hozott állami és gazdasági intézkedések megteremtették a markánsan differenciált bérrendszert s a társadalmi gazdagságnak a teljesítmény szerint különböző elosztását.

Marx már a „Gothai program kritikájá”-ban rámutatott arra, hogy „a munka szerinti elosztás” szocialista elve elkerülhetetlenül a több és a jobb munkát végzők magasabb dotálására vezet. Ez alapja lehet a társadalom tagjai között kialakuló vagyoni egyenlőtlenségnek. Ezen túl, mivel a társadalom csak a munkateljesítményt dotálja és nem teszi, nem veheti kellően figyelembe a

²⁵ Lenin Művei, 32, Budapest 1953, 15.

²⁶ Uo. 98—99.

munkát végzők eltérő egyéni körülményeit, speciális szükségleteit, családi viszonyait stb., objektíve elmélyülhet és el is mélyül ez a társadalmi egyenlőtlenség. Marx, bár a kommunizmusra való átmenet időszakában a „munka szerinti elosztást” a burzsoá jog, a formális egyenlőség maradványaként értékelte, azt a szocializmus szakaszában elkerülhetetlen szükségszerűségnek tekintette. Lenin az „Állam és forradalom” c. művében, majd a szocialista forradalom után írt számos munkájában megismételte és sokoldalúan magyarázta, miért szükséges egy történelmi periódusban a szocializmus elosztási elvének alkalmazása, mégha az a társadalmi egyenlőtlenség időleges fennmaradásával jár is együtt.

Amit a marxizmus klasszikusai már a forradalom előtt előre láttak, és amivel tudatosan számot is vetettek, megvalósult. A munka szerinti elosztás elvének következetes érvényesítése a szocializmus építése során a jövedelmi-vagyoni egyenlőtlenség sajátos formáját alakította ki. Az emberek közötti jövedelmi-vagyoni különbségek döntő alakja mindinkább az lesz, hogy a szocializmus építése során a társadalom tagjainak jövedelme döntő mértékben munkájukból származik, és jövedelmi-vagyoni egyenlőtlenségük a különböző munkateljesítményeik eltérő dotálásából fakad. Természetesen a szocializmus körülményei között az emberek egyenlőtlen helyzetére vezethetnek más tényezők is. Például a korábbi osztálytagozódás maradványainak hatása, a szerzett javak örökölhetősége és mások. Alapvető különbséget tevő tényező azonban a munka szerinti elosztás lesz.

A társadalmi egyenlőség megvalósítása azonban meghatározott ideig, a kommunizmus felépítéséig, megköveteli ennek a *szocializmus alapján nyugvó és abból következő* egyenlőtlenségének tudatos fenntartását és a társadalmi fejlődés érdekében ösztönzőként való kihasználását.²⁷

Paradoxonnak tűnik, de történelmi tény: a tényleges társadalmi egyenlőség eléréséhez elengedhetetlen a társadalom tagjai egyenlőtlen helyzetének időleges megmaradása és fenntartása, és az ebből a helyzetből következő ellentmondások, a különböző érdekek mozgásának a társadalom hajtóerejeként való felhasználása. Ha a szocialista forradalom olyan magasán fejtett termelőerőkkel bíró országokban győzött volna, ahol termelésteknikailag a kommunizmusra való átmenet már a forradalomban győztes nemzedékek számára is megvalósítható lett volna, az átalakulás valószínűleg nem ilyen irányban ment volna végbe. Ott azonban, ahol egy emberöltőn belül megvalósíthatatlan a kommunizmus győzelme, már csak gazdasági szempontból is elkerülhetetlen, hogy a vagyoni különbség fennmaradjon, mivel mindenki — jómódon alapuló — egyenlő vagyoni helyzetét azonnal megvalósítani lehetetlen. Továbbá a társadalom gazdasági fejlődésének előrelendítéséhez elengedhetetlenül szükséges, hogy a társadalom haladásáért többet, jobban tevők már saját életükben érezhessék többletmunkájuk áldásait, elengedhetetlen, hogy jobb ellátottságuk, gazdagabb életük példája elérendőként és így a több és jobb munkára ösztönző tényezőként hasson azokra, akiknek az adott pillanatban még nincsenek olyan feltételeik. Minél többen kívánják elérni a jobb körülmények között élők szintjét

²⁷ E helyütt csakis a szocializmus törvényszerűségei érvényesüléséből fakadó társadalmi egyenlőtlenségről és annak hatásairól szólnunk. Az itt tárgyalt jövedelem- és vagyoni különbségekről szóló megállapítások semmiképpen sem vonatkoznak a régi, a kapitalizmusbeli gazdagság maradványainak továbbélésére, illetve a spekuláció vagy más anti-szocialista módon szerzett gazdagság nyomán kialakuló egyenlőtlenségekre és ezek társadalmi kihatásaira.

— és ez a törekvésük a szocialista viszonyok között túlnyomórészt csakis a társadalom javára szolgáló tevékenységgel váltható valóra —, annál inkább előbbre halad a társadalom egésze, és ezért következképpen nemcsak saját személyes életükben idézhetnek és idéznek elő pozitív változásokat, hanem közvetve segítik emelni embertársaik, az egész társadalom színvonalát.

*

A társadalmi egyenlőtlenség felszámolására irányuló marxi—lenini program és az annak realizálására irányuló tevékenység ilymódon három, egymástól elválaszthatatlan mozzanatot foglal magában. *Először is a társadalmi egyenlőség megvalósítására az adott időszakban megvalósítható intézkedések komplexumát; másodsor az egalizálás soron következő etapját előkészítő lépések sorozatát, köztük harmadik mozzanatként olyan intézkedéseket is, amelyek az adott körülmények között a társadalom tagjainak olyan — időleges — egyenlőtlenségére vezetnek, amely a továbbfejlődés előrehajtó tényezőjévé válik.*

Ha bármelyik mozzanat hiányzik, a társadalmi egyenlőtlenség felszámolásának folyamata megakad, zsákutcába kerül, illetve — szélsőséges esetekben — visszajára fordul. Amennyiben a kommunista társadalom felé törekvő mozgalom nem gondoskodik arról, vagy nem tesz optimális intézkedéseket arra, hogy az adott viszonyok között megvalósítható mértékben és eszközökkel szakadatlanul szorgalmazza a társadalom tagjai helyzetének egalizálását, úgy a meglévő egyenlőtlenségek megrögződnek. A kedvezőbb helyzetben levő szociális rétegek — helyzetüket szilárdnak érezvén — nem lesznek érdekelve a társadalom további progresszív előrehaladásában, ellenkezőleg, kiváltságos pozíciójuk megerősítését és elmélyítését szorgalmazhatják. A kedvezőtlenebb körülmények között élő szociális rétegek tömegei és mindenekelőtt legaktívabb elemei, nem látván vagy messze érezvén társadalmi helyzetük jelentősebb megjavulásának perspektíváját, elvesztik érdekeltségüket az adott szocialista rendszer fejlesztésében, erőfeszítéseik saját egyéni helyzetük mielőbbi és bármely eszközzel, bármely úton való javítására irányulnak, ami szükségszerűen a szocialista—kommunista fejlődést akadályozó egyéni és csoportos fellépések (társadalmi passzivitás, a közösségellenes gondolkodás, a munkafegyelem lazulása, a társadalmi tulajdon megkárosítása, a spekuláció, a bűnözés megnövekedése stb.) elszaporodására vezet.

Amennyiben a társadalom kommunista átalakítására törekvő mozgalom nem gondoskodik arról, hogy megteremtse a további egalizálás anyagi és egyéb előfeltételeit, akkor a társadalmi egyenlőtlenség felszámolása előbb vagy utóbb megreked a „szegénység elosztása”, az „esztétikus kommunizmus” szintjén. A társadalom tagjai, de főleg a soron következő nemzedékek, amelyek már az így kialakult viszonyokba beleszülettek, s nemcsak hogy nincsen forradalmi élményük, hanem szinte semmit sem kaptak az adott rendszertől, nem lennének képesek *tartósan* identifikálni magukat az adott rendszerrel s ezért előbb képességeik alatti munkateljesítménnyel, illetve a társadalmi élethez való hozzájárulásukkal, a továbbiakban pedig mind jobban szaporodó egyéni és következményeikben az adott társadalom elveit, rendjét, intézkedéseit keresztező akciókkal igyekeznének különböző képességeiket és igényeiket érvényesíteni. Erre tanít a „primitív kommunista” közösségek története.

Ez az eredmény még inkább előrelátható a XX. század viszonyai között. A korszerű technika követelménye az, hogy magasan kvalifikált munkaerőket igényel, akik szakadatlanul lépést tartanak a termelőerők fejlődésével, hosszabb

távon lehetetlenné teszi a különböző munkateljesítmények, illetve a technikával lépést tartók és az egy adott szinten megrekedők egyenlő értékelését. A társadalom aktív, élenjáró tagjainak az elmaradókkal azonos értékelése előbb vagy utóbb az előzőek aktivitásának ellanyhulására, visszaesésére, sőt eltűnésére vezetne, ami elkerülhetetlenül a társadalom pangásával járna együtt.

Ezen túl egyetlen társadalom sem él légüres térben, a XX. század utolsó harmadában nem szigetelhető el más társadalmak technikai, politikai és ideológiai ráhatásától. Különösen a külföld technikai és tudományos vívmányaitól való elzárkózás lehetetlen, mivel az tudományos és technikai visszaesésre vezetne. Ennek nyomán a „primitív kommunista” társadalom tagjainak gondolkodására — és mindenekelőtt kulcsfontosságú elemeinek —, a technika és a tudomány terén dolgozóknak a tudatára elkerülhetetlenül hatnak ezek a külső tényezők és az adott társadalmi berendezkedés ellen hangolják őket. Végül, a kommunizmus építésének marxi—lenini elvei szakadatlanul ütköznek és ütköznek is a nevükben folyó, de velük szembenálló valósággal, ami a szocialista társadalom tagjainak tudatában szükségszerűen meghasonlásra vezetne és vezet is.

Amennyiben a szocializmust építő társadalom nem gondoskodik arról, hogy a több és a jobb munka magasabban dotálódjon, mint a kevésbé hatékony teljesítmény (vállalva, hogy ennek eredményeként óhatatlanul vagyoni egyenlőtlenség alakul ki), akkor lemond az emberek, illetve a különböző érdekcsoportok egyéni, illetve kollektív érdekelttségének mint a továbbfejlődés egyik legjelentősebb hajtóerejének felhasználásáról, ami ugyanolyan eredményekre vezet, mint a társadalmi egalizálás folyamatának félbeszakítása, illetve a továbbfejlesztése feltételei megteremtésének elhanyagolása.

A társadalmi egyenlőség megteremtésének ezt a programját Lenin sokoldalúan fejtette ki, megvédte a párton belüli oppozíciókkal, a munkásellenzékkel, a decistákkal és a trockistákkal, valamint a párton kívüli ellenzékkel szemben, és az SZKP ezt az irányvonalat következetesen megvalósítva ért el jelentős sikereket a szocializmus alapjainak lerakásában, valamint annak további kiépítésében.



Az elmondottakból kitűnik, hogy a szocialista—kommunista társadalom építése során szakadatlanul két egymásnak ellentmondani látszó *tendencia* érvényesül. *A fő irányt* a társadalom tagjainak helyzetét fokozatosan *kiegyenlítő folyamat szabja meg*. Ez szakadatlanul érvényesül és érvényesülnie kell. Természetesen e tendencia — a társadalmi viszonyoktól függően — egyes fejlődési stádiumokban erőteljesebben, az egész folyamatot meghatározóan, máskor kevésbé szemelláthatóan hat. Hatására a szocializmus körülményei között nem rögzídhettek meg végérvényesen az egyes társadalmi pozíciók, szakadatlan dinamizmus tapasztalható, amelyen belül az átlagosnál gyorsabb fejlődési ütem jellemzi a társadalom fejlődése szempontjából kiemelt ágak dolgozóit, illetve a különösen elmaradt és alacsony szinten levő társadalmi csoportok dolgozóit.

A társadalmi egalizálás szakadatlanul ható trendjéhez viszonyítva *alárendelten* — időnként rendkívül elenyésző mértékben, máskor viszont rendkívül szemelláthatóan, társadalmi következményeit és főleg az emberek tudatára való kihatását le nem becsülhetően — érvényesül egy másik tendencia, a *társadalom tagjai helyzetének differenciálására irányuló trend*. Hatására — különösen a

szocialista társadalom fejlettebb szakaszán — a társadalom tagjai között időlegesen fennmaradó jövedelmi és vagyoni különbségek a korábbiakhoz képest markánsabban fejeződnek ki. Ennek az az oka, hogy a kimagasló teljesítményeket a társadalom — gazdagságának növekedése következtében — sokkal nagyobb mértékben tudja dotálni, mint azt korábban egy fejletlenebb szakaszon a rendelkezésre álló csekély felesleg mellett tehette.

A társadalom tagjai közötti differenciákon belül a múlt társadalmakból örökölt alappal bíró egyenlőtlenség a forradalom következtében messzemenően lecsökken és fokozatosan háttérbe szorul, és olyan jövedelmi differenciáltságon alapuló egyenlőtlenség lép helyébe és válik dominálónvá, amely a szocializmusban alakult ki, a szocializmus viszonyaiból táplálkozik. Ezt még a fogyasztásban való egyenlőtlenség fokozatosan kibontakozó és megnövekvő trendje is messzemenően fokozhatja.

Felszínesen tekintve a folyamatot, úgy tűnik, hogy a forradalom győzelmét közvetlenül követő időszak általános egyenlőségéhez viszonyítva (amelynek látszat mivoltát a korábbi fejtegetések során már tárgyaltuk) a társadalmi egyenlőtlenség megmarad, sőt növekvő tendenciával bír. Úgy tűnik, minél fejlettebb a szocializmus, annál jelentősebbek a különbségek a lakosság különböző kategóriái között. Ez a jelenség még a szocializmus hívei között is értetlenségre vezethet és vezet is. Ez volt az a megfigyelés, amelyre Gyilas és elvtársai az új csztályról szóló elméletüket felépítették. Ezt a látszatot használják fel a szocializmusellenes támadásaik során az „új osztály-elméletek” különböző képviselői.

A valóságban *két*, nem párhuzamosan futó, de *egy irányba*, a társadalom összes tagjai mindenoldalú társadalmi egyenlőségéhez vezető irányba haladó *trend mozgása ez*, amelyek közül a vezető, irányító, domináló a társadalom tagjainak egyre nagyobb egyenlőségéhez vezető tendencia; amely két tendencia közül a több és jobb munkát illető magasabb részesedés időben gyorsabb fel-futásának trendjét a társadalom többi tagja javadalmazásának időben elnyújtottabban, de állandóan aproximatíván haladó trendje mindinkább eléri.

A SZERENCSETLEN TUDAT FENOMENOLOGIÁJA

KIERKEGAARD „VAGY-VAGY”-ÁNAK TÖRTÉNELMI FUNKCIÓJÁRÓL

HELLER ÁGNES

A „Vagy-vagy” ugyanazt a helyet foglalja el Kierkegaard életművében, mint a „Szellem fenomenológiája” Hegelében. Mind Hegelnek, mind Kierkegaard-nak első érett műve ez; mindkettőnél itt bontakozik ki az az egységes filozófiai koncepció, valóságlátás és rendszer, mely a későbbiekben is gondolkodásuk kiindulópontja marad. Mindketten első érett művükkel válnak *világfilozófusokká*, méghozzá a *jövő* filozófusaivá; itt fogalmazzák meg azokat a problémákat, melyekből a *jövő* ellentétes magatartási alternatívái kiindulnak. Ugyanakkor későbbi műveik viszonya ehhez az első érett alkotáshoz is nagyon hasonló. A kérdések mint kérdések, a konfliktusok mint konfliktusok egyre inkább a „megoldásoknak” adnak helyet, a „megtalált” rendszerek fokozottan „bezárulnak”. Ezért bármennyire tökéletesednek is a részletek, bármennyi új gondolat is jelenik meg bennük, az első „hiteles” műnek a konfliktusok végigéléséből fakadó szépségét többé el nem érik. S ennek oka mindkettőnél hasonló — ha gyökeresen ellenkező attitűddel fogalmazódik is meg —: a polgári világnak mint végső történelmi „adottságnak” az akceptálása.

*

Kierkegaard „Vagy-vagy”-a megszületésének szubjektív indíttatásáról köteteket írtak. A filozófus beleszeretett egy fiatal lányba — a 15 esztendőös Regine Olssenbe —, majd eljegyezte s nem sokkal később felbontotta az eljegyzést. Hogy e gesztus közvetlen kiváltó oka házáséltre való képtelensége volt (mint naplójegyzetei sejtetik), vagy pedig nem akarta a fiatal és élet-szerető lányt a saját nehéz és kínokkal terhes sorsának részesévé tenni (mint ezt többször megfogalmazta) — ez a végeredmény szempontjából nem jelentős. Kétségtelen azonban, hogy e szakítás Kierkegaard életében *ideológiai funkciót* is betöltött. Szakítást jelentett azon két *magatartással*, melyet a „Vagy-vagy”-ban később filozófiailag is megfogalmazott: az esztétikai magatartással egyrészt, az etikaival másrészt. Kierkegaard-nak döntenie kellett a között: az életben valósítja-e meg „művét”, az „esztétikai életvitelben” valósítja-e meg egyéniségét, vagy hátat fordít-e az életnek és a transzcendenciát választja. Mert a kettőt együtt választani képtelenség: vagy-vagy. Ez az ideológiai mozzanat — mely valóban nem kis szerepet játszott a Regine Olssennel való szakításban — *történelmileg csakugyan reprezentatív*. Kierkegaard az „esztétikai életvitel” romantikus kísérletét és az etikai életvitel végső soron felvilágosító kísérletét mondja fel — miután még egyszer, utoljára „végigéli” —, hogy eljusson a végkövetkeztetéshez: a megélt gondolat világa és a „szókék és kékszeműek” világa között áthághatatlan fal meredezik (hozzátehetjük: legalábbis a polgári világban).

Kierkegaard tehát élete legszemélyesebb konfliktusát is mint világnézeti konfliktust élte át, illetve azzá „emelte”. Ezért játszhatott a Regine Olssen-élmény — mint élményanyag — kiemelkedő szerepet egész filozófiai munkásságában. Mindig újra és újra átéli a történeteket, mindig újra és újra interpretálja; így lesz a Regine Olssen szerelem *mítoszá*: a kommunikációképtelenség, illetve a kommunikációról való tudatos lemondás filozófiai mítoszává. (A későbbi történések, Regine férjhezmenetele, boldogsága, „túllépése” Kierkegaard iránt érzett szerelmén mind a mítosz szintjére emelkednek.)

A „Vagy-vagy” megszületésében azonban nemcsak a Regine Olssen-élmény játszott szerepet. Közvetlenül a Reginevel való szakítás után Kierkegaard Berlinbe utazik, hogy Schelling filozófiai előadásait hallgathassa. Itt ismerkedik meg alaposabban a német klasszikus filozófiával, elsősorban Hegelével. Hegelt „visszafelé” ismeri meg; a „Logika” és a „Jogbölcselet” „fényében” értelmezi a „Fenomenológiá”-t is. Hegel — mint ahogy Schelling is — nem csak csalódsát jelent számára: egyenesen *taszítja*. Közismertek szimpátiái mindazok iránt, akiket úgy ismert meg, mint a hegeli filozófia felbomlasztóit: Trendelenburg iránt egyrészt, Feuerbach iránt másrészt. Filozófiai attitűdjét ettől kezdve a Hegel elleni polémia szabja meg. Hogy melyek azok a konkrét problémák, melyekben Hegellel vitatkozik, a későbbiekben még látni fogjuk. Szögezzük le előljáróban csak az alapmagatartást.

A kései Hegel történetiszemlélete és viszonya a polgári világhoz korrelatívakká válnak. Az ő eszményképe egy olyan világ, melyben az erkölcsösség (az erkölcsi objektiváció) vezeti az emberek tetteit és ennek a morál és a jog egyaránt csak mozzanatai. Ugyanakkor Hegel úgy elemzi a polgári társadalmat, mint amelyben ez az eszménykép megvalósult, illetve úgy elemzi, „mintha” itt megvalósult volna. Ezzel a polgári társadalom válik a történelem végpontjává, méghozzá egy olyan végponttá, melyet az egyedeknek akceptálniuk *kell*, melyen *belül* kell tevékenységük értelmes területét, illetve értelmes tevékenységük területét megtalálni. Az ész pedig — a legmagasabbrendű objektivációkban — ezt az állapotot ismeri meg és ismeri fel mint szükségszerűt; a történelem ide vezet. Így válik az egész történelem — a polgári társadalomhoz vezető — szükségszerű folyamattá, melyben az egyének — ha „részt kérnek” a történelem alakításából — nem tehetnek mást, mint felismerni és megvalósítani annak szükségszerűségét.

Kierkegaard azonban *nem akarja és nem tudja* a polgári világot mint a történelmi fejlődés végpontját akceptálni. Nem mintha látna a polgári társadalmon túlmutató perspektívát (ennyiben közös világszemlélete Hegelével), hanem, mert a polgári társadalmat olyan struktúrának tekinti, melyben *az egyén nem tudja megvalósítani önmagát*. Az elidegenedés a polgári világban csúcspontját éri el (Kierkegaard nem használja ezt a szót, de leírja a jelenséget). Ez a világ nem ésszerű, és nem lehet ésszerűen nézni (nem tekint ránk ésszerűen vissza). Semmiféle világszellem nem tud benne önmagára ismerni. A polgári individuum nem a „szabad” individuum, aki megvalósítja a szükségszerűséget (Kierkegaard-t különben is jogos borzadályal tölti el a gondolat, hogy az egyén csak véletlen mozzanat a szükségszerűség megvalósításában), a polgári individuum a pusztá szubjektivitás, mely ellényegtelenedik, ha a polgári világban a lényegre ismer. A polgári individuum a *szerencsétlen individualitás*.

*

„Hegel minden rendszeres írásában rábukkanunk egy a szerencsétlen tudatot elemző fejtegetésre. Titkos aggódással és igaz szívdobogással nyúlunk mindig az efféle vizsgálódásokhoz; de vagy túl sokat, vagy túl keveset tudunk meg” — írja Kierkegaard „A legszerencsétlenebb” jellegzetes címét viselő elmélkedésében. E kijelentés ellenére nem tagadható, hogy Kierkegaard nem kevés impulzust kapott a „szerencsétlen tudat” hegeli elemzésétől, elsősorban a „Fenomenológiá”-ból.

Hegelnél a „szerencsétlen tudat” nem más, mint a *vallásos* tudat egy típusa, annak három különböző stádiumában elemezve. Már itt meg kell állnunk. Hiszen a „Vagy-vagy” — mint látni fogjuk — a *vallásos tudat* fenomenológiája. Nemcsak azért, mivel az előbbi stádiumok e végső stádium „előkészítői”. Hanem azért is, mert mindhárom stádiumot a szubjektumna a *transzcendenciához* való viszonya jellemzi. Az első stádium szubjektuma a *Semmiel* áll szemben (s a *Semmi* is transzcendens). Kierkegaard Don Giovanniban is felismerni véli a *Semmitől* való „aggódás” állandó jelenlétét. A második stádium szubjektuma — mint látni fogjuk — meg akarja hódítani a transzcendenciát, immanenssé akarja változtatni azt, de ebben a — különben csődöt mondó — vállalkozásban is jelen van az istenre (ebben az esetben: mint hagyományos istenre) való vonatkoztatottság. A harmadik stádiumban jelenik meg a szubjektum tudatos maga alá vetése a transzcendenciának. Ahogy Kierkegaard megfogalmazza: „Mert vajon ki a Szerencsétlen? Az, akinek eszménye, életének gazdagsága, tudatának tartalma, voltaképpeni lényege *kívül van saját énjén*, bármiképp is gondoljuk el azt a ‚kívül vant’.”

Nem kétséges, hogy a tudat szerencsétlensége kettéhasadt mivoltában rejlik (a lényeg és lényegtelenység hasadásában). Ezért hisszük, hogy az az impulzus, amelyet Kierkegaard Hegeltől kapott, jelentősebb, mint amelyről maga vall. Mert hogyan vázolja fel Hegel a „szerencsétlen tudat” szituációját?

„Mivel . . . számára a kettő (a kettévált tudatról van szó — *H. Á.*) nem azonos, hanem ellentétes, azért neki az egyik, nevezetesen az egyszerű változatlan, a *lényeg*; a másik pedig, a sokszoros változó, a *lényegtelen*. Számára mind a kettő egymásnak idegen lényeg; ő maga, mivel tudata ennek az ellentmondásnak, a változó tudat oldalára áll, s a lényegtelen a maga számára; de mint a változatlanság vagy az egyszerű lényeg tudatának egyúttal arra is kell törekednie, hogy megszabaduljon a lényegteltől, azaz önmagától. Mert bár *magáért-valósága szerint* csak a változó tudat, s a változatlan neki idegen valami, azért *ő maga* egyszerű és ezzel változatlan tudat, ennek ezért mint az *ő* lényegének tudatában van, de úgy, hogy *ő maga* magáért-valósága szerint ismét nem ez a lényeg. A helyzet ennél fogva, amelyet a kettőnek juttat, nem lehet közömbösségük egymás iránt, azaz nem lehet önmagának közömbössége a változatlan iránt; hanem maga közvetlenül mind a kettő, s számára a *kettőnek vonatkozása* a lényeg vonatkozása a lényegteleniségre, úgyhogy ezt az utóbbit meg kell szüntetni; de mivel neki mind a kettő egyformán lényeges és ellentmondó, azért csak az ellentmondó mozgás, amelyben nem jut az ellentét nyugalomba az ellentétben, hanem ebben csak mint ellentét újra létrejön.”

Láttuk, hogy a szerencsétlen tudat fenomenológiájának Hegelnél is — mint később Kierkegaard-nál — három stádiuma van. A kierkegaard-i három stádium korántsem azonos a hegelivel, e stádiumokat saját filozófiai rendszere konstituálja. Ennek ellenére nem tagadhatók bizonyos rokonvonások még ebben az összefüggésben sem. Hegel így összegzi a három stádium magatartását: „Az első viszonyban csak *fogalmát* láttuk a valóságos tudatnak, vagyis

a *belső kedélyt*, amely a cselekvésben és élvezetben még nem valóságos; a *második* ez a megvalósítás mint külső cselekvés és élvezet; de ebből visszatérve olyan, mely valóságos és ható tudatnak *tapasztalta* magát... A kedély harcában az egyedi tudat csak zenei, elvont mozzanatot; a munkában és az élvezetben mint e lényegtelen lét realizálásában közvetlenül elfelejtetheti magát, s e valóság tudatos *sajátosságát* legyőzi a hálálkodó elismerés. Ez a legyőzés azonban valójában a tudat visszatérése önmagába, mégpedig magába mint igazi valóságba. — Ez a harmadik viszony, amelyben ez az igazi valóság az egyik végtel, a valóságnak mint a *semmisségnek* vonatkozása az általános lényre...” Kétségtelen, hogy Kierkegaard esztétikai stádiumának *nem a kedély* a központi kategóriája; de az egyedi tudat elvontsága, ezzel együtt pedig zeneisége az új koncepción belül is centrális szerepet játszik. A *munka* nála is a második stádiumban jelenik meg; az ő „szerencsétlen individualitása” itt tesz kísérletet arra, hogy valóságos és ható tudatnak tapasztalja magát. A harmadik stádiumban pedig az egyetlen valóság — a szubjektum — szintúgy mint semmisség vonatkoztatja önmagát az általános lényre. A kierkegaard-i „stádiumok” tehát nem egy vonatkozásban magukon viselik a hegeli „szerencsétlen tudat” stádiumainak nyomait.

A hegeli „Szellem fenomenológiájá”-ban a „szerencsétlen tudat” fenomenológiája a tudat fejlődésének csak egy mozzanata, még hozzá *történelmileg túlhaladott mozzanata*. A tudat — a későbbiekben — meg tudja szüntetni saját kettéhasadtságát és képes realizálni önmagát a valóságban, illetve felismerni, hogy azonos a valósággal magával. Ennek a koncepciónak üzenetét Kierkegaard a „Vagy-vagy”-ban. A „szerencsétlen tudat” Kierkegaard értelmezésében nem egy történelmileg meghaladott magatartás többé. A „szerencsétlen tudat” a polgári *jelen* terméke; a „szerencsétlen individuumok” a polgári világ legjobbjai. Kierkegaard tudatosan vonja vissza a hegeli „Szellem fenomenológiájá”-t, amennyiben megfogalmazza a „szerencsétlen tudat” fenomenológiáját, mint a *jelenhez* tartozó magasrendű szubjektív-emberi viszony *egyedüli* lehetőségét. Ezt a feladatot oldja meg — múlhatatlan szépséggel és következetességgel — a „Vagy-vagy”.

*

A „belső” nem más, mint a „külső” (a lényegnek meg kell jelennie) — így Hegel. A külső és belső, a lényeg és a jelenség között áthidalhatatlan a szakadék, a lényeg „inkognitóba” szorul — így Kierkegaard. A „Vagy-vagy” sokszoros inkognitókra van felépítve. Mindenekelőtt álnéven írja, mint Viktor Eremita. Másodszor: a mű egy keretbe van beágyazva: Viktor Eremita voltaképpen nem is a szerző, hanem csak a kiadó, aki egy régi íróasztalban „véletlenül” megtalált kéziratokat teszi közzé. A kéziratok kétféle írással, kétféle papíron vannak írva: A. iratait és B. iratait tartalmazzák. Íme, a második inkognitó. Ugyanakkor a kiadó sejteni engedi, hogy A. és B. talán mégis *ugyanaz* a személy (harmadik inkognitó). Végül mind A., mind B. papírjai tartalmazznak egy-egy (igen jelentős) írást, melyet állítólag nem ők írtak, hanem egy barátjuk (negyedik inkognitó). Mindezek nem játékos „műfogások”, hanem a filozófia egyik lényeges vonását fejezik ki magában a szerkezetben is.

A szerencsétlen individuum *három stádiumot* fut be a „Vagy-vagy”-ban. A három stádium (melyek maguk is tagozódnak) nem más, mint a szerencsétlen individuum három lehetséges magatartása a polgári világban: az esztétikai,

az etikai és a vallásos magatartás. Az egyik stádiumból *lehet* eljutni a másikba; de egyetlen individuum sem lép át egyetlen határon sem „szükségképpen”. Magában a „Vagy-vagy”-ban Kierkegaard csak két stádiumot elemez részletesen: az esztétikai és etikai. A harmadik stádium — a vallásos — csak az utolsó írásban, mintegy „perspektívaként” jelenik meg: a jütlandi lelkipásztor levelében. Az utolsó stádium analízisét Kierkegaard két évvel később, a „Félelem és rettegés” című művében végzi el.

Nem kétséges, hogy Kierkegaard a legmagasabbrendűnek a vallásos stádiumot tekinti; ennyiben stilizált önéletrajz is ez a mű, a filozófus fejlődésének tükré. Természetesen nem csupán stilizált önéletrajz: Kierkegaard egyetlen stádiumot sem *úgy* élt végig, ahogy ezt könyvében ábrázolta. Pontosabban szólva: egyáltalán nem *élte* végig, hanem *végiggondolta*. Az esztétikai és etikai stádium elemzése egy-egy *gondolat kísérlet* abban a vonatkozásban, hogy milyen *következményekhez* vezet a szerencsétlen tudat eme lehetséges két stádiumának végigélése.

A könyv látszólag igen laza felépítésű; szinte különálló tanulmányok halmozának tűnik. Ha azonban közelebbről tanulmányozzuk, kiderül, hogy nagyon is rafináltan és gondosan konstruált. Voltaképpen mindegyiknek *egyetlen* szorosán értelmezett témája van: a *szerelem*. A legközvetlenebb emberi kapcsolatot Kierkegaard mindennemű emberi kapcsolat kifejezéseként és tükréként elemzi. A szerelm lehetőségei az emberi kapcsolatok lehetőségeit allegorizálják általában. Az esztétikai stádium szerelme az *erotika*. (Ezen belül a közvetlen és a reflektált erotika.) A második stádium szerelme a házassággá „emelt” első szerelm, a polgári életben megvalósult szerelm; a harmadik stádium szerelme: szerelmünk isten iránt.

Ha a szerelm — mint vezető motívum — első megközelítésben az emberi kapcsolatokat általában allegorizálja is, második megközelítésben a „szerencsétlen tudat” meghatározó konstituensére utal: ugyanis éppen *kettéhasadtságára*. A régi platoní mítosz kísért itt, amely szerint a valamikor egységes emberi nem kettészakadt; a férfi és a nő egyesülése a nem egységének helyreállítása. Kierkegaard kettéhasadt tudata számára is a Másik-kal való egyesülés reprezentálná az egységes — önmaga lényegére s így a nembeliség lényegére talált — tudatot. Ez a kísérlet azonban hiábavalónak bizonyul; a tudat kettéhasadtsága túlhaladhatatlanná válik.

Az első stádium szerelme (az erotika) *még* nem jelent emberi *kapcsolatot*; az erotikának tárgya van (a szó legszorosabb értelmében) — az Én számára a Másik puszta tárgy s ezzel egyúttal a *Semmi*. A harmadik stádium szerelme *már* nem jelent *emberi* kapcsolatot; szerelmünk tárgya az isten, a másik ember — mint közvetítő — ebből a kapcsolatból ki van zárva. (A későbbiekben Kierkegaard heves polémiát folytat a „gyülekezet”, tehát a vallásos közösség ellen, amely Hegelnél a vallás valósága; Kierkegaard koncepciójában a vallási közösség is polgári intézmény s mint ilyen csak akadály az istennel való kapcsolat kiépítésében.) De ezzel a transzcendens Másik-kal sem egyesülhetünk; a *misztikát*, mely az istennel való egyesülés lehetőségét hirdeti, Kierkegaard a vallásos tudat meghaladott és kudarcra ítélt kísérleteként jellemzi. Az istennel mint a Másik-kal, nemcsak egyesülni nem tudunk, de azt megérteni sem vagyunk képesek: a hozzá való viszonyunkat a *paradoxon* jellemzi. S éppen az egyesülésre és megértésre való képtelenségből fakad a hit paradoxiója. A Másik így megint csak a *Semminek* bizonyul, lényegünket ez a Semmi hordozza.

Az egyetlen *igazi* emberi kapcsolat az etikai stádiumban jelenik meg. Ez az stádium, melyben a tudat valóban kísérletet tesz saját kettéhasadtságának megszüntetésére s ezzel egyúttal lényegiségének, a nembeli lényegnek meghódítására. E kísérlet csődjé vezet azután a *rezignáció*hoz.

Az első és harmadik stádium szerelme (annak *lehetősége* is) csak kiválasztottak előtt áll nyitva: sem zseni, sem apostol nem lehet *mindenki*. Az etikai stádiumban azonban — elvileg — mindenki számára nyitva áll. A tudat szerencsétlenségének túlhaladása még kísérletként sem történetik *privátan*. Az emberi lényeg meghódításának *conditio sine qua non*-ja, hogy minden egyes ember — a legkisebb is — meghódítja azt.

Ebből szoktak arra következtetni, hogy az olyannyira arisztokratikus (s végül is az arisztokratikus lehetőséget választó) Kierkegaard az etikai stádium alternatíváját *elève* alacsonyabbrendűnek, jelentős emberhez méltatlannak ítélte. Pedig az etikai stádium alternatívája véresen komoly gondolat-kísérlet volt Kierkegaard számára az egyed és nem egységének megteremtésére, az emberi nem történetiségének meghódítására. És éppen ezért nem véletlen, hogy az ebben a stádiumban kidolgozott Hegel-kritikájának rendkívül sok érintkezési pontja van a fiatal Marx Hegel-kritikájával. Itt válik tapinthatóvá, hogy mennyire *ugyanazt* tagadta Hegel megoldásaiban Kierkegaard és ifjabb kortársa, Marx. S ugyancsak itt válik tapinthatóvá, hogy miért és hogyan jött létre két hasonló tagadásból két ellentétes állítás: két ellentétes perspektíva és praxis. Ezt igyekszünk a későbbiekben elemezni.

Már utaltunk arra, hogy a látszólag egymástól független esszékből megkomponált mű milyen rafinált tudatossággal van megszerkesztve. B. papírjai polémikusan vannak szembezegezve A. papírjaival — mintegy válaszolnak az előbbiekre. Ugyanakkor Kierkegaard nem hagy kétséget afelől, hogy *ugyanaz* a tudat futja itt be *másodszor* az útját, hogy ugyanaz a szubjektum éli, illetve gondolja végig a vagy-vagy mindkét alternatíváját.

Mindkét rész „*hullámszerűen*” van megkomponálva. (Természetesen a két alternatíva mondanivalójának különbözősége miatt különbözőképpen.) A. papírjai a „Diapszalmata” című aforizmagyűjteménnyel „mutatkoznak be”. Ezekben az aforizmákban a „szerencsétlen tudat” *szubjektíve* nyilatkozik meg. Ezt követi az első gondolat-kísérlet: az esztétikai stádium első al-stádiumának, a közvetlen-erotikus stádiumnak, az ezt jellemző magatartásnak s e magatartás következményeinek elemzése a Don Juan-tanulmányban. Tehát itt az *életben magában* realizálódik a megfogalmazott princípium. Ez után merül fel az *esztétikai objektiváció*, a voltaképpen művészi mű lehetőségének problémája. („Az antik tragikus és a modern tragikus reflexe”, továbbá az „Árnyképek”). Az objektiváció problémája vezet át az esztétikai stádium első (közvetlen-erotikus) al-stádiumából a második (reflektált-erotikus) al-stádiumba. Itt tér vissza a „hullám” újra az életvitelhez. És megint „A legszerencsétlenebb” e második al-stádium élményeit a szubjektum szempontjából fogalmazza meg. Végül „A váltógazdaság” és „A csábító naplója”, a Don Juan-elemzés párhuzamosai zárják le a ciklust. Ezek pedig nem mások, mint a reflektált-erotikus al-stádium gondolat-kísérletei. Hogyan realizálja magát a reflektált-erotikus „szerencsétlen tudat” az életben magában, melyek e realizációnak a következményei: ezt „kísérletezi végig” itt Kierkegaard. Ez a realizáció vezet el — illetve *vezethet* el — a kétségbeeséshez.

B. papírjai „A házasság esztétikai érvényességé”-nek elemzésével „köszöntenek be”. Ez újfent *szubjektív* megnyilatkozás. Ha úgy tetszik B. vallomása saját

életéről és saját életelveiről. Ezt követi az elv általánosítása az *életben magában*: „Az esztétikai és etikai egyensúlya a személyiség fejlődésében.” Ebben a stádiumban azonban *megélés* és *objektíváció* azonosak egymással; az etikai életet élő ember (tudjuk: *minden* ember) objektívációja *maga a mindennapi élet*. És itt is „befejeződik” a hullámmozgás: az „Ultimatum”, illetve az „Azon gondolat emelkedettsége, hogy isten előtt soha nincs igazunk” megint „visszaesik” az objektívól a szubjektívbe (mely itt, mint szubjektív, azonos az étellel). Az etikai stádium „vége” az etikai stádium csődjét jelzi; mint tudjuk: olyan „lezárást”, mely egyúttal átmenet is: átmenet a vallásos magatartásba. A „szerencsétlen tudat” végigfutotta a maga útját.

*

Tekintsük át most a „szerencsétlen tudat” fenomenológiájának első stádiumát, az esztétikai stádiumot, tehát A. kézirateit.

A kéziratok első darabja — mint tudjuk — a „Diapszalmata” című aforizmagyűjtemény. Ahogy az egész mű a vagy-vagy gondolatára épül, úgy van meg minden stádiumnak a *maga* vagy-vagy-a. Hogyan hangzik ez a vagy-vagy az esztétikai stádium álláspontjáról? „Házasodj meg — meg fogod bánni; ne házasodj meg — azt is meg fogod bánni; megházasodsz vagy nem házasodsz meg — megbánni mindkettőt fogod. Nevezs a világ balgaságán — meg fogod bánni; sirasd el — azt is meg fogod bánni; vagy nevezs a világ balgaságán vagy megsiradod — megbánni mindkettőt fogod... Teremts kapcsolatot — meg fogod bánni; ne teremts kapcsolatot — azt is meg fogod bánni; teremtesz kapcsolatot vagy nem teremtesz — megbánni mindkettőt fogod. Ez, kedves uraim, minden életbölcesség magva.”

A vagy-vagy — ebben a stádiumban — nem reális alternatívákat fogalmaz meg. Inkább az alternatívák *nem-létét* proklamálja. A későbbiekben látni fogjuk, hogy Kierkegaard koncepciója szerint (s ez egyik legmélyebb gondolata) *minden valóságos* alternatíva, tehát olyan választás, mely következményeiben *különböző* objektív és szubjektív eredményekhez vezet, etikai és egyúttal történelmi. A történelem és az etika „előtti” stádiumban tehát a választás nem jelent egyúttal alternatívák közötti választást is. Bármit választunk, az eredmény ugyanaz. Ugyanaz, méghozzá a *szubjektum* szempontjából (a Másik, az objektivitás itt — mint tudjuk — nem létezik, maga a Semmi). És az *ugyanaz* nagyon karakterisztikusan jelzi, hogy az esztétikai stádiumban is a vallásos tudat fenomenológiájával van dolgunk, mert bármit választunk, azt megbánjuk. Igaz nem a hagyományos vallásos értelemben, nem az erény, hanem az életézés, a hangulat értelmében.

Ha azonban alternatíva nem létezik, akkor minden cselekvés *egyenlő* értékű, s nincs kritériumunk a megítélésre. Nem kritériumunk az objektív következmény, mivel ez az esztétikai szubjektum álláspontjáról nem-létezőnek tétéleztetik, de nem kritériumunk a szubjektív következmény sem, mivel ez minden tett — választás — esetében ugyanaz. Nincs mérce, amin egy tett megítélhető.

Az alternatívákon inneni élet — és az ezt kísérő fájdalom és melankólia — a világból ered, melyben a szerencsétlen individuum saját otthontalanságának tudatára ébred; efelől Kierkegaard nem hagy kétséget. A reflexiók egymásutánja úgy van megkomponálva, hogy a szubjektivitás lelkiállapotát megfogalmazókat az objektív világállapotra utalók váltsák fel. Mintha hallanánk József Attila szavait: „Ím itt a szenvedés belül — Ám ott kívül a magyarázat.” Ezt az objektív világállapotot Kierkegaard *nem gonosz*nak írja le (a Gonosszal

meg lehet küzdeni), hanem monotonnak, konformnak és *kicsinyesnek*. „Láttam, hogy az élet jelentése az, hogy zsoldot kapjunk, az élet célja pedig, hogy jogtanácsosok legyünk; láttam, hogy a szerelem üdvössége, hogy jó partit csináljunk, a barátság boldogsága, hogy egymást anyagi nehézségeinken átsegítsük; hogy a bölcsesség az, amit a tömeg annak nevez, az emelkedettség, hogy egy beszédet tartunk, a bátorság, hogy vállaljuk néhány márka rendőrségi büntetés rizikóját; a szívélyesség, hogy egymásnak jó étvágyat kívánunk, istenfélelem, ha egyszer egy évben az oltár elé járulunk. Mindezt láttam és nevettem.” Nem a „condition humaine” fogalmazódik itt meg, hanem a *polgári jelen* igen konkrét szituációja. A „szerencsétlen tudat” visszavágyódik letűnt *nagy* korokba, ahol igaziak voltak az emberek, a tettek és a bűnök is. „Ezért vándorol a lelkem mindig vissza az Ótestamentumhoz és Shakespeare-hez. Ilyenkor érzem, hogy emberek azok, akik ott beszélnek! Ott gyűlölnek, ott szeretnek . . . ott vétkeznek.”

A „szerencsétlen tudat” (esztétikai stádiumában) tehát megteremti a saját szubjektív és felelősségen inneni kis világát és szembeállítja azt a „világállapottal”, melyben a kicsinyesség uralkodik. De ez a szubjektumba való visszahúzódnak nem boldogsága, hanem szerencsétlensége. Elidegenedettnek *tudja* magát és rosszul érzi magát ebben az elidegenedettségben. (Ebben a szubjektumban még nyoma sincs a heideggeri szubjektum öntetszelgésének.) Az objektivitással szembeállított élet nem úgy fogalmazódik meg, mint „a hiteles” (eigentliches) élet; ellenkezőleg — mint kiüresedett, mint nem-hiteles. „Semmi sem jön ki az életemből; egy hangulat, egyetlenegy szín.” „Előttem az üres tér; ami előre hajt, az egy olyan konzekvencia, mely mögöttem van. Ez az élet olyan alaposan, olyan iszonyatosan ki van fordítva önmagából, hogy nem lehet elviselni.”

A „szerencsétlen tudat” erotikus stádiumának birodalma az unalom és kétség kis világa, melyben „az én fájdalmam — az én váram”. Egy olyan vár, melyben nem „múlik az idő”, hanem „áll”. A „szerencsétlen tudat” így nem teljesezhet ki önmagában, hanem önmaga *marad*. De ugyanebben az esztétikai individuumban minduntalan felcsendülnek a *vágyakozás* motívumai: a vágy a személyiségre, a sokoldalú, a teljes, a hiteles életre, a vágy a világban való létre — mert ez lehetne csupán (ha egyáltalán lehetne) az egyedüli hiteles-lét. „Milyen terméketlen vagyok, milyen terméketlen a fej és a szív . . . Olyan hangomnak kellene lennie, mely átölel minden hangot, a legmélyebb fenyegető basszustól a legmagasabb lágú fejhangoig, olyannak, mely minden modulációra képes a legszentebb érzés eluttogásától az őrző szeszély kiáltásáig. Ilyen hangra lenne szükségem, hogy levegőhöz jussak kimondhatni azt, ami lelkemet nyomja, hogy magammal békére juthassak és újra részt vehessek a kívülem levő világban.”

A „szerencsétlen tudat” — mint láttuk — a „Diapszalmatá”-ban szubjektíve nyilatkozik meg. Ezt követi az első gondolat kísérlet: az esztétikai stádium első al-stádiumának, a közvetlen erotikus stádiumnak, az ezt jellemző magatartásnak és következményeinek elemzése a Don Juan-tanulmányban. Magát az elemzést, az elemzés *súlypontját* a kötet struktúrájában betöltött helye határozza meg. Kierkegaard már a „Diapszalmatá”-ban is utal a Don Juan-témára, majd a későbbiekben is visszatér erre. Mindezekben a megjegyzésekben a mű olyan vonásaira utal, melyek az elemzésben nem játszanak szerepet vagy csak alárendelt szerepet játszanak. Így a „Diapszalmata” egyik aforizmájában a Don Juan-téma a *népköltészet* fölényét példázza, melyben a „*mérték-*

telenség” (ebben az esetben Don Juan 1003 spanyol szeretője) azért nem válik komikussá, mivel a *tradíció* szentesíti. Az „Árnyképek”-ben Elvira figuráját Don Juan „*epikus végzetéként*” írja le, olyan centrális helyet jelölve ki neki az operában, melyről a voltaképpeni elemzésben nem beszélt. Kierkegaard maga is hangsúlyozza ezt a különbséget. A korábbiakban — írja — a hősnő csak Don Juanhoz való viszonyában érdekelte, emitt viszont önmagáért válik számára érdekessé.

S valóban a Don Juan *opera* elemzése a Don Juan-i *magatartás, életvitel* értelmezése szempontjából történik. Minden egyéb — beleértve a zene problematikáját tárgyaló elmefuttatásokat — ennek a funkciónak rendelődik alá. Don Juan az *érzéki zsenialitás* reprezentánsa; ő valósítja meg, ő realizálja a „szerencsétlen tudat” első stádiumának első al-stádiumát. Az esztétikai stádium — mint tudjuk — etika előtti s ezzel történelmen kívüli. A zene értelmezésének is ezt a koncepciót kell alátámasztania. A zene — Kierkegaard szerint — elvont eszmét fejez ki egy elvont médium közvetítésével; az elvont eszme elvont médiumban kifejezve pedig történelmen kívüli és így ismételtetetlen. Mi azonban a legelvontabb eszme? Nem más, mint az *érzéki zsenialitás*. Az *érzéki zsenialitás* tehát a zene eszméje és ez csak a zenében fejezhető ki adekvátan. Az *érzéki démonikusság közvetlen* kifejezésére csak a zene alkalmas. A zene tehát egyenlő az *érzéki démonikussal*, annak egyetlen „hiteles” kifejezője.¹

Don Juan alakját éppen ezért csak a zene, csak Mozart operája tudta maradóképpen megformálni.

Az *érzéki démonikusságot* s ennek megtestesítőjét, Don Juant — mint erre még visszatérünk — Kierkegaard szerint a *kereszténység* hozta a világra. Persze az erotikum az ókorban is nagy szerepet játszott. Csakhogy ott az „*érzéki*” harmonizált a „*lelkivel*”, az élet természetes velejárója volt, nem vált princípiummá, nem rekesztődött ki a „*normális*” életből. A *kereszténységnek bűnné* kellett tennie az *érzékiiséget*, szembe kellett állítania saját választott princípiumával, a szellemmel, hogy az *érzékiiség társadalomellenessé* váljon. Az *érzékiiség* démona az *érzékiiség bűnösségének vonzóerejével* szakít ki mindenkit (akivel kapcsolatba kerül) a társadalmiságból, a „*normális*” életből. A magányos démon az *örömmel*, még hozzá az öröm pusztá pillanatával taszítja bele az asszonyokat a soha többé le nem küzdhető magányosságba, a világon-kívüliségbe.

Kierkegaard számára jelentőségét veszti mindaz, ami az *opera* felépítésében „*kívül esik*” ezen a felfogáson. Ottavio és Donna Anna alakját olyan jelentéktelenként értelmezi, ahogyan ez — az *opera* teljes meghamisítása nélkül — csak lehetséges. A *morális világrend* reprezentánsainak egyszerűen „*nincs helyük*” az analízisben. Magát a Don Juan-figurát azonban — mint látni fogjuk: sajátosan „*modernizált*” értelmezésben — maradandóan és *zseniálisan* elemzi.

Mert ne felejtjük el: ez a Don Juan a „*szerencsétlen tudat*” reprezentálója (a *mozarti Don Juan* korántsem!). Mennyiben az?

Emlékezzünk: az *érzéki démonikusságot* a *kereszténység* hozta a világra. A Don Juan-alak princípiuma tehát egy nagyon is *keresztény* princípium; ha

¹ A „*Vagy-vagy*” egészének elemzése kapcsán nem nylik terünk Kierkegaard zeneelméletének és Don Juan-felfogásának részletes tárgyalására. Erre vonatkozóan lásd „*Kierkegaard és a modern zene*” („*Érték és történelem*”, 1968) és utószó Kierkegaard Don Juan-tanulmányához (Európa, sajtó alatt) című munkáimat.

a tagadás keresztény, akkor a *magatartás* is az. Ez Kierkegaard paradoxonja: az érzéki démoni magatartás a vallásos tudat fenomenológiájának első etapját testesíti meg.

Egyszersmind egy olyan magatartást, mely — választott princípiuma törvényei szerint — az „emberi nem” előtti, a társadalmiság előtti, a morál előtti reprezentálja. Don Juan — Kierkegaard szavaival — a természet és az individualitás között „lebeg”. Azzal, hogy „a természetből” kizárja a lelket és a szellemet, még nem individualitás. (Mint látni fogjuk: a személyiséget Kierkegaard-nál csak a társadalmi — kölcsönös — kontaktus konstituálja.) Ugyanakkor mivel a természet egyetlen személybe koncentrálódik, aki önmagát meg akarja valósítani, mégis individualitás. E természet és individualitás között lebegő lény önmegvalósítása viszont csak egyféleképpen történhetik: az extenzív végtelenségben. A „szerencsétlen tudat” (első fázisában) tehát az extenzív végtelenségre tör.

Az extenzív végtelenség számára a Másik (a másik ember) nem létezik. A Másik pusztá tárgy számára, de még nem a csábítás tárgya, mint majd a reflektált erotikus magatartás számára. Az egyes tárgy pusztá mozzanat, melyet elveszít, midőn megragadja. A tárgy tárgytalanná válik. Az extenzív végtelenség tehát azt éli meg, amit Hegel a „rossz végtelenségnek” nevezett. Don Juan számára a *lényeg rajta kívül áll*; de ez a lényeg elérhetetlen, megragadhatatlan ebben a rossz végtelenségben.

Ez a végtelenre törés azonban nem Don Juan egyéniségének gazdagsága, hanem szegénysége. „Csak az érzéki szerelem az, mely lényegénél fogva hűtlen... Hűtlenségének van egy másik vonatkozása is: mindig csak *isméltés*. Még egy Jupiter sem biztos a győzelmében, s ez nem lehet másként, ő maga sem kívánhatná másként. Don Juannál nem ez a helyzet; röviden intézi el az ügyeket, abszolút győzedelmes és másként el sem képzelhető. Ez gazdagságnak látszik, de voltaképpen mégis csak *szegénység*.”

Mert Don Juan életöröme *nem boldogság, nem szerencse*. Az opera előjátékának elemzésekor írja Kierkegaard: „Van valami aggodás ebben a felcsillanásban, olyan, mintha a mélyes sötétségből aggodásban született volna meg — ilyen Don Juan élete. Aggodás van benne, de ez az aggodás az ő energiája. Ez nem szubjektív, reflektált aggodás, hanem *szubsztanciális aggodás*... Don Juan élete nem kétségbeesés, hanem az érzékiség aggodásban született hatalma, s Don Juan maga ez az aggodás, és éppen ez az aggodás az ő démonikus életöröme.”

A természet (és az ehhez hasonló vágyódás) s ezzel az *élet maga* (a maga reflektálatlan mivoltában) *mint szubsztanciális aggodás* van meghatározva.² Ezért nem győzheti le — Kierkegaard szerint — Don Juant senki, aki él. Mindenkinék, aki él — mivel él, mivel természet — egyik „mozzanata” a szubsztanciális aggodás; az élő, a természeti így nem semmisítheti meg az *életet, a természet magát*. Csak a komturnak van hatalma Don Juanon, mert ő kívül áll a szubsztanciális aggodáson, mivel kívül áll az életen, a természetben, mivel halott és ezért *pusztá szellem*.

Kierkegaard elemzése tehát itt filozófiailag kétértelművé válik. A „szerencsétlen tudat” fenomenológiája — mint láttuk és még látni fogjuk — *történelmileg konkrétan meghatározott*, a polgári jelenre adott szubjektív „válaszként”

² Az aggodás különböző stádiumait Kierkegaard csak később, „Az aggodás fogalma” című munkájában elemzi.

van megfogalmazva. Ugyanakkor azonban ugyanez a „szerencsétlen tudat” már mint *egzisztenciálontológiai fenomén* ábrázolódik. A későbbi Kierkegaardnál (a „Félelem és rettegés”-től kezdve) az előbbi megközelítés elhalványul és az utóbbi fogja betölteni az uralkodó szerepet.

Ha a Don Juan-tanulmányban Kierkegaard priméren a közvetlen-erotikus *magatartást*, azaz *életet* ábrázolja is, marginálisan már ebben is felveti a művészi *objektíváció* lehetőségeinek problémáját. Nem véletlenül kezdődik a fejtegetés a művészi „klasszikusság” elemzésével, melyet a „harmonikusság” fogalmával ír le. Ez a harmonikusság a kor adta anyag és a művészi egyéniség véletlen találkozásának szülötte. Már itt is uralkodik a rezignáció a művészet jelenét és jövőjét illetően. A zene eszméjét Mozart a legtökéletesebben ragadta meg és fejezte ki; Mozart után — ez nincs kimondva, de látenszen mégis jelen van a szövegben — nem lehet többé megfogalmazni a zene eszméjét: — a volta-képpeni zene (a klasszikus, azaz harmonikus, azaz eszméjéhez adekvát zene) korszaka elmúlt.

Az „Antik tragikus és a modern tragikus reflexé”-ben és az „Árnyképek”-ben most már ez a gondolat foglalja el a központi helyet. A kérdés: lehet-e a jelenkornak művészete? Ez pedig szinonim azzal: *lehetséges-e művészet a szerencsétlen individualitás álláspontjáról, illetve válhat-e a művészet tárgyává a szerencsétlen individualitás?* A két kérdés azért azonos, mert — mint erre már utaltunk — más *magasrendű* szubjektív válasz a polgári világállapotról, mint a szerencsétlen individualium magatartástípusainak válasza, Kierkegaard szerint nem elképzelhető.

A művészet lehetőségét, illetve lehetetlenségét Kierkegaard — koncepciójához híven — *szerelmi konfliktusok* tematikáján érzékelteti. Olyan műveket is szerelmi konfliktusokként elemez, melyek eleve nem voltak azok (mint az „Antigoné”), másokat viszont a bennük inherensen meglévő szerelmi konfliktusokra redukál (Faust, Clavigo). Ez a *tudatos redukció* újfent a „tisza képlet” kedvéért történik; a tudat kettéhasadtságát ezen az egyszerű képleten mutatja be, ez reprezentálja számára a világállapot adta emberi szituációkat.

Az „Antik tragikus és a modern tragikus reflexe” megint a „világból” indít: az antik és a modern világállapot különbségének felvázolása a kiindulópont. „A mi korunkat a legnagyobb mértékben aláaknázza a szubjektumok kételye és az izolálódás egyre növekszik...” — írja. „Minden közösség ezért az önkényesség jegyét hordozza, többnyire valamely véletlen érdekért szerveződnék...” „Vajon nem bomlott-e fel politikai szempontból az a kötelék, mely mindeddig az államokat összetartotta?... Miután mindenki részesülni akar a hatalomban, senki sem akarja viselni a felelősséget.” Ez az izoláció *komikus* jellegű. „Minden izolált személyiség mindenkor és mindenütt neveltségessé válik azzal, hogy véletlenségét a történelmi fejlődés szükségszerűségével szemben érvényesíteni igyekszik.” A mi korunkban — írja Kierkegaard — a tragikus vétek nem létezik többé: „A mi korunk elvesztette a család és nemzetség, az állam és egyház összes objektív fogalmait; ezért az egyest teljesen magának kell átadnia, úgyhogy az, pontosan szólva, önmagának alkotójává válik. A vétek bűn lesz, a fájdalom bűnbánat, amivel azonban a tragikum megszűnik.” A tragikus hős még bukásában, pusztulásában is „szerencsés individualitás”, a modern ember azonban szerencsétlen.

A kontrasztban kifejeződő értékválasztás korántsem egyértelmű. Kierkegaard ugyan siratja a közösségek széthullását, a tragikum pusztulását, de az antik világ közösségen nőtt individualitást (melynek individualitása csupán

relatív) nem értékeli magasabbra a modern kor individuumánál. Nem felületes analógia, ha itt az individuum antik és modern típusának Marx által adott jellemzésére utalunk (Grundrisse). Marx is *bornírtinak* ítéli az antik individualitást s méghozzá ugyanazért mint Kierkegaard: mert csak mint a „természetes közösségek” reprezentánsa létezik és cselekszik. S ő is olyannak írja le a modern — osztályához véletlenül kapcsolódó — individuumot, mely potenciálisan magasabban áll, mivel képes *lehet* sorsát maga megválasztani. (Emlékezzünk: a modern individuum *véletlenségét* Kierkegaard is többszörösen hangsúlyozza.) Kierkegaard és Marx értelmezésének különbsége nem abból fakad, mintha a jelen (a kapitalista jelen) világgállapotában másként ítélnék meg ezen új típusú individualitás megvalósulásának lehetőségét. Az ő ellentétüket — mint erre még sokszor visszatérünk — az *ellentétes perspektíva* konstituálja. Ha a kapitalizmus az emberiség „előtörténetének” vége, melyet felvált az *igazi* történelem, akkor a modern individualitás két szempontból is pozitív érték-akcentust kap. Egyrészt: ezek az individuumok azok, melyek képesek az előtörténet megszüntetésére és az igazi történelem beindítására, másrészt: ezen individualitás értékei magasabb szinten (egy új, szabadon választott közösség szintjén) őrződnek meg. Ha azonban a kapitalizmus egyúttal *minden történelem vége* — s ez Kierkegaard koncepciója a „Vagy-vagy”-ban —, akkor a modern individualitásnak — minden sorsát megválasztó lehetőségével együtt — szerencsétlen individualitásnak kell maradnia, akkor a sors megválasztása pusztán szubjektív konstituens marad. Ez viszont magával hozza a történelmi meghatározottság zárójelbe tételének lehetőségét: egy korra adott reakciótypus — mint ezt már Don Juannál láttuk — akaratlanul is egzisztenciálonológiai fenoménné mitizálódik.

Az utóbbi esetben azonban a régi típusú művészet vége egyúttal minden klasszikus (azaz harmonikus) művészet egyértelmű végét jelenti. Kierkegaard művészi ideáljai: Homérosz, Szophoklész, Shakespeare, Goethe, Mozart. Nem tagadható ízlésközössége Marxszal. S az sem, hogy ez az ízlésközösség mélyebb azonosságot fejez ki. A kapitalizmust Marx is művészetellenes kornak ítélte; neki is az volt a meggyőződése, hogy a klasszikus (normális) művészet és a szerves emberi közösség korrelációk. De mivel az ő perspektívája egy új típusú — szabad individuumoktól kiépített — közösségi társadalom volt, a művészet problematikussá válását is csak egy történelmi — átmeneti — mozzanatnak ítélte.

Az antik és a modern tragikus individuumhoz (a modern — mint láttuk — a szó klasszikus értelmében nem tragikus többé) Kierkegaard két különböző *lelkiállapotot* rendel. Az előbbit a *fájdalom*, az utóbbit a *szenvedés* jellemzi. (A későbbiekben — ugyanezt a fenomént elemezve — reflektálatlan, illetve reflektált fájdalomról beszél.) A fájdalom a cselekvés, az aktivitás tragikus lelkiállapota, a közösségért és a közösség előtt felelősséget vállaló individuumhoz tartozik. (Érdekes, hogy bár Krisztus alakja Kierkegaard szerint kívül áll az esztétikumon, őt is mint az *abszolút fájdalom és cselekvés egységét* jellemzi. Krisztus az antik világ szülőtte.) A szenvedés az izolált egyén lelkiállapota, az olyan egyéné, akinél megszakad tett és következmény szerves viszonya. A szenvedés ott van jelen, ahol az egyén megkérdesheti magától: miért éppen velem történt meg, ami megtörtént?, nem történhetett volna-e másként az, ami megtörtént? S itt újra megjelenik — most már reflektált formában — az *aggódás* fogalma. Az aggódás nem más, mint a szenvedés önreflexiója, mint az egyén bezárkózása saját szenvedésébe. Ez a szenvedés titkos, nem közölhető

és le sem küzdhető; ez maga az inkognitó. A modern ember, a modern individualitás tehát inkognitóban él. A „sorsunkat magunk választjuk meg” lehetősége „a sorsunkat a véletlenekbe belehajítva magányosan szenvedjük végig” lelkiállapotában realizálódik.

De miféle művészet jöhet létre ebből a világallopotból? Kierkegaard szerint kétféle. Egyrészt a *komikumé*, amennyiben a véletlenektől meghatározott individuumokat úgy ábrázolják, hogy azok a szükségszerűség megvalósításának igényével lépnek fel. Másrészt az *inkognitóé*, mely képes az új léteény, a modern individualitás, a reflektált fájdalom (a szenvedés) ábrázolására.

Az utóbbi lehetőségeinek jelzésére vállalkozik az „esztétikai stádium” következő tanulmánya, az „Árnyképek”. Már a cím is árulkodó: a modern individuomot ábrázoló modern művészet nem lehet *háromdimenzióalís* s nem rajzolhatja meg az individuumok igazi *arcát*. Kierkegaard zseniális jósnak bizonyul. Mert az itt következő fejtegetésekben valóban már a XX. század modern művészetének problematikáját vázolja fel — száz esztendővel korábban.

A modern művésznek a tetteben nem realizálódó, inkognitóba zárult belső történetét kell ábrázolnia. De hogyan? Hiszen a művészi ábrázolás lehetőségének feltétele mégis csak az, hogy a *belső megjelenjen a külsőben*. Ez csak *jelzésekkel*, csak *allegorikusan* történhet meg. „A külsőnek van ugyan jelentősége a számunkra, de nem mint a belső kifejezőjének, hanem mint valaminő távirati közlésnek arról, hogy a mélyben valami elrejtőzik.” Egy ilyen — allegorikus — ábrázolás útjait kutatva értelmezi újra — és újjá — Kierkegaard a klasszikus művészet szerelmi történeteit. Mind Marie Baumarchais, mind Elvira, mind Grätchen tragédiája egy-egy modern, inkognitóban élő ember katasztrófájává válik. Minden történelmi meghatározottságot „lehánt” ezekről a figurákról. Marad az alapszituáció: az elhagyatottságé. A férfi — a Másik, a lényeg, a világ — elhagyta őket, bele vannak vetve egy olyan helyzetbe, melyet nem ők választottak, melyet nem az ő egyéniségük determinált. Egész életük állandó reflexió azon, hogy minden miért történt meg és miért éppen velük. A reflexió hol az egyik, hol a másik pontot ragadja meg a múltból, hogy ugyanezt a folyamatot állandóan *ismételje*. Jelenük a múlt, jövőjük nincs. Idejük e végtelen szukcesszió. Semmit sem értenek és így semmit sem közölhetnek. — Nem kétséges, hogy a téma megválasztásában nagy szerepet játszott a Regine Olssen-élmény, de az sem kétséges, hogy ez egy stilizált és általános érvényűvé emelt Regine Olssen. Az igazi Regine felejtett, férjhez ment és boldog lett. A képzeletbeli Regine soha, a későbbiekben sem lehetett Kierkegaard számára boldog. Mert az ő képzeletében a „szerencsétlen tudat” reprezentánsává vált.

Hogy Kierkegaard művészet-konceptiójának modernségét érzékeltessük, hadd idézzük hosszasan egy történetének vázlatát, melyet Franz Kafka is megírhatott volna (s lényegében — a „Kastély”-ban — meg is írt). „Tételezzük fel, hogy egy ember birtokába kerül egy levél, melyről tudná vagy azt hinné, hogy hírt ad arról, amit élete üdvösségének tekinthetne; de az írásjelek finomak és halványak lennének, a kézirat majdnem olvashatatlan: akkor aggódással és nyugtalansággal és minden szenvedélyével olvasná és újra olvasná, s az egyik pillanatban ezt az értelmet olvasná ki belőle, a másik pillanatban amazt . . . de sohasem jutna tovább, mint ugyanahhoz a bizonytalansághoz, mellyel olvasni kezdett. Rámeredne a levélre, mind nagyobb aggodalommal; de mennél inkább rámeredne, annál kevesebbet látna. Szemei időközben könnyekkel telítődnének . . . Idővel az írás egyre halványabbá és értel-

mezzetlenebbé válna; végül maga a papír is szétmálna, és semmi más nem maradna meg, mint saját kisírt szemei.”

Említettük a kierkegaard-i „stádiumok” hullámszerű felépítését. A művészet lehetőségeit, tehát az objektivációkat elemző tanulmányokat újra *szubjektív reflexiók* követik; megint priméren a „szerencsétlen tudat” — immár reflektált — magatartásáról és életviteléről van szó; a „Legszerencsétlenebb” és a „Váltógazdaság” így „vezetnek át” a „Csábító naplójá”-hoz.

A „Legszerencsétlenebb” elmefuttatásaiban a „szerencsétlen tudat” önmagára reflektál: *tudja*, hogy szerencsétlen tudat. A tanulmány formája beszéd, melyet valaki a „szerencsétlen tudatok” árnyainak gyülekezetében tart. A kérdés: vajon ki a legszerencsétlenebb?

A beszélő „kizárja” a legszerencsétlenebbek gyülekezetéből mindazokat, akik a haláltól félnék. A haláltól félni mindig annyit jelent, mint az életet *szeretni*. Második esztétikai al-stádiumában a „szerencsétlen tudat” úgy él, hogy ugyanakkor *nem él*, mivel soha sincs *jelene*, csak reménye és emlékezése. Az elidegenedett ember *élőhalott*; a „szerencsétlen tudat” fölénye abban áll, hogy *tudja is, hogy az*. A legszerencsétlenebb „kitüntető címét” az kapja meg, aki a legtudatosabban vállalja a mindenkitől való izolációt, a *legtudatosabb élőhalott*, akivel nem történhetik semmi, mert *semmihez sem viszonyul*.

A szerencsétlen tudat öntudata a *kiválasztottság* öntudata. Itt válik tapintathatóvá a végig-élt esztétikai stádium *arisztokratizmus*a. Hangsúlyozzuk: Kierkegaard *végiggondolja* ezt az arisztokratizmust minden konzekvenciájával együtt, anélkül, hogy *azonosítaná* magát vele. Mert ez az arisztokratizmus mégis a *világban-élő*. S mint ilyen kétféle magatartáshoz vezet. Az egyik a *voyeuré*, a másik a *manipulátoré*. A „legszerencsétlenebb” így e reális magatartási alternatívák közül ki van zárva. Mert semmihez-sem-viszonyulni az életben de facto *nem lehet*.

A voyeur-magatartást a „Váltógazdaság” című eszmefuttatás jellemzi. Az esszé főhősének (szubjektumának) alapelve az, hogy minden ember *unalmas*. „Maga a szó utal a felosztás lehetőségére. Olyan embert jellemezhet, aki másokat untat, de olyat is, aki önmagát untatja; az előbbi a plebs, a nagy tömeg; az utóbbiak a kiválasztottak, a nemesek . . .” — írja. De hogyan lehet ezt az unalmat elűzni? Nevetséges azt mondani, hogy munkával. Akinek dolgozniok kell, hogy éljenek, azok nem úzték el az unalmat; legfeljebb *még* nincs fogalmuk arról, hogy mi az az unalom.

Az unalom a *semmin* nyugszik, a *semmiből* fakad, mely az életet végigkíséri; ellenszere így csak a *szórakozás*, méghozzá egy olyan szórakozás, mely *viszhangtalan*. Éz a „szórakozás” minden engagement ellentéte; az unalom Semmijének a Semmivel való elűzése. Semmin sem csodálkozhatunk; semminek sem lehet számunkra *jelentősége*. Így száműzetik a voyeur életéből mindennemű kapcsolat: a barátság, a házasság, a szerelem. Ugyanígy a *hivatás*. Így van ugyan viszonyunk a világhoz, de ez a viszony maga az *önkény*. Önkényesen választjuk ki azokat a szituációkat, melyekből a világot szemléljük. A színdarabnak csak egy felvonását nézzük meg; a könyvnek csak a végét olvassuk el, „beleolvasunk” a világba — mindennemű elkötelezettség nélkül. A véletlenekre kell ügyelnünk, mert éppen a *jelentéktelennek van számunkra szórakoztató jelentősége*. Ha elkerülhetetlen, hogy emberekkel kapcsolatba lépünk, figyeljünk éppen erre a jelentéktelenre; változtassuk őket fantáziánkban különböző állatokká vagy koncentráljunk az izzadságcseppek útjára az arcukon — a véletlen önkénye, éppen a jelentéktelenség fog szórakoztatni bennünket.

A „Váltógazdaság” szubjektuma tipikus voyeur. „Szórakozása” a *kapcsolatlan viszonyulás*. Ez a magatartás rögzíti az ember Semmi-jét, de Másban kárt nem tesz. A Másik ugyan pusztá objektum a számára, de viszonya hozzá szemléleti, önkénye passzív és nem aktív. Nincsenek „tervei” — sem mással, sem önmagával —, egyetlen konkrét célt sem akar realizálni. Ez a reflektált erotikus (esztétikai) stádium végigélésének egyik formája. (Miután *egyáltalán* nem viszonyulni — mint láttuk — nem lehetséges.) De mi egy effajta voyeurzeni (mert Kierkegaard ezt is zsenialitásnak nevezi) életének egyetlen „eredménye”? Az, hogy unalom nélkül élt. Személyisége nincsen, mert semmi sem épül *egymásra* cselekedeteinkben, egyik tetteből semmi más nem következik (ebben az esetben nem érvényesülne az önkény elve). A szerencsétlen tudat nem tudja önmagát megvalósítani Másban, „bensősége” így maga a Semmi.

De mi történik akkor, ha a szerencsétlen tudat (a maga reflektált esztétikai stádiumában) önmegvalósításra tör, ha nem szemlélődik, hanem cselekszik, ha nem szolgáltatja ki magát a véletlennek, hanem egy konkrét célt akar megvalósítani? Akkor a voyeurból *manipulátor* lesz. Ennek döbbenetesen következetes leírása a „Csábító naplója”.

A „Csábító naplója” a „Vagy-vagy” egyik legjelentékenyebb írása. Tartalmilag olyan sokrétű, hogy meg sem kísérelhetjük minden „rétegét” elemezni. Csak utalhatunk ezekre a „rétegekre”.

Bizonyos értelemben a „Csábító naplója” Choderlot de Laclos „Veszedelmes viszonyok”-jának XIX. századi változata. Hasonló az alapszituáció: a csábító úgy akar valakit elcsábítani, hogy amaz ne csak egyszerűen odaadja magát, hanem az ő „programja”, „menetrendje” szerint adja magát oda. Van tehát egy játékos és valaki, aki csak látszatra „játszik együtt”: valójában *vele játszanak*; a játékos szemszögéből ő pusztá tárgy. Közös az *érzelemmentes ráció* következményeinek leírása is; a csábító mindkét esetben mint igazi *racionalista* jár el; „kiszámít” és számításai beválnak.

Mégis: Laclos regénye és Kierkegaard írása — még e hasonlatosságokat beszámítva is — döntő pontokon tér el egymástól. Laclos regénye konkrétentörténelmi: arisztokrata férfi csábít el polgárleányt; Valmont vicomte *szociálisan* is arisztokrata. Kierkegaard-nál azonban *szociálisan egyenlő felek* állnak egymással szemben; hőse arisztokratizmusa *nem* szociális, hanem kizárólag *szellemi* fölényén nyugszik. A történet ezzel egy „alapszituációra” redukálódik. Az alapszituációra való redukció ugyanakkor szociálisan *más jelentésű*. Itt már a polgári társadalom „véletlen” kapcsolatáról van szó (formálisan egyenlő emberek véletlen kapcsolatáról). Ezzel „kikapcsolódik” Laclos kritikai attitűdje. A francia jakobinusnál a regény vádirat az arisztokratikus libertinage racionalizmusa ellen; szimpátiája egyértelműen az elcsábított polgároké, annak ellenére, hogy *élvezettel* ábrázolja az arisztokraták szellemes, racionalista okosságát. A regény „igazságot” is tesz: Merteuil marquise, az egész „játék” irányítója, egy betegség következtében elcsúful és ezzel elveszti hatalmának forrását. Kierkegaard azonban korántsem ilyen egyértelműen ítél. Szimpátiája nemcsak az elcsábított lányé, hanem a csábítóé is. Hiszen ne felejtjük el: Johannes, a csábító, a „szerencsétlen tudat” reprezentánsa. Maga az alapszituáció (és a cselekmény) *mindkét fél szerencsétlenségének kifejeződése*.

Ez a „redukció” a szereplők számára és magában a cselekményben is kifejeződik. Laclos párhuzamos cselekményeket ábrázol; két csábítója van: egy férfi és egy nő. Szüksége van a típusgazdagságra, mert egy egész *világot* akar művében reprodukálni. A cselekmény ezért bonyolult, sok szálból szövő-

dik. Kierkegaard-nak azonban csak két szereplőre van szüksége: a csábítóra és az elcsábítottra. A cselekményfonal is egyszerűvé válik. Johannes el akarja csábítani Cordeliát: megkönyékezi, hatalmába keríti, eljegyzi, majd felbontja az eljegyzést, magáévá teszi. Az utolsó mozzanat Laclos-nál sokkal nagyobb szerepet játszik, mint Kierkegaard-nál. Hősei nemcsak az elcsábítás folyamatát, hanem aktusát is élvezik. Kierkegaard-nál azonban csak a folyamat a fontos; a lezáró aktusnak nincs jelentősége, úgyszólván homályba vész. A „szerencsétlen individuum” nem tud élvezni; az egyszeri aktusban is a Semmi-vel ölelkezik.

Ugyanakkor Kierkegaard műve nemcsak Laclos-éval tart rokonságot, hanem tartalmazza a *romantika* egyik jelentős problémáját is. Nevezetesen: lehet-e az életből műalkotást teremteni, vagy pedig élet és objektiváció ellenségesen állnak egymással szemben. Miután a műnek ezt a vonatkozását a fiatal Lukács György „Kierkegaard és Regine Olssen” című tanulmányában („A lélek és a formák”) maradandóan elemezte, megelégszünk erre vonatkozóan egynéhány utalással. A művésznek kétségen kívül van bizonyos hatalma teremtményei felett. „Eltervezheti” hősei sorsát, tetszése szerint vezetheti őket a tervezett vég felé. Mihelyt azonban ez a magatartás az életbe tevődik át, s a művésznek nem saját teremtményeivel, hanem húsból és vérből való emberekkel van dolga, ugyanez a magatartás *morál alattivá* válik (ezért is ábrázolódik Kierkegaard-nál a morál-előtti stádiumban). Az életben ugyanis a másik emberrel az erkölcsi felelősség száalai kapcsolnak össze (illetve ezek is összekapcsolnak). A tiszta esztétikai magatartás azonban zárójelbe teszi ezt az erkölcsi felelősséget (amely heterogén a művészi „alkotás” törvényeihez képest). Ha tehát a művészi alkotás törvényei szerint élünk, akkor magatartásunk emkerpusztítóvá válik. A fiatal Lukács megoldása (művészi objektiváció és élet között áthidalhatatlan ellentét feszül) *nem* Kierkegaard megoldása. Kierkegaard ugyanis a problémát „bemutatja”, de nem oldja meg. Ezt nem is teheti, mivel a „Csábító naplója” nem önmagában és önmagáért álló mű: csak abban a funkcióban érthető, melyet a „Vagy-vagy” egész szerkezetében betölt. Ez a funkció pedig a következő: bemutatni — egy gondolatkísérlettel —, hogy milyen következményekhez vezet, ha a „szerencsétlen tudat” (a maga esztétikai, reflektált-erotikus stádiumában) aktívan viszonyul a világhoz, meg akarja valósítani abban önmagát. Az eredmény: a másik ember pusztulása, a Másik megsemmisítése s ugyanakkor az aktív individuum szerencsétlenségének megőrzése — *ugyanazon a fokon*. S ezért nem véletlen, hogy itt zárul az esztétikai stádium, itt lép be e stádium meghaladásának, méghozzá etikai meghaladásának szükségessége. A Másik ember megsemmisítése vezethet el a *kétségbeeséshez*, mely — mint tudjuk — az etikai stádium előcsarnoka.

Akkól indultunk ki, hogy Johannes, a csábító *manipulátor*. És valóban a „szerelem”, az erotikus viszony itt is — mint a „Vagy-vagy”-ban mindenütt — az emberi kapcsolatot általában allegorizálja. Ebben az esetben a véletlen érintkezés egyik lehetséges (és a „Napló”-nak a „Vagy-vagy”-ban elfoglalt helyét tekintve joggal mondhatjuk: Kierkegaard szemében *legembertelenebb*) kapcsolatát. Mert Johannes és Cordelia egyszerűvé redukált viszonyában valóban a polgári világ egyik alapszituációja ábrázolódik: a manipulátoré és manipulálté.

Miről van ugyanis szó? Tudjuk: Johannes el akarja csábítani Cordeliát, méghozzá egy meghatározott módon, saját előre elgondolt tervei szerint. Karakterét ízlése szerint kívánja formálni, ezért „teremt” számára meghatá-

rozott szituációkat (pl. szerezh nekik alkalmas pillanatban egy udvarlót). Ki akarja bontakoztatni benne azt, ami *saját* egzisztenciájához tartozik: az iróniát és az aggodást. Ez azonban még mindig csak a laços-i libertinage és a romantikus „esztétikai élet” problémája. Johannes azonban többet akar, illetve *mást* is akart (és el is éri). Ez pedig az, hogy Cordelia *szabad akaratból*, önként adja oda magát. Minden tervét úgy viszi keresztül, hogy Cordelia legyen az, aki a terv megvalósulását *akarja*; az eljegyzést sem ő, hanem a lány bontja fel. („Neked, kedves Cordeliám, a te szabadságodban, ez gyűlöletes.”) Az egész „akció” úgy van felépítve, hogy Cordelia teljesen *szabadnak* érezze magát; minden kitervelt lépést úgy tegyen meg, mint ami *saját szükségleteiből fakad*. Ez nem a rabszolgaság öröme, melyet Sade-tól O. történetéig olyan sokan ábrázoltak; semmi köze szadzizmushoz és mazochizmushoz. Ezért *nem is pszichológiai, hanem társadalmi modell*. Johannes el akarja érni célját, de nem „ösztöneitől”, vágyaitól hajtva, hanem racionális kalkulációval; Cordelia aláveti magát, elveszíti individualitását, de nem mazochizmusból, hanem mert Johannes racionálisan felépített tervét saját szabadságának tekinti. Mi ez, ha nem a modern „finem manipuláció” két ember viszonyára redukált, meszerűen ábrázolt, prófétikus rajza?

*

B. papírai (melyek az etikai stádiumot reprezentálják) levélformában vannak írva. A leveleket az állítólagos szerző A.-hoz intézi, őt akarja meggyőzni az etikai stádium magasabbrendűségéről. Elméletileg a második tanulmány az igazán jelentős (azt is fogjuk részletesebben elemezni). Az első („A házasság esztétikai érvényességéről”) az utóbbinak mintegy szubjektív bevezetése.

B. szinte *megismétli* mindazt, amit A. a polgári társadalom szituációjáról elmondott: „Korunk a görög állam felbomlási periódusára emlékeztet; még minden úgy van, ahogy régen, de senki sem hiszi, hogy így is marad. Eltűnt a láthatatlan szellemi kötelék, ezért tragikus és komikus egyúttal az egész kor — tragikus, mert elpusztul —, komikus, mert fennáll.” Ugyanakkor egyértelműen elutasítja mindazon magatartásokat, amelyekkel A. a korszituációra reagál: „Van, mikor odaadod magad, szíved nyitva, hozzáférhető, mint egy város, mely megadta magát, a reflexió elnémult, s az idegenek minden lépése visszhangzik annak üres utcáiban, melyben mégis érintetlen marad egy megfigyelő állomás; majd bezárod szívedet, elsáncolod önnönmagadat, hozzáférhetetlen és meredek vagy, mint egy vár a magas sziklákon. Igen, így van, s azonnal látni fogod, milyen egoisztikus a te élvezeted, és hogy sosem adod oda magadat, sosem engeded önmagad másoktól élvezni.” *Ugyanerre* a korszituációra másként lehet és másként is *kell* reagálni; meg kell keresni a reális emberi *kapcsolat* lehetőségét, ahol az alany tárgy és a tárgy alany, ahol a *kettéhasadt tudat megkísérli az egyesülést*. B. álláspontja természetesen az, hogy ki kell harcolni (s hogy lehet is) ezt az egyesülést — Kierkegaard-é azonban az, hogy *nem*.

A *házasság* az a kapcsolat, mely B. szerint az adott korszituációban is lehetővé teszi a kettéhasadt tudat egyesülését. Kétségtelen, hogy a házasság itt is allegória (két ember kapcsolatát általában allegorizálja). De nem véletlenül éppen ez allegorizálja; s nem is pusztán azért, mert a „Vagy-vagy”-ban mindenütt a szerelem különböző megnyilvánulási formáiról van szó. A házasság intézményét — mint Kierkegaard írta — modern értelmében valóban a kereszténység hozta a világra, de ezen belül a polgári házasságnak specifikus jellege

van. Mindenekelőtt (*legalábbis elvben*) két ember szabad választásán alapul (s így a természetes kapcsolatok Kierkegaard elemzése felbomlása után is érvényben marad és közösséget konstituál), ugyanakkor *intézmény*, társadalmilag szabályozott objektíváció, mely alkalmas arra, hogy vele filozófusunk az *emberi nembe* való tudatos „belépést” allegorizálja, ugyanakkor hozzátartozik a család (a gyermek), mely a történelmi kontinuitás reprezentációjára alkalmas. Last but not least: a család *valóban* a polgári társadalom egyetlen — bár nem mindig funkcionáló — *közössége*.

A család ezen ideáltípusának megalkotásához B.-nek természetesen absztrahálnia kell a *létező*, de facto funkcionáló házasságtól és családtól. A házasság ideáltípusából *kizár* minden olyan házasságot, mely nem kölcsönös választáson, kölcsönös szerelmen nyugszik, kizárja tehát az érdekházasságot, mely nem felel meg a házasság fogalmának. (Kizárja a pusztán konvencionális házasságot is.) Nem tagadja, hogy a házasságok többsége az utóbbi típusokhoz tartozik. De ez nem is érdekes a számára. Hiszen célja az, hogy a kettéhasadt tudat egyesülésének egyetlen létező *lehetőségét* felmutassa; a lehetőség pedig nem annyit jelent, hogy mindenki realizálni is tudja.

A házasság (és a család) a mindennapi élettevékenységek köré szerveződik. *Az etikai stádium objektívációja ezért a mindennapi élet*. Élet és objektíváció között itt nincs szakadék, mint az esztétikai stádiumban volt. Objektívációnk az az életszféra, melyet családuknak (s ezzel magunknak) megteremtünk.

Ez az objektíváció nem a *tökéletességé*. B. provokatíve írja, hogy felesége (egyetlen szerelme) szépsége nem tökéletes. Nem a tökély, hanem a kölcsönös felelősség szférája ez, és éppen ezért az etikum szférája.

Kierkegaard ezt a koncepciót — mint még látni fogjuk — polemikusan szegezi szembe a kanti etikával. Nincs moralitás, mely nem a kapcsolataim iránti (kölcsönös) felelősségvállaláson nyugodna. Ez a felelősségvállalás azonban mindenkor figyelembe veszi azokat az erkölcsi szabályokat, melyeket a társadalom az adott korszakban felállít. Ebben az esetben a házasság intézménye, a feleségért és a gyermekekért való felelősségvállalás realizálása (az adott szokás-erkölc-rendszerben) az a mérce, melyen az egyed morális tartása lemérhető. Más mértékegység nincsen.

A házasság az *első szerelmen* alapul. De úgy különbözik az első szerelemtől, mint a történelmi a nem-történelmitől. (Már ebből látható, hogy az intézmény vállalása a történelmi kontinuitás vállalását is jelenti együtt és egyszerre.) Ugyanakkor *megőrzi* az első szerelmet (ez éppen az esztétikai mozzanat benne). Ez az első szerelem egyfajta *belső történetre* utal, két ember „történelmére”, melyben meghódítják az örökkévalóságot.

Ahogy B. az első szerelemre alapuló házasságot leírja, az valóban az etikai és esztétikai egysége a szó legnemesebb értelmében úgy, ahogy azt a felvilágosodás számos nagy képviselője ábrázolta. Az embernek — sorait olvasva — óhatatlanul is Rousseau jut eszébe: Emil és Sophie házassága. A polgári felvilágosodás legszebb illúziói jelennek meg itt — de csak egy gondolatkísérlet erejéig. A rezignáció már itt is a sorok között bujkál.

Miért? Mert az etikai stádium „elvei” már itt is összeütközésbe kerülnek egymással. Az etikai stádium érvényességéhez ugyanis — Kierkegaard szerint — hozzátartozik annak *demokratikus mivolta*. Tudjuk: esztétikai vagy vallásos zseni nem mindenki lehet, arra születni kell, de az etikai életvitel mindenki számára nyitva áll. De — és itt a paradoxon — mindenki számára nyitva áll ugyan, ám a polgári világban *de facto* mégsem érvényesül. Ebben a

társadalomban gyakorlatilag mégis csak morális zseninek kell lennie ahhoz, hogy egy *elvileg* mindenki számára nyitva álló, demokratikusan elgondolt objektivációs típus megteremtessék. De hogyan teremthet meg egy életformát két ember, melynek alapelve a létező szokáserkölcsök, intézmények kereteinek elfogadása, az erkölcsi-szokás-szerint való élet, a világban-való-élet? Így megint csak „kis szigetek” megteremtésére van lehetőség, de ezek a „kis szigetek” legkevésbé sem biztosítják azt, amit Kierkegaard (B. papírjaiban) éppen biztosítani akart: *az emberi nemmel való egységet. A „szerencsétlen tudat” így nem haladhatja meg a maga szerencsétlenségét*, legfeljebb „kettős magányt” állíthat szembe az individuális-önkényes magánnyal. S amennyiben nem transzcendáljuk a polgári társadalmat (és Kierkegaard nem transzcendálta), akkor ez a „kettős magány” valóban a maximum, amit az ember közösségteremtő szükséglete elérhet. S Kierkegaard, őszinte és igaz gondolkodó lévén, belátta és így is ábrázolta ezt.

Ugyanennek a problémának radikális filozófiai végiggondolása jellemzi B. papírjainak második darabját: „Az esztétikai és etikai egyensúlya a személyiség kidolgozásában.”

A levélformában megírt tanulmány első része a *vagy-vagy* explikálása az etikai stádium szempontjából. E megfogalmazás két irányban is polemikus. Egyrészt a hegeli filozófia, másrészt az esztétikai stádium álláspontja ellen irányul.

A hegeli filozófia Kierkegaard számára nem *egy* filozófia a sok közül, hanem *a* filozófia. Benne látja a polgári filozófia kiteljesedését, végső megfogalmazását s ezzel „a” filozófia álláspontjának ultima ratióját is. Ebben koncepciója teljesen azonos a fiatal Marxéval. Mi több: a polémia végkövetkeztetése is hasonló — ugyanis, hogy a filozófia nem a *gyakorlat* filozófiája. Mind a fiatal Marx, mind Kierkegaard a gyakorlatot állítja szembe a filozófiával, mely az *alternatívák közötti választáson* alapul, s ezért igazi „szabad tett”, szabad aktus. Csakhogy — mint látni fogjuk — a gyakorlat fogalma Marxnál és Kierkegaardnál radikálisan eltér egymástól. Marx írja („A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés”): „Radikálisnak lenni annyit, mint a dolgot gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember . . . A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az *ember a legfőbb lény az ember számára*, vagyis azzal a *kategorikus imperatívusszal*, hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat*, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény . . .” A gondolatmenet első részét Kierkegaard teljesen elfogadta volna. De abból a gondolatból, hogy az ember gyökere maga az ember, Kierkegaard egészen más konzekvenciát von le. Azt ugyanis, hogy az ember reális alternatívája *nem a történelemben, hanem az etikai választásban adódik*. Az ember egyetlen gyakorlati tette morális választása, mely egyúttal — mint látni fogjuk — saját személyiségének megválasztása is. Marx Hegel-kritikája tehát már kiindulópontjában transzcendálja azt a világot, valóságot, melyet a „filozófia” kifejezett, Kierkegaard Hegel-kritikája viszont *akceptálja* ugyanezt, mint nem-szabadot, mint „gonoszat”, de mint transzcendálhatatlant.

Kissé hosszasan fogjuk idézni Kierkegaard polémiaját, hogy álláspontját világosan láthassuk. „A gondolat előtt egyetlen ellentmondás sem áll meg; benne az egyik átmegey a másikba, hogy egy magasabbrendű egységbe összekapcsolódjanak. Ezzel szemben az ellentét fennáll a szabadság számára; mert az kizár és felvesz . . . Mi a filozófia igazi szférája? Mindaz, ami a gondolat számára van jelen; tehát a logikai, a természet, a történelem. Itt a szükség-

szérűség uralkodik; ebben tehát a közvetítés érvényesül. Hogy ez a logikaival és a természettel így van, senki sem fogja tagadni; a történelem azonban nehézségeket támaszt, mert ebben — így mondják — a szabadság uralkodik. De ez a történelem hamis felfogása. Az ugyanis több, mint szabad individuumok szabad tetteinek terméke. Az individuum cselekszik, de tette belép a dolgok rendjébe, mely az egész létezését hordozza. Hogy mi következik cselekedetéből, azt a cselekvő voltaképpen nem tudja. De a dolgoknak ez a magasabb rendje, mely a szabad tetteket úgyszólván megemésztí és beledolgozza törvényeibe, nem más, mint a szükségszerűség, és ez a szükségszerűség a történelem mozgása. A filozófia tehát helyesen teszi, ha a történelmet a közvetítésekkel igyekszik megérteni . . . Az, amit 'belső cselekvésnek' nevezhetnénk, nem érdeklí a filozófiát; de ez a belső cselekvés a szabadság igaz élete. A filozófia a külső tettet vizsgálja, nem egyediségében, hanem a történelmi folyamat mozzanataként, amely felveszi és megváltoztatja. Ez a folyamat a filozófia voltaképpeni tárgya, s a szükségszerűség meghatározása szempontjából vizsgálja. Ezért áll a filozófiától távol a gondolat, hogy minden másként is lehetne: a történelmet a vagy-vagy kizárásával szemléli . . . ha a világtörténelmi folyamatot szabadnak nevezik, akkor csak abban az értelemben, mint a természet organikus folyamatát. A történelmi folyamatban tehát nem létezik vagy-vagy; de hogy ez létezik a cselekvő individuum számára, azt egy filozófus sem tagadhatná . . . Innen a filozófia képtelensége, hogy embert cselekvésre motiváljon, innen vonzódása a *laissez aller, laissez faire*-hez: voltaképpen azt követeli, hogy szükségszerűen cselekedjünk; s ez egy önmagában vett ellentmondás . . . A legsekélyebb individuumnak is . . . kettős egzisztenciája van. Neki is van történelme, ő sem egyedül szabad tettének terméke. A belső cselekvés azonban hozzá tartozik . . . ezt sem saját történelme, sem a világ történelme nem veszi el tőle . . . Ebben a világban egy abszolút vagy-vagy uralkodik; de ezzel a világgal a filozófiának semmi dolga sincsen."

Kierkegaard tehát nem akarja elfogadni a szükségszerűség álláspontját, melynek vonzódását a „*laissez aller, laissez faire*”-hez olyan szellemesen tárta fel. A polgári történelefilozófiát — mert erről van szó — marxi értelemben egy elidegenedett valóság elidegenedett kifejezésének tekinti. Mi több, még a „Tőke” híres bevezetésének sorait is előlegezi: az így létező és értelmezett történelem egy kvázi-természettörténelmi folyamat. Az ember szabadsága — ebben a történelemben — kvázi-szabadság. De ő nem állít szembe — még gondolatkísérlet formájában sem — a polgári történelemmel egy „igazi történelmet”; számára a polgári történelem „a” történelem. Ezért keresi a szabadság és önmegvalósítás formáját a „belső történésben”, ezért keresi a tényleges individuális szabadságot a tisztán individuális választásban. Előlegezzük azonban a következőket. Kierkegaard gondolkodói becsületességére és következetességére mutat, hogy ennek a gondolatkísérletnek *realizálhatatlanságát* is belátja. Az etikai stádium álláspontja — mint látni fogjuk — ezért nem a végső. A történelemtől elszakított, „belső történésre” redukálódó individuum — marad szerencsétlen individuum.

Mielőtt azonban ennek elemzésére rátérnénk, nézzük meg, hogyan állítja szembe — polemikusan — Kierkegaard az etikai stádium vagy-vagy-át az esztétikai stádium vagy-vagy-ával.

A. vagy-vagy-a — így írja B. — nem igazi, nem hiteles vagy-vagy, mert nem tartalmazza a vagy-vagy lényegét, a *választást*. A választás ugyanis mindig etikai, választani a *jó* és *rossz* között lehet. Azt választjuk, amit igaznak és

helyesnek vélünk, azzal *szemben*, amit hamisnak és rossznak. Az etikai választás (a voltaképpeni választás) abszolút, az esztétikai minden pillanatban megismételhető. Ez azonban nem annyit jelent, hogy az esztétikai választás „visszacsinálható” lenne, az etikai pedig nem. A helyzet éppen fordítva áll. Az esztétikai választás az egyénre nézve következménynélküli, ezért a „visszacsinálás” önmagában is értelmetlen. Az etikai választásnak azonban következménye van önmagunk és mások számára is. Ezért csak az etikai választás az, ami — szükség esetén — visszacsinálható, mivel van *fix pontja* (maga a személyiség), mivel tudjuk, hogy mi között választottunk, mivel tudatosan választottunk.

Az etikai választásban jön létre a *személyiség* s egyúttal a személyiség *megnyilvánulása*. Mert megnyilvánulás nélkül nincs személyiség, az ember üres én marad. Az esztétikai életet élő (aki nem választ) álarcot hord. De mi van az álarc alatt? Semmi. „Képzelhetsz-e szörnyebb véget, minthogy lényeged valóban felbomoljon? Hogy a benned szunnyadó lehetőségek, melyekkel játszol, veled játsszák el játékukat? . . . hogy veszendőbe menjen a legbensőd, a legszentebb az emberben: a személyiség centrális és centralizáló ereje? . . . Aki nem tud megnyilvánulni, az nem tud szeretni; és aki nem tud szeretni, az a legszerencsétlenebb minden halandó közül.” — És nem igaz, hogy mindenkor lehet választani; elkövetkezik egy pillanat, mikor a választás (az etikai választás, a személyiség megválasztása) többé már nem lehetséges; akkor az ember el van veszve. Persze: teljesen választás nélküli élet nem lehetséges: „ha a választást kiiktatjuk, akkor a személyiség tudattalanul választ, vagy a sötét hatalmak választanak benne”.

B. — az etikai stádium álláspontjáról — jogos gúnyal illeti A. magatartásának állítólagos magasrendűségét. Az esztétikai álláspont az élet élvezetére törekszik. Ez a világbép (mely inherens minden esztétikai életvitelben) azonban azonos a „sörfiliszterével”. De ha elvonatkoztatunk a sörfiliszterektől, és e magatartás jelentősebb reprezentánsai után kutatunk, akkor — Néró császárnál kötünk ki. „Te bizonyára nem védenéd meg Nérót, mégis egy bizonyos fajta védelmezés rejlik abban, ha eltekintsz attól, hogy *mit* csinált, és csak azt veszed figyelembe, hogy *hogyan* csinálta.” Az esztétikai magatartásban a *hogyan* elsődleges a *mit*-tel szemben, az etikaiban azonban a *mit*-et választjuk, s a *hogyan* — ehhez képest — másodlagos.

B. azonban nem vonja kétségbe, hogy A. el tud jutni az etikai stádiumba, méghozzá azért, mert rosszul érzi magát szerencsétlenségében, mert élvezeteiben is szerencsétlenné tudja magát. Hogy azonban az etikai választás lehetővé váljon, *kétségbe kell esnie*.

S ekkor derül fény arra, hogy az etikai választásnak Kierkegaard filozófiai koncepciójában *kettős funkciója van*. A két funkció szorosan összefügg egymással. Az egyik: a *személyiség* megválasztása, s ezzel az ember emberi „magvának” megteremtése. A másik: az emberi nembe való emelkedés, az *emberi nemmel való folytonosság* választása. Az emberi nembe való emelkedés nélkül személyiség nem jöhet létre, ahogy fordítva: csak személyiségként tudunk a nembeliségbe emelkedni. Kierkegaard gigantikus kísérletet tesz arra, hogy megkonstruáljon egy olyan világban-való létet, mely nem elidegenedett lét, hanem a *személyiség* és a *nem* tudatos egysége. Ezt a nem-elidegenedett létet, ezt a hiteles létet, azonban az első egzisztencialista korántsem úgy gondolja el, mint állítólagos követője, Heidegger majd a XX. században teszi. Mindenekelőtt tagadja, hogy a kapcsolattalan egyed azonos lenne a nembeliséggel.

A nembeliséget csak *objektíválódásban*, csak *másokkal való kapcsolatban*, csak az *emberi fejlődés kontinuitásába való tudatos bekapcsolódással* tartja elérhetőnek. Az önmaga inkognitójába húzódó individuumot — mint láttuk — az etikai stádium Kierkegaard-ja a „sörfiliszterrel” rokonítja. Csakhogy az az objektiváció, melyben a személyiség és nem egysége megvalósul, nem lehet a történelem porondja; az, mint láttuk, Kierkegaard számára a szükségszerűség elidegenedett birodalma, melyben megszűnik a voltaképpeni szabadság. Így válik a „hiteles” és szabad nembeli objektivációvá az intézményesedett emberi kapcsolat — a házasság és a mindennapi élet, mely ezen hiteles emberi kapcsolat köré rendeződik (munka, hivatás). A nem-elidegenedett mindennapi élet kis szigetének megteremtése az elidegenedett valóságban teszi lehetővé — az etikai szféra Kierkegaard-ja szerint — személyiség és nem egységét, a valóban szabad emberi tevékenységet, az etikai életet. Ez az a másik — döntő pont —, ahol Heidegger újfent eltér az etikai stádium Kierkegaard-jától. Heideggernél ugyanis a mindennapi élet elvileg elidegenedett. Nem kétséges, hogy a vallásos stádium Kierkegaard-ja feladja az etikai stádium Kierkegaard-jának kísérletét. De a végeredmény szempontjából sem közömbös az a gondolati harc, melyet Kierkegaard a nem és az egyed emberi kapcsolatokban realizálódó megvalósulásáért folytatott. Már azért sem, mert a vallásos stádium bevezető attitűdje nála a *rezignáció*. S ez a rezignáció mély és őszinte. Heidegger számára az elidegenedés áttörhetetlensége *fait accompli*; Kierkegaard-nál még egy humanizált mindennapi élet megvalósíthatatlanságából fakadó rezignáció végeredménye. Hozzá kell tennünk, hogy Sartre a „Lét és semmi”-ben sokkal inkább a „Vagy-vagy” etikai stádiumához, mint Heidegger „Lét és idő”-jéhez kapcsolódik. Ez érthetőbbé teszi a marxizmushoz való későbbi odafordulását is. Hiszen láttuk: ha pusztán a kritikái attitűd és az értékek szempontjából is, de sok a rokonvonás az etikai stádium Kierkegaard-ja és a fiatal Marx között. „Csak” a polgári valóság transzcendálhatatlanságának gondolatát kell feladni — bár ez a *csak* világnézetileg Kierkegaard végkövetkeztetésének éppen ellentétéhez vezet —, hogy az etikai stádium Kierkegaard-jától Marxig jussunk el.

Az etikai stádium kérdése: a *mit tegyünk* kérdése. Erre a kérdésre nem tud „a filozófia” (tudjuk: a hegeli filozófia) választ adni. „A filozófia azt mondja: így történt mind ez ideig. Én azt kérdezem: mit tehetek én, mint nem filozófus . . ., hogy az elmúltat közvetítenem kell, nem válasz arra a kérdésre, hogy mit kell a jövőben tennem . . . A filozófus számára a világtörténelem lezárult . . .; nem tudják megmondani az egyszerű embernek, hogy mi tenni-valója van itt az életben, mert ők sem tudják, hogy mi a tenni-valójuk . . . Házasember vagyok, gyermekeim vannak. Mi történne, ha azok nevében megkérdezném, mi dolga az embernek az életben? . . . Úgy gondolom, hogy nyomós érv a filozófia ellen, hogy erre a kérdésre nem tud választ adni. Ha az élet csendben stagnálna, akkor a jelen generáció talán élhetne az előbbieket szemléletéből; miből éljen azonban a következő generáció? Abból, hogy ugyanezt a múltat még egyszer végig gondolja? . . . Amilyen bizonyos, hogy létezik jövő, oly bizonyos, hogy a vagy-vagy létezik. Az az idő, melyben a filozófus él, nem az abszolút idő, maga is egy mozzanat és a filozófus is egy mozzanat az időben.”

De milyen az a cselekvés, milyen az a vagy-vagy, melyet Kierkegaard Hegellel (és az esztétikai stádium Kierkegaard-jával) szembeállít?

Ezt a cselekvési típust, ezt a vagy-vagy-ot Kierkegaard — könyve koncepciója szerint — a „szerencsétlen tudat” fenomenológiáján ábrázolja. A kérdés így vetődik fel; hogyan juthat el a „szerencsétlen tudat” annak esztétikai stá-

diumából etikai stádiumába? Ez az út a *kétségbeesés*en keresztül vezet. „Mit tegyél hát? Egyetlen válaszom van csupán: ess kétségbe!” De nem magunkért kell kétségbeesnünk, hanem a Másikért; s a Másikért való kétségbeesés jelenti egyúttal a magunkért valót is. A szituáció, melyen ezt a folyamatot ábrázolja, megint a szerelemé. Egy ifjú szeret egy lányt és akarja azt. „De egy különbség mégis jelen van, és az ifjú érzi, hogy annak el kell tűnnie, ha a másikat igazán szeretni akarja. Akkor lelkét megmeríti a kétségbeesésben. Nem önmagáért esik kétségbe, hanem a Másikért — tehát mégis csak önnönmagáért.” Mi a funkciója ennek a kétségbeesésnek? A kiválasztottság-érzés, az egyetlenség-tudat önmegsemmisítése, az *emberi* megtalálása önnönmagában. „Mert aki kétségbeesik, megtalálja az örök embert; és mint örök emberek mindannyian egyenlőek vagyunk. Természetesen nem olyan bolond, hogy szellemét eltompítsa, hogy annak kiképzését elhanyagolja, hogy ezen az úton állítsa helyre az egyenlőséget; meg fogja őrizni szellemi adottságait, de szívének belsejében önmagával tudni fogja, hogy ő, aki ezeket birtokolja, ugyanolyan, mint azok, akiknek nincs birtokukban.” A kétségbeeséssel az ember önmagát választja, de *nem mint véletlen egyed*, hanem mint személyiséget, mint az emberi nem és az egyed egységét.

Ez az első választás, az igazi választás, melyekből a többiek következnek, ezáltal leszek erkölcsi lény. Mikor abszolút módon választok, a kétségbeesést választom. A kétségbeesésben önmagamot abszolútként tételezem. „Az abszolútat választom, mely engem választ; az abszolútat tételezem, mely engem tételez.” Abszolút módon *magamat* választom. „Mi azonban ez a ‚magam’? . . . a szabadság.”

„Aki önmagát választja, felfedezi immár, hogy önmaga, melyet választ, végtelen sokrétűséget foglal magában. Ugyanis történelme van; története, mely őt mint identikus szubjektumot a nem más individuumaihoz és a nemhez magához változó viszonytal kapcsolja . . . Ez (a ‚magam’) csak e történelem által az, ami . . . Ugyanazzal az aktussal, mely látszatra teljesen izolálja, a (‚magam’-nak) az egészsel való összefüggését igenli.” Ebben jelenik meg isten szeretete a *bűnbánat* formájában. A *bűnbánatban* magamra veszem apám, őseim bűneit. Csak így választhatom önmagamot mint *történelmi individualitást*.

Az a gondolat, mely szerint önmagamnak a világgal kapcsolatban, a kontinuitásban való választása a *bűnbánatban* realizálódik, hogy a *bűnbánatban* teremődik meg a nemmel való kontinuitás, már előlegezi a vallásos stádium Kierkegaard-jának koncepcióját. Csakhogy az etikai stádiumban a *bűnbánatnak* még más funkciója van. A vallásos stádiumban a morális *bűnbánat* csak egy mozzanata (következménye) az egzisztenciális *bűnbánatnak*, mely az erendőből fakad. Itt azonban a *bűnbánat* tisztán etikai kategória és szinonim a *felelősség vállalásával*. Nem a világ, a lét iránti közömbösséghez vezet, hanem ellenkezőleg, az abban való aktív részvételhez, a *Másokért való cselekvéshez*.

Ebből a perspektívából utasítja el az etikai stádium Kierkegaard-ja a „szerecsétlen individualitás” antik és keresztény-misztikus megnyilvánulási formáit. Az első magatartástípus passzív, fatalisztikus: „így az élet jelentősége valójában csak az lehet, hogy fájdalomban élünk; ekkor azonban egy valódi fatalizmushoz jutunk . . .” Az utóbbi ugyan a személyiség szabad önválasztásán alapul, „ezért eo ipso aktív; de cselekvése befelé irányul . . . Az életnek így van mozgása, de nincs kontinuitása.” Mert az élet kontinuitását csak akkor lehet megteremteni, ha a belső cselekvés egyben külső cselekvés, világban-

való tevékenység is. A misztikus élet „árulás a világ ellen, amelyben él, az emberek ellen, akikkel össze van kapcsolva — vagy akikkel kapcsolatba kel-
lene lépnie, ha nem részesítené előnyben a misztikus életet”.

Az ember nagysága, az „isteni” benne az, hogy képes történelmének kon-
tinuitást adni. „Történelmem azonban csak akkor nyer kontinuitást, ha nem
pusztán annak összessége, ami velem történt, vagy amivel találkoztam, hanem
saját tettem, úgy, hogy a pusztán véletlen adottságot átváltoztatom és a szük-
sítészszerűség szférájából a szabadságéhoz vezetem.”

Mit jelent azonban a véletlent a szükségszerűség szférájából a szabadság
szférájába emelni? „Az individuum tudatára jut önmagának, mint egy adott
meghatározott individuumnak, adott képességekkel, vágyakkal, ösztönökkel,
egy meghatározott környezet befolyásával, egy adott milieu produktumaként.
Aki önmagának így jutott tudatára, az mindezt saját felelősségére veszi át.”
A választásban tehát ismernem kell saját — partikuláris — egyediségemet és
tudnom kell, hogy egy meghatározott történelmi korszak *produktuma vagyok*.
De éppen azért, hogy magamat produktumnak fogom fel, tudok produkálni.
„Szabadságban választja (az ember) saját helyét: azt a helyet, amije van.”
Ezért az etikailag élő individuum számára önmagam és világ *feladattá* válik.
„Aki etikusan él, az tudja, hogy mindenütt aréna van; hogy a legkisebb ember-
nek is megvan az arénája.”

Mi tehát az etikai élet ontológiai feltétele? Mint láttuk: *az egyediség és nem-
beliség egységének megteremtése*. Az egyed magát történelmi körülményei és
veleszületett partikuláris lehetőségei teremtményének fogja fel. De ezt a tény
nem mint tényt akceptálja. Úgy alakítja önmagát (a választásban), hogy hite-
les személyiség legyen. Hiteles személyiség pedig csak az lehet, akinél meg-
teremtődik „külső” és „belső” egysége, aki a nembeli célok követésében, azok
tettekben való realizálásában képes saját személyiségének történelmét adni.
Csak ebben jöhet létre a tudat kettéhasadtságának, szerencsétlenségének meg-
szüntetése, csak így számolódhat fel az elidegenedés. „Egyedinek lenni magá-
ban és magáért valóban nem nagy dolog: ez közös az emberben minden ter-
mészeti produktummal; de úgy lenni egyed, hogy egyúttal általánosak legyünk,
ez az igazi életművészet.”

E koncepció szemszögéből veti el (illetve ítéli alacsonyrendűnek) az etikum
kanti és hegeli megragadását. Jobban mondva: saját felfogását a kanti és hegeli
koncepció *történelmi meghaladásának* tekinti. „Az etikai ugyanis az általános,
és mint olyan, első megközelítésben elvont. Teljes elvontságában ezért mindig
tiltó. Akkor egzisztenciáját a törvény révén, mely az individuumot az általános
érvényességű előírással korlátozza, negálja. Mikor az etikum konkrétebb és
pozitívabb lesz, akkor egzisztenciája az erkölcsösségben van. De az etikai
ezen formája a népindividualitás realitását előfeltételezi . . . Az etikus azonban
még ebben a formájában is elvont és kívül esik az individuumon és ezért tel-
jesen meg nem valósítható. Csak ha az individuum maga lesz az általános,
akkor realizálható az etikai.”

Úgy hisszük, hogy nem felületes analógia, hanem az útkeresések tényleges
hasonlóságára utal, ha ebben az összefüggésben a „Gazdasági-filozófiai kéz-
iratok” Marxának gondolatmenetére utalunk. Bár Marx kérdésfelvetése nem
etikai, hanem történelmi volt, és az elidegenedés megszüntetését már itt sem
etikai, hanem történelmi tettnek fogta fel, az elidegenedés pozitív támadásá-
nak kritériuma nála is a nem és az egyed közötti diszkrépancia megszüntetése.
Csak e diszkrépancia megszüntetése révén valósulhat meg az ember igazi

szabadsága, csak ezáltal lesz valóban úrrá saját tettein és világán, szünteti meg a történelem kvázi-természeti szükségyszerűségét, tudja a véletlent szabadságává változtatni. Marx sem tekinti valós történelmi nembeliségnek a „néma nembelit” (mely minden egyeddel veleszületik), az ő álláspontja is az (lásd „Feuerbach-tézisek”), hogy a néma nembeliség minden (nem történelmi) természeti lényre is jellemző, tehát nem az „igazi” emberi-általános. Mi több: Marx is azt vallja, hogy az emberi nem humanizáltsága „leolvasható” férfi és nő kapcsolatáról, hogy az utóbbi „reprezentálja” az előbbit.

Minden Hegel-kritika ellenére sem olyan negatív a viszonya a fiatal Marxnak a német filozófushoz, mint Kierkegaard-é. S ez a jelentős különbség is a szögesen ellentétes perspektíva eredménye. Köztudomású — s így nem kell rá sok szót vesztegetni —, hogy Marx „A szellem fenomenológiájá”-t azért becsüli nagyra, mert az *emberiség önteremtésének gondolatára épül*. Kierkegaard azonban — mint láttuk — Hegelt (kései művei alapján) úgy értelmezi, hogy a történelem — mely azonos az elidegenedett történelemmel — semmiféle lehetőséget nem ad az ember önteremtésére. Az elidegenedés tehát Kierkegaard szerint nem szüntethető meg a történelemben magában, még kevésbé annak megismerésében; az egyetlen lehetőség az *egyed elidegenedett viszonyát a valóshoz megszüntetni*. Nem és egyed egységének realizálása így nem a történelem lehetősége, nem történelmi cél, hanem pusztán az egyed lehetősége, egyedi cél. A történelmi perspektíva s így a „mit tegyünk” ellenkező értelmezése következtében maga a történelmi múlt (az elidegenedett történelem) is más értelmezést kap már a fiatal Marxnál is, mint Kierkegaard-nál. Marxnál az elidegenedés nem eredendő bűn, hanem a történelmi fejlődés egyedül lehetséges formája a termelőerők viszonylag alacsony fejlettségi szintjének korszakában. Az elidegenedett történelemben bontakoznak ki azok a nembeli erők, melyeket az individuumnak majdan el kell sajátítania. Marx ezért — szemben Kierkegaard-ral — a nembeli egyedet nem csupán két (ellentétes) pólusában ragadja meg (néma nembeliség az egyik oldalon, magáért-való nembeliség, azaz egyéni és nem tudatos egysége a másikon), hanem tételezi a magánvaló nembeli objektívációk létezését (és fejlődését) is, mint a magáért-való nembeli objektívációk és az individualitás létrejöttének *történelmi előfeltételét*. Marxnál tehát megoldhatóvá válik az a paradoxon, mely Kierkegaard-nál mindvégig megoldhatatlan. Kierkegaard szerint ugyanis etikai cselekvés csak akkor jöhet létre, ha az egyed szubjektíve megszünteti az elidegenedést az elidegenedett világban. Ezt azonban — mint látni fogjuk — nem tekinti *általánosíthatónak*, holott az etikai stádium az általánosíthatóság stádiuma. Marx sem vonná kétségbe, hogy lehet — egyénileg — az elidegenedett világhoz nem elidegenedetten viszonyulni; de ő a megoldást nem ebben látja, hanem egy olyan *valóság* megteremtésében, egy olyan jövő realizálásában, melyben maguk az új társadalmi viszonyok teszik lehetővé a nem-elidegenedett egyéni élet *általános realizálhatóságát*. Nála tehát nemcsak az elidegenedés objektív kategória (hiszen ez objektív Kierkegaard-nál is), de szintűgy objektív kategória az elidegenedés megszüntetése, s ezért *de facto* általánosítható.

Hogy fest Kierkegaard-nál az elidegenedés szubjektív megszüntetése az elidegenedett világban?

Az etikai magatartás a cselekvésben fejeződik ki. De mi a cselekvés tereuma? Az a világ, mely körülvesz bennünket, melynek a produktumai vagyunk: a polgári világ. „A magam, ami a cél, nem egy elvont magam . . . hanem egy konkrét magam, mely eleven kölcsönhatásban áll egy meghatározott környe-

zettel, meghatározott életviszonyokkal, egy meghatározott világrénddel; nem pusztán egy személyes, hanem egy társadalmi, egy polgári magam.” Az embernek a polgári lét polgári egyedeként kell tennie a *kötelességét*. A kötelesség kívül áll az emberen, a világ „adja fel”; de az ember a kötelességet, mint *sajátját* választja, azaz jó és rossz között a *jót* választja. Arra a kérdésre, hogy mi a biztosíték, hogy a jóként választott valóban jó, Kierkegaard nem tud választ adni. Ezt, mint *empirikus* kérdést, elutasítja. Ebben nagyon közel kerül az általa olyan sokszor bíralt Kanthoz, mely szerint a jó választásának legfőbb kritériuma a jó akarása.

Az embernek tehát a polgári világban kell kötelességét teljesítenie. Ebből következik, hogy — mivel az adott világban másokról gondoskodni csak pénz közvetítésével lehet — „a pénz az igazi *conditio sine qua non*”. Az etikus embernek pénzt kell keresnie, dolgoznia kell; a munka kötelesség. De a munka nemcsak a pénzkeresés miatt kötelesség: a munkavégzésben realizálódik az „általános emberi”, a nembeliség. „A kötelesség dolgozni az életért az általános emberit fejezi ki — abban az értelemben is, hogy a szabadság megnyilvánulása. Munka által teszi magát az ember szabaddá; munka által lesz úrrá a természetben; munkával mutatja ki, hogy több, mint természet.” Mindez mutatja, hogy Kierkegaard is közel jutott a munka ellentmondásosságának felfedezéséhez. Csakhogy míg Marxnál ez az ellentmondás is objektív (a munka az emberi önteremtés alapja, a természeti korlátok visszaszorításának motorja s ugyanakkor, *ugyanaz* a munka elidegenedett), addig Kierkegaard-nál ez az ellentmondás is az *egyéni viszonyban jelenik meg*. Az esztétikai stádium egyéne szemszögéből a munka (és a munkavégzés) az elidegenedés kifejeződése, míg az etikai stádium egyéne szemszögéből *ugyanaz* a munka az emberi szabadság tereuma, önmegvalósítás. Kierkegaard tehát nem tesz különbséget munka mint „labour” és munka mint „work” között.

Az etikai stádium Kierkegaard-ja visszautasítja azt a koncepciót, mely szerint a munkának „szórakozásnak” kell lennie. Csak az arisztokratikus tehetség dolgozhat úgy, hogy egyszer emezt, máskor amazt teszi, mindenkor saját szórakozása szerint. Az etikai magatartásnak azonban általános érvényűnek (mindenki számára realizálhatónak) kell lennie. Ebben az értelemben a munka nem lehet szórakozás, játék, hanem *hivatás*. „Minden embernek van hivatása . . . a legjelentéktelenebb individuumnak is van hivatása; nem szabad tehát kitaszítani, emberi állatnak tekinteni: nem áll kívül az általános emberin, minthogy hivatása van.” „Létezik tehát a dolgoknak olyan ésszerű rendje, melyben minden ember, ha akarja, helyét úgy töltheti be, hogy egyidejűleg fejezi ki az általános emberit és az individuálisat.” A dolgoknak ez az „ésszerű rendje” volt az, amit Marx a jövőben hiposztazált; de létezik-e a dolgok ilyen ésszerű rendje a polgári jelenben? Az etikai stádium Kierkegaard-ja szerint léteznie kell. De *ugyanaz* a Kierkegaard látja be — következetes becsületességgel —, hogy ez az „ésszerű rend” nem létezik. Az etikai „stádium” ezért realizálhatatlan. Már a fejtegetések középpontjában megjelenik a kétely: „Mert ha az lenne a helyzet, hogy csak egyes emberek tudnának valamit megvalósítani, mások viszont nem, és ennek oka véletlen helyzetükben és véletlen sorsukban rejlene, akkor az élet újra elveszítené értelmét.”

Láttuk: az emberek közötti közvetlen viszony, az erre épülő közösség az, melyben a jó választása (önmagam választása, a nembeliség választása) realizálódik. „Az etika számára a viszony az abszolút. A viszony ugyanis az általános.” A házassággá emelt első szerelem e viszony legáltalánosabb kifejeződési

formája (magába zárja ugyanis a gyermeket, a jövőt, a jövő iránti felelősséget). A nő így „a közösség szimbólumává válik”. Ugyanilyen közösség azonban a *barátság* is. Kierkegaard igen meleg szavakkal emlékszik meg Arisztotelész elemzéseiről: Arisztotelész — szerinte meggyőzően — a *társadalmira*, a társadalmi princípiumra alapozta a barátságot (nem pedig valaminő kategorikus imperatívuszra). (Arisztotelész koncepciójának gyengéje — Kierkegaard szerint —, hogy az államot mindenek fölé helyezte.) A legfőbb erény ezért a *hűség*, a közvetlen emberi kapcsolatok, az erre alapuló közösségek erénye.

Mikor Kierkegaard idáig jut fejtegetéseiben, akkor derül ki, hogy *mindez újfent csak a „szerencsétlen tudat” gondolkísérlete volt*. A „szerencsétlen tudat” megtette azt a kétségbeesett kísérletet, hogy nem és egyed egységét megteremtse. Ez a kísérlet azonban csak akkor lenne sikeres, csak akkor lépné túl a „szerencsétlen tudat” saját szerencsétlenségét, ha az etikai stádium elve, nevezetesen az általánosíthatóság, mindenki számára realizálható lenne. Azonban nem realizálható. S ekkor — mint láttuk — az élet elvesztette értelmét.

Mert kiderül, hogy az etikai stádium megvalósíthatósága ugyanúgy kevesek, kivételek számára áll csak nyitva (a jelen polgári rendben), mint az esztétikai stádiumé. „Az általános a kivétel számára szigorú úr és ítélőbíró; akkor is fölé emeli pallosát, ha az bizonygatja, hogy nem saját bűne miatt vált kivétellé . . . az általános mégis tűneként tudja be kivételes helyzetét.” Persze: „a triviális közészerűség istenítése lenne, ha abban látnánk az általános-emberit, hogy úgy élünk, ahogy ,bárki’ él”. Ha úgy élünk, ahogy „bárki” él — nem jutunk el a nembeliséghez. De ha el tudunk jutni a nembeliséghez, akkor kivételnek kell látnunk önmagunkat, ami ellentmond az általános követelésének, a mindenki-száma-va-lóságának. Az etikai stádium Kierkegaard-ja mégis ezt a „kivételes-létet” ajánlja az esztétikai stádium emberének. De Kierkegaard maga az etikai stádium paradoxonját (az általános nembeli általánosíthatatlanságát) belátva eljut a *rezignációhoz*. Ez a rezignáció vezet el a harmadik stádiumba, a *vallásos stádiumba*.

*

A „Vagy-vagy”-ban — mint mondtuk — a vallásos stádium problematikája még nincs kidolgozva, csak felvillantva. Ezért a következőkben — a „Vagy-vagy” lezáró tanulmányát („Azon gondolat épületessége, hogy isten előtt soha sincsen igazunk” címűt) elemezve — többször utalnunk kell Kierkegaard azon esszéjére is, melyben a vallásos stádium problematikája először jelenik meg a maga pregnánságában: „A félelem és rettegés” című tanulmányra.

A jütlandi lelkipásztor levele (tudjuk: újabb inkognitó az inkognitóban) rövidített formában megismétli A. és B. gondolatmenetének kiindulópontját; ő is elemzi a szubjektum *világát*. De a világ elemzése itt többé már *nem egy történelmi hic et nunc* elemzése. Maga a történelem is *mitosszá* alakul. A mitizált történelem jelenik meg *Jeruzsálem pusztulásának* víziójában. Jeruzsálem még állt és virágozott, mikor pusztulása elhatározottatott. De ez a pusztulás *rejtve* volt az emberek előtt. És isten büntetése mindenkit egyaránt sújtott: bűnösöket és bűnteleneket. „Ha ez egyszer megtörtént, és egyszer meg kellett történnie, ki biztosíthatja azt, hogy nem történik meg újra?” Jeruzsálem (a világ, a mi világunk) bármely pillanatban elpusztulhat: ez rejtve van előttünk. És elpusztulhatnak újra a jók a rosszakkal együtt. Igazságérzetünk berzenkedik erre: a jók nem pusztulhatnak el a rosszakkal együtt! De ez a berzenkedés annyit jelent, hogy etikai mércét alkalmazunk ember és isten

viszonyában. Ilyen etikai mérce pedig ebben a viszonyban nem alkalmazható. „Ha meg vagyon írva, hogy istennel nem mehatsz az ítélőszék elé, akkor ez annyit jelent: nem akarhatod, hogy igazad legyen az istennel szemben; csak úgy mehatsz vele az ítélőszék elé, ha megtanulod, hogy nincsen igazad.” Abban a tudatban, hogy isten előtt soha sincs igazunk, gyökeredzik az ember valódi szabadsága. „Ha a lilium elhervad, akkor bizonyos értelemben igaza van istennel szemben, csak az embernek nincsen igaza, az ő előjoga minden más kreatúrával szemben, hogy isten előtt sose legyen igaza!”

Hogy ez az istenkép — az isten, akivel szemben soha nincsen igazunk — a „szerencsétlen tudat” *szükséglete*, az iránt Kierkegaard nem hagy egy percnyi kételyt. Ha bárkit szeretünk, azt akarjuk, hogy igaza legyen velünk szemben. Hiszen a szeretetben (és szerelemben) a másik embert önmagunk fölé emeljük, jobban szeretjük önmagunknál. De a *véges* lények (az emberek) *megcsalnak* bennünket. Ha tehát egy (vagy több) véges lénybe összpontosítjuk szeretetünket, akkor mindig újra és újra rá kell jönnünk, hogy nekünk van igazunk. Ez pedig a kétségbeesés állapota. Tételoznünk kell tehát egy *végtelen lényt*, aki a világon (a családok és megcsalattatások világán) kívül áll. Csak egy végtelen lényhez lehet abszolúte viszonyulni; csak egy végtelen lényben nem csalódhatunk soha; csak egy végtelen lényről tudhatjuk mindig, hogy előtte sosincs igazunk. Ezért csak egy végtelen lényt szerethetünk megcsalattatás nélkül, csak egy végtelen lényhez viszonyulhatunk *kétely nélkül*.

Az, hogy „kétely nélkül” viszonyulhatunk, Kierkegaard szemében döntő jelentőségű. Az etika világában minden felelősség a *mi* kezünkben van. Nekünk kell választanunk a jó és rossz között, nekünk kell eldöntenünk, hogy igazunk van-e vagy nincsen igazunk. Az etikai magatartás birodalma így a *bizonytalanság* birodalma. „Ha az embernek egyszer igaza van, másszor nincsen igaza, bizonyos vonatkozásban igaza van, más vonatkozásban nem, ki tudja ezt eldönteni, ha nem maga az ember, de ebben a döntésben újfent részben igaza lehet és másrészt megint nem. Vagy egy más emberré válik, midőn önmagát megítéli, mint akkor mikor cselekszik?” A kételyt önmagunkban, a kételyt a tettünkben, a kételyt a világban, a kételyt tettünk következményeiben — mindezt feloldja istenhez való abszolút viszonyunk. „Csak az istenhez való végtelen viszonyban nyugszik meg a kétely . . . Végtelen viszonyba azonban az ember akkor kerül istennel, ha felismeri, hogy istennek mindig igaza van; a végtelenül szabad viszonyban, melyben felismeri, hogy neki soha sincsen igaza. Így megszűnik a kétely; mert a kétely mozgása mindig abban állt, hogy az egyik percben igaza volt, a másikkban nem volt igaza, vagy egy bizonyos vonatkozásban igaza volt, egy más vonatkozásban nem.”

Ebben a viszonyban már nem tehetjük kérdésessé sem önmagunkat, sem világunkat. Ha hűtlen lettél a kötelességedhez és elvesztetted becsületedet, akkor is csak azt mondhatod: isten előtt soha sincsen igazam. „Ha kopogsz és nem nyersz bebocsáttatást, ha keresel, de nem találsz, ha ültetesz és öntözöl, de elmarad a növekedés . . . boldog vagy, mert isten előtt soha sincsen igazunk.”

Ezen gondolat „épületességével” ér véget a „szerencsétlen tudat” fenomenológiája, ebben a gondolatban találja meg — állítólagos — boldogságát. De ez a gondolat egyúttal a legmélyebb *rezignáció* terméke, az elidegenedés bármilyen megszűntethetőségének lehetetlenségéből fakadó rezignációé.

Mi ennek a gondolatnak a jelentősége a „Vagy-vagy” szerkezetében és Kierkegaard világképében általában?

Mindenekelőtt Kierkegaard — miután nem sikerült pozitíve meghaladnia a hegeli történetfilozófia koncepcióját — ugyanoda jut, ahova Hegel: *a valóssággal való kiegyezéshez*. A világot úgy kell vennünk, ahogyan „kapjuk”, tisztában kell lennünk, hogy cselekvésünkkel nem alakíthatjuk sem azt, sem önmagunkat. Igazságunknak — magában a világban — nincsen arkhimédészi pontja. (És ilyen arkhimédészi pontot keres minden polgári filozófia Hegelig bezáróan.) Mi marad hátra a számunkra: tenni a dolgunkat és elfogadni *mindent*, amit kapunk (vagy veszítünk), úgy, ahogy azt kapjuk és elveszítjük. A világgal való kiegyezést azonban — szemben Hegellel — *nem maga a világ konstituálja*. Egy végtelen isten léte (illetve tételezése) az, ami „kibékít” bennünket ezzel a világgal. Nem a világgal békülünk meg tehát, amikor megbékélünk vele. Ez éppen Kierkegaard vallásos stádiumának *paradoxonja*. Ez a paradoxon azonban mit sem változtat *magatartásunkon*. Istenhez való viszonyunk (mely e paradoxont konstituálja) „rejtve” van bennünk. Ez éppen a mi inkognitónk. Nem kell a világ morálját *akceptálnunk*, nem kell „*szeretnünk*” (sőt nem is szerethetjük, minthogy véges), nem kell *igenelnünk* sem (nem tudhatjuk, hogy isten nem határozta-e el már pusztulását), de *fakticitásként el kell fogadnunk*, mert ez istenhez való feltétlen viszonyunk kritériuma. Így születik meg a „Vagy-vagy” végkicsengéseképpen az a filozófiai magatartás, melyet Lukács György a polgári társadalom „indirekt apológiájának” nevezett. De ez a magatartás itt még harcban született meg — *a vereség beismerése-képpen*. Ez a vereség pedig akkor is vereség — a vallásos stádium első alstádiumát a „*rezignáció lovagja*” reprezentálja —, ha a vallásos magatartás a későbbiekben Kierkegaard értékcsálóján a legmagasabban áll.

A vallásos stádium szerelme tehát szerelmünk isten iránt. Az érzelem ezzel „*átszellemül*”, a rezignáció lovagja a *szellem* világába rezignál. Ez nem a spinozai „isten értelmi szeretete”, Kierkegaard istene „*rejtőzködő isten*”, mint Pascalé — és mint ilyen megismerhetetlen. Ez az a magatartás, melyre Kierkegaard — saját vallomása szerint — maga is eljutott: *végiggondolta az élet paradoxonját*. De ennél is van magasabb, egy olyan stádium, melybe Kierkegaard — újfent saját vallomása szerint — nem jutott el: ez a „*hit lovagjának*” magatartása. Ez megint a *cselekvés* terepuma. Kierkegaard a vallásos stádiumban is fenntartotta *a cselekvő magatartás primátusát*.

Kierkegaard istene — a rejtőzködő isten — ugyanakkor egyúttal az *üres isten*. Miután akarata, értelme titok a számunkra, nem ad kinyilatkoztatást, nem ad normákat a cselekvéshez. Az a szabadság, melyet a rezignáció lovagja az ő szeretetében megvalósít, ezért pusztán negatív szabadság: a világ kötelességeitől, a világnak-való felelősségtől való szabadság.

Tehát már a „Vagy-vagy”-ból is világosan kiderül, hogy a vallásos stádiumban az etikai stádium cselekvési normái nem érvényesek többé. Az etikai stádium normái a világban-való lét normái, az embernek a Másikhoz való viszonyában jelennek meg, az emberi nemmel való azonosulást célozzák. A vallásos stádiumban azonban az egyed mintegy „*kilép*” az emberi nemből. Egyetlen viszonya marad: viszonya istenhez. Miután ez nem az egyenlők viszonya, etikai normák nem szabályozhatják. Az egyetlen létező kapcsolat egyed és abszolútum abszolút kapcsolata. A „*Félelem és rettegés*”-ben (Ábrahám áldozatát elemezve) Kierkegaard még élesebben fogalmazza meg ugyanezt. Ábrahám — az etika törvényeivel mérve — közönséges gyilkos; a vallásos stádium törvényeivel mérve azonban „*a hit lovagja*”. „*A hit ugyanis az a paradoxon, hogy az egyes magasabb, mint az általános . . . Ha ez nem hit, akkor Ábrahám*

elveszett . . . Mert ha az etikai, vagyis az erkölcsi a legmagasabb — s így semmiféle összemérhetetlen nem marad az emberben, mivel ez az összemérhetetlen a rossz, vagyis az egyes, amelynek az általánosban kell kifejeződnie —, akkor nincs szükségünk más kategóriákra, mint azokra, melyek a görög filozófiában is megvoltak . . .”

A hit tehát az egyes abszolút viszonya istenhez; a hit lovagja túllép az általánosan (az etikain, az emberi-nembelin), mint egyes magasabb lesz annál. „. . . a tragikus hős feladja a bizonyosat a még bizonyosabbért, és a néző szeme nyugodtan tekint rá. De mit tesz az, aki feladja az általánost, hogy egy még magasabbat ragadhasson meg, amely nem az általános? Lehetséges, hogy ez más lenne, mint kísértés? És ha ez lehetséges, s közben az egyes hibát követ el — mi lesz akkor számára a mentség?” Ez az a kérdés, melyet Kierkegaard feltesz, de amelyet nem tud megválaszolni. *Mert a hitnek nincs más kritériuma, mint maga a hit*: ez éppen a paradoxon benne. De ha Kierkegaard nem is válaszolta meg a kérdést (illetve megválaszolatlanak tartotta), a történelem azóta is — és nem egyszer — felvetette.

Mert Kierkegaard a modern vallásos hit paradoxonjának leírásában újfent zseniális prófétának bizonyult. Azóta is — és hányszor! — nem kevésbé vészterhes szerepet játszottak a „hit lovagjai” a történelem porondján. Azóta is — és hányszor! — viszonyultak emberek (egész tömegek) istenségükhöz, mint valami abszolútumhoz, mellyel szemben — úgy vélték — soha sincsen igazuk. Ezek az istenségek nem voltak transzcendensek többé; de a *hozzájuk való viszony* mégis úgy konstituálódott, mint a vallásos stádium Kierkegaard-jának viszonya transzcendens istenéhez. Némuljon el minden kétely — mert isten előtt soha sincsen igazunk; fogadjunk el mindent úgy, ahogy van —, mert isten előtt soha sincs igazunk; lépünk túl jón és rosszon — mert isten előtt soha sincs igazunk, mi adja a jogunkat arra, hogy túllépjünk jón és rosszon? — a hit: a hit, hogy isten előtt soha sincsen igazunk. Lealacsonyodás, bűn, emberi értékek pusztulása, emberek megalázása és önmegalázása járt a nyomában mindig azon gondolat „emelkedettségének”, hogy isten előtt soha sincsen igazunk. És Kierkegaard ezt is látta, ezt is tudta, ezt a lehetőséget is végiggondolta. Mert — ahogy írja — „a démonikusnak ugyanaz a sajátos-sága van, mint az isteninek, hogy az egyes abszolút viszonyba léphet vele”.

*

A „szerencsétlen individualitás” tehát — a „Vagy-vagy”-ban nem a „Sem-mibe” van belehajítva, nem is a „szabadságba”, hanem a „szükségyszerűség világába”. Mintha újra hallanánk Epikurosz halhatatlan mondását: „szükség-szerűségben élni szerencsétlenség, de nem szükségyszerűség szükségyszerűségben élni”. Mert Kierkegaard is ezt a megoldást keresi: hogyan lehet a szükség-szerűség világában nem-szükségyszerűen élni? Csakhogy Epikurosz végső megoldása az etikai stádium realizálása (hogy Kierkegaard terminológiájával éljünk). Ezért lehet ez a megoldás *immanens*, de ugyanekkor *arisztokratikus* is. Kierkegaard számára viszont az *egyenlőség*, az egyenlő lehetőség az etikai megoldás *conditio sine qua non*ja. Mivel ez nem realizálható, az etikai életvitel nem vezethet a „szabadsághoz”. (Emlékszünk: Kierkegaard írja, hogy az etikai stádium kategóriarendszere nem lépi túl az antik fogalmi apparátust.) Ha nincs egyenlő lehetőség, akkor az etika nem érvényes, illetve nem lépi túl a „szükségyszerűség szerencsétlenségét”. Ezért keresi a megoldást a transzcendens, rejtőzködő, üres istenhez való végtelen szeretetben, abszolút

viszonyban. Az, hogy az ember ezzel az üres istennel, a Semmivel néz farkaszemet, tehát nem kiindulópont, hanem *következmény*. Aki a polgári világ elidegenedett struktúrájával úgy vet számot, hogy transzcendálhatatlannak tételezi azt, minden lehetséges attitűdöt végiggondolva, ehhez a következtetéshez jut el.

Kierkegaard „Vagy-vagy”-ának halhatatlan történelmi funkciója, hogy a *polgári elidegenedés transzcendálhatatlanságának szempontjából* következetesen végiggondolja az ehhez való lehetséges szubjektív attitűdöket. Mindazt *végiggondolta*, amit azóta a polgári filozófia az emberi élet és tevékenység lehetőségeiről — kevésbé következetesen, kevesebb kíméletlenséggel — elmondott, amit egyáltalán *elmondhatott*. Gondolkodói bátorságának, következetességének, kíméletlenségének a XIX. század végi és a XX. századi polgári filozófia még közelébe sem jutott. A „Vagy-vagy”-ot követő kierkegaard-i filozófia feladja ezt a harcot és teljesen a vallásos stádium álláspontjára helyezkedik. A „Vagy-vagy” után Kierkegaard-nál felvetődő új problémák elemzése azonban nem tartozik tanulmányunk kereteibe.

Mert csak két következetes válasz létezett a polgári világ elidegenedésére és ennek tagadására. Az egyik Kierkegaard-é, a másik Marxé. Vagy transzcendálhatatlannak tételezzük ezt a világot, s akkor — ha következetesen gondolkodunk — Kierkegaard-hoz jutunk, vagy transzcendálhatónak és akkor — ha következetesen gondolkodunk — Marxhoz. Ha felismerjük, hogy nem és egyed egysége a polgári világban nem realizálható, akkor vagy *rezignálunk* — mint Kierkegaard tette — vagy *felháborodunk*, mint Marx tette. Vagy keresnünk kell egy istent, akivel szemben soha sincsen igazunk, vagy elvetnünk minden istent és kritikával fordulunk szembe minden kvázi-transzcendenciával. Vagy szembe kell állítanunk az irracionális hitet a kétellyel, vagy párosítani a megismerő rációt a hittel. Vagy le kell mondanunk a valóságot befolyásoló cselekvésről, vagy megkeresni azt a tömeget, azt az osztályt, azokat az embereket, akik tettükkel a világot megváltoztathatják. A filozófusok a világot mindaddig csak magyarázták — így vall mind Kierkegaard, mind Marx. De az egyik azt mondja: *a mi viszonyunkat a világhoz kell megváltoztatni*, a másik: *magát a világot kell megváltoztatni*. A polgári világ elidegenedettségének felismerése és tagadása csak ehhez a két — *egymást kizáró* — megoldáshoz vezet. Itt helyezkedik el az *igazi választás*, a *történelmi választás*. Más választás — történelmileg — akkor sincsen, ha egyedek (és filozófiák) azóta is a kettő „között” keresik a megoldást. Más választás — történelmileg — akkor sincsen, ha azóta nem is egy marxista kapaszkodott meg „azon gondolat emelkedettségében, hogy isten előtt soha sincsen igaza”, s ha nem is egy egzisztencialista jutott el a valóság megváltoztatásának gondolatához. Immár majd százötven esztendeje itt helyezkedik el a választás: Kierkegaard vagy Marx; vagy-vagy.

AZ IGAZ ÉS A HAMIS HEGEL ONTOLÓGIÁJÁBAN*

LUKÁCS GYÖRGY

2

HEGEL DIALEKTIKUS ONTOLÓGIÁJA ÉS A REFLEXIÓS MEGHATÁROZÁSOK

Meglehetősen részletességgel kellett tanulmányoznunk azokat a torzulásokat, amelyeket a logikai elvek módszertani dominanciája eredményezett Hegel ontológiájában. A tisztánlátást most már, amelyet ebből a bírálatból merítettünk, arra kell felhasználnunk, hogy kiássuk Hegel valódi ontológiai problémafelvetéseit az „ellentmondások trágyájából” és, amennyire csak lehet, megközelítőleg tisztán helyreállítsuk őket. Csak így tudjuk valóságosan megvilágítani Hegel úttörő eredetiségét, messzemenő aktualitását az ontológiának, elsősorban a társadalmi lét ontológiájának ma megoldásra váró kérdéseiben. Hogy eközben ismételten rá kell mutatnunk a logika módszertani elsődlegességének torzító hatására Hegel rendszerében, ez mit sem változtat az ily módon szükségszerűvé vált elemzések túlnyomóan pozitív jellegén. Hegel sorsa az emberi gondolkodás történetében, tudniillik az, hogy első nagy hatásának az volt a látszata, mintha lezárta, végérvényes kerékvágásba terelte volna a filozófiai fejlődést, mialatt valójában új föld felfedezője, százados jelentőségű kezdeményező volt, noha ellentmond azoknak az elképzeléseknek, amelyeket önmagáról ő és első kortárs követői alkottak, de semmiképp sem egyedülálló a filozófia történetében. Milyen hosszú ideig tulajdonítottak Arisztotelésznek különböző korszakokban efféle végérvényességet, milyen gyakran támadták szenvedélyesen mint a továbbfejlődés fékjét, mégis kivételes újítóként nyúlik át korunkba, aki számtalan területen elsőnek nyitotta meg az utat — ha nem ritkán hamis, félrevezető formában is — új belátások felé.

Hasonló Hegel helyzete is napjaink gondolkodói problematikájában. Félreértések elkerülése végett csupán némileg konkretizálni kell ezt a pozíciót. Hiszen a forradalom utáni kor nagy Hegel-ellenes hullámának elapadásával, az önmagát ortodoxnak vélő újkantianizmus rendkívül problematikus lényegének egyre nagyobb válságokban végbemenő tudatosodásával támadt először történészkörökben bizonyos figyelem Hegel egyetemes ismeretei, messzehatóan konkrét valóságfelfogása iránt, s ez a növekvő érdeklődés fokozatosan egy filozófiai mozgalommá vált, melynek célja Hegel megújítása volt. Anélkül, hogy bármilyen vitába bocsátkoznánk ezzel,¹ csupán annyit jegyezzünk itt meg, hogy fejtegetéseinknek ezekhez a tendenciákhoz semmi közük. Ott arról volt szó, hogy Hegelt történelmileg az akkori uralkodó polgári filozófiához kössék, amennyiben részint Kanthoz, részint a romantikához való viszonyának tárgyilag helyt nem álló, túlzott jelentőséget tulajdonítottak és ezzel Hegelt

* A szerző „Ontológiá”-jának egyik fejezete; a fejezet első része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1971/1—2. számában jelent meg. — Szerk.

¹ Ezt a kérdést „Die Zerstörung der Vernunft” című könyvemben, Berlin 1955, 432. skk. [vö. „Az ész trónfosztása”, Budapest 1965.], részletesen tárgyaltam.

— másodsor is — a konzervativizmus filozófusává tették. Mi ezzel szemben azt állítjuk, hogy ami nála a jövőbe mutat, az éppen az a hatás, amelyet a marxizmus létrejöttére és felépítésére gyakorolt. Persze itt is rendkívül egyenlőtlen fejlődésről van szó. Engels élt még, és hasztalanul intett, hogy Hegel dialektikus öröksége nem merülhet feledésbe. A kantianizmus és a pozitívizmus mégis kiszorították a dialektikát a kor szocialistáinak tudatából. És közvetlenül hiábavalónak bizonyult Hegel megújításának második kísérlete is, hiszen magának a marxizmusnak a megmerevedése és eltorzulása a sztálini korszakban szükségképpen álarcszerű karikatúrává változtatta a Hegel-képet is. (Egyesek ellenkező erőfeszítéseinek ebben az időben epizódoknak kellett maradniuk.) Csupán az utóbbi években látszik elérkezettnek az idő, hogy Marx nagy filozófiai hagyományaihoz lehessen kapcsolódni. A következő vizsgálódások Hegelről tehát Marx jegyében állnak: ontológiájának, ezen belül elsősorban a társadalmi lét ontológiájának kimunkálása a két nagy gondolkodó állásfoglalásának bensőséges összefüggését és minőségi különbözőségét, sőt ellentéttségét kívánja jobban megvilágítani. Hogy ezúttal az ontológiai problémáknak kell előtérbe kerülniük, ez nem a szerző tematikai kivételezésének köszönhető, hanem korunk filozófiai helyzetének, amely ezeknek a kérdéseknek elsőbbséget parancsol minden egyébvel szemben.

Egy közismert ténnyel kezdjük, a folyamatszerűséggel mint egy új ontológia középponti kategóriájával. A természettudományok nagy felfedezései, a forradalmasodásokban bővelkedő évszázadok történelmi tapasztalatai az emberek konkrét-mindennapi világképében megrendítették az örök, nyugvó, mozdulatlan szubsztancialitás ósrégi egyeduralmát, az elsődlegesen dologi objektivitás kizárólagos uralmát a másodlagosnak elképzelt mozgással szemben. Bár időnként történnek kísérletek a filozófiában arra, hogy ebben a kérdésben összhangot teremtsenek az étellel — gondolkok itt mindenekelőtt Leibnizre —, de a filozófiai alapkategóriák ennek ellenére az önmagában megváltoztathatatlan dologiság szintjén maradnak; amikor Kant a magán-való valóság megismerhetetlenségéről kíván beszélni, a megismerhetetlent jellemző módon magán-való dolognak nevezi, és amikor Fichte megpróbál bevezetni a filozófia rendszerében egy szisztematikus mozgalmasságot, csak a szubjektum oldaláról kiindulva mer vállalkozni erre. Hegel az első nagy gondolkodó Hérakleitosz óta, akinél a létrejövés objektív ontológiai túlsúlyba kerül a léttel szemben; filozófiai nagysága nem utolsósorban abban áll, hogy a létnek a létrejövésével szembeni elsődlegességén való eme túllépés nem egyszerű és közvetlen jellegű, hanem egy mindenoldalú, egyetemes módszert hív életre. Hegel minden bizonytalanságért Hérakleitosz valamennyi tézisével: „nincs Hérakleitosznak egyetlen mondata sem, amelyet logikámba fel ne vettem volna”.² A kései filozófiatörténet fő módszertani értéke, hogy Hegel mindenütt ennek az új ontológiai tendenciának a jelentkezését kutatja már legelső kezdeteiben is, hogy kibontakozásában — a legelső próbálkozásoktól, csíraszerű kezdeteiktől fogva — az emberi gondolkodás tulajdonképpeni titkos történetét mint az objektív valóság meghódításának történetét szemléli. Az azonos szubjektum—objektum, a szubsztancia szubjektummá változásának metafizikai alapfogolata ebben az összefüggésben tárja csak fel kettős arcukat: egyrészt, mint láttuk, egy logikai irányultságú ontológia, amely logicista-hierarchikus merevségével eltorzítja az új ontológia hérakleitoszi irányát, másrészt viszont azt

² XIII, 301.

a jelentős követelményt állítja fel, hogy az embernek egy lehető legadekvátabban felfogott világban kell élnie, noha az adekvát felfogás egy tág területen éppenséggel azáltal jön létre, hogy a gondolkodás megtanulja megérteni a felfogott folyamatok idegenségét, immanens magára-állítottságát és nemtörődömségét a szubjektummal szemben. Ezért volt képes Hegel arra, hogy a dialektikus mozgalmasság keletkezését ne csak Hérakleitosznál fedezze fel, hanem a közvetlenül ellenkező beállítottságú eleaiaknál, sőt még az első atomistáknál, Leukipposznál és Démokritosznál is.

A puszta folyamatszerűség azonban, ahogyan Hérakleitosznál megjelenik, ennek az új világ-értésnek csupán első, szükségképpen elvont formája. (Az elvontság mint ontológiai és ismeretelméleti kategória új történelmi-dialektikus értelmezésére rövidesen részletesen visszatérünk.) Ez a forma szükségszerűen gyümölcsöző, de közvetlenségében feloldhatatlan paradoxonokhoz vezet. Hiszen a valóság folyamatszerűsége is ellentmondással teli, dialektikus jellegű, objektíve megszabott megjelenési módja ezért az egyenlőtlenség. Helyes ugyan, hogy nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni, de éppígy helyes az is, hogy a folyó, éppen szakadatlan változásában, tulajdonképpen azonosságának szakadatlan megtartva-megszüntetésében, egyúttal ezt a saját azonosságát szakadatlanul újratermeli; a repülő nyíl nyugalomban van, mondja Zénón és ezzel éppilyen gyümölcsözően paradox módon a tér—idő—mozgás viszony bizonyos dialektikus ellentmondásait fejezi ki, anélkül, hogy dialektikus megoldáshoz juttathatná. Az emberi világképet egyes dialektikus összefüggések legzseniálisabb feltárásai sem állíthatták alapvetően át mindaddig, amíg minden általános érvényességük mellett végső soron mégis egyes összefüggések maradnak és nem fogják át — reálisan és gondolatilag — minden oldalról a lét összességét.

Az ilyen ragyogó nekifutások ellenére, totalitásában mindez megmaradt statikusnak, szubsztancialitásra és dologiságra, nem pedig egyetemes folyamatszerűsége irányultnak. Nemcsak az antikvitás dialektikus gondolkodásának zseniális kezdeményezései szenvedtek a konkrétan átfogó egyetemesség ezen hiányában, hanem azok a kísérletek is, amelyek nem elégedtek meg a valóság egyes ellentmondásainak megvilágításával, de még azzal sem, hogy magának a valóságosnak a folyamatszerűségét egy alapvető ellentmondás fényében ábrázolják, hanem a mozgató és mozgó ellentmondásosság egy egyetemes rendszerének felépítésén fáradoztak. Cusanustól Schellingig mindent felölelő rendszerek születnek, amelyek az ellentmondás szisztematikus mindenütt-jelenválóságát ábrázolják kategoriálisan a világ ilyen egyetemes folyamatszerűsége és a róla való tudás értelmében. A folyamatban levő ellentmondás azonban ezzel csupán látszólagosan jutott ontológiai uralomra, hiszen amennyiben az ellentmondások megtartva-megszüntetése eltünteti őket, úgy a végső megszűntetésekor, az abszolútumnak a coincidentia oppositorum alapján történő megismerésekor a világ éppen az abszolútumban visszatér a statikához: folyamat és ellentmondás — akarva-akaratlanul — lefokozódik a puszta evilág, a puszta végesség kategoriális ismertetőjegyvé; az abszolútum mint túlvilág pedig az evilág folyamatszerűségével szemben egy magasztos állapotban rögződik, minden ellentmondásosságot messze maga mögött, maga alatt hagyva. Hegel már pályájának kezdetén szakít ezzel a koncepcióval. Már Schellinget védő vitáirátában így ír, kimondatlan ellentétben Schelling állandóan fenntartott alapkoncepciójával: „Maga az abszolútum azonban . . . az azonosság és a nem-azonosság azonossága; ellentételezés és egy-volt egy-

aránt benne foglaltatik.”³ Mint látni fogjuk, ezzel nemcsak hogy felismerte a dialektikus mozgalmasság egy mindaddig nem tudatosított fokát, de az egész világképet ontológiailag forradalmasítja: azzal, hogy az abszolútumra a dialektikus folyamatszerűség ugyanazon törvénye érvényes, mint a végesség egész világára, a következetesen végigvitt dialektikus ontológiából eltűnik az evilág és a túlvilág különbözősége, ellentéte, s ezáltal az evilág, a végesség, a földi lét stb. minden tárgya (folyamata) — végső soron — ugyanazzal az ontológiai struktúrával rendelkezik, akár maga az abszolútum. E végső fokon való és egyetemes dialektikus egyneműsége belüli fokozatok semmi lényegeset nem változtathatnak ezen az alapstruktúrán. Az egyetemes, ellentmondásos folyamatszerűség ontológiai győzelme minden korábbi kísérletnél minőségileg magasabb szintre emeli a valóság egészének egységes felfogását.

Ezáltal a totalitás kategóriája ontológiailag olyan jelentőségre tesz szert, mint korábban soha. „Az igaz az egész”,⁴ — írja Hegel programatikusan a „Fenomenológiá”-ban. De ebben az elvont és mezítelen általánosságban a totalitás kategóriája még semmiképpen sem lenne alkalmas arra, hogy egy új ontológia alapzatát képezze, hiszen mint ilyen szerepelt már azokban a dialektikus rendszerekben, amelyek, mint megmutattuk, éppen legmagasabb tetőzésekor csorbítják meg a dialektikus folyamat életét. Hegelnél a totalitás mégis sokkal több, mintsem az extenzív egyetemesség pusztán szintetikus összefoglalása, alapstruktúra az extenzív egyetemesség, a valóság egészének felépítésében. Ez tehát nemcsak mint olyan rendelkezik egész-jelleggel, de olyan részekből, „elemekből” áll, amelyek maguk ugyancsak totalitásokként strukturáltak. Az egész, amelyről programatikusan beszél, olyan totalitás, amely viszonylagos, részleges, különös totalitások dinamikus kölcsönvonatkozásaiból áll össze. Azt mondhatjuk, hogy ebben az elvben fellelhető a hegeli világkép konkrét összefüggésének valóságos ontológiai lényege, persze csak ezoterikus formájában, hiszen láttuk, hogy a konkrét megvalósítás során ezt az alapelvet sokszorosan elfedik a logicista-hierarchikus gondolatmenetek. Hogy azonban a valóságos, sokszorosan eltakart lényegyet emeljük ki, nem pedig valami idegen elemet magyarázunk bele Hegel gondolkozásába mint ezoterikus tartalmat, erről tanúskodnak saját gondolatmenetei a „Logika” befejező fejtegetéseiben: „A módszer felmutatott természeténél fogva a tudomány mint magába fonódó kör jelentkezik, amelynek kezdetéhez, az egyszerű alaphoz, a közvetítés hozzáfonja a véget; emellett ez a kör *körökből álló kör*; mert minden egyes tag, áttelekesítve a módszer által, az a magába-való reflexió, amely, visszatérve a kezdethez, egyúttal egy új tag kezdete.”⁵

A totalitás-gondolat pusztá felmutatása azonban nem elegendő ahhoz, hogy megértsük ezt az új ontológiát. Hiszen — tisztán logikailag tekintve — ezek a részleges totalitások, valamint a belőlük születő totalitás-egész még mindig statikus, „dologi” jellegű lehet. Hegel viszont már a fent idézett általános programatikus kijelentésében elhárítja ezt és rögtön kifejti e totalitás-koncepció

³ I, 252. — A dialektika ezen gyökeresen új megformulálásának első ismert lefektetése már a frankfurti rendszertörődékben található; Hegel ott így fejezi ki magát: „az élet az összekapcsolás és nem-összekapcsolás összekapcsolása”. H. Nohl: „Hegels theologische Jugendschriften”, Tübingen 1907, 348. Természetesen a jénai megfogalmazás tudatosabb és általánosabb, de a dialektika schellingi típusával, valamint elődeiével való ellentéte Hegel fiatalságának gondolati kincse.

⁴ II, 16. [Vö. „Fenomenológia”, 18.]

⁵ V, 341. [Vö. „A logika tudománya”, II, 438.]

dialektikus dinamikájának néhány fontos ismertetőjegyt. „Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami igazában; s éppen ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés. Bármilyen ellentmondónak látszik is, hogy az abszolútumot lényegileg mint eredményt kell felfogni, némi megfontolás mégis helyrezökentti ezt a látszólagos ellentmondást. A kezdet, az elv vagy az abszolútum, amint először és közvetlenül kimondjuk, csak az általános.”⁶ Persze Hegel mindemellett hű marad saját ontológiai felfogásához, amelyben az abszolútum az azonos szubjektum—objektum. Fejtegetéseinek mégis ezen túlmenő általános értelmük van: amennyiben az abszolútumot mint eredményt fogjuk fel, amely csupán keletkezése folyamatában tehet szert igazi tartalomra, annyiban ezt a keletkezési és kibontakozási folyamatot ontológiailag elsődlegessé nyilvánítjuk. A lét pedig, amelyben az, ami belőle adódik, eredményként mutatkozik, mint e folyamat terméke jelenik meg. Kidomborítja ezt még azáltal is, hogy az abszolútumot kezdetben az általánosnak jellemzi, ami Hegelnél itt semmi esetre sem egy ontológiai tökéletességet hivatott jelölni, melyből a konkrét és a különös kisugárzik. Az általánost itt nyilvánvalóan a pusztán általános, a még nem konkrét értelmében gondolja, amit mutat már az általunk idézethez közvetlen kapcsolódó megjegyzése is: „Ahogy ha azt mondom: *minden* állat, ez a szó nem számíthat zoológiának . . .” Itt persze az út az általánostól a valódi eredményig csupán mint megismerési folyamat mutatkozik, de Hegel a folyamatszerűséget a valóságra nézve éppúgy a döntő ismertetőjegynek tekinti, akár e valóság megismerésére nézve. Ugyanebben az összefüggésben valamivel később ezt mondja: „Ha az embrió *magán-valóan* ember is, *magáért-valóan* mégsem az”, amiben az út a valóságban a magán-valóléttől a magáért-valóléti kategóriális szabatosabban meghatározza ezen ontológiailag elsődleges folyamatszerűség lényegét és irányát. És ezzel felszínre kerülnek e tézis további döntő ontológiai következményei: ha a valóság ontológiai értelemben mindig csak egy folyamat eredménye lehet, akkor ebből kényszerítőleg következik, hogy ezt az „eredményt” adekvát módon megragadni csak e folyamat révén, vagyis csak genezise révén lehet. Valamennyi olyan vizsgálódás, amely ezt mint léttel-bíró, tehát statikusan tekinti, szükségszerűen megmarad közvetlen adottságánál, és ezért elkerülik figyelmét a döntő meghatározottságai, amelyek közül a legfontosabb éppen a valóság folyamatszerű komplex-jellege. Láttuk, milyen gyakran helyettesíti Hegel ezt a reális genezist egy logikai „levezetéssel”; ezt bírálni kellett, de a bírálat végérvényes mércéje mégis maga a hegeli ontológia, amennyiben ez a reális genezist mindenféle tárgyiség (mindenféle eredmény) dinamikus alapzataként fogja fel. Ezáltal válik csak valóban dinamikussá és dialektikussá, folyamatszerűvé a dolgok és az eszmék rendjének és kapcsolatának spinozai azonossága. Ha ugyanakkor visszaemlékezünk Hegel fejtegetéseire a „Logiká”-ban, miszerint a „tagok” megismerésekor valamennyi eredmény egyben egy új tag kezdete is, akkor képet alkotunk erről a Hegel-féle egyetemes folyamatszerűségről, amelyben a reális, az ontológiai genezis adja minden „eredmény” megismerésének a kulcsát.

A „Fenomenológia” előszava további fontos meghatározásokat nyújt a hegeli ontológiának ehhez a középponti kérdéséhez. Itt közvetlenül a társadalmi lét ontológiai kérdéseiről van szó, persze, mint Hegelnél legtöbbször,

⁶ II, 16. [Vö. „Fenomenológia”, 18.]

e területre való világosan kimondott lehatárolás nélkül, olyannyira, hogy egyes példái arra látszanak utalni, mintha Hegel itt egy általános ontológiai törvényt akart volna kimondani. Hegel a művének keletkezésekor fennálló új világállapotból indul ki; 1806 őszi kollégiumának záróelőadásán még plasztikusabban fejezi ki ezt a gondolatot, mint magában a műben: „Fontos korszakot élünk, egy erjedést, amelyben a szellem lendült egyes, túljutott előző alakján és egy újat nyer. Az eddigi képzetek, fogalmak egész tömege, a világ kötelékei felbomlottak s álomkép gyanánt magukba roskadnak. Készülődik a szellem új előjövetele.”⁷ Erről az újról mondja a „Fenomenológiá”-ban, hogy „az új világ első megjelenése mégcsak a maga egyszerűségébe burkolt egész, vagyis ennek általános alapja”. Ezért erről csak kevesek ezoterikus megismerése lehetséges: „Csak ami tökéletesen meghatározott, az egyúttal exoterikus, felfogható, s alkalmas arra, hogy megtanulják és mindenki tulajdona legyen.”⁸ Hogy érthetővé tegye ezt a gondolatát a történelmileg újnak az elvont-egyszerű jellegéről, Hegel a gyermekre hivatkozik ellentétben a felnőttel, a makkra ellentétben a tölgygel.

Ma még nehezen eldönthetőnek tűnik, kiterjeszhető-e a természetre egyáltalában, és mennyiben, az új elvont jellegének gondolata. Csak ha a szerves természet képződményeinek genezisének a mainál sokkal jobban megismertük, ha tehát majd konkrétan és meghatározottan beszélhetünk történetünkről, akkor mutatkozik majd meg, mutat-e és mennyiben mutat a keletkező újnak a jellege egy ilyen egyszerűséget és elvontságot. Kézenfekvőbb a szerves természetre való alkalmazás, noha bizonyos, hogy itt sem beszélhetünk valóságos egyneműségről a történelemmel. A gyermek már nemcsak élőlény egyáltalában, de egyúttal és ettől elválaszthatatlanul társadalmi-történelmi lény is. Mindenekre az új megjelenési módjának hegeli elemzéséből az erről való tudat nehezen kiküszöbölhető. Ez azonban a társadalmi lét egy sajátos ismertetőjegye, az ugyanis, hogy a tudat nem csupán olyasvalamiről való tudat, ami ontológiailag teljességgel közömbös marad e felismert mivolta iránt, hanem aminél annak megléte vagy hiánya, helyessége vagy hamissága maga is a lét alkotórészét képezi, aminél tehát a tudat ontológiai értelemben nem pusztán epifenomenon, egyre megy, mennyire jelentékeny vagy elenyészően csekély legyen is az adott esetben játszott konkrét szerepe. Bárhogy döntjük is el ezt a kérdést általános ontológiai szempontból, a társadalmi lét ontológiájára nézve Hegelnek ez a megállapítása a folyamatszerűség további, rendkívül fontos és gyümölcsöző konkretizálását jelenti. A munka tárgyalásakor részletesen szólnunk kell majd arról, hogy az új kategóriája mennyire fontos a társadalmi lét tartalmi, struktúrája és iránya szempontjából. Tartalmi oldalát persze gyakran érintették. De Hegel volt az első filozófus, aki a struktúrájának ezt a kérdését — mint struktúraváltozást, tehát megintcsak folyamatszerűen — egyáltalában felvetette. Hogy milyen fontos helyet foglalnak el ezek a vizsgálódások Hegel összkoncepciójában, megmutatkozik abban, hogy közvetlenül ehhez kapcsolódik az az elvi polémia, amelyet a schellingi dialektika — az abszolútumban a folyamatszerűséget megszüntető koncepciók utolsó formája — ellen folytat. Hegel ezt az ellentétet a legnagyobb élességgel mondja ki: „Ezt az egyetlen tudást, hogy az abszolútumban minden egyenlő, a megkülönböztető és betöltött vagy betöltést kereső és követelő megismeréssel

⁷ Rosenkranz, 214.

⁸ II, 11. [Vö. „Fenomenológia”, 15.]

szembehelyezni — vagyis az *abszolútumát* olyannak feltüntetni, amilyen az éjszaka, melyben, mint mondani szokás, minden téhen fekete —, ez a megismerés hiányának naivitása.”⁹

Ha mármost megkíséreljük az eddigiek alapján összefoglalni azt, ami a hegeli ontológiában a leglényegesebb, arra az eredményre jutunk, hogy a valóságot Hegel mint önmagukban, tehát viszonylagosan totális komplexusok totalitását fogja fel, hogy az objektív dialektika az ilyen komplexusok reális genezisében és önkibontakoztatásában, kölcsönhatásában és szintézisében áll, hogy éppen ezért, mint az ilyen totális mozgások foglalata, az abszolútum nem képes sem a túlvilági közömbösség nyugalomába emelkedni a konkrét mozgásokkal szemben, hanem mint reális mozgások konkrét szintézise — abszolút mivoltának csorbulása nélkül — maga is mozgás, folyamat, hogy a hegeli ellentmondás ősfarmája, az azonosság és nem-azonosság azonossága megszüntethetetlenül hatékony marad az abszolútumban is. A hegeli filozófiának ez a dialektikus-ontológiai magva nyilvánvaló ellentétben áll rendszerének logikai-hierarchikus felépítésével. Hegel olykor maga is érezte ezt az ellentétességet, de újra és újra tudatosan félretolta, és kitarított a rendszer felépítésének logikai egységességénél. Így a fogalomlogika bevezetőjében megismétli, hogy a lényeg a létből, a fogalom a lényegből, tehát végső soron a létből keletkezett. „E létrejövésnek”, fűzi hozzá érdekes és jellemző módon, „a jelentése azonban önmagának *ellenlökése*, úgyhogy az, *ami létrejött*, éppenséggel a *feltétlen és eredeti*.”¹⁰ Ebben a vallomásban, amelynek — jól végiggondolva — fel kellene borítania vagy legalábbis alapvetően megváltoztatnia az egész logikai rendszert, győzedelmeskedik Hegel ontológiai koncepciójának végső realitása, hogy tudniillik a valóság (a fogalom világa) ontológiailag az elsődleges, hogy ontológiailag elvonatkoztatás révén nyerik a valóságból a lényegét, a lényegből a létet, hogy tehát a logika az igazi ontológiai viszonyokat fordított sorrendben adja vissza, ami persze logikailag-módszertanilag szükségszerű. Még világosabban megjelenik ez a belátás az úgynevezett „Kis Logika” egyik hasonló vizsgálódásában. Itt közvetlenül felveti a kérdést, hogy ha a fogalom az elsődleges, akkor ő miért nem a rendszer elején tárgyalja. Magától értetődőnek tartja, hogy tárgyilag (ontológiailag) a fogalom alkotja az igazi kezdetet, hogy lét és lényeg tárgyilag (ontológiailag) ennek származékai. Saját eljárásának védelmére most már az ábrázolásmódra hárítja: „Ha a fogalmat állítanók a logika élére és, ahogy az tartalmilag egészen helyes, a lét és a lényeg egységeként definiálnók, az a kérdés támadna, mit kell a léten és mit kell a lényegen elgondolni, s hogyan jut ez a kettő ahhoz, hogy a fogalom egységébe foglaljuk őket össze. De ilyenképpen aztán csak névlegesen, nem pedig dologilag kezdtük volna a fogalommal.”¹¹ E módszertani kitérés mögött persze sokkal több rejlik, mintsem maga Hegel tudatában lett volna. E kérdés materialista-dialektikus tárgyalása Marxnál megmutatja majd, hogy a még nem elemzett, ontológiailag elsődleges, viszonylag totális komplexusból való kiindulás nem zárja ki, hanem egyenesen megköveteli a gondolati visszanyúlást elvonatkoztatott elemekre. Csak hogy itt teljes világosságnak kell uralkodnia afelől, hogy az igazi kiindulópont maga a valóság volt, hogy ennek elvonatkozttató széttagolása olyan visszatükrözési kategóriákhoz vezet, amelyeknek szintetikus felépítése a valóság megis-

⁹ Uo. 14. [Vö. uo. 16.]

¹⁰ V, 35. [Vö. „A logika tudománya”, II, 209.]

¹¹ Hegel: „Enzyklopädie”, 159. §, Pótlás.

merésének útját, nem pedig magának a valóságnak a menetét ábrázolja, még ha az így keletkező kategóriáknak és összefüggéseknek mint a valóság gondolati reprodukcióinak magától értetődő módon ontológiai és nem logikai jellegűeknek kell is lenniök. A hegeli logika kettőssége itt is objektív idealista alapvetéséből fakad, az azonos szubjektum—objektum koncepciójából, amely nemcsak hogy nem ad módot az ontológiai és a logikai-ismeretelméleti kategóriák és módszerek világos elkülönítésére, nemcsak hogy szüntelenül összemossa ezeket, de az ontológiai megállapításokat állandóan alá is rendeli a logikai-hierarchikus nézőpontoknak, ezáltal erőszakot téve rajtuk és eltorzítva őket. Ahol pedig ismeretelméletileg gyümölcsözően újat fedez fel, teszi ezt a valódi ontológiájától való — tudatos vagy tudattalan — közvetlen függőségben.

Ez a tényállás akkor válik igazán világossá, ha rátérünk Hegel legjelentősebb módszertani felfedezésére, a reflexiók meghatározásokra. Úgy hisszük — és az itt következő fejtegetésekben remélhetőleg bizonyítani is tudjuk —, hogy itt van Hegel dialektikájának középponti kérdése, akár magának a valóságnak a tudattól független dinamikáját és struktúráját, akár ennek a szubjektív tudatban való különböző tükröződéseit illetően. Nagyon is érthető, hogy maga Hegel ezt a kérdést közvetlenül ismeretelméletileg teszi fel, persze saját, elődeitől annak egyaránt mélységesen különböző ismeretelméletének — tudniillik annak, amelyet a „Szellem fenomenológiájá”-ban adott — nagy és új értelmében. Hiszen ami módszertanilag alapvető ebben a műben: miként keletkeznek az emberi gondolkodás különböző lépcsőfokai, kategóriái stb. az emberek tudatában egyúttal mint a valóság gondolati és gyakorlati meghódításának termékei és szerszámai, párhuzamosan e valóság saját fejlődésével; miként vezet szakaszonkénti, teljes vagy részleges meghíúsulása egy a valóság igazi lényegéhez jobban illeszkedő megismerési mód kibontakozásához, mindaddig, amíg létrejöhet a valóság egy valódi befogadása a szubjektumba. Az itt következő fejtegetésekben — előfeltételezve az első részben bírálatunk ismeretét — el kívánunk tekinteni a sajátosan hegeli megoldástól, a szubsztancia szubjektummá változtatásától, és csupán e folyamat reális eredményeit elemezzük. Jellemző módon Hegel a reflexiók meghatározások keletkezését rendszerében olyan szakaszként tárgyalja, amely úgyszintén a „Fenomenológia” címet viseli. Az észlelés szintjén kialakuló világképből indul itt ki és azt vizsgálja, hogy a valóság és a szubjektivitásnak emberi meghódítási kísérletei közötti kölcsönvonatkozásából hogyan emelkednek ezek az értelem szintjére. Az ember „természetes” viselkedése eközben az, hogy a valóságban készen talál egyes tárgyakat és megkísérli ezeket közvetlenül adott formájukban, megjelenő elszigeteltségükben megragadni. Ez a kísérlet viszont spontán módon kitermeli az ellenkezőjét, a közvetlenül felállított tárgyak egymásvonatkoztatottságát, és a valósággal szembeni spontán viselkedésnek ebből az ellentmondásából születnek a reflexiók meghatározások: „Az érzéki tudat tartalma önmagán-valóan *dialektikus*. Úgy kell legyen, hogy ez az egyes; de . . . éppen — mivel az egyes tartalom mást *kizár* magából — másra vonatkozik, *magán túlmenőnek*, mástól függőnek, ezáltal közvetítettnek, önmagában mást bírónak bizonyul. A *közvetlen egyes legközelebbi* igazsága tehát az, hogy másra *vonatkoztatják*. E vonatkozás meghatározásait az alkotja, amit reflexiók meghatározásoknak neveznek.”¹² A szubjektivitás ilyen fajtájú mozgásából

¹² Uo. 419. §, Pótlás.

abban a törekvésben, hogy a valóságot gondolatilag megragadja, keletkezik az értelem, a reflexiók meghatározások első közvetlen hazája.

Ez egy mindenekelőtt ismeretelméleti kérdésnek látszik. Persze olyannak, amely eldöntő jelentőségű volt arra az átmenetre nézve, melyben a hegeli filozófia kifermálódott, mégpedig nem korlátozódik csupán tisztán történelmi értelemben erre a korszakra, hanem a valóságról való mindenféle komoly gondolkodás fontos, sőt középponti kérdése ez. A reflexiók meghatározások ezért már Kantnál felmerülnek, mindenekelőtt leginkább dialektikus művében, az „Ítéelőőr kritikájá”-ban. Ott persze tisztán ismeretelméleti jellegűek; csupán azáltal különbözödnek meg, hogy az általánostól a különösig vivő gondolkodói utat teszik-e meg vagy a fordítottat. Nem állnak semmilyen közvetlen kapcsolatban a Hegel számára döntő problémával, az értelemről az észhez való átmenettel. Kantnál az értelem és az ész metafizikus kizárólagossággal állnak egymással szemben. A tiszta ész minden jelenséggel szemben transzcendens, sohasem kerülhet adekvát empirikus használatra. Amíg azonban a kanti észfogalom a transzcendentális dialektikához, a magán-való dolgok bármiféle megismerhetőségének tagadásához vezet, addig a romantikus filozófiában, először Schellingnél, egy irracionálisztikus transzcendencia jön létre, a reflexiót „a meghatározásával egyetemben az abszolút szemléletmód ellenlábasának és ősellenségének tekintik”.¹³ Így a pusztán értelmi megismerés nem-dialektikus jellegének egyoldalú bírálataból a transzcendens irracionálisba való ugrás a következtetésük; az értelemmel nem a saját ellentmondásosságából születő ész állítja szembe, mint Hegel, hanem megkockáztatják az ugrást az intellektuális szemléletbe, ami egyúttal, ahogyan más összefüggésekben már alkalmunk nyílt megjegyezni, az ellentmondások megszüntetését eredményezi az abszolútumban való kioltásuk formájában. Hegel már Schellinggel való együttműködése idején tiltakozott az értelem ilyen leértékelése ellen. Jénai feljegyzéseiben áll: „Értelem nélkül az ész semmi, az értelem ész nélkül mégiscsak valami. Az értelmet nem szabad odadobni.”¹⁴

Hegelnél az ész azáltal magasodik az értelem fölé, hogy felismeri az életben a látszólag teljesen önálló és egymástól függetlenül létező tárgyak, valamint az objektív valóság és a helyes gondolkodás megfelelő kategóriái és kategóriális viszonyai közötti igazi — ellentmondásos, dialektikus — összefüggést. Az ész valamennyi aktusa tehát az értelem valóságfelfogásának megerősítése és megszüntetése is egyszerre. Hegel ezt az ellentétet néhány kategória vonatkozásában így ábrázolja: „*hogy az utóbbinak (az észnek — L. Gy.) a tárgya a magán- és magáért-valóan-meghatározott, a tartalomnak és a formának, az általánosnak és a különösnek azonossága — az előbbie (az értelemé — L. Gy.) viszont szétesik a formára és a tartalomra, az általánosra és a különösre, egy üres magán-valóra és az ehhez kívülről járuló meghatározottságra —, hogy tehát az értelmi gondolkodásban a tartalom közömbös a formája iránt, míg az észszerű vagy fogalmilag megragadó megismerésében a tartalom önmagából létrehozza a formáját*”.¹⁵ Értelem és ész tehát egyazon objektum-világgal állnak szemben (nem úgy, mint Kantnál, a pusztán jelenségek világával, illetve a megismerhetetlen magán-való dologéval); lényegileg különbözőképpen viszonyulnak ugyan hozzá, ez a különbözőség azonban éppen a magán-való értelem szükség-szerű ellentmondásosságából nő ki immanens dialektikus szükségszerűséggel,

¹³ IV, 21—22. [Vö. „A logika tudománya”, II, 17.]

¹⁴ Rosenkranz, 546.

¹⁵ „Enzyklopädie”, 467. §, Pótlás.

mint megkoronázása és beteljesülése (nem a laposan empirikus értelmesség és a transzcendensen irracionális intellektuális szemlélet megszüntethetetlen ellentétének értelmében). Ennek a szerves-dialektikus összekapcsoltságnak persze nem szabad elmosnia a benne rejlő ellentétességet; az ész magatartásában a valóság lényegének megfelelő viszonyulás nyilvánul meg: az a felismerés, hogy a valóság elsődlegesen sokrétű mozgó komplexusokból és ezek sokoldalú dinamikus kapcsolataiból áll, míg az értelem csupán a közvetlenül megjelenőt és ennek elvont képmásait tudja megragadni. Legyen bár kettejük ellentéte még oly mélyre hatoló, az ész nemcsak hogy mindig is az értelemből fejlődik ki, de mindkettő — mint egyazon valóságra irányuló — az egyazon, de különbözőképpen megragadott valóság rendező elveiként ugyanazokat a kategóriákat alkalmazza, tudniillik a reflexiók meghatározásokat, „csak” hogy az értelem ezt hamisan közvetlen elválásztásban teszi, az ész pedig dialektikus-ellentmondásos valódi összehangolásban.

Ha szemügyre vesszük ezt az ismeretelméleti utat Hegelnél, amely az értelemtől az észig vezet, könnyen nyilvánvalóvá tehetjük korszakos jelentőségét: a korábbi és a kortárs gondolkodókkal ellentétben, Hegelnek sikerül egy komplex, totalitásokra szabott, dinamikusan ellentmondásos valóság megismerése számára megteremtenie az alapzatot, vagyis az, amibe a XVIII—XIX. század ismeretelmélete belebukott. A megvalósítható magasabb rációt érvényesítette a megismerés egész területén, nem torpan meg — miként a felvilágosodás — az értelemnél, nem helyezi — Kant példájára — az ész-megismerést a magán-való dolgok megismerhetetlen birodalmába, nem vész bele — mint Schelling és a romantika — az értelem bírálata folytán az irráció ködtengerébe. Joggal mondja tehát Lenin, hogy a dialektika Hegel ismeretelmélete.¹⁶ De mivel a marxizmus ismeretelmélete, mint a szubjektív dialektikáról való tanítás, egyúttal mindig előfeltételez egy ontológiát, a valóság objektív dialektikájáról való tanítást ugyanis, és minthogy ezért a mimezist a valóság gondolati reprodukciójának önálló formájaként fogja fel, ezért ez a lenini megállapítás bizonyos magyarázó kiegészítésre szorul. Ismeretes, hogy az újkor ismeretelméletéből a mimezis csaknem nyomtalanul eltűnik, kivéve a filozófiai materializmust, amelyben — eltekintve Diderot zseniális sejtéseitől — korlátozott, mechanikus-fényképszerű formát ölt. Az azonos szubjektum—objektum hegeli tanításában uralkodó félhomály előremutató oldalai közé tartozik mármost, hogy — mint rejtett összetevőt — tartalmazza a dialektikus mimezis csíráit is. Hiszen ahogy azt a hegeli „Fenomenológia” módszere megköveteli: az ismeretelméleti menet, egyáltalában a világ gondolati meghódításának, tehát az értelemtől az észig vezető útnak a menete is, párhuzamosan halad a valóság közvetlen megjelenési módjának menetével a valóság lényege felé. Az azonos szubjektum—objektum tana itt nem csupán a magán-való abszolút elsődlegességének elismerését teszi lehetővé a megismerésben való saját számunkra-létrejövésével szemben, hanem maga a dolgok logikája a szubjektív és objektív elv helyes összehangolásának eseteiben az utóbbinak egy meghatározott, noha tudatosan sohasem végigvitt, túlnyomó jelentőségét eredményezi. Sőt szubjektivitás és objektivitás párhuzamosan-futásának összefonódása a mimezis közelébe visz, másrészt és ugyanakkor modern-mechanikus alkalmazásának meghaladásához, de az arisztotelészi dialektikusabb alkalmazás közelébe, persze ebből a szemszögből éppoly kevésbé egyértelműen. Természetesen nem

¹⁶ „Aus dem philosophischen Nachlass”, 288.

hagyhatjuk figyelmen kívül itt, hogy a kor német filozófiája, Kant óta, megkezdte kimunkálni a szubjektumnak a megismerési folyamatban játszott aktív szerepét. De nem feledhetjük azt sem, hogy Hegel élesen elutasította a szubjektum Kant és Fichte értelmében vett teremtő aktivitását; hogy nála ez az aktivitás mindig csak szubjektivitás és objektivitás elválaszthatatlan kölcsönvonatkozásának egyik mozzanata volt, hogy tehát ez az aktivitás lényegileg a világhoz való olyan viszonyulás kialakításában állt, amely nem akadályozza, hanem éppen előmozdítja a világ objektív lényegének nyilvánvalóvá válását, éppen azáltal, hogy áttöri és megtartva-megszünteti a közvetlen megjelenési formákat. „Aki ésszerűen néz a világra”, mondja Hegel, „arra a *világ* is ésszerűen néz; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást.”¹⁷ Mindez sokkal közelebb áll ahhoz a Goethehez, akit Heine a „világ tükrének” nevezett, mintsem Kant és Fichte egyoldalú gondolkodói aktivizmusához.

Jogosult Hegel dialektikus ismeretelméletét az ontológiától való függőségében tekinteni; a mimezis felé mutató ezoterikus kezdeményezések csupán melléktermékei ennek az objektív valósághoz tanúsított végső magatartásnak. S ezzel a megállapítással visszatérhetünk, a belátás egy magasabb szintjén, a reflexiók meghatározásokhoz. Mindenki előtt ismeretes, hogy ezek Hegel lényeglogikájának középponti kategóriái. A lényeg viszont — még Hegel hamis, logicista ontológiája szerint is — a lét és nem a gondolkodás terméke. A lényeg az értelemtől az észig továbbhaladó gondolkodás csak azért képes — a lényeg-jelenség-látszat reflexiók meghatározásainak segítségével — megragadni, mert Hegel szerint a valóság objektíve, a gondolkodástól függetlenül tette meg az utat a léttől a lényegig. E meghatározások igazsága, mélysége és egyetemessége azonban annál nyilvánvalóbban érvényesül, minél határozottabban megszabadítjuk igazi ontológiai sajátosságukat az azonos szubjektum — objektum logicista kényszerétől. Hiszen Hegelnek ebben a koncepciójában az ontológiai átmenet a teljességgel elvont léttől a jóval meghatározottabb és konkrétabb lényegig egy rejtélyes, megmagyarázhatatlan idealista deklaráció marad, míg a fordított feltevésnél — mely szerint a megismerés útja, az elvonatkoztatás révén, az elvont léttől vezet ugyan a konkrétabb lényegig, a valóságban mégis a sokkal konkrétabb és összetettebb lényeg képezi az ontológiai kiindulópontot, amelyből azután elvonatkoztatva kivonható a lét, persze ugyancsak elsődlegesen ontológiai, fogalma — ez az egész logicista kód szerte-foszlik. (A következőkben látni fogjuk, hogy a lényegnek ez az összetett és totális jellege ontológiai értelemben szintén csak viszonylagos és a konkrét valóság által meghatározott.) Ezért nem nehéz megérteni, hogy a lényeg kategóriális felépítése egy látszólag önálló, a valóságban azonban egymást elválaszthatatlanul feltételező kategóriák kölcsönös összerendelésén nyugvó — viszonylag —, totális komplexus megközelítésére épül. Ezzel elérkeztünk az ész szintjére, a reflexiók meghatározásokhoz.

Bárhogyan vezette is le Hegel a lényeg existencia-jellegét, a lényeg nem-csak részként és a valósághoz vezető út állomásaként fogja fel — és ebben is jelentős újító —, hanem egyúttal mint komplexust és nem mint elszigetelt kategóriát. Éppen itt mutatkozik a reflexiók meghatározások ontológiai eredete. Lényeg, jelenség és látszat léttel-bíró önállóságukban ősrégi kategóriák; szembeállításuk sem újdonság. Az agnoszticizmus és a szkepticizmus kezdettől

¹⁷ „Die Vernunft in der Geschichte”, 7. [Vö. „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, 18.]

fogva az itt észlelhető ellentétekből indul ki, amelyek még Kant elméleteiben is meghatározóként hatnak. Hegel maga is hangsúlyozza a látszat, jelenség és lényeg felfogásának ezt a megismeréstörténeti hagyományát és megmutatja, hogy ez egyrészt magában foglalja a léttel-bíró világ összes tartalmait, másrészt tagadja viszont a lényeggel való belső összetartozást és az ellentétességet egyoldalúan középpontba állítja.¹⁸ Ezek mögött az egymás között rendkívül különböző felfogások mögött, az idő múlásával egyre inkább rejtetten, egy teológiai örökség működik: a lényeg megragadhatósága egy isteni gondolkodás sajátja, míg az emberi gondolkodásnak csupán a látszat, a jelenség világa jut. Magától értetődik, hogy a modern polgári társadalom és tudományai fejlődésével ez az ellentét egyre inkább világiasodik. Korábbi elemzéseink mégis arról tanúskodnak, hogy a filozófia eredetileg teológiailag megalapozott elvei ebben a kérdésben sem mennek át szükségképpen gyökeres forradalmasodáson. Az ismételten emlegetett bellarmini követelmény a tudománnyal szemben végső soron azon alapszik, hogy át kell engednie a vallásnak a lényeg mélyére hatolást és meg kell elégednie a jelenségek világának gyakorlati kutatásával. Persze a módszerek idővel egyre jobban finomodnak. Az ismeretelméleti kérdésfeltevés uralkodó volta elvezet még egy olyan lényeg-felfogáshoz is, amely az emberi-tudományos belátás számára a lényeget — látszólag — hozzáférhetővé teszi, mégpedig oly módon, hogy a lényeg pusztán a szubjektum alkotta elvonatkoztatás, amelyet az érzéki tapasztalásból nyernek elvonatkoztatás útján, de amelynek, éppen ezért, a magán-való valósághoz nincs több köze, mint alapzatainak, a szemlélet és az észlelés érzéki tapasztalásainak; sőt néha még ezeknél is kevesebb. És akkor is, ha ezt az elvonatkoztatási folyamatot elválasztják a tapasztalástól, ha önálló — Kantnál apriorisztikus — alakot ölt, jelenség és lényeg (mint ontológiai kategóriák) áthidalhatatlan szétválasztása továbbra is változatlanul fennmarad. Ezek a fejlődési vonalak számos változtatban futnak egészen a mai neopozitivizmusig.

Hegel filozófiailag forradalmi tette, a reflexiós meghatározások feltárása és középpontba állítása, mindenekelőtt a jelenséget és lényegét abszolúte elválasztó szakadék ontológiai eltávolításában áll. Amennyiben a lényegyet sem nem transzcendens módon léttel-bíróként, sem pedig egy gondolati elvonatkoztatási folyamat termékeként nem ragadják meg, hanem mint egy olyan dinamikus komplexus mozzanatát, amelyben lényeg, jelenség és látszat szakadatlanul átcsapnak egymásba, egy ilyen újfajta felfogásban a reflexiós meghatározások elsődlegesen ontológiai jellegűeknek mutatkoznak. Hogy Hegel ezeket az ontológiai vonatkozásokat túlnyomórészt egy logicista komplexusban tárgyalja, ezt eléggé ismerjük már ahhoz, hogysem megakadályozhatna bennünket a, látszólag, tisztán logikai fejtegetések mögött rejlő ontológiai összefüggések észlelésében. Hegel a leírásában az effajta komplexusok első, közvetlen és ezért elvont, kifejeletlen adottságából indul ki, a lényeges viszonyok azonban már a megismerésnek ezen a fokán világosan észlelhetőek. Azt mondja: „Csak *látszat* az, ami szemben áll vele (a lényeggel — L. Gy.). Ámde a látszat a lényeg saját tételezése . . . Ez a látszat nem külsőleges valami, a lényeg számára más, hanem annak saját látszata. A lényegnek önmagában való látszása a *reflexió*.”¹⁹ Hogy tehát lényeg és látszat — éles kontrasztjuk csorbulása nélkül — elválaszthatatlanul összetartoznak, hogy az egyik a másik nélkül semmi módon nem létezik, ez megteremti az értelemről az észig vezető

¹⁸ IV, 10—11. [Vö. „A logika tudománya”, II, 9—10.]

¹⁹ Uo. 7—8. [Vö. uo. 6—7.]

ismeretelméleti út ontológiai alapzatát; az értelem megmarad az ellentétesség közvetlen adottságában, ami viszont ugyancsak magának a komplexusnak ontológiai tulajdonsága; az ész, fokozatosan, számos átmenettel, amelyeket itt nem elemezhetünk, felemelkedik a komplexusnak mint dialektikus totálitásnak a megértéséhez.

A valóságnak az ész által felismert dialektikája tehát abban áll, hogy a valóságmozzanatok egyszerre és elválaszthatatlanul önállóak és összetartozóak, és hogy igazságuk rögtön hamissá lesz, ha e viszonyok valamelyike abszolút, az ellenkezőjét kizáró jelentőséget nyer, de akkor is, ha tisztaságukban a különbözőségek, az ellentétek kioltottan jelennek meg. Lényeg, jelenség és látszat annyiban reflexiós meghatározások tehát, amennyiben mindegyikük ezt a viszonyt fejezi ki; valamennyi jelenség megjelenő lényeg, valamennyi lényeg megjelenik valahogyan, enélkül a dinamikus, ellentmondásos viszony nélkül egyikük sem lehet meg, mindegyik annyiban van, amennyiben szakadatlanul megőrzi és feladja saját egzisztenciáját, amennyiben belép ebbe az ellentett viszonyba. A helyesen megragadott reflexiós meghatározások nemcsak a látszólag önálló entitások teológiai eredetű, de még ma is ható merev dualitását rombolják le ezzel, hanem egyúttal azt az ugyancsak régi előítéletet is, mintha a közvetlenül rögzített, a dologiság analógiájára képzett tárgyiségformáknak valamiféle ontológiai elsődlegessége lenne az őket elválasztó és összekötő pusztá viszonyokkal, vonatkozásokkal stb. szemben, amelyekben reális kölcsönhatásaik kifejeződnek. Ontológiailag ezek a valóság ugyanazon szintjén állnak, mint a szűkebb értelemben vett tárgyak. Mindkettőt egyaránt az ész ismeri meg, a helyesen-elgondoltság egyedüli kritériuma mindkét esetben egyaránt a valósággal való megegyezés. Hegel értelmében tehát nem lehet többé arról beszélni, hogy a tárgyak így vagy úgy léteznek, viszonyaik, vonatkozásaik stb. pedig egy elvonatkoztatási folyamat vagy valami egyéb tapasztalás gondolati eredményei.

Itt persze lehetetlen részleteiben elemeznünk ezt a dialektikát. Elegendő leszögeznünk, hogy Hegel lényeg, jelenség és látszat vonatkozásainak ezzel a megfogalmazásával felmutatta a reflexiós meghatározások általános alapzatait. Logikája középső részének további fejtegetései kiterjednek a valóság, valamint az ész által történő adekvát megismerésének legfontosabb kategóriáira. E téren is lehetetlen átfogóan, mindenoldalúan ábrázolnunk a problémákat és néhány középponti kérdésre kell szorítkoznunk. Az előbbiekben láttuk, hogy a reflexiós meghatározásoknak, mint a valóság struktúrája és dinamikája meghatározásainak, megismerése megtalálta a dialektikus választ egy ősrégi, teologikusan és kriptoteologikusan eltorzított kérdésre. Ez új módszer alkalmazásának további konkretizálása egyenesen a dialektika szívébe vezet bennünket. Hegel ugyanis azokat a viszonyokat vizsgálja, amelyekben az összes tárgyak (beleértve a folyamatokat stb.) mint ezeknek önmagukra és egyúttal mindegyik másira való vonatkozásának legprimitívebb jellege válik láthatóvá az azonosságtól az ellentmondásosságig az ellentétesbe való mindenkori átcsapás egy kategória-sorában. Hegel itt ismét szakít a hagyományos szemléletmóddal, amennyiben kimutatja magában az azonosságban a különbözőséget, az egyszerű különbségben az ellentmondás magán-valóságát; egyfelől feltárja az azonosság látszólag logikai-tautologikus kategóriájában a reflexiós jelleget, másfelől és ezzel szoros összefüggésben a másra való vonatkoztatottság feloldhatatlan realitását. Erre a szakaszra különösen jellemző a túlnyomóan logikai tárgyalásmód, amely közvetlenül és spontán módon

ered a mindig logikailag tárgyalt anyagból, ugyanakkor éppen ezért gyakran inkább elfedi a gyümölcsözőt és újat, mintsem kidomborítaná, ami viszont elkerülhetlenné tesz egy szabadabb, helyenként a szövegen túllépő értelmezést. Úgy véljük azonban, hogy az ilyen magyarázat teljességgel a végső hegeli szándékok keretén belül maradhat, gondolatvilágába nem kell idegen elemeket becsempésznie, legalábbis azt a tendenciát illetően nem, amely gondolkodásában mindig eleven maradt. Jénai feljegyzéseiben egy rendkívül érdekes vallomás található a valódi kutatás és az általános elvek viszonyára vonatkozóan, amely világosan tükrözi azt a belső küzdelmet, amely Hegelben akkoriban a logikai elvek és az ontológiailag megragadott tárgyiség között dúlt, és magában Hegel gondolati vívódásában jó alapot ad értelmezésünk számára. A passzus így szól: „Egy tudomány tanulmányozásához szükséges, hogy ne engedjük, hogy az elvek félrevigyenek bennünket. Ezek általánosak és nem jelentenek sokat. Amint tűnik, csak az van birtokában jelentésüknek, aki a különös birtokában van. Gyakran rosszak is. Az elvek a dolgokról való tudat, és a dolog gyakran jobb, mint a tudat.”²⁰

Hegel polémiája az $A = A$ tautológia ellen szintén a komplexusnak az elszigetelt elemekkel szembeni ontológiai elsődlegességéből indul ki. (Erről szólva ne feledjük, milyen döntően pozitív szerepet játszik a logikai tautológia a neopozitívizmus ismeretelméletében.) Hegel erőfeszítései ebben a kérdésben arra irányulnak, hogy kimutassa, miszerint az azonosságban, önmagában csakúgy, mint a másokra való vonatkozásában, a különbséget nem lehet kiküszöbölni; logikai formában Hegel ezt úgy fejezi ki, „hogy maga az azonosság tétele és még inkább az ellentmondás tétele nem pusztán *analitikus*, hanem *szintetikus* természetű”²¹ Már ez is mutatja, hogy az ő szemében az azonosság a léttel-bíró tárgyiség kategóriája és nem pusztán a formális logika tartozéka. A problémakör ontológiai megragadásában most már ez két olyan fontos következménnyel jár, amelyeket jóllehet Hegel ritkán von le kifejtései során expressis verbis, implicite mégis mindenütt jelen vannak azokban.

Az első kérdés körülbelül úgy hangozhatnék, hogy az azonosság megőrzése és elvesztése maga is reális folyamat, amelyben kifejeződik — egy új oldaláról — a létrejövés egyetemességéről és mindenhatóságáról való héraikleitoszi tanítás sajátos hegeli továbbvitele. Ha ugyanis az azonosság tárgyi tulajdonság (egy valaminek az azonossága önmagával) és ez a tárgy szakadatlan folyamatszerű kölcsönhatásban áll környezetével, sőt létezése maga is egy olyan belső folyamat mindenkori eredménye, amelyet alkotórészeinek egymásrahatása hívott életre, akkor szükségképpen szakadatlanul változások jönnek létre, amelyek újra és újra felvetik a kérdést: a változásban levő tárgy vajon még mindig „ugyanaz”? Ontológiailag ez a kérdés nagy fontosságú, különösen azért, mert a lét különböző szintjein nagyon különbözően kell megválaszolni, a belső és külső kölcsönvonatkozások igen eltérő struktúrája és dinamikája miatt. Fontos és érdekes kérdések születhetnek ebből már a szervesetlen természet szintjén, mindenekelőtt az N. Hartmann által képződménynek nevezett területen. Még bonyolultabb és ontológiailag fontosabb a helyzet a szerves természetben. Miután létezését valamennyi szerves lény (ontogenetikai és filogenetikai kettős értelemben) egy belső újratermelési folyamat során őrzi meg és ugyanakkor környezetével szakadatlan kölcsönhatásban áll, az azonosság

²⁰ Rosenkranz, 545.

²¹ IV, 36. [Vö. „A logika tudománya”, II, 29.]

megőrzése és elvesztése olyannyira konkrét probléma, hogy minden komolyan veendő szaktudománynak folyamatosan foglalkoznia kell vele.

Ennél is bonyolultabb kölcsönvonatkozások születnek a társadalmi lét talaján. Anélkül, hogy itt akár csak jelezhetnők is a dinamikus összetevőket, világos, mennyire elsőrendű tudományos kérdés, vajon egy nemzet, egy osztály stb., egészen az egyénig, megőrzi-e vagy elveszíti saját azonosságát. Eleget mondunk arra, miként tárgyalja Hegel a „Jogfilozófia”-ban a „különbség önálló fejlődésének” elvét. Az antikvitásban ez a társadalom és állam felbomlásának döntő mozzanata, a jelenben létezésük alapzata. Talán még világosabban megmutatja e kérdésfeltevés jelentőségét a társadalmi lét ontológiája számára az, hogy amit Hegel itt ideologikus formában tárgyal, azt Marx a kereskedelmi és pénztőke ezen korszakokban lejátszódó gazdasági-társadalmi funkcióváltozásában ragadja meg tudományosan egzakt módon.²² A probléma túlnyomóan logicisztikus tárgyalásmódja Hegelnél magánál azt eredményezte, hogy ezt — többnyire fölöttébb természetlenül — mint logikait támadták vagy védelmezték. Vizsgálódásaink természetesen nem léphetnek fel azzal az igényvel, hogy in' extenso felvessék vagy éppenséggel megválaszolják a rejtett ontológiai oldalakat. Csupán magát a problémát, valamint messzeható következményeit szándékoztunk megnevezni, amelyek egyúttal arra is fényt vetnek, hogy éppen ontológiai értelemben mennyire döntővé kell válnia a hegeli dialektika számára annak, hogy ezeket mint azonosságot és nem-azonosságot fogalmazta meg.

Ezzel eljutottunk a második problémakomplexushoz, ahhoz a dialektikus láncához, amely az azonosságból indul ki, hogy a különbségen és a különbözőségeken át végül elérkezzék az ellentétességhez és az ellentmondásossághoz. Hegel ezen alapvetően fontos elemzéseinek későbbi hatása itt is viszonylag csekélyebb: ismétcsak azért, mert fejtegetésének logikai formája elfedte a benne rejlő ontológiai tartalmakat és ahhoz vezetett, hogy noha viszonylag sokat foglalkoztak a két végllettel, az azonossággal és az ellentmondással, a kettőt összekötő átmeneteket viszont többnyire figyelmen kívül hagyták. Ez annál is feltűnőbb, mert Hegel egyik módszertanilag hasonló problémafelvetése, mennyiség és minőség átmenete, a marxisták és a marxizmus ellenfelei között egyaránt nagy népszerűsége tett szert. (Ennek a strukturális rokonságnak az ismeretelméleti és ontológiai alapzataira a későbbiek során még visszatérünk.) Általánosságban arról van szó, hogy a reflexiók meghatározások ontológiai tartományában egy mozzanat növekedése vagy csökkenése a dialektikus összefüggésben, amely mindig egy komplexust alkot, nem folytonos folyamatszerűséggel hat, hanem ellenkezőleg, e kölcsönhatások bizonyos pontjain — amelyek minden konkrétan különböző kontextusban másutt helyezkednek el — a komplexus struktúrájában és dinamikájában ugrások, hirtelennek tűnő változások állnak be. Objektíve ezek a problémák alkotják a most tárgyalandó hegeli fejtegetések alapját, mégpedig az általánosság legmagasabb szintjén, amely azonban sajnos itt is túlnyomóan logikai formát kapott. Érdekes megfigyelni viszont, hogy helyel-közzel hogyan törnek át fontos ontológiai megállapítások és hozzák napvilágra a logikai kifejtések rejtett ontológiai alapzatait. Így Hegel a különbségről a következőket mondja: „A különbség egyáltalában már az ellentmondás magán-valóan; mert olyanok *egysége*, amik csak annyiban vannak, amennyiben *nem egyesek* — s olyanok *szétválasztása*, amik

²² „Rechtsphilosophie”, 124. § és 185. §.

csupán mint *ugyanabban a vonatkozásban* elválasztottak vannak.”²³ A dinamikus-dialektikus vonatkozás, amelyet itt Hegel abban határoz meg, hogy a különbség az ellentmondás magán-való formája, mindenfajta fejlődésről alkotott felfogásának általános vonalán helyezkedik el; gondoljunk a „Fenomenológia” korábbiakban idézett részeire, miszerint minden új először elvontan (pusztán magán-valóan) lép fel, hogy aztán fokozatosan fejlődjék konkrétabb formáig. Az egészen magas általánosságnak ezen a szintjén az ilyen fejlődési irányok fokozott jelentőséget nyernek: megmutatják, hogy bizonyos tárgykomplexusok és relációik, egyszerű növekedés révén, miként mehetnek át gyökeres minőségi forradalmasodásokon, hogy azonban ezek nem „egyszerre csak”, nem — végső soron — véletlenül következnek be, hanem éppen a határozott mássá-válásukban fokozatos kapilláris változások termékei. Az ilyen felismerések az egész ontológiára nézve rendkívüli jelentőségűek. Csak röviden utaljunk arra, hogy magasabb, bonyolultabb létmódok esetében, bonyolódásuk révén, ezek a viszonyok is magasabb formameghatározottságokat nyernek. A szervetlen természet egyszerű tárgyiségformáitól kezdve a képződményeken, a szerves világon át (gondoljunk csak a mutáció jelenségére) egészen a társadalmi létig ismét létrejön itt az egyre nagyobb és ezért minőségileg eltérő komplikációk egy sora, amelyben — ismét az ontológiailag értett dialektika törvénye szerint — a magasabb formák levezethetetlenül újat hordoznak magukban, de létszerűen mégis csak az egyszerűbbek alapzatán keletkezhetnek; magáért-való-lét nincs magán-való-lét nélkül.

Ha mármost áttérünk a reflexiók meghatározások harmadik fő csoportjára, a közvetlenségre és a közvetítésre, ennek bemutatásakor szembetaláljuk magunkat azzal a nehézséggel, hogy Hegel, bár egész filozófiájában folyamatosan és középpontba állítva alkalmazza ezt a meghatározáspárt, de sehol, még a reflexiók meghatározásoknál sem tárgyalja őket külön, jóllehet a legfelültesebb szemlélő is észreveheti bennük a lényegeset, sajátyszerűségüket, objektíve a független és önálló megjelenési mód ellenére való elválaszthatatlanságukat, szubjektíve az értelemről az észhez emelkedést. Ezt a megjelenési módot persze Hegel is kiemeli, amikor felhívja a figyelmet arra, „hogy ha a két mozzanat mint megkülönböztetett *jelenik is meg*, egyik sem *hiányozhatik a kettő közül*, s hogy *szérválaszthatatlan* kapcsolatban vannak”²⁴ Az ezt megelőző megjegyzésekben rámutat arra is, hogy mindkettő megtalálható a „tudatban”. Ezzel érinti, ha — mint mindjárt látni fogjuk — egyoldalúan is, e reflexiók meghatározások egyik fontos különösségét: egy a megismerő szubjektumhoz való kötöttséget. Nos, úgy hisszük, Hegelnek ez az állítása csak a közvetlenségre áll, a közvetítésre nem. A közvetítés messzemenően objektív, igen általános kategoriális összefoglalása az összes erőknek, folyamatoknak stb., amelyek objektíve meghatározzák egy komplexus keletkezését, működését, éppígy-létét. Sem a természetben, sem a társadalomban nem fordulhat elő egyetlen olyan tárgy sem, amely ebben az értelemben — és Hegel is így érti — ne lenne közvetített, közvetítések eredménye. Ebben az értelemben a közvetítés objektív, ontológiai kategória, amelynek a szubjektumtól függetlenül minden valóságban meg kell lennie.

A legmesszebbmenőkig helyesen járt el viszont Hegel akkor, amikor a közvetlenséget tudatkategóriaként határozta meg. Persze amit a tudat közvet-

²³ IV, 56. [Vö. „A logika tudománya”, II, 44.]

²⁴ „Enzyklopädie”, 12. §.

lenségnek fog fel, éppúgy meghatározott objektív tényállásokhoz kötődik, csak azok váltják ki. Hiszen egyfelől minden közvetítési folyamat az illető komplexusok állapotain keresztül zajlik, ezek az állapotok pedig objektíve léteznek, akkor is, ha egy tudat nem ragadja meg őket mint e komplexusok közvetlenségét. Ez főként a szervetlen természetre vonatkozik, ahol egy ilyen magán-való közvetlenség csak az emberi tudatban válik számunkra-valóvá és a közvetítési folyamat számára magán-valóan nem nyer ontológiai jelentőséget. Másfelől azonban létezik a közvetlennek egy reális hatékonysága, amelynek semmilyen tudaton nem kell átmennie és mindenképpen reálisan egy reflexiós viszonyba lép a közvetítéssel. A szerves természetre gondolunk, ahol a mindenkori élőlény, legyen az növény vagy állat, mint önmagát újratermelő egész lép kölcsönvonatkozásba környezetével. Itt — objektíve közvetlenül — komplexusok komplexusokkal állnak kölcsönhatásokban, amelyben csupán a mindenkor kész, mindenkor működő, megbontatlan egész lép közvetlenül szükségyszerű vonatkozásba egy ugyanilyen egésszel. (Hogy a tudomány fokozatosan feltárja azokat a közvetítéseket, amelyekkel a közvetlenségek ezen viszonyai egymással szemben rendelkeznek, ennek a kérdéshez semmi köze.) Közvetlenség és közvetítések először a sajátosan emberi, a társadalmi létben, mégpedig rendkívül primitív fokon, a munkában, a nyelvben válnak külön és egyesülnek, jelennek meg mint ontológiai reflexiós meghatározások. Egy olyan kategoriális összefüggéssel van tehát itt dolgunk, amely a társadalmi létre és csak erre jellemző, noha, mint láttuk, egy ennyire sajátosan társadalmi meghatározás sem állhatna meg természeti „előfutárok” nélkül. Hegel ennek a reflexiós meghatározásnak a társadalmi jelentősége mellett is elsiklik; gondoljunk csak a szokásnak mint „második természetnek” az elemzésére az „Enciklopédia”-ban.

Magától értetődően lehetetlen, hacsak nem bővítjük ezt a vázlatot egy egész kötetté, az egész „lényeglogikát” ebben az értelemben végiginterpretálni. Ami az egészet illeti, csupán azt kell megjegyezni, hogy éppen itt lépnek fel az azonos szubjektum—objektum idealista ontológiájából és ennek logicista kifejtéséből adódó, döntően torzító mozzanatok, tudniillik az egyik reflexiós meghatározás logikai „levezetése” a másikból és ennél fogva hierarchikus elrendezésük (a későbbi, magasabb kategória mint az öt megelőző alacsonyabbnak az „igazsága”). Pontosan itt merül fel a kategóriák dimenzióinak új, rendkívül fontos ontológiai problémája a logikai hierarchia azon anomáliái mellett, amelyekre korábban utaltunk már. Csak a jelen fejtegetések további folyamán világítható majd meg, hogy a valódi ontológiai kategóriák, mint egy magán-valóan heterogén valóság meghatározásai, mennyiben fejezik ki ennek többdimenziós voltát. Ha például olyan reflexiós meghatározásokat veszünk, mint forma—tartalom vagy lényeg—jelenség, akkor világos, hogy ezek egymáshoz képest heterogének, hogy a folyamatban levő valóság különböző dimenzióit tárják fel, hogy ezért gyakran átfedik egymást, egymáshoz való kapcsolatuk csak a mindenkori, elvileg konkrét egyedi eset különösségének elemzése révén ragadható meg gondolatilag adekvátan. De a gondolkodás éppoly szükségyszerűen homogenezál, amilyen szükségyszerűen heterogén a magán-való valóság. Az ontológia számára ez igen fontos módszertani problémákat eredményez, amelyeket ilyen általánosságban csupán felvetni tudunk, megoldani nem. Mindössze annyi emelhető ki már itt, hogy a homogenezáló gondolkodásnak eközben szakadatlan — ontológiai — önkigazításra van szüksége. És úgyszintén világos az is, hogy a legerősebb homogenezáló tendenciák éppen a logikai és matema-

tikai fogalomalkotásban hatnak. Innen erednek a hegeli ontológia logikára irányuló ábrázolásának általunk ismételt kiemelt belső diszkrepanciái; innen ered — ellenkező irányban — a valóság eltorzítása a neopozitivizmusban. Az ontológiai vizsgálódási mód kikerülhetetlensége ebben az együtthatásban olyan módszertannak bizonyul, amely semmiképpen sem szorítkozhatik a filozófiára mint olyanra, hanem spontán módon fel kell merülnie valamennyi tudományos vizsgálódásban; így például ontológiai alapvetése van annak a követelésnek, miszerint a matematikai formulákat a fizikában, biológiában, gazdaságtanban stb. újra és újra fizikailag, biológiailag, gazdaságilag stb. értelmezni kell, különben zűrzavar támad magukat a konkrét problémákat illetően; s ez egyben az igazi tudományos konkrétság és egzaktság kikerülhetetlen posztulátuma, amelyet a jelentős kutatók, akiknek a magatartásában a „naiv realizmust” semmiféle előítélet nem képes kiszorítani, állandóan világosan érznek, ha nem mindig tudják is filozófiailag adekvát módon kifejezni.

A többdimenzionalitásnak egy ilyen kérdését rejtik Hegel fejtegetései a formáról mint reflexiós meghatározásról. Hegel itt igen sokat lát a kérdés ontológiai bonyolultságából, amikor három alkalommal is tárgyalja a formát, mint a lényeg, mint az anyag és mint a tartalom reflexiós párját. A kifejtés legkevésbé gyümölcsöző része ismét csak a sorrend, a meghatározások egymásból való levezetése. Bizonytal helyes, hogy a három reflexiós viszony kölcsönösen feltételezi egymást és átmegy egymásba, de a lényeg—forma viszonyból semmiképpen sem „következik” a forma—anyag, ebből pedig a forma—tartalom viszony; a soronkövetkezés és vele együtt a „következés” akár fordított is lehetne, hiszen bár a formameghatározás általánosságáról van szó, a valóságban azonban ez különböző, gyakran egymást keresztező és átfedő dimenziókban érvényesül és semmi köze az effajta „levezetésekhez”. Annál fontosabbak és következményekben gazdagabbak Hegel erőfeszítései, hogy a forma általánosságának dialektikus megalapozást nyújtsen. Számára ez kettős polémiát jelent, egyrészt azok ellen, akik a tartalmat tekintik a tárgyiség egyedüli meghatározójának, a formának pedig pusztán járulékos jelentőséget tulajdonítanak, másrészt azok ellen, akik csak a formában ismernek el aktív, tevékeny elvet, amellyel az anyag mintegy a „közömbösen meghatározottként”, a passzív áll szemben. Nem igényel filozófiatörténeti felsorolást annak belátása, hogy mindkét elszigetelt véglet nagy szerepet játszott az emberi gondolkodásban és játszik olykor még ma is. Hegel cáfolatai általában főként ismeretelméleti jellegűek; a közvetlenül adott képzetektől indul ki, elemzi az értelem szétválasztó-elszigetelő eljárásának ellentmondásait, hogy ez úton ragadja meg az ész szintjét, e reflexiós meghatározások dialektikus összekapcsoltságát és ellentétességét. Ily módon sokszor eljut a reflexiós viszonyok valódi dialektikus megfogalmazásaihoz. „Ez továbbá, ami mint a *forma tevékenysége* jelenik meg, éppannyira magának az *anyagnak saját mozgása*.”²⁵ Vagy a formáról és a tartalomról: „Forma és tartalom ellentéténel lényeges szem előtt tartani, hogy a tartalom nem forma nélkül való, hanem a tartalom ugyanúgy *önmagában bírja a formát*, ahogy a forma *külsőleges* a tartalomnak . . . *Magán-valóan* itt a tartalom és a forma abszolút viszonya van meg, tudniillik átcsapásuk egy-másba, úgyhogy a *tartalom* nem más, mint a *forma átcsapása* tartalomba, és a *forma* nem más, mint a tartalom *átcsapása* formába.”²⁶

²⁵ IV. 81. és 83. [Vö. „A logika tudománya”, II, 65.]

²⁶ „Enzyklopädie”, 183. §.

Az a nagy előrelépés, amelyet Hegel felfogása a formáról mint reflexiós meghatározásról jelent, elsősorban abban áll, hogy a formának a munka révén teleologikusan megszabott felfogását immár lehetetlen kivetíteni a természetbe, ahogyan ez például Arisztotelész ontológiájában olyan szembeötlően kidom- borodik, és ezzel véget ér a forma egyedüli aktív elvként való egyoldalú, hamis elsődlegessége, anélkül, hogy aktivitása és viszonylagosan meghatározó szerepe csökkenne: hanem ez — megközelítően — helyes arányosságban egy dialek- tikus kölcsönhatás mozzanataként jelenik meg. Ha mégis a „megközelítő” fenntartással élünk, tesszük ezt azért, mert Hegel messzemenően helyes és mély felfogása a kölcsönhatásról egy fontos ponton szintén megsejteni a rendszer torzító tendenciáit. Miután a rendszer valóban döntő, irányadó ontológiai szerepet csak magának az eszmének tulajdoníthat, a kölcsönhatás szükségképpen elvileg egyenértékű erők egyfajta egyensúlya és ezzel dinamikus erők egyfajta statikus szintézise. Kétségtelenül vannak esetek, ahol ez meg- felel a tényeknek, ámde a reális, ontológiailag jelentékeny fejlődés szempont- jából mindenekelőtt azok a kölcsönhatások a döntőek, amelyekben érvényesül az, amit Marx később „meghaladó mozzanatnak” nevezett. Ilyen szerepet viszont Hegel csakis magának az eszmének tulajdonít s ezért kénytelen ontoló- giailag lefokozni az egyébként olyannyira helyesen felismert kölcsönhatást. Gondolatát így fogalmazza meg: „A kölcsönhatás mármost csakugyan az ok és okozat viszonyának legközelebbi igazsága s úgyszólván a fogalom küszöbén áll, de éppen ezért nem elégedhetünk meg e viszony alkalmazásával, amennyi- ben a fogalmilag megragadó megismerésről van szó. Ha megállunk annál, hogy egy adott tartalmat csupán a kölcsönhatás nézőpontjából tekintünk, ez való- jában teljességgel fogalomnélküli viszonyulás.”²⁷

Ezáltal kettős hátrányt szenvednek a reflexiós meghatározások révén adódó oly fontos ontológiai felismerések. Egyrészt a természet mint valami — egészé- ben tekintve — statikus jelenik meg, ami persze, mint láttuk, megfelel a hegeli — hamis — összkoncepciónak, másrészt számos esetben lehetetlenné válik a kölcsönhatások és kölcsönvonatkozások „meghaladó mozzanatát” megillető fokozódó jelentőség helyes vizsgálata a lét különböző fokain. Egyes kérdése- kben ez a probléma problémát jelent Hegelnek is, így például, amikor az „En- ciklopédiá”-ban, az idézett helyekhez szorosán csatlakozva, elutasítja a forma- nélküliség általánosított fogalmát, és azt, amit így szoktak jelölni, a „*kellő* forma meg nem létének” nevezi. A társadalmi lét ontológiája számára — ahon- nan Hegel a példáját veszi — ez tökéletesen helyes; de csupán azért, mert itt a forma egy teleologikus tételezésből indul ki, amelynek szükségszerűen a helyes és a hamis alternatívái szolgálnak alapul. Így például egy szándékos művészi alakítás „formanélküli” lehet a hegeli értelemben, mialatt mondjuk egy kedvezőtlen viszonyok következtében elsatnyult növény, noha satnya for- mája van, de korántsem formanélküli. Hasonló fogyatékoságokat lehetne megállapítani a rész és egész, külső és belső mint reflexiós meghatározások sokszor szerfelett jelentős tárgyalásaiban is. Ennek közvetlen oka az, hogy bár Hegel elsőként ismerte fel helyesen a munka teleológiáját, de ebből egy- úttal egy egészen általános elvet csinált (teleológia mint mechanizmus és kemizmus „igazsága” a természetfilozófiában), s ezáltal elhomályosodik a teleológia lényege és sajátos jelentése a társadalmi lét ontológiájában: a „tete-

²⁷ Uo. 156. §, Pótlás.

lezett” teleológia és a spontán módon ható kauzalitás mint reflexiós meghatározások.

Befejezve annak elemzését, amit Hegel lényeglogikának, a reflexiós meghatározások hazájának tekint, egy rövid pillantást kell még vetnünk a modalitáskategóriák hegeli tárgyalására. Valódi ontológiai tendenciái egyes fontos helyeken még erősebben áttörnek itt, mint más területeken. Mindenekelőtt elutasítja Kant felfogását, aki ezeket lényegileg a pusztá megismerés kategóriáinak tekinti, és határozottan ontológiai értelmezésükre törekszik. Megmutatkozik ez már abban is, hogy a valóságot tekinti e terület középpontjának. Hiszen világos, hogy ismeretelméletileg és logikailag egyaránt a szükségszerűségnek kell a modális szemléletmód középpontját képeznie, míg minden valódi ontológia számára a valóság az a totalitás, amelynek alá kell rendelni minden modális meghatározást, a szükségszerűséggel egyetemben. Természetesen itt egy evilági, világ-immanens ontológiára gondolunk, nem teologikusra vagy kriptoteologikusra. Ezekben ugyanis a világegyetem elsősorban úgy szerepel, mint amit egy abszolút szükségszerűség ural; a valóság megfellebbezhetetlen éppígy-léte, talán legfontosabb immanens ontológiai meghatározottsága ily módon pusztá megjelenési móddá válik, ha ugyan nem látszattá, amely mögött azután — a különböző teológiákban más és más módon — kinyilatkoztatás és ebből levezetett megismerés révén meg kell világosulnia az isteni abszolút szükségszerűségnek, szándéknak, akaratnak stb. De a természetre koncentrált valóság hasonlóan sorsszerű felfogásához jutnak — akaratlanul — azok a természettudományos világnézetre alapozott elméletek is, amelyek szerint a kozmoszt egy abszolút és merev szükségszerűség vezérli; itt a valóság elveszíti immanens valóság-jellegét és úgy tűnik fel, mint ami egy felismert vagy fel nem ismert (Isten nélküli) predesztinációnak van alávetve. Ez az utóbbi utalás ma főként csak történelmi jellegű, hiszen a fejlettebb természettudományos szemlélet rég túlhaladt rajta, csupán azokban a tárcaszerű gondolati játszadózásokban kísért olykor, mint Nietzsche „Wiederkehr des Gleichen”-je; Hegel korában persze elterjedtebb és befolyásosabb volt, mint ma.

Hegel modalitástanában egy erős tendencia van meg az ilyen beállítottságok leküzdésére és arra, hogy a valóságnak megadja az őt megillető középponti helyet. Amikor a szükségszerűről szóló bonyolult vizsgálódásait azzal zárja, hogy „ilymódon van, mert van”,²⁸ akkor ez a mondat azt implikálja, hogy a szükségszerűség a valóságon alapszik és nem fordítva. Másrészt olyan okokból, amelyeket más összefüggésben, a teleológia tárgyalásának következtetlensége kapcsán már említettünk, a „vak” szükségszerűség később híressé és termékennyé vált kérdése is a teleologikusba, sőt a teologikusba fordul, amennyiben a vakság megszüntetése a cél nyilvánvalóvá-válásához kötődik. Hegel itt joggal nyúl vissza kiváló munkaértelmezésére, ezen összefüggés kritikátlan általánosítása mégis egészen a gondviselés tételezéséhez vezet. A „vakság” megszüntetése a szükségszerűség belátása révén, éppen azért, mert az általánosítás túllép a társadalmi léten, a felismert szükségszerűség társadalmi-ontológiai jelentésén, elveszíti ésszerű konkrét értelmét és visszaesik a régi teleológiába. A valódi ontológiai nekifutás, hogy a szükségszerűséget a valóságnak rendelje alá, nincs következetesen befejezve.

Mindebben egy mély bizonytalanság reflektálódik, melynek forrása Hegel kettős ontológiájában van. Hegel az egyik előfutára egyfelől azoknak, akik

²⁸ Uo. 149. §.

a valóságot egész ellentmondásos komplexitásában próbálják megragadni — mint dinamikus komplexusok komplex-dinamikus viszonyát egymáshoz —, másfelől még igen erősen tovább él az ő gondolkodásában is a ráció túlfeszítése, ami különböző formákban számos korábbi filozófián uralkodott. A legelemibb élettapasztalatok arra tanították az embereket, hogy létezésük folyamatai az objektív valóságban racionálisan megragadhatók, vagyis hogy az értelem és az ész kiformalása éppen azért a valóság meghódításának fontos szerszáma lehet, mert képesek gondolatilag híven reprodukálni azt, ami a tényekben és lefolyásokban lényeges és általános. Persze az értelem és az ész öntevékenysége ezáltal nem válik illuzórikussá, éppen mert a lényeges, az általános és a törvényszerű sohasem közvetlenül adóttak, nem reprodukálhatóak egyszerűen, hanem nehéz, önálló munkával kell megdolgozni értük. Minél inkább kimunkálják gondolatilag a valóság racionalitását, annál közelebb kerül az illúzió, hogy a valóság totalitását egységes, racionális rendszerként fogják fel. Ilyen nézetek alkotják számos teológiai-teleológiai rendszer alapját és megjelennek világiasított formákban is. A természetről, a társadalomról és az emberről való konkrét tényismeretek szaporodása egyre erőteljesebben cáfolja ezt a koncepciót, és ez, mint Hegelnél láttuk, felemás formában jelenik meg, mint egyidejű igenlése és tagadása egy mindenben uralkodó, az egységes rációt kinyilatkoztató egyetemes szükségszerűségnek és mint a valóság végső, megszüntethetetlen éppígy-létének elismerése. Ez utóbbi tendencia Hegelnél rendkívül gyümölcsözővé válik. Elsősorban szükségszerűség és véletlenszerűség mint összetartozó reflexiós meghatározások megfogalmazásában, noha saját fontos belátásait ebben a kérdésben sem viszi következetesen végig. Természetesen ebben a komplexusban is fellelhetőek logicista tautológiák, így például, amikor a szükségszerűséget „lehetőség és valóság egységeként” határozza meg. Jellemző a bizonytalanságra, amelyet helyes kritikai érzeke vált ki az ilyen kérdésekben, hogy jóllehet „helyesnek” tartja ezt a meghatározást, de haladéktalanul hozzáfűzi, hogy „felszínes és ezért érthetetlen”.²⁹

Fontosabbak aziránti próbálkozásai, hogy közelebb kerüljön a szükségszerűség és véletlenszerűség reflexiós összefüggéséhez. Hegel ugyanis a véletlent úgy tekinti, „ami lehet is, nem is, ami így vagy másképp is lehet, s aminek léte vagy nem-léte, így- vagy más-léte nem benne magában, hanem másban van megalapozva”.³⁰ Ezzel kétségtelenül helyesen ragadja meg a véletlenszerűség egyik oldalát, csak hogy a helyes szándékot itt sem követi belső beteljesedés. Hiszen a végső megalapozás bizonyosan ebben a máshoz való vonatkozásban rejlik, vagyis abban, hogy egy egyedi kauzális lefolyás-sor, noha elszigetelten tekintve szigorúan kauzálisan meghatározott, a valóságban azonban egy olyan komplexusban játszódhatik le, ahol éppen az illető esemény összefüggése mint véletlenszerűség determinált. Így például, ha valakinek véletlenül a fejére esik a tetőről egy téglá. A téglá mozgása biztosan szigorúan okozatilag determinált, esetleg az a tény is, hogy az illető pont abban az időben halad el azon a helyen, mondjuk mert mindennapos útját tette meg munkahelye felé. A véletlenszerűség tehát csupán a konkrét komplexus keretein belül jön létre, egy komplex folyamat heterogén mozzanatainak egymásra-vonatkoztatottságában. Másrészt éppígy mondhatnók azt is, hogy a véletlen éppenséggel belső determinációs sorokból jön létre, amennyiben a nemmel szemben valamennyi faj,

²⁹ Uo. 147. §.

³⁰ Uo. 145. §, Pótlás.

a fajjal szemben valamennyi egyed a véletlenszerűség elemeit hordozza. Hegel világosan látja a természetnek ezt a heterogén gazdagságát, de mivel tagadja a természetben a fejlődést, nem juthat el a véletlennek és a szükségszerűségnek ahhoz a dialektikájához, amely később a darwinizmus kategoriális alapzata lesz. A társadalmi létet illetően sokkal világosabban lát. Felismeri pl. a véletlennek a nyelv, a jog, a művészet stb. területén játszott „döntő szerepét”. A ráció korábbiakban említett túlfeszítése mégis arra indítja, hogy a véletlenszerűség megtartva-megszüntetését tisztán ismeretelméletileg, egyoldalúan az emberi gyakorlat álláspontjáról szemlélje és ezért a véletlent előidéző összefüggésekbe való betekintésben, a következményeit leküzdő gyakorlati jártaságban magát a véletlen megszüntetését lássa, holott ontológiailag a véletlen megismeréséről, illetve a felette való gyakorlati uralkodásról van szó. Mégis, éppen Hegel helyes meghatározásai mutatják, hogy azokban a komplexusokban, amelyek a valóságot mint természetet és társadalmat egyaránt konstituálják, a véletlen megszüntethetetlen reflexiós kapcsolatban áll a szükségszerűséggel, hogy a szükségszerűséggel való megszüntethetetlen összefonódottsága érvényesül mindenféle valóság éppígy-létében. Hegelnél tehát itt is két ontológia kibogozhatatlan szövedékét találjuk: az egyikben a szükségszerűség túlfeszítését, a másikban a valóság helyes felfogását, sajátzerű szintézisükben összefoglalva az ilyen heterogén, a reflexiós meghatározások révén azonban megbonthatatlanul összekötött kategóriákat.

Mindeddig Hegel kísérletei, hogy a reflexiós meghatározások módszerét a modalitáskategóriákra alkalmazza, eredményeseknek bizonyultak. Hegel eközben mindig modalitáspárokat vizsgál és ezzel, hacsak logicizmusa nem kereszteli útját, helyes kérdésfeltevések és megoldások közelébe jut. Igen gyümölcsöző mindenekelőtt az a kísérlete, hogy a lehetőség problémáját a valósággal való reflexiós egységben vizsgálja. Számára ugyanis a lehetőség mindig valami reálisnak létezőt jelent; csupán valami másra, egy változó valóságra vonatkozásában marad lehetőség. „Ez a valóság, amely egy dolog lehetőségét alkotja, ennél fogva nem a *saját lehetősége*, hanem egy *másik* valóságosnak a magánvaló-léte; ő maga az a valóság, amelyet meg kell szüntetni, a lehetőség mint *csak* lehetőség.”³¹ E szép és mély gondolatmenet messzemenő következményekkel járhat az ontológiára nézve. Hegel sok tekintetben megsejtette, sőt néha világosan ki is mondta ezeket. Így a tulajdonságot — egész más összefüggésekben, persze szintén a reflexiós meghatározások kontextusában — a következőképpen jellemzi: „Egy dolognak megvan az a tulajdonsága, hogy ezt vagy azt idézze elő a másikban és sajátos módon nyilvánuljon meg vonatkozásában. Erről a tulajdonságról csak a másik dolog megfelelő minemiségének feltétele mellett tesz bizonyosságot, de e tulajdonság egyben *sajátságos tulajdona* e dolognak és magával azonos alapzata; — ezt a reflektált minőséget ezért *tulajdonságnak* nevezik.”³² Itt tehát a tulajdonság mint lehetőség jelenik meg, de csak annyiban, amennyiben egy másik léttel-bíróra van vonatkoztatva, mind a dolognak, melynek tulajdonsága, mind pedig egy másik folyamatnak lehetőségként.

Úgy véljük, ezzel szabaddá vált az út a lehetőség megértésére a valóságon belül. (A lehetőségnek ezt az ontológiai formáját nagyon pontosan el kell

³¹ IV, 202. [vö. „A logika tudománya”, II, 157], valamint „Enzyklopädie”, 146. §. Pótlás.

³² IV, 125. [Vö. uo. 97.]

választanunk azoktól, amelyeknél a valóság mennyiségre vonatkozóan homogeneizált tükrözéseinek sajátos formái — hacsak önmaguknak ellent nem mondanak — mint gondolkodási lehetőségek képesek a valóság megvilágítását szolgálni: így például a matematika és a geometria.) A tulajdonság lehetőség-jellegével ugyanis — ami egyben példa a reális tárgyak lét- és folyamatformájának elmosódó határaitra — kategoriálisan konkretizálható a lét szintjeinek különbözősége is, amire persze maga Hegel semmilyen kísérletet nem tett. Az életfolyamat ontológiai elemzése eleve arról tanúskodik (figyelemreméltó, hogy ezt általánosságban N. Hartmann is helyesen ismerte fel annak ellenére, hogy felfogása a lehetőségről alapjaiban hamis), hogy az élőlények belső struktúrájában és folyamataiban levő bizonyos labilitás nélkül nem lennének lehetségesek új alkalmazkodások, új fejlődések stb. Gyökeresen megváltozott viszonyokhoz való alkalmazkodás, az egyedek és a faj fenntartása, illetve továbbfejlődése, ennek következtében az élőlényben olyan tulajdonságokat előfeltételez tehát — egyre megy, mennyire pontosan tárta fel ezeket a tudomány —, amelyek képesek arra, hogy lehetőségekként szolgáljanak egy ilyen változáshoz, mássá-váláshoz; az életfeltételek alapos változásaikor bizonyos körülmények között a fennmaradást ontológiailag is ilyen értelemben lehet felfogni. Az pedig aligha szorult részletes bizonyításra, hogy a tulajdonságoknak ez a lehetőség-funkciója a társadalmi létben extenzíve és intenzíve odáig fokozódik, hogy eközben egészen új minőségek lépnek fel.

Feltehetően az sem képezi vita tárgyát, hogy az ily módon felfogott reflexiós meghatározások a hegeli dialektika középpontjában állnak. Csupán az a kérdés, mekkora a hatóereje ennek a középpontnak. Maga Hegel a logika középső részére, a lényeglogikára korlátozza érvényét. A „Kis Logika” egyik paragrafusában, amely összefoglalja a kérdés elvi oldalát, Hegel körvonalazza a logikában meglévő hierarchikus haladást, és ezzel a reflexiós meghatározások érvényességi helyét is: „Másba való átmenés a dialektikus folyamat a *lét* szférájában, másba való látszás pedig a *lényeg* szférájában. A *fogalom* mozgása ellenben *fejlődés*, amely csak tételezi azt, ami magán-valóan már megvan.”³³ Anélkül, hogy vitatni kívánnók, mennyiben tartható Hegelnek ez a beosztása hierarchikus logikája álláspontjáról, megkockáztatjuk azt az állítást, hogy ez határozottan ellentmond annak a valódi és eredményes ontológiájának, amelyet mindeddig kimunkálni törekedtünk. Véleményünk szerint ontológiailag tarthatatlan a létlogika és a lényeglogika közti, Hegel által döntőnek mondott, különbség, tudniillik a „másba való átmenés” ellentétben a „másba való látszással”.

Ez a tarthatatlanság mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy a létlogika egyes kategóriáinak dialektikus vizsgálatakor maga Hegel, be nem vallottan, kénytelen anticipálni a reflexiós meghatározások módszerét és struktúráját. A valamiről például ezt mondja: „A valami . . . *vonatkozásban* áll tehát a másként-létére; nem tisztán a másként-léte. A másként-lét egyszerre benne foglaltatik és egyszerre még *el van választva* tőle; *ez másért-való-lét.*” A további kifejtések során Hegel rögzíti a valami és a más, valamint a másért-való-lét és a másként-lét ellentétpárjait. Joggal megállapítja, hogy a valami és a más különválnak, de ezt a viszonyt valódi dialektikával így konkretizálja: „De igazságuk: a vonatkozásuk; a másért-való-lét és a magán-való-lét ennél fogva ama meghatározások úgy tételezve, mint egynek és ugyanannak a *moz-*

³³ „Enzyklopädie”, 161. §, Pótlás.

zanatai, mint olyan meghatározások, amelyek vonatkozások s megmaradnak egységükben, a létezés egységében. Mindegyik magamagában foglalja ezzel egyszersmind a tőle különböző mozzanatát is.” A valaminek ezt a leírását mármost, mint bárki láthatja, a reflexiós meghatározások szintjén és kategoriális formában így fejezi be: „*Magán-való-lét* és *másért-való-lét* először is különböző; de hogy a valami *magán* is viseli *ugyanazt, ami magán-valóan*, és megfordítva, hogy *magán-valóan* is az, ami mint *másért-való-lét* — ez a *magán-való-lét* és a *másért-való-lét* azonossága, ama meghatározás szerint, hogy maga a valami az egy- és ugyanaz-volta a két mozzanatnak, melyek tehát elválasztatlanul vannak benne.”³⁴ Úgy hiszem, kétség sem férhet ahhoz, hogy a valaminek ez az egész helyes dialektikus elemzése, anélkül, hogy akár csak egy szót is változtatni kellene rajta, a lényeglogikában is állhatna. S gondolatmenete végeztével maga Hegel a belsőlegességről és a külsőlegességről szóló fejtegetéseire hivatkozik mint analógiára, vagyis a reflexiós meghatározások alapzatán álló viszony egy tipikus esetére. Nem áll módunkban itt sem végigmenni az egész létlogikán, kimutatva, hogy a reflexiós jelleg a vizsgálat valamennyi döntő stádiumában érvényesül. Csupán a magáért-való-létről szóló szakaszra utalunk, ahol Hegel ennek önmagához és a többi magáért-valóan léttel bíró tárgyakhoz való viszonyát mint vonzást és taszítást elemzi. Megállapítja az egymásra-vonatkozást, a két mozzanat összerendeltségét, amennyiben a kettő vonatkozásában a vonzás magában a taszításban hatékony, miáltal a dualitást — mintha a magáért-való-lét valami kizáró lenne — megszünteti: „A taszítás mint a sok tételezése, a vonzás mint az egy tételezése” mutatják, „hogy a vonzás is csak taszítás *közvetítésével* vonzás, mint ahogy a taszítás a vonzás *közvetítésével* taszítás”.³⁵ Úgy véljük, ontológiailag tekintve ez a viszony sem különbözik semmi lényegesben azoktól az esetektől, amelyek a lényeglogikában mint reflexiós meghatározások vannak ábrázolva.

Még egyszerűbbnek és magától értetődőbbnek bizonyul a reflexiós viszony a létlogika leghíresebb és legnagyobb hatású részében, minőség és mennyiség viszonyában. A hegeli logika felépítési elveinek, amelyeket az első részben részletesen jellemeztünk, tökéletesen megfelel, hogy Hegel elsőként a minőséget illeszti a logikai hierarchiába, és csak miután logikailag levezette a mennyiséget is, a mértékről és mértékviszonyokról szóló fejezetben tér rá konkrét dialektikus összefüggésekre, úgyhogy az a látszat támadhatna, mintha minőség és mennyiség a tárgyak különböző fajtájú, egymástól független létformái lennének, amelyek egy meghatározott fokon abba a kölcsönös vonatkozásba kerülnek egymással, amelyet az egyiknek a másikba való átcsapásaként szoktak kifejezni. Ez a látszat azonban Hegelnek az első részben bírált ábrázolásmódjából ered, valamint az ehhez kapcsolódó hamis képzetekből e kategóriák ontológiai jellegét illetően, amelyek ismétcsak az azonos szubjektum—objektum idealista metafizikájából erednek. Valójában a mértékviszony ontológiailag eredetibb, mint a mennyiség és a minőség elvonatkoztatás útján nyert elkülönített létmódja. Maga Hegel ezt mondja a mértékről: „De minden existálónak van egy nagysága, hogy az legyen, ami, és egyáltalában, hogy létezéssel bírjon.”³⁶ Itt simán kimondja, hogy bármely tetszőleges tárgy mennyiségi meghatározottsága a szétbonthatatlan együttes viszonyában áll e tárgy minő-

³⁴ III, 118—120. [Vö. „A logika tudománya”, I, 94—95.]

³⁵ Uo. 188—189. [Vö. uo. 148.]

³⁶ Uo. 390. [Vö. uo. 306.]

ségi mibenlétével. Hegel maga is félreérthetetlen világossággal fejti ki mennyiségnek és minőségnek ezt a mibenlétét, mint ami minden tárgyon csupán elvonatkoztatva választható el, valójában elválaszthatatlanul van meg: „Ezek a minőségek a mértékmeghatározás szerint vannak viszonyban egymáshoz; ez a kitevőjük, de magán-valóan ezek már a mérték *magáért-való-létében* egymásra vannak vonatkoztatva; kvantum a maga kettős létében külsőleges és sajátos, úgyhogy a megkülönböztetett mennyiségek mindegyike magán viseli ezt a kettős meghatározást s egyúttal teljességgel össze van fonódva a másikkal; épp csakis ebben meghatározottak a minőségek. Így ezek nemcsak egyáltalában egymásért-valóan léttel-bíró létezés, hanem elválaszthatatlanul tételezettek; s a hozzájuk kapcsolt nagyságmeghatározottság minőségi egység — *egy* mértékmeghatározás, amelyben fogalmuk szerint magán-valóan összefüggnek. A mérték így *két* minőségnek *immanens* mennyiségi viszonya egymáshoz.”³⁷

Hegelnek ilyen és ehhez hasonló kifejtéseit olvasva minőség és mennyiség egymáshoz való reális viszonyulásáról, nem lehet belátni, mi különbözteti meg ezt az olyan tipikus reflexiós meghatározásoktól, mint forma és tartalom, belső és külső stb. Hogy korábban lehetséges volt a minőséget és a mennyiséget egymástól függetlenül vizsgálni, semmit sem bizonyít e felfogással szemben. Sokáig önálló ellentéttségükben vizsgáltak, még a filozófiában is, olyan tipikus reflexiós meghatározásokat, mint lényeg és látszat. Teljesen érthető hát, ha ez történik az olyan elemien feltűnő tárgyiságmeghatározások esetében is, mint mennyiség és minőség. Az egyetlen különbség az, hogy ott Hegel az elválasztott képzeteket az értelem megismerési szintjére utalja, míg itt — a logikai rendszer-hierarchia szülte okokból — nem veti fel az értelemtől az észig, látszólag önálló mozzanatok elválaszthatatlan dialektikus összetartozásának felismeréséig vezető átmenet kérdését. A dolog lényegéhez azonban ennek semmi köze. Mennyiség és minőség, ontológiai lényegük szerint, tipikus reflexiós meghatározások. Éppen itt támaszthatják alá ezt az ontológiai megállapítást a primitív fejlődési fokok tényei. Régóta tudjuk az etnográfiaiából, hogy jóval mielőtt a számlálás, a tárgyak mennyiségi megragadása társadalmilag jelentkezett volna, az emberek minőségi észlelések alapján már tisztán minőségileg meghódítottak a gyakorlatban olyan ténykomplexusokat, amelyeket manapság mennyiségileg szoktunk megragadni; így például a pásztorok nem számolták meg a nyáját, hanem egyénileg ismerték valamennyi állatot és ezért elvesztét számolás nélkül azonnal egészen pontosan meg tudták állapítani. Sőt Pavlov kísérletei azt is mutatják, hogy kutyák 30, 60, 120 stb. metronomütésre mint különböző minőségekre képesek pontosan reagálni, magától értetődően anélkül, hogy a számlálás mint lehetőség egyáltalában számításba jöhetne. Ebből a szemszögből látszik, hogy a reflexiós meghatározások értelmi elválasztásának szintje nemcsak az ész általi dialektikus egységesítésüket megelőző egyik fok, hanem egy civilizatorikus haladás az őseredetű, közvetlenül egységes észleléshez képest.

Ha röviden áttérünk most már a logika harmadik részére, a fogalomlogikára, mindjárt előljáróban egy elvi ellenvetést kell tennünk e szféra általános hegeli meghatározásával szemben. A logika három fokának általunk idézett általános karakterisztikájához kapcsolódva Hegel a következőket mondja a harmadik fokról: „A fogalom mozgását mintegy csak játéknak kell tekinteni; a másik,

³⁷ Uo. 397. [Vö. uo. 311—312.]

amelyet e mozgás tételez, valójában nem másik.”³⁸ Ez a mondat is az azonos szubjektum—objektum ontológiai elméletének egy logikai következménye: miután a fogalomlogika a szubsztancia szubjektummá változásában a legmagasabb fok, logikailag kényszerűnek jelenik meg, hogy a mozzanatok vonatkozása az egészhez egyre jobban közelít az azonossághoz, hogy a mozzanatok kényteleneknek látszanak feladni egymáshoz képesti függetlenségüket, idegenységüket. Mégis, mint ahogy a létlogika vonatkozásában már kimutattuk, hogy Hegel megengedhetetlenül eltúlozza a függetlenségi összetevőt, helyes ontológiai érvéke mégis elvezeti oda, hogy a konkrét kifejtések során hallgatólagosan ejtse ezeket a logikailag kiagyalt premisszákat és a valósághoz közelebb álló reflexiós meghatározásokhoz nyúljon előre, itt is kritikailag le kell szűkíteni a mozzanatok és folyamatok viszonyait túlságosan homogenezált összefüggését. Ezt jól tárgyalhatóvá teszi ugyanebben a paragrafusban az a példa, amelyet maga Hegel hoz, amennyiben éppen a fejlődést olyan viszonyként, olyan folyamatként emeli ki, amelyben érvényesülnie kell a meghatározások ezen új harmóniájának. Noha Hegel az élőlényekre nézve elutasítja azt a mechanikus elképzelést, miszerint egy növény csírájában valóságosan megjelenne a később kifejtett alak, de annyi helyes magot mégis talál ebben, „hogy a fogalom a maga folyamatában önmagánál marad, s hogy tartalma szerint ez semmi újat nem tételez, hanem csak formaváltozást idéz elő”.³⁹ Jóllehet ez megfelel az azonos szubjektum—objektum ontológiájának, de nem a valóságnak, még Hegel konkrét felfogásában sem. Hiszen világos, hogy éppen a fejlődés vet fel szakadatlanul minőségileg új problémákat, bevezet a valóságba új, az alacsonyabb fokon ismeretlen ellentéteket és ellentmondásokat, mégpedig olyanokat, amelyeket lehetetlenség pusztán „formaváltozásnak” felfogni. Hegel, bár elutasítja az evolúció tanát az élőlényekre nézve, de a társadalmi lét területe az ő koncepciója szerint is éppúgy egyik alkotórésze a logika legmagasabb szintjének, akár az élet, sőt még magasabb fokon. Magában a valóságban mégis megmutatkozik ez mint az újnak a még pregnánsabb színrelépése és mindenkéltől mint olyan ellentétek és ellentmondások keletkezése, amelyek ebből a szemszögből éppúgy túllépnek az élet szintjén, ahogyan ez túllép a szerveslétén. Hegel előrebocsátott karakterisztikája tehát éppen a fogalomlogika legfontosabb objektivációi számára tarthatatlan.

Mint látni fogjuk, Hegel saját vizsgálódásai tanúskodnak erről. Ha szembe-sítjük azokat a kifejtéseket, amelyekben ezt az újat akarja bizonyítani a fogalomlogika struktúrájában, azokkal, amelyekben — ugyanebben a műben — az életfolyamatot a természet egészének kontextusában ábrázolja, nyomban kitűnik, hogy a komplexusok és összefüggések dialektikus megragadásában olyannyira túlmegy metafizikusan leszűkített programján, hogy ebben láthatóvá válik már annak cáfolata és a valódi dialektikus reflexiós meghatározásokhoz való visszatérés. Az életfolyamatnak totalitásában való kategoriális leírása így hangzik: „Az élő egy szerveslét természetével áll szemben, amelyhez mint annak hatalma viszonyul, és amelyet magához hasonlít. E folyamat eredménye nem, mint a kémiai folyamatban, semleges termék, amelyben megszűnt az előbb egymással szembeálló két oldal önállósága, hanem az élő meghaladónak bizonyul a maga másikjával szemben, amely nem képes hatalmának ellentállni. A szerveslét természetét, amelyet az élő alávét magának, ezt azért

³⁸ „Enzyklopädie”, 161. §, Pótlás.

³⁹ Uo.

szenvedi el, mert *magán-valóan* ugyanaz, ami az élet *magáért-valóan*. Az élő így a másokban csak önmagával olvad össze. Ha a lélek elszállt a testből, az objektivitás elemi hatalmai megkezdik játékukat. Ezek a hatalmak úgyszólván folyton ugrásra készen állnak, hogy folyamatukat megkezdjék a szerves testben, az élet pedig az állandó küzdelem ezellen.”⁴⁰ Mindössze három mozzanatot emelünk ki ebből. Először és mindenekelőtt, hogy Hegel itt a kölcsönhatás egy folyamatát ábrázolja, melynek összetevői egyszerre azonosak és ellentmondóak. A természet magán-való-létének és az élet magáért-való-létének azonosságával és egyidejű ellentmondásosságával az egész viszony úgy jelenik meg, mint ami éppen a reflexió meghatározására tipikus. Másodsor, hogy ebben a kölcsönvonatkozásban az ellentmondásos új életfontosságúan merül fel, a kezdetén, amikor az organizmus mint olyan konstituálódik, éppúgy, mint a végén, ahol kialszik és a szerves természet normális körforgásában eltűnik. Az ily módon, kettősen, keletkezett újnak ez a mély ellentmondásossága összeegyeztethetetlen a fejlődés korábban idézett „harmonikus” felfogásával. Amennyiben különbözik a lényeglogika tipikus eseteitől, csak még inkább kielezi ezek dialektikus mozzanatait. Harmadsor megjegyezzük még, hogy Hegel itt, ellentétben a kölcsönhatásról való általános elméletével, amelyet korábban felhoztunk, feltárja a kölcsönhatásban a meghaladó mozzanatot is, és ezáltal kifejtése még jobban megközelíti a helyesen értett reflexió meghatározásokat.

Magában a fogalomlogikában mint sajátosan új kategóriák mindenekelőtt az általánosság, a különösség és az egyediség merülnek fel. E kategóriák filozófiai tartalma Hegel egész világképére nézve rendkívül jelentős és következményekben gazdag, de a logizálás ezt szintén messzemenően eltakarni látszik, mert e kategóriák döntő alkalmazásai be lettek építve a fogalom—ítélet—következtetés tanába. Ennek ellenére könnyen látható, hogy Hegel ezeket a kategóriákat lényegében reflexió meghatározásokként használja. Ez megmutatkozik már abban is, hogy bár mint a fogalomlogikában honosakat ábrázolja őket, első dialektikus viszonyaikat már a lényeglogika lezárásakor tárgyalja, mégpedig az ábrázolás értelmében mint reflexió meghatározásokat: „Közvetlenül azonban, mivel az *általános* csak annyiban azonos magával, amennyiben a *meghatározottságot* mint *megszűntet* tartalmazza, tehát a negatív mint negatív, ezért ez *ugyanaz a negatívitás*, mint az *egyediség* — az egyediség pedig, mivel éppígy a meghatározott meghatározott, a negatív mint negatív, azért közvetlenül *ugyanaz az azonosság*, mint az *általánosság*. Ez az *egyszerű* azonosságuk a *különösség*, amely az egyediből a *meghatározottság* mozzanatát, az általánosból a *magába való reflexió* mozzanatát tartalmazza közvetlen egységben. Ez a három totalitás tehát egy és ugyanaz a reflexió.”⁴¹ Pontosan ugyanebben a szellemben vizsgálja ezeket a kategóriákat a fogalomlogikában is; az egyediség úgy jelenik meg, mint ami „már a különösség által tételezve van”, ez megint csak nem más, mint „a *meghatározott általánosság*”; „a *általánosság* és a *különösség* . . . mint az egyediség *létrejövésének* mozzanatai jelentek meg”; „a *különös* ugyanabból az okból, mert csak a meghatározott általános, *egyedi* is, és megfordítva, mivel az egyedi meghatározott általános, azért éppannyira *különös* is”.⁴² Hegel szándékainak egyoldalú félreértése lenne mégis,

⁴⁰ Uo. 219. §, Pótlás.

⁴¹ IV, 234—235. [Vö. „A logika tudománya”, II, 181.]

⁴² V, 58—60. [Vö. uo. 225—227.]

ha ebben a viszonyban csak az egymásba való átmenést tekintenők. Éppen e kategóriáknak a társadalmi lét területén történő alkalmazásaik mutat rá Hegel ismételtén és számos igen fontos helyen arra, hogy e kategóriák mindegyike, éppen sajátos jellegénél fogva, a társadalom meghatározott struktúráit és struktúraváltozásait képes ontológiailag jellemezni; más összefüggésekben rámutattunk már a különösségnek egy ilyen szerepére mint döntő kontrasztra az antikvitás és az újkor között. Az ilyen példák Hegelnél tetszés szerint szaporíthatóak.⁴³

Minél tovább halad a hegeli rendszer a fogalomtól az eszméig, annál inkább láthatóvá válik, hogy az itt megjelenő komplexusok és ellentmondásai strukturális alapzata mindig a reflexiós meghatározásokban van. Ezt láthattuk az imént az élőlénynek környezetéhez való viszonyában. Ilyen vonatkozások persze csak akkor jönnek létre és csak úgy lehet ésszerűen megragadni őket, ha félretesszük az azonos szubjektum—objektum ontológiáját és igazi belső dinamikájukban működni hagyjuk Hegel zseniális logikai intencióit. Így kauzalitás és teleológia vonatkozásának már tárgyalt esetében is. Ha ez, Hegel szavai szerint, mechanizmus és kemizmus „igazsága”, akkor a régimódi metafizikába való visszaesés előtt állunk. Ha ezzel szemben munkateleológiáját mint kizárólagosan a társadalmi létnek — ahová egyedül tartozik — a keretében meglevő viszonyt fogjuk fel, akkor létrejön a reflexiós meghatározások egy valódi viszonya, ontológiai alapzataként annak, amit Marx úgy nevez, hogy a társadalomnak a természettel való anyagcseréje. Bármilyen önálló, különböző, sőt ellentett is az értelem számára a kauzalitás és a teleológia, reflexiós viszonyuk a munkában mindenkor szétválaszthatatlan folyamatokat alkot, amelyekben spontán kauzalitás és tétélezett teleológia ilyen módon dialektikusan egyesítve vannak. Miután a munka adja a társadalmi gyakorlat öskéjét, Hegelnél a munkateleológia így értelmezett felfogásában a társadalmi lét ontológiájának egy alapvető meghatározása van megtalálva. Szakítsuk meg itt ezt az elemzést. Mert Hegel kifejtett társadalomfilozófiája, szándékolt ontológiájának torzító uralma mellett, az igazi tényállások oly sok ferdítését tartalmazza akkori történelmi előítéleteiből kifolyólag, hogy csak egy nagyon alapos átértelmezés hozhatná napvilágra azt, ami ennek ellenére gyümölcsöző. Jelen fejtegetéseknek meg kell elégedniük azzal, hogy érzékeltették a reflexiós meghatározások általános érvényét és módszertani gyümölcsözőségét egy dialektikus ontológia és különösképpen a társadalmi lét dialektikus ontológiája számára.

Felfogásunk a reflexiós meghatározások egységes mibenlétéről leegyszerűsíteni látszik a Hegel alkotta megkülönböztetéseket. A valóságban csak ennek a logicisztikus skémának az eltávolításával válik szabaddá az út az igazi megkülönböztetéshez. Ennek mindenekelőtt konkretizálnia kellene Hegel zseniálisan meghatározott dialektikus sorát az azonosságtól a különbségen és a különözőségen át az ellentétig és az ellentmondásig, amit Hegel maga sohasem vitt végig, ami csak a marxizmus klasszikusainál vált hatékonyá, a későbbiekben pedig ugyancsak feledésbe merült. Az ilyen megkülönböztetés jelentőségét nem lehet túlbecsülni, hiszen a dialektikának az ellenfelei által történő becsmérlése többnyire arra támaszkodik, olykor viszonylagos jogosultsággal, hogy a dialektika hívei kizárólag az ellentmondásosság legkifejtettebb, legki-

⁴³ Vö. tanulmányomat: „Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie”; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, 2. évf., 4. füz., 784. skk.

élezzetebb formáival operálnak, az átmeneti formákat pedig elhanyagolják. Továbbá csak a reflexiós meghatározások általunk javasolt egységesítéséből adódik az a lehetőség, hogy a lét különböző szintjeire nézve, ezek ontológiai jellegének megfelelően, megkülönböztessük egy így felfogott dialektika különböző megjelenési módjait. A dialektika hitelét itt is azáltal rontották, hogy részben alacsonyabb létformákra alkalmaztak kritikátlanul olyan dialektikus viszonyokat, amelyek csak a lét legmagasabb szintjén jelennek meg, és egyúttal újra meg újra kísérletek történtek arra, hogy a bonyolultabb dialektikus komplexusokat gondolatilag az egyszerűbbekre redukálják. Végül gondolati fogódzót nyújt ez a helyes belátás arra is, hogy az ismeretelméletet helyesen elválasszák az ontológiától és helyesen meghatározzák az előbbi függését az utóbbtól; amennyiben az értelemtől az észig való megismerési átmenetet lényeg és jelenség objektív dialektikájának következményeként ábrázolják, amennyiben a dialektikusan strukturált komplexusoknak elemeikkel, alkotórészeikkel stb. szembeni ontológiai elsődlegessége kikényszeríti ezt a megismerési áttárlást a valóság lehető legadekvátabb megismerésének érdekében. A reflexiós meghatározásokban derül világosság a filozófia történetében először a komplexusoknak erre az ontológiai elsődlegességére.

Ezzel függ össze az is, amit Hegel maga csupán zseniálisan megsejtett, de következetesen nem vitt soha végig, hogy szubjektum és objektum úgyszintén reflexiós meghatározások, amelyek mint ilyenek csak a társadalmi lét szintjén válnak valóságossá. Ez a sejtés az az igazságmag, amely Hegel közvetlenül hirdetett fejlődésmítológiájában rejlik, tudniillik az a kísérlete, hogy az összes reflexiós meghatározások keletkezésését egy egyetemes történelmi levezetésben ragadja meg. Ahhoz, hogy ezt lássuk, csupán össze kell hasonlítani elődeivel ábrázolását, elsősorban a „Fenomenológia”-ban. Descartes és Spinoza ezt a reflexiós meghatározást a közvetlen adottság szintjén kettészakították (gondolkodás és kiterjedés); Kant megteremti az ontológiai objektum-világ ismeretelméleti szubjektíválását, Schelling pedig, amikor a természetet mint tudattalant szembeállítja a tudatos történelemmel, a tudattalan formájában mégis belevetíti a tudatot a természetbe, hogy azután onnan szofisztikusan kibontakoztathassa. Látni fogjuk, hogy Hegel sejtésének és felismerésének megvalósítása döntően fontos lesz a társadalmi lét ontológiája számára.

Végezetül egész röviden utaljunk még csak arra, hogy a reflexiós meghatározások jellegének és hatáskörének tisztázása magával hozhatja az ellentmondások megszüntetése sokat használt, nagyon népszerű, de ritkán elemzett fogalmának megvilágítását is. Pontosán különbséget kell tenni, úgy hisszük, a magában a valóságban és az annak pusztá megismerésében végbemenő megszüntetés között, jóllehet mindkét esetben ontológiai létviszonyokról van szó. Ha ugyanis a reflexiós meghatározások egy létkomplexuson belül egy konkrét dimenziót határoznak meg — gondoljunk például a forma—tartalom párra —, akkor megszüntetésük csak megismerési lehet, a tudat magát-felemelése az értelem álláspontjáról az ész álláspontjára, a valóságos dialektikus összefüggésbe történő belátásig. Az ilyen reflexiós meghatározások ontológiai megszüntetése lehetetlen, hiszen egy valóságosan adott tárgyiság de facto megszüntetése esetén a forma—tartalom viszony, megfelelő változatokkal, mégis csupán csak megújul az új tárgyiságban (vagy az így keletkező új tárgyiságokban), egy forma—tartalom viszony mindig újra létre fog jönni. (Az új forma—tartalom viszonyok konkrét tanulmányozása természetesen fontos tudományos kérdés marad.)

Reflexiós meghatározások viszonyában állhatnak egymáshoz persze reális tárgyiségkomplexusok, köztük folyamatok is, az ily módon egymáshoz rendelt, egymásnak reálisan ellentmondó természeti erőktől egészen a társadalom öszszehangoltan ellentétes osztályaiig. Itt lehetséges az állandóan viszonylagos, az ellentmondások dinamikája által meghatározott egyensúly, és ennek megszüntetése éppúgy, mint az egyik komplexusnak a másik általi totális vagy részleges megszüntetése, és ez a megszüntetés a valóságban bekövetkezik, tehát többé-kevésbé gyökeresen megváltoztatja magát a valóságot, és ettől függ ismétcsak valóságosan, ontológiailag a megsemmisítés és a megőrzés aránya a megszüntetés aktusában (folyamatában). Amíg tehát a gondolati megszüntetés általánosan elméleti jellegű, mint például a betekintés forma és tartalom viszonyába, ami persze sohasem menthet fel az adott esetben az illető reflexiós meghatározások mindenkorai konkrét jellegének vizsgálata alól, addig a természetben a reális megszüntetést komplexusok törvényszerű kölcsönhatása hajtja végre, mely, ha szükségszerű is, csupán „vak” szükségszerűség lehet, mialatt a társadalmi létben a társadalmi tudat — a hamis éppúgy, mint az igaz — a megszüntetés reális összetevőinek sorába lép. A megszüntetésre vagy ettől eltörekvő komplexusok igazságnak megfelelő megismerése tehát meghatározott körülmények között ontológiailag reális összetevővé lehet a megszüntetés folyamatában. A természeti folyamatok megismerése természetesen ugyancsak vezethet komplexusok reális megszüntetéseikhez; az atom szerkezetének tudományától az élőlények tenyésztéséig halad a reális megszüntetések egy ilyen sora. Ha a megismerés ezek dialektikájába történő aktív beavatkozásra indít, akkor ez a folyamat a társadalmi lét területén játszódik le, mint a társadalomnak a természettel való anyagcsereje, amelynek elengedhetetlen előfeltétele persze a természetdialektika helyes megragadása. A hegeli rendszer egész struktúrájának megfelelően sohasem jut felszínre benne valóságos tisztaságában ez az ontológiailag nagyon fontos különbség, hanem — még magánál a kategóriatannál is sokkal inkább — felismerhetetlenné van téve a rendszer logicisztikus ábrázolásmódja által.

(Fordította Révai Gábor)

A FÉLREOLVASOTT MARX

R I P P G É Z A

Ha némi egyoldalúsággal is, de nem indokolatlanul, a jelenlegi időszakot a Marx-interpretációk korszakának is hívhatnánk. Mintegy e megállapítás igazolásaként a marxizmus elleni sok évtizedes harcában kiérdemesült Feuer egyik nemrégiben megjelent könyvét ezzel a mondattal kezdte: „A gondolkodás történetében a legutóbbi évtizedet jogosan nevezhetnénk a neomarxizmus korszakának.”¹ Galbraith pedig egyik tanulmányában („The Language of Economics”) a következőket írta erről: „Egyetlen nagy személyiség sincs a bibliai idők óta, aki annyi különféle interpretációban részesült volna, mint Marx... Ő az egyedüli író a bibliai idők óta, akinél az újraértelmezés nem tudományos kutatás, hanem foglalkozás.”²

Az Unesco Marx születése 150. évfordulójának tiszteletére tartott konferenciáján az egyik vezető előadó, Raymond Aron címében is jellegzetes előadásában („Kétértelmű és kimeríthetetlen”) ugyanezt a témát folytatva és konkretizálva így beszélt: „A párizsi divat a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, valamint a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* és *A tőke* protostrukturáliszmusa között ingadozik: egyik részről a hegelianus-egzisztencialista változat, az emberiség odüsszeiája az osztályharcba való belezuhanás, az elidegenedés és a forradalmi üdvözülés, az ember és a természet, a lényeg és az egzisztencia kibékülése között; másik oldalról a természeti törvények tudományos verziója, amelyek szerint működik és alakul át a magára hagyott tőkés termelési mód.”³

Aron jellemzése „a Szajna balpartjának divatváltozásairól” minden bizonynyal helytálló; annál vitathatóbb viszont az a feltételezése, hogy e kétértelműségek objektív alapja magában Marx életművében található meg. Ezért az igazi kérdés, amelyet azonban Aron egész előadásában gondosan elkerült, éppen ez: vajon tényleg Marx kétértelmű-e, vagy a róla szóló interpretációk próbálják-e azzá tenni? Ez a kérdés rögtön egy másikat is fölvet: a különböző Marx-értelmezések forrásai, kiindulópontjai valóban a marxizmuson belül találhatóak-e meg, vagy pedig a marxizmustól egészen távol álló ideológiák szempontjai-e azok, amelyekhez az eltérő Marx-interpretációk igazodnak? S tovább konkretizálva a kérdést: ha igaz az — mint Aron állítja —, hogy e „divatváltozást” a marxizmus Sartre-féle humanizáló egzisztencialista interpretációjának a mindenekelőtt Althusser nevével összefűzött antihumanista-strukturális Marx-értelmezéssel való felváltása jellemzi, akkor ez utóbbi felfogás hívei mennyiben hivatkozhatnak jogosan a „Tőké”-re, mint

¹ L. S. Feuer: „Marx and the Intellectuals”, New York 1969, 1.

² „Essays in Modern Economic Development”, London 1969, 79.

³ R. Aron: Équivoque et inépuisable; In: „Marx and contemporary scientific thought”, Hága—Párizs 1969, 39.

az általuk képviselt felfogás állítólagos „őstípusára”? S ha Aron a Marx-interpretációk legújabb vívmányának a „strukturális Marx” létrehozását említi, akkor ez a hivatkozás a jelen írás határait is kijelöli: csak annyiban érinti a filozófiai strukturalizmus problémakörét, amennyiben e „divatváltozás” vizsgálata megkívánja.

HOGYAN OLVASSUNK MARXOT?

A filozófiai értelemben vett strukturalizmusnak mint „divatjelenségnek” az az egyik feltűnő sajátossága, hogy az ehhez az irányzathoz tartozó szerzők legtöbbször kézzel-lábbal tiltakozik az általa képviselt felfogásnak az ebbe a kategóriába való besorolása ellen. S ha ez a tiltakozás nem is jogosult, mindenestre rámutat az irányzat egyik fontos vonására, az eklekticizmus iránti hajlamra. Ez magyarázza, hogy ennek az áramlatnak a szemérmes és eklektikus hívei közül számosan — közöttük Althusser és „iskolája” — marxistának, vagy legalábbis „marxista orientációjúnak” nevezik magukat és *szavakban* a strukturalizmus ellen lépnek fel.

A korábbi divatos Marx-interpretációknak — például Sartre-nál és követőinél — a politikai gazdaságtan szinte teljes és programszerű negligálása volt az egyik megkülönböztető vonásuk, a „strukturális Marx” megalkotásában viszont a „Tőké”-re való hivatkozás játssza a fő szerepet. Első látásra bizarr ötletnek tűnhet fel a „Tőké”-re való hivatkozás az olyan felfogás részéről, amelyet mindenekelőtt egy szélsőségesen metafizikus és mechanikus — vagyis antidialektikus — szemlélet, valamint „az idealista antropológia elleni harc” címén az élő, eleven emberrel, a tudatos tényezővel, a humanizmus minden formájával való tudományos leszámolást hirdető szcientizmus jellemez. Ez az ellentmondás természetesen a „strukturális Marx” megalkotóinak a figyelmét sem kerülhette el, s ennek állítólagos megoldására született a „Tőke” újraolvasásának széles körben meghirdetett programja.

A „Tőke” centenáriuma alkalmából tartott előadásában („Lire le Capital”) Macherey e program megalapozásaként Marx fő művéről a következőket mondta: „Nem olvasott könyv: ezzel a fenntartással, amely nemcsak egy titokra, hanem egy homályban tartott, ellenállást kiváltó dologra vonatkozik, *A tőke* nem annyira a lefordítást igényli, hanem az elhomályosított születésnapjához való visszatérést, amelytől az elszánt feledés különböző hagyományai tartanak távol bennünket.”⁴ Majd a továbbiakban hozzátette: „Megkockáztatjuk azt az állítást, hogy maga Marx sem olvasta el igazában *A tőkét*...”⁵ Ezen a helyzeten Engels és Lenin sem változtatott, mivel „Engels olvasásmódja polémikus volt, amely azonnal alkalmazkodott az ideológiai harc követelményeihez... Lenin olvasásmódját a politikai helyzet szükségszerűségei korlátozták...”⁶ Mindez magyarázat arra, „hogy a marxizmuson belül hogyan valósult meg *A tőke* el nem olvasása”.⁷

Althusser mindezzel összhangban a „Tőke” újraolvasását elsősorban azzal indokolja, hogy „Marx szövegének egyszerű, betű szerinti, mégoly figyelmes

⁴ „Le centenaire du Capital”, Párizs—Hága 1969, 53.

⁵ I. m. 56.

⁶ I. m. 57.

⁷ I. m. 58.

olvasása is csillapítatlanul hagyhatja kíváncsiságunkat, sőt, azt eredményezheti, hogy *elme gyünk a valódi kérdés mellett*, s megfoszthat bennünket a Marx felfedezése által előidézett elméleti forradalomnak és következményei horderejének pontos megismerésétől”.⁸ Marx e felfogás szerint a „Tőké”-ben gyökeres forradalmi változást vitt végbe az elméletben, azonban „nem termelte ki e változás fogalmát”, vagyis sok tekintetben az örökölt fogalmak kényszerzubbonyában kényszerült előadni a nekik semmiképpen sem megfelelő elméletet. Ismét Althusser egyik tanulmányát („Du ‚Capital’ à la philosophie de Marx”) idézve: „Marx nem rendelkezett élete során annyi idővel, hogy pontosan megfogalmazza, amire gondolt: annak fogalmát, hogyan hatott egy struktúra saját hatásaira. E fogalom strukturális hiánya kihat Marx bizonyos műveinek elméleti hatásaira — s nem is következmények nélkül. A *tőké*ben bizonyos hegeli formák és referenciák fedezhetők fel, s ez nem elegáns játék a szavakkal, hanem valódi dráma — ahol a régi fogalmak kétségbeesetten játsszák a távollét szerepét, amelynek nincs neve...”⁹ Igaz, Althusser méltányosan elismeri, hogy „Marx gyakran amellé áll, amit ténylegesen mond: s ekkor a tárgyaival adekvát fogalmakat termel ki...”,¹⁰ sőt méltányossága egészen odáig terjed, hogy Marx „félrebeszéléseire” is mentséget találjon: „Marx egyedül lévén, szövetségeseket és támaszokat keresett maga körül: ki veheti tőle zokon, hogy Hegelre támaszkodott?”¹¹ Althusser tehát az általa kreált színjátékban Marxnak Jourdain úr szerepét osztotta ki, akit másoknak kell felvilágosítaniuk arról, hogy prózában beszél. Althusser állandóan azzal dicsekszik, hogy ő hallja Marx „hallgatását”, a baj azonban ott kezdődik, hogy nem hallja Marx *beszédét*, és így végül is saját beszédét téveszti ösze Marx hallgatásával.

A „Tőke” újraolvasásának programja tehát nem lehet más, mint „a szó szoros értelmében nyilvánvalóvá kell tenni, produkálni kell azt, ami lappang; de ez azt jelenti, hogy át kell alakítani azt, ami bizonyos értelemben már létezik”.¹² Ez a program „az empirizmus ideológiájával”, vagy más szavakkal „az olvasmány vallásos mítoszával” való leszámolást követeli a „Tőke” értelmezésében.

A „Tőke” kétféle olvasása programja mögött a „strukturalista Marx” megalkotásának az egyik alapvető szempontja húzódik meg, amely valamilyen formában az összes vitatott kérdésben megjelenik: az ideológia és a tudomány *szétválasztása és szembeállítás*a a marxizmusban. Marxból csak úgy lehetett Marx, hogy megalkotta „az ideológia és a tudomány közti disztिंगválás filozófiáját és hogy végső soron mindez az olvasmány vallásos mítoszának lerombolásában tetőződött be”.¹³ A tudomány és az ideológia szétválasztása azonban — az „Althusser-iskola” szerint — Marxnál nem volt teljesen tudatos, s ennek megfelelően nem tisztázódott gyökeresen eltérő funkciójuk és fejlődésük tökéletesen eltérő feltételei sem váltak nyilvánvalóvá; mindez pedig lehetlenné tette a Marx által végrehajtott elméleti forradalom helyes megértését.

A tudomány és az ideológia szétválasztásán alapuló „elméleti forradalom” értelmezésének rendkívül messzemenő következményei vannak a marxizmus

⁸ L. Althusser: „Marx — az elmélet forradalma”, Budapest 1968, 130.

⁹ „Lire le Capital”, Párizs 1965, I, 33.

¹⁰ L. Althusser, 261.

¹¹ Uo. 263.

¹² „Lire le Capital”, I, 40.

¹³ I. m. I, 16.

egész megítélésében, s ezekről a továbbiakban részletesebben lesz szó. Közülük néhányra azonban már most fel kell hívni — ha csak vázlatosan is — a figyelmet, mivel nélkülözhetetlenek az „Althusser-iskola” egész koncepciójának a helyes megértéséhez és megítéléséhez.

1. A tudomány és az ideológia elvi szétválasztására építő „elméleti forradalom” mindenekelőtt azzal az igénnyel lép fel, hogy gyökeresen új megvilágításba helyezze Marxnak — és a marxizmusnak — elődeihez való viszonyát. Ebben az összefüggésben *ideológiának* tekintendő mindaz, ami Marx szerint a saját felfogását elődeivel — mindenekelőtt a klasszikus német filozófiával és a klasszikus politikai gazdaságtannal — összefűzi, s az erre vonatkozó utalásokat Marx műveiben „az olvasmány vallásos mítosza” megnyilvánulásainak kell tekinteni. Ez voltaképpen az értelme az „Althusser-iskola” egyik gyakran ismételt állításának: a „Tőke” *„egy tudomány történetének abszolút kezdete”*.

Itt azonban nem elsősorban elmélettörténeti, hanem alapvető *elméleti és módszertani* kérdéstről van szó; a „strukturálista Marx” koncepciójának elvi megalapozása történik ezzel. Ez ugyanis azt igényli, hogy eleve ne lehessen semmiféle szerves *történelmi-elméleti* kapcsolat a „Tőke”, valamint a klasszikus filozófia és politikai gazdaságtan között. Althusser szerint ugyanis a tudomány „csak meghatározott elméleti struktúra területén tud felvetni valamilyen problémát. . . Látható minden tárgy vagy probléma, amely az adott területen vagy látókörben helyezkedik el, azaz egy adott elméleti diszciplína meghatározott struktúrájú mezejében. . . Azaz nem a szem (a szellemi szem) látja azt, ami egy elméleti problematika által meghatározott síkban fekszik; maga ez a sík látja önmagát azokban a tárgyakban vagy problémákban, amelyeket meghatároz — a látás csak a síknak tárgyaira való szükségszerű reflexiója.”¹⁴

Ennek az állásfoglalásnak a legszembetűnőbb vonása a történetiség és a szubjektivitás radikális kiküszöbölése a tudományos megismerésből, ami teljesen összhangban van az „Althusser-iskola” *credójával*: „A marxizmus antihumanizmus és antihistoricizmus.”¹⁵ A tudomány eszerint meghatározott elméleti struktúrához kötődik, amely teljesen új térénumot jelent, s így az adott elméleti struktúra által meghatározott problémakörnek semmiféle szerves történelmi összefüggése sem lehet a csupán az ideologikus tudatban, nem pedig a valóságban létező előzményeivel. A minőségi változás — az ideológiáról a tudományra való áttérés — úgy következik be, hogy semmiféle mennyiségi változás sem készíti elő: a klasszikus filozófia és politikai gazdaságtan *teljes egészében* az ideológia területéhez tartozik s így legföljebb valamiféle külsődleges feltétele lehetett a marxizmus kialakulásának; a „Tőke” pedig — helyesen olvasva — abszolút értelemben vett kezdetét jelenti egy tudománynak.

A szubjektivitás szerepét a tudományos megismerésből kizáró „antihumanizmus” voltaképpen funkciója abban áll, hogy a „Tőké”-ben az „empirizmus ideológiájára”, az „olvasmány vallásos mítosza” megnyilvánulására redukálja — és ezáltal diszkreditálja — a *tudományos megismerés folyamatának dialektikus felfogását*, amely ellen a „strukturálista Marx” megalkotásának koncepciója tulajdonképpen irányul. A szubjektivitás verbális kiiktatása azonban — mint majd kiderül — nagyon jól összefér az egészen szélsőséges *szubjektíviz-*

¹⁴ I. m. I, 27.

¹⁵ I. m. II, 73.

mussal a tudományos megismerés tárgyának és szemléletének a megkonstruálásában.

2. A tudomány és az ideológia elvi szétválasztásának másik következménye a történelmi összefüggés tagadása Marx életművén *belül*: az ideologikus és a tudományos, az ifjú és az érett Marx merev szembeállítás, amely főként a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” és a „Tőke” egymást kizáró értelmezésére hivatkozik. J.Rancière írásában („Le concept du critique et la critique de l'économie politique des ‚Manuscrits’ de 1844 au ‚Capital.’”) ezt úgy fogalmazta meg, mint „átmenetet a fiatal Marx ideologikus beszédéről *A tőke* tudományos beszédére”.¹⁶

Az „ideologikus Marx” kiiktatása az „Althusser-iskola” Marx-konceptiójából azonban korántsem csupán Marx ifjúkori művei ellen irányul. Mivel Marx életművében a változás és a fejlődés mellett kétségtelenül kimutatható a *folyamatosság* és a *belső összefüggés* is, ezért a „tudományos Marx” megkonstruálásához a „Tőké”-ből is ki kell szűrni mindazokat az elemeket, amelyek erre a szerves kapcsolatra utalnak. Vagyis nemcsak a marxizmus tudományos forrásaitól kell szigorúan elzárni a „Tőké”-t, hanem a marxizmus kialakulása történelmi folyamatának elválaszthatatlan részét képező Marx-művektől is. Ami erre az összefüggésre emlékeztet, az „az olvasmány vallásos mítosza”, a „nem-tudományos beszéd” a „Tőké”-ben, amivel Marx „hallgatásának” Althusser-féle — nyilvánvalóan freudi fogantatású — megfejtését kell szembeállítani. (Nem véletlen, hogy Macherey a „nyugati filozófia történelmi botránnyának” Marx és Freud állítólag egyforma elvetését nevezi.)

3. A tudomány és az ideológia elvi megkülönböztetésével függ össze a marxizmus kialakulásának és fejlődésének az olyan bemutatása, amely szerint az egy tudomány kialakulásának és vele együtt — de tőle lényegileg különbözően — az osztályharc aktuális szükségleteit kielégítő ideológiai harcnak a folyamata. Eszerint a marxizmus klasszikusainak művei közül „néhányeket egy tudomány gyakorlati elmélete hozott létre, elsősorban *A tőkét*, a többit a gazdasági és politikai gyakorlat alkotta. . .”¹⁷ Ez utóbbi esetben az ellenség elleni harcot az „általa választott terepen” kellett megvívni, s ezért különösen Engels és Lenin feladata az volt, hogy az ellenség ellen fordítsa „a saját fegyvereit és a saját csapásait, vagyis az ellenfél *ideologikus* érveit és csapásait”.¹⁸ A klasszikusoknak tehát „gyakran az ellenfél fegyvereivel kellett harcolni, egyszerűen *visszafordítva* ezeket ellene”.¹⁹

Az ideológia és a tudomány elvi szembeállítása tehát — e felfogásból következően — a marxizmuson *belül* is elkerülhetetlen, mivel mindkettőnek egészen más a forrása és a társadalmi funkciója. Althusser szerint a marxizmus meg-alapítói egyrészt az ideologikus tudattal szakítva véghezvittek egy tudományos forradalmat az „ismeretek termelésében”, másrészt ideológiai harcot folytattak szükségképpen ideologikus — nem-tudományos — érvekkel; minden baj abból származott, hogy („mert nem volt idejük”) a két elvileg különböző szféra minduntalanul összekeveredett náluk, s gyakran ideológiai terminusokat, használtak a tudományos fogalmak helyett. Ebben az ábrázolásban a marxizmus klasszikusai mint a „hamis tudat” ködvilágának úttévesztett vándorai bolyonganak tétován az ideológia és a tudomány határvonala mentén; s így

¹⁶ I. m. I, 96.

¹⁷ I. m. I, 37.

¹⁸ L. Althusser, 91.

¹⁹ Uo. 274.

nem csoda, hogy végül a „tudományos ideológia” botrányos fogalmánál kötnek ki, amelyben mindennél világosabban jutott kifejezésre a képtelenségük arra, hogy megértsék, amit csinálnak.

A tudomány és az ideológia elvi szembeállításából fakad — illetve ezt a szembeállítást alapozza meg — a tudományosság kritériumainak formális-pozitivisták megítélése (a verbális antipozitívizmus ezen mit sem változtat) és az ideológia szerepének erősen irracionális, szinte „életfilozófiai” ihletésű magyarázata.

Az állítólag a „Tőké”-ben megtestesült tudományosság kritériumainak formális-pozitivisták felfogása elsősorban abban mutatkozik meg, hogy az e művel reprezentált tudomány kialakulását és fejlődését elválasztja a társadalmi gyakorlattól, az osztályharc konfliktusaitól, s megszünteti kapcsolatát a konkrét történelmi fejlődés belső összefüggéseinek rendszerét képező alap és felépítmény viszonylatával. Ez álláspont szerint a Marx által létrehozott tudomány nem foglalható bele a felépítmény fogalmába, mert ebben az esetben a tudománynak ideológiává való lefokozása következne be: „A tudományt felépítménynek megtenni annyit jelent, hogy ama ‚szerves’ ideológiák egyikét látni benne, amelyek olyan szépen ‚tömböt’ alkotnak az alappal, hogy a ‚történetük’ is ugyanaz... Ami a tudományt illeti, ez megszülethet valamely ideológiából, kiválhat ennek ‚mezőjéből’, hogy tudománnyá konstituálódjék, de éppen e kiválás, e ‚cezúra’ teremti meg a történelmi létezés és időbeliség új formáját, amelynek jóvoltából a tudomány... kikerül az egyetlen történelem közös sorsából: az alap és a felépítmény egységének ‚történelmi tömbjéből’.”²⁰ A tudománynak e minden valóságos történelmi kapcsolattól megfosztott értelmezéséből következik az a vélemény, hogy „A tőke egy formális vagy elvont tárgyra vonatkozik... Megállapodhatunk abban, hogy elméleti beszédnek vagy szigorú értelemben vett elméletnek a formális-elvont tárgyakra vonatkozó beszédet nevezzük.”²¹

Ez a felfogás a tudomány sterilizálását, belső tartalmától való megfosztását jelenti. Milyen tudomány a marxista politikai gazdaságtan (a „Tőke”), ha „kikerül az alap és a felépítmény történelmi tömbjéből”? Hiszen tárgya maga a történelmileg kialakult és változó *alap*; nézőpontját a felépítményhez való tartozás (a proletariátus osztályérdekei) határozza meg; a produktum — a politikai gazdaságtan tudományos elmélete — pedig a felépítmény része, az osztályharc fegyvere. A „Tőke” elválasztása „az alap és a felépítmény történelmi tömbjétől” egyértelmű azzal, hogy nem az objektív valóság tudományos visszatükrözésének tekintjük — tehát egyszerre vetjük el a „Tőke” tárgyát és módszerét.

S ha a tudományosság e magyarázatában nem maradt hely a történelmi fejlődéssel, a társadalmi valósággal való kapcsolatnak, akkor ezt a hiányt a legkevésbé sem pótolja az „Althusser-iskola” ideológia-felfogása sem: „... az emberek cselekedeteiket... az ideológiában élük át, az ideológián keresztül és az ideológia útján; röviden, hogy az embereknek a világhoz való ‚átélt’ viszonya, ideértve a történelemhez való viszonyt is... az ideológián megy át, sőt hogy ez maga az ideológia... Az ideológia tehát az emberek világukhoz való viszonyának az átélésére vonatkozik.”²²

²⁰ Uo. 194.

²¹ Uo. 268.

²² Uo. 70.

Az ideológia itt a modern irracionális polgári filozófia értelmében felfogott világnézet, a tudomány merev ellentéte, amely a valósághoz való tisztán szubjektív viszonyt fejez ki. Az ideológia nem az a forma, amelyben az osztályok társadalmi helyzetüket és a belőle folyó konfliktusokat tudatosítják, hanem amelyben ezt a viszonyt az emberek „átélik”. Minden bizonnyal megoldhatatlan feladat elé állítaná magát Althusser, ha például az általa teljes egészében ideológiának tekintett klasszikus politikai gazdaságtant ily módon próbálná magyarázni — nem is beszélve a marxizmus megalapítóinak „ideologikusnak” nevezett műveiről. Hiszen a klasszikus politikai gazdaságtan valóságos társadalmi viszonyokat *tudatosított* — méghozzá alapján *tudományosan* —, s ez a tudatosítás meghatározott osztályfunkciókat szolgált, tehát egyszerre volt tudomány és ideológia. A tanulás mindebből csak az lehet, hogy a tudomány és az ideológia kapcsolatának marxista felfogását a legkevésbé sem pótolhatja a modern polgári ideológia két rossz végletének a „szintézise”, még akkor sem, ha mindezt az „elmélet forradalmának” nevezik.

4. Az ideológia és a tudomány viszonyának az előzőekben — szükségszerűen elnagyoltan — ismertetett magyarázata előkészítette a „Tőke” strukturalista szempontból való értelmezését. Az ily módon preparált Marxot csak úgy lehetett elővárásolni, ha előzőleg az igazi Marxot eltüntették. Ennek az új interpretációnak az az alapvető követelménye, hogy az interpretáció tárgyával, a „Tőke”-ben kifejtett politikai gazdaságtani elmélettel ne szembesítsék.

„ELMÉLETI ANTIHUMANIZMUS”
- A POLITIKAI GAZDASÁGTAN FETISIZÁLT SZEMLELETÉNEK
VISSZAÁLLÍTÁSA

Az ifjú Marxról az érett Marxra, az ideologikus Marxról a tudományos Marxra való áttérés az „Althusser-iskola” szerint egyértelmű az elméleti antihumanizmusra való áttéréssel, a humanizmus minden formájával való *tudományos* leszámolással. „Szigorúan véve elméleti szempontból tehát beszélhetünk és nyíltan beszélünk is kell *Marx elméleti antihumanizmusáról*...”²³ „Csakis Marx *fiatalkori műveinek* kritikai olvasása és „A tőke” elmélyült tanulmányozása világíthatja meg számunkra a Marx problematikájától idegen *elméleti* humanizmus... értelmét és veszélyeit.”²⁴ Mivel azonban a marxista elmélet tudományos művelése mellett — és tőle elvileg különböző módon — szükség van az ideológiai harcra is és ezt a harcot szükségképpen az ellenfél ideologikus fegyvereivel kell megvívni, ezért *ideológiai szempontból* jogosult a humanizmusra való hivatkozás, de „veszélyes lenne... elméleti fogalom gyanánt használni egy olyan ideologikus fogalmat, mint amilyen a humanizmus... az ideológiához való fordulás bizonyos határok között úgy is tekinthető, mint az elmülethez való folyamodás pótléka”.²⁵

A marxizmus állítólagos elméleti antihumanizmusának és ideológiai humanizmusának ez a sajátos kombinációja azt a funkciót tölti be, hogy egyrészt az „idealista antropológia” címszava alá sorolja be — és erre hivatkozva a tudomány terrénumáról kiutasítsa — mind a klasszikus filozófiát és politikai gazdaságtant, mind Marx 1845 előtti — sőt részben 1845 *utáni* — műveit és hogy másrészt mindezzel előkészítse a politikai gazdaságtan kategóriáinak

²³ Uo. 66.

²⁴ Uo. 204.

²⁵ Uo. 76.

„eldologiasítását”, a politikai gazdaságtannak éppen a marxizmus által leküzdött fetiszizált szemlélete visszaállítását.

Althussernek abban igaza van, hogy a materialista társadalomfelfogás kialakulásában fontos szerepe volt a Feuerbach filozófiai antropológiája absztrakt humanizmusával — és a rá építő „igazi szocializmussal” — való ideológiai leszámolásnak, amivel együtt járt a kritikus viszony e szemlélet némely megnyilvánulásaival szemben Marx és Engels 1845 előtt írott műveiben. Hasonlóképpen sok igazság van azokban a bíráló észrevételeiben is, amelyek a fiatal Marx egyoldalú és önkényes értelmezésével egy idealista antropológiává silányított állítólagos „marxista filozófia” ellen irányulnak. (Fromm, Schaff, Garaudy, G. Petrović, Fischer, Lombardo Radice stb. a közismert képviselői ennek az irányzatnak.) De ezeket a részleges igazságokat is diszkreditálja, hogy az adott összefüggésben egy teljesen téves álláspont igazolására szolgálnak.

Ennek az álláspontnak a tarthatatlansága már abban a kísérletben megmutatkozik, hogy a klasszikus politikai gazdaságtanban pusztán egy „naiv antropológia” megnyilvánulását lássa, ami szükségképpen „ideologikussá” teszi azt a struktúrát, amelynek problémakörével foglalkozik. Althusser különleges szóhasználatával: „*A politikai gazdaságtan specifikus elméleti struktúrája tehát úgy fest, hogy közvetlen és egyenes viszonyt létesít egyfelől adott jelenségek homogén tere, másfelől egy olyan ideologikus antropológia között, amely az emberrel mint szükségletek szubjektumával (a homo oeconomicussal mint adottsággal) alapozza meg tere jelenségeinek gazdasági jellegét.*”²⁶

A valóságban azonban a klasszikus politikai gazdaságtan „specifikus elméleti struktúrája” és az „ideologikus antropológia” közti viszony csak annak olyan „közvetlen és egyenes”, aki néhány antropológiai ízü kifejezés megtalálása esetén fölmentve érzi magát a tulajdonképpeni tudományos elemzés alól. A történelmietlenül felfogott „emberi természetre” való hivatkozás, a „homo oeconomicus” koncepciója mögött a klasszikus politikai gazdaságtanban nem a társadalmilag differenciálatlan, elvont ember áll, mint Feuerbachnál, hanem a tőkés társadalom osztályainak „gazdasági anatómiája” (Marx). Althusser az antropológiai hivatkozások „hamis tudata” mögött képtelen meglátni mind a velük tökéletes ellentmondásban levő tudományos eredményt — a kapitalizmus specifikus osztályviszonyainak és a belőlük fakadó ellentéteknek az ábrázolását —, mind pedig azt, hogy a „természetes rendre”, az „emberi természetre” való történelmietlen utalások éppen a klasszikus gazdaságtan „antihistoricizmusának”, a történeti megközelítés hiányának a következményei.

Althusser az „elméleti antihumanizmus” megalapozását nem is a feuerbach-i elvont — történelemtől és társadalomtól független — embertől való elfordulásban látja, hanem általában a *szubjektumnak* az elméletből való kiiktatásában, ami mindenekelőtt a „Tőké”-ben történt volna meg. Éppen ezért az „élő, eleven emberre” való hivatkozás miatt még a „Német ideológiá”-t — tehát azt a művet, amelyet Marx „a régi filozófiai lelkiismerettel való leszámolásnak” nevezett — is azzal vádolja, hogy a benne található filozófia „éppenséggel a szubjektum historicista filozófiájával párosuló dialektikus pozitivistá empirizmus (az egyéneket úgy gondolja el, mint a történelem „szubjektumait”), melynek semmi köze a későbbi dialektikus materializmushoz...”²⁷

²⁶ Uo. 225.

²⁷ Uo. 277.

Az „élő, eleven emberekből” való kiindulás azonban nem az antropológiai szemlélet maradványa, s csak a strukturalista felfogás tekintheti összeegyeztethetetlennek a „történelmileg adott gazdasági korszakból” való kiindulás későbbi marxi tételével. Engels a feuerbachi állásponttal való radikális szakítást úgy jellemezte, hogy „az elvont ember kultuszát, amely Feuerbach új vallásának magvát alkotta, a valóságos emberekről és történelmi fejlődésükről szóló tudománnyal kellett helyettesíteni”.²⁸ Hasonlóképpen a dialektikusan értelmezett determinizmustól a társadalom életében elválaszthatatlan szubjektivitás jelentőségét hangsúlyozta Lenin a narodnyikokkal folytatott vitájában: „a történelmi szükségszerűség gondolata sem csökkenti a legkevésbé sem az egyén szerepét a történelemben: az egész történelem az egyének cselekedeteiből tevődik össze, akik kétségtelenül cselekvők”.²⁹ S amikor a narodnyik ideológusok a társadalmi folyamatok természettörténeti jellegének marxi felfogásával szemben a „valóságos emberekre” hivatkoztak, Lenin nagyon találóan válaszolta: a „valóságos egyénekhez” csak úgy juthatunk el, ha felismerjük helyüket a történelmileg kialakult társadalmi-gazdasági viszonyok rendszerében: ettől elvonatkoztatva csak valamiféle társadalmilag differenciálatlan, absztrakt — a valóságban nem létező — „emberhez” juthatunk el.

Az „elméleti antihumanizmus” a szubjektivitásnak a tudományos megismerésből való kiszorítását összeköti a szubjektív tényezőnek a történelem alakításából való kiiktatásával s ezzel a szubjektivitástól a társadalom életében elválaszthatatlan tudományos determinizmust egy egészen mechanikusan értelmezett determinizmus-felfogással cseréli föl. Marx eszerint csak akkor szabadul meg „a jelenség szubjektivitásának és a benső lényegének antinómiáitól”, amikor a tőkés rendszert a szó szoros értelmében mint *mechanizmust, gépezetet* tárgyalja. Az ily módon felfogott mechanizmus működését úgy vehetjük, „mint magának a gépezetnek okozataiban való létezését: mint e *rendezés*, e színrevitel létezési módját, amely egyszerre önmagának színpada, szövege, színészgárdája, e színházét, melynek nézői csak azért lehetnek alkalmilag nézői is, mert mindenekelőtt kényszerű színészei, akik olyan szöveg és olyan szerepek kényszere alatt állnak, amelyeknek nem lehetnek szerzői, minthogy ez lényegénél fogva *szerző nélküli színház*”.³⁰

A „szerző nélküli színháznak” ez a koncepciója, az emberi cselekedeteknek ez az egyszerű oksági levezetése a „mechanizusból”, a legszorosabban összefügg a tudomány és az ideológia elvi szétválasztásával, de egyben olyan rejtett belső ellentmondást tár fel, amely ezt a szétválasztást alapjaiban ingatja meg. Ha ugyanis az emberek csak „kényszerű színészei” a gépezet működési elvei által meghatározott színházi játéknak, akkor mi szükség van az ideológiára mint az osztályharc eszközére, mint az emberek cselekvését befolyásoló tényezőre? Viszont ha erre a befolyásolásra szükség van, akkor az ember tevékenységét nem lehet pusztán passzív reagálásra redukálni, s a tudatos szubjektív tényezőt a történelem alakításából kizárni. Ha a szubjektivitást kizáró „tudományos” magyarázat elégséges a rendszer működésének megértéséhez, akkor ebből logikusan csak az ideológia fölöslegessége következhet. Ellenben ha az emberek cselekvésének befolyásolásához az ideológiára *szükség van*, akkor

²⁸ Marx és Engels Művei, 21, Budapest 1970, 278.

²⁹ Lenin Összes Művei, 1, Budapest 1964, 145–146.

³⁰ L. Althusser, 263.

a rendszer működése sem magyarázható az „elméleti antihumanizmus” sterilizált tudomány-felfogása alapján. És végül: ha az ideológia és az ideológiai harc nem egyéb, mint pusztán mechanikus reflexió, minden tekintetben eleve meghatározott reagálás a gépezet működésére, akkor ez a felfogás mindenféle alternatívát kizár a történelmi fejlődés által fölvetett konkrét problémák megoldásánál s ezzel a társadalmi determinizmust valamilyen természeti végzettségűséggé alakítja át. A „strukturális Marx” építményében itt olyan hézag tátong, amelyet semmiféle szövegtudománytalizmussal sem lehet eltakarni.

Éppen ezért az ideológia és a tudomány elvi szembeállításához hasonlóan az „elméleti antihumanizmus” és az „ideológiai humanizmus” kombinációja sem állja meg a helyét. Ha a társadalmi fejlődés nem valamilyen mechanikus folyamat, akkor mindazok az ideológiai formák — s így a szocialista humanizmus marxista értelmezése is — *tudományosak*, amelyek helyesen tükrözik annak a társadalmi folyamatnak az összetevőit, amelyekben a proletáriátus osztályharca érvényre jut. Ha valamely társadalmilag meghatározott jelentésű fogalom egy objektív tendencia tudatosítását szolgálja, ha a társadalmi konfliktusok tartalmát nem torzítja el, hanem megvilágítja, akkor nem állítható szembe a marxizmus elméletével — legföljebb csak a pozitivistá-strukturális Marx-koncepcióval.

Az „elméleti antihumanizmus” további következménye, hogy a társadalmi objektivitás a *dologisággal* lesz azonos értelmű, ami a történelmi materializmus és a marxista politikai gazdaságtan alapkategóriájának, a termelési viszonyoknak a fetiszizált értelmezéséhez vezet. Althusser szerint a „valóságos emberekre” a „konkrét egyénekre” való hivatkozás *azt eredményezi, hogy „ezzel a társadalom termelési viszonyait holmi historicizált, emberi viszonyokra”, azaz emberek-közi, szubjektumok-közi viszonyokra redukálják*.³¹ Szerinte a Marx által véghezvitt elméleti forradalom az ilyen értelmezést elvileg kizárja, s a problémát ismét az okozza, hogy Marx ennek konzekvenciáit nem tudta egyértelműen megfogalmazni: „... a termelés társadalmi viszonyait ... *semmiképpen sem lehet egyszerűen emberek közötti viszonyokra visszavezetni* ... Marx bizonyos kifejezései, még ifjúkori antropológiai filozófiájából fennmaradt terminológiája arra csábítja az olvasót, hogy betű szerint értelmezve őket, szembeállítsa az emberek közötti viszonyokat a dolgok közötti viszonyokkal. Nos, a *termelési viszonyokban* szükségképpen bennfoglaltatnak az emberek és a dolgok közötti viszonyok is, úgy, hogy bennük az emberek egymás közti viszonyait az emberek és a termelési folyamat anyagi elemei között meglévő pontosan megállapítható viszonyok határozzák meg.”³²

Ebből az állásfoglalásból világosan kitűnik, hogy amit az „Althusser-iskola” a „Tőke” újraolvasásából megkonstruált „elméleti forradalom”-nak keresztel el, az sokkal jogosabban „elméleti ellenforradalomnak” volna nevezhető: a politikai gazdaságtan szemléletében a Marx által véghezvitt radikális változás visszavételének. Ez a radikális szemléleti változás mindenképp abból állt, hogy az emberek és a dolgok kapcsolata mögött fölismerte az emberek egymás közti történelmileg kialakult viszonyainak a meghatározó szerepét és kimutatta: a dolgoknak egy adott termelési módon belül csak annyiban van társadalmi funkciójuk, amennyiben emberek egymás közti kapcsolatainak a közvetítői és kifejezői.

³¹ Uo. 201.

³² Uo. 240.

Marx közismerten egész politikai gazdaságtani elemzését az értékviszony vizsgálatával kezdte, tehát annak feltárásával, hogy az ember és a munkatermék (a *dolog*) közti kapcsolatból az érték létezésére nem lehet következtetni — vagyis az, hogy a munkatermék rendelkezik-e értékkel vagy sem, kizárólag az emberek közti termelési viszonyok jellegétől függ. Ez az állítás megfordítva már nem érvényes: a munkatermék dologi formájából nem lehet értékvoltára következtetni. *Az érték objektivitása nem dologiságában van* — ez a megállapítás a tulajdonképpeni kiindulópontja Marx támadásának a politikai gazdaságtan fetiszizált szemlélete ellen, amely az ember és a dolgok közti, a termelési folyamatban kialakult kapcsolatok többé-kevésbé állandó vonásaira hivatkozva tagadta a tőkés termelési viszonyok történelmileg specifikus, s így átmeneti voltát.

A politikai gazdaságtan fetiszizált szemléletének lényege éppen abban áll, hogy az emberek és a dolgok közti kapcsolatokból vezeti le az emberek közti társadalmi viszonyokat. A fetiszizmus jelenségében kifejeződő idealista felfogás a politikai gazdaságtanban éppen az objektivitást és a dologiságot azonosítja, s a dolgok közvetítő funkciója mögött az emberek termelési viszonyait föltáró — a modern pozitívizmus által „metafizikusnak” nevezett — marxi felfogás jelenti a *materializmust* a gazdasági jelenségek vizsgálatában. Althusser tehát a polgári ideológia „hamis tudatát” teszi meg a tudományosság kritériumává.

A fetiszizmus jelenségében megmutatókozó idealista szemlélet marxi kritikája azonban az objektivitás lényegét a dologiságban kereső Althussernél maga is idealistának minősül: „mennyi marxi szöveg mutatja be a *fetiszizmust mint látszatot*”, mint olyan „illúziót”, amely kizárólag a „tudatból” származik”.³³ Marx valójában a fetiszizmust korántsem tekintette pusztá látszatnak, olyan illúzióknak, amely csupán a tudatból származik, hanem a „hamis tudat” egy speciális formáját, meghatározott társadalmi viszonyok torz visszatükröződését látta benne. Amint ezt Marx nagyon egyszerűen és világosan megfogalmazta: „Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti.”³⁴

AZ „ANTI-HISTORICIZMUS”

— AZ ELMÉLET ÉS A GYAKORLAT ELVI SZEMBEÁLLÍTÁSA

A tudomány és az ideológia szétválasztásának egyik további következménye Althussernél és követőinél abban mutatkozik meg, hogy a struktúra (az — elvontan-formálisan felfogott — tőkés termelési mód) vizsgálatát a „Tőké”-ben elvileg összeegyeztethetetlennek tartják az ugyanitt jelenlevő történetiség szempontjaival. A két megközelítési mód összekapcsolása állítólag egy alapján hegeli művet eredményezne, s ezért a „strukturális Marx” megkonstruálása megköveteli az ugyancsak mesterségesen létrehozott „hegelizált Marx” leküzdését és kiküszöbölését. Althusser ezt a programot így írta le: „Amikor Marx a modern polgári társadalmat tanulmányozza, paradox magatartást tanúsít. Először úgy fogja fel a létező társadalmat, mint történelmi *eredményt*, tehát mint olyan eredményt, amelyet a történelem hozott létre. Ekkor egészen természetesen úgy tűnik, mintha egy hegeli felfogásba vinne bennünket . . . de e társadalom megértése korántsem az eredmény genezisének elmélete útján történik, ellenkezőleg, kizárólag a „test” elméletén, azaz a *társadalom jelenlegi*

³³ Uo. 260.

³⁴ Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 75.

struktúráinak elméletén keresztül vezet, anélkül, hogy a genezis ebben bármi-képp is közreműködne.”³⁵ A feladat tehát ez: „... az eredményt *levése nélkül* vizsgáljuk, nem törődve azzal, hogy Hegel vagy a genetizmus megsértésével vádolnak meg minket, mert e kettős bűn csak jótétemény: megszabadulás a történelem empirista ideológiájától”.³⁶

A „paradox magatartás” a valóságban nem Marxnál, hanem Althussernél figyelhető meg, hiszen miközben a hegeli örökséget akarja kiszűrni a „Tőké”-ből, a valóságban a marxi politikai gazdaságtan tárgyát és módszerét a klasszikus gazdaságtan — elsősorban Ricardo — felfogásával azonosítja. Hiszen közismert, hogy Ricardo a „struktúrát” a „genezistől” tökéletesen elválasztva, s így „a történelem empirista ideológiájától” megszabadítva vizsgálta és elméletének súlyos belső ellentmondásai jórészt ebből származtak.

Ettől eltekintve teljesen téves az az állítás, hogy a létező struktúrának („testnek”) mint történelmi eredménynek a szemlélete egyszerűen a hegeli felfogásba vinne vissza, s a történelmi és logikai összefüggéséről szóló hegeli nézet valamiféle megismétlését jelentené.

A történelmi és a logikai összefüggésének marxi álláspontja — amelyet Althusser nagyvonalúan „értelmetlenségnek” nevez — kapcsolódik is Hegelhez, de lényegbevágóan el is tér tőle. A történelmi és a logikai viszonya Marxnál — a materialista és az idealista felfogás különbségéből adódóan — a materialista dialektikától elválaszthatatlan visszatükröződési elméleten alapul, amelynek alap gondolatát a „Tőke” előszava úgy fogalmazta meg, hogy „az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi”.³⁷ Ebből a különbségből adódik, hogy a történelmi és a logikai összefüggése Marxnál sohasem lehet a konstrukció eszköze, a tényleges fejlődés erőszakos hozzáigazítása egy apriorisztikus tételhez, mint Hegelnél, hanem a társadalmi fejlődés objektív folyamatának és e folyamat gondolatbeli visszatükröződésének a valóságos viszonya.

Marx a történelmi és a logikai kapcsolatáról szóló nézetét nagyon világosan fogalmazta meg éppen abban az írásában, amelyre hivatkozva Althusser a történetiség és a struktúra vizsgálatának az összeegyeztethetlenségére próbált érveket találni. Marx erről — egyebek közt — a következőket írta: „Pénz létezhetik és történelmileg létezett is, mielőtt tőke létezett, mielőtt bankok léteztek, mielőtt bérmunka létezett stb. Ilyen szempontból mondhatjuk tehát, hogy az egyszerűbb kategória kifejezheti egy fejlettebb egésznek uralkodó viszonyait vagy egy fejlettebb egésznek alárendelt viszonyait, amelyeknek történelmileg létezésük volt már, mielőtt az egész abban az irányban kifejlődött, amely egy konkrétabb kategóriában kifejeződik. Ennyiben felelne meg az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak.”³⁸

Marxtól azonban semmi sem volt távolabb, mint a történetiség szempontjának az abszolutizálása, mint a tudományos vizsgálatnak egyetlen — önmagában bármily fontos — elvre való korlátozása. Ezért nála a valóság fejlődésének és az e fejlődés során létrehozott struktúra belső alkotóelemei rendszerének a vizsgálata feltételezte egymást, mivel az ő felfogása történelemtől független struktúrát éppúgy nem ismer el, mint történelmet struktúra nélkül.

³⁵ L. Althusser, 123.

³⁶ I. m. 127.

³⁷ Marx és Engels Művei, 23, 20.

³⁸ Marx és Engels Művei, 13, Budapest 1965, 168.

Ezért amint igaz az, hogy a pénz elemzése nélkül a tőke nem érthető meg, ugyanígy igaz az is, hogy a polgári társadalom belső szerkezetének vizsgálataánál a tőke analízisének meg kell előznie a földjáradékot, bár ez utóbbi történetileg előbb jelent meg. „Képtelen és hibás dolog volna tehát” — írta — „a gazdasági kategóriákat abban a sorrendben felsorakoztatni, amelyben történelmileg a meghatározóak voltak. Sorrendjüket éppenséggel az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állanak...”³⁹

Itt valójában olyan nézőpontról van szó, amely a történetiséget és a struktúrát szervesen tartalmazó objektív valóság tartalmának a kifejezője. S ha Marx el is utasította a történeti megközelítés abszolút érvényét, más oldalról viszont sokkal szélesebb jelentőséget tulajdonított a történelmi és logikai elemzés összekapcsolásának, mint Hegel. Marx ugyanis a struktúrát (a termelési viszonyok adott rendszerét) nem csupán történelmi eredménynek tekintette, hanem benne találta meg a további történelmi fejlődés objektív tendenciáinak a belső mozgatórugóit és ezzel együtt a *tudományos előrelátás* fogalmi megragadásának a lehetőségét is, amit a hegeli filozófia a leghatározottabban tagadott. Marx a „Tőke” feladatát a tőkés társadalom *mozgástörvényeinek* feltárásában jelölte meg, amely a tőkés társadalom adott struktúráját szükségképpen csak mint *viszonylag* stabil, átmeneti rendszert fogja fel, s az ily módon értelmezett dialektika „a fennállónak pozitív megértésébe egyúttal tagadásának, szükségszerű pusztulásának megértését is belefoglalja...”⁴⁰

Egészen természetes, hogy a strukturalista módszernek csak az objektív valóság mozgását kizáró, elvont-formális, stabil rendszer vizsgálatára alkalmas kategóriái ezzel a szemlélettel összeférhetetlenek. Ez a magyarázat Althusser agresszív fellépésére Engelsnek a „Tőke” III. kötetéhez írt előszavával szemben, amelyben Engels a politikai gazdaságtan kategóriáiban szükségképpen bennerejlő relatív, történelmi elemre hívta föl a figyelmet és óvott attól, hogy Marx megállapításait ne elemzésnek, hanem merev definíciónak tekintsék. „Bizonyos meglepő szövegek” Engelsnél Althusser szerint „a történelmet (empirista-ideologikus értelmében) még Marx teoretikus kategóriáiba is bevezetik. Példaként említem azt a makacs állítását, hogy Marx a maga elméletében nem adhatott igazi *tudományos definíciókat*, mégpedig olyan okokból, amelyek valóságos tárgya jellegéből következtek, abból, hogy *a mozgó és változó történelmi valóság lényegénél fogva nem tűri, hogy definíciókkal kezeljék, mert a definíció rögzített és 'örökös' formája csak meghamisítaná a történelmi levés örökös mozgékonyágát.*”⁴¹

Marx teoretikus kategóriáiba azonban nem Engels „vezette be” a történelmet, hanem e kategóriák maguk csupán a társadalmi valóság *mozgásának* fogalmi visszatükröződései voltak. Marx teoretikus kategóriáit csak akkor lehet megfosztani a történelmi tartalom beszűremkedésétől, ha nem a valóságra, hanem egy „formális-elvont tárgyra” vonatkoztatjuk őket. Ha viszont a teoretikus kategóriák nem a valóságra, hanem az „elméleti gyakorlat” által létrehozott „formális-elvont tárgyra” vonatkoznak, akkor érthetővé válnak Althusser tiltakozásai a tudományos megismerés relatív jellege ellen és ironizáló kijelentései a „Tőke” elméleti félreértésének arról a következmé-

³⁹ Uo. 172—173.

⁴⁰ Marx és Engels Művei, 23, 20.

⁴¹ L. Althusser, 171.

nyéről, hogy némelyek „megengedhetik maguknak azt a kiváltságot... , hogy a konkrétot úgy definiálják, mint azt, ami ,mindig-gazdagabb-és-eleve-nebb-az-elméletnél’. Semmi kétség, hogy amikor ilyen egzaltált kifejezésekkel hirdetik az ,élet’ és a ,konkrét’ bőséget-gazdagságát ... a cselekvés színét-erejét az elmélet szegénységével és szürkéségével szemben, ebből mindenki (aki elbizakodott és dogmatikus) a szellemi szerénység jó leckéjét szűrheti le.”⁴²

Ebben az állásfoglalásban nem is az a figyelemreméltó, hogy a „szellemi szerénységgel” semmiként sem vádolható Althusser miként utalja be az ironizálva felidézett megállapítások eredeti szerzőit (Hegelt és Goethét), valamint a rájuk hivatkozó Marxot és Lenint utólagos klinikai kezelésre, hanem az, hogy az elmélet e látszólagos földicsérésének rendkívül nagy ára van: az elmélet és a gyakorlat viszonyának a teljes meddőséget eredményező felfogása. Ha ugyanis az elmélet „egy formális-elvont tárgyra” vonatkozik, akkor megítélésének kritériuma magában az ismeretek termelésében, az ún. „elméleti gyakorlatban” van, s nincs szükség semmiféle „külső gyakorlatra” ahhoz, hogy valamely elméletet igaznak nyilvánítsanak. A tudományok „maguk szolgáltatják ismereteik érvényességének kritériumát ... Marx elméletét azért lehetett sikerrel alkalmazni, mert ,igaz’ volt, nem pedig azért bizonyult igaznak, mert sikerrel alkalmazták.”⁴³ Vagy amint Macherey írta: „a tudománynak, ha a valóság tudománya akar lenni, szakítania kell a tényekkel, a közvetlen valóság állítólagos tanításaival”.⁴⁴ A gyakorlat tehát sem nem kiindulópontja, sem nem kritériuma a tudományos elméletnek. A „történelem empirista ideológiájával” való leszámolás így válik azonossá magával a történelmi valósággal való leszámolással.

Althusser azonban azt igyekszik bebizonyítani, hogy bár a „formális-elvont tárgyra” vonatkozó ismeret — ilyen szerinte a tőkés termelési mód marxi fogalma — nem a valóságból származik és helyességének nem a gyakorlat a kritériuma, mégis alkalmas a valóságos konkrét tárgyak megismerésére: „A tőkés termelési mód *elmélete* ugyanis (formális-elvont tárgy) — ez a szó szigorú értelmében vett elmélet — nagyszámú valóságos-konkrét tárgy megismerését teszi lehetővé, jelen esetben a tőkés termelési mód által strukturált valamennyi társadalmi alakulat, valamennyi valóságos társadalom ismeretét. Ezzel szemben valamely valóságos tárgy (konkrét) ismerete (például: Franciaország 1966-ban) nem teszi lehetővé ipso facto egy másik valóságos tárgy (az 1966-os Anglia) ismeretét...”⁴⁵

A „formális-elvont tárgyra” vonatkozó ismeret kategóriái Althussernél az ideologikusnak minősített absztrakciós elvnek, a lényeg és a jelenség állítólag abszurd megkülönböztetésének a tudományos helyettesítését vannak hivatva szolgálni. A kérdés csak az, hogy az Althusser által említett példa melyik álláspont helyességét igazolja.

Althusser tehát nem kevesebbet állít, mint hogy egy „formális-elvont tárgy” ismerete — a jelen esetben az így értelmezett tőkés termelési mód elmélete — lehetővé teszi az 1966-os Anglia ismeretét, ellenben az 1966-os Franciaország konkrét ismerete ezt nem teszi lehetővé. De hát mit tudhatunk az 1966-os „konkrét” Franciaországról, ha azt nem, hogy benne a tőkés

⁴² Uo. 176.

⁴³ Uo. 116.

⁴⁴ „Le centenaire du Capital”, 65.

⁴⁵ L. Althusser, 268.

termelési mód uralkodik? És általában: ismerhetünk-e „konkrétan” valamilyen „tárgyat”, ha ennek éppen a legfontosabb tulajdonságait nem ismerjük? Viszont ha ezek a tulajdonságok elválaszthatatlan részét alkotják a „konkrét tárgynak”, nevezhetjük-e az e tulajdonságokat összefoglaló ismereteket egy „formális-elvont tárgyra” vonatkozó ismereteknek?

A tudományos gondolkodás voltaképpen az a folyamat, amely — a helyes absztrakciók segítségével — a konkrét egyre teljesebb megismeréséhez, gondolatbeli újraalkotásához vezet. Az értelmes elvonatkoztatás útján nyert tudományos kategóriák csak azoknak a reális viszonyoknak a kifejezői, amelyekből elvonatkoztatták őket, hogy ily módon közelebb jussanak e viszonyok teljesebb megismeréséhez.

Visszatérve az Althusser által említett példára, az 1966-os Franciaország „konkrét” ismeretének *mindenekelőtt* a következőket kell magában foglalnia: 1. mindazt, ami a „Tőké”-nek a tőkés termelési módról adott elemzésében általános érvényű — enélkül a mai Franciaország mint „konkrét tárgy” elméletileg nem közelíthető meg és ezért a róla szóló tudományos ismeretek is ez kell, hogy az alapja legyen; 2. mindazt, ami a tőkés társadalom fejlődése új korszakának, a monopolkapitalizmusnak a lenini elemzésében általános érvényű — ezek a vonások az 1966-os „konkrét” Franciaország elválaszthatatlan alkotóelemei; 3. mindazt, ami a második világháború után kifejlődött állami monopolkapitalizmus rendszerében általános érvényű — hiszen az erre vonatkozó ismeretek a „konkrét” tőkésországok tanulmányozásának az eredményeit tartalmazzák és így a „valóságos tárgy” alkotórészei; 4. és végül mindazokat a sajátosságokat, amelyek az eltérő történelmi fejlődés eredményeként mindezekben a vonatkozásokban az 1966-os Franciaországot például az 1966-os Angliától megkülönböztetik. Az Althusser által ironizálva említett konkrét gazdagsága az általános elméleti tételekkel szemben abban áll, hogy ezeken kívül még *mást, többet* is tartalmaz.

Az „Althusser-iskola” elméleti csődje azonban a legfeltűnőbbben akkor mutatkozik meg, amikor a marxi tanítás alapgondolatával, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet *szükségszerűségével* kell szembenéznie. Hiszen a tőkés termelési módnak a történelmi tartalomtól megfosztott struktúráként való értelmezése semmi érdemleges magyarázatot sem tud adni e termelési mód *létrejöttéről*, a tőkés termelési viszonyok *formaváltozásairól*, valamint azokról az okokról, amelyek a fennálló struktúra *belső mozgatórugóiból* a szocializmus szükségszerűségét indokolnák. Balibar egyik tanulmányában („La science du ‚Capital’”) mindezt maga is elismeri: „A termelés és felhalmozás folyamatának kapitalista struktúrája önmagában valóban nem árul el semmit saját eredetéről, azaz *nincs kezdete se vége*, mivel éppen azoknak a körülményeknek az állandó újratermelésén alapul, amelyeket Marx termelési viszonyoknak nevez.”⁴⁶ Balibar miután a tőkés felhalmozás törvényeit pusztán a meglévő struktúra újratermelése törvényeiként tudja felfogni és így a „kisajátítók kisajátítása” marxi gondolata nála valamiféle költői betétté válik a „Tőké”-ben, az „Althusser-iskola” szembeötlő tehetetlenségét tudományos erény gyanánt igyekszik feltüntetni. De azzal, hogy a tőkés felhalmozás törvényeire való hivatkozást „a historicizmus olcsó megoldásainak” aposztrofálja, még nem felelt arra a kérdésre: mi okozza a struktúráként felfogott tőkés termelési mód keletkezését, formaváltozásait és felváltását. És azért nem felelt, mert a „strukturális Marx” koncepciójának *nincs felelete* ezekre a kérdésekre.

⁴⁶ „Le centenaire du Capital”, 84.

A klasszikus gazdaságtan tárgyának „ideologikus struktúrája” és a „Tőke” tárgyának tökéletesen új terepuma között — az „Althusser-iskola” szerint — semmiféle belső összefüggés sem állhat fenn s ezért Marxnak az ezt az összefüggést hangsúlyozó kijelentései csak azt mutatják, hogy „nem sikerült valóban elgondolnia annak a különbségnek a fogalmát, amely elválasztja őt a klasszikus közgazdaságtantól”. Althussernek az erre vonatkozó hosszadalmas fejtegetéseit részletesen nyomon követni csaknem lehetetlenség, mert aki erre vállalkozna, abba a helyzetbe kerülne, mint Ricardo, amikor Malthus könyvéről szóló észrevételeit kísérelte meg összefoglalni: „Ha minden pontra kitérnék, amely véleményem szerint hibás nézetet vall a könyv tárgyáról, vastagabb kötetet kellene írnom, mint az övé.”⁴⁷

A legfontosabb pont, amely a „Tőkét” a *valóságban* a klasszikus politikai gazdaságtannal összefűzi, a munkaérték-elmélet. A kettő közti „cezúra” megindoklása ezért azt igényli, hogy ezt az összefüggést eltüntessék. Erre szolgál a többi között Althussernek az a megállapítása, amely szerint a „Tőkét” a klasszikus gazdaságtantól elválasztó „alapvető felfedezés” az „érték — használati érték fogalompár” fölfedezése lett volna. Valójában azonban az „érték — használati érték fogalompár” egyszerre mutatja a *szoros kapcsolatot* a marxista és a klasszikus politikai gazdaságtan között, valamint a kettejük közötti — az eltérő szemléletből fakadó — lényeges különbséget is.

A használati érték és az érték kategóriáinak fölfedezése elválaszthatatlan alkotóeleme volt mind a klasszikus gazdaságtan által kidolgozott tudományos munkaérték-elméletnek, mind annak a harcnak, amelyet Ricardo a vulgáris gazdaságtan első képviselői — Say és Malthus — ellen folytatott. Hiszen Smith értékelmélete kifejtését ezzel a mondattal kezdte: „Az ÉRTÉK szónak ... két különböző értelme van; hol egy bizonyos tárgy hasznosságát fejezi ki, hol pedig a tárgy birtoklásával járó azt a képességet, hogy érte más árukat lehet vásárolni. Az egyiket ‚használati érték’-nek, a másikat ‚csereérték’-nek nevezhetjük.”⁴⁸ S amikor Say tévedésnek nevezte Smithnek azt a tételét, hogy egyedül az emberi munka alkot értéket, mert a társadalom gazdagsága a gépek felhasználásával nő, akkor Ricardo jogosan mutatott rá a vulgáris gazdaságtan egyik alapvető tévedésére: az érték és a használati érték összekeverésére.⁴⁹ Marxnak a klasszikus gazdaságtanhoz való kapcsolódását és a tőle való eltérést — ezt az aláhúzás jelöli az idézetben — *cstrájában* jól mutatja a „Tőke” elején tett megállapítása: „Használati értékek alkotják a gazdagság anyagi tartalmát, bármilyen is a társadalmi formája. *Az általunk vizsgálendő társadalmi formában* a használati értékek egyúttal anyagi hordozói a — csereértéknek.”⁵⁰ De hát a különbségnek ez az értelmezése elfogadhatatlan a „strukturális Marx” megalkotói számára, hiszen ez az eltérést nem a politikai gazdaságtan „elvontan-formálisan” megkonstruált tárgyában, hanem *a társadalmi valóság másfajta szemléletében* jelöli meg.

⁴⁷ D. Ricardo: „Megjegyzések Malthus ‚A politikai gazdaságtan elvei’ című művéhez”, Akadémiai Kiadó 1969, XI.

⁴⁸ A. Smith: „A nemzetek gazdagsága”, Akadémiai Kiadó 1959, 77.

⁴⁹ Lásd D. Ricardo: „A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei”, Akadémiai Kiadó 1954, 247—248.

⁵⁰ Marx és Engels Művei, 23, 42.

Althusser szemében ezért az ilyen állásfoglalások csak azt mutatják, hogy „Marx gyakran . . . feleútján megáll a nyílt bírálatban . . . amikor . . . felfogásuk történetietlenségében rögzíti egész nézeteltérését a klasszikus közgazdászokkal. . .” Ha az egész különbség ebben áll, „akkor Marx számára elegendő, ha historizálja e kategóriákat, ha elutasítja ezek állandó, abszolút, örök jellegét, s ellenkezőleg, viszonylagos, ideiglenes, átmeneti kategóriáknak tekinti őket . . . Marx ebben az esetben a mozgásba hozott Ricardo volna. . .”⁵¹ Ebből viszont az következne, hogy nem a tárgyban, hanem csak a módszerben van a különbség: „A klasszikus közgazdászok által a maguk tárgyára alkalmazott módszer ugyanis, mint mondják, csupán *metafizikus*, míg Marx módszere ellenkezőleg, *dialektikus*.”⁵² Állítólag ez a félreértés húzódik meg Marxnál a klasszikus gazdaságtan megítélésében a „Filozófia nyomorúsága”-tól kezdve a „Tőké”-ig.

Ennek az állásfoglalásnak a legszembetűnőbb sajátossága, hogy a módszert tisztára valamiféle külsődleges, formális vonásnak fogja fel, mint ami független a politikai gazdaságtan tárgyának az értelmezésétől. Elég itt utalni arra, hogy nemcsak a politikai gazdaságtan *módszerét*, hanem *tárgyát* és *elméleti tartalmát* is lényegbevágóan befolyásolta, hogy Marx — ellentétben a klasszikus gazdaságtannal — például a pénzformát nem mint adottságot, hanem mint az értékforma fejlődéséből levezetett történelmi eredményt vizsgálta, s ez a megközelítés nem valamilyen „mozgásba hozott Ricardót”, hanem egy a Ricardótól alapjaiban eltérő felfogást eredményezett. Hiszen ez a megközelítés tárta fel Ricardo pénzelméletének alapvető gyöngeségét, az általános egyenértékes funkcióját betöltő áru különleges szerepének a meg nem értését, ami logikusan vezetett el nála a realizálás problémáját tagadó Say-féle nézet elfogadásához. Ez is mutatja, hogy a módszer elválaszthatatlan belső összefüggésben van a politikai gazdaságtan tárgyának és elméleti tartalmának értelmezésével.

Marxnál a döntő szempont a *valóságos, létező* tőkés termelési viszonyok — és soha nem valamilyen „formális-elvont tárgy” — vizsgálata volt, s ennek megítélésétől függött a klasszikus gazdaságtanról kialakított véleménye. Vagyis azok a változások, amelyek Marxnál a tőkés termelési viszonyok tudományos analizálásában bekövetkeztek, egyúttal lényegesen módosították a klasszikus politikai gazdaságtanról kialakított véleményét is, bár a történetiség kritikai számonkérése e véleménynek mindig integráns része volt. Az első nekifutás eredményeinek elkerülhetetlen korlátozottságából folyt, hogy a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” például még egészében negatívan értékelte a klasszikus gazdaságtan legnagyobb vívmányát, a munkaérték-elméletet és hogy az értékföltelet problémájának megközelítésében Proudhont Ricardo elé helyezte. A fejlődés második szakaszát reprezentáló „Filozófia nyomorúsága” ellenben abból a feltevésből indult ki, hogy Ricardo politikai gazdaságtana a *kialakult* tőkés termelési viszonyok elméletileg adekvát tükröződése, s a kritika lényegében arra koncentrált, hogy Ricardo nem értette meg a kapitalizmus történelmileg átmeneti jellegét. És végül a harmadik szakaszban, a „Tőke” kidolgozásakor, sok tekintetben nagyon lényegesen módosult Marx álláspontja a tőkés társadalmi-gazdasági viszonyok belső tartalmáról, amivel együtt járt — mint ismeretes — a ricardoi politikai gazdaságtan kate-

⁵¹ L. Althusser, 148.

⁵² Uo. 140.

góriáinak az egészen új megítélése. A lényeges mindebben az, hogy Marx viszonya a klasszikus politikai gazdaságtanhoz és ezzel együtt a politikai gazdaságtan tárgyáról alkotott véleménye mindig attól függött, hogy tudományos elemzése során milyen mélyen hatolt be a tőkés termelési viszonyok belső összefüggéseinek a megértésébe.

Képtelenség ezért azt állítani, hogy a politikai gazdaságtan tárgyában semmi összefüggés sincs a „Tőke” és a klasszikus gazdaságtan között; ez az összefüggés a *valóságos* tőkés termelési viszonyok *tudományos* elemzésében fennáll, az alapvető különbség az, hogy a „Tőke” mind a tőkés termelési viszonyok extenzívításában (a „struktúra” kiterjedésében), mind intenzívításban (a belső összefüggések rendszerében) sokkal messzebbre jutott, nem is beszélve a történetiségről, amely nemcsak módszertani szempont, hanem alkotórésze is a tárgynak. És éppen ez a „messzebbre jutás” tette lehetővé azt a minőségi változást, hogy a kapitalizmus gazdasági viszonyainak tudományos vizsgálata e termelési mód szükségszerű megváltoztatásának az objektív mozgatórugóit is magában foglalta.

Végezetül szükséges még röviden kitérni Althussernek arra a különös nyomatékkal hangoztatott érvére, hogy Marx nem tudta a klasszikus gazdaságtan tárgyát úgy felfogni, mint „specifikus struktúrát”, s ezért kritikája Smith és Ricardo egyes tévedései között nem látta meg a belső összetartozást. Ezért Marx közvetlen olvasásának „különös hiányossága az, hogy nem veszi észre: ha egy szerzőnél hibák és meglátások keverednek, ez felveti kombinálódásuk problémáját”.⁵³ Mivel Marx nem veti fel ezt a problémát, a következmény: „A hallgatás képezte üregben természetesen tanyát verhet az az ideologikus elképzelés, amely szerint a valóság s annak szemlélete és képzete között *valóságos* megfelelési viszony van, amely szerint továbbá jelen van holmi ‚absztrakció’, mely a valóságon munkálkodik, hogy abból kihámozza ama bizonyos ‚elvont általános viszonyokat’ — azaz befészkelheti magát az absztrahálásnak egy empirista ideológiája.”⁵⁴

Marx valójában nagyon jól fölismerte „a hibák kombinálódását”, s ennek okát éppen abban fedezte föl, hogy a klasszikus közgazdászok az empirikusan érzékelhető valóságtól nem tudtak a tudományos absztrakció segítségével azokhoz az „elvont és általános viszonyokhoz” eljutni — pontosabban: csak korlátozottan, következtetlenül, felemásan tudtak eljutni hozzájuk —, amelyek a tőkés gazdaság jelenségeinek belső lényegét alkották. (Bármennyire megbotránkoztató is ez a „hegeliánus” fogalmazás a „strukturálista Marx” megalkotói és általában mindenfajta pozitivistá szemlélet hívei számára.) Emellett Marx e tévedéseket korántsem pusztán szubjektív okokkal magyarázta, hanem szorosán összefűzte a tudományos megismerés történelmi feltételeivel és a klasszikus gazdaságtan szemléletét meghatározó osztálypozícióval.

Marx éppen a tévedéseknek ezt a belső összefüggését emelte ki például akkor, amikor a közgazdászoknak „a gazdasági viszonyok formakülönbségeinek felfogása iránti elméleti érzék hiányát”⁵⁵ vetette a szemükre. A klasszikus közgazdaságtan képviselőinél e hiány mindennekelőtt az értékviszony és a tőkeviszony, a kapitalizmus előtti és a tőkés árutermelés közti *kapcsolat* és *különbség* meg nem értésében mutatkozott meg. Aki a klasszikus gazdaságtant nem

⁵³ „Lire le Capital” I, 19–20.

⁵⁴ L. Althusser, 144.

⁵⁵ K. Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, Első rész, Budapest 1958, 62.

pusztán önkényes filozófiai eszmefuttatások — rosszul megválasztott — hivatkozási alapjának, hanem tudományos tanulmányozás tárgyának tekinti, az jól tudja: Smith elméletének a belső ellentmondásai mindenekelőtt azzal függték össze, hogy amikor a tőkés termelés sajátos feltételeinek a kimutatására törekedett, ezt csak olyan áron tudta elérni, hogy le kellett mondania a munkaérték-elméletéről; Ricardo pedig úgy próbálta a munkaérték-elmélet érvényességét a tőkeviszony fennállása esetén bizonyítani, hogy eltekintett a tőkés valóság néhány nagyon fontos és eléggé nyilvánvaló sajátosságától. Vagyis a tévedések gyökere mindkettőjüknél „a gazdasági viszonyok formakülönbségeinek felfogása iránti elméleti érzék hiánya” volt. Ennek föl nem ismeréséhez olyan különleges olvasási technikára van szükség, amely „kiolvassa” a „Tőké”-ből Marxot és „beleolvassa” a strukturalista szemléletet.

S ha a „Szajna balpartjának divatváltozásai” — amelyeknek hatóköre korántsem korlátozódik Párizsra és Franciaországra — R. Aronnak és követőinek módot nyújtanak arra, hogy a „strukturalista Marx” megkonstruálásán gúnyolódjanak, akkor Althusser csak saját magát okolhatja, ha e „divatváltozás” hatásának magyarázata — egyebek között — a Baccalaureus szavait idézi föl Goethe „Faust”-jából:

*„Azt hittem, tudós személy,
mert nem értem, mit beszél.”*

Althusser egy helyen azt írta, hogy „nincs ártatlan olvasás”, s különösen a „Tőké”-vel kapcsolatban nem lehet erről beszélni. Nos, ez az a pont, ahol egyet lehet érteni vele.

AZ ANTIKOMMUNISTA „SZOVJETOLÓGIA” SZOCIOLÓGIAI ELMÉLETEI AZ USA-BAN*

JERZY WIATR

A „szovjetológia” lényege szerint több tudományágat érint, keretein belül mégis elkülöníthetők szociológiai, közgazdasági, pszichológiai és egyéb kérdések és elméletek. Ebben a cikkben csak egy kérdéssel foglalkozunk: azzal a móddal, ahogyan az amerikai „szovjetológia” a szociológia fogalmi apparátusát és egyes szociológiai elméletek tételeit felhasználja.

A „szovjetológia” kifejezés a szó szélesebb értelmében használatos: nemcsak a szovjet társadalmi-politikai és gazdasági rendszerre vonatkozó kutatásokat jelöli, hanem a más, elsősorban európai szocialista országokra vonatkozó kutatásokat is.

A „szovjetológia” kifejezés ilyen használata nem egészen pontos, alkalmazhatóságát az olyan munkákra kellene korlátozni, amelyeket kommunistaellenes álláspontokról írnak. Léteznek olyan művek (és a két háború közötti években ezekből még több volt), amelyek haladó szerzőktől vagy a Szovjetunió és a többi szocialista ország társadalmi életének teljesen elfogulatlan megfigyelőitől származnak, és amelyek annak ellenére, hogy tartalmazznak egyes téves tételeket, nem sorolhatók a „szovjetológiai” irányzathoz, és nem szabad őket az ilyen művekkel összececerélni.¹

Ami a „kommunistaellenes szovjetológia” kifejezést illeti, ezt a szó szoros értelmében használjuk: olyan irányzatról van szó, amely nemcsak objektíve teljesíti szolgai funkcióit egyes nyugati hatalmak kommunistaellenes politikájának megvalósításában, hanem, amely teljes nyíltsággal hirdeti a kommunistaellenességet.

A „szovjetológia” kapcsolatai az amerikai szociológiával kifejezésre jutnak mind egyes szociológiai elméletek „szovjetológiai” feldolgozásban történő felhasználásában, mind pedig az anyaggyűjtés és elemzés bizonyos módszereinek alkalmazásában.²

* „Szociologiceszkije tyeorii antikommunisztjicseszknoj „szovjetologii” v SzSA; „Voproszi filozofii”, 1970/10.

¹ Lásd például S. Webb—B. Webb: „Soviet Communism. A new civilisation”, New York 1935.

² A „szovjetológiai” központok például bizonyos közvéleménykutatásokat kíséreltek meg, reprezentánsokként szovjet emigránsokat véve (a Harvard Egyetem és a Münchenben működő „A Szovjetunió kultúrájának és történelmének kutatásával foglalkozó intézet”-nek az 50-es évek első felében közösen végzett vizsgálata), vagy pedig az európai népi demokratikus országok emigránsait használva fel (lásd például S. Kracauer—L. Berkman: „Satellite mentality: Political attitudes and propaganda susceptibilities of non-communists in Hungary, Poland and Czechoslovakia”, New York 1956.). Más vizsgálatok során némelykor azokat a módszereket alkalmazzák, amelyeket Harold Lasswell iskolájában dolgoztak ki az „uralkodó elit” vizsgálatára, hogy így elemezzék a szocialista országok vezető politikai, gazdasági és kulturális rétegét. Különösen széles teret nyertek

Daniel Bell, a „szovjetológiai” elméletekről adott, bár némileg elavult (1957. évi), de rendszerességében még mindig egyedülálló áttekintés³ szerzője mindezeket az elméleteket négy csoportra osztja: jellemteni, szociológiai, politikai és történelmi elméletekre. Ezek elkülönítése meglehetősen önkényesen történik, minden egyes esetben a szociológia olyan értelmezésének felel meg, amelyet a nálunk meghonosodott vélemény szerint igen szűk értelmezésnek kellene tekinteni.

Jellemtani elméletek D. Bell szempontjából: 1. szociálanropológiai elméletek (Margaret Mead, Geoffrey Hoarer, John Richman, Henry V. Deaca), amelyek a „kultúra” és a „személyiség” közötti összefüggést mint a szovjet rendszer működésének elméleti magyarázatára szolgáló alapvető eszközt tárgyalják; és 2. a pszichoanalitikai elméletek (Nathan Leites), amelyek a Szovjetunió szocialista rendszerének működését a vezetők egyéniségének pszichoanalitikai kategóriák szerinti értelmezésével magyarázzák. A szociológiai elméletekhez sorolja D. Bell: 3. a szociális rendszer elméletét (Raymond Bauer, Alex Inkeles és Clyde Kluckhohn), amely az amerikai szociológia funkcionális-strukturális irányzatának alaptételeire támaszkodik; 4. az ideáltípusok elméletét (Barrinton Moore), amely abban áll, hogy az adott (a jelen esetben a szovjet) társadalmat összehasonlítja a társadalom hatalmi szervezetének bizonyos számú absztrakt modelljével. A politikai elméletekhez sorolja Bell — és a megnevezéssel aligha lehet egyetérteni — 5. a „marxista” elméletet (Isaac Deutscher tolmácsolásában); 6. a „neo-marxista” elméletet, amelyet volt trockisták dolgoztak ki; 7. a totalitarizmus elméletét (Hannah Arendt, Bertram D. Woolfe és mások) és 8. a „kremlinológiát” (Franz Borkenau, Boris Nikolaevsky); ez utóbbi a rendszer működését a „hatalomért folyó harc” kategóriáival igyekszik magyarázni. Végül, történelmi elméletként említi Bell 9. a szláv elméletet, amely a szocialista rendszer jellemvonásait az „örök nemzeti sajátosságoknak” tulajdonítja (Edward Crankshaw, Ernest Simmons és mások) és 10. a geopolitikai elméletet (Nicholas Speakman, William T. R. Fox).

A Bell által felosztott elméleteknek nincs alternatív jellegük; a valóságban sok szerzőnél megfigyelhető a különféle szemléletek elemeinek keveredése. A különféle elméleti iskolákhoz és irányzatokhoz való ilyen viszony nemcsak a „szovjetológiai” munkákra jellemző, hanem a burzsoá szociológia kutatásainak nagy részére is.

A szovjet rendszerre vonatkozó elméletek Bell adta tipológiája nem öleli fel az utóbbi évtizedekben felbukkant valamennyi elméletet. Ezek között különös szerepet játszik az „ipari társadalom” elmélete, amelynek „szovjetológiai”

az ilyen vizsgálatok a pittsburghi „szovjetológiai” központban, ahol a legújabb számítástechnikai berendezések segítségével végzik ezeket. (Lásd C. Beck—D. K. Stewart: Machine retrieval of biographical data; „The American Behavioral Scientist”, 1967. vol. X. No. 7.) Végül a szociológizáló „szovjetológiai” kutatások fontos irányzata az állami vezetők publikációinak, dokumentumainak és beszédeinek elemzése. Tekintve, hogy nincs lehetőségük közvetlen vizsgálatokat folytatni a szocialista országok területén, ez a módszer az utóbbi időben a „szovjetológiai” központokban meglehetősen népszerűvé vált. (Lásd például N. C. Leites: „A study of Bolshevism”, Glencoe 1954, P. Sager: „Moscow's hand in India: an analysis of Soviet propaganda”, Berne 1966.)

³ Lásd D. Bell: Ten theories in search of reality: the prediction of Soviet behavior; a „The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties” című kötetben, New York 1962, 315—353.

következtetése az a jóslat, hogy a szocialista és a kapitalista társadalmakban ezek fejlődését egymáshoz közelebb hozó folyamat megy majd végbe („konvergencia”). Ez az ötvenes évek közepén megjelent elmélet rövid népszerűségnek örvendett, és az abban az időben fennálló világhelyzetből következett (az egymás mellett élés politikája elveinek megfogalmazása, a J. F. Dulles által megfogalmazott „felszabadítási” politika kudarca, valamint az ellenséges erők aktivizálódása egyes szocialista országokban). Ez az imperialista államok politikájával szorosan összefüggő elmélet a kommunizmus folyamatos gyengülésének koncepcióján és azoknak az irányzatoknak a támogatásán alapult, amelyek szakadatlan békés átalakulások útján a kapitalizmus restaurálását tűzték ki céljukul.

A hasonló irányú fejlődés elmélete az ötvenes években egyidejűleg két politikai funkciót töltött be. Az imperialista országok vezető politikai körei számára elméleti megalapozásul szolgált egy olyan politikához, amely számításba vette a szocializmus feletti katonai győzelem lehetetlen voltát, és annak következtében felülvizsgálta a legharciasabb jelszavakat, amilyen a „felszabadítás”, „visszaszorítás” stb.

Volt azonban a hasonló irányú fejlődés elméletének még egy másik funkciója is. Különböző utakon behatolt a szocialista országok területére és fő elméleti fegyverül szolgált a kommunizmus ideológiai aláaknázását célzó politikához. A revizionista elméletektől támogatva az imperialista propagandaközpontok összes ideológiai tevékenységének veszélyes elemévé vált. Ezzel az is érthetővé válik, hogy ez az elmélet, amelyet a „szovjetológiával” foglalkozó elméleti körökön belül is több ízben bíráltak, különös népszerűségnek örvend a propagandakiadványokban és a szocialista országoknak szánt rádióadásokban. Ilyen módon külső funkciójában a hasonló irányú fejlődés elmélete éles és veszélyes fegyverként mutatkozik meg, amelyet a lélektani háború központjai a szocialista társadalmak leggyengébb láncszeme ellen használnak fel.

Ezzel az elmélettel azonban nem elégedhettek meg. Évről évre világosabbá vált, hogy ez az elmélet nem felel meg a valóságnak. Ennek folytán kezdtek új koncepciók és politikai álláspontok, köztük új elméletek is feltűnni.

Ezek közül kettő különösebb figyelmet érdemel, minthogy sajátos befolyást gyakorol a hatvanas évekbeli „szovjetológiai” koncepciókra; ezek kiegészítik egymást és nem tartalmazznak egymást kölcsönösen kizáró tételeket. Az előbbi — a kapitalista és a szocialista társadalom, különösen pedig az amerikai és a szovjet társadalom párhuzamos fejlődésének koncepciója — nem megy el a két rendszer hasonlósáig vagy bármelyikük eltűnéséig. Ez az elmélet különösen érett formában talált kifejezésre Zbigniew Brzezinskinek és Samuel P. Huntingtonnak az Egyesült Államok és a Szovjetunió politikai hatalmáról szóló munkájában.⁴

Ez esetben az elméleti-szociológiai alapot a funkcionális-strukturális megközelítés szolgáltatja. A szerzők azt az állítást kockáztatják meg, hogy mindkét rendszer — bármennyire különbözőek is módszereik — a társadalom bizonyos alapvető és általános szükségleteinek kielégítésére törekszik. Ez az elemzés érdekes elméleti vitát folytat mind a totalitarizmus elméletének dogmáival, mind pedig a hasonló irányú fejlődés, azaz „konvergencia” elméletének jóslataival. Egyidejűleg a szocializmus sajátos jellegének és a kapitaliz-

⁴ Lásd Z. Brzezinski—S. P. Huntington: „Political power: USA/USSR”, New York 1964.

mussal szembeni fölényének világos tagadását tartalmazza, valamint a marxizmus—leninizmus vitatását abban a kérdésben, hogy elkerülhetetlen az egész világ szocialista irányú átalakulása. Ennek az elméletnek gyakorlati-politikai ekvivalense az utóbbi időben (különösen W. Rostow által) hirdetett tétel annak szükségességéről, hogy a világpolitikában „kettős mezőny” alakuljon ki, azaz a világpolitika pillére a saját „állami érdekeit” szem előtt tartó két legnagyobb hatalom tevékenysége. A publicisztikában hasonló gondolatokat fogalmazott meg már korábban Walter Lippman.

Az említett elmélettel együtt különös népszerűsége jutott az utóbbi években a „nemzeti kommunizmus” koncepciója. Ez abból a reményből indul ki, hogy a nézeteltérések a munkásmozgalomban és a szocialista táborban a kommunista mozgalom és a szocialista tábor szakadására vezetnek majd, és éppen ezáltal lehetőséget teremtenek a nyugati hatalmak céljainak megvalósítására. A „nemzeti kommunizmus” koncepciója ennek következtében elméleti alapot nyújt a „szelektív egymás mellett élés”, a helyi háborúk és a szocializmus elleni imperialista támadás minden újabb irányzatának politikája számára. A „nemzeti kommunizmus” számtalan kiadványban kifejtett koncepciója napjainkban az egész nyugati „szovjetológia” fő motívuma, anélkül, hogy kizárólagossá vált volna. Ezért a fő „szovjetológiai iskolák” elméleti alapjainak kutatása igen sürgős feladat. És bár nyomon követhető, hogyan változik az egyes koncepciók szerepe az imperialista hatalmak háború utáni politikájának különböző szakaszaiban, mindezek a koncepciók mindvégig ideológiai fegyvert jelentenek az imperializmusnak a szocializmus elleni harcában.

A további elemzés során a mai kommunistaelenes „szovjetológia” legfontosabb szociológiai koncepcióira igyekszem összpontosítani a figyelmet. Ilyen a totalitarizmus elmélete, a hasonló irányú fejlődés elmélete, a funkcionálisizmus és a „nemzeti kommunizmus” elmélete. Az itt tárgyalt elméletek a kommunistaelenes „szovjetológia” legbefolyásosabb és legveszélyesebb változatai, ezért elsősorban ezekkel kell foglalkoznunk.

A TOTALITÁRIUS RENDSZER ELMÉLETE

A totalitarizmusnak mint sajátos társadalmi-politikai rendszernek az elméletét, amely rendszert sajátos, csak rá jellemző törvények irányítanak, Hannah Arendt⁵ fogalmazta meg, majd később a Carl J. Friedrich körüli szerzők csoportja dolgozta ki.⁶ Ennek az elméletnek a legteljesebb kifejtését a C. J. Friedrich és Zbigniew Brzezinski által írott munka tartalmazza.⁷

C. J. Friedrich és Z. Brzezinski a „totalitárius diktatúrát” mint „szindrómát” határozzák meg, azaz olyan kölcsönös korrelációban levő vonások modelljét, amelyek csak együttesükben (nem pedig valamelyiküket külön véve) jellemzőnek minőségileg új társadalmi formációt, a totalitarizmust.

Ennek az irányzatnak a teoretikusai, miután így meghatározták a „totalitárius diktatúrát”, hangsúlyozzák, hogy:

— a „totalitárius diktatúra” új jelenség a történelemben, minőségileg eltér a korábbi önkényuralmi diktatúráktól és általában a többi ismert múltbeli

⁵ Lásd H. Arendt: „The origins of totalitarianism”, New York 1951.

⁶ Lásd C. J. Friedrich (szerk.): „Totalitarianism”, Cambridge, Mass. 1954.

⁷ Lásd C. J. Friedrich—Z. Brzezinski: „Totalitarian dictatorship and autocracy”, Cambridge, Mass. 1956.

politikai rendszertől. Újszerűségét technikai előfeltételek határozzák meg, mert a „totalitarizmus” a modern tömegdemokrácia viszonyaiból nő ki.⁸ — „A totalitárius diktatúrák” különböző típusai lényegileg hasonlóak, különbség csak az ideológiai tartalom és a történelmi hagyományok tekintetében van közöttük.⁹

1962-ben Z. Brzezinski közzétette korábbi cikkeinek gyűjteményét (az 1956 — 61. évekből), amelyben felülvizsgálatnak vetette alá a totalitarizmus elméletéről szóló alaptételeit. Ez a felülvizsgálat főképpen két irányú volt.

A totalitarizmus mint „statikus szindróma” korábbi koncepciója helyett Brzezinski a totalitarizmus „dinamikus” koncepciójával állt elő. A „totalitarizmus — írja — olyan rendszer, amelyben a politikai hatalom gyakorlásának modern technológiai eszközeit az elit mozgalom centralizált vezetősége korlátozás nélkül használja fel azzal a céllal, hogy totális társadalmi forradalmat valósítson meg, amely az ember formálását is felöleli, a vezetés által meghirdetett bizonyos önkényes ideológiai előfeltételekből kiindulva, az egész lakosság kikényszerített véleményazonosságának légkörében”.¹⁰

A kifejlődő „totalitarizmus” ilyen koncepcióját véve alapul, egyidejűleg azonban elvetve a hasonló irányú fejlődés elméletét, Z. Brzezinski azt jósolja, hogy a totalitarizmus rendszere növekvő mértékben „racionálissá” válik a magas gazdasági fejlettség, a stabilizálódás fokozódása, a szakképzettség növekedése körülményei stb. között.

A totalitarizmusról szóló elméletének korábbi változataihoz képest az utóbbi időben Carl J. Friedrich is változtatott valamelyest nézetein. A „Problems of Communism” című folyóiratban folyó vitához fűzött hozzászólásában fenntartotta korábbi koncepciójának alapvető pontjait, de egyszersmind elismerte, hogy ennek egyes elemei revízióra szorulnak. Ugyanakkor elvetette Brzezinski, Meyer és mások javaslatait arról, hogy a „totalitarizmus” fogalmát olyan új vonásokkal bővítsék, mint a céltudatosság, a bürokratizálódás vagy végül az expanzionizmus. Végezetül — és Friedrich ezt tartja legfontosabbnak a szóban forgó elmélet revíziójában — elismerte, hogy a totalitarizmus viszonylagos, nem pedig abszolút kategória. Ezért saját korábbi álláspontjától eltérően javasolta, hogy inkább „totalitárius tendenciákról” kell beszélni, semmint a totalitarizmus „ideális típusát” keresni.¹¹

Ezeket a tendenciákat Friedrich sok országban látja, például Franciaországban de Gaulle elnöksége idején, sőt az Egyesült Államokban és a Német Szövetségi Köztársaságban is, bár — Friedrich véleménye szerint — ott sokkal kisebb mértékben.

Egészben véve a totalitarizmus elméletének az a felülvizsgálata, amelyet a „totalitarizmus” vezető teoretikusának legújabb tanulmánya valósít meg, nem érinti ennek az elméletnek az alapjait. Ez a revízió inkább a szerző címére érkezett bírálatok gyengítésére irányuló kísérletnek tűnik, de a korábbi elmélet keretei között és fő sajátosságainak megőrzésével. A totalitarizmus elmélete e revízió után is teljesen nyilvánvalóan kommunistaellenes, a hidegháború idejéből származó és a mai világ valóságos fejlődési tendenciáinak ellentmondó elmélet marad. Hogy ez az elmélet tovább létezik, azzal magyarázható,

⁸ Lásd C. J. Friedrich—Z. Brzezinski, id. mű. 13.

⁹ Uo. 7—8.

¹⁰ Z. K. Brzezinski: „Ideology and power in Soviet politics”, New York 1962, 19—20.

¹¹ Lásd C. J. Friedrich: Totalitarianism: recent trends; „Problems of Communism”, 1968, vol. XVII. No 3. 43.

hogy a lélektani háború fő központjainak állandóan szükségük van olyan koncepciókra, amelyeket felhasználhatnak a Szovjetunió és a többi szocialista ország elleni propagandában. Ennek az elméletnek egy közvetett, de nem kevésbé reakciós funkciója — titokban, vagy talán nem mindenki által felismert módon — a fasiszta rendszerek rehabilitációjában áll, amelyeket ez az elmélet a modern szocializmus forradalmi rendszereivel közös típusú rendszerben egyesít.

A HASONLÓ IRÁNYÚ FEJLŐDÉS ELMÉLETE

Az ötvenes években Raymond Aron vetette meg alapját annak az eszmei irányzatnak, amelyet gyakran konvergencia-elméletnek vagy, egyszerűbben, a hasonló irányú fejlődés elméletének neveznek. Ezt a gondolatot W. W. Rostow rendszerezett formában az amerikai „szovjetológia” talajára ültette át, kifejlesztette és elmélyítette. „A szovjet társadalom dinamikája” című munkájában már 1954-ban hangsúlyozta, hogy a Szovjetunió társadalmi-gazdasági fejlődése teljesen új szociológiai előfeltételeket teremtett meg a politikai rendszer működéséhez. Ezeket az előfeltételeket a következő jelenségekben látta: magasan képzett vezető káderek nemzedékének kialakulása, az ideológiai motiváció fokozatos gyengülése és helyette a hazafias motiváció, valamint a hatékony ténykedés kategóriáiban kifejeződő motiváció megjelenése, az általános tudás és a „külvilág” ismeretének növekedése, a békére és a gazdasági haladásra való fokozódó törekvés.¹²

Miután az ötvenes évek derekán megállapította ilyen irányzatok létezését, Rostow nem határozta meg előre a szocialista országok jövődi fejlődésének általános irányát, hanem arra szorítkozott, hogy rámutatott az alternatív lehetőségekre. Ebben az időben nagyon kevés szerző nyilatkozott következetesen a hasonló irányú fejlődés elmélete mellett; kivételt képezett akkor Angliában Isaac Deutscher, aki kijelentette, hogy a végbemenő iparosodás és a további ipari fejlődés következtében a Szovjetunióknak nagy fejlődésen kell átmennie abban az irányban, hogy részben hasonlóvá válják a nyugati politikai rendszerekhez.¹³ Ez az elmélet csak az ötvenes évek végén szerzett népszerűséget, a legteltjesebben pedig W. W. Rostow „A gazdasági fejlődés szakaszai” című, 1960-ban kiadott munkájában fejtette ki.

Rostow koncepciója a következő premisszákon alapszik. Az iparosodás és a városiasodás megszünteti a szocialista társadalmak kulturális elszigeteltségét. A kultúra kialakuló modelljeinek egyetemes jellegük lesz, minthogy ezek az új, magasfejlettségű ipari gazdaság szükségleteit fejezik majd ki. Ennek következtében — úgymond — megjelennek majd azok a politikai jelenségek is, amelyek az azonos típusú kultúrák elterjedéséből nőnek ki. Továbbá W. Rostow véleménye szerint az iparosodás és általában a gazdasági fejlődés a belső társadalmi struktúra differenciálódására és bonyolultabbá válására vezet. Ezért ugyanezek szükségképpen lehetővé teszik majd pluralista érdektér szerkezet kialakulását, amely azután olyan politikai formák létrejöttére vezet, amelyekben ezek az érdekek kifejeződhetnek és érvényesülhetnek. Végül az iparosodás

¹² Lásd W. W. Rostow: „The dynamics of Soviet society”, New York 1954, 244. és köv.

¹³ Lásd I. Deutscher: „Russia: What next?” New York 1953.

és a gazdasági fejlődés eredményeképpen növekszik a jólét, és ezzel összefüggésben növekszenek a fogyasztói igények, csökken az ideológia szerepe, és így tovább. „A kommunizmus — hangoztatja Rostow — minden valószínűség szerint átnő a magasfokú tömegfogyasztás korszakába.”¹⁴

A hasonló irányú fejlődés folyamatában lényeges szerepet kell betöltenie a kölcsönös tudományos-műszaki és kulturális cserének is, amely a nyugati gondolatok terjedésére vezet.

Röviden ebben áll a hasonló irányú fejlődés elmélete. Alá kell húzni, hogy bár sok szó esik benne a szocialista és a kapitalista társadalmak fejlődéséről az „ipari társadalmak” közös modelljének irányában, a valóságban e társadalmak modellje mindenekelőtt az ipari tekintetben magasan fejlett tőkésországok jellemvonásai alapján épül fel.

A modell abból a feltevésből indul ki, hogy a társadalmi életben egyoldalú technikai determinizmus létezik. Az ilyen determinizmusnak megfelelően, ha *B* ország eléri ugyanazt a műszaki-gazdasági fejlődési színvonalat, amelyet *A* ország elért, akkor ennek oda kell vezetnie, hogy *B* országban megjelennek az *A* országra jellemző politikai intézmények, kulturális jelenségek, tudatformák. Az emberiség történelme legalábbis eddig nem igazolt ilyen egyoldalú determinizmust. Ellenkezőleg, tudjuk a történelemből, hogy a nemzeti hagyományok, a szó legtágabb értelmében felfogott történelmi talaj mindig olyan tényezők voltak, amelyek módosították és alakították a társadalmi folyamatok menetét. Abban a koncepcióban, amely a társadalomban végbemenő változások egész sokaságát egyedül csak a technikai potenciál növekedéséből vezeti le, figyelmen kívül hagyva olyan alapvető tényezőt, mint a termelési viszonyok jellege és az egész társadalmi-gazdasági rendszer ebből eredő karaktere, nincs semmi közös a marxista történelmi materializmussal. Azt sem nehéz megállapítani, hogy ez a koncepció ellentmond a történelmi valóságnak.

Az az állítás, hogy a gazdasági fejlődés folyamata, ezzel együtt pedig a társadalom jólétének növekedése a szocialista társadalom „elpolgáriasulásához” vezet majd, arra a nem marxista felfogásra támaszkodik, hogy a szocializmus mint társadalom az általános szűkölködés közepette megvalósuló aszketikus egyenlőségen alapszik. Valóban, ha a szocializmus mértékét bizonyos utópikus, anarchista elgondolások képeznék, úgy ennek a tételnek lehetne valamelyes értelme. De a szocializmusnak mint az általános bőség társadalmának marxista — leninista értelmezése esetén nincs alapja annak a következtetésnek, miszerint a gazdasági fejlődés a „kommunizmus elhalására” vezet majd.

Végül az a tétel, hogy a gazdasági fejlődés, a stabilizáció, a jólét növekedése és az ehhez hasonló gazdasági tényezők automatikusan az eszmei tényező szerepének csökkenéséhez vezetnek, olyan feltételezésen alapul, amely kizárja a szocializmusért fellépő társadalmi erők tudatos cselekvését. A hasonló irányú fejlődés elméletének veszélyessége a jelen esetben abban áll, hogy szövetkezik a szocialista társadalom kebelében ható azon erőkkel és irányzatokkal, amelyek az ideológiai harc gyengítését szeretnék, a „kis stabilizáció” fokozását, le akarnak mondani a további átalakulásokról, vagy pedig ama irányzatokkal kívánnak szövetkezni, amelyek egyenesen a békés evolúcióra, a kapitalizmusra törekszenek.

A konvergencia-elmélet bírálói különböző érveket hoznak fel ellene. Ezek közül az egyik legtalálhatóbb — bár az amerikai szociológusok egy másik csoportja

¹⁴ W. W. Rostow: „The stages of economic growth”. Cambridge, Mass. 1960, 133.

fogalmazta meg — az a szemrehányás, hogy ennek az elméletnek a hívei a valóságot összeeszerélik azzal, amit kívánnak. Amint Brzezinski és Huntington nem minden ironia nélkül megjegyzi, a konvergencia-elmélet „sokak számára az optimizmus forrása, és mindenki számára igazolás”.¹⁵

A hasonló irányú fejlődés elmélete jelenleg az amerikai „szovjetológiában” szemlátomást válságon megy keresztül. Bár ezt az elméletet továbbra is felhasználják propagandacélokra, és bár szívesen támogatják egyes revizionista csoportok, ez nem változtat azon, hogy a fő „szovjetológiai” központok már elfordultak tőle, és új értelmezéseket és elméleteket keresnek.

FUNKCIONÁLIS-STRUKTURÁLIS FELFOGÁSOK A „SZOVJETOLÓGIÁBAN”

Az a lényeges befolyás, amelyet a funkcionális-strukturális irányzat gyakorolt az egész amerikai szociológiára, nem maradhatott hatás nélkül a „szovjetológiai” művekre sem. A totalitarizmus elméletének uralma idején ez az irányzat nem jelentkezett teljes egészében, minthogy alaptételei — a rendszerek egyensúlya, a funkciók és diszfunkciók stb. — nem voltak összhangban ama társadalmi rendszer koncepciójával, amely gyökeresen ellentmondott minden más rendszernek, és szinte nem volt alávetve általános szociológiai törvényeknek. Azonban már ebben az időszakban jelentkeztek olyan munkák, amelyek funkcionális megközelítésben próbálták magyarázni a strukturális mechanizmusokat és ezek funkcionális viszonyát a fő társadalmi igényekhez. Ez a megközelítés jelentkezik például Bauer, Inkeles és Kluckhon munkájának befejező részében,¹⁶ valamint Fainsond művében.¹⁷ Ezek a szovjet rendszer erős és gyenge oldalainak értékelését a rendszer „funkciójának” és „diszfunkciójának” részletes elemzésére alapították. Ez a kérdésfelvetés ugyan nem követelt elvi elkülönülést a totalitarizmus teóriájától, viszont a probléma dogmatikusabb megközelítésére hajlott.

Világosabban megmutatkozik ez a megközelítés Brzezinski és Huntington munkájában, amely összehasonlítja az Egyesült Államok és a Szovjetunió politikai rendszerét. Ezek a szerzők burkoltan elfordultak a totalitarizmus elméletétől, és nyíltan bírálták a konvergencia elméletét. Munkájuk határozottan magán viselte a funkcionális iskola bélyegét, és — ebben az időszakban először — annak bizonyítására jelentett kísérletet, hogy a szocialista rendszert éppen ilyen módon célszerű megközelíteni.

Amikor a kutatásaik során megoldandó feladatot meghatározzák, Brzezinski és Huntington négy csoportra osztja azokat a problémákat, amelyek véleményük szerint kulcsfontosságúak a rendszer funkcionális hatékonysága szempontjából. Ezek: „a politikai eszmék; a rendszer és a személyiség; a politikai vezető szerep; a politikai döntések meghozatalainak folyamatai”.¹⁸

Elemzésükben a figyelmet ezekre a problémákra összpontosítják. Néhány kiválasztott probléma és helyzet alapján (a vezetők hatalomra kerülése,

¹⁵ Z. Brzezinski—S. P. Huntington: „Political power: USA/USSR”, New York 1964, 13

¹⁶ Lásd R. A. Bauer—A. Inkeles—C. Kluckhon: „How the Soviet system works: Cultural, psychological and social themes”, Cambridge, Mass. 1956, 222—235.

¹⁷ Lásd M. Fainsond: „How Russia is ruled”, Cambridge, Mass. 1963 (I. kiad.), 1953.

¹⁸ Z. Brzezinski—S. P. Huntington, id. mű. 6.

a vélemények kialakulása vitás kérdésekben, a mezőgazdasághoz való viszony, a kimagasló katonai személyiségek szerepe, kapcsolatok a nemzetközi szövet-ségek keretei között) nyomon kísérik mindkét rendszer működését, és választ keresnek arra a kérdésre, melyik rendszer működik optimálisabban, és mik a két rendszer hibái. A szerzők egy sor konkrét prognózist mondanak ki, amelyek bizonyos mértékig annak előrelátásán (vagy posztulálásán) alapszanak, hogy a két, egymással versenyző rendszer kölcsönösen átveszi majd a másik „erős olda-lait”. Amint azonban nem nehéz kitalálni, a kezdeti kijelentések ellenére jóval erősebben hangsúlyozzák annak szükséges voltát, hogy a szovjet rendszerben történjenek változások, mint azt, hogy az amerikaiban.¹⁹

A szerzők még egyszer elvetik a két rendszer „konvergenciájának” elméletét, és párhuzamos fejlődésüket feltételezik, amelynek során azonban mindegyikük megőrizné a maga történelmileg igazolt erejét és sajátosságát.

Ez a megközelítés jól megfelelt a politikai elgondolásoknak John Kennedy elnöksége időszakában, akinek apparátusával mindkét szerző szoros kapcsolat-ban állott. Nagyon jellemző, hogy néhány évvel később — a „hidegháború” újabb kieleződésének légkörében — Brzezinski ismét ehhez a témához fordul, hogy az olvasók előtt kifejtse a „degenerálódás” perspektíváját, amely a szovjet rendszert abban az esetben fenyegeti, ha nem fogadja el a változások-kal kapcsolatos elméletét.²⁰

Ez a szerző, aki azzal tűnik ki, hogy szokatlanul gyorsan tudja álláspontját változtatni — amire már a „szovjetológiával” foglalkozó körökben is felfigyel-tek —, jó tükörnek bizonyul, amelyben visszatükröződik az amerikai uralkodó elitnek a szocialista országokhoz való viszonya. Funkcionális elmélete egyenlő mértékben szolgálhat a két „szuperhatalom” párhuzamos fejlődésére és együtt-működésére vonatkozó posztulátumok megalapozására, valamint — megválto-zott körülmények között — a „szocializmus közelgő válságáról” szóló nézetek terjesztésére is. Az eközben tanúsított módszertani objektivizmus és az értéke-lések elől való kitérés se ejtsen senkit tévedésbe. A hasonló vizsgálatok közben a „szovjetológusok” speciálisan megválasztott kérdések csoportjára támasz-kodnak. (Például szembeűnő, hogy a szerzők nem érintik a két rendszer osz-tályalapjait.) Továbbá még amikor a szocialista rendszer erős oldalait jelölik is meg, ezt úgy teszik, hogy elvágják a politikai rendszer és a társadalmi-gazdasági rendszer között fennálló kapcsolatot, Határozottan elhallgatják azt az alapvető ténytet, hogy a szovjet rendszer erejét, valamint a többi szocia-lista rendszer erejét is, mindenekelőtt az határozza meg, hogy szocialista ter-melési viszonyokon és az ezekből kisarjadt új típusú társadalmi viszonyokon alapszanak.

Így tehát a funkcionális megközelítési mód ismét jóval alkalmasabbnak bizonyult a rendszer működésének egyes részleteiben való elemzésére és e rész-letek statikus értékelésére, mint a társadalmi rendszereket formáló fő fejlő-dési tendenciák kiderítésére. Ha nem az elszigetelt változásokat, hanem va-lóban a rendszer fejlődését meghatározó fő folyamatokat akarjuk vizsgálni, ki kell lépni a funkcionális-strukturális szemlélet keretei közül, és a tár-

¹⁹ Uo. 431—433.

²⁰ Z. Brzezinski: *The Soviet political system: Transformation or degeneration?* „Problems of Communism”, 1966, vol. XV. No 1., Z. Brzezinski: *Reflections on the Soviet system; „Problems of Communism”*, 1968, vol. XVII. No 3.

sadalmi fejlődés, különösen pedig az osztályharc marxista—leninista elméletét kell alkalmazni, minthogy enélkül sem a szocializmus politikai rendszerének működési mechanizmusát nem lehet megérteni, sem a valóságos távlatokat nem láthatjuk meg.

Ezért semmi csodálatos nincs abban, hogy a Brzezinski és Huntington által nyújtott funkcionális-strukturális elemzés — annak ellenére, hogy mélyebb és valószerűbb, mint a korábbi „szovjetológiai” koncepciók — nem képes túllépni az értelmezésnek azokon a módjain, amelyeket az USA politikai céljai és az ott uralkodó ideológia határai szabnak meg.

A „NEMZETI KOMMUNIZMUS” ELMÉLETE

Az utóbbi években a nyugati „szovjetológiai” központok mind nagyobb része összepontosítja figyelmét a szocialista rendszeren és a kommunista világmozgalmon belüli viszonyokra és konfliktusokra. Ezekkel a kérdésekkel már roppant nagy irodalom foglalkozik. Ennek az irodalomnak a központi eszméjét az ún. „nemzeti kommunizmus” elmélete fejezi ki, amely azt hangoztatja, hogy a nemzeti jellegből eredő ellentmondások olyan erőt képeznek, amely a szocialista rendszert és a kommunista világmozgalmat szétbomlasztja, és ezáltal utat nyit a nyugati hatalmak stratégiai céljainak megvalósításához.

Az utóbbi években nagy mennyiségben kezdtek megjelenni speciálisan ennek a kérdésnek szentelt kiadványok,²¹ valamint részletes fejtegetések a kommunista világmozgalom helyzetéről. Ezeket is, azokat is áthatja az a gondolat, hogy a szocialista világrendszer és a kommunista világmozgalom bomlása „elkerülhetetlenül” fokozódik. Ugyanebben a szellemben tárgyalják az egyes szocialista országokban beálló politikai változásokat is.²² A „nemzeti kommunizmusról” és a szocialista rendszer „erőzójáról” szóló irodalomban mostanság különösen sok monográfia jelenik meg, amely Kína problémáival foglalkozik. Amellett, hogy általában negatívan értékelik a népi Kína bel- és külpolitikájának különféle vonatkozásait, e munkák általános tónusát a megelégedés adja meg a felett a szerep felett, amelyet a maoizmus vállalt magára a szocialista világrendszer és a kommunista világmozgalom bomlasztásában.²³ Ezek a munkák hangsúlyozzák a Mao Ce-tung-i koncepció világosan kifejezett nacionalista jellegét,²⁴ és abszolutizálják azt a hatást, amelyet a maoizmus kialakulására a nemzeti hagyományok, a nemzeti jelleg stb. gyakorolnak.²⁵

A „szovjetológusok” kutatásainak ezek az irányzatai kifejezik az Egyesült Államok legújabb politikai koncepcióit a szocialista országok viszonylatában

²¹ Lásd például N. London (szerk.): „Unity and contradiction: Major aspects of Sino-Soviet relations”, New York 1962.

²² Lásd például a román származású angol „szovjetológus”, G. Ionescu műveit: „Communism in Rumania 1944—1962”, London 1964; „The break-up of the Soviet empire in Eastern Europe”, London 1955; „L'Avenir politique de l'Europe orientale”, Paris 1967.

²³ Lásd F. W. Houn: „Chinese political traditions”, Washington 1965; A. A. Cohen: „The communism of Mao Tse-tung”, Chicago 1964; J. Chen: „Mao and the Chinese revolution”, London 1965.

²⁴ Lásd S. Schram: „Mao Tse-tung”, London 1966.

²⁵ A „Problems of Communism” hasábjain vitát közöltek a maoizmusról, amelyben neves amerikai Kína-szakértők vettek részt: Stuart E. Schram, Arthur A. Cohen, Benjamin Schwarz és Mostapha Reja.

William E. Griffith már 1964-ben kifejezte azt a reményét, hogy bár a maoizmus Európában nem jutott komoly befolyáshoz, mégis lehetővé teszi majd az európai kommunizmus „fokozódó differenciálódását”.²⁶ Két évvel később Griffith még tovább ment, kijelentve, hogy „a nacionalizmus alapvető dinamikus erővé vált, amely változásokat tesz lehetővé” az európai kommunizmusban, és hogy a jövőben a geopolitikai tényezők nagyobb szerepet játszanak majd a kommunizmusban, mint a proletár nemzetköziség.²⁷

A nemzeti kommunizmus elemélete ideológiai megalapozásul szolgál az ún. szelektív egymás mellett élés politikájához, amely azzal a céllal, hogy szembeállítsa egymással az egyes szocialista országokat, különböző politikai magatartást alkalmaz velük szemben. Nyilvánvaló a megegyezés e között az elmélet között és az imperializmusnak a szocialista országok iránti új taktikája között, ami azt mutatja, hogy ez az elmélet politikai értelemben rendkívül veszélyes.

Milyen mértékben rendelkezik azonban szociológiai megalapozottsággal? Mindenekelőtt meglepő, hogy a „nemzeti kommunizmusról” szóló legújabb munkák nagyon szegényesek elméletileg, és az jellemzi őket, hogy híján vannak valamennyire is komoly általánosításoknak.

Amikor tudományos elvi bírálatnak vetjük alá a „nemzeti kommunizmus” koncepciójának elméleti alapjait és rámutatunk a mai imperialista taktikában játszott szerepére, ugyanakkor számot kell adnunk magunknak arról is, hogy ez az elmélet a valóságból nőtt ki, amennyiben a kommunista mozgalomban és a szocialista rendszerben nacionalista, szakadár tendenciák jelentkeztek.

*

Ebben a cikkben nem tűztük ki célul, hogy kimerítő elemzést adjunk a nyugati „szovjetológiai” irányzatokról. Csak néhány koncepciót vizsgáltunk, és majdnem kizárólag az amerikai „szovjetológia” alapján. Szükséges, hogy jóval szélesebbkörűen és kollektíven vizsgáljuk a kommunistaellenes „szovjetológia” szociológiai vonatkozásait, valamint természetesen azokat a vonatkozásait is, amelyek más társadalmi tudományok területére tartoznak. Azonban már most kimondhatunk három magától kínálkozó következtetést.

1. A „szovjetológia”, amely a legszorosabb összefüggésben áll a szocialista országokkal kapcsolatos imperialista politikával, rendkívüli képességet árul el arra, hogy gyorsan változtassa elméleti koncepcióit, avégett, hogy ezek — legalább fő irányuk tekintetében — megfeleljenek az imperializmus politikai céljainak. Ilyen módon a „szovjetológia” nemcsak összefügg a politikával, hanem lényegében a politika konkrét feladatainak szolgálatába állítják.

2. A „szovjetológusok” elméleti koncepciói befolyással vannak az imperializmus politikájának jellegére, ami még fontosabbá teszi, hogy a marxista társadalomtudományok alapján kritikailag tanulmányozzuk őket.

3. A szociológiai elméletek a „szovjetológiát” különböző célokra használják fel, de meglehetősen elemi színvonalon, bár a „szovjetológiai” munkák bővelkednek tényszerű anyagban. Ugyancsak visszatükröződnek bennük a modern burzsoá szociológia egyes fő irányzatai.

²⁶ Lásd W. E. Griffith (Szerk.): „Communism in Europe: Continuity, change and the Sino-Soviet dispute”, I, Cambridge, Mass. 1964, 18.

²⁷ Uo. II, 38.

Befejezésül szeretnénk hangsúlyozni, hogy a kommunistaellenes „szovjetológia” bírálata akkor lehet eredményes és meggyőző, ha együtt jár a szocialista társadalom fejlődésével összefüggő elméleti problémák rendszeres elemzésével, mert az imperialista politikát szolgáló és idealizmuson alapuló „szovjetológiai” elméletek legjobb cáfolata a szocialista társadalmi gyakorlat fejlődése, amelyet a társadalmi fejlődés marxista elmélete rendszeresen általánosít és feldolgoz.

LUKÁCS GYÖRGY ESZTÉTIKÁJÁRÓL

B I Z Á M L E N K E

Az alább következő cikk alapja a jugoszláviai (Novi Sad-i) „Ifjúsági Tribün” ifjúsági értelmiségi szervezet rendezésében 1971. március 25-én elhangzott előadás. A szervezet sok rokonszenves politikai törekvést: a szocialista demokrácia, a lenini nemzetiségi politika kérdéskörének vizsgálatát, továbbá a testvéri Magyarországgal való kapcsolatok ápolását, a békés egymás mellett élés elvét, s általában korunk valóságának igényes, marxista gondolati-művészi feldolgozását tűzi ki célul. Ezt a tartalmat „Symposion” című folyóiratuk igen sok cikkében maradéktalanul, legnagyobbbrészt azonban egyelőre még „kamaszosan”, döntően avantgardista formában tükrözi.

Mint hogy a forma természetesen nem független a tartalomtól, szükségszerűen közvetíti a fentebb felsorolt pozitív célkitűzéseknek olykor még elvont jellegét, szándék és gondolati-művészi objektiváció esetenkénti egybe nem esését, a maradéktalan megvalósításra törő küzdelem egy-egy „közbülső” állomását.

Az előadás, illetve cikk ebben a küzdelemben kívánt segítséget adni az „Ifjúsági Tribün” fiataljainak — hangsúlyait tehát ebben a relációban alakította ki —, legalábbis szerzője szándékai szerint. Így, ebből a „funkcionalitásból” adódott továbbá a cikk bizonyos fokig ismertető, „bemutató” jellege is.

*

Ha elmondható, hogy a lukácsi életmű egyidős évszázadunkkal, úgy ez a megállapítás mindenekelőtt művészetelméleti munkásságára igaz, amelynek hét évtizeden át tartó folyamatossága napjainkig szinte töretlen. E nyilvánvaló ténynt nem is igen szokás vitatni, sokkal inkább azt, mégpedig világszerte, hogy vajon ez a századdal időszinkronban bontakozó esztétikai koncepció a századnak ténylegesen *kortárs*-e, hogy vajon szinkronban van-e vele *érdemileg* is?

A legközkeletűbb kifogások ilyen vonatkozásban a moralizáló utópizmus ideológiai, s a hegelizáló-szociologizáló konzervativizmus módszertani hibájában szokták elmarasztalni Lukács Györgyöt. Kiváltképp az érett Lukácsot — ami bizonyos fokig természetes, miután az említett szakmai „fedőnevek” mögött, voltaképp kivétel nélkül, a konkrét történelmi perspektíva, a szocializmus melletti politikai, s a materialista dialektika, a marxizmus melletti teoretikus elkötelezettségét szokás megkérdőjelezni. A terminusok persze nem okvetlenül, sőt: a legtöbbször egyáltalában nem *elfedni*, hanem *felfedni* akarják e tartalmi kétségeket — s nem ritka az sem, hogy éppenséggel egy „igazibb”, „korszerűbb” szocialista-marxista esztétika nevében és védelmében fellépve.

A „fedőnév” kifejezés tehát nem a véleményt kendőző szándékok, hanem ellenkezőleg, a világnézeti meztelenség vonatkozásában alkalmazható e kritikák-

ra: arra a magatartásmódra utalva, amely a maga szubjektív világnézeti tartalmú terminusait a valóság objektív tartalmaival, valóság és műalkotás tényleges kategóriáival cseréli össze, akarva-akaratlan.

Ez a magatartásmód igen régi. Olyannyira az, hogy — öregkori nagy művében — Lukács egyenesen „szabadságharcnak” nevezi a kutató-formáló gondolatnak azt a törekvését, hogy az „emberi elfogulatlanságra” való termékeny hajlamát — e magatartásmóddal szemben — történelmileg kibontakoztassa.

Lukács ugyanarról szövezzel, mint amit Marx már a „Kéziratok”-ban az ember *nembeliségének*, az emberi faj legsajátosabb specifikumának jelöl meg — vagyis az ún. „inherens mérték” alkalmazásának képességéről. Marx a célkitűző emberi munka tárgyba-behatolását, a tárgy-megkívánta, *objektív mérték* helyes felismerését nevezi így. És Lukács az ide vonatkozó marxi fejtegetésekre, támaszkodva elemzi részletesen a megismerő-tárgyasító egyén szép magamegfeledkezését *közvetlen* óhajairól, szubjektív előítéleteiről annak érdekében, hogy minél gazdagabban feltárhassa a tárgyak valódi „természetét”, hogy minél teljesebben sikerüljön elsajátítania, *az ember számára valóvá* tennie addig rejtőzködő, *magánvaló* lényegüket.

Elég csak — akár saját tapasztalataink alapján — a direkt munkagyakorlat konvenciókat konzerváló jellegére gondolnunk, és azonnal átlátjuk: ez az „elfogulatlan” tárgyra-koncentráció már a természettel való anyagcsere *közvetlen* szférájában, a mindennapi munkában sem megy harc nélkül. Holott — amint azt Lukács is kifejti — az elavulttal szemben itt érvényesül a legerősebben a valóságnak mindenkori szükségletektől determinált, szakadatlan korrekciója. S elég akár Giordano Brunóra, Puskinra, a darwini tanításokkal szembeni dallasi bosszorkányszerre stb. stb.-re gondolnunk, hogy világossá váljék előttünk: a társadalmilag szélesebb, bonyolultabb *közvetlenségek* (és érdekszférákat!) érintő és átfogó, magasabbrendű objektívációk terén mennyire felfokozódnak ezek a történelmileg kialakult „ellenállások”. A tudományos vagy művészi objektívációval szemben — éppen általánosabb, s általánosítottabb jellegük miatt — mennyivel szívósabban állanak ellen intenzíve és extenzíve is a különböző, szubjektivistikus „hamistudatok”, mennyivel nehezebb itt a harc a mindenkori objektív összefüggések feltárásához vezető, *emberi, szép elfogulatlanságért*.

Nos, a vágyait a tényekkel, a morális-kontemplatívát az etikus-aktívval szemben állítólag preferáló Lukács ezt a szép elfogulatlanságot oly módon produkálja *tevélegesen*, hogy saját (elvontan vagy egy adott periódusban akár konkrétan is jogosult) preferenciáival szemben is: a valóságot preferálja. „Az elvont lehetőség” — írja egyik cikkében — „csupán a szubjektumban élheti ki magát, a konkrét lehetőség előfeltétele az, hogy a szubjektum és az élet objektív tényei, erői kölcsönösen hassanak egymásra. Ezek azonban szükségképpen mindig objektíve társadalmi-történelmi jellegűek.”¹ Ezzel a történelmi valósággal szembesíti Lukács saját nézeteit — ugyancsak hét évtizeden át töretlen folyamatossgal —; s ő az első, aki ezekkel kapcsolatban e valóság korrekcióit nemcsak észre-, hanem komolyan is veszi. Olyannyira komolyan veszi, hogy e korrekciókra maga figyelmeztet szóban és írásban. Csaknem valamennyi művében és előszavában nemcsak hogy fellelhető, hanem olykor a legnagyobb nyomatékot kapja éppen ez az „önkritikus” mozzanat. Így a Művek Luchterhand-féle kiadásának II. kötetéhez írott előszóban például ilyen meg-

¹ „Művészet és társadalom” (a továbbiakban MT), Gondolat 1968, 336.

állapításokat olvashatunk Lukácstól: „... semmiképpen sem kívánok nekik (ti. az 1918—30 között keletkezett írásoknak — *B. L.*) 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.”² Majd konkrétan a „Geschichte und Klassenbewusstseinen” vonatkozásában: „Ügyszintén helyesnek tartom, hogy a későbbiekben is, amikor e könyv fogytékosságaiból divatjelszavakat csináltak, védekeztem az ellen, hogy azonosítsák ezeket igazi törekvéseimmel.”³

Mindez még szubjektív-személyi vonatkozásban sem hasonlít holmi szubjektivisztikus morálra, hanem sokkal inkább látszik olyasminek, amit a következő humanista etika ritka, szép példájának tekinthetünk. Ennél fontosabb azonban az az objektív konklúziókra irányuló kérdés, hogy vajon kik őrzik jobban a szubjektivisztikus morált? Azok-e, akik az eszményi álmok álomszerű meg nem valósultával eszménynek és valóságnak egyaránt hátat fordítanak, vagy azok, akik megvalósulásának bonyolultabb, reális tendenciáit kutatják? Vajon kik ragaszkodnak inkább az utópiákhoz: azok-e, akik ez utópiák kedvéért a realitást (a „valóságos lehetőségeket”), vagy inkább azok, akik a realitás láttán saját utópiáikat érvénytelenítik? Végül: kik a valóságos történelmi idő kortársai? Az előbbiek-e vagy az utóbbiak?

Úgy véljük, e kérdésekre talán már az eddig elmondottak, de a most következő — szintén csak igen-igen vázlatos — reflexiók alapján is jogosan és egyértelműen válaszolhatjuk, hogy a lukácsi mű valóban *érdemi kortárs*: „rátekinrt pártfogón e század”, ha olykor „a szakma” nem is.

*

Dehát csakugyan „a szakmáról” szóltunk-e eddig? Ténylegesen az esztétikai problematikát vetettük volna már fel ezekben a — voltaképp a lukácsi mű egészére is vonatkozatható — mondatokban? Az „ideologikus” és az „etikus”, valamint a megismerő-alkotó szubjektum és az objektivitás viszonyát firtattuk valamelyest, s ezen belül érintettük a közvetlen (hétköznapi) és a közvetett (magasabbrendű) objektiváció bizonyos „harci” mozzanatait is — Lukács esztétikai nézeteiről azonban mintha semmit sem szóltunk volna még. És ha úgy volna, hogy mégis: ha Lukács ténylegesen arccal a már érintett problematika felé fordulva, azaz a társadalmi lét és tudat mindenkori dinamizmusát — mint totalitást — elemezve „esztétizál”, akkor vajon nem igazoltuk-e máris a módszerre vonatkozó, legközkeletűbb vádat? Melyet most — tovább konkretizálva — úgy fogalmazhatunk, hogy „Lukács a művész és a műalkotás egyszerűségét (szubjektív megismételhetetlenségét) a szociológia és a historicizmus általánosságában oldja fel”.

Nos, a lukácsi esztétika valóban nem „ihlettan”, de nem is holmi „agitka”-vagy „retorika-tan”, hanem — ha tetszik — „kategória-tan”: törvénytudomány. Vagyis: művészetfilozófiájában Lukács az alkotónak vagy befogadónak nem szubjektív lélektanát, a műalkotásnak nem ilyen vagy olyan „mikrostruktúráit”, hanem meghatározó, objektív törvényszerűségeiket vizsgálja elsődlegesen. Kutatási módszere konkrét: alkotót, művet és befogadót mint *valóságos minőségeket*, mint az emberi világ *objektív kategóriáit* veszi szemügyre,

² „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/6, 1183.

³ Uo. 1204.

mint ténylegesen létező magatartási, illetve tárgyiassági formákat egy társadalmilag-történelmileg mindenkor *konkrét világban*. „Mivel a materialista filozófia” — olvashatjuk „Esztétiká”-ja bevezetőjében — „a tárgyiasság összes formáit, a tárgyakhoz és vonatkozásaikhoz tartozó összes kategóriákat az idealizmustól eltérően nem valami alkotó tudat termékének tekinti, hanem a tudattól függetlenül létező, objektív valóságot pillantja meg bennük, az egyes visszatükröződési módokon belül jelentkező valamennyi eltérésnek, sőt ellentétességnek ezen az anyagilag és formailag egységes valóságon belül kell lejátszódnia.”⁴ S az esztétikummal való konkrét összefüggésben: „Elengedhetetlenül szükséges annak tisztázása, hogy mi az esztétikai magatartás helye az emberi tevékenységek totalitásában, azon módok között, ahogyan az ember a külvilágra visszahat, kategoriális felépítésének (szerkezeti formájának stb.) viszonya azokhoz az egyéb módozatokhoz, ahogyan az ember az objektív valóságra reagál.”⁵

Ebben az összefüggésben érdemes újra szemügyre vennünk a már említett „emberi, szép elfogulatlanság” — az objektivitás feltárásához elengedhetetlen *distancia* — lukácsi levezetését. Rendkívül tanulságos — legalább összefoglalóan, főbb vonásaiban — nyomon követnünk, hogy — az esztétikum geneziséét tárgyalva⁶ — miként *oldja ki* Lukács magából a valóságból a visszatükrözésnek ezt az objektív lényegi mozzanatát — az élőlények *alkalmazkodási képességétől* egészen a mimetikus tárgyig.

A *distancia* itt mindenekelőtt mint az idegtevékenység mozgékonyasága, mint a megszokottól való távolodás, a feltételes reflexek kialakulásának ilyen vagy olyan mennyisége és ritmusa lép elénk valamennyi élőlénynél. S ehhez képest válik mármint világossá a feltételes reflexek hallatlanul gyors megváltoztatási képessége mint *specifikus emberi alkalmazkodás* — mégpedig egy mind gyorsabban váltakozó, mert egyre inkább, egyre teljesebben humanizált mozgástérben.

Ebben a dinamizmusban pillantható meg igazán úgy a *distancia*, mint a *tárgyas munka előfeltétele*, mint *dezanotropomorf*, tárgyra-koncentráló szemlélet — a tárgy „inherens mértékének” felfedezésére (s ezzel alakítására) való képesség a *mindennapok szférájában*. Végül pedig így válik láthatóvá, hogy ugyanez a *distancia felfokozottan* előfeltétele minden magasabbrendű objektívációnak, így — a tudomány mellett — a művészetnek is, a mágikus és elvont (dekoratív) mimézistől kezdve egészen a valódi („világgal” rendelkező) műalkotásig, ama sajátos „tükrötárgyig” tehát, amely már eleve egy *nemközvetlen észlelést*, távlatos recepciót biztosít valamennyi befogadója számára is. Ez az út aszerint jelenti a távlat fokozódását, ahogyan intenzíve és extenzíve egyre fokozódik a társadalmilag-történelmileg kiküzdött emberi mozgástér, azaz: a művészi ábrázolás is — bár sajátos módon, de végső soron — ezzel szinkronban lesz intenzíve és extenzíve egyre átfogóbbá.

Lukács tehát a művészetet nem holmi „különleges”, hanem „csak” *különös* minőségnek tekinti: egyik, különös tevékenységi-magatartási módnak, amellyel az ember a maga objektív külvilágára *hatékonyan* reagál, ahogyan azt *tükrözi* — meghatározottságainak jegyeit viselve, s ugyanakkor *alakítva* is. A már említett levezetés nemcsak a távlat, hanem a visszatükrözés valamennyi döntő mozzanatának, aspektusának vonatkozásában kimutatja ezt az alapvető

⁴ „Az esztétikum sajátossága” (a továbbiakban: E), 1, Akadémiai Kiadó 1965, 18.

⁵ I. m. 9.

⁶ E, 1, VII. fejezet.

igazságot. Ily módon Lukács — részben a hegeli, főként azonban a marxi—engelsi—lenini gondolati vívmányokra támaszkodva — világosan *bizonyítja*, hogy a művészet nem holmi „veleszületett”, nem valamiféle misztikus (akár biológiai) transzcendencia által „betáplált”, „erendendő” emberi tulajdonság. Ellenkezőleg: éppúgy az ember önalakításának mozzanata, mint a többi tárgyiassági forma: „kiküzdött” terméke az emberi történelemnek. Struktúrájában, illetve már e struktúra kialakulásában és további változásaiban is szükségszerűen és elsődlegesen viseli tehát magán e történelmi küzdelem karakteristikáját.

Mindennek részletezésére itt még csak érintőlegesen sincs terünk. Felvetett kérdésünk szempontjából azonban nem is az a fontos, hogy a művészet genezisének és egyenlőtlen fejlődésének elegáns lukácsi levezetését, koherens gondolati-fogalmi kibontakoztatását kövessük itt, hanem az, hogy kiemeljük azt a konkluzív elvi-lényegi mozzanatot, amelyet főként a konkrét műalkotás igazol minden esetben. Azt ti., hogy amennyiben a művészet konkrét történelmi-társadalmi képződmény, úgy ezt a jellegét nemcsak tartalmában, hanem formájában is tükröznie kell. Miután az adott társadalmi tartalom is (konkrét viszonylatai által) *formált*, szerkezetét, viszonylatainak sajátos mozgásmodelljét, technikája fejlettségének szintjét viszont kell látnunk kategoriális képződményekben, így a művészetben is. Sajátos „áttételekben” ugyan, de az emberi világot objektív totalitásának mind extenzívebbé és intenzívebbé válásával szükségszerűen együtt jár a művészeti formák kifinomodása és megsokszorozódása. Ilyenformán tehát — az ágazati, illetve műfaji különöségtől kezdve egészen a „legkülsődlegesebb” stilisztikai vagy technikai mozzanatokig — fel kell tudnunk lelni e konkrét történelmi jegyeket mint a konkrét műalkotás konkrét formai rendezőelveit is.

Sokan úgy vélik, hogy az effajta követelmény a művet mintegy elvileg „kivonja” az alkotó egyén tevékenységének hatósugarából, holott csupán a subjektívvisztikus önkény hatósugarából vonja ki. Sőt, épp így — objektivációja valóságosságát, tevékenysége ténylegesen tárgyiasult voltát vizsgálva és elismerve — adja meg az alkotó egyén emberi méltóságát: valóságos „helyi értékét” a társadalmi munkamegosztás mindenkori rendszerében.

Mások az objektivitáshoz való viszony aspektusából kérdőjelezik meg a materialista dialektikának ezt a művészetfelfogását: hol a művész szabadságát, hol pedig elkötelezettségét, s hol a visszavonulásra, hol pedig a beavatkozásra való jogát, illetve köteleességét féltve és számonkérve.

Az effajta kérdésfeltevésekből áll elő minden esetben az antinomikus, „rossz” alternatíváknak ama „rossz végtelensége”, amely nemcsak a lukácsi esztétika vonatkozásában, hanem általában is jellemzi az *egyoldalú* megközelítésmódokat. Ezek azután „csak” *magát az egyént* (a művészet tárgyát, valamint a művészi és befogadói subjektumot), továbbá „csak” *magát a műalkotást* fogják fel szűkösen, egyoldalúan. A lukácsi, marxista nézőpontból viszont „álproblémáknak bizonyulnak a polgári világ- és művészetszemlélet állítólag feloldhatatlan dualizmusai. Kezdem az itt említett subjektivitás—objektivitás kettőséggel. Az ember egy tőle függetlenül létező külvilágban éli egyéni életét is. Az emberi gyakorlat nem ismerhet tehát se tiszta subjektivitást, se tiszta objektivitást. A legobjektívebb megismerés is hatalmas és eredeti subjektív erőfeszítések eredménye, a subjektivitás pedig egyedül az objektív valóság hű felismerése révén válhat sokoldalúvá és mélyé, tartalmassá és termékennyé.

És mivel az ember ilyenén tevékenysége mindig a társadalmi lét keretei között, a vele való szakadatlan kölcsönhatásban játszódik le, üres minden elvont dualitás, mely az ember egyéniségét és társadalmi lény mivoltát merev és kizáró kontrasztba fogja fel (lásd például Heidegger felfogását a valóságba, 'belevett' emberről). Marx szerint az ember még izolálttá is csak társadalmilag válhatik. Nemcsak a magányosság, a magáraulaltság belső igénye, hanem annak megvalósíthatósága egészen a legszubtilisebb formakérdésekig a társadalmi fejlődés terméke. Az igazi nagy művészet és annak valóságos átélése egyaránt elveti mind azt a szektás-dogmatikus elképzelést, mintha az emberi lényeg csak a közvetlen társadalmi tevékenységben nyilvánulhatna meg igazán, mintha az úgynevezett magánélet annak csak esetleges mellőzhető, 'kiegészítése' lenne; mind azt a manipulált elidegenedésből származó előítéletet, mintha az én egymaga lehetne saját teljesülésének vagy meghiúsulásának léalapja. A marxizmust a polgári szociológiáktól, miliőelméletektől stb. nemcsak radikális társadalombírálati és történelmisége választja el, hanem egyén és társadalom ilyen dialektikus egységének felismerése is: az emberi aktivitás formálja a társadalmat és a társadalom objektív mozgása csak egyéneken keresztül valósulhat meg. Az ember társadalmisága következtében válhatott csak pusztán természeti egyedből emberi egyéniséggé'.⁷

*

Egyén és társadalom dialektikájának csakis ilyen, marxista felismeréséből következtethet mármost a lukácsi esztétikának az a további sarkalatos, minduntalan hangsúlyozott és bizonyított alaptétele, amely szerint — az összes többi adekvát tükrözési móddal (tehát a munkával és a tudománnyal) szemben a művészet — sajátos funkciójánál fogva — következetesen emberközpontú és emberre (az emberi szubjektumra) vonatkozó objektívációs forma. Tudja, nem tudja az ember, de végső soron már a kezdetektől azért teremti meg, azért „küzd ki” történelme során, hogy alakított világa középpontjában *önmagát, önnön szerepét* megpillanthassa benne. „Az ember válaszoló lény” — olvashatjuk Lukács ide vonatkozó egyik megállapítását —; „léte és tevékenysége minden területén nagyságát, haladó képességét nem szubjektivista kiagyalásokban (melyek kivétel nélkül gyenge, partikuláris és perspektívátlan tükörképei, de persze mégis tükörképei egy félszegen megragadott valóságdarabkáknak) nyilvánítja, hanem éppen abban, hogy megfelelően tudja a valóság, 'ravaszságait' hozzá intézett kérdésekké átfogalmazni, hogy képes azok elemzéséből azt a választ kihámozni, amelyben az emberiség fejlődésének őt érintő kérdései tiszta hangot kapnak. Ennek az általános tendenciának sajátos, egyszerű ellentmondásos és elválaszthatatlanul egyéni és társadalmi, és ezért tipikus, típusokat teremtő megnyilvánulása a művészet. Ezért nevezhette egy fejezet már címében az emberiség fejlődése öntudatának. Ha az emberi nem útját képesek vagyunk felismerni és saját egyéni fejlődésünk részére hasznosítani, úgy azt nem utolsó sorban a művészetnek, a művészi visszatükrözés megvalósításainak köszönhetjük, úgy ahogy egyénileg sem volnánk képesek továbbjutni, ha saját kibontakozásunkat nem rögzítené, nem értelmezné-felülbírálná egyéni emlékezőképességünk és abból kinövő öntudatunk.”⁸

⁷ MT, 14. sk.

⁸ Uo.

A művészet kitüntetett helye, kategoriális különössége tehát a többi tárgyiasági formához képest éppen az, hogy *egyetlen tárgya az ember*, a mindenkor adott *emberi szubjektum*, hogy ennek s világának egyidejű *érzéki felidézésével* képes feltárni általánost és törvényszerűt.

Mármost *ki* ez a szubjektum és *mi* ez a törvényszerű? Maga a művész és mindenkori eszméi? Ha ez így volna, úgy a műalkotás valóban nem volna egyéb szubjektív érzelmek, esetleg gondolatok „önkifejezésénél” — napló vagy „teszt” lehetne, esetleg tudományos értekezés. Akkor hát valamely *más* szubjektumról (eszméiről, érzelmeiről stb.), s valamely más — objektív, nyelvi, esetleg lélektani törvényszerűségekről — volna itt szó, valamely tetszőlegesen kiválasztott „szubjektivitásról” vagy „objektivitásról”, s ez jelennék meg most már — a maga naturális, illetve diszciplináris „miliójével” együtt — a műalkotásokban?

A lukácsi esztétika marxista fordulópontjától (döntően a harmincas évek elejétől) kezdve mind több és sokrétűbb elemzéssel bizonyítja, hogy a műalkotásban nem közvetlenül az így vagy úgy érző-gondolkozó művész, s nem is valamilyen tetszőleges önkénnyel kiválasztott (vagy „átlagolt”, vagy „szintetizált”) egyed „személyében”, illetve diszciplína „összefüggésében” jelenik meg törvényszerűség és emberi szubjektum, hanem mint *egyén és konkrét* — s a humánus szempontjából *megmért* — *világa*. Vagyis: az emberi szubjektum (eszmenyeivel és érzéseivel együtt) nemcsak hogy *viszonyai konkrét meghatározottságában* lép itt elének, hanem magánhordozva egyúttal a művésznek e viszonyokról kialakított, ugyancsak a fenti értelemben *egyéni értékelését* is.

Mindez nemcsak ágazati és műfaji, hanem voltaképp valamennyi konkrét tartalmi-formai mozzanatában olyan minőségként állítja elének a műalkotást, mint amely az *egyén és viszonyai viszonyának kritikusan láthatóvá tett, különös struktúrája* minden korokban.

„Még a drámában is” — fejtegeti Lukács e dinamizmus műfaji vonatkozásait —, „ahol a forma törvényei az alkotót kirekesztik magából a műből, a történést egész atmoszféráját, tempóját, ritmusát — a hű visszatükrözés keretein belül — áthatja a költői szubjektivitás; minden egyes alak külső és belső világát csakúgy, mint az őt körülvevő légkört, amelyben élénk lép, a törvényt, amely szerint föllép. És általánosan ismert, hogy minden egyes epikai megformálásnál az epikus szubjektivitása, mint az elmondás szubjektuma, milyen nyomatékkal esik latba ... a költői szubjektivitás sajátos, műfajteremtő jelentősége a lírában megmarad ... ez ... a mű közvetlenül érzékelhető és ezért érzékileg-költőileg megformált középpontja. Nem az alkotó szubjektivitásnak, a visszatükrözés tükrenek előtérbe-lépése alakítja ki ezt a más műfajokhoz viszonyított minőségi különbséget, hanem láthatóvá váló sajátos aktivitása, sajátos létezési módja, dinamikus szerepe magában a művészi formában ... Nem kevesen vannak, akik az alkotó szubjektum eme aktivitásának a fölismerésével — és ennek világos fölismerése nemcsak a líra-elmélet, hanem az egész marxista—leninista esztétika számára nélkülözhetetlen — óvat emelnek a tükör jelképe ellen általában, mivel funkciója tisztán passzívnak, mechanisztikusnak látszik.

Nincs igazuk. A tükör jelképe nélkülözhetetlen, mert csak ennek segítségével lehet megragadni a művészet alaptényét, azt, hogy a tudatunktól függetlenül létező valóságot tükrözi vissza sajátos módon. E független valósághoz és visszatükrözéséhez való ragaszkodás nemcsak ismeretelméletileg döntő — mint szükségszerű határvonal idealizmus és materializmus között —, hanem

költői-gyakorlati szempontból is. Az utóbbi évtizedekben kézzelfoghatóan átélhettük, hogy a formák milyen káosza, milyen fölbomlása jött létre, amikor a költők a tőlük függetlenül létező valóságtól megpróbáltak szabadulni. A költőnek ilyen módon kiszabadult, látszólag önmagára alapozott mértéktelen szubjektivitása feltétlenül az űrbe nyúl, a semmi szakadékába veti magát, és ezzel — mint szubjektivitás is — fölbomlik.”⁹

A műalkotás-objektum ilyenformán a mindenkori konkrét szubjektum—objektum viszony különös „tükörtárgyaként”, maga a művész pedig e viszony olyan, különös alanyaként áll előttünk, mely a maga adott viszonyait teszi különös — *felidéző* — tevékenysége tárgyává, illetve alakítja őket tárgyszerűen megpillanthatóvá. Tevékenységének tehát ebben a vonatkozásban kell tartalmaznia ama „szép elfogulatlanságot”, a tárgy „inherens mértékének” felismeréséhez szükséges, adekvát distanciát, mely a magánvaló dolgok tényleges elsajátítását, az ember számára való meghódítását — egyéb területeken is — biztosítja.

„Hogy egy író művészi gyakorlata e döntő kérdésében milyen eredményre jut” — írja Lukács —, „az közvetlenül és bizonyos értelemben megszüntethetetlenül — összefügg személyiségének sajátosságaival, ez azonban, függetlenül attól, mit képzel magáról a szubjektum, nem valamiféle időfeletti és véglegesen adott magánvaló. Az adottság, a tehetség ugyan veszületesik az emberrel, kibontakozásuk vagy elsatnyulásuk, kiképződésük vagy eltorzulásuk az író és az élet, az író és környezete, embertársai stb. kölcsönös viszonyától függ. Ez az élet pedig objektíve — akár tudja ezt az író, akár nem, akár akarja, akár nem — a kor életének része; s ezért — megint csak függetlenül az író vélekedésétől — lényegében történelmi jellegű.

Amiből továbbá az következik — függetlenül attól, mit gondol és kíván az író —, hogy az élet nem egyszerű lét, hanem keletkezés és elmúlás, *állandó harc* a tegnap, a ma és a holnap között. Olyan valóság tehát, amelynek egységét és teljességét nem lehet átélni anélkül, hogy át ne élneék és fel ne ismernének e létben (a keletkezés minden egyes mozzanatában — a keletkezés, az átalakulás ugyanis a lét szükségképpeni formája) *a honnan és a hová* kérdéseit. Az életmozzanatok és dinamikus összekapcsolódásuk társadalmi és történelmi jellege nem pusztán szubjektív vonatkozás, amelyet az író *tetszése szerint*, esetleg valamiféle világnézeti alapra hivatkozva *elfogadhat vagy elutasíthat*, anélkül, hogy ennek kárát ne látná az élettények és életösszefüggések, konkrét létük és átalakulásuk *költői átélésében és alakításában*. Minden életmozzanat létének és átalakulásának *inherens kategóriája*, a költészet tárgyainak *tárgyi formái és tartalmi* torzulnak el és bomlanak fel, ha szubjektíve el akarjuk törölni a társadalmiság és történelmiség meghatározásait.”¹⁰

Az idézetből mármost nyilvánvaló mindenekelőtt az, hogy Lukács a művészi szubjektumot sem „néma biológiának”, sem „béna dolognak”, valamiféle monadologikus organizmusnak vagy kövületnek nem tekinti — ugyanakkor nem tekinti a valóságot kényére átalakító „mágusnak” sem. Olyannyira nem, hogy a helyes művészi szemlélet- és alkotási mód alfája és ómegájaként is voltaképp ugyanezt a világlátást jelöli meg — mégpedig mint e specifikus tevékenység tartalmi és formai feltételét. A „honnan-hová” irányfelismerés itt a való-

⁹ MT, 284. sk.

¹⁰ „Világirodalom”, Gondolat 1969, II, 231. sk.

ság *objektív tendenciáinak* — a vizsgált, illetve alakítandó tárgy tényleges törvényszerűségeinek — a felismerését, s ennél fogva a tárgyasulás optimális megvalósításának a lehetőségét jelenti. Másfelől pedig azt, hogy ugyane felismerés egy mindenkori — alapjában véve etiko-politikai jellegű — „kiküzdés” tárgya magánál a művésznél. Ez utóbbi összefüggésben válik nyilvánvalóvá az is, mennyiben mozzanata ez a tevékenység a már említett „szabad-ságharcnak”. Azaz: miként helyezkedik el a művész és műve az emberi ön-megvalósítás e történelmi frontjának egyik vagy másik oldalán aszerint, hogy a különféle hamistudatok vagy egy valóságos elsajátítás közvetítője-e. Hogy kioltja-e vagy pedig megőrzi és felmutatja az ember objektíve mindenkor aktív erőit az általa létrehozott emberkép-másban? Hogy az objektíve és szubjektíve mégoly nyomasztó tendenciák közepette is rá tud-e lelni és rá tud-e világítani ezekre az emberi erőforrásokra, vagy pedig szem elől veszi (esetleg voluntarisztikusan: óhajaival téveszti össze) őket?

Elhiszi-e például — amint ezt Lukács épp most idézett cikkében elemzően kimutatja — a pénz, a dolog mindenhatóságát, s uralma egyetemességét és örökérvényűségét az emberi felett? S e szemlélet tartalmának megfelelően mármost az emberre *nem* vonatkoztatás módszerét fogja-e keresni és megtalálni művészi zsenijével? S az így megtalált eszköz révén eloldja-e az embertől tárgyi világát — tevékenységével együtt nembeliségét is illúzióvá változtatva ezáltal, mint Franz Kafka? Vagy pedig ellenkezőleg: az elembertelenítő-el-szigetelő tendenciákkal szembeni élettényeket s történelmi irányt kutatva, olyan művészi eszközöket keres és talál, amelyek a valóságához igenis *viszonyuló* emberi egyén ábrázolását még az adott, polgári-inaktív szférában is lehetővé teszik? S „kitalálja”-e ily módon például a modern regény „szálainak” sajátos megkettőzését, mint Thomas Mann, aki a cselekményen belül egy „szemlélődő” s egy „történő” vonalat teremtve állítja helyre művésziileg a dologi látszatok mögött rejtőző, valóságos szubjektum — objektum viszonyt.

S hogy mennyire nem önkényes az ilyen, művészi világlátás és forma szoros összefüggését — még a „legszubtilisebb” formai mozzanatokot illetően is — következetesen illusztráló konfrontáció, annak bizonyítására hadd idézzük itt Lukács György egyik konkrét formaelemzését: „Gondoljunk a belső monológ technikájára, a szabadon száguldó, szabadjára engedett gondolatársítások áramára, mint a jellemrajz és az elbeszélés eszközére. Ha most — kizárólag — ebből a szempontból vesszük szemügyre egyrészt James Joyce „Ulysses”-ének elején és végén Bloom úr monológját a végén és Blooméét az ágyban, másrészt a felébredő Goethe monológját Thomas Mann „Lotte Weimarban” című művében, akkor nagyon könnyen hihetjük, hogy ugyanaz az irodalmi tendencia jelentkezik bennük, és ezt, úgy látszik, az a néhány megjegyzés is igazolja, amelyet Thomas Mann tett Joyce-ról és írásmódjáról.

A valódi stílus szempontjából nem képzelhető el nagyobb ellentét, mint ami e két regény között feszül: ez megtalálható a most említett két „hasonló” jelenet között is. Nem az azonnal szembeszökő szellemi szintkülönbség a döntő, hanem inkább az a tény, hogy Joyce-nál a szabadjára engedett asszociációk folyamata nem az írásmód puszta technikája, hanem egyúttal a helyzetek és jellemelek epikus ábrázolásának belső formája is; tehát ez a művésziileg végső szó az „Ulysses” esztétikai szerkezeti elvében. Mann-nál viszont valóban csak technika az asszociációk szabad játéka, amelyet az író arra használ fel, hogy olyasmit tárjon fel és tegyen érzékletessé, amely messze meghaladja a technika közvetlenségét: nevezetesen Goethe alakját, társadalmi és szellemi környezetével való sokrétű és hierarchiku-

san tagolt viszonyalataiban. *Ezek a viszonylatok itt egy percre sem látszanak pillanatnyiakknak vagy statikusoknak, hiszen személyiségének legmélyebb fejlődési tendenciái ezek, amelyekkel a múlt, a jelen és a jövő vonatkozásában foglalkoznia kell és amelyekkel foglalkozik is.* Ezért a gondolattársítások szabad folyása csak létszólagos, csak a pusztá közvetlenség szintjén szabad: valójában minden a lesgigorúbban meg van szerkesztve, mégpedig mind a sorrend tekintetében, amely egyre mélyebben vezet a lényegbe, aminek az a következménye, hogy minden felmerülő és ismét lemerülő tárgy (személy, esemény stb.) csak ebben az összefüggésben kapja meg helyét és specifikus súlyát, mind pedig — ennek következtében — a terjedelmet és az időtartamot tekintve, mivel az összes részlet kizárólag aszerint kerül előtérbe, hogy szubjektíve és objektíve milyen fontos szerepet játszik a lényeg megvilágításában. A kompozíció tehát — valódi tartalmát és valódi lényegét tekintve — csakugyan epikus jellegű, és a dinamikus átmeneteket, ezek fokozásait és késleltetéseit teljes mértékben a hagyományos epika törvényei szerint — de persze eredeti megjelenési formában — ábrázolja.

Igazságtalanságot követnénk el Joyce művészi szándékaival és írói tehetségével szemben, ha kudarcnak, célja el-nem-érésének értelmeznénk azt, hogy következetesen a felszínhez, ahhoz a tovaillanó-pillanatnyi gondolat- és érzésáramlathoz tapadt, amelyet egész regénye elénk tár. Nem ez a helyzet. Joyce éppen erre törekedett, és specifikus technikai eszközeivel adekvát módon meg is valósította ezt. Joyce éppen az ellenkezőjét akarja annak, amit Thomas Mann akar. Epikus szempontból Joyce-nál a részletek nyugtalanul vibráló mozgalmasságából, állandó, de cél és irány nélküli dinamikájából *olyan teljesség* jön létre, amely *a maga totalitásában statikus*, amely a *tiszta állapotszerűség* összbenyomását akarja felkelteni, és fel is kelti ezt.”¹¹

Ugyanennek a formai-tartalmi összefüggésnek a bizonyítására engedtessek meg itt még egy — rövidebb —, s a lukácsi levezetést ismét csak teljességgel igazoló, bár általa konkrétan nem említett — példa, illetve összevetés. A dickensi és a prousti ábrázolásmód összevetése, mégpedig egy olyan, látszólag jelentéktelen formaelem művészi alkalmazásában, mint a metaforika:

„Bámultak a fehér házak” — olvashatjuk Dickensnél —, „a fehér falak, a fehér utcák, bámult a poros út s a domboldal, melyről lepörkölődött a zöld szín . . . Egyedül a dús tehertől roskadozó szőlőtőkék nem bámultak kihívón, csak hunyorítottak egyet időnként stb. stb.”¹² „Hogy csinálta, honnan vette mindezt a sár, ki tudja? Tény azonban, hogy egyetlen pillanat alatt úgy meggyülemlett, úgy összeverődött, mint holmi emberi csoportosulás.”¹³ S most lássunk néhány prousti mondatot: „. . . nagyanyám . . . szép arca . . . öreg korában, mint ősszel a szántóföldek, majdnem mályvaszínű lett . . .”¹⁴ „S valamennyi ház előtt a cselédek, sőt gazdáik is, úgy ültek s nézegettek a küszöbön, szeszélyes és homályos szegélycsik gyanánt, mint a kagylók és a moszatok, amikor egy erős dagály, miután eltávolodott a parttól, fátylaikat otthagynja a homokon.”¹⁵

¹¹ MT, 331 sk.

¹² Charles Dickens: „Kis Dorrit”, Magyar Helikon 1961, 13.

¹³ Charles Dickens: „Bleak House”, Thomas Nelson and Sons, London 1907, 1.

¹⁴ Marcel Proust: „Az eltűnt idő nyomában”, Swann, Európa 1969, 59.

¹⁵ I. m. 73.

Úgy véljük, az alapvető különbség mindjárt szembetűnő: hasonlat és metafora a dolgokat humanizálja az egyik, illetve az embert dologiasítja a másik írónál. Dickensnél a tárgyi világ az emberhez, Proustnál az ember a dologhoz (természetihez) „hasonul”. Ha utánanézzük, minden bizonnyal észlelhetjük, hogy ez a művészi-ábrázolási módszer mindkét író életművében végig következetes, s nyilván azt is megállapíthatjuk, hogy mindkét írónál mennyire az alapvető tartalommal egybehangzón.

Kérdésfeltevésünk összefüggésében mármost nem is az a döntő, hogy a most látott differenciáknál eminensen szerepet játszik a tér és idő differenciája is a két-két író között. Sokkal lényegesebb ennél az, hogy a szabadasszociációt egyéni fejlődésvonallá alakító, s a tárgyakat „átemberiesítő” Mann, illetve Dickens szélesebb és élesebb kritikáját adja saját kora elembertelenítő tendenciáinak, mint a magáéinak az e tendenciákat statikus-egyetemessé rögzítő másik kettő: az emberi tudat értékhierarchiáját megszüntető Joyce, s az embert metaforikájában is dehumanizáló Proust. Az első kettő (legalább elvontan) felkutatja és felmutatja az emberi ellenerőket, a másik kettő (a kibontakozott munkásmozgalmak korszakában!) voltaképp sehol sem lát s nem is láttat ilyeneket.

A formai következmény elvileg azonos, miután lényegileg azonos történelmi talaj és látásmód, a késő kapitalizmus „világállapotát” abszolutizálásának szülte ez utóbbiaknál: „minden ilyen stílustendencia” — írja Lukács — „a korszak társadalmi struktúrájában bekövetkezett változásokat tükrözi vissza. Ezért nem döntő különbség, hogy a *naturalista választás nélkülség*nek ez az elve, a hierarchia hiánya a miliő hatalmaként (első naturalizmus), hangulatként (késői naturalizmus, impresszionizmus, a szimbolizmus is), durva valóság-darabkák montázsaként (új tárgyiasság), asszociációs áramként (szürrealizmus) stb. fejeződik-e ki.”¹⁶ Azaz: „a realista irodalomban” — fejtegeti Lukács — „minden részlet, egyedi, mélyen személyes jellegétől elválaszthatatlanul, egyúttal tipikus is. De a modern allegória és az alapjául szolgáló világnézet megszünteti a tipikusságot. Azáltal, hogy szétszakítja a világ immanens összefüggéseit, a részletet a pusztá partikularitás szintjére szorítja vissza.”¹⁷

A példákat s az idézeteket tovább szaporíthatnánk, de úgy véljük, itt és most felesleges. Az eddig látottak alapján is megkockáztathatjuk most már, hogy ismét szembenézzünk a bevezetőnkben említett „vádakkal”. Hogyan is állunk tehát művészet és műalkotás állítólagos lukácsi „deperszonifikálásával”, „szociologizáló feloldásával”, s Lukács formai „konzervativizmusával” voltaképp?

A „feloldás” és „elszemélytelenítés” vonatkozásában a lukácsi nézőpont — már e nagyon vázlatos bepillantás alapján is — olyannyira az ellenkezőjének bizonyult, hogy a műalkotás valóságos (tartalmi-formai) konkretizálásának egyenesen legadekvátabb eszközét ismerhettük fel benne. Éppúgy, mint ahogyan csakis a humánumhoz, a humánus tartalomhoz, s nem ilyen vagy olyan, régi vagy még régibb formákhoz való „konzervatív” ragaszkodást fedezhettük fel a kritikai realizmusra történő hivatkozásaiban is.

Azt pedig szintén megpillanthattuk már, hogy Lukácsnál a művész megítélése éppúgy nem történik „mélypszichológiai”, mint pusztán világnézeti megnyil-

¹⁶ TM, 346.

¹⁷ I. m. 353.

vánulások alapján, hanem kizárólag a művész legdöntőbb „megnyilvánulása”, az általa létrehozott emberképmás immanens emberi minősége alapján.

És ebben az összefüggésben derül ki az is, hogy az ún. „művészi pártosság” nem holmi kommunista találmány, hanem ennek az objektívációs formának alapvető kritériuma: az *emberképmás* alkotójának mindenkor az emberért kell pártosnak lennie, nem szabad elhinnie, s elhitetnie integritásának kicsorbíthatóságát, különben — amint ezt a „modernista” képzőművészet *szemmel láthatóan is* demonstrálja — *nem* az embert ábrázolja többé. A „honnan-hová” tényleges felismerésének döntő jelentősége ebben a vonatkozásban azt fejezi ki, hogy „mivel közvetlenül a perspektíva határozza meg a befejezés tartalmát és formáját, mivel minden időbeli művészetben a vonalvezetésnek itt kell kicsúcsosodnia, csak a perspektíva határozhatja meg a teljesség szempontjából a végső kiválasztás elvét, amelynek alapján a művész dönt a lényeges és felszínes, döntő és epizodikus, fontos és jelentéktelen stb. mozzanatok között”.¹⁸

A művész tehát nem veszítheti szem elől az objektív emberi perspektívákat, azaz: a haladás tényleges erőit, hiszen ilyeneket nem látván, szükségszerűen csak az „embercsonk” víziója jöhet létre benne és általa, a valóságos emberi szubjektum helyett.

Mindebből most már az is kiviláglik, hogy a valódi „konzervativizmust” is ott kell keresnünk, ahol az valóban fellelhető: a tegnapi *tartalmakat konzerváló* „új” formákban, ezekben az áruviszony retrográd tendenciáit „örökként” tartósító, modern fóliákban.

*

„Más dolog felfogni egy adott stílus társadalmi szükségszerűségét” — írja Lukács már 1936-ban —, „és megint más dolog a stílus művészi következményeit *esztétikailag értékelni*. A „mindent megérteni—mindent megbocsátani” elve nem mottója az esztétikának. Csak a vulgáris szociológia, amely az egyes írók vagy stílusok úgynevezett társadalmi ekvivalensének feltárásában látja egyetlen feladatát, gondolja, hogy minden kérdést elintéz a társadalmi keletkezéstörténet felmutatásával. (Hogy ezt miképp teszi, arról itt ne beszéljünk.) Gyakorlatilag ez a módszer annyit jelent, hogy az emberiség egész eddigi művészi fejlődését a dekadens polgárság színvonalára süllyesztjük le: Homérosz vagy Shakespeare éppúgy „termékek”, mint Joyce vagy Dos Passos, az irodalomtudomány feladata mindig csak abban áll, hogy feltárjuk Homérosz vagy Joyce „társadalmi ekvivalensét”.¹⁹

Az adott társadalmi-történelmi „szituáció” tehát nem lehet felmentvény, s éppen azért, mert az ember, a művész e „szituációnak” nem pusztá tárgya, hanem cselekvő alanya is. A most idézett néhány mondat azért bizonyíthatja ezt szinte dokumentális erővel, mivel — a művészi értékben egymással aligha azonosítható valóságos műalkotásokat felsorolva — rámutat arra, hogy a *műben megnyilvánuló művészi állásfoglalás* figyelmen kívül hagyása, ez az oly sokak által „művészetten kívülinek” bélyegzett szempont elhanyagolása, egyszerűen lehetetlenné tesz mindenfajta esztétikai *értékelést*.

Az idézetet abból a cikkből vettük, amelyben Lukács a művészi világnézetnek az adott világhoz való viszonyát szintén a rész és egész műalkotásbeli viszonyának összefüggésében elemzi. „A leírás” — olvashatjuk itt többek

¹⁸ I. m. 345.

¹⁹ MT, 167.

között — „az embereket a holt tárgyak színvonalára nivellálja. Ezzel az epikai kompozíció alapja elpusztul. A leíró művész a dolgok felől komponál . . . Ezzel a hamis objektivitással ugyanolyan hamis szubjektivitás áll szemben. Mert az epikai összefüggés szempontjából nem nagy nyereség, ha egy élet pusztá egymásutániségát teszik a kompozíció alapelvévé, ha a regényt egy alak izolált, lírikusan felfogott, magára hagyott szubjektivitásából építik fel. Szubjektív hangulatok egymásutánja éppoly kevésbé ad epikus összefüggést, mint *fetiszizált tárgykomplexumok egymásutánja* . . . *Világnézet nélkül nem lehet helyesen elbeszélni*, nem lehet helyes, tagolt, változatos és teljes epikai kompozíciót felépíteni. A megfigyelés, a leírás pedig éppenséggel pótléka az élet hiányzó mozgó rendjének az író fejében.”²⁰

„A dolgok felől” és „a holt tárgyakkal azonos nívón” — ez az az *ekvivalencia*, érvény-azonosság ember és nem-ember között, amelyre Lukács mind a dekadencia, mind az avantgarde művészetét illetően figyelmeztet. És — akár a Joyce—Mann összevetésben — rámutat arra az *aherenciára* is, amelyből ez az „ekvivalens amalgám” előáll: ember és dolog pusztá egymás mellé helyezéséből, a dolgok „leíró” és nem „szerves”, nem az adott figura sorsának-portréjának *alárendelt* ábrázolásából.

A következetes emberre vonatkoztatás ezek szerint egy nagyon határozott értékhierarchia kibontakoztatását jelenti a műalkotásban, mely hierarchia élén mindig az embernek kell állnia. „Az ember világa — a költészet egyedüli, nagy témája — azonnal széttörik, ha csak egy szerkezeti elem is kihullik teljeségének szilárdan aláducolt összefüggéséből.”²¹ Rész és egész „organikus” zártságát ez a döntő tartalmi tényező biztosítja, mint az emberi világ immanenciáját, emberi-evilági meghatározottságát felidéző, alapvető szerkezeti elv. Ennek megléte vagy meg nem léte *minősíti* a műalkotást *elsődlegesen*, eszerint tekinthető saját specifikumát maradéktalanul megvalósító *szimbólumnak*, vagy pedig vallás és művészet között lebegő, átmeneti képződménynek: *allegóriának*.

Lukács e két fogalmat realista és nem-realista ábrázolásmód megkülönböztetésére voltaképp már a „Wider den missverstandenen Realismus” (Claassen Verlag, Hamburg 1958) című kötetben bevezeti — aholis a „modern allegorizálás” jelenségét minősíti vele sokoldalúan. A modern allegória — olvashatjuk itt többek között — az egyedinek „éppen partikularitását, a saját maga által semmisnek elismert, partikuláris hic et nuncját emeli közvetlenül egy teljesen tartalmatlan, mert a Semmi álláspontjáról meghatározott elvontság híg levegőjébe. Ezért nem törekedhetett — (pl. Kafka) nagy felidéző ereje, magasrendű művészi tudatossága ellenére sem — a realizmushoz hasonlóan az egyediség és az általánosság közti érzéki-érzékletes középre. Arra kell törekednie, hogy a partikularitást a maga pillanatnyi partikularitásában közvetlenül, tisztán formálisan (a tartalom általánosítása nélkül) emelje a legmagasabb fokú elvontságig. Éppen ez az allegória tartalom-meghatározta művészi oldala”²² — vagyis éppen ez a *hagsúlyozott tartalmatlanság*.

„Eszztétiká”-je bevezetőjében azután Lukács már rámutat a két kategória (tehát a szimbólum és allegória) történelmileg átfogó érvényességére is: „minden igazi műalkotás immanens zártsága, önmagát hordozó volta — a visszatükrö-

²⁰ I. m. 177, 184.

²¹ I. m. 350.

²² I. m. 355.

zés olyan módja ez, amelyet a külvilágra való emberi visszahatás más területein hiába keresnénk — tartalmát tekintve, szándékosan vagy szándéktalanul mindig vallomást tesz az evilágiság mellett. Ezért az allegória és a jelkép ellentéte, mint Goethe zseniálisan észrevette, *lét vagy nemlét kérdése a művészet számára*. És ezért van az is, hogy — mint egy külön fejezetben (a tizenhatodikban) kimutatjuk — az a felszabadító háború, amelyet a művészet a vallás gyámkodása ellen folytatott, keletkezésének és kibontakozásának alapvető ténye.”²³

Az említett (kétszáz oldalas) fejezetben Lukács — részben Hegel, főként azonban Goethe és Marx, valamint Walter Benjamin ilyenirányú kezdeményeire támaszkodva — világít rá arra, hogy a műalkotásrészletnek az adott műalkotás-egésszel való, lényegi össze- vagy össze nem függése, „laza” vagy „szoros” illeszkedése miként jelenti az emberi tartalmasság vagy tartalmatlanság deklarálását a műben: alapvetően ezen múlik ugyanis, hogy az ábrázolt világ e mozzanatai önnön lényegüket illetően „befelel” avagy „kifelé” mutatnak-e, hogy „belsőleg” avagy „külsőleg” történő, „evilági” vagy „túlvilági” determináltságukról vallanak-e. Az előbbi esetben művészeti szimbólum jön létre, azaz: a konkrét világa konkrét jegyeit viselő ember valóságos *jelképe*, az utóbbi esetben viszont csak *allegória*, melyben rajta kívüli erők pusztá játékszerekeként, üres tartályaként jelenik meg az ember. „A szimbólum” — olvashatjuk e fejtegetésekben — „jelenség és lényeg, részlet és tárgyias összeség belső viszonyának olyan elmélyülése, melynek során a részlet tüneti, lényegre mutató, lényegszerűséget kinyilvánító jelleghez jut.”²⁴ Ezzel szemben „az allegóriában . . . a végső tartalomnak, az esztétikumba átfordítva, a megformálással szemben különmeműnek kell lennie; a műalkotás érzéki-érzékletes világa — esztétikailag szólva — egy Semmiben, egy sötét lyukban, egy esztétikailag semmitmondó elvont általánosságban csúcsosodik ki.”²⁵

E meghatározások valóban azt általánosítják tehát, amit már az eddigiekben is igyekeztünk bemutatni, mint a lukácsi esztétika legfőbb követelményét: *a humánus*ot, világunk „emberi kötőanyagának” felismerését és felismertetését, s annak bizonyítását, hogy enélkül ez a világ széthull. Azt kéri itt számon a tudós, ami mindenkor jellemezte a már kialakult művészetet, illetve „szabadságharcát” az ember transzcendens függését hirdető, vallásos képzelettel szemben.

Vajon csakugyan mindenkor, minden korban-e? A mitikus-vallásos ideológiájú korszakokban, illetve műalkotásokban hogyan láthatjuk meg az emberi világnak ezt az immanenciáját, hogyan foghatjuk fel ezeket is a művészet valláselleni „szabadságharcának”? Lukács meggyőzően mutatja ki, miként idézi fel egy-egy antik tragédia-beli istenkép vagy antik istenszobor, illetve reneszánsz „szentkép” — nem *a* vallásosat és *a* mitikusat az ember meghatározottságaként, hanem megfordítva: *az adott* embert mint e gondolkodásmódo-kviláglátások forrását. A konkrét módon termelő egyén e termelési mód által meghatározott látószögét és világképét, viszonylatainak jellemző jegyeit „olvashatjuk le” egy-egy reneszánsz, illetve antik képzőművészeti alkotásból, „hallhatjuk ki” egy-egy görög vagy shakespeare-i tragédiának még legfantasztikusabb elemeiből is. De éppígy fedezhetjük fel az ember jelentéktelenségé-

²³ E, 1, 24.

²⁴ E, 2, 681.

²⁵ I. m. 690.

nek, „objektív” elesettségének, semmisségének — hamis — tudatát az allegóriákban — kivált a modernéekben, amelyek —, mint arra Lukács erőteljesen rámutat — már nem az adott kormegszabta tudásbeli korlátok, hanem a (retrográd) osztálykorlátok okozta rövidlátás miatt, s a „visszavétel”, a „visszaprimitívizálás” szándékával tételezik az ember merő eszköz-voltát, illetve nembeliségének nemlétét.

Ezek az analízisek — mint talán már láttuk is — mindenekelőtt magában a valóságban teszik láthatóvá az „allegorizáló” tendenciákat, az emberi mindennapokon hosszabb-rövidebb ideig uralkodó (természeti vagy dologi) hatalmakat s ezek fetisiztikus — nem az adott emberi relációk eredőjeként felismert — tükröződését az emberi tudatban. S Lukács bebizonyítja: az „allegorizáló” művészet a tudatnak (hamistudatnak) ezen a szintjén maradvá tükrözi *naturalisztikusan* az adott valóság „allegorizáló” látszatait — fétiseit ily módon „továbbfetisizálva”. Minek következtében kiüríti az embert, aki e művek sugallta végkövetkeztetések alapján, mint holmi rajta kívül létező, dologi-démoni erők függvénye, „ebek harmincadjára jut”.

*

Könnyű átlátni, hogy az itt adódó, súlyos konklúziót illetően miért idéztük épp Adrian Leverkühn „búcsú-monológjának” e néhány szavát Thomas Mann „Doktor Faustus” című regényéből. A dehumanizáló erőkkel szemben tehetetlenséget hirdető művészet (tehát az Adrian Leverkühnök és semmi esetre sem a Thomas Mannok) ember- és művészetellenes tendenciáját, az emberi *lényegi* erőkkelszembeni sajátos „hadüzenetét” még jobban érzékeltethetjük egy másik, ugyane lényegi erőkre rámutató, s ezért az előbbivel minden szempontból kontrasztáló idézettel, József Attilának éppen Thomas Mannhoz írt, gyönyörű verséből:

.....
mesélj arról, hogy itt vagy velünk együtt
s együtt vagyunk veled mindannyian,
kinek emberhez méltó gondja van.
Te jól tudod, a költő sose lódit:
az igazat mondd, ne csak a valódit,
a fényt, amelytől világlik agyunk,
hisz egymás nélkül sötétben vagyunk.
.....

Arról van szó, ha te szólsz, ne lohadjunk,
de mi férfiak férfiak maradjunk
és nők a nők — szabadok, kedvesek
s mind ember, mert ez egyre kevesebb . . . ²⁶

Nos, hogy csakugyan „erről van szó”, hogy a művészet a „kollektív öntudat” a közös vívmányokra, s az *emberi feladatokra* való „kollektív emlékezet” sajátos funkcióját tölti be az ember tárgyiassági formái között, hogy annak idején

²⁶ József Attila: „Thomas Mann üdvözlése”.

és azóta is épp e célból „vajúdtá ki” az emberiség, hogy *nemét* megkülönböztethesse, elválassa vele mindattól, ami nem emberi — a lukácsi esztétikának erről a sarkalatos felismeréséről, alaptételéről több vonatkozásban is szóltunk már eddig. Most abból az aspektusból vesszük szemügyre, amelyből Lukács a *katarzisz* kategóriájának tartalmas meghatározását deriválja: „. . . az alkotófolyamat” — olvashatjuk e fejezetben — „az esztétikailag megtisztított és egyneművé változtatott élettartalmakat formai tökélyben, a tartalom és a forma egységében, a tartalomnak a mű konkrét formájában való feltornyozásához vezetí”,²⁷ mely mű befogadója éppen ezáltal „viszonylagosan — eltávolodik az élet közvetlen és közvetett összefüggésétől, elszabadul tőle, hogy átmenetileg kizárólagosan elmerüljön az élet egy konkrét aspektusának szemléletében, amely a világot — bizonyos szemszögből adódó — döntő meghatározások intenzív totalitásának ábrázolja”.²⁸

A nemcsak az érzékszervek, hanem a forma és tartalom egységének szempontjából is „egynemű közeg” tehát — e meghatározás értelmében — „emberegésszé”, *nembeliségét átélő* lényvé változtatja a befogadót: érzelmileg-gondolatilag kiemeli mindennapjainak részlegességéből (persze, csak a befogadás tartama alatt, de egyéniségét ennél jóval messzebb ható érvénnyel alakítva). Az analízis itt most már kimutatja, hogy a befogadóban voltaképp az alkotói „élmény” sajátos „reciprokja” keletkezik. Ama bizonyos „szép elfogulatlanság, distancia” reciprokja, melynek segítségével a befogadó is immár összefüggésében láthat egy világot, amely őt arra készíti, hogy az ilymódon látottakhoz való, saját viszonyát átgondolja és — így vagy úgy — értékelje, hogy önmagát e világ bizonyos erőivel szemben, illetve mellett aktivizálja.

Lukács a művészi objektívációnak már genezisénel (már a mágikus mimézis-nél) kimutatja ezt a közösség javára irányuló teleológiát — mely később a művészet *egyértelműen humán, társadalmi megbízatásává* szélesedik és emelkedik.

Teljességgel evidens mármost, hogy mennyire nem mindegy az, vajon a befogadót (figyelmét, gondolatait, érzelmeit) ilyen, „művi úton” irányító-vezető sajátos tárgy ugyane befogadó „szívét a gyásztól a vágyig” avagy a „vágytól a gyászig” irányítja-tájékoztítja-e önnön emberi lehetőségeit illetően. S a lukácsi elemzés azt is kimutatja, hogy ez a „ráhatás”, az embert nembeliségére emlékeztető katarzisz pusztá szándékokkal, voluntarisztikusan nem, hanem *kizárólag művészi eszközökkel* érhető el. Retorikai vagy egyéb, „műfajidegen” elemek itt a műben szereplő figurákon „kívülinek” hatnak, s ezáltal valami „kívülsőt”, transzcendenst képviselnek a benne kibontakozó sajátos „világgal” szemben.

A katarzisz tehát éppenséggel a következetes emberre-vonatkoztatás eredménye, rész és egész organikus kapcsolatának eredője magán a műalkotáson belül. Éppúgy, mint ahogyan a műalkotás mindenkori „modelljében”, az eleven valóságban is: az összefüggések láncolatának tényleges áttekintése biztosíthatja csak a jó tájékozódást, s ezen az alapon a hatékonyságot, erőt. Továbbá: ahogyan a valóságban, úgy a műalkotásban is csak akkor bizonyul mind az összefüggések felismerése, mind a hatékonyság tartósnak, ha nem tagadja, hanem „pártfogolja” az emberi lényegi erőket. Ha nem magány-, töredék- és szorongás-„élmények” vagy „esalhatatlan” doktrínák, hanem önalakító, „gyönyörű képességek” perspektívájából pártfogolja az eleven emberi egyént — ahogy a lukácsi mű.

²⁷ I. m. 745.

²⁸ I. m. 747.

ELVEK, UTAK ÉS LEHETŐSÉGEK A SZÜRREALIZMUSBAN

FÖLDÉNYI LÁSZLÓ

*Aki értelmesen nézi a világot,
arra a világ is értelmesen néz vissza,
Hegel*

Az avantgardizmus körül világszerte lanyhulnak a viták. Az utócsatározások is egyre inkább átadják helyüket a mérsékeltebb hangú, tárgyilagosabb ítéletformáló mérlegelések számára. A másfél-két évtizeddel ezelőtti művészetpolitikai állapotokra a „modernizmus” diktatúrája volt a jellemző. Néhány év óta viszont tanúi lehetünk annak, hogy elkészültek az első „temetési beszédek”, amelyeket az avantgardizmus sírja körül mondanak.¹ A szocialista országokban a dogmatikus esztétikai pozíciók elsorvadása után a marxista esztétikában is megindult az egyes avantgardista irányzatok regisztráló-értékelő felmérése a szocialista realizmusra gyakorolt hatás kutatása érdekében. Éppen ez utóbbi területen azonban két, eddigelé merőben ellentétes megközelítési módnak lehettünk tanúi. Az egyiket irodalomtörténeti, stílustörténeti vagy általánosan művészettörténeti aspektusnak nevezhetjük, a másikat pedig filozófiai, ismeretelméleti vagy a közérthetőség kedvéért esztétikai álláspontnak jelölhetjük. Az ellentmondás (és valljuk meg, nem éppen a legtermékenyebb ellentmondás) már a koncepció e felvázolásában is világos, de még inkább nyilvánvalóvá vált, amikor a konkrét gyakorlati elemzésre került sor. „Stílus”, „magatartás”, „irányzat”, „életérzés” típusú kategóriák jellemezték a művészettörténeti felfogást; „visszatükrözés”, „realizmus”, „ismeretelmélet” fogalmak jelentkeztek az esztétikai kutatás területén. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy mindkét kategóriarendszer reális és létező mérlegelési mód egy-egy művészi irányzat elemzésében. Annál inkább meghökkentő lett az eredmény. Nem egymás *mellett*, hanem egymás *ellen* kerültek forgalomba, holott a komplex elemzésnek már a pusztja igénye is parancsolóan írta volna elő a kategóriák egymást kiegészítő, feltételező, egymásba átmenő felhasználását,² Éppen a tárgyilagos vizsgálati módszer enged arra következtetni, hogy a szembenálló tendenciák olyan mértékben fognak egymáshoz közeledni, amilyen mértékben leküzdik a múltból átörökített szemléleti maradványokat. Egyik oldalon a dogmatikus egysíkúságra, egyvágányú szemléletre gondolok, a másik oldalon egy kitapinthatóan finom szellemtörténeti-stílustörténeti koncepcióra utalok. Kritikai, esztétikai közgondolkodásunk — a 60-as években lezajlott vehemens viták után — a megnyugtató közeledést mutatja, amelyre már csak azért is szükség van, mert az újabban napirendre kerülő axiológiai kutatások eredményességének egyik legfontosabb feltétele a nézőpontok egységesítése vagy

¹ Pl. Hans Egon Holthusen: „Avantgardismus und die Zukunft der modernen Kunst”, R. Piper & Co. Verlag, München 1964.

² Szabolcsi Miklós az avantgardizmusról tartott előadásában éppen ezt az egyesítést oldja meg. (A nemzetközi avantgard; „Kritika”, 1967. dec.)

legalább közelítése. Az ismeretelméleti vizsgálat ugyanis meddő kísérlet a stílusjegyek megmagyarázásánál, mint ahogy pl. a szürrealizmusból a szocialista realizmusba való „átlépést” aligha tudjuk életérzéssel vagy stíláris jegyekkel magyarázni. A komplex elemzési módszer tehát nemcsak feltételezi, hanem egyenesen megköveteli az említett megközelítési módok egységét.

Ezek ellenére is óvakodnék attól, hogy szimpla egymasmellettséget tételezzek fel esztétikai, ismeretelméleti, metodológiai és művészettörténeti, irodalomtörténeti, stilisztikai jelenségek közt. Nem hierarchikus viszonyt akarok felállítani, hanem pusztán az érték kategóriák meghatározottságának kérdéséről van szó. Mint ahogy a tartalom elsődlegességének kérdése nem jelentheti a forma másodrangúvá degradálását (vagy elhanyagolhatóságát), ugyanúgy pl. a szürrealizmus igazi lényegének megértése meghatározó módon annak valószínűleg megközelítő, valóságfeltáró módszeréből következik, amelynek minden objektívációs formája (vers, kép, szobor stb.) csak és természetesen adekvát következmény lesz. Ez az általánosan jellemző következmény nem takarja el, nem szünteti meg a szürrealista stílusjegyek gazdag változatosságát. Ellenkezőleg: a stílusnak, a modornak, a technikának, az eszközöknek olyan sokrétű-ellentmondó manipulációjáról van szó, amely első pillanatra éppen az általa, nosan jellemző „szürrealista lényegnek” elfedését eredményezi. Talán felesleges is hivatkoznom olyan jelentős polgári esztétikusokra, mint Th. W. Adorno, H. Sedlmayr vagy H. E. Holthusen, akik a problémát lényegében ehhez hasonlóan kezelik, míg mások, akiknek szaktekintélye ugyancsak vitathatatlan (Herbert Read, René Wellek, Max Wehrli), a művészi irányzatok leírásában éppen ott maradnak adósak, ahol a kérdések érdemi, tartalmi része kezdődik.

A SZÜRREALIZMUS CÉLKITŰZÉSE

1926-ban Louis Aragon a következőket írta: „Elsőrendű fontosságú hírt kell jelentenem a világnak: új vétek született, újabb szédület adatott az embereknek: a *szürrealizmus*, örület és sötétség gyermeke. Tessék besétálni, itt kezdődik az ideigenesség birodalma.”³ Az „új vétek”, a szürrealista művészet ma is él még Nyugaton; vagy többé-kevésbé tiszta formájában, vagy az egzisztencialista filozófia hatásait magába olvasztó irányzatként. Természetesen régen túljutott virágzási korszakán, modorossá vált, elvértelenedett. Nem mintha forrásai szűntek volna meg; a polgári valóság talaja nap mint nap reprodukálja a szürrealizmus számára a tényeket. Csupán arról van szó, hogy az alapítóknál jóval kisszerűbb utódok erőben, mondanivalóban, eredetiségben meg sem közelítik a harmincas évek jelentős szürrealistáit. Enzensberger teljesen reálisan látja a helyzetet, mikor ezt írja: „Minden mai avantgardizmus csak ismétlés, család vagy öncsalás. Az avantgardizmus saját maga ellentétévé, anakronizmussá vált.”⁴ Holthusen nem csekély iróniával még keményebben nyilatkozik a hatvanas évek gazdaságilag korrumpálódott, eszmeileg véglegesen kapituló szürrealistáiról.⁵

Most azonban inkább azokról a célkitűzésekről van szó, amelyek nevében az irányzat zászlót bontott. Hatását, szerepét és tekintélyét vizsgálva az

³ L. Aragon: „Válogatott versei”, Budapest 1964, 8.

⁴ Lásd Holthusen, 42.

⁵ Uo. 24.

expresszionizmushoz hasonlítható, azzal a megkülönböztetéssel, hogy az abban megtalálható ellentmondások a szürrealizmusban még élesebbek. Ennek következtében az irányzat értékei még nehezebben tudnak felszínre törni. Negatív és előremutató oldala, a valósággal kapcsolatot tartó és attól messze elrugaszkodó szemléletmódja olyan összekuszálódott viszonyt mutat, amelynek következtében az egész irányzat igen kétes szerepet tölt be a mai polgári művészetben. Nem hiányoznak belőle — főleg indulása idején — a dadaizmusra jellemző meghökkentő sallangok, ugyanakkor általános művészetszemléletében mértéktartóbb, gondolatilag megalapozottabb.

A szürrealizmus titkos célja: az avantgardizmus irányzatainak szintetizálása. Részben ebből származik az is, hogy ismeretelméleti alapjait a bergsoni intuíciós filozófia erős hatása jellemzi. A szürrealizmus ugyanis — ellentétben a látszólagos „új véték” látszatforradalmával — nem tudott az Én, az individuuum lelkivilágának régióiból új, a külső valóság területeire kitekinteni. A szürrealizmusnak a valóságtól való elfordulása végleg kétségtelenné tette, hogy az avantgardizmus nemcsak nem képes a társadalmi valóság szövevényeiben eligazodni, hanem egyenesen a nyílt fegyverletétel útjára lépett. Ennek azután megvolt a világnézeti-politikai következménye. Az imperializmussal való szubjektív szembenállás persze tagadhatatlan, sőt ez a mozzanat számos értékes erkölcsi, politikai gesztust eredményezett (a III. Internacionálé, a spanyol köztársasági mozgalom stb.), azonban a faszizmus rohamos terjedése nem hagyott kétséget afelől, hogy ennek a szubjektív ellenállásnak ingatag az ideológiai alapja.

Bergson filozófiája mellett a szürrealisták a döntő segítséget a freudizmustól kapták. André Breton az első szürrealista kiáltványban (1924) nem is titkolja örömét, amelyet Freud tanításának felfedezése felett érez. Ám mind Bergson, mind pedig Freud filozófiája csak a „termékeny alapot” jelentette az irányzat számára; a szürrealizmus teoretikusai több-kevesebb módosítást hajtottak végre rajta annak érdekében, hogy módszerüket kialakítsák.

Már jeleztük, hogy a valóságlátás, az ismeretelméleti aspektus milyen döntő módon meghatározza egy-egy irányzat egész működésének közegét és belső világnézeti tartalmát. Mielőtt ennek tárgyalására rátérnénk, utalni szeretnék az irányzat elnevezésének ötletére. (Megjegyzem, itt az ötlet szót nem a dadaisták értelmezésében használom.) Breton az első kiáltványban leírja, hogy ingadozott a *szupernaturalizmus* és a szürrealizmus elnevezés közt. És miután Soupault-lal a pszichikai automatizmus szabályai szerint oldalnyi szöveget leírnak, Apollinaire elnevezése mellett döntenek. Érdekes és tanulságos Breton indoka: „Kétségtelenül nagyobb joggal tehetjük volna magunkévá a *szupernaturalizmus* kifejezést, melyet Gérard de Nerval használt . . . Azonban úgy látszik, hogy míg Nerval tökéletesen bírta annak *szellemét*, . . . addig vele ellentétben Apollinaire-nek már birtokában volt, bár még tökéletlenül, a szürrealizmus *irodalmi gyakorlata is* . . .”⁶ Nem ide tartozik annak eldöntése, hogy a Nervalra való hivatkozás mennyiben jogosult. Ez a laza idegrendszerű, hányatott életű költő a szigorú és tiszta formák lírikusa volt, akit a szürrealistáktól többek közt az különböztetett meg, hogy az álmodást mindig álmoként kezelte, és főleg: rettegéssel, de heroikusan igyekezett legyőzni az „elragadó, de szörnyű chimerát”, amellyel a szürrealisták teljes megbékéléssel éltek együtt.

⁶ A szürrealizmus kiáltványa. Mario de Micheli: „Az avantgardizmus”, Budapest 1965, 431.

A fontosabb itt az, hogy Breton meglátja: Nerval elvi álláspontja és Apollinaire gyakorlata (értsd: Bretonék saját gyakorlata) közt *egy korszak* különbség van, amelyben lényegében célhoz ért mindaz, ami a romantikában dekadens volt. A nervali magatartást még a hősiecs birkózás jellemzi vagy legalábbis a harc illúziója; a szürrealizmus a társadalmi valóságtól elfordulva a tudat mélyrétegeiben véli megtalálni céljai értelmét.

A SZÜRREALIZMUS MÓDSZERE

Mint minden irányzatnak, a szürrealizmusnak is megvan a maga módszere. Módszeren értem azoknak a művészi tükrözéssel kapcsolatos eljárásoknak összességét, amelyek segítségével a vizsgált téma magánvalóságából emberi tartalmak hordozójává válik. Segítségével a tárgy mint pusztán nyersanyag, kiválasztott életszelet előbb témává, majd *tartalommá* szerveződik, világnézeti töltetet kap. Hogy e szerveződési folyamatban a formának, a stílusnak mennyire lényeges szerepe, meghatározó—meghatározott tevékenysége van, nem lehet elég-szer emlegetni.

A szürrealizmus módszerének összetevői viszonylag könnyen áttekinthetők. Mivel a programokban, a kiáltványokban, az elméleti fejtegetésekben az ún. pszichikai automatizmus szerepel leggyakrabban, nyilván nem tévedünk, ha ezt tartjuk az irányzat legfontosabb kulcsának. Herbert Read idézi Breton egyik művéből („Art of this Century”) a következőket: „Határozottan állítom, hogy az automatizmus írásban és rajzban is az egyetlen kifejezési mód, mely mind a szemet, mind a fület teljesen kielégíti . . .”⁷ A pszichikai automatizmus segítségével a szürrealisták meg akartak szabadulni a gondolat, az ész ellenőrzésétől, az esztétikai és erkölcsi ítéletektől. Paul Klee kijelentését némi megszorítással elfogadhatjuk, amely szerint „a művészet nem a látható dolgokat adja vissza, hanem a dolgokat teszi láthatóvá”.⁸ De akár a képi, akár az irodalmi ábrázolás esztétikai elsajátítási *folyamatát* vizsgáljuk, hamarosan módosítanunk kell állásfoglalásunkat. Az irodalmi művek létrehozásában a pszichikai automatizmus egyszerű technicizmussá válik. Breton receptje szerint ugyanis nem kell mást tenni, mint a spontánul, logikai kontroll nélkül előtűlő szavakat, gondolat- és szótöredékeket egymás után leírni. Mivel erre gyermek és felnőtt, normális és idegbeteg egyaránt képes (mert rendelkezik „tudatalattival”), ezért tehetség mint olyan nem is létezik. Megjegyzem, hogy az irányzat legjobbjai hamarosan rájöttek arra, hogy a művészi tehetség efféle kezelése (a pszichikai automatizmus elvvé tétele) széles kaput nyit a dilettánsok előtt. Ez egyik magyarázata annak, hogy egyetlen „izmus” sem tud annyi selejtet, annyi rossz divatos utánzót felmutatni, mint éppen a szürrealizmus. E tényen nem sokat változtatott egyes költők műgondja, formabravúrja vagy az a további követelmény, hogy a tudat mögöttes területeinek újabb és újabb mélységeit kell felfedezni.⁹

⁷ Herbert Read: „A modern festészet”, Budapest 1965, 133.

⁸ Idézi Jürg Spiller „Paul Klee” című művében. Verlag Lebendiges Wissen, Berlin—München 1952, 13.

⁹ Read idézett művében írja: „Meg kell azonban jegyezni, hogy a pszichoanalízis által az emberi lélekben felkutatott különféle mélységi szintek semmilyen támpontot nem szolgáltatnak a művészi alkotás értékét illetően, hanem csupán a motívum különféle típusait szolgáltatják.” (323.)

A szürrealizmus ajánlata, hogy az ember az álmvilág felé forduljon, benne alálja fel az önmaga lényegét, még nem adott választ az embernek a külvilág-alkat pcsolatos reagálására, az Én és a társadalom érintkezésére. Hogy ezt a kérdést megoldja, visszatér Bergson *élan vital* elméletéhez. Ez minden determináltságot megszüntet a fejlődésben, és a dolgok változását kiszámíthatatlan, a pillanat csodataremtő erejének következményeként tünteti fel. Az elv művészi megvalósítása — André Gide nyomán — *action gratuite* néven vonul be a köz-tudatba. E fogalom alá tartozik minden olyan tevékenység, amelynek nincs indoka, célja, szubjektív tartalma. A szürrealisták szerint a személyiség ki-teljesedésének ez az egyik legfontosabb (gyakorlatuk alapján mondhatnánk: egyetlen) módja. Ebben magasabb értelmet nem is szabad keresni, mert az ösztönök, az intuíció, az érzések pillanatnyi játéka az irracionális világába tartozik. Hans Sedlmayr nem leplezett felháborodással idézi Salvador Dali közismert kijelentését: „Aki nem tud egy vágató lovat elképzelni egy szem paradicsomon, az hülye.”¹⁰

Persze az *action gratuite* olyan tiszta formában, ahogyan André Gide Lafca-diója elköveti, viszonylag ritka. De a tudat fék nélküli kiélésével keveredve feltalálható De Chirico képein, Lorca és Aragon néhány versében, Apollinaire „Teireziász emlí” című drámájában.

Az eddig tárgyalt eljárások természetsszerű kiegészítője a tér és idő felbontása. Bergson, aki ebben a vonatkozásban is döntően befolyásolta a szürrealizmus tér-és idő-felfogását, az időt a szubjektum belső alkotói tevékenységének tulaj-donítja, és miután metafizikusan elszakítja a tértől, azt mondja, hogy a tér „korántsem kívülrünk van inkább, mint bennünk”.¹¹

Természetesen a tér és idő relativizálódása és elvesztése nem speciálisan XX. századi filozófiai probléma. De a felgyorsulás ebben a században következik be. Hermann István sokrétűen vizsgálja fel e folyamat történetiségét és ismeret-elméleti, valamint művészi következményét.¹² A szürrealisták számára nincs „itt és most”, csak élmény és álom, ösztönök és azok kiélése létezik, amelyek szétolvadnak térben és időben. Virginia Woolf „Orlando” című regényében így ír: „Egy óra, ha már befészkelte magát a szellem különös szövetébe, le-mérhető terjedelmének ötven, sőt százszorosára is dagadhat; másrészt lelkünk időgépe egy egész óra lefolyását egyetlen másodperccel jelezheti.”¹³ Ez így önmagában persze igaz, de ha egy műalkotás megformálásának és létrehozásá-nak princípiumává válik — ahogyan ez Woolfnál is történik —, akkor többé nem a valóság, hanem az attól különböző mértékben elrugaszzkodó fantázia játékossága az alkotó és rendező elv. Woolf jóval nagyobb író, semmint hogy gondolkodás nélkül és teljes mértékben alávetette volna magát az idő és tér felbontása gyakorlatának. De hogy e problémát lényegében a dekadencia szintjén oldotta meg — jelentős művészi kvalitással —, az vitathatatlan.

A SZÜRREALIZMUS MŰVÉSZETE

Ha a festői vagy lírai kép közvetlen ihletője az álom, ha a teret és az időt csak szubjektíve vagyok képes átélni, ha tetteim motivációja és célja az abszur-ditás világába tartozik, és ezért logikailag megmagyarázhatatlan, akkor ter-

¹⁰ Hans Sedlmayr: „A modern művészet bálványai”, Budapest 1960, 97.

¹¹ Lásd Sándor Pál: „Henri Bergson filozófiája”, Budapest 1967, 140—143.

¹² Hermann István: „A polgári dekadencia problémái”, Budapest 1967.

¹³ Virginia Woolf: „Orlando”, Budapest 1945, 106.

mészetes, hogy „minden magyarázat csak *à posteriori* születet, amikor a kép mint *jelenség* már létezik” (Dali). Csakhogy ez a gondolat egy végzetes ellentmondást rejt magában. Ugyanis a valóságos álomban nem lehet írni, még kevésbé festeni vagy zenét szerezni. És merőben különböző dolog *álomban* alkotni — amit a szürrealisták csak szerettek volna — és az *álomról* alkotni — amelyre végül is kényszerítve voltak. Így legfőbb célkitűzésük, a pszichikai automa tizmus, zátonyra futott, vagy legalábbis csak annak látszatát voltak képesek adni. Ez az a kritikus pont, amely potenciálisan magában rejtette a mozgalom szétágazásának (széthullásának?) lehetőségét. Ha ugyanis a tudatalatti világot csak a tudat intenzív működése közben lehet ábrázolni, akkor két további lehetőség kínálkozik. Az egyik: konzekvensen ragaszkodni paranoiás, abszurd szituációk *kitalált* vagy túlformált képeinek leírásához; a másik: következetesen feladni a dogmákat, a szürrealista elveket, és a tudat segítségével áttetszővé, világossá tenni az álomképeket, látomásokat, víziókat. Részben úgy, hogy annak ábrázolják, amik — részben pedig úgy, hogy bennük vagy mögöttük felfejtik a tényleges és valóságos mozgatóerőket. Hogy ez a kettős lehetőség nemcsak hipotézis, azt igazolják, a szürrealizmus képviselői, Aragon, Éluard, Lorca, Chagall, Picasso stb.

Aragon 1922-ben így szabja meg saját feladatát: „Ki kell fürkésznem énem határait . . . ”¹⁴ És nem sokkal később megírja „Zsalugáter” című költeményét, amely a címnek húszsoros ismétlése. Nincs jogunk kétségbe vonni, hogy ez a verse, valamint az ilyen sorok:

De HA ha hasonlít a vágyhoz
 Öccse a tekintet a bor
 De hajnali sziklák kristálya
 De csak az éj mely elmerít
 De kétely-ruhái alatt
 D — E de minden öleljen

(Fordította Ilyés Gyula)

valóban arra szolgáltak, hogy énje határait keresse. Viszont jogunk van megállapítani, hogy énjének nem határait, de valóságos *kezdeteit* az 1932-ben írt „Magnyitogorsz” című versében találja meg.

Lorcánál meg egyenesen csak fantáziatorna lesz a szürrealizmus, és másfél éves intermezzo után újra csillogó kristályok jelzik költészetét.

Különbén az Én határainak mértéktelen kiterjesztési vágya a szürrealizmus egészére jellemző. Ám saját vágyuk és az általuk felmutatott eredmény közt teljes a szakadék. Valóságos kitágítás helyett az introverzió útját járták, és módszerük következetes végrehajtása csak az Én és a külvilág kapcsolatainak újabb és radikálisabb megszakítását jelentette. Az emberi szubjektum eszmei kiürítése, géppé alacsonyítása már a futurizmusban megkezdődött. A szürrealisták ezt a folyamatot bonyolult varázssósítással, a lélek, a pszichikum, a tudatalatti, az álom stb. szavak manipulációjával lényegében még távolabbi határok felé tolták ki. Mutatis mutandis: ahogyan a futuristák abszolút mozgás-ábrázolási igényének „művészi” objektivációja egy végletesen megfagyasztott, megmerevített, minden tényleges mozgást megdermesztő képi ábrázolást eredményezett, úgy a szürrealisták is csak egy lélek és szellemi arc nélkül való,

¹⁴ Aragon, 7.

bár csillogó stafázsokkal díszített ábrázolási végeredményhez jutottak. E folyamatban nem kis szerepet töltött be a „szép” esztétikai kategóriájának újraértelmezése. Lautréamont ismert meghatározását („Olyan szép, mint egy varrógép és egy esernyő véletlen találkozása a műtőasztalon.”) az első kiáltvány elvi síkon fogalmazza meg: „A csodálatos mindig szép . . . sőt nincs is más szép, csak a csodálatos.” Nincs itt arra mód, hogy a szép devalvációjának legújabb kori folyamatát elemezzük. Tény azonban, hogy az így átalakított kategóriába fog beleférni minden álomkép, vízió, babona, irracionális meghökentés és abszurd ötlet. A romantika annak idején ezt groteszknak nevezte. De a romantika által trónra emelt groteszk és a szürrealisták által megvilágított csodálatos közt mégis van egy lényeges különbség. Ott a groteszknak emberitársadalmi (tehát világnézeti) vonatkozásai voltak, itt a csodálatost jórészt tárgyak véletlenszerű találkozására redukálják. Arp színes foltjai, Miro hol minuciózus, hol infantilis módon magyarázkodó ábrái, Max Ernst frottázsai, Chirico elidegenített terei stb. megfelelően bizonyítják a megállapítást.

Aligha jobb az összkép, ha a szürrealizmus irányzatának zenei kifejezési kísérleteit vizsgáljuk. Természetesen itt is megvoltak a különböző rétegek a komolytalan játékossági szinttől a schönbergi tényleges belső vívódásig. Esztétikai szempontból aligha lehet valamit kezdeni pl. Darius Milhaud „bútorzati zenéjével” vagy „muzikális” katalógusaival. Meg is jegyzi méltatlankodva: „Egyetlen kritikus sem értette meg, hogy mi készített ezekre a kompozíciókra.”¹⁵ Arnold Schönberg, a szeriális zene elméleti kidolgozója, ugyanazt a problémát veti fel, amelyről fentebb már szóltam: az álmovilág kivetítésének ellentmondásos jellegét. „Minden művészen feltámad a kívánság — írja —, hogy az új eszközöket és formákat tudatosan ellenőrizze, s ismerni akarja azokat a törvényeket és szabályokat, amelyek mintegy „álomban fogant” formáit meghatározzák.”¹⁶ Thomas Mann a rá jellemző iróniával faggatja a „Doctor Faustus”-ban főhősét az egész eljárás lényegéről, s a hallhatóság közegéről, a komponálási szabadság dialektikájáról tesz tanulságos megjegyzéseket, miközben apró, de fontos véleményt mond a minden avantgardista irányzatban lappangó konzervativizmusról.¹⁷

A zene esetében talán a legnehezebb a szürrealista elmélet konfrontációját elvégezni a gyakorlati megvalósulással. A zene kettős mimétikus jellege ugyanis a partikularitásnak elvileg a legnagyobb teret engedti, és éppen véletlesen absztrakt tárgyiasságánál fogva a szubjektum érzelmskálájának egyéb más művészetekkel szembeni tág területét képes érinteni. Ennek ellenére az elmélet és a gyakorlat ellentéte minden modernista zeneszerzőnél felfedezhető. Démonikus-ság, dionüszoszi mámor, az álmok régiója és az ösztönök képi megjelenítésének vágya és igénye a zenei tükrözés és a zene társadalommal való kapcsolatának teljes tagadása, atonalitás és a katarzis elsikkasztása így válik egymást kiegészítő folyamatá.

Ennyi lenne a mérleg? Esménynek kiábrándító, eredménynek . . . vajmi csekély. De az ember előtt újabb képek merülnek fel, és Eluard gyönyörű sorai jutnak eszébe: (*A Költészet célja a gyakorlati igazság*)

Ha azt mondom, hogy a nap úgy remeg az erdön
Mint női öl amint végigterül az ágyon

¹⁵ Lásd Fábíán Imre: „A huszadik század zenéje”, Budapest 1966, 116.

¹⁶ I. m. 168.

¹⁷ Thomas Mann: „Doctor Faustus”, Athenaeum, Budapest é.n. 166, 174.

Elhiszitek nekem s átérzitek a vágyam
— — — — —

Mert céltalan az út ha nem tudod hogy együtt
Küzdheti csak ki harcát és reményét az ember
Hogy megértse és megváltoztassa a világot

(Fordította Somlyó György)

És a következő sorokra gondol: (*Mindent elmondani*)

Megmutatni a nagy megosztott tömeget
Ahogy rácsok közt él akár a temetőben
És azt a tömeget mely túlnó kétes árnyán
Ha falait ledönti és megdönti elnyomóit
— — — — —

Meg tudom-e mutatni hogy függ össze a trágya
Az aratással mint ahogy a jó a széppel
Össze tudom-e vetni a szükségletet a vágygyal
S a gyötrellem rendjét a renddel mely öröm

(Fordította Somlyó György)

Ez is a szürrealista Éluard? Ezek a gondolatok — mint költői végeredmények — nem lehetnek a Breton-javallotta módszer következményei; a szürrealizmus eddig nem érintett régióiba tartoznak.

MŰVÉSZET ÉS POLITIKA

A dadaizmus teljes anarchiájával szemben a szürrealizmus az expresszionizmushoz hasonlóan keresi azokat a lehetőségeket, amelyek megszüntethetik az élet és a művészet, az álom és a valóság közti nagy szakadékot.¹⁸ Ez az oka annak, hogy ez az irányzat sem egyedül csak művészi szempontú, hanem kiáltványai, tézisei erős társadalmi, politikai érdeklődést mutatnak. A központi kérdés az ember szabadsága, és úgy vélik, hogy ennek megoldása kulcs a többi kérdéshez is. A szabadságnak — mondják — két pólusa van, egy egyéni (az ember belső szabadsága) és egy társadalmi. A megoldás ennek megfelelően két irányú. Az egyik érdekében fel kell szabadítani az ösztönöket, a másik érdekében forradalommal meg kell buktatni a kapitalizmust. A két feladat teoretikusa Freud és Marx. Íme, a szürrealizmus elmélete. Tagadhatatlan, hogy az irányzat ezzel nagy lépést tett előre, mert felfedezte, hogy a „termelési erők odakinn és az ösztönök idebenn” szétválaszthatatlan kapcsolatot jelentenek. De a kérdés felvetésében rejlő pozitívumot nem követte a pozitív meg-

¹⁸ Herbert Read idézett művében részletesen citálja Bretonnak egy 1934-ből való előadását, amelyben arról van szó, hogy a megismerés problémája a tudatalatti és a tudatos viszonyának tisztázása, másfelől a cselekvés kérdése felveti a dialektikus materializmus filozófiájának elsajátítását. Azt az ellentmondást, amelyet ő megismerés és cselekvés közt felállít, aligha menti az a kijelentése, hogy az „emberiség felszabadulása egyedül a proletárforradalomtól várható”. A dialektikus és történelmi materializmus nemcsak a cselekvés filozófiája, hanem a cselekvésé is, a megismerésé is. (127—128.)

oldás. 1927-ben Aragon, Breton, Éluard belépnek a Francia Kommunista Párthba, s bár e két utóbbi író később megszakítja kapcsolatait a párttal, a csoport kommunista orientációját, baloldali radikalizmusát nem zavarja meg.

Éluard egy konferencián¹⁹ a „testvériesülés” nevében minden kapcsolatot meg akar szakítani „a templomok és bordélyházak” társadalmával; Breton szerint a ma igazi művészete arra törekszik, „hogy megzavarja és lerombolja a kapitalista társadalmat”; Lautréamont szerint „a költészet célja a gyakorlati igazság”; Aragon pedig egyetlen forradalmi filozófiának a dialektikus materializmust ismeri el. (1930-ban!) Egyesek még André Gide-ről is úgy írnak, mint akit egyaránt „vonzott a katolicizmus és a kommunizmus”.²⁰ 1930-ban az irányzat tagjai bejelentik csatlakozásukat a III. Internacionáléhoz, majd 1935-ben Breton egy interjúban is megerősíti Aragon nyilatkozatát, amely szerint a szürrealisták filozófiája a dialektikus materializmus, valamint a termelőerőkről és termelési viszonyokról szóló tanítást magukévá teszik.²¹ 1936-ban mindnyájukat a Franco-ellenes spanyol köztársaságiak oldalán találjuk. Picasso ebben az időben így nyilatkozik: „A spanyol háború a reakció harca a nép, a szabadság ellen. Egész művész életem egyetlen szünet nélküli harc volt a reakció ellen s a művészet halála ellen.”²²

Már e néhány gondolat is látni engedi, hogy a szürrealisták többségének politikai tájékozottsága, tisztánlátása és elszántsága az európai politika nehéz és bonyolult történelmi pillanatában határozottan és egyértelműen nyilvánult meg. Ezért Sartre következő nyilatkozatát — több részigazsága ellenére is — csak fenntartással fogadhatjuk el: „Amit ezek az úrifiúk el akarnak kótyavetyélni, már nem a családi vagyon, hanem az egész világ ... közös meg-egyezőssel mindent otthagytak, tanulmányaikat és mesterségüket, de sohasem elégedtek meg azzal, hogy a polgárság parazitái legyenek: azt akarták, hogy az egész emberiség élősdijei legyenek... Semmiféle visszhangra sem lelnek a munkásság kebelében; változatlanul az általuk ócsárolt osztály élősdijei maradnak, s lázadásuk a forradalom peremén marad.”²³

Nem szorul bővebb bizonyításra ezek alapján, hogy az avantgardizmus egészét figyelembe véve, az expresszionisták mellett a szürrealizmus irányzata tudott legtovább jutni a művészet és a valóság egységének megteremtése igényében. A hangsúly nem az egységen, hanem az *igényen* van. Mert a művészi dokumentumok és maga a szürrealizmus is bizonyítja, hogy ez az igény sajnálatos, de érthető módon mindvégig csak a *lehetőségét* villantotta fel a tényleges egységnek. Valójában a szétszakitottságot élték át (ki gyötrelmesen, ki beletenyugtva), azt fejezték ki, és ebből menekültek, amennyiben túljutottak a szürrealista világlátáson.

Az irányzat képviselőinek baloldalisága több összetevőből táplálkozott. A szubjektív és objektív okok egyaránt közrejátszottak, és ezek közt az osztályhelyzet éppolyan fontos szerepet kapott, mint egy szovjetunióbeli utazás vagy esetleg egy teljesen személyes indítékú érzelmi mozzanat. Alapként talán a radikális polgárgyűlöletet említem, amely az avantgardizmus egészére, így a szürrealizmusra is jellemző volt. (Más kérdés, hogy ebben a nonkonformizmusban — mint Lukács György kifejti — mennyiben rejtett valóságos tilta-

¹⁹ Micheli, 199—200, 204.

²⁰ Gerhard Masur: „Propheten von Gestern”, Vischer Verlag, 1961, 165.

²¹ Micheli, 201.

²² „Parttalan realizmus?” Budapest 1964, 9—10.

²³ „A szürrealizmus”, Budapest 1968, 246, 241.

kozás és mennyiben volt tényleges konformizmus, „hatalomvédte bensőség”.) Ismert, hogy a dadaisták közül számosan a német Spartacus Szövetség egyes sejtjeinek megalapítói, funkcionáriusai lettek. Az Októberi Forradalom sok vonatkozásban realizálta és orientálta is a társadalom megváltoztatását komolyan szándékozó szürrealisták cselekvését. A fasizmus nemzetközi szerveződése általában, a spanyol köztársasági mozgalom különösen is újabb lökéseket adhatott és adott is a szürrealizmus mozgalmának. Segítette a tisztázódást az is, hogy a polgárságból kiábrándulva a munkásmozgalomhoz való közeledés szinte szükségszerűen következett be egyeseknél, ami a kommunista mozgalommal való gyakorlati találkozás lehetőségét is jelentette. Ismétlem: mindez *lehetőségként* a szürrealizmus mindegyik résztvevője számára adott volt. De hogy Dali mégis Francóval kereste és találta meg emberi-művészi kapcsolatait, Aragon pedig Thorezzel és a Francia Kommunista Párttal, arra figyelmeztet, hogy egy ilyen méretű emberi, morális, művészi, politikai, világnézeti változás és elkötelezettség számtalan tényező végeredményeként állhatott elő. A kor nagy kérdéseire adott válasz — egyfelől: fasizmus, háború, antiszemitizmus, embertelenség; másfelől: humanizmus, haladás, munkásfelszabadítás, szocializmus — történhetett a párton belül (Aragon), a párton kívül, de avval elvi egyetértésben (Éluard) vagy a munkásmozgalom periferiáján, esetleg egy egyre erőtlenebbé váló elvont polgári tiltakozás formájában.

Az sem lehet érdektelen, hogy a Francia Kommunista Párttal való találkozás miért végződött oly „balul” Bretonék számára. A 20-as évek második felében a francia párt erősen szektás, befelé forduló politikát folytatott. Ráadásul a kétes eszmei forrásokból táplálkozó szürrealista művészeket emiatt kettős fenntartással fogadták, és a nehéz, sokszor személyes bizalmatlanságot jelentő pártfeltételeket csak kevesen tudták teljesíteni. Miután Thorez lett a párt első titkára, a helyzet normalizálódott, de az előzmények már megtörténtek. Talán ez az oka annak, hogy Aragon még három évtizeddel később is, 1958-ban, újra leszögezi „Örök tavasz” című tanulmányában, hogy a párttal való elkötelezettségét mindvégig helyesnek tartja, és hogy a szektás vezetés után a modern francia líra minden jeles alkotóját mindig meg tudta védeni a párton belül.

Mi okozhatta a viszonylagos politikai tisztánlátás és az erősen vitatható művészi eredmény e feltűnően éles kettősségét? A szürrealisták nem tudták és nem is tudhatták művészileg ábrázolni a politikailag tudatosított (Freud és Marx „összeegyeztetése” alapján tudatosított!) problémákat, mert esztétikai-művészi elvükben alapvetően az irracionalista filozófia határozta meg szemléletüket. Vagy hogy árnyaltabban fogalmazzak: *művészi módszerüket* az említett filozófiai hatás befolyásolta. A sok dokumentálásra kínálókozó lehetőségből egyet szeretnék igazolásul ideiktatni, Aragonnak 1935-ben írt, „A szocialista realizmusért” című cikkének egy részletét: „Mi néhányan, akik úgy emeltük magasba a költészet botránykövezte lobogóját, mint a kihívás jelképét, sejtettük, hogy a világban más küzdelem is zajlik, mint a mienk. De . . . az egymásnak ellentmondó eszmék oly sűrű ködében hadakoztunk, hogy évekbe tellett, míg barátaim java részével együtt megértettük, hogy nem lázonganunk kell a világ ellen, hanem felforgatására kell törekednünk. . . Ha éppenséggel tudni akarják, még büszke is vagyok magamra, meggondolva, honnan érkeztem idáig.”²⁴ Nagyon becses és fontos vallomás ez, ugyanis

²⁴ Aragon, I. m. 9—10.

kezünkbe adja a szocialista realizmusba való „átfejlődés” egész problematikájának nyitját. Igaza van tehát Ernst Fischernek, amikor azt állítja, hogy a szürrealizmusból a „döntő pillanatokban” nemcsak az antikommunizmusba, hanem a kommunista mozgalomba is át lehet lépni.²⁵ Arról azonban már egy szót sem ejt, hogy *mikor* következnek be ilyen *döntő* pillanatok, és még kevésbé indokolja az ilyen *pillanatok* negatív vagy pozitív következményeit.

A VÉLEMÉNYEK TÜKRÉBEN

A szürrealizmus megítélésében éles viták voltak, részben még ma is vannak, a polgári esztétikusok közt éppúgy, mint a marxisták közt, arról nem is szólva, hogy a két tábor között is homlokegyenest más az értékelés koncepciója. De legérdekesebbek talán azok a vallomások, amelyeket maguk az irányzat résztvevői tesznek. Figyelembe véve, hogy az ilyen „ars poetica”-szerű nyilatkozatok értéke mennyire labilis, tanulságos Paul Hindemith következő gondolata: „A zenetörténetben persze vannak korszakok, amikor valamilyen Ars nova fel kell hogy váltsa az elavult művészi irányzatot, hogy ezzel egyáltalán lehetővé tegye az egészséges fejlődést. De Beethoven halála óta szüntelen Ars nova tanúi vagyunk... Ez az „új”, ezernyi változat után, már megavasodott... Minden nagyrabecsülésünk ellenére, mellyel a technikai újítások iránt viseltetünk, mégiscsak helyénvaló, hogy az „új művészet” meghatározásában az „új” szó fontosságát csökkentjük, hogy ezáltal annál inkább kiemelhessük a „művészet” jelentőségét.”²⁶ E vallomás érdekessége nem is abban rejlik, hogy Hindemith aligha ad választ az „Ars nova” létrejöttének okára, és egy *fejlődés a fejlődésért, új az újért* álláspont híve, hanem sokkal inkább abban, hogy az „új” jelző helyett a *művészetre* mint *tartalomra* fordítja a figyelmet. E felismerésben, ha eszmeileg kevésbé következetesen is, benne rejlik az aragoni megsejtés lényege.

A Hindemith által óhajtott hangsúlyeltolódás Theodor Wiesengrund—Adorno zeneesztétikájában mint teoretikusan is megindokolt tartalmi-formai „új” igénye lép fel. Zoltai Dénes egy tanulmányában idézi Adorno következő megállapítását Schönberg zenéjéről: „A tulajdonképpeni felforgató mozzanat nála a zenei kifejezés funkcióváltása. Már nem költött szenvedélyekről van szó; a zene közege a tudattalannak leplezetlen rezdüléseit, a sokkokat, traumákat regisztrálja... Az első atonális művek jegyzőkönyvek a pszichoanalízis álomkontrolljainak értelmében... Amit a radikális zene elismer, az az ember megdicsőíthetetlen szenvedése.”²⁷ Adorno gondolatait szinte szóról szóra lefordíthatjuk akár a festészet, akár a költészet nyelvére. Funkcióváltozás, sokk-regisztrálás, álomkontroll — másfelől pszichikai automatizmus (illetve frottázs), „paranoiás kritikai aktivitás”, illetve a Read által elemzett lelki „mélységi szintek” — és ezzel bezárul a kör. Pontosabban, a fenti gondolatokból Adorno egy nagyon lényeges általános érvényű konzekvenciát von le: „A traumatikus sokkok szeizmográfszerű feljegyzése egyszersmind a zene technikai formatorvénye lesz.” Ez a gondolat lényegesen túlvezet Hindemith Ars nova gondolatkörén, amennyiben Adorno mély egységet tár fel a zenei *formatörvények*

²⁵ Ernst Fischer: „A nélkülözhetetlen művészet”, Budapest 1962, 83—84.

²⁶ Lásd Fábian Imre I.m. 84.

²⁷ „Magyar Zene”, 1962, 2—3.

és a tartalom traumatikus belső eszmeisége között. Ezzel lényegében Ernst Fischer „döntő pillanata” is konkrétabbá válik, ugyanis arról van szó, hogy a szürrealizmuson való túllépés nem egyszerűen forma vagy tartalmi kérdés. A forma objektivitásának elve (Lukács György) ugyanis mélyen és tartalmat felidéző módon involválja a műalkotás egészét.

Ezek után nyilván gyanússá válik minden olyan felfogás, amely a szürrealizmus felfedezéseit kritikátlanul fogadja, amely hajlandó — Marcel Brionhoz hasonlóan — „új kontinensek”, eddig fel nem leltározott, fel nem térképezett világok számbavételét szemlélni az irányzatban.²⁸ Az avantgardizmus és ezen belül a szürrealizmus magyarországi polgári méltatói egyenesen általános életérzésről beszélnek, arról, hogy „A szürrealista mű nagy célja a jelenkortudat fenntartása... A szürrealizmus elsősorban nem is művészi program, hanem *egyetemes életterv*”, feladata „az egész emberiséget a valóság magasabb síkjára felvinni.”²⁹

A jóval mértéktartóbb Seuphor rezignációval állapítja meg, hogy az álmok világában ott kísért a naturalizmus, és így ennek a művészetnek, „melyben oly sok tehetség kallódott el, hazugságnak kellett maradnia”.³⁰ Ha mindehhez hozzátesszük a bevezetésben már érintett átfogó és pesszimista hangú avantgardizmus-értékeléseket, eléggé világos képet kapunk. Az avantgardizmus kiélte magát, önmaga ismétlésén nem tud túllépni, a legutóbbi években bekövetkezett a polgári világgal való teljes eszmei kapitulációja stb. A képleten mit sem változtat — legfeljebb színezi — az a tény, hogy a polgári bírálatok eme megállapítását érzelmileg a nosztalgia (Holthusen), a konzervatív exkommunikáció (Sedlmayr), a hűvös polgári józanság (Seuphor) vagy a mélyreható esztétikai tárgyilagosság (Adorno) jellemzi.

SZÜRREALIZMUS — SZOCIALISTA REALIZMUS

Úgy tűnik, már e vázlatos áttekintésben is sikerült igazolni az ismeretelméleti és művészetelméleti megközelítés egymásba áthajló, egymást feltételező összefüggését. Van-e hát út a szürrealizmusból a szocialista realizmusba? Kissé távolabbról közelítsünk a válaszadáshoz. Szerencsére közhely, hogy a szocialista realizmus forrása nem egyedül a polgári művészet realista ága. Lenin elmélete a kulturális örökségről minden kétséget kizáróan feljogosít arra, hogy a szocialista művészetnek a múlt művészetéből minden olyan elemet át kell vennie, amely a szocialista kultúrát gazdagítja. A polgári dekadencia közel kilenc évtizedes múltja értékeket, jelentős művészi vívmányokat rejt magában. Vitathatatlan, hogy ezek kiemelése jóval bonyolultabb analízáló tevékenységet igényel, mint a realista művészet elemeinek felhasználása.

A szocialista realizmus nem irányzat és nem is stílus, hanem módszer. Az eddigiek alapján talán sikerült bizonyítani, hogy éppen a módszer (minden művészi módszer) milyen erős világnézeti telítettséggel rendelkezik. Éppen ezért a szürrealizmusnak csak minden irracionalista világnézeti aspektusát legyőzve lehet eljutni a szocialista realizmusba. A tér és idő felbontása, a tudat belső diktátumának rögzítése, az álmok és víziók kivetítése, múlt, jelen és jövő

²⁸ Marcel Brion: „Meisterwerke der modernen Malerei”, Párizs—Hamburg 1957, 35.

²⁹ Hamvas Béla—Kemény Katalin: „Forradalom a művészetben”, Misztótfalusi, é.n. 83.

³⁰ Michel Seuphor: „Ein halbes Jahrhundert Abstrakte Malerei — Kandinsky bis zur Gegenwart”, Droemer-Knaur Verlag, München—Zürich 1962, 109.

síkjainak egymásra vonatkoztatása, az action gratuite alkalmazása nemcsak nem lehet idegen a szocialista realizmustól, de számos művész alkalmazza is. Voznyeszenszkij, Semprun, Visnyevszkij, Aragon, Éluard példája igazolja ezt. Ám ezek a módszerhez tartozó eszközök ellentétes tartalom objektíválódásához vezetnek, ha intuíción és ösztönfilozófiák szellemében és irányításával kutatják a valóságot, mint ahogy világnézetileg megint más tartalom jön létre, ha a marxizmus ismeretelmélete útján közelítenek akár a tudat, akár a tudatot körülvevő objektív környezethez. Itt látom tehát az értelmét Fischer „döntő pillanatának”. Aragon, Éluard, Picasso (más avantgardista irányzatok esetében: Majakovszkij, Becher stb.) nem lehettek szocialista realista művészek anélkül, hogy radikálisan le ne számoltak volna az avantgardizmus világnézeti alapjaival. Különösen szeretném ez utóbbi tényt aláhúzni, mert a kommunista politikai állásfoglalás bekövetkezhet anélkül is, hogy ezt a belső világnézeti-művészi-módszerbeli harcot az illető művész megvívna. A világnézeti-politikai állásfoglalás periodikusságában nem okvetlenül és főleg nem azonnal realizálódik a művészi szemléletmód és módszer területén; itt a szerencsés találkozás csakis mint egy tendencia végső, de szükségszerűen érvényesülő eredménye lehet. Hogy egy máshonnan vett konkrét példával éljek: Majakovszkij kommunista állásfoglalása természetesen messzemenő különbségeket eredményezett a fasisztává váló Marinettivel szemben. De az, hogy Majakovszkij ezt a politikai-világnézeti pozíciót művészetére is ki tudta terjeszteni, ez tette őt szocialista realistává, ezért lépett túl a futurista Marinettin. Ezért a Fischer hangoztatta „döntő pillanatnál” találóbbnak tartom Garaudy kijelentését, aki Aragon útját elemezve azt mondja, hogy a szürrealizmus zsákutcájába jutott nagy francia költőnek „csak ugrással lehet kijutni” a szocialista realizmus világába. Enélkül az ugrás nélkül az avantgardizmus minden lázadása „térden álló lázadás”.³¹

Mi volt a szürrealizmus érdeme? Erős és baloldali politikai érdeklődése, a problémák őszinte és határozott megoldási szándéka, a lelkivilág új, eddig kevésbé ismert területeinek felkutatása, a forma, a technika bővítése: ezek voltak azok a vonások, amelyek a nyugati polgári értelmiség legjobbjait a mozgalomhoz vonzották. Különös és bizarr asszociációi, meghökkentő képei, a tudat mozgásának néha virtuóz leírása a művészet számára gazdagodást jelent. De — és azt hiszem, ez itt a lényeges — ez a gazdagodás csak potenciálisan léphetett fel az irányzaton belül. Végső kiteljesedéséhez, igazi megtermékenyítő hatásához csak a realista, illetve a szocialista realista művészettel való találkozás juttatta. A szürrealizmus igazi értékeit csak úgy lehet megmenteni, ha magához az irányzathoz való kötöttségüket megszüntetjük. A szürrealista alkotói princípium értelem- és valóságellenessé devalválja a technikai, módszerbeli lehetőségeket. A realizmus közegében viszont hozzájárulhatnak a valóság mélyebb rétegeinek modernebb hangvételű ábrázolásához. Le kell számolni tehát a szóban, írásban, kiáltványokban és ars poeticákban megfogalmazott legendákkal! A szürrealizmus modernsége nem az irányzat immanenciájából magyarázható, hanem éppen ellenkezőleg, abból a lehetőségből, amelyben ezek a módszerbeli újszerűségek a reális valóságátalással és annak művészi megjelenítésével összetalálkoznak. Mert a modernség kritériuma ma sem más, mint száz, ötszáz vagy ezer évvel ezelőtt volt: küzdeni az ember integritásáért, belső szellemi gazdagságának kiteljesítéséért.

³¹ „A szürrealizmus”, Budapest 1968, 263.

A TÁRSADALMI ÉLETSZITUÁCIÓK ÉS MAGATARTÁSFORMÁK TIPIKÁJA ÉS AZ ESZTÉTIKAI MINŐSÉGCATEGÓRIÁK

S Z I G E T I J Ó Z S E F

Bármennyire is az inkonstancia az esztétikai kategóriák jellemző vonása, úgy amint ezek főleg a társadalmi viszonyokban, de a társadalom és a természet viszonyában is kirajzolódnak, van egy olyan, az inkonstanciát kiegészítő másik vonásuk is, amelynek alapján a valósághoz való esztétikai viszonyunk relatíve megszilárdult, kikristályosodott tájékozódási pontjaivá, s ezzel egyben a valóság további, gazdagabb esztétikai elsajátításának elemeivé válnak. Hasonlóan ahhoz, ahogyan Lenin szerint a megismerés kategóriái (okság, kölcsönhatás stb.) az ember természetből való kiemelkedésének, „vagyis a világ megismerésének lépcsőfokai”, a természeti jelenségek hálójának csomópontjai tudatunkban leképezve.¹ E kiegészítő vonásuk: ismétlődő jellegük és viszonylagos gyakoriságuk.

Ha mégoly tűnékenyek és futó jellegűek is a szóban forgó társadalmi élet-tények, s nem kevésbé azok a feltételek, amelyek között az egyedek — személyiségük károsodása nélkül — esztétikai viszonyként élhetik át éppen társadalmiasult érdekeik szerint kialakult érdeklődésük alapján a tőlük független jelenségeket, ösztársadalmi méretekben tekintve ez a viszony szükségképpen létrejön és megszűnik a kérdéses jelenség és az esztétikai elsajátítási feltételek közé jutott emberek találkozásának merőben véletlen jellege. Több okból is. Először, ha a jelenség lényeges szerkezetét és nem egyedi formáit vesszük tekintetbe csupán, akkor a jelenség ismétlődik s az ismétlődő, mint az egyedi jelenségekben az általános, összehasonlítási alapot ad a rokon jelenségek rokonítására, növekszik a jelenségek iránti fogékonyság és érzékenység. Másodszor: az adott társadalom vagy osztály embereinek többsége annál biztosabban beleütközik a kérdéses jelenségbe, minél nagyobb gyakorisággal fordul elő, bár ez a gyakoriság nem jelentheti — éppen a jelenség koncentrált, jelentőségteljes mivolta miatt — a triviális köznapiságot. Harmadszor: ha az esztétikai elsajátítás feltételeinek létrejötte egy-egy élményalany viszonylatában bizonyára kisebb számú esetben valósul is meg, mint a kérdéses jelenség, magát a jelenséget, mint cselekvő részese, gyakorlati elkötelezettséggel többször is átéli, s e tapasztalatai messzemenően befolyásolják a ritkábban megvalósuló esztétikai elsajátítás pillanatait, amelyben ily módon az élmény mintegy meghatványozva lép fel, megszüntetve-megőrizve és reflektálva magában foglalja a korábbi élményeket.

Nem kétséges, hogy magában a társadalmi életfolyamatban a meghatározó osztályérdekek szelektív szerepével kialakult érületi-világnézeti és esztétikai hangoltság messzemenően rányomja bélyegét a valóság esztétikai elsajátítására

¹ Lenin Művei, 38, Budapest 1961, 75.

éppen úgy, mint egy-egy korszak művészetére. S a művészet triadikus formulájának — alkotó—mű—közönség, amely magában véve éppoly semmitmondó, mint a polgári politikai gazdaságtan triadikus formulája volt — kiinduló- és végpontja, azonos élményeknek lévén alávétve, hasonló hangoltságú lesz, legalább egyazon osztály, illetőleg osztálytörekvés keretében. Ugyanazon esztétikailag elsajátított jelenségeket természetesen az ellentétes osztályérdekek és ideológiák talaján ellentétes előjelekkel élik át a szembenálló osztályok tagjai, bár mindkettő esztétikai élményként viszonyulhat az adott jelenséghez. Ami az egyik számára szép, az a másik számára rút lehet, ami innen nézve fenséges, az onnan látva groteszk. Az ellentétes értékhangsúlyok azután forrásaivá válnak az egymással ellentétes esztétikai eszmények kialakulásának. A primér jelenség azonban semmiképpen sem az esztétikai eszmény, hanem az élmény mozzanatát is magában foglaló társadalmi objektivitással rendelkező esztétikai elsajátítási viszony, amelynek kialakulásába, milyenségébe alakítólag nyúlnak bele a már meglévő világnézeti diszpozíciók.

Az esztétikai kategóriák: társadalmi életszituációk és magatartásformák, valamint ezek elsajátításának sajátos tipikája. Szemben az esztétika konstitutív kategóriáival, amelyek összességükben nélkülözhetetlen feltételei minden egyes esztétikai jelenségnek, s az esztétikum mindhárom formájának, ezeket a kategóriákat esztétikai minőség-kategóriáknak nevezem. Minőség-kategóriák, mert nem összességükben nélkülözhetetlenek, s nem is létrehozó formái az esztétikai tárgyiasságnak, mint teszem az érzéki megjelenítés törvénye vagy a forma—tartalom viszony, hanem egyedi minősítői, amelyekből az egyik megvalósulása, mondjuk a tragikumé, ha nem is szükségképpen minden esetben, de nem egyszer kizárja önmagából más kategória akár parciális megvalósulását is, mondjuk a komikumét, míg a konstitutív kategóriák csak összességükben hoznak létre esztétikai tárgyiasságot. Összességük természetesen minőségileg és mennyiségileg is más jelent a társadalmi és természeti folyamatokkal kapcsolatban, mint a művek világában; külső és belső forma a művészetben oly lényeges különbségének itt például semmi szerepe nincs, egyáltalán fel sem merülhet.

Vizsgáljuk meg közelebbről a fontosabb minőség-kategóriákat.

A) A SZÉP, A FENSÉGES ÉS A TRAGIKUS, A TÁRSADALMI-EMBERI SZABADSÁG ESZTÉTIKAI KATEGÓRIÁI

1. Az emberi társadalom és a társadalmi ember szabadságának érzéki megjelenítése: a szépség

A szépség valamennyi esztétikai meghatározásában — s ilyen meghatározás rendkívül sok van — szerepel a harmónia és a mérték fogalma. Szép az, ami az egész és a rész harmóniáján nyugszik, amelyben a különbségek és ellentétek egységbe oldódnak, a sokféleséget magába foglaló egységbe, *unitas multiplex*be. Ennek a harmóniának előfeltétele a faj-specifikus mérték: azon mértékek megvalósítása — optimális módon —, amelyek az adott jelenségfajta sajátos természetében fogantak.

Bár van ebben a felfogásban az igazságnak egy fontos mozzanata, mivel a specifikus mérték és harmónia szükséges, de nem elégséges feltételei a szépségnek, az ilyen és ehhez hasonló meghatározások abban az alapvető hiányosságban szenvednek, hogy formális jellegűek. Mindent át akarnak fogni segítség-

gükkal, az összes létező dolgokat s még egynéhány egyebet is és ezért semmit sem fognak meg egyértelműen. Nincs a világon olyan élettelen vagy élő dolog, amelyről ne lehetne bizonyos feltételek mellett, bizonyos összefüggésben bebizonyítani, hogy részei, alkotó elemei szerves összhangban vannak egész mivoltával, tehát harmonikus. Másfelől nincsen olyan faj-specifikus mérték, amelynek alapján e mértéknek megfelelő valamennyi faji egyedet szépnek fogadnánk el minden esetben, bármilyen társadalmi feltétel mellett. A formális jelleg döntően a társadalmi tartalom elsikkasztásának következménye.

A görögök — ha nem is mindig a filozófiai elméletben, de — érzületükben és szemléletükben tudták még, hogy hol milyen világtájon keressék és leljék meg azt a szépséget, amely valamennyi más szépségnek alapja. Szophoklész — a fenséges aiszkhüloszi tragédia után a szépség jegyében fogant tragédia megteremtője — ezt az érzést és szemléletet mondja ki a görög polisz-demokrácia fejlődésének magaslátán, himnikus szavakban, amikor az „Antigoné”-ban így beszélgeti a Kórust:

Sok van, mi csodálatos,
De az embernél nincs semmi csodálatosabb.
Ő az, ki a szürke
Tengeren átkel,
A téli viharban
Örvénylő habokon,
S Gaiát, a magasztos istennőt,
Zaklatja a meg-megújulót
Évről-évre az imbolygó ekevassal,
Felszántva lovával a földet.

Szárnyas madarak könnyű szívű
Népére, az erdő vadjaira
Készíti a hurkot,
A sósvizű tengerbe lakozó
Halakat hálóval fogja meg
A férfi, ki ésszel él.
Szolgáivá tette okos leleménnyel
A hegyek meg a rétek állatait,
A lobogó hajú paripának és a bikának
Nyakába vetette igáját.

És a beszédet és a széllel
Versenyző gondolatot meg a törvényt
Tanulja, a városrendező,
Tűző nap forró sugarát s a fagyot
Kikerülni ügyes, mindenben ügyes
Ha akármilyen jön, ám a haláltól
Nem tud menekülni,
De gyógyírt a nehéz nyavalyákra kigondol.

Ha tud valamit valaki,
Mesteri bölcslet, újszerűt,
Van ki a jóra, van ki gonoszra tör vele.

Ki a földnek törvényeket ad,
Jogot, mit az isteni eskü véd,
Az a városban az első; de hazátlan,
Akinek jó, ami nem szép.
Tűzhelyemnél nincs helye,
Ne ossza meg tervét sem az velem, ki így cselekszik.

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

Így hát a szépség, amely a legmélyebb csodálattal tölti el keblünket az emberi társadalom, s a társadalmi ember megvalósult hatalma, konkrét — az objektív szükségszerűségeken, törvényeken nyugvó — szabadsága, létének feltétele és alapja, a természet és saját társadalmi természetét felett. Szépségének forrása az, hogy meghódítja a természetet, megküzd a négy őselemmel: vízzel, földdel, hővel és levegővel, leküzd a távolságokat, felmegy a magasba és alábukik a mélybe, megműveli a földet, s igájába és hálójába hajtja a föld és levegő állatait, felfokozva erejét és megtestesítve eszt munkaeszközeiben, hogy tört vessen nekik. Szépsége: az emberi közösség, amely nyelvet ad, szélesebb gondolatokat terem, s törvényt és rendet hoz létre önmagában, amelyből végső és legnagyobb büntetésként kiközösíti azt, „akinek jó, ami nem szép”, aki nem tanulta meg, hogy tudása csak akkor tudás, ha hazája, legyen ez a haza mégoly korlátozott osztályközösség is, amilyen a rabszolgatartó polisz-demokrácia volt, üdvét és javát szolgálja, aki nem tudja, hogy saját gazdagságának és szépségének forrása is ez a közösség. Olyan tudás ez, amelyet egyébként a dráma tragikus magaslatoakra felnövő hősnője, Antigoné is ismer és elismer. Szophoklész nem említi, de érezteti, hogy a kiközösítés és számkivetés nagyobb büntetés volt a szabad polisz-polgár számára, mint az egyén számára leküzdhetetlen, de emberi leleménnyel enyhíthető fizikai elmúlás.

Szophoklész érzületének és szemléletének igaza volt. Mindaz, amit csodálattal említ, a szépség történelmi alapja és tartalma, amely koncentrált egyedi megjelenési formáiban válik az esztétikai elsajátítás szép tárgyává. Mert ez a szépség lép elé a maga társadalmiságában, valahányszor az osztályközösség vagy egyén tevékenységében, tetteiben, a társadalmi lét objektív törvényszerűségeiből kitermelődő és újratermelő életsszituációiban megnyilatkozik szabadságának addig elért foka, viszonylagos, mindig az adott történelmi kulturális fejlődési fok által körülírt teltségében és teljességében, tagolt totalitásában.

A szépségben nem csupán a szabadság lehetőségéről van szó, hanem az ellentéteket kiálló, azokat leküzdő, rajtuk túlelmeledő konkrét, megvalósult szabadságról. A sokat emlegetett harmónia, mint az emberi teljesség és egészség harmóniája, a feszült ellentétek harmóniává válása, nem a kibékíthetetlen kibékítése, hanem leküzdésük, meghaladásuk. Ezért nemcsak a tevékenység, az ellentétek leküzdésének folyamata hordja magában a feszültséget, magán viseli az eredmény is, a megvalósult és létrejött harmónia.

A harmónia mellett a szépségben valóban mérték van, megjelenő mérték. Az emberi társadalom és a társadalmi ember nemre és osztályra nézve specifikus mértéke: a konkrét szabadság. Olyan mérték, amely egyfelől relatív, a történelmi feltételektől függ, másfelől éppen mérték-mivoltában az abszolút elemét is magában hordozza, s nem szakítható el a társadalmi fejlődés fő

irányától, az emberi haladásnak az osztályantagonizmusokra épült társadalmakban oly bonyolult és ellentmondásos útjától.

A görög példán megvilágítva: a görögség az emberiség gyermekkora volt. De a vad, neveletlen, a fejlődésben visszamaradt, éretlen — vagy ellenkezőleg, az előresietett, koravén — gyermekséggel szemben (és számos ókori nép volt ilyen) a gyermekség normális fejlettségi fokát és formáját képviselte. S ezt nem csak utólag visszatekintve látjuk. Ilyen vagy olyan módon maguk a görögök is érezték ezt, amikor kultúrájukat szembeállították más népek barbárságával, felfogva időnként még a kettő közötti kapcsolat sajátosságát is, mint ahogyan felfogta Thuküdidész, amikor ezt írta: „Számos pont van, amelynél megmutathatnánk a hasonlóságot a régi Hellén világ élete és a mai barbárok között . . . Egykor az egész Hellasban szokásban volt, hogy fegyvert viseljenek, mivel lakosai védtelenek voltak s hiányzott a biztonság egymással való érintkezésükből; a fegyverviselet valójában éppúgy része volt köznapi életüknek, mint a barbároknál. S az a tény, hogy Hellas egyes részein a népek még a régi módon élnek, olyan időkre utal vissza, amelyekben egykor ugyanezen életmód volt közös mindannyiuknál.”²

Marx éppen ezt a fejlettséget becsüli nagyra a fejletlenségben, amikor a problémát a görög művészetben való tükröződésre vonatkoztatva kimondja: „Normális gyermekek a görögök voltak. Művészetüknek reánk gyakorolt varázsa nem áll ellentmondásban azzal a fejletlen társadalmi fokkal, amelyen kisarjadt. Sőt, annak eredménye, és elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy az éretlen társadalmi feltételek, amelyek között keletkezett — és csakis ezek között keletkezhetett — soha vissza nem térhetnek.”³

A normális és a vadóc-neveletlen gyermekség ellentétét kitűnően érzékelteti, hogy az „Iliász”-szal rokon, századokkal korábbi ind eposz, a maga nemében ugyancsak klasszikus remekmű, a „Ramajana” — második felében — kísértetiesen hasonló témát dolgoz fel, mint az „Iliász”: egy nőrablás és a nőért vívott várostrom történetét. Csakhogy a szépséges — és ellentétben az európai Helénával a férjéhez, Rámához halálig hűséges — Szita elrablója itt egy tízfejű keleti Paris, nem is ember, hanem démon a gonosz démonok, a ráksaszák királya, akinek vad és csalafinta, torzonborz erőszakoskodásaival szemben Szita, úgy érezzük, hitvesi szerelme nélkül is ellenállhatott volna. A védők és ostromlók pedig ráksasza démonok és félisteni eredetű óriás-majmok, a legyőzhetetlen Ráma szövetségesei, a vánarák, Hanumannal, a majom-miniszterrel élükön, úgy, hogy az emberi elem szinte alámerül a fél- és egész istenek, démonok és isten-állatok színes-viharos dzsungelében. Mindez végül nagyon is távol áll Homérosz isten- és embervilágának, görögöknek és trójaiaknak ragyogó emberségétől, tetteik és magatartásuk társadalmilag hiteles logikájától.

A relatív teltség s teljesség eme történelmileg konkrét érzékletes, szép megvalósulásai — művészi vagy történeti tükröződésekben — éppen ezért lehettek buzdítás és bátorítás, példa és erőforrás az utókor számára akkor is, amikor már más, nagyobb feladatok és szépségek objektív feltételei voltak adva. Nem megkötő, nem a közvetlen utánzásra buzdító, hanem felszabadító élmény a szépség élménye. Kötelezettség nélkül kötelezi a kortársakat s az utókor embereit saját lehetőségeik megvalósítására, s a megvalósításhoz

² „A peloponesosi háború”, I. könyv 1. fejezet 6.

³ K. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához; Marx és Engels Művei, 13, Budapest 1965, 176.

szükséges belső erőforrásokat is mozgósítja, amikor az életöröm színes szikráit csíholja elő. Ezért téveszthették össze időnként fonák tudattal a régi szabadságot az új szabadsággal, a visszavonhatatlanul eltűnt régi szépséget a lehetséges és szükséges új szépségekkel.

Kétezer évvel Szophoklész után a másik nagy, szintén a szépség jegyében alkotó tragikus költő, Shakespeare a megváltozott életfeltételek között is részese volt a szophoklész-i tudásnak. Ripeness is all — readiness is all = az érettség minden — a készenlét minden —, ez a shakespeare-i tudás végső összegzése a társadalmi emberi szépségről. S az érettség nem a növény vegetatív kivirágása a véletlenadta kedvező táptalajon. Szabadon szövetkező emberi akaratok munkájának eredménye. Ám a shakespeare-i tudás a szépségről egybekapcsolódott azzal a még mélyebb tudással, hogy a teltség és teljesség akarata, a szépség igénye törekeny és esendő mégis, mert ki van szolgáltatva azoknak a véletlen és külső feltételeknek, amelyek nemcsak az akarat eredményét, hanem magát a viszonylag autonóm akaratot is az önmaga ellentétébe fordíthatják át. S ami a szabadság megnyilvánulásaként indult útjára, mint Lear gesztusa, az rombolásban és pusztulásban végződik. Nem rosszindulatú istenek beavatkozása következtében, pusztán a társadalmi viszonyok saját súlyánál fogva. Az egyén kezdte elszakítani már a közösséghez fűző köldökzsinórt, s önmaga vagy kisebb-nagyobb szövetkezéseinek mozgása még egyazon osztályon belül is kiszámíthatatlan végeredményt hoz.

Valóban, az osztálytársadalmak és különösen az akkor keletkezőfélben levő utolsó osztálytársadalom, a burzsoá társadalom antagonisztikus ellentéteinek talaján a közösségről leszakadó egyén, amely korábbi korlátolt, de mégis csak létező teltségét osztálya testéből az anyatejjel szívta magába, elszakad ettől a táptalajtól és polgári értelemben, az árutermelés értelmében, individualizálódva üressé válik, kidolgozza magából és objektíválja belső tartalmait, hogy külső hatalmát és gazdagságát gyarapítva belülről menjen tönkre. Az egymással ütköző osztályok, osztályfrakciók és egyének harcában pedig nagymértékben véletlen jellegű marad, hogy megnyilvánulhat-e az osztálytársadalmi póluson felhalmozódó új és magasabb szabadság lehetősége.

De ha közvetlen megvalósulásának útja el is van rekesztve, akkor is oly hatalmas lehet a teltség és teljesség, a harmónia és mérték vágya, hogy a társadalmon és emberen kívüli fiktív vagy valóságos erőknek ajándékozzák oda öntudatlanul és akaratlanul: a fiktív isteneknek és a megistenített természetnek. Ekkor azonban a szépség már nem igazán szépség többé, nem felszabadító, hanem lenyűgöző és fenyegető, szörnyű hatalom, a mitológikusan vagy misztikusan fenséges, amelynek végtelenségéhez képest az ember törekeny és esendő, a pascali ingó nádszál. Látni fogjuk: a mitológikusan, vallásilag misztifikált fenséges korántsem a fenséges egyetlen formája. Az elesettség és kizsákmányoltság s egyben az ellene való tiltakozás legnyomorúságosabb és legelesettebb formája ez. Menekülvágyból tiszteli a fenségest, amely vallási dicsfénytől övezve éppúgy eszközévé válik az intézményesített vallásnak, az egyháznak, mint szövetségesének, a kizsákmányoló osztály intézményesített erejének, az államhatalomnak.

A szépségről mint valóságos emberi viszonyról való megszilárdult, elméletileg is kikristályosodott tudás — tudás, amely új szépségek megteremtésének forrásává is válik — csak a forradalmi munkásmozgalomban, a szocialista fejlődés talaján, a marxizmus—leninizmus világnézete alapján válik a munkásosztály, majd forradalmi harcai nyomán az emberiség közkincsévé, mert az

antagonisztikus ellentmondás, a szabadság akarata és megvalósulásának objektív feltételei között csak a szocializmus fejlődésével egyenes arányban oldódik fel. Nagy erővel érezte ezt Majakovszkij Leninről írt ihletett ódájában, a párt jellemzésében, amelyben a reális és nem misztifikált fenség vonásai egyesülnek a teremtő szépség harmóniájában, az együtt elérhető szabadságban, amely — régít romboló és újat építő pátoszában — állandóan túlnő az önmaga mértékén, hogy új és gazdagabb mértékeket vessen önmagának.

Egy ember !

.....

Ki hallja meg ?

Legfeljebb otthon az asszony,

Ha épp

nincs a piacon --

senki más.

A párt

egyetlen

fergeteg,

a kis,

vékony zöngéket

dördülésre váltja,

melytől az ellenség

erődje

megreped,

mint ágyú

sortüzétől

a dobhártya.

.....

Egy ember badarság,

egy ember semmi:

egymaga

— bármily kiváló lehet —

öt hüvelyk vastag gerendát

sem tud

arrébb tenni —

hát még öt emeletet.

A párt:

milliók

egymás mellett,

szorosan

összeérő vállak,

A párttal

házakat

évig emelnek,

kik egymást segítve,

segítséget találnak.

(Radó György fordítása)

A szépségnek mint a társadalmi-emberi integritás megnyilvánulásának az elméleti felfogása nemcsak nem zárja ki, de egyenesen feltételezi, hogy a

szép partikularizált megnyilvánulási formákban lépjen elénk. Egyfelől — mint láttuk — az életbeli esztétikumra is érvényes, hogy a társadalmilag általános mozzanatok mindig egyedi formákban válnak csupán átélhetővé s így a partikularitás mozzanata nélkülözhetetlen elem. Másfelől a partikularizálódás fő irányait a konkrét társadalmi formációk alapvető törvényszerűségei, osztályviszonyai határozzák meg mozgásuk egyedi megjelenési formáiban is.

Vegyük csak a fizikai és a szellemi szépség az idealista esztétikai irodalomból jól ismert problémáját. Nem kétséges, hogy mindkettő létezik viszonylagos önállóságában. Az emberi izmok szabad játéka, a kisportolt emberi test szép akkor is, ha nem a célért küzd, nem hevíti egy eszme, a test nyugalmi állapotban van. Szép, mert sikerrel kiállott próbatételek, leküzdött feszültségek felhalmozódó eredményeinek letéteményese és győzelmesen megvívható új küzdelmek és feszültségek ígéretét hordozza. És szép, szellemileg szép az az aggá törődött test és ráncos arc is, amelyből a felhalmozott élettapasztalat bölcsessége szól hozzánk.

Bár a szépség eltolódása az egyik vagy másik irányba már önmagában is egy érzékelhető aszimmetriát, a diszkrepancia egy elemét viseli magán, a fizikai és szellemi szépség szembekerülése mégsem természeti adottság, hanem a fizikai és a szellemi munka antagonisztikus elválásának és az osztályantagonizmusokkal való összefonódásának a terméke. Nem természeti adottságokról, hanem társadalmi ellentétekről, osztályantagonizmusokról van itt szó, s Adam Smith a maga idejében kitűnően látta a valóságos tényállást: „természettől fogva a filozófus, tehetségben és intelligenciában fele annyira sem különbözik egy zsákhordótól, mint a házi eb az agártól, vagy az agár a vizslától”. Az osztályantagonizmus teremti meg és reprodukálja azt az állapotot, amelyben az uralkodó osztály szemében a fizikai dolgozók tömegei a munka tenyészállataivá válnak, akiknek robusztus testi erejét alacsonyabbrendűségük jeleként értékelte még az ókor legnagyobb gondolkodója, Arisztotelész is, bár ő legalább tisztában volt azzal, amit késői utódai ma, amikor a termelés automatizálása megvalósulóban van, figyelmen kívül hagynak, hogy automatizált termelés esetén, ha a munkaeszközök önmaguktól működnének, értelmetlenné válna a fizikai erő egyoldalú kiképződése. S ez az antagonizmus hozza létre másfelől azt a szellemi szépséget, amely a fizikai erőtől és képességtől elszakadt, túlfinomult luxusvirágként szerepel.

Az a tény, amit Csernisevskij emlegetett, s ami az osztálytársadalmak során a legkülönbözőbb formákban reprodukálódik azonos tendenciával, hogy a kizsákmányolt osztályok férfiban és nőben egyaránt az egészséges, élettől és erőtől duzzadó embertípust, a paraszt Aphroditéket és paraszt Apollókat találják szépnek (korántsem csak azért, amit Csernisevskij mond, vagyis mert eszményeiknek ez felel meg, hanem sokkal inkább azért, mert ez a szépség tükrözi életviszonyaikat adekvát módon, s ezért is válik közöttük ez a típus eszménnyé) — a másik póluson viszont, a kizsákmányoló oldalán, noha az egészséges szépség itt sem veszi el teljesen vonzóerejét, „a sápadt, beteges szépségért való lelkesedés válik uralkodóvá”, ez a letagadhatatlan tény nem cáfolja, hanem megerősíti a társadalmi-emberi szabadságra, mint a szépség-kategória tartalmi magvára vonatkozó nézetünket. Mert ez a szabadság, mint a munkától való megszabadulás jelentkezik a kizsákmányoló osztályoknál, csak hogy éppen ezért önmagától elidegenedett formájában, s szűkebb érvénnyel. És ez történelmi tendenciájában kifejezője annak, hogy a partikularitásában is totális szépség helyére a kizsákmányoló osztályok vonalán egy egyre inkább

partikularizálódó szép kerül totalitás nélkül, s maga a szépség is történelmi feltételei szerint formálisabbá válik, hogy végül a rútság cifra takarójává váljék csupán, átfordulva és megszűnve az önmaga ellentétében, a rútban.

Nincs módunk itt még csak jelezni sem e folyamat dialektikáját finomabb éreztében. Ez a bonyolultság az esztétikai elméletben egyfelől a szépség teljes elrelativizálásaként, másfelől egy vértelen abszolút szépség tételezéseként tükröződik vissza fölöttébb leegyszerűsítve. Pedig a valóságos folyamatban antagonisztikus ellentmondásai ellenére az érvényesül, amiről beszéltünk, a relatív és abszolút mozzanatok dialektikája, relatív és abszolút sajátos részarányokban való összefonódása — akkor is, ha a szépség társadalmi objektivitásának, mint végső soron ideológiai jelenségnek, amely az anyagi kultúrára épül rá, nincs is meg az a teljesen önálló és folyamatos fejlődése, amelyet az objektív idealista esztétikák tulajdonítottak neki, amikor átalakították az esztétikai eszmény önmozgásává. De maga a társadalmi-gazdasági alap fejlődik, halad, s az esztétikailag releváns élethelyzetek változásában, ha ellentmondásosan is, visszatükröződik ez az előremozgás. Persze ebben az esetben nem szabad a szépséget és ennek szükségképpen inadekvát tükrözését, az esztétikai eszményt egymással összetéveszteni. Mert magában az eszményben — ha az osztályérdek úgy kívánja — hajlandók a szépség azon elidegenedett, az önmaga ellentétébe átfordult formáit is örökérvényű eszmeeként kanonizálni, amelyek lehetőségét és szükségességét az osztálytársadalmakban az imént felmutattuk.

A szépség merőben relatív jellegét, tehát egy relativumot, amely kizárja magából az abszolút mozzanatot, s a másik oldalon az abszolút szépséget, valamint ami kizárja magából a relatív jellegét, nem egyszer illusztrálják azzal a végtelen távolsággal, amely a prehisztorikus Vénusz-faragványokat, aminő a villensdorfi Vénusz, elválasztja Giorgione alvó és Tizian urbinói Vénuszától, illetve Velazquez „Vénusz a tükör előtt” című festményétől, mint valóban abszolút, az eszményinek megfelelő széptől. A prehisztorikus termékenységszobrok az őskommunizmusban, a matriarchátus szakaszára felvirágoztak, nehezen kiküzdött társadalmi termelés és a vele kétszeresen is összefüggő fajfenntartás idolumai voltak. A fajfenntartás, illetve gyarapítás a termelés e primitív fokán egyfelől függvénye az élelem megszerzésének, másfelől viszont a nemzetség számszerű gyarapodása a termelés további kiterjesztését és a nemzetség szabadabb mozgását teszi lehetővé. Ennek következtében a két termékenység-képzet egybe is olvad, amit Szophoklész-idézetünkben Gaia istennő emlegetésében éppúgy láthattunk már, ahogyan ezt látni a termékenység Vénusz-idolumain is, bár mindez nincs a homlokukra írva. Az idolumokon a mi ízlésünk szempontjából hallatlan méretekre stilizálták fel a nő másodlagos nemi jellegzetességeit, egyébként bizonyára a valóságban is létező hasonló tendenciát fokozva fel, mint ezt egyes napjainkig a kőkorszak állapotaiban — persze nem intakt módon — megmaradt törzsek asszonyainak ugyanilyen jellegű „felduzzasztása” valószínűsítheti. Giorgione, Tizian és Velazquez Vénuszai viszont egy tobzódó bőségben élő uralkodó osztály luxusnőit ábrázolják — nőket, akiknek tökéletes vonalait tönkretenné egy árnyalatnyi túlrázolás is, amely termékenységük lehetőségére utalna. Nem a szülésre „születtek”, azaz nem erre a célra szelektálták, alakították és nevelték őket. Szépségük nem a termékenység természetéből, s még csak nem is a természet termékenységéből, hanem a pásztoridillek vagy nevén nevezve a dolgot: a pásztorórák világából származik, ehhez illő kecs és báj. S a gracilis

szépség — erotikus vonzásában — fittyet hány minden Madonna-tisztaságnak, amelyet a feudális vallási világgép hipokrizise dicsőített. Nemcsak szépen megfestett női képek ezek, hanem valóban szép nők szépen megfestett képei.

De abszolutizálni mégsem lehet ezt a szépséget, ezt a nőtípust, amelynek terméketlensége társadalmi szerepéből származott. Ha tehát a szépség ezen abszolútnak vélt formájába mélyen belejátszik az osztályjelleg történelmi relativuma, akkor a villensdorfi Vénusz és hasonmásai relativitásának is van egy elhanyagolhatatlan abszolút mozzanata. Ez az abszolút mag: a termő és termékeny szépsége. Annak a női szépségtípusnak még a fenséges és groteszk határán álló előfutára ez, amely például Tizian művészetében az urbinói Vénusz mellett is feltűnik, „Vénusz és az orgonázó férfi” című képén, érett-termékeny asszonyiségében. S ez a natura naturans feminina, a női teremtő természet szépsége támad föl Rubens képein, mintegy a feltörő polgárság valóságos szükségleteinek és életigenlő eszményeinek fizikai megtestesüléseként. És fő vonalában ugyancsak ehhez a típushoz tartozik, de mintegy a másik női szépségtípussal szintetizálódva, attól mérsékelve, a másik típust saját fejlődésének egy meghaladott fázisaként hordozva magában, Rembrandt nem egy képének nőalakja, legbámulatosabban bizonyára a londoni National Gallery „Fürdőző nő”-je. S ha megmutattuk az első típus történelmi továbbélését és kifejlődését, radikális alakváltozását a társadalmi-történelmi fejlődés sodrában, amelyet persze napjainkig nyomon követhetnénk, akkor legalább utaljunk arra a tényre is, hogy a másik típust, a Giorgione-félet, is megtalálni a prehisztórikus korszakban és művészetben, ahol természetesen nem egy nemlétező-uralkodó osztály luxusnőcskéi, hanem rituális célokra kiválasztott táncosnők. Őket láthatjuk ma is a délafrikai barlangképek karcsú, fiúsan hajlékony testű, kígyómozgású táncosnőiben.

Minden, ami relatív volt csupán, amiben az abszolút mozzanat csak mint önmagából kizárt mozzanat jelent meg a relatív határán, lemarad a történelemben. Lemarad akkor is, ha magát a rút jelenséget a hamis eszményben szépséggé abszolutizálták, mint ahogyan a korongajkú néger asszonyokat nemzetiségükben szépnek tekintették, bár eredetileg a fakorong beillesztése a felmetezett ajakba csak azt a gyakorlati célt szolgálta — érthető módon teljes sikerrel —, hogy a berber nőrablóknak elvegyék kedvüket asszonyaiktól. Azzal, hogy a csak relatív lemarad a történelemben, korántsem kívánom azt mondani, hogy automatikusan már a következő korszakban lemarad, s még kevésbé, hogy csak az maradna le, s minden, amiben az abszolút mozzanata megvan, tovább menne; lemaradhatnak a maguk idején előremutató igazi értékek is. Ezek azonban magasabb fejlődési fokokon, megváltozott formában rendszerint reprodukálódnak, akkor is, ha őseredeti formáikban elpusztultak s nem gyakoroltak számbavehető történelmi hatást.

Minden, ami a konkrét, a társadalmi haladás fő vonalába eső, az adott fejlődési foknak optimálisan megfelelő társadalmi emberi szabadságból következett, magán viseli a mérték és harmónia, a teltség és teljesség lenyomatát, a szépség sugarát, legyen az mindennapos használati tárgy vagy ékszer, emberi kifejező gesztus- és mimikarendszer, vagy a konkrét szabadság jegyében született művészet, a művészi szépség, amely persze már minőségileg új és ebben az összefüggésben nem tárgyalható problémákat vet fel.

A természettel önmagával s a társadalmi életfolyamatot a mindennapi gyakorlatban közvetítő dolgokkal és eszközrendszerekkel szabad viszonyba került emberről érvényes igazán a fiatal Marx gondolata: „... az állat is

termel... Ámde csak azt termeli, amire közvetlenül a maga vagy kicsinye részére szüksége van; egyoldalúan termel, míg az ember egyetemesen termel; az állat csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel, míg az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán; az állat csak önmagát termeli, míg az ember az egész természetet újratermeli; az állat terméke közvetlenül fizikai testéhez tartozik, míg az ember szabadon lép szembe termékével. Az állat csak ama species mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik, míg az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít.”⁴

Új és specifikált értelmet kap ebben az összefüggésben a „természeti szép” eddig általánosságban a természethez való esztétikai viszony kifejezésére szolgáló fogalma is. A természet esztétikai elsajátításában csak azok a jelenségek szépek, amelyekben pregnánsan érvényesülnek a fajta jellegzetességei, tehát a faj-specifikus mérték és az ellentétes erők játékából létrejött harmónia. E két — és csupán a két —, az embertől független mozzanat együttes megléte teremti meg az objektum oldalán annak a lehetőségét, hogy az ember, ha a termelőerők fejlődésében és egymás közti viszonyaiban ennek alapjai adva vannak, saját szabadságának visszfényét lássa a természeti jelenségben, szoros értelemben véve természeti szépként élje át azt, s ne — teszem — fenségesként vagy idilliként.

A természeti szép szempontjából, de éppen így a fenséges vagy idillikus természet szempontjából is kiemelkedően fontos körülmény, hogy ezt a társadalmi-emberi mozzanatot olyan mértékben veszi-e föl a természet tudatunktól függetlenül létező darabja, hogy természeti jellegét megtartja, vagy ezen túlmenően határozottan antropomorfizálódik. Nem mindegy tehát, hogy az oroszlan egy fejlett példánya vitális erejébe, mozgékonyságába, alkatának harmóniájába közvetlenül veszi-e fel a társadalmi szabadság elemét az esztétikai elsajátításban, vagy ez az elem, hogy úgy mondjam, túlsordul rajta s maga az állat az emberi szabadság és erő, a királyi hatalom megtestesülésévé válik, s mint az állatok királya, egy birodalom ura, alárendelődik egy tőle idegen, hierarchikus-mitológikus társadalmi képzetnek. A társadalmi tartalom fölvételének mértéke — amint ezt különben már láttuk is — egyenesen mércéjévé válik a természethez való esztétikai viszony valódi vagy pseudo-jellegének. Ahol a társadalmi-ideológiai elemek túlsúlya uralkodik, ott a természethez való esztétikai viszonyunk pseudo-esztétikai viszony csupán. Egyes kategóriák, például a tragikus vagy komikus természeté csak pseudo-esztétikai jellegűek lehetnek, amint ezt látni fogjuk. S a pseudo-esztétikai jelleg indexe annak, hogy vagy a természethez vagy önmagunkhoz, vagy mindkettőhöz nem kerültünk még, esetleg nem vagyunk már szabad viszonyban. Egészen más kérdés, hogy a természet antropomorfizálása és perszónifikálása a művészetben, de kizárólag csak a művészetben s nem a természethez való közvetlen esztétikai viszonyunkban, mint a mitológiai világkép alapján álló, abból táplálkozó művészet eleme, vagy ennek elvilágiasított változata, az állatmesék aesopusi, lafontaine-i, krilovi világa teljes és hiteles esztétikai élmény forrása. Ez esetben azonban nem a természet, hanem a művészet szférájában vagyunk.

Akár így, akár úgy, tény, hogy a faj-specifikus mérték és harmónia termé-

⁴ „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth 1962, 50.

szeti előfeltétele a természeti szépségnek mint végső soron társadalmi kategóriának. A beteg oroszlán zoológiailag sem „igazi” oroszlán, mert faj-specifikus mértékei s így harmóniája is csökkent. Kerülhetünk hozzá esztétikai viszonyba. Lehet rút vagy kifejezheti az erő megrokkolásának fájdmát, lehet elégikus, esztétikailag sok minden lehet, csak szép nem. Ha netán mégis ilyen, úgy csak egy tágabb összefüggésben szép, olyan összefüggésben, amelyben a betegség részelemévé válik az átfogó szituációnak. Ugyanígy nem lehet szép az elhervadt rózsza. Lehet szép kifejlésének ígérétében, de semmiképpen sem befejezett hervadásában; legfeljebb hervadásának bizonyos szakaszán áraszthatja magából a szépség elmúlásának melankóliáját. Ebben a tekintetben — szépség és elmúlás viszonyában — azonban a természet átfogó darabjai, komplexumai, teszem az őszi táj vagy kert éppen az összefolyamat komplexitása révén sokkal egyértelműbben válthatják ki a szépség ígérését az elmúlás elégikus fájdmájában is. Ennek az élménynek összetett gazdagságát minden elemző leírásnál tanulságosabban fejezi ki Stefan George verse, a „Komm in den totgesagten Park und schau”, az érthető módon nem teljesen adekvát — hiszen a nyelvi formával összenőtt lírai tartalmakat a legnehezebb más nyelvbe transzponálni — magyar fordításban is:

Jöjj a holtnakhitt parkba és tekints szét:
távoli partok sugármosolya,
tiszta felhők váratlan kékje a
tóra s utakra önti fénye kincsét.

Vedd azt a mély sárgát; a puha szürke
puszpáng és nyír; a szél langyosra hűlt le;
kései rózsát is rejt még az út;
tépd le, csókot rá, s kösd a koszorút.

Az utolsó őszi rózsát se hagyd ki,
a vad szöllőt s a bíbor kacsokat
s ami a zöld életből megmaradt
szódd bele az ősz arcát megmutatni.

(Szabó Lőrinc fordítása)

Mi történik azonban akkor, ha magát a fajt fejlett egyedeiben s meglevő harmóniája ellenére — s van-e egyáltalán olyan faj-specifikus természeti jelenség, amely ilyen vagy olyan feltételek mellett ne lenne harmonikus? — esztétikailag visszataszítónak találjuk, mint ahogyan a nagyon szimmetrikus felépítésű rovarokat és csúszómászókat alighanem a jelenben és múltban élő népek többsége visszataszítónak találta? Nos, ez a tényállás csak azt bizonyítja ismét, amit már korábban kifejtettünk, hogy a természet esztétikai elsajátítása a szép esetében is az ember és természet társadalmilag kondicionált viszonyának megnyilvánulása és nem az önmagában vett természet tulajdonságaié. Az említett természeti jelenségek nem sugározhatják vissza az emberi szabadság fényét, mert ilyen vagy olyan, a társadalmi termelésben vagy ideológiában létező okok miatt az ember nem kerül a jelenséggel szabad viszonyba, hasznos vagy káros oldala még, vagy már túlteng. Mint ahogyan azt mondják — bár nem feltétlenül mondják helyesen —, hogy a paraszt nem látja a természet szépségét, mert mint lételemében, közvetlen közegben él és tevékenykedik benne.

Vonjuk le most már véglegesen a természeti szép elemzésének néhány tanulságát:

1. A társadalmi termelőerők s a termelési viszonyok meghatározott fejlettségi fokainak megfelelően válhat csupán a természeti jelenségek kisebb vagy nagyobb köre esztétikai élmény tárgyává. Ám abba, hogy milyen módon válik az elsajátítás tárgyává, belemagaslik a tudatunktól függetlenül létező esztétikai tárgy nem-esztétikai alkata és állapota is.

2. Meghatározott termelési-társadalmi feltételek megváltozása esetén az, amit korábban esztétikailag rútnak tekintettek, széppé válhat és megfordítva is, amit széppnek, rúttá. Ahogyan a scarabaeus sacer (galacsinhajtó bogár) az ókori egyiptomiaknál nemcsak szent — Rá, a Napisten jelképe —, hanem szép állat is volt, majd a vallási okok megszűntével dicsfényét elveszítve elvesztette szépségét is; az újkori Egyiptomban már visszarútult korábbi állapotába.

3. Nincs immanens mértékünk a természeti jelenségek fajainak esztétikai rangsorolására „szépségük” fokai szerint. Sem a faj-specifikus mérték és harmónia nem alkalmas erre, sem az élő természetben meglévő növényi és állati önmozgás foka, „szabadságfokuk”, amelyet bár az esztétikai élményben fölcserélhetjük az emberi szabadság ilyen vagy olyan fokával, elméletileg nem szabad összetéveszteni a társadalmi-emberi szabadsággal. Mert egyrészt a természeti létezők szabadságfoka fel kell hogy vegye a specifikus emberi mozzanatot ahhoz, hogy esztétikai élmény tárgya legyen. Másrészt az emberi szabadság korántsem a természeti létező legmagasabb szabadságfokában testesülhet meg magasrendű esztétikai élmény tárgyaként. Bizonyos feltételek mellett a hópihéék „ötletes” csipkézetű kristályszelei magasabb fokon fejezhetik ki az emberi harmóniát, mint az oroszlán vitális tulajdonságaival, szabad mozgásával.

4. Immanens mérték híján teljesen illuzórikusnak bizonyulna egy olyan vállalkozás, amelyre a posthegelianus esztétika többször is kísérletet tett — Weissétől Vischeren, Köstlinen át Carriere-ig —, hogy „a szépség természet-tanát” létrehozzák, „a természet esztétikai fiziognómiáját” elméletileg megragadják. A természet arculatának esztétikai megragadása csak oly módon lehetséges, legalábbis ha nem kíván megalapozatlan idealista spekulációvá válni, hogy a természethez való viszony változásainak társadalmi történetét dolgozza ki a viszony alakulását meghatározó és mozgató termelési-társadalmi törvényszerűségek számbavételével.

2. Megtorpanás-szembeszállás szituáció: a fenséges alapja

A szabadság mint a társadalmi-emberi lét specifikus mértékének és harmóniájának szűkebb vagy tágabb osztálykeretekben meglévő érzékletes megvalósulása a konkrét élethelyzetekben, korántsem az egyetlen alapvető élethelyzet.

Már maga a szépség mint a leküzdött, vagy a győzelem ígéretével leküzdendő, ellentétekből létrejött harmónia is feltételezte a konfliktus és küzdelem mozzanatát. S a küzdelemben nemcsak győzni lehet. A munka, küzdelem, erő-kifejtés nagyságának mértéke az az ellenállás, amely szemben áll vele. Az ellenálló erő nem feltétlenül társadalmi, emberi erő, nem feltétlenül egy másik osztály, nép, csoport egyesített ereje. Ellenáll a természet is, jóllehet — a matematikai játékelmélet antropomorfizáló terminológiája ellenére — nem áll

módjában erőt stratégiai és taktikai tervek szerint rendezni, minthogy nem rendelkezik tervszerűséggel és célszerűséggel.

Ha az addig felhalmozott termelőerők elégségesek egy adott természeti erő ellenállásának megtörésére, ha ismerjük a természeti jelenség titkát, akkor a győzelem feltételei együtt vannak. Ismerni ezt a titkot persze nagyon különböző fokon lehet: a vadásztörzsek nem rendelkeztek a zoológus morfológiai és fiziológiai ismereteivel, de mégis elegendő — társadalmi-termelési módjuk fenntartásához elegendő — tapasztalati ismeret birtokába jutottak, s a földművelő kultúrák népei, amelyek a csillagvilág mozgásának egyes elemeit már tudományos szinten ismerték, tudományukat, mint az állatégöv csillagképeinek nevei is tanúsítják, mitológiai képzetekkel kapcsolták össze. Ember és természet anyagcseréjének, küzdelmének lényeges eleme ily módon a tárgy természetének, faj-specifikus mértékének ilyen vagy olyan fokú ismerete. Ahol nincs meg ez az ismeret és gyakorlati uralom s a természeti tárgy akár rendkívüli méreteivel, akár óriási erejével jelentősen meghaladja az ember addig felhalmozott hatalmának kereteit és méreteit, tehát szabadságát, ott ember és természet küzdelmében vagy vereség, vagy megtorpanás következik be.

Az utóbbi — a megtorpanás helyzet — az a tipikus társadalmi szituáció, amelynek egyedi, csak lényegösszefüggésekben ismétlődő előfordulásai körül kristályosodik ki a fenséges esztétikai kategóriája. A tárgy rendkívülinek tűnik — egyenesen mértéktelennek az ismert és leküzdött természeti jelenségek mértékével mérve. Ez azonban azt jelenti, hogy a fenséges természeti jelenségeknek az ember számára mértéktelenségük vált mértékükké. S a mértéktelenség nem azonos a mértéknélküliséggel. Aminek nincs mértéke, amorf, alakatlan. A mértéktelennek van mértéke, csak túl van az adott közösség számára megszokott, termelőtevékenységének s mindennapi életviszonyainak egészében használt és kialakult mértékeken. A mértéktelen így nem alakatlan, hanem intenzív dinamikus változásaiban, éppúgy mint nyugvó állapotában, megformált. És éppen megformáltságában a mértéktelen, mint egy adott jelenség mértéke, a körülhatárolt s így intenzív végtelenség. A természeti fenséges intenzív végtelenségében nyűgözi le szabadságunkat, köti meg kezünket. Mint a vadul viharzó tenger, amely nagyságával és főként dinamikus erejével ősi iskolapéldája — nem is helytelenül — a természeti-tárgyi fenségesnek. Vagy ahogyan égbenyúló hegyek, amelyek csúcsait felhő rejti, nyűgöznek le nagyságukkal. A viharzó tenger a dinamikus fenséges, a nyugvó tenger vagy az égbetörő hegység a statikus fenséges.

Az emberi erő lenyűgözöttségének azonban eléfeltétele a biztosítotttság, az, hogy nem pusztul el, nem szenved katasztrófális vereséget, csak akadályba ütközött s megtorpan. Ezért kötöttük a „megtorpanás szituációhoz” s nem a vereség, a katasztrófa szituációhoz a fenségest. Az az ember, aki a tengerben küzd a viharzó hullámokkal, nincs abban a helyzetben, hogy esztétikailag élje át a fedrozódva rátörő hullámokat. Akik viszont mit sem tudva róla, a partról, biztos távolságból nézik a vihart, esztétikailag élhetik át. Mindaddig, míg észre nem veszik hullámokkal küzdő társukat. S ezzel vége is az esztétikai szituációnak. Ettől kezdve az emberi szolidaritás morálja az alapvető meghatározottság, s mindaz, ami ebből következik cselekvésben, erőfeszítésben.

A vereség és katasztrófa szituáció nem a természet esztétikai elsajátításának, hanem a vallási képzetek, érzelmek és mitológiák keletkezésének egyik alapja. S bármennyire is megvan a mitológiában az esztétikai-művészi elem, Marx

ama gondolata értelmében, hogy a görög mitológiában „magát a természetet és a társadalmi formákat tudattalan művészi módon már feldolgozta a népi fantázia”,⁵ a vallás és esztétikum forrása sem objektíve (az éleletszituációban), sem szubjektíve (a szituációba került közösség vagy egyed viszonylatában) nem ugyanaz. Nem egy ez, hanem kettő. A vallásos mitológia büntető és fenyegető transzcendens hatalma persze éppúgy felveheti és fel is veszi utólag, a közvetlen kiszolgáltatottság elmúltával, az esztétikailag fenséges vonásait, mint megfordítva, a fenséges is megtelhet a borzalmas és szörnyű, a transzcendens fenyegető hatalom vagy ennek földi helytartói, egyház és kizsákmányoló állam keltette hangulati elemekkel, a tehetetlen lenyűgözöttség és teljes kiszolgáltatottság érzéseivel, amint ezt a szépről szólva már jeleztük is.

Hogy itt valóban két — lényegükben ellentétes — forrásról van szó, ez világosan kiderül, ha tovább elemezzük a fenséges kategóriáját. A biztosított-ságnak, distanciáltságnak ugyanis mélyebb tartalma van a fizikai védettségnél. Ha nem merőben véletlen esetet, hanem azt az általánosabb esetet vesszük, amikor a védettség a természeti korlátok visszaszorításának az eredménye, úgy ennek homályosabb vagy világosabb tudata is felmerül kísérő jelenségként, ami tevékenyen nyilvánul meg abban, hogy az ember nemcsak nem menekül a kritikus természeti jelenség elől, hanem élvezi lenyűgözöttségében is, s élvezetében az önmaga szabadságának tudata nyomul előtérbe. Végtelenül változatos formákban a fejlettség, illetve a fejletlenség legkülönbözőbb fokain merülhet fel az a tudat, hogy leküzdött már hasonló korlátokat, amelyek korábban éppúgy mértéktelennek tűntek, mint az éppen aktuális, a szubjektum szabadságát fenyegető jelenség. A lenyűgözöttségben ily módon az ember megtartja a szabadságát, mint elvont szabadságot, amelyet tevékenységében még nem képes megvalósítani. S a szabadsággal együtt marad meg a természeti szép, megszüntetve-megőrzött formában, a fenségesben.

Az elvont szabadságban is benne van a teljesség, a konkrét megvalósult szabadság, a megtorpanásban az előretörés ígérete. A természettel folytatott anyagcsere során — és megváltoztatva a megváltoztatandókat a társadalmi konfliktusok kivívására, az osztályok harcára is vonatkozik mindez a megfelelő fázisokban és helyzetekben — létrejönnek természetesen olyan szituációk, amelyekben ez az ígért nem pusztán ígért többé, egy-egy lépés felcsillantja a reményt a győzelemre. Ekkor a fenségesben a szépség részaránya megnövekszik. De nem feltétlenül ad helyt a fenséges a szépségnek, nem szorul ki. Egyes esetekben igen: amikor a mértéktelenséget mint mértéket konkrét, az ember számára meghatározható, gyakorlatilag felhasználható és átélhető mértékké változtatja át. Ekkor a fenséges feloldódik a szépben, létrejön a fenségesen szép, míg az előző esetben — amikor a szépség részaránya növekedett meg a fenségesben — a szép fenség jött létre.

Nem célunk azonban egyetlen kategória esetében sem annak típusát adni. A fenti dialektika szolgáljon inkább annak érzékeltetésére, ami a fenséges kategóriájának általános vonása: ahogyan az emberiség számára akkor válik valami igazán problémává, amikor a probléma megoldásának feltételei — talán még nagyon kezdeti formában, embrionális módon, de mégiscsak — keletkezõben vannak, úgy a természet mértéktelen jelenségei ott válnak fenségessé, ahol ilyen vagy olyan lépést már tettek leküzdésük felé. A végtelen tenger („statikus-fenségessé”) vagy a viharzó tenger („dinamikus-fenségessé”), akkor

⁵ Marx és Engels: „Művészetről, irodalomról”, Budapest 1966, 30.

amikor a partmenti és szigetközi hajózás már megindult. Az égbetörő hegyek akkor, amikor a magas hegyek alacsony hágóit áthágták már. Így hát a fenségesben, minden formájában benne rejlik a szabadság és szépség feloldott mozzanata. Joggal idézhetjük ismét Szophoklészt: „Sok van, mi csodálatos, / De az embernél nincs semmi csodálatosabb. / Ó az, ki a szürke / Tengeren át- / kel, / A téli viharban / Örvénylő habokon / . . . A férfi, ki ésszel él / Szolgáivá tette okos leleménnyel / A hegyek . . . állatait . . .”

Adósak maradtunk annak magyarázatával, hogy a társadalmi termelés fejlődésével, a természeti korlátok visszaszorításával miért nem szorul ki teljesen a fenséges kategóriája. S magyarázattal annál is inkább szolgálunk kell, mert látszólag valóban ellentmond elméletünknek az a tény, hogy ma, amikor szinte teljes biztonsággal átszeljük a legviharosabb tengert is, nem lesve és nem istenektől könyörögve a jobb időt, s nem a part mentén óvatoskodva és szigettől szigetig haladva, mint Szophoklész görögjei, akiket a költő mégis méltán csodált, hiszen relatíve súlyosabb próbatételt vállaltak, mint a mai tengerjárók, a tenger látványában ma is a fenséges a domináló elem. S hiába szaladgálunk vidáman túlkölő színes autóinkkal 2500 m magasban a Passo di Sellán a Dolomitokban vagy a Kaukázus hegyi útjain, ha éppen úgy esik kedvünk a körülöttünk szálló felhőgomolyagok után vetve magunkat, az alpesek esztétikai elsajátításában ma is a fenséges az uralkodó elem. Vajon úgy varázstalanítottuk-e és szabadítottuk meg isteneiktől a természet „nagy” jelenségeit, hogy mégsem sikerült emberivé varázsolnunk őket, esztétikai viszonylatban is rájuk kényszerítve teljes szabadságunkat, a szépség szabadságát?

Két körülményt kell itt tekintetbe venni. Először ne feledkezzünk meg arról, hogy a szép elemének részaránya ma, ebben az esztétikai elsajátításban éppen gyakorlati hatalmunk következtében összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint valaha. Másodszor világosan kell látnunk: amikor a technikai eszközök kényelme nélkül, lényegében pusztán egy embercsoport szervezetségében és saját testi szerveinkben, agyunkban és izmainkban koncentráva visszük csak magunkkal a természeti korlátok visszaszorításának eszközeit, akkor a fenségesnek és a szépnek előbb emlegetett részaránya ismét jelentősen eltolódik a fenséges javára. Annak okán, hogy az esztétikai elsajátításban közvetlenül véve, tehát a közvetlen élményt tekintve döntőbb elem az emberben felhalmozott termelési tapasztalat, szervezetség, belső morál, mint az az eszközrendszer, amelynek birtokában erre a szervezetségre, morálra stb. szert tehattunk. Hiszen éppen esztétikailag a velünk szembenálló tárgyi világot közvetlenül a szubjektumra s nem a munkaeszközökre és gépekre vonatkoztatjuk. Amikor közvetlenül eszközrendszereinkre vonatkoztatjuk a természeti jelenségeket, akkor mindig tudományos-elméleti vagy technikai-gyakorlati viszonyban állunk a természeti tárggyal. A közvetlen emberre vonatkoztatás esetében viszont az esztétikai szférában a természeti jelenségek intenzív végtelensége, nagysága és ereje ma is mértéktelen, akkor is, ha egzaktan ki tudjuk számítani, Einstein képlete alapján, hogy a hegy vagy tenger fizikai tömege mennyi energiát hordoz. Ez a tényállás pedig belejátszik esztétikai élményeinkbe, abban az esetben is, amikor eszközrendszereink birtokában de facto könnyedén győzzük le ellenállásukat. Ezért a természet „nagy” jelenségei, a tengeri vihar, a végtelen síkság, a csillagos égbolt, az égbetörő hegyek, s ki tudná ezek valamennyi formáját és fajtáját elősorolni, mindig megőrzi majd fenséges jellegüket. Legfeljebb a jelenségek köre tágul ki az

úrhajózás korában, amikor a Földgolyó Gagarin óta már esztétikailag vált átélhetővé, ha egyelőre ez az élmény még csak egy-két tucat úrhajós számára fennálló lehetőség is. De számukra fennáll. Mert aminek korábban előbb bizonyos mértékig a köznapi élet részeként kellett megjelennie ahhoz, hogy esztétikailag átéljük, ma a természethez való esztétikai viszony fejlettebb fokán úgyszólván a kezdetekkel realizálható lehetőség. Természetesen csak akkor, amikor közvetlenül érzékelhető vagy érzékelhetővé tett természeti jelenségekről van szó.

Ebben látom a fenti probléma megoldását. E megoldás evidenciája teljesen egyértelmű, ha nem dolgozunk a praktikus és kontemplatív magatartás merev szembeállításával, hanem a kettő tényleges dialektikus viszonyából indulunk ki. Ha tehát — hogy a hegymászás, illetve a hegyi utakon való autózás példáját világítsam meg — nem úgy gondolkodunk, hogy a hegymászás vitális erőinket felemésztette és ezért fenséges a fenséges, az autózás viszont biztosította vitális erőink intaktságát s ezért inkább szép lesz az alpesi világ. Vitális energiáink mindkét esetben, de különböző mértékekben érintve vannak s ez belejátszik esztétikai élményünkbe, a fenséges és szép részarányainak változásába. Am vitalitásunk mindkét esetben — ha különböző fokon is — intakt kell hogy maradjon, hiszen ez egyik feltétele az esztétikai viszony kialakításának. A gyakorlati, vitális átmegy a kontemplatívba, mint ahogyan megfordítva is, de szerepet csak annyiban játszik, amennyiben átmegy és reflektálttá válik benne; ha a kontemplatív magatartás, teszem fizikai kimerültségből nem jön létre, nincs esztétikai viszony.

Akárhogy is van, tény az, hogy az objektív fenséges átmegy a szubjektív fenséges kategóriájába. Természetesen nem úgy, ahogyan az idealista esztétika képzelte, hogy a fenséges eszménye az embertől független isteni eszmény önmozgásának eredményeként az ember alakját ölti magára, hiszen láttuk már, hogy az emberi társadalom és a társadalmi ember nélkül egyáltalán nem jön létre semmiféle esztétikai kategória. Átmegy azokban az előbbivel rokon típusú társadalmi szituációkban, amelyekben az objektum nagyságától vagy túlerejétől lenyűgözött ember tevékenyen szembeszáll a mértéktelen túlerővel, hogy szabadságát — sikerrel vagy sikertelenül, ebben az összefüggésben mindegy még — megvalósítsa.

Az objektív és szubjektív fenségest rendszerint mint a természeti és erkölcsi fenségest állították szembe az esztétikai irodalomban. Így Kant a fenséges e két formáját kívánta megjelölni, amikor kijelentette: a csillagos égbolt felettem s az erkölcsi törvény a szívemben. Valójában mindkét forma, az objektív és a szubjektív fenséges is, nemcsak az ember és természet, hanem a társadalom viszonylatában is fellép. Az egyed számára lehet például osztályközösségének történelmi teljesítménye fenséges, objektíve fenséges, amelyhez fel kíván nőni érzületben és tetteiben, s így önmaga is szubjektíve részese lesz ennek a fenségesnek. De ugyanígy szubjektíve fenséges az a közösség, amely egy vele szembenálló másik közösség nagy erejével felveszi a harcot. „Szubjektíve” azért, mert ezzel a „tevékenység” az ő oldalára megy át; szubjektív és objektív, relatív, eltolódó centrumú viszony; mint Lenin megmutatta, ellentétük csak végső ismeretelméleti vonatkozásban abszolút. Mindebből az is kiviláglik, hogy nem csupán morális mozzanat lehet, mint ezt lényegében Kant gondolta, a szubjektív fenséges társadalmi tartalma, bár egyes formáiban az erkölcsnek mint magatartásértéknek hangsúlyozott szerepe van.

Azt mondtam, a fenséges kategóriája szempontjából mindegy, hogy a

szubjektum sikerrel vagy sikertelenül veszi fel a küzdelmet, mert a szituáció a maga konfliktus jellegében érdekes s nem végeredményében. Akárhogyan végződik is, akármilyen vereséggel, a harc felvétele megtörtént, s ez egy osztály tagjai többségének jövő útját jelöli. Marx azért tartotta a filozófiai kalendárium kiemelkedő hősének Prométheusz titánt, mert fel merte venni a harcot a minden eddiginél hatalmasabb új isten, Zeusz ellen, s barátja maradt az embereknek, mintegy előre jelezve az emberiség forradalmi útját, amelyen leküzdö a magateremtette isteneket. Így ábrázolta Prométheuszt Aiszkhülosz, akit Marx az ókor legnagyobb tragikus költőjeként tisztelt. Prométheusz fensége permanens tulajdonság. Nem egy múltó pillanat fellángolása, nem olyan, mint Homérosz Diomedészéé, aki a csata véres forगतagában vad haragjában, hogy Aphrodité elragadta előle Aineiászt, érkelevézével sebzi meg a szerelem tündöklő istennőjét. Prométheusz titán az emberek barátja, voltaképpen következetes forradalmár: módszeres, átgondolt, megingathatatlan. Fensége így ragyogja túl Zeuszét. Csak a társadalmi forradalmár cselekedhet és beszélhet úgy, ahogyan Prométheusz a drámában:

Nem búvöl el engem mézédés szó,
fenyegethet, s meg nem rettenek én,
titkomat el nem árulom addig,
a kegyetlen láncot még le nem oldja,
s meg nem fizet egyszer méltatlanul
eltűrt kínjaimért

.....

... engemet kioktatott anyám, Themis

...

nem egyszer mondta: nem segít a nyers erő,
de csellel győzhetünk hatalmasabbakon.

.....

Mertem, s az emberfajt ez attól védte meg,
hogy összetörve Alvilágra hulljanak.

Ezért görbíti szenvedés a tagjaim,
hogy elviselni kín, de kínos látni is
halandókat szántam meg én, de szóanalom
nem jut nekem, kegyetlenül bánt Zeus velem,
s most lássa ennen szégyenét, ha rám tekint

.....

Magam tudom legjobban, mit követtem el,
amit tettem megtettem, most is vállalom:
az emberek pártját fogtam s elbuktam én.

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

Mindenki érezheti: nem pusztá mitológiáról van itt szó, hanem valóságos, a történelemben a legkülönbözőbb osztálytartalommal visszatérő szituációról, a forradalmi harc vállalásáról olyan körülmények között, amikor a fennálló, még leküzdhetetlen túlerő, a fenség látszatától övezve. S a fenségnek ez a látszata nem csupán látszattúlerőt tartalmaz, hanem egy nagyon is valóságos nehezen mozdítható erőt, amely ezer úton és módon, erőszakkal és csellel hajtja keresztül akarátát, s így a forradalmár eltökéltsége és vas-akarata, esze és elszántsága, amellyel nap mint nap helyt kell hogy álljon

jó ügyéért, a valódi nem misztifikált fenség fényével veszi körül az ügyet és képviselőjét. Világos, hogy nem mindegy, melyik osztály szempontjából. Ám ha valaha ez a dícsfény mennyei glória volt, amelyet annál inkább kellett mesterséges eszközökkel táplálni, minél kevésbé volt jelentős az uralkodó osztály ügye és ennek képviselői, ma a szocializmusért folyó harc világtörténeti folyamatában a fenség tüze magából az ügyből belülről világít s belülről táplálja és szítja a forradalmi folyamat neves és névtelen harcosainak törhetetlen erejét. Ez a belső erő a művészi ábrázolásban éppúgy megbírja a Marx emlegette „nyers rembrandti színeket”, mint ahogyan már Aiszkhülosz Prométheuszának fenségét sem csorbította, inkább emberibbé tette az a körülmény, hogy megriad, amikor a Kórus közeledik hozzá, mert azt hiszi, hogy a máját tépdeseő keselyűk jönnek:

De jaj, mi e zaj, mi mozog s közelít?
Keselyűk csattognak? Hallom a légben
lebegő szárnyak susogása kél.
Mindez megijeszt mi jöhet még.

De aztán riadalom ide, ijedelem oda, harca végeztéig kiáll minden megpróbáltatást. S ezért joggal mondja némi — egyébként nevelő célzatú — iróniával a Zeusz-üldözte szerencsétlen sorsú lánynak, Iónak, aki tőle tudakolja jövő szenvedéseit, s akinek eleinte gyöngédségből nem is akarja elárulni sorsát:

Szegény leány, bizony kegyetlen vőlegény
jutott neked, hisz úgy tekintheted, hogy ez
még csak nyitány, mit eddig elmondtam neked

Ió:

Ó jaj nekem!

Promethéusz:

Már is keservesen jajgatsz, de mit teszel,
ha megtudod, hogy mennyi baj van hátra még.

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

Fölösleges volna részletesebben fejtegetni, hogy nemcsak a forradalmár és forradalmi osztályok közösségében merülhet fel a fenség vonása, hanem közösség és egyén minden igazi nagy próbatételében, legyenek ezek az igazságos háborúk vagy a mindennapi munka hőstettei, a tudomány és szellem embe-reinek sikerei — ám a fenséges meghatározó vonásai sehol nem tűnnek ki teljesebben és plasztikusabban, mint a vázolt szituációban, a forradalmár alakjában.

A közösség vagy egyén fenséges jellegének éppúgy lehet eleme és előkészítő formája szokáserkölcseinek, egyéni moráljának emelkedettsége, nemessége, mint ahogyan belső egészségének, erejének megjelenési formája és kicsúcsosodása a heroizmus. Mindkét kategória esztétikai arculatú. Az emelkedett, nemes és a heroikus is. Az előző erősen erkölcsi hangsúlyú, az utóbbi a társadalmi energiák totalitását koncentrálja. Az első a szép és fenséges tartományának mintegy a határmezsgyéjén mozog, — ahogyan van nemes szépség, úgy van fennkölt nemesség is. Nemesség abban az értelemben, ahogyan Goethe fogalmazta meg meghalt barátja, Schiller jellemzésére: „Mert miénk volt! Fájdalmunk panasznán / kiáltson túl a büszke szó mérészen. / Köztünk akart, vad viharok után, / megtelepedni, biztos révbe érten; / ám szelleme fönn

szárnyalt önmagán, / a Szépség, Jóság, Igazság egében, / s mögötte létlen árnyként elmaradt az / mi bennünket mind megköt: az alantas.”

(Rónay György fordítása)⁶

A második kategória: a heroikus a hősiesség kiteljesedése. A legnehezebb konfliktusok útján halad a hős a tragikum szelétől érintve vagy a győzelem felé, vagy — s ez már a következő a szépség és fenségés után a harmadik kiemelkedő csomóponti kategória — a tragikus élethelyzet leküzdhetetlen örvénye felé, amelyben alámerül, pátozának jogosultságából mit sem veszítve. A nagyság pátoza: a dicsőség ragyogja körül a hőst akkor is, ha győz, akkor is, ha legyőzik. Fortinbras a halott Hamletnek adja meg a hősnek a kijáró végtisztességet. A dicső esztétikai arculata a gyász komor pompája vagy az élet ragyogó tobzódása, s így innen és túl van a tragikus szféráján, de mégis inkább túl, s a tragikus és patetikus közötti átmenet kategóriája.

3. *A tragikus szituáció: a szubjektum társadalmasságának szigorú mértéke*

A szubjektív fenség, eddig elért eredményünk, az adott kiindulópont. Mert a társadalmi életfolyamatokban ez az a szembezállás szituáció, amely a konfliktus és harc rendkívüli nagyságrendjét képviseli. Márpedig nem minden konfliktus és küzdelem nagyságrendje megfelelő, a komikus például egyáltalán nem. Intenzív és intenzitásukban végtelen — osztályok, népek, végső soron az egész emberiség sorsával egybekapcsolódó, ezek potenciáit magukba tömörítő — erők konfliktusa és harca lehet csupán tragikus. A szubjektív fenség, mint a tragikum egyik feltétele, egyben azt is kifejezi, hogy itt egyértelműen a közvetlen társadalmasság osztály- és emberközi közegébe kerültünk. És ebben vagyunk akkor is, ha ember és természet tragikus kimenetelű harcáról van szó, amelyben a tragikum — látni fogjuk, milyen okokból — kizárólag az embert illeti meg és nem a természetet, még abban az értelemben sem, amelyben a szép vagy fenség kategóriája a természetit érintette.

De a fenség nemcsak előfeltétele, hanem eleme és közege is a konfliktus és harc minden olyan folyamatának, amely tragikus jellegűvé válhat. Ha a küzdelem lezuhan a kezdeti magaslatról, akkor megszűnik még a tragikum lehetősége is, sőt a tragikum átmehet a komikumba, tragikomikusként vagy komikusként. Gyakori, politikai kérdésekben, közéletben nem egyszer felmerülő és adott esetben a tragikumig tovább fejlődő konfliktus kibontakozás az, amely jelentéktelennek látszó összeütközésekkel kezdődik, olyanokkal, amelyek kölcsönös „jóakarattal” elsimíthatók lennének, sőt ahol ez a jóakarattal akár mindkét fél részéről meg is van — ám a kölcsönös jószándék és kezdeti illúziók ellenére a konfliktusok forrásai csak nem apadnak el és kiderül, hogy az alkalmi okokból létrejött összeütközések mély elvi ellentéteknek még felületi megnyilatkozásai voltak. A kielezett konfliktus stádiuma elérkezik, a tragikus lehetővé válik.

⁶ Rónay szép fordításában „míg szelleme” áll; az „ám szelleme” úgy vélem pontosabban fejezi ki az eredetit, mivel az „indessen” könnyed ellentétet teremt a „biztos rév” külső nyugalma és a „fönn szárnyalás” belső pátoza között.

Az ilyen és ehhez hasonló konfliktusok legpregnansabb formái a társadalmi-történelmi fejlődés folyamatában az osztályok harcából adódnak, az osztály-társadalmakon végigvonuló, minden esetben az adott gazdasági-társadalmi forma sajátosságainak megfelelő alakzatú törvényszerűségekből. Az osztályok harca táptalaja a kiélezett konfliktusok legfontosabb, minden más drámai éleTSzituációt katartikus erőben messze felülmúló formájának, a tragikus konfliktusnak is. Különösen az osztályharc forradalmi és forradalmat előkészítő folyamatai bővelkednek ilyen szituációkban. Nem véletlen, hogy a tragédiaköltészet virágkorai a társadalmak forradalmi átalakulási folyamatainak levegőjében jöttek létre, közömbös, hogy a közvetlen forradalmi folyamat előtt, után vagy alatt. Bennünket azonban nem a tragédia mint a tragikum művészi és műfaji vetülete, hanem a primér tragikus jellegű élettények érdekelnek, Marx és Engels nyomain haladva, akik a tragikum (és komikum) problémáját a nagy osztálykonfliktusok oldaláról közelítették meg.

Ennek a megközelítésnek látszólag ellentmond két fontos körülmény. Először az, hogy nemcsak az osztályok közötti, hanem az osztályokon belüli összeütközések is melegágyai a tragikumnak, szituációknak és hősöknek egyaránt. Másodsor: nemcsak a közéletben, hanem a magánéletben is létrejönnek ilyen összeütközések.

Mindkét — gyakori — elméleti ellenvetés, éppen ellenvetés jellegében, a metafizikus gondolkodás dialektikus tényekkel szembeni tehetetlenségéről tanúskodik. Léteznek természetesen sui generis ellentmondások, egyazon osztályon belül is különböző osztályfrakciók, s ezek képviselői között, mint ezt a burzsoázián belüli — az állammonopolista kapitalizmusban csak formát változtató — konkurrenciaharc ténye igazolja, vagy a feudalizmusban a „szomszédvárak” viszályai, s a rendi ellentétek, császárság és pápaság harcai és a nemesség s a lényegében feudális, de átmenetileg a polgársággal szövetező központosító abszolutista hatalom ellentéte. Minden, a különbségek konfliktussá éleződése is, a konkrét történelmi fejlődési folyamatok sajátosságain múlik. Ám éppen e sajátosságok lényegeleme az alapvető, központi osztály-ellentét, a régi és az új, a letűnő és a felemelkedő osztályok harcának közvetett visszatükröződése. S az a tény, amelyet utoljára említettem: az abszolutizmus szövetezése a polgársággal a vele azonos feudális talajon álló történelmi nemességgel szemben, élénk fénnel világítja meg, hogy az osztályokon belüli konfliktusokat gyakran osztályon kívüli elemek táplálják.

Az átfogó történelmi tendenciák tekintetében — s bennünket ezúttal csak ez érdekelhet — kimondhatjuk: az osztályon belüli konfliktusok akkor szaporodnak meg és mélyülnek el, amikor az alapvető osztályantagonizmusok éleződnek. Napirendre kerülésük egyik tünete éppen az, hogy lent is, fent is elszaporodnak és kiéleződnek az osztályon belüli konfliktusok. Fent létrejön a csoportok, intézmények, egyének mélyülő konfliktusa, mivel — Lenin találó szavaira emlékeztetve — az uralkodó osztályok tagjai már nem tudnak a régi módon uralkodni, olyan körülmények között, amikor beidegzett magatartásuk és megszokott döntéseik egyre kevésbé funkcionálnak, egyre több zavart keltenek, s jelentéktelennek tűnő tévedéseik kiszámíthatatlanul nagy következményekkel járnak. Lent pedig nemcsak hogy nem tudnak, de egyre kevésbé akarnak már a régi módon élni. Itt is létrejönnek a belső konfliktusok, többnyire az irányharcok formájában, hogyan induljanak meg és merre tartsanak, s ha megvan az irány, megindul az egységért folyó harc stb. Mindkét oldalt áthatja már a másikkal való összeütközés, s egyre inkább ez is kerül az elő-

térbe, az osztályharc nagy kérdései. S ez a harc a pusztulás terhe mellett folyik. Azzal a lényeges különbséggel a lent és a fent között, hogy a forradalmasodó tömegek *kezdeti* mozgalmi könnyebben szenvednek súlyos vagy akár katasztrofális vereséget is, de vereségük sohasem végleges, s magasabb síkon újra felveszik a harcot — viszont az uralkodó osztály kezdeti győzelmeit is beárnyékolja és sajátos atmoszférába vonja szükségszerű bukásának távlata, történelmi sírgödörnek nyirkos lehelete. Gondoljunk csak — mindkét szempontból — a Párizsi Kommünre.

A második ellenvetés sem vet számot a valóságos társadalmi összefüggésekkel. Magánélet és közélet, esetenként a kettő merev elválása — teszem a polgári társadalom citoyen és burzsoá Én-jének szembekerülése — nem merev ellentétek, ellentétük és egységük váltakozó megnyilvánulásai alá vannak vetve az adott társadalom mozgási törvényeinek. S ami pusztán magánéletinek indul, még akkor is túlmutathat azon, ha közvetlenül véve be van zárva annak körébe. Osztrovszkij vagy akár Ibsen családi zsarnokság ellen lázadó kispolgári hősnői igazán nem forradalmárok a szó közvetlen értelmében. De lázadásuk kifejeződése annak a hosszantartó folyamatnak, amely a mind gyakoribb és átfogóbb tiltakozáson át a közélet felé, a forradalmi helyzet kialakulása felé mutat. Ezért látott Dobroljubov Kátya Kabanova tiltakozásában fényugarat a cári sötétség birodalmában, bár jól tudta, hogy az életnek az a területe, „amelyet Osztrovszkij megfigyel és bemutat, nem foglalja magában a tisztára közéleti és állami viszonyokat, a családra korlátozódik . . . ám ki szenvedne jobban a családban a zsarnoki nyomásban, mint a nő? . . . Ha egyszer egy nő eljut addig az elhatározásig, hogy kiszabadítja magát ebből a méltatlan helyzetből, akkor komolyan és eltökélten fog cselekedni . . .”⁷ Világos, hogy Kátya Kabanova még nem a Marx emlegette „korán jött forradalmár”, de ebbe a típusba tartozik, ennek előfutára.

Láthatjuk: mindkét szokásos ellenvetés elesik. Így hát magának az osztályharc folyamatának mozgásában kereshetjük a kérdéses kategória, a tragikum kategóriájának magvát, a választ arra a kérdésre, hogy a konfliktus és harc, amennyiben nagy érdekekért folyik, milyen feltételek mellett lesz tragikussá.

Az első ilyen feltétel bizonyára az, hogy a harc szükségessége vagy még élesebben fogalmazva: a harcra kényszerültség magában foglalja a szubjektum önmeghatározását, relatíve szabad döntését, mint a szükségszerűség felismerését egyfelől, másfelől mint a formális szabadságnak az alternatív lehetőségét, a megfutamodást, az önfeladást kizáró mozzanatát. Mindegy, hogy a történelmi szituációba kerülő hős közösség-e vagy egyén, a szubjektum meg kell hogy feleljen, vagy fel kell, hogy nőjön a rendkívüli szituációhoz. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.* Epiktétosz szava megérteti, hogy a sodródó szubjektum nem lehet tragikus hős. Csak látszólag mond ellent megállapításunknak a tragikum ama típusa, amely a világirodalomban Oidipusz türannoszban testesül meg, ahol már minden rossz lépés megtörtént, mielőtt a tett vállalása megtörténhetett volna. Oidipusz szituációja borzasztó szituáció lenne magában véve, s nem emelkedne igazán tragédiává, ha Oidipusz nem vállalná, hogy szembenézzen az igazsággal s kiderítse valóságos helyzetét. A műkénei és a thébai királyi ház rettenetes sorsa, a nem-tudás mint tragikus végzet, csak ezen mozzanat, a valósággal való szembenézés következtében válik

⁷ Dobroljubov: „Fényugár a sötétség birodalmából”.

tragikus hősök végzetévé, különben egyszerűen borzasztó vagy szörnyű volna csupán. A küzdelem vállalása nélkül nincs tragikum, akkor sem, ha a harcok kényszerültjei csak fokozatosan, a körülmények nyomására felelősen vállalják a küzdelmet.

Éppily fontos egy második körülmény: a harcra kelt szubjektum pusztulása, elbukása. A pusztulás és elbukás itt nem feltétlenül a fizikai halál. Formája lehet a politikai vereség, a morális bukás vagy a fizikai pusztulás, lényege minden formájában egy marad, egy társadalmilag értékes erő vagy törekvés vagy mindkettő tönkremenetele.

S ehhez járul még egy harmadik feltétel: maga a pusztulás nem lehet merőben véletlen. Szükségszerűen kell következnie a vállalt feladat s a feladat megoldására mozgósítható erők ellentmondásából.

Ne tévesszen meg bennünket az a megfogalmazás, hogy normatív feltételek-ként emlegettük a tragédia konstituenciáit. Nem normákról van szó, hanem valóságos, az életben létrejövő szituációkról, amelyek az általunk emlegetett vonások kibontásával érik el a legerősebb, minden mást felülmúló hatást, keltenek — Arisztotelésszel szólva — félelmet és együttérzést az emberek lelkében, míg más esetekben a véletlen vagy a szörnyűséges pusztulásnál, vagy csak az együttérzés, vagy csak a félelem szerepel.

A tragikus kollízióban a szándék, a célért küzdő akarat a feladat megoldásának keletkező feltételeiből következik, de a feladat felmerülése még csak a megoldás elvont lehetőségét csillantja meg. Hogy a tényleges, a konkrét lehetőség, a cselekvés, a megvalósítás valóságos mozgási tere meddig terjed, ez csupán a küzdelem folyamatában mérhető fel. A szubjektum önmeghatározásának konkrét szabadsága ily módon egyben a mozgási tér korlátaival való találkozás. S e korlátok fokozatos és fokozódó előtérbekerülésén bukik el a szubjektum. Mert amit szándékának megfelelően tesz a feladat megvalósítása érdekében, az egyre kevésbé esik egybe a valóban lehetséges tettekkel. Ami viszont reálistan lehetséges, az egyre kevésbé elégíti ki a harcban feltűzött szándékot és akaratot. Szükségképpen el kell buknia: vagy a saját szándékának megfelelő tettei előrehajtó erején, mintegy saját cselekedetei konzekvenciáin — vagy azon, hogy feladja a harcot, amikor már túl késő, s kiszolgáltatja magát az ellenség kénye-kedvének. Akár ezt teszi, akár azt, ilyen vagy olyan formában mindenképpen pusztulnia kell. S a fizikai halál még mindig a kedvezőbb eset az erkölcsi halálhoz képest. Innen a tragikus hatás — bizonyára leegyszerűsített, nem a szimplifikálás, hanem a lényeg pusztán elvont kiemelése értelmében leegyszerűsített — arisztotelészi képletének kettős egysége: a félelem és együttérzés katartikus egybefonódása. Együtt érzünk a küzdelemmel és csodáljuk a hőst, mert nagy tetteket visz végbe és lehetőségei csúcsára jut. De félelem van az együttérzésben, mert minden előre tett lépése közelebb hozza pusztulását, s ilyen helyzetet legfeljebb az ellenség számára kívánunk, s nem a magunk számára.

A tragikus kollízió lényeges eleme a valóságos szituáció ellentmondásos természetének megértése. Nem kevésbé az az időintervallum, amelyben a szubjektum a küzdelem során tisztába jöhet az elvont lehetőség után a konkrét lehetőséggel, hogy ehhez mérje hozzá cselekedeteit, ami azonban rendszerint mégsem következik be. A küzdelem eme szakasza a görög tragédiában a sorsfordulat, *περιπέτεια*, szakaszonként jelenik meg a tragikus kifejlés előkészítésében, esetleg különböző hatványon, többszöri ismétlődéssel. A hamis tudat, adott esetben, mint a görög tragédiákban, a nem tudás és tudatlanság rendszerint

lényegi eleme az uralkodó, kizsákmányoló társadalmak talaján létrejövő tragikus kollízióknak, mivel a történelmi fejlődés ideológiai formái hamis tudatra épülnek, ami persze a racionális tudás elemeit is tartalmazza.

A marxizmus—leninizmus kialakulása után a proletariátus és a burzsoázia osztályharcaiban éppen a tudományos elmélet magas foka alapján létrejön a születőben és alakulófélben levő helyzetek és kifutási irányuk elméleti megragadásának s ezzel az adekvát cselekvés kialakításának lehetősége. De ami az osztályharcban megadott lehetőség a forradalmi mozgalom egésze számára, az nem feltétlenül, nem közvetlenül lehetősége minden csoportnak. „A felszabadulás” című szovjet film — valóságos élettényeket tükrözve azzal a nagy érzékkel, amely az élet örömteli és kegyetlen tényével szemben egyaránt jellemzi a szocialista realizmus igazi vonulatát — mesterien mutatta meg, hogy a tragikum lehetősége az egyes csoportok számára fennáll, a küzdelem optimálisan helyes vezetése mellett is, sőt adott esetben akkor leginkább. Itt egy hídfőállás szovjet katonáinak, akiket magukra kellett hagyni az egész frontvonal sikere érdekében, kell az egyenlőtlen harcot vállalniuk az ellenség túlerejével szemben. A szovjet haza neveltjei felnőnek feladataik tragikus magaslatára; egyetlen hírmondó marad közülük, aki beszámol a hadseregtörzsnél arról, hogy helytálltak. A tudatos forradalmi harcokban, amelyekben a marxista—leninista előrelátás minimalizálhatja a küzdelem sikere érdekében szükségképpen meghozandó áldozatok nagyságát és számát, általában az előrs- és utóvédharcokban jöhetnek létre az említetthez hasonló tragikus szituációk. S korántsem csupán a fegyveres harcokban.

Bármily nagy szerepet játszik hát a tragikumban a tudatosság, pusztán a tudatos előrelátás, s az ennek megfelelő cselekvés, önmagában még nem küszöböli ki azokat a feltételeket, amelyek között létrejönnek véletlen és szükség-szerűség változatos dialektikájában azok az élethelyzetek, amelyekben az emberi kiteljesedés, egy csoport vagy egyén szabadságának realizálása, osztálya, népe, s az ezek ügyével egybeforrt emberi szabadság érdekében, csak az önfeláldozás, a *biztos* pusztulás vállalása útján lehetséges. Az a Helvétius óta újból és újból előkerülő polgári felfogás, amely ellen már a kispolgári forradalmi ideológus, Rousseau is joggal tiltakozott, noha maga sem törte át a polgári individualizmus horizontját, hogy az önfeláldozás nagy tetteit a veszély nagyságával arányos jutalom reménye mozgatta, semmit sem értett meg és semmit nem ért meg ma sem, amikor különböző formákban újra felmelegítik, a társadalmiasult egyén szabadságának valódi társadalmi természetéből. A tragikus szituáció valójában a közösség és egyén társadalmi integritásának, társadalmiasultsága fokának szigorú mércéje.

Az erős, jelentős konfliktus alapján létrejött kiúttalanság-helyzet — ez a tragikus alapszituáció. Magától értetődik, hogy ami fennáll az osztályharcban egyes csoportok számára, az nem feltétlenül áll fenn egész osztályok számára; ahol egy osztály egy csoportja dicsőséggel vagy dicstelenül elbukik, ott helyébe léphet egy másik. Lenin ebben az értelemben beszélt arról, hogy nincs kiúttalan helyzet. De ettől függetlenül a tragikus alapszituáció mint kiúttalan helyzet, relatív abban az értelemben is, hogy szükségszerű tendenciáit az össztársadalmi folyamatban mindig véletlenek keresztezik, s a véletlenek — közelebről meghatározható feltételek mellett — maguk is éppúgy ellentendenciává sűrűsödhetnek, mint ahogyan a kiúttalan helyzet felé mutató szükségszerűségek is át- meg át vannak szöve véletlen elemekkel.

A kiúttalanság mint alaphelyzet a szituáció rendkívüliségéhez felnövő

hősökkel sok mindent feltételez és felvehet társadalmi tartalomban. Egy-
valamit azonban nem. Azt a tragikai vétséget, bűnt, amelynek büntetését az
ókonzervatív esztétikai felfogás a pusztulásban látta. Ez a felfogás nem a
társadalom reális oksági és kölcsönhatási viszonyaiból indul ki, hanem az
isteni igazságosság teleológiájából, amely után éppúgy hiába kutatnánk a
történelemben, mint ahogy távcsöveink és szputnyikjaink segítségével sem
fedezték fel a történelmi erkölcsdráma szerzőjét és rendezőjét a világegye-
temben.

Ez a végső soron isteni teleológiára épült bűn- és bűnhődésfelfogás csak azt
a tényt van hivatva szépíteni, hogy az osztálytársadalmak antagonisztikus
ellentmondásai újból és újból megteremtik rendszerint a legjobb törekvések
számára — átmeneti jelleggel — a kiúttalanság életszituációját. A belső anta-
gonizmusokat már leküzdő, a saját talaján továbbfejlődő szocialista társadalom
mozgása viszont az ilyen helyzetek redukálása és kiküszöbölése irányában hat,
bármennyire keresztezik is ezt jórészt a nemzetközi osztályharcból származó
ellentendenciák. Ami az osztálytársadalmak jellemző tünete volt, az egyre
kevésbé jellemzi a szocializmus közegét. Nem mintha nem jöhetnének és nem
jöttek volna létre ezen a talajon is mélységes tragikus helyzetek, véletlen
körülmények kisebb-nagyobb horderejű szükségszerűségek szövődéseiből.
Ám minél inkább napi gyakorlattá válik a szocialista fejlődés tervszerűségében
a részmozgások tudatos előrelátó szervezése, annál korlátozottabbá válik a
tragikum létrejöttének lehetősége. S ha létrejön, úgy a tágabb kollektíva
közbelépése „a szakadék szeléről is” visszahozhatja a tragikus bukás felé
haladó hőseket. Ilyen értelemben joggal beszélhetünk optimista tragédiáról,
mint a szocialista fejlődés létrehozta új vonásról, akkor is, ha — mint Aiszkhü-
losz Oreszteiája vagy Szophoklész Philoktetésze tanúsítja — ez a sajátosság
korábban is felmerült már. Hiszen nem az a kérdés csupán, hogy valamilyen
sajátosság, amely elvont általánosságban véve azonos struktúrának tekin-
tendő, előfordult-e már korábban is, hanem sokkal inkább az, hogy milyen
viszonyok talaján válik a szóban forgó sajátosság jellemzővé és uralkodóvá.
Akik vulgarizálással vádolták meg az „optimista tragédia” szocialista sajátos-
ságának elemzőit, azok ebben is, mint sok más egyébben, maguk
gondolkodtak vulgáris módon, amikor meglepődtek egy-két empirikus ellen-
példa felmutatásával az említett elgondolás cáfolására. Az ellenpéldák elvont
emlegetése párosítva azzal, hogy meg sem kísérlék beillesztésüket az összfolya-
mat — ellentmondásos — logikájába, kitűnően megfelel ugyan Karl Popper
metodológiájának, de semmi köze a marxizmus—leninizmushoz. -

Marx és Engels a tragikus szituációt két nagy típusba osztották, a korán
jött forradalmár és az ancien régime utolsó hőse helyzetében konkretizálták.
A két szélső pólust az átmeneti típusok egész sora kötheti össze — mint láttuk
már — voltaképpen mind a magán-, mind a közélet vonalán, ha a kettő belső
dialektikája kiderül. Nem tagadható meg, teszem, a tragikum egy eleme az
olyan embertől, aki becsülettel áll helyt jó ügyéért, de a körülmények valami-
lyen, a régihez kötő gyengeségénél, „Achilles-sarkánál” fogva ragadják meg
és kényszerítik térdre. Achilles-sarka nemcsak az egyénnek lehet. Az indonéz
kommunista mozgalom tragédiája tragédia marad, bár létrejöttéhez saját
belső gyengeségei is hozzájárultak a nemzetközi osztályharc bonyolult fel-
tételei között. Más eset már az a „kettős kötöttségű hős”, a „fifty-fifty”
ember, a szilárd ingadozó, aki legfeljebb tragikomikus figura lehet s egy
elterjedt balítélet ellenére sem hasonlít Shakespeare Hamletjére.

A korán jött forradalmár és forradalmi mozgalom tragédiái (amelynek létezik negatív tükörképe is a megkésett forradalmár és forradalmi mozgalom típusában) mérföldkövek egy osztály történelmileg aktuális felemelkedésének országútján. Katartikus hatásuk a nyomukban következő önvizsgálatokban, kritikai értékelésekben, célok és eszközök magasabb szintű újrafogalmazásában tovább megy. A művészet odafordulását az igazi történelmi csomópontokhoz mindig mélyen befolyásolta a tényleges küzdelem folyamatában létrejött élettapasztalatok összegző-kritikai feldolgozása. S minél mélyebben hatol be maga is kritikus módon a kritikus összefüggésekbe, minél inkább meg tudta mutatni a vereségben is a pozitív jövőt megidéző vonásokat, annál közelebb férközött a jelenkor szívéhez, annál inkább megőrizte az utókor emlékezetét. A tragikumnak ez a típusa, ha nem is volt optimista a fent jelzett értelemben, nem a „tragikus életérzést” petrifikálta, hanem új küzdelmekre serkentett.

A tragikus élethelyzetek másik típusa, amely az ancien régime vesztett harcaiból és bukásából fakad, könnyebben cseng ki pesszimizmusban magában az életben s a művészi ábrázolásban, a bukásra ítélt uralkodó osztály talaján. Marx pontosan körvonalazta e tragikum-típus határait: az ancien régime története addig volt tragikus, „ameddig a világ préegzisztens hatalma volt, a szabadság pedig csak személyes ötlet, egyszóval ameddig ő maga hitt s hinnie kellett jogosultságában. Ameddig az *ancien régime* meglévő világrendként küzdött egy csak létrejövő világgal, addig az ő részén egy világtörténelmi, de nem személyes tévedés állt. Bukása ezért tragikus volt.”

A mai „ancien régime” az imperializmus állammonopolista szakasza és hősei nem tragikus jellegűek. Magától értetődőleg egyes hősei személyes sorsára — W. Rathenautól J. Kennedyig — még rátapadhat a tragikum lehellete. Másfajta hőseinek — a hitlereknek és quislingeknek — hosszú sora viszont csak amellettszolgálat bizonyítékot, hogy a közönséges értelemben vett bűnöző típus sohasem válhat tragikussá. Nem sorozhatók a mai ancien régime hősei közé azok az imperializmus és monopolkapitalizmus ellen küzdő, polgári kereteiket át nem törő progresszív harcosok, akiket nemegyszer „Achilles-sarkuknál” sebeznek meg reakciós ellenfeleik.

Marx szavai az 1840-es évek német uralkodó osztályáról még jobban illenek a mai ancien régime-re, mint a tegnapiakra. „A mostani német régime . . . — ez az anakronizmus, ez a kiáltó ellentmondás általánosan elismert axiómákkal szemben, az ancien régime közszemlére kiállított semmisége — már csak képzelet, hogy hisz önmagában, s a világtól ugyanezt a képzelődést követeli. Ha hinne saját *lényegében*, vajon megtenné-e azt, hogy egy idegen lényeg *látzata* alá rejtse és a képmutatásban és a szofizmában keressen menedéket? A modern *ancien régime* már csak a *komédiása* egy világrendnek, melynek valódi *hősei* meghaltak.”⁸ Ezek a mai komédiások — talán felesleges mondanom — attól még nem lesznek tragikus hőökké, hogy hatalmi étvágyukban a világ számos pontján valódi tragédiákat teremtenek, bármily szívesen öltik magukra adott esetben a tragikus koturnust.

Minden bukófélben levő uralkodó osztály képviselői szívesen azonosítják szűk osztályérdekeik bukását holmi világtragédiával. Történelmi perspektívalanságuk, mint általános pesszimizmus és pántragizmus merül fel ideológiájukban. És saját ellentmondásaik egyik ideológiai vetülete csupán az, hogy ezt a

⁸ Marx és Engels: „Irodalomról, művészetről”, 164.

pesszimista pántragizmust kiegészítik a manipuláló reklámtechnika rikító optimizmusával, amelynek feneketlen üressége egyébként — ez az egység az ellentmondásban — valóban bele is zuhan a semmi úrjébe.

A burzsoá dekadencia életerzésének, világvilágképének és művészetének pántragizmusa minden emberi sorsot, az emberi létet általában tragikusnak tekint. A tragikum a kiélezett harcok különleges szituációjából így lényegének elvesztésével átváltozik ebben a szemléletben „a társadalom”, „az emberi élet” általános kategóriájává. S ugyanúgy, ahogyan egy pohár tiszta víz kiélégítheti az ember szomját, de ha szétöntjük a földön, ha pocsolyává tesszük, elveszíti ezt a minőségét, úgy válik a tragikum, kiforgatva különleges mivoltából, amelyben az embert osztály és egyed viszonyának mélyebb kapcsolataira eszméleti, pántragizmussá vízenyősítve és a földön szétöntve olyan pocsolyává, amely alkalmas arra, hogy még a tisztuló öntudatot is besározza. A kizsákmányoló rendből eredő antagonizmusokat kényelmes dolog volt és kényelmes dolog ma is, mint ezt az egzisztencializmus Heidegger „Halt im Unendlichen” mítoszától Camus Szüszíphosz mítoszáig zavartalanul teszi, a társadalmi és emberi lét jóvátehetetlen belső meghasonlottsága és aránytalanságaként feltüntetni.

S a pántragizmus itt sem áll meg. Ezt a képletet rávetíti a természetre, az egész kozmoszra, hogy a társadalmi lét eme „meghasonlottságát” és „aránytalanságát”, mint a tragikum forrását a természet egyetemes rendjének sajátos megjelenési formájává tegye és így még ellenállhatatlanabb és kényszerítőbb hatalomnak tüntesse fel. Max Scheler — a husserli fenomenológia sajátos katolikus ontologizálója — ezt az általános tendenciát fejezte ki, amikor ki-mondotta: „A tragikus lényegi eleme magának a világegyetemnek”.

A XIX. század második felének polgári gondolkodása ezt még bizonytalanul és tapogatózva (jogtalanul) a darwinizmusra hivatkozva próbálta tudományosan igazolni, s egy „szociáldarwinista világkép” természeti alapjává tenni. Ma már a „tudományos” érvelés is elmarad a keresetlen egyszerűséggel és magától értetődő természetességgel feltálat filozófiai és költői mítoszok mellől. Pittoreszken fejezi ki ezt Szabó Lőrinc egyik verse Ardsuna és Siva párbeszédében:

... Mit gondolsz, ki boldog?
Ha farkas lennél, jobb volna a dolgod?
S ha fű volnál, vagy katicabogár?
Ami él s mozog, mind úgy küzd, ahogy te
és nem lesz könnyebb kedvedért, sehogyse
lesz szelídebb a rettentő szabály.

— Volnék bestia, könnyű volna ölnöm,
volnék fűszál, lapulhatnék a földön,
és ha bogár, szárnyam megmentene.
— Volnál csak az, látnád, amit ma nem látsz:
a mindenség két fele falja egymást
és az idill szörnyekkel van tele.

Az emberiségben ma már — a Szovjetunió és a szocialista vilárendszer létrejötte nyomán — új remények kelnek, új veszélyekkel is szembezálló meggyőződések formálódnak. A pántragizmus pesszimista megnyilatkozásai egyre több emberből váltják ki azt a mosolyt, amely a két egymást felfaló mesebeli oroszlán nevezetes históriáját utasítja el: az egyik királyi fenevad

kívülről tépte szét a másikat, a másik belülről marcangolta szét az egyiket, s minthogy mindegyikük a másik mása volt, a másikkal együtt önmagukat is felfalták. Két megmaradt állkapocs és farkbojt tanúsítja a történet hitelét, s aki ennek ellenére sem hiszi el, a pántragizmus szempontjából bizonyára menthetetlenül elveszett ember.

A pántragizmus ama filozófiai képzelete, hogy az univerzum mélyén működő végtelen aránytalanság és ellentmondás teremti meg a tragikumot, mert a végtelen természet minden egyedi létezője véges és a véges szükségszerűen magában hordja tragikus végét, pusztulását, az egyedi lét elmúlásának esztétikailag patetikus vagy elégikus fájdalomosságát téveszti össze a tragikummal. Eközben még azt sem veszi észre, hogy — Marxszal szólva — ama „kemény próba” mellett, amellyel az egyed alámerül a faj tengerében, az elmúlás próbája mellett, ott áll a faj új egyedeinek születése, mert a végtelen világegyetem mint mindent átfogó individuális totalitás, csak véges egyediségekben marad fenn. S ami speciálisan az emberi nemet illeti, amelynek lényege társadalmiságában rejlik, individuumai előtt mindig ott állhat az az élő és élettelen világ számára nem létező elégtétel, hogy életét nem vízre írta, mert eredményei, ha voltak, tovább adódnak, sőt megszüntetve-megőrzött formában továbbélnek a következő nemzedékek hosszú sorában. Tudja vagy nem tudja, nem a tragikum, hanem a társadalmi és emberi dezintegráció esztétikai problémái merülnek már fel a pántragizmus torz tükrében.

A tragikum annyira súlyos és priméren az emberi viszonyok különleges kollízióiból származó esztétikai kategória, hogy nem merül fel ember és természet viszonyában kvázi-objektív természeti tulajdonságként, akkor sem, amikor ember és természet küzdelme az ember tragikus pusztulásával végződik. Már Csernisevskij feltárta ennek döntő okát. A természetnek nincs tényleges szabadsága, mint olyan önmeghatározás, amely a „kiútnélküli szituáció” egyedüli kivezető útját teremtené meg a helytállásban. Ezért a tragikum rávetítése a természetre minden esetben vallásos, mitológiai vagy mint az előbb elemzett pántragizmussal profán ideológiai tartalmak képzeleteinek rendeli alá a természeti jelenséget és így a természethez való esztétikai viszony pseudoesztétikai formája, éppen úgy, mint a „komikus természet”. Ismét hangsúlyozom, hogy a művészetben viszont, teszem Ruysdael vagy Rembrandt tragikus-viharos tájai teljesen legitím ábrázolások, mert a művészet koncentrált eszmei világában mindenféle mitológiai tartalom nélkül, bármely jelenségen át közvetlenül kifejezhetők az emberi viszonyok anélkül, hogy a jelenség természeti mivoltát ez szükségképpen szétrobbantaná. Itt is vannak természetesen esztétikailag nagyon is lényeges fokozatok. Amit Ruysdaelról és Rembrandtról mondtam, nem érvényes már Csontváry tragikusan magányos cédrusára, amelynek emberi sikolya túl éles és követelődő ahhoz, hogy természetábrázolás formájában belső zavar nélkül elfogadhatnánk.

Vitakoznak arról, vajon a tragikus szituáció esztétikai kategória-e egyáltalán, s helyét többnyire a morális világban jelölik meg. A kérdés rosszul van feltéve. Nincs olyan esztétikai kategória, amely tartalmában csak esztétikai volna, mindegyikben társadalmi tartalmak sűrűsödnek össze érzékletesen, emlékezetes, impresszív életmegnyilvánulásokban. Így a tragikus kategóriájában is. S ráadásul tartalma sem kizárólag morális, a társadalmi-emberi élet valamennyi tevékenységkörét koncentrálhatja. Éppen e koncentrált emberi tartalmassága következtében semmiképpen sem véletlen, hogy a tragikum, ellenpárjával, a komikummal együtt, az egyetlen olyan esztétikai ellentétpár,

amely művészeti műfaj, a tragédia, illetve komédia alapjává válik. Meg-
egyeznek a többi esztétikai kategóriával abban, hogy minden művészeti ágban
felmerülnek, de eme sajátosságukban, műfaj-konstituáló mivoltukban tiszta
társadalmi jellegük kézzelfogható megnyilatkozását láthatjuk.

4. Módszertani megjegyzések a kategóriaelemzéshez

Az elmondottak alapján az esztétikai kategóriák elemzésének néhány mód-
szertani tanulságát már most levonhatjuk, hogy ily módon is jobban orientál-
junk eddigi eljárásunk és következő fejtegetéseink módszertani értelmének
tudatosítására, s egyben lehetővé tegyük a további kategóriák elemzésének
lerövidítését.

A szép, fenséges és tragikus kategóriáinak analízise kimutatta, hogy minden
átfogó, nevezzük így, tartomány-kategória (vagy csomópont-kategória) a
részkategóriák egész sorát foglalja magában. Itt nem arról van szó, amit a
szépség partikularitásának és különböző típusainak neveztem. A részkatego-
riák sajátossága az, hogy bár abba a tágabb társadalmi kontextusba vannak
beágyazva, amelyet a szép, fenséges, tragikus társadalmilag tipikus átfogó
élethelyzet jelöl, és ilyenkor alámerülnek az illető kategória különböző
típusaiba, mégis adott feltételek mellett viszonylagos önállósággal jelentkeznek.
Az emelkedett, nemes, teszem, mindig eleme lehet a szépnek, mert a szép ritka
jellegű, hiszen a faj-specifikus mérték komplex tartalmait csak ritkán záródnak
össze egy harmonikus egésszé. Éppen ebből következik azonban az is, hogy van
közönséges szépség, amely a faj-specifikus mértékek nagyon elterjedt, nagyon
fundatív elemeit, teszem, fizikai erőt és egészséget egységesíti. Következés-
képpen a nemes és a közönséges, mint egymással ellentett hangsúlyú kategó-
riák, egyaránt elemei lehetnek a szépnek. Az ilyen részkategóriáknak, nemcsak
az eddig említetteknek, hanem a továbbiakban is előfordulóknak viszonylag
önálló formái esztétikai jelentőségükben elmaradnak a tartományi kategó-
riáktól. Viszonylagos önállóságuk azonban kétségtelen. Ilyen viszonylag ön-
álló formája lehet az emelkedettnek, nemcsak az olyan emberi magatartás-
tartás vagy tett, amely erősen ideatív jellegű, az igaz, jó és szép éthosztát
sugározza, amelyet azonban az elvont eszményiség veszélye is fenyegethet;
ezért Goethe nemcsak elismerte Schillerben a szellemi nemesség éthosztátát,
hanem alkalmanként bírálattal is illette s maga és a többiek — felettébb
relatív — „alantasságában” az élet közönséges, de elementárisabb erejű
tényeihez való ragaszkodását látta életvitelben, művészetben egyaránt.

Ezeknek a részkategóriáknak meglétét tükrözi az emberi nyelv sok-sok
árnyalt, erkölcsileg és esztétikailag értékelő fordulata. A részkategóriák száma
bizonyára végesen sok, s egy beható kategóriaelemzés, ha nem is meríthetné
ki, de tetemes számban tárhatná fel őket.

Ugyancsak kiderült az eddigi tartomány-kategóriák elemzésénél, hogy benső
kapcsolatban vannak egymással. Ez várható a továbbiakban is. Így a szépség
továbbutalt a fenségesre, a fenséges a tragikusra. Sőt az is kiviláglott, hogy a
szépség megszüntetve-megőrizve belemegy a fenségesbe, a fenséges a tragikus-
ba ennek nélkülözhetetlen elemeként. Ebből a tényből azt a következtetést is
levonhatni, hogy az egyik tartomány-kategória alárendelődhet egy másiknak.
Bizonyos keretek között mindegy, hogy melyik az egyik, melyik a másik:
nemcsak a szép válhat elemévé a fenségesnek, hanem a fenséges is a szépnek.

A kategóriáknak ez az elaszticitása, egymással való kapcsolódásuk, egymásba való feloldódásuk azonban nem egyforma. A szépség alárendelheti magának az összes többi kategóriát, beleértve a rútat is. Ez utóbbi megállapításhoz hozzátenném: anélkül hogy ez a rút esztétizálásához vezetne s ily módon az illúziók fátyolával venné körül; a rút esztétizálásában ennek éppen a fordítottja történik, a rút rendeli önmaga alá a szépet anélkül, hogy ez az alárendelés valóban létrejönne, Hegellel szólva, a rút csak a kelléig jut el. Ebből is kiderül: ha a szép alá is rendelhet magának minden más esztétikai kategóriát, az ellenkező viszony már nem általános érvényű. A tényállást elegendőképpen magyarázza, hogy a szép mint a társadalmi-emberi integritás kategóriája hol belső alapja és mértéke, hol csupán mértéke (külső mértéke) a többi kategóriának, beleértve azokat is, amelyek — s ezek sora a patetikussal kezdődik — a dezintegrálódás, az emberi elidegenedettségek és szétszakadtság kategóriái. Ezért tekintettük a csomóponti kategóriák — fenséges, tragikus, rút, groteszk, komikus, idillikus — sorában a szépet *primus inter pares*nek.

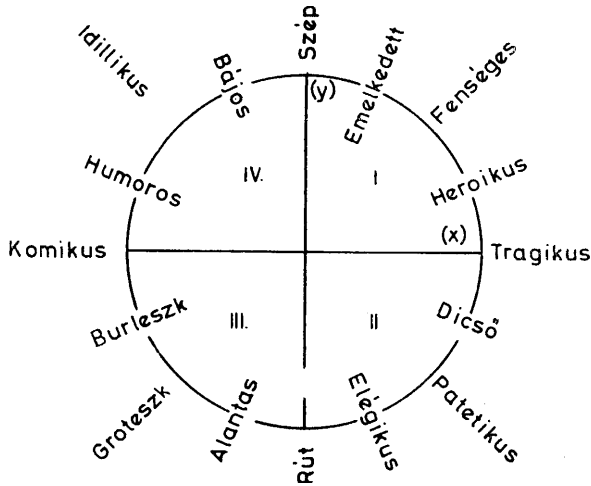
Ezek az összefüggések a valóságos társadalmi folyamatból, a társadalmi életszituációk és magatartásmódok konkrét társadalmi törvényszerűségekből kinövő tipikájából adódtak, ezek érzékletes, emlékezetes megjelenései voltak. S bár az életösszefüggések tudatosulnak már az esztétikai magatartásban s a kifejlődött esztétikai érzékben, elméleti feltárásuk, megragadásuk csak a történelmi materializmus módszere segítségével vált lehetővé. Láttuk, hogy nem önmaguktól mentek át egymásba. Egymásba való átmenetelük, feloldódásuk, kölcsönös alárendelődések azoknak az empirikus életszituációknak változásaiban jöttek létre, amelyeket rendszerint jókora „úr” választ el egymástól, az esztétikailag közömbös vagy pusztán esztétikai potencialitással rendelkező események folyamatos sora. Adott esetben azonban az életszituációk esztétikailag releváns módon is átmehetnek egymásba, teszem a természettel szembeni „szabadság-szituáció” a „megtorpanás-szituációba”, a szép a fenségesbe. Vagy a „megtorpanás-szituáció” a „szembeszállás-szituációjába”; az objektív a szubjektív fenségesbe. De ha nem is feltételezzük (amit pedig feltételezhetünk) az ilyen átmenetek közvetlen jellegének gyakoriságát, s gyakoriságuk alapján közvetlen formáló hatását az esztétikai érzékre, akkor is fennmarad az a tény, hogy a sokszoros közvetítéssel, tehát esztétikailag tekintve csak intermittenciával létrejövő esztétikailag releváns életszituációk belső összetartozása, rokonsága előbb-utóbb messzemenően befolyásolja esztétikai érzékünk alakulását. Ebbe az irányba hat az a körülmény is, hogy a legtöbb esztétikailag releváns életszituációban „egymásbaskatulyázódva” reprodukálódnak fontos tartomány-kategóriák, ahogyan a szép mozzanata feltétele is, lényegi eleme is volt a fenségesnek. Strukturált egymásban létezésük, komplexitásuk nem jelenti teljes egybemosódásukat, hiszen e komplexum egyes elemeit abszolút vagy relatív önállóságukban is megtapasztalhattuk már. Ha a társadalmi mozgástörvények újból és újból nem teremtenék meg ezeket a szituációkat az ember és természet küzdelmében, illetve a társadalmi osztályharc folyamatának sodrában, a véletlen és szükségszerűség bonyolult dialektikájában, akkor persze egyáltalán nem beszélhetnénk a minőségkategóriák egymásba való átmenetéről és rendszeréről. Így viszont beszélhetünk, azzal a csipetnyi sóval, hogy az esztétikai tényállásokat nem esztétikai összefüggések közvetítik és viszik át egymásba, mint ahogyan tárgyi tartalmukban sem priméren esztétikai jellegűek, bár esztétikai tényeket is felvehetnek magukba, amint azt a groteszk kategóriájának elemzésénél látni fogjuk.

Az idealista esztétika éppen ezt a valóságálapot sikkasztotta el. Ugyanakkor megérezve egyet-mást a minőségkategóriák rokonságából, esztétikai eszmények önmozgásává önállósította a feltárt reális összefüggés kereteiben megjelenő esztétikailag releváns élettényeket, s az eszmény önfejlődésének misztifikált összefüggéseit hozta létre. Később viszont, amikor a dialektika idealista formájával is szembefordult, megmerevítette ezt az eszmei mozgást a priori létező esztétikai minőségek statikus szerkezeti összefüggésévé, merev rendszerévé változtatva át, amelyet többnyire a szubjektumba helyezett pszichológiai „szépérzékként” fogott fel. Eljárásának nemcsak hogy nem volt meg a belső evidenciája, s még kevésbé ellenőrizhetősége a tényleges társadalmi folyamatokon, de idealizmusáért azzal is fizetnie kellett, hogy zárt kategóriarendszere — *disiecta membra naturae* — elválasztotta az összetartozókat s rokonította az elválasztottakat.

Kevésbé domborodott ki az eddigiek során, de azért megfogható és kimondható közelségbe került az a probléma, hogy milyen értelemben szerepel egy-egy kategória ellentéte. Teljesen világossá a probléma majd a rút tárgyalásával válik, lévén a rút a szép tagadása. Már itt előlegezhetünk azonban egy dialektikus megfontolást. Ha az elvont tagadás alapján gondolkodunk arról a fel fogásról, amely a rútban a szép tagadását látja, akkor persze az a kijelentés, hogy a rút az, ami tagadja a szépet, értelmetlennek tűnik. A nem szép akármi lehet, általában minden, ami esztétikán kívüli. Csakhogy az esztétikum nem azonos a széppel, ezért az esztétikailag irreleváns a nemesztétikai. A szép kategóriája esztétikai kategória s így tagadása csak az esztétikai szférában mehet végbe. Ha szférán belüli tagadásra kényszerítjük az elvont logikát, akkor rendszerint még mindig úgy okoskodik, hogy a nem szép lehet fenséges, komikus, egyszóval bármely más esztétikai kategória, kivétel nélkül. Nem veszi azonban tekintetbe, amit eddigi kategória-analíziseinkben kimutattunk már, hogy a szépség megszüntetve-megőrizve eleme volt a fenségesnek és a tragikusnak. S a megszüntetve-megőrzés többek között azt jelenti, hogy részleges tagadást hajtottunk csupán végre, részben tagadtuk, részben állítottuk. A részleges tagadás eredménye nem az ellentét, hanem a különbözőség. Szép és fenséges közvetlenül véve tehát különböznek egymástól. Nem a részleges tagadás, hanem a teljes, totális tagadás eredménye az, hogy gondolatilag eljutunk egy kategória ellentétéhez, saját másához. A szépség totális tagadása a rút, amely már csak tagadásában és nem önmaga elemeként viseli magán azt, amit tagad, a szépet. Ugyanez a viszony áll fenn a tragikus és komikus, s általában a többi kategoriális ellentétpár között. Egyébként bizonyos feltételek mellett minden egyes kategória különbsége egy másikkal ellentétté éleződhet ki, és megfordítva ellentétük különbséggé, sőt dialektikus azonossággá válhat — természetesen azért, mert a konkrét életsituációk komplexitása a legváratlanabb dialektikus átmeneteket teremtheti meg.

Zeising „Esztétikai Kutatásai” (1855) óta szokás az esztétikai kategóriákat kör alakban ábrázolni. (Maga Zeising még a szélrózsa irányaiába mutató nyilakat használt fel, mivel az ellentétes kategóriákat — tévesen — komplementereknek tekintve, ezt a viszonyt kívánta kifejezni.) Az áttekintés egyszerűsége és szemléletessége kedvéért használjuk a kör-diagramot, úgy, ahogy a kategóriák egymásból következését és ellentéteségét kategória-elemzésünk eddigi és ezután következő eredményeiből kiindulva elképzeljük. A kategóriák „egymásrakövetkezését” a szépből kiindulva az óramutató járásával megegyező irány mutatja; minden kategória ellentétpárját α diametrálisan ellentétes

ponton találjuk meg, de negatívjának környezete is a legkönnyebben kerül ellentétes viszonyba vele. A kiemelt szerepet játszó tartomány- (csomópont-) kategóriákat a körön kívüli elhelyezés jelzi.



Diagramunknak ne tulajdonítsunk a szemléletes áttekintésen túlmutató jelentőséget, ne gondoljuk például, hogy valamennyi kategóriát feltüntetjük rajta. Az ellenkezőjét vehetjük biztosra. Alighanem minden szomszédos kategória távolságát meg lehet felezni egy újabb, talán jelentéktlenebb, kevésbé önállósuló rész kategóriával. Még kárba vesztettebb fáradság volna, ha teszem a kör területét a kategóriák egymásbaolvadásának tartományaként fognánk fel, mondjuk az egyik pontot vagy sávot a tragikomikus „helyeként”. Nem a festőre hasonlítanánk, aki palettája lapját a paletta szélére kirakott tiszta színek keverésére használja fel. Inkább arra a méhre emlékeztetnénk, amely kétségbeesetten vergődik az ablaküvegen, képtelen elszabadulni tőle, bár a szomszédos nyitott ablaktáblán át kiröpülhetne a kert színes virágaira. A festő, ha valóban festő, tudja, milyen tárgy árnyalatainak ábrázolására keveri össze tiszta színeit. Az esztétikus, ha nem az élethelyzetek dialektikájából növeszti ki a kategóriák egymásba átmenését, üres agy gimnasztikát végez csak formális kombinációival.

B) A RÚT ÉS AZ ELIDEGENEDÉS ESZTÉTIKAI KATEGÓRIÁI

A tragikus a cselekvésben realizálódó emberi szabadság egyik lehetséges csúcspontja volt. Ha nem is a hős győzelme a szituáció felett, de a szubjektum győzelme önmaga felett és így a fenség szépségét hordozta. Ugyanakkor a pusztulásban beteljesülő szabadság nemcsak a szabadság igénye a szubjektum oldaláról, hanem egyben ennek az objektív oldalról, a kiüttalan szituáció oldaláról történő tagadása is, a harcban álló közösség vagy egyén szabad mozgásának megszüntetése. Ezért a tragikus kategóriája átvezet már a rút problematikájába, mivel a rút minimális kategóriális jellegzetessége az egyszer már

elért szabadság tagadása, felbomlasztása, s ennek a felbomlásnak megtartására, rögzítésére irányuló törekvés. Magától értetődik, hogy az életben ezek a szituációk nem feltétlenül tragikus küzdelem nyomán jönnek létre, még a társadalmi fejlődés dinamikájában sem.

Nem marad illetetlenül a rút sorvasztó lehelletétől a tragikus szituációban elbukó szubjektum sem. Ha utoléri a fizikai halál, dicsőségét a gyász pátosza övezi. Ha vereségét túléli és nem kapcsolódhat új küzdelembe, mert már nincs és még nincs ilyen küzdelem, akkor a küzdelem szituációból következő objektív pátosza átfordul a szubjektív pátoszba, egy több vonatkozásban negatívvá váló pátoszba: a patetikusbá.

Az esztétikai elmélet rendszerint nem vette tekintetbe azt a jelentős különbséget, amely a pozitív pátoszt, az objektív küzdelem szubjektív megjelenési formáját, a szubjektum kényszerű passzív szenvedését, amely átmege a legjobb képességeit és erőit felszínre hozó aktív szenvedélybe és cselekvésbe, elváltatja a pusztán patetikustól. Pedig az egyik esetben a patetikus a fenséges és a tragikus tartományi kategóriák részkategóriája, a másik esetben alárendelt részkategóriából nemcsak hogy önállósul, hanem egyszerűen tartományi kategóriává lép elő, amely maga alá rendeli a dicsőt és az elégikusat is. Minthogy azonban mindkettő — a dicsó és elégikus is — szubjektív jellegű kategória, a patetikusbá ez a felfokozott szubjektív jellege, az önállósult pátosz lényeges szerkezeti változáson esik át, mert elveszti igazi szubsztanciáját, az aktívan képviselt és képviselhető ügyet. A patetikus jelentősége tehát nem fogható az eddigi tartományi kategóriákhoz. S nem fogható a soron következőkből a rúthoz és a komikushoz sem. Rögzítsük túlzó önállósulását a kvázi-tartományi kategória fogalmába, annál is inkább, mert találkozunk még ilyennel a groteszk és az idillikus esetében. Ezzel ugyan kördiagramunkba egy meglepő aszimmetria kerül, de eleve figyelmeztetünk arra, hogy nem a diagramhoz, hanem a valóságos szituációkból és magatartásformákból kisarjadtt esztétikai tényállásokhoz kell tartani magunkat.

A patetikus a fent körvonalazott értelemben a vereségszituációból születik, de nem annyira maga a vereségszituáció, mint inkább az erre való reagálás. A reagálás két módon történik: vagy rezignációval, vagy a szubjektum önállítással, önmaga affirmációjával. A rezignáció, a lemondás elégikus pátosza, közvetlenül negatív pátosz: a szabadság elvesztésének fájalmát fejezi ki, de egyben a szubjektum tehetetlenségét is és így közel áll a szépség elmúlásának már említett elégikus jellegéhez. Az előzővel ellentétben az önállítás affirmatív pátoszában már nem a vereség a közvetlen szituáció, mert a legyőzött szubjektum túllép rajta önállítással, önmaga válik szituációvá önmaga számára. De önmaga még az, amit tett. A cselekvés lehetetlensége miatt a szubjektum magára visszavetve önmagában hordja csak a hősi órák feszültségét és igenli tettét, ahogyan Prometheusz igenelte: „magam tudom legjobban, mit követtem el, amit tettem meg tettem, most is vállalom.”

Adott esetben az affirmatív pátosz segítségével még a szituációtlanág szituációjának áttörése is lehetővé válik. Prometheusz esetében ez mitológiai aiónonk után történik, de a római mondavilág szerint Mucius Scaevola történetében, aki saját karját égette meg, hogy a legyőzött legyőzhetetlenségét bizonyítsa, azonnal megesik az áttörés, mert tettével megfélemlíti a hódítót. Nem mitologikus és legendárius, hanem valódi tényekre emlékeztetve: a kommunista munkásmozgalom hősei törték át elszigeteltségüket, marxista—leninista meggyőződésük belső pátosza segítségével az osztálybíróság előtti

személyes helyállásukkal. Mivel a mozgalomnak kitéphetetlen gyökerei vannak a dolgozó népben, szavukat nem lehetett a tárgyalóterem falai közé zárni s a vádlottak vádja a külső világ cselekvésének fontos elemévé vált.

Más a helyzet ott, ahol a tragikus kiúttalanság abban is megnyilvánul, hogy semmi lehetőség nincs a belső szituáció külsővé tételére. Ilyenkor a szubjektív pátosz módja csak a gesztus lehet, a belső feszültség kilobbantása. S ennek eszköze a beszéd, a belső tartalmaktól megszállva tartott ember panaszszava, Philoktetész panasza, vagy a néma pátosz minden beszédnél ékebben szóló hallgatása, a tüzes trónra ültetett „parasztkirály”, Dózsa hallgatása.

A cselekvéstől elrekesztett beszédes pátosz azonban szükségképpen átfordul a retorikusan dagályosba. Tartalmilag is létrejöhet ez az átfordulás a negatívba akkor, amikor érenyt csinál a kényszerből, amint ennek belső logikáját legvilágosabban bizonyára Schiller fejezte ki a klasszikus német irodalom nagyjainak társadalmi elszigeteltségét idealisztikusan tükröző védősánc ideológiájában: „Kiverve az összes sáncokból, amelyek fizikai védelmet nyújthatnak az érzéki lénynek, morális szabadságunk bevehetetlen várába vetjük magunkat, és éppen azáltal nyerünk abszolút és végtelen biztonságot, hogy feladunk egy viszonylagos és kétes védősáncot a jelenség mezején.”⁹ A büszke szabadságtudatot itt már kikezdték a szolgasági viszonyok elemei. Mert egy dolog a vereségszituációt eszményesíteni, mint ami egy tisztább és nemesebb magatartás lehetőségét teremti meg, és más dolog a belső intaktságot megőrizve, a rossz helyzet adottságaival leszámolva, egy új előretörés lehetőségét várni.

Ha a patetikusba bele is játszik már a rút problémája, igazán problémává a másik oldalon, a szabadságot megsemmisítő erő oldalán fejlődik. Mert a szabadság megsemmisítése egyszerre két vonatkozásban, is végbemegy, egyfelől mint a keletkezőfélben levő új szabadság elnyomása és eltiprása, másfelől az egyszer már elért és kivívott régi szabadság és szépség felbomlasztása és megsemmisítése. Ezért a társadalmi fejlődés ama viszonyai produkálják és reprodukálják bővített mértékben azokat az élethelyzeteket, amelyekben a rútság mint a felbomlás érzéki megjelenése uralkodóvá válik és kényszerítő módon rányomja bélyegét a művészetre is, amelyben a társadalom termelőerőinek a fennálló osztályviszonyok nem felelnek már meg, s ellenállhatatlanul indul meg a bomlás folyamata. Hozzá tartozik ehhez az is, hogy ezt a folyamatot változatos módszerekkel, nyers erőszakkal és ideológiai manipulációval egyaránt az uralkodó osztály érdekeinek megfelelő keretek között kívánják tartani. A régi és az új küzdelmének azon szakasza ez, amelyben a régi bár változatlanul uralkodik, nem ura már igazán saját világának, egyre kevésbé hisz saját világrendjében, az új viszont, amelynek úttörő harcosai talán már el is hullottak az első, még szükségképpen tragikus küzdelmekben, nem érett még a harcra.

A konkrét szabadság felbomlása két irányban is megindul, minthogy a szabadság két, egymást feltételező mozzanat egysége volt. Egyfelől előtérbe kerül a szabadság formális oldala, az osztály-egyén mozgási szabadsága, látszólagos kioldódása osztályából. Másfelől mind szigorúbban érvényesül a szükségyszerűségek oldalán az osztálymechanizmus intézményesített mozgása, mint gépies rutin, mint a mozgás irányát megszabó mechanikus determináció.

A szabadság érzékletes megjelenésében, a szépben a faj-specifikus mértékek uralma s a rájuk épült harmónia nyilvánult meg. Ha ezek a mértékek végső

⁹ Schiller: „Eszttikai írásai”, 72.

soron az uralkodó osztály mértékei voltak is, voltak mértékek az élet minden területén, politikában, morálban, szellemi alkotásban. A formális szabadság talaján a régi mértékek felbomlanak s az új osztálymértékek kialakulása, minthogy minden eszközzel akadályozzák, várat magára. A mérték helyébe ilyen feltételek mellett nem a mértéktelenség lép, amely a fenséges mértéke volt, hanem a — persze mindig csak relatív — mértéknélküliség amorfizmus. Ahogyan a lehányatló lovagvilág minden „fennkölt eszménye” az önmaga ellentétébe ment át: a női erények kultusza az erényes nők meggyalázásába, a hűbérúrhoz kötő hűség a lovag önmagához való hűségébe, minden hűbérúr egyaránt lelkiismeretes elárulásába, ahogyan a vallási erények helyébe a szatanizmust ültették eszményként, úgy lép az osztályhanyatlás idején az akarat helyébe az önkény és szeszély, a szenvedélyek helyébe a diffúz érzelmek, a mégoly korlátolt racionalitás helyébe az öntudatlanság és irracionalitás kultusza, amely rendszerint a közvetlen megjelenési formák rafinált cizellálásával párosul.

Az osztályközösségből „kiszabadult” egyén egyszeri eredeti személyiség akar lenni, magáért való individualitás. Ám abban az általánossá vált törekvésben, hogy egyszeriségüket és eredetiségüket egymástól elválasztó különbségeikben keressék, a csak különbözősre törekvő különbözők végül úgy hasonlítanak egymásra, mint az egyik atom a másokra. Céljának ellenkezőjét érte hát el, az egoisztikus individualitás megszünteti a személyiség eredetiségének, amely mindig a szubsztanciális társadalmi érdekek és értékek alapján formálódhat ki csupán, még az elvont lehetőségét is.

A szabadság lényegévé a formális önállóság vált: az önmagából kiinduló és önmagához visszatérő döntési szabadság. Mivel azonban mindenki a saját egoisztikus céljait követi, tekintet nélkül az „általánosabb” és „magasabb” célokra, ezért az anarchikus individualizmus szabadsága áticsap az önmaga ellentétébe, minden egyes egyed tevékenysége korlátjává és gátjává válik az összes többi tevékenységének.

Különösen visszataszító formát ölt az anarchisztikus individualizmus a polgári társadalom dekadenciájában. Hiszen a polgári társadalom kezdettől fogva kitűnt esztétikum- és művészetellenes jellegével, mivel közvetlenül véve az egymástól elszigetelt árutulajdonosok társadalma, akiket persze — mélyebb és rejtettebb szerkezetében — a társadalmi munkamegosztás fejlettségi foka és az osztályérdek azonossága tart össze. Az elszigetelt egyének konkurrenciaharca zoológiai individualizmusként jelenik meg, messze túlfejlődve a hobbesi „bellum omnium contra omnes”-en. Egyenesen az állatvilág mohóságával törekszenek egymás fölfalására és elpusztítására, a kis halakat mindig fölfalják a nagyobb halak, a nagyobb halakat a még nagyobbak, és nem tudni, hogy van-e legkisebb és legnagyobb hal. Ismét pittoreszk módon fejezi ki ezt Szabó Lőrinc verse a hernyóról, a gyíkról és az emberről, a belenyugvás, a végzetzerű megmásíthatatlanság pántragikus hangsúlyával:

Falta a hernyót, és reszketve nézett,
falta a hernyót s talpamat figyelte,
a fejét, nyakát, aztán az egészet
az egészet egyszerre falta-nyelte,

az egész férget, a két ujjnyi, rángó
zöld húst, fuldokolt, ahogy szinte itta,

s közben a szeme révült és vigyázó
kínban tapadt iszonyú lábaimra,

hogya mit csinálok. Semmit sem csináltam,
(előbb nem bírtam, aztán nem akartam),
csak álltam és iszonyodtam, csak álltam
s a nagy leckét forgattam agyamban.

(Lecke)

Az uralkodó tendencia az egyedi helyzetekben jelentkezik egyre koncentráltabb, szemléletesebb formákban, s a formátlan formák egyre nagyobbra növelik a rút iránti érzéket és vonzódást. Amit Shakespeare boszorkányai még a felbomló középkor boszorkányesztétikájának elveként mondanak ki: „fair is foul and foul is fair”, — az egy egyre általánosabbá váló esztétikai boszorkányság egyetemes érvényű elvévé válik a hanyatló polgári társadalom talaján. Ami a hegeli esztétika ressentiment-dúlta átépítőjénél, Chr. Weissénél még a német romantika tapasztalatainak elméleti általánosításaként fenntartásokkal kimondott elv: „bizonyos értelemben a szép a rút”, — az a fin de siècle hangulatban már fenntartás nélküli természetességgel válik közhellyé: „le beau c'est le laid”. Ám azok, akik mélyebb kedéllyel és érzékenyebb lélekkel rendelkeztek, de arisztokratizmusukban az imperialista barbárság tendenciáival fejlődtek együtt, mint Rainer Maria Rilke, már árulkodóbb szavakba öntötték az imperializmus felkínálta élménylehetőségeket, — Rilke szavából kisír a magára maradt esetleges és esendővé vált Én fogvacogó félelme az általa is elfogadott új „szépségtől”:

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmähnt,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.
Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf
dunkelen Schluchzens. Ach, wen vermögen
wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht,
und die findige Tiere merken es schon,
dass wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind
in der gedeuteten Welt.¹⁰

Akarja Rilke vagy sem, az Első Duinoi Elégia azt mondja ki, hogy a szépnek tekintett rút („a szép semmi más, mint a szörnyű kezdete”) a teljes társadalmi-emberi elidegenedettségek szituáció megjelenése; az emberrel szemben közömbös „Angyalé”, a halál angyalé, egy olyan világban, amelyben még azok is elvesz-

¹⁰ „Ugyan ki hallana engem az Angyalok rendjeiből, ha kiáltanék? S még ha fel is tenném, hogy valamelyikük hirtelen a szívére vonna: elenyészene az ő erősebb létezése. Mert a szép semmi más, mint a szörnyű kezdete, amelyet még éppen elviselünk, s csak azért csodáljuk úgy, mert szenttelenül visszautasítja, hogy széttörjön minket. Minden Angyal szörnyű. Így hát megtartóztatom magam és elnyelem a sötét zokogás segélykiáltását. Óh, végtére kire is volna szükségünk. Angyalokra nincs, emberekre nincs és a találékony állatok is észlelik már, hogy nem valami biztonságosan vagyunk otthon az értelmezett világban . . .”

tették szabadságukat, akik birtokolják ezt a világot. Ebben az értelemben Rilke verse Szophoklész himnuszának antistrófája.

A másik oldalon az osztálymechanizmus gépi mozgása, amelynek kerekai — mint a vérszomjas Visnu isten szekerének kerekai — érzéketlen kegyetlenséggel tipornak el minden útjába kerülő embert és emberit, éppúgy megsemmisítik a szabadságot és szépséget, mint az első. Az intézményesített rendszer gépies mivoltában kísérteties tárgyiasságot nyert, mert a felbomlott, amorffá vált emberi viszonyok köde veszi körül, — köd, amelyből hirtelenül és váratlanul kegyetlen egyértelműséggel beszédes élettények törnek elő. De a kegyetlenül egyértelmű tények szavából végül is nem tudni meg, hogy mit mondanak, mert ebbe a hangba ezer más hang vegyül. Megölnek valakit — mint Antonioni „Nagyítás”-ában — de nem tudhatni, ki volt az illető, jó vagy rossz ügyet képviselt-e, képviselt-e egyáltalán valamit önmagán kívül, ki ölte meg és miért ölték meg. A köd áthatolhatatlan, az anonimitás minden formájában teljes.

A tartalmatlan formák és formálatlan tartalmak kerülnek előtérbe a természet esztétikai elsajátításában is. A faj-specifikus mértékeket megvalósító formák helyébe az átmeneti formák sora lép, a torz, a deformált, a beteg s a monstruózus képződmények, emberalakú gyökerek és állati formákra fajzott kövek. Amint a torz és perverz az erkölcsi világban, úgy a természetben is minden vonzóvá válik, ami nem normális és taszítóvá, ami normális. Az egyedül korrekt az inkorrekt. Az élettelenben az élő s az élőben az élettelen keresik, de nem azért, hogy dialektikus átmeneteiket megértsék, hanem hogy paradox ellentmondásaik váljanak a kiüresedett és elfásult kedély ingerforrásává.

A saját természetétől és a humanizált természettől elidegenedett, rúttá vált szépség mégsem tud az elől menekülni, aminek tagadása, a valóságos szépség elől. Mert az abnormális mértéke a normális, az inkorrekté a korrekt, az ürességé a telt, a rúté a szép, akárhogy is akarnak szabadulni tőle. Ahol hiányzik mint valóság, ott megjelenik az új közeg tartalmaiból kizárva is, mintegy annak határán, vágy- és óhajként, mérték és viszonyítási alapként. A művészet, amely egyszerre képes ábrázolni és leleplezni ezt a rútat, a kritikai realizmus művészete. Ahogyan azonban a természeti korlátokat vissza lehetett szorítani, úgy lehet egyre jobban visszaszorítani a szabadság és társadalmiság korlátként felfogott jelentkezését is, minél fejlettebb technikai feltételekkel rendelkeznek, annál inkább. S a modern imperializmus korában a civilizatorikus eszközökkel visszabarbárosított civilizáció fixálódni kíván. Keresi a konkrétat, a kézzelfoghatót az elementárisban, a brutálisban, az ösztönéletben, a nyers szexusban, amely rendszerint csak agyonmanipulált „szexi”. Ahol az ember igazi társadalmi természete elvész, ott az ember társadalmiságának természeti alapját is deformálják, az egészségest alámerítik a patológikusba, az emberben az állatot keresik, s az állatban az embert.

Az önelidegenedésnek ezekben a formáiban — Marxszal szólva — a kizsákmányolt osztály, a proletariátus „az elvetemültségben a lázadás az elvetemültséggel szemben, lázadás, amelybe szükségképpen belekergeti emberi természetének ellentmondása a természetet nyíltan, határozottan, átfogóan megtagadó élethelyzetével”. Szervezettsége növekszik, s ez rákényszeríti az uralkodó osztályra is az új szervezettség, a régi restaurálásának igényét. Az amorf világ formábaöntésének ez a kísérlete esztétikai megjelenésében a groteszk.

A groteszkben az uralkodó osztály *már* nem szituációja éppúgy különleges formát kap, mint az elnyomottak *még* nem szituációja. Az uralkodó osztály már nem képes régi osztályszabadsága nagy formáinak felelevenítésére, az elnyomottak még nem képesek emancipálni magukat teljesen a régi nagyság visszaállítását célzó törekvésektől. S a kettő közötti ellentétet a középrétegek igyekeznek közvetíteni a maguk ingatag módján reális félelmek és utópikus remények között hányódva. Idealista tudatuk fejtetőre állítja a valóságos helyzetet, a már nem még nemnek, a restaurációs kísérlet a még el nem ért, de a megvalósulás útján levő utópiának tűnik számukra, a még nem már nemnek, a felszabadulás átmeneti megtorpanása örökre elvesztett lehetőségnek, a múlt jövőnek s a jövő múltnak. Minden a világrend alkonyának kétértelmű színeiben csillámlik. De ezt a kétértelműséget az uralkodó osztályakarát az egyértelműség látszatává akarja tenni, s teszi is, ha nem is teljes sikerrel. A félhomály egy világ alkonyatának szürkésege, éjszakája eljövételét jelzi. A kétértelműség átértelmezi ezt. A szürkületet hajnali derengésnek kiáltja ki, amelyet felemelkedő Napjának fénye ragyogó hajnalhasadássá változtat, csak kövesse őt mindenki. De kedvenc állata a rút, a kétértelmű természeti formák iránti előszeretetésből örökölt kettős lény marad, az, amely egér is és madár is, a fennen szárnyaló bőregér. S ez az alkonyt bizonyítja. Bóven él hát az esztétikum pozitív formáival, hogy rútságát eltakarja, s színes kulisszákkal vegye körül kegyetlen fegyveres erőszakkal fenntartott uralmát. Fenséges akar lenni, de a fenség nagysága monstrozitásba csap át, tehát nem fenséges, hanem a fenségesnek ellentéte: groteszk. Szépséges akar lenni, de szépsége átcsap a rútba, mint a világszép tündéré, aki lovagja ölelő karjaiban lottyadt boszorkánnyá változott. Elragadtatott érzéseket akar kiváltani, de az elragadtatottság minduntalan csömört kelt. A groteszk nem más, mint az abszurd ellentétek közvetlen együttlétezése és egymásba átcsapása. Ezt az átcsapást a szubjektum oszcilláló mozgásként éli át, mivel nem kívülről, hanem „belülről” látja még, s káprázó szemében a pozitívból a negatívba való átcsapást nyomon követi az ellentétes irányú mozgás is, képtelen lévén fixálni lényeg és jelenség viszonyában a valóban lényegeset. Ezért a groteszk az a nevetéses, amelyen nem lehet nevetni, a dermesztő fantasztikum. Az ancien régime komédiásainak heroikus-hisztérikus handabandázása minden pillanatban leleplezi ugyan igazi arcát, de minden pillanatban el is leplezi azt. Ahogyan az „Ezeregy éjszaka” mesevilágának gonosz dervise megül a robusztus, de tudatlan ifjú nyakán, aki nem látja a dervis roskatagságát, úgy dermeszti meg a tudás nélküli tetterőt az abszurd ellentmondások közvetlen együttléte, szakadatlan átcsapása.

Aki kiszakítja magát a szuggesztív és az esztétikai hatásvadászat trükkjeinek kígyóbüvületéből, az elutasítja a groteszk esztéticizmusát és mögöttes tartalmait, mint Vitruvius tette a rendteremtő császárkor kezdetén fellépő új stílus értékelésénél, a „De architecturá”-ban: „... minden valóságtól származó motívumot elvet most egy méltatlan divat. Mert a falakra most szívesebben festenek impozáns torzalakokat, mint a dolgok világának világos képmásait. Oszlopok helyett recés kúszó szárazakat festenek kunkorodó levelekkel és csigadísszel. Oromzat helyett cirádákat, s hasonlóképpen olyan gyertyatartókat, amelyek festett épületekét hordoznak. Ezek csúcsain gyökerekből ki- és becsavarodó gyenge virágok nőnek ki, s ezeken azután teljesen értelmetlen módon apró figurák ülnek. S ráadásul végül a csenevész szárazokon felemás figurák csüggnek, egyesek ember-, mások állatfejjel. Ilyen vacakság azonban nem

létezik, nem is lesz és nem is volt soha.” A nemes egyszerűség és nyugodt nagyság nagy stílusának átváltozása hatásvadászó stílussá többnyire azonban sikerrel űzi el egy ideig a kritikai lelkiismeret fel-feltámadó kételyeit.

A kakasnak kell kukorékolnia, a Nap fényének felragyognia, hogy az értelem a groteskségben rút, alantas és közönséges elemek burleszk együttlétét és harcát pillantsa meg. De a rút és groteszk történelmi kísértetjárásának nem a kakas kukorékolása vet véget, a burleszken való nevetés még nem a valóságos ellentéteken átlátó eszmélet hangja. A bomlásnak magának kell felbomlania, hogy az új szubjektum a bomlás mechanizmusának titkába beavatva a bomlást felbomlaszthassa. A bomlás felbomlasztásának esztétikai formája a komikum.

C) A KOMIKUS ÉS A FELSZABADULTSÁG KATEGÓRIÁI

Az esztétikai komikum-elméletek nemegyszer a pszichológiai, sőt biológiai mechanizmus alapján próbálták megragadni a komikus kategóriáját, ami éppen olyan reménytelen vállalkozás, mintha a sírás fiziológiai-pszichológiai mechanizmusa alapján próbálnák a tragikum lényegét felderíteni. Elsődlegesen sírás és nevetés reflextevékenységek. A csimpánz, ha csiklandozzák, éppúgy nevet, mint a csiklandozott ember, s ha huzamosabb időn át csiklandozzák, görcsös nevetését már nehéz elválasztani a zokogástól. Hogy sírás és nevetés kifejezési formáivá válhassanak az emberi kedély- és tudatvilágnak, szocializálódniuk kell, s a már szocializált jelenségek játszanak csupán bele az esztétikai kategóriába. Ám magát az esztétikai kategóriát, ennek mibenlétét kell először ismer-nünk ahhoz, hogy a szociálintropológiai mozzanatok szerepét egyáltalán meg-értsük.

A komikum, mint egy osztályuralom — „világrend” — felbomlásának és restaurációs törekvéseinek talaján létrejött inkongruencia lelepleződése, egy jelenség lényege és megjelenési formájának hazug látszatai közötti ellentmondás megszüntetése, feltételezi már a társadalmilag emancipálódó magasabbrendű osztálytudatot. Nemcsak a lényeg és látszat inkongruenciájának kell fejlődnie s a hamis látszatoknak lelepleződnie, fejlődnie kell magának a tudatnak is, amely mindezt felfogja. Ahogyan az eddigi esztétikai kategóriáknál is nélkülözhetetlen volt az objektív jelenséget elsajátító szubjektum szerepe, éppúgy nélkülözhetetlen a komikumnál is, de ezúttal a jelenség belső természeténél magasabban álló, új mértékekkel rendelkező tudat formájában. Éppen ezért a felmerülő átfogó és magasabb nézőpont már nem visszafelé, hanem előre mutat, nem az elidegenedésnek, a dezintegrációnak, hanem egy új osztály vezetésével végbemenő felszabadulásnak és reintegrációnak, a társadalom újjáalakításának feltételeiből következik. A komikum ily módon már az újjáintegrálódás és felszabadultság kategóriája. Egy új társadalmi rend megteremtéséhez az osztályok harcában természetesen egészen más fegyverekre van még szükség, mint amilyen az ellenséges osztály pusztá kinevetése. Ebben a harcban a gúny kritikai fegyver ugyan, de a kritika fegyvere itt sem pótolhatja a fegyverek kritikáját. S ennek konzekvenciái vannak az esztétikai kategóriák összefüggésének, szerkezeti sajátosságainak vonatkozásában is. A felszabadultság esztétikai kategóriái és a szabadság esztétikai kategóriái lényegükben összetartoznak, mint később látni fogjuk, komplementer viszonyban állnak egymással, mivel az integrációs és reintegrációs folyamat társadalmi lényegükben azonos folyamatot jelentenek. Legfeljebb most az a különbség

lép fel, hogy a szabadságkategóriák sorrendje megfordul, s a tragikustól a fenségesen át halad a szép felé. Hogy miért, az eléggé kitűnt már a szabadságkategóriák konkrét elemzéséből, amelyben kimutattuk, hogy ezek a küzdelem-szituációból nőnek ki: a kiélezett konfliktus, a megtorpanás — szembeszállás és a győzelem szituációiból, márpedig a harc kezdetén nem a győzelem áll.

Ami most már közelebbről a komikus kategóriáját illeti, természetesen lényeg és látszat nem minden inkongruenciája komikus, feltárlásának folyamatában sem. A komikum kategóriája éppen ezért előfeltételezi a groteszk és általában a rút kategóriáját. Csakhogy míg a groteszkben a lényeg és látszat szakadatlan kölcsönös átcsapásának oszcilláló mozgása miatt a fantasztikus és dermedtő még uralkodni tudott, addig itt a dermedtségből feléledt és harcra kész alany a maga következetes nézőpontjából egyre inkább számba veszi és fixálja az ellentmondásos mozgás lényegének és látszatának igazi mibenlétét.

A komikum előfeltétele is éles konfliktus, mint a tragédiáé. Csakhogy a konfliktus egészen más nagyságrendű ezúttal. Nem mintha nem lenne szó benne nagy érdekekről. Ám ezeket a nagy érdekeket társadalmi szubsztanciáiktól megfosztotta a felbomlás, az érdekekhez valaha hozzátapadt, az uralkodó osztály legszűkebb érdekein túlmutató társadalmi tartalmak dezintegrálódtak. Hogy ismét Marxot idézzük: „a modern ancien régime már csak *komédiása* egy világréndnek, amelynek valódi hősei meghaltak. A történelem alapos és sok fázison megy át, amikor egy régi formát sírba tesz. Egy világtörténeti forma utolsó fázisa a komédiája. Görögország isteneinek, akik már egyszer tragikus sebet kaptak Aischylos 'Leláncolt Prometheusában', még egyszer, komikusan meg kellett halniuk Lukianos 'Beszélgetéseiben'. Miért halad így a történelem? Hogy az emberiség derűsen váljék meg a múltjától.”¹¹

Ha a történelem nem is azért halad így, hogy megszerezze az emberek derűjét, ez a derű mindenesetre elősegíti a történelem haladását. Ám a derű előfeltétele a felbomlás és rothadás volt. A német esztétikatörténeti irodalom a klasszikus német idealizmus és közvetlen epigonjai érdemének tekintti, hogy a szépet és komikusat a rút esztétikai kategóriájával közvetítette. Ám ez Hegelre nézve egyáltalán nem igaz, Weissére és Rosenkranzra nézve csak fenntartásokkal igaz. Magát az egyszerűségében is sokatmondó tényállást már Arisztotelész világosan látta, amikor „Poetiká”-jában kimondotta, hogy a komikum, pontosabban a komédia — mivel műfaji tükröződésében fogja fel a kategóriát — „a rútnek (aiszkrón) utánzása, amelynek a nevetséges része”. És még azt is hozzáteszi: „mert a nevetséges egyfajta hiba és rúttság, amelynek nincs fájdalmas és káros hatása, miként — hogy mindjárt példával is szolgáljunk — a komikus álarc rút és torz, de nem okoz fájdalmat”.¹² Bár igaz a marxista esztétikának az a rendszeresen visszatérő kritikai megjegyzése, hogy Arisztotelész itt helytelenül korlátozza a komikust a kárt nem okozó rútra, mégsem szabad a sztágirita megjegyzésének ama mélyebb értelmét figyelmen kívül hagyni, hogy a komikus szituációban már nem a rút marad felül, s ez ha másban talán nem is, a rútat leleplező kinevetésben mindenképpen megnyilvánul.

Van a komikumnak egy formája, amely a rút mértéknélküliségét a régi mértékek felől bírálja. Az antik társadalomban a régi mértékeknek mint az

¹¹ Marx és Engels: „Irodalomról, művészetről”, 164.

¹² „Poetika”, V. fejt.

egyedül létező mércéknek alkalmazása, az arisztophaneszi nézőpont, összefüggött az új, magasabb lehetőségek hiányával. Napjainkban a klasszikus polgári eszmények felelevenítésével történő kritikája a modern ancien régimennek rendszerint kisebb vagy nagyobb mértékben a szocializmus valósága és eszmevilága befolyása alatt történik. Van a komikumnak egy másik formája is, amely inkább retrográd jellegű: a bomlás kigúnyolása a bomlás álláspontjáról. A groteszk-komikum ez, a belülről nézett groteszk. Mert az ancien régime komédiásainak szemével nézve a nagyság, szépség stb. hamis kulisszái, az egész csillogó esztétikai látszat, közönséges csalás csupán, s maga a komédiás olyan erőművész, aki papírból készült súlyzókat emelget. S a csaló élvezi csalását, miközben önelvezete önmagát csapja be s leplezi le. Marx alkalmilag — a reakciós német történelmi jogiskola ősének, Hugónak jellemzése kapcsán — emlékezetes szavakat mondott erről a formáról is: „Hugo úgy viszonylik a tizenharmadik század többi fölvilágosítójához, mint teszem például a *francia államnak a régensz feslett udvarában való felbomlása* viszonylik a francia államnak a *nemzetgyűlésben* való felbomlásához. Mindkettő felbomlás! Amott mint *feslett frivolitás* jelenik meg, amely a fennálló állapotok üres eszmenélküliségét megérti és kigúnyolja, de csak azért, hogy minden ésszerű és erkölcsös köteléket lerázva, üzze *játékát* a rothadt roncokkal és ezek játéka által üzessék és felbomlasztassék. Ez az *akkori világ elrothadása, amely élvezi önmagát. A nemzetgyűlésben* ellenben a *felbomlás* úgy jelenik meg, mint az *új szellem elválása a régi formáktól*, amelyek már nem voltak többé *érdemesek* és nem voltak *képesek* arra, hogy azt megtartsák. Ez a *széttroncsoltat széttroncsoló, az elvetettet elvető új életnek az önérzete.*”¹³

A komikum újkori hordozói — fő tendenciájukban — leleplező jellegükkel előremutattak és nem hátra, amikor lényeg és látszat inkongruenciáját az új mértékek szemszögéből ítélték meg, s egy tartalmatlan világ festett kulisszáit tépték szét. Felmutatva és kinevetve káros, rút arcát egyben az új osztály tisztultabb törekvéseire, történelmi céljaira és a cselekvés szükségességére emlékeztettek. Lényegében ezt tették akkor is, amikor önmagukat nevelték ki, amikor az új tartalom nemes szubsztanciáját a rátapadó régi formák torzításától vagy az elvont idealizmus doktrinértségétől szabadították meg. Az a bíráló ez, amelyet Molière gyakorolt az Alcestek magatartásán. S amelyet történelmileg — ha ma még nem is művészileg — magasabb szinten a szocialista vígjáték gyakorol és kell hogy gyakoroljon a születő új világra rátapadó régi tojánhéjakon, nem utolsósorban azokon a polgári és kispolgári törekvéseken, amelyek az új világ szubsztanciáját saját magukban látják.

A lényeg és jelenség inkongruens egységében a pozitív és negatív mozzanatok dialektikája, a lelepleződési situáció eredménye mindenképpen a valóság reális viszonyait mutatja meg, függetlenül a pozitív és negatív mozzanatok mozgásának irányától, attól, hogy az ökörré felfuvalkodó béka reped-e szét, vagy a békává varázsolt királyfi szabadul-e meg a rútság látszatától. A régi amorf mértéktelenségével szemben a komikumban felszínre kerülő igazi új mérték a szükségszerűvé váló szabad mozgás és tevékenység mértéke. Ezért születik a komikus a szépség jegyében, s ezért válik pszichológiai lényeg-jegyévé a felszabadult öröm és vidámság, „az új szellem szabaddá válása”. (Marx.)

¹³ K. Marx: A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa; Marx és Engels Művei, 1, Budapest, 1957, 80.

A szabaddá váló új szellem most már élvezi is felszabadult önmagát. A szubjektivitásba fordult, a szabad szubjektum hatalmába került komikum nem más, mint a humor magatartása. A humor tehát a szubjektív magatartás kategóriája. A humort hordozó szubjektum szituációteremtő: a valóságos élethelyzetek, törekvések, magatartásmódok, szellemi megnyilatkozások inkongruenciáit élezi ki, hogy tudatosan felbomlassza. A humor tehát mint helyzetteremtő magatartásforma nemcsak *comicum in verbis* — ahogyan Quintilianus fogalmazta —, mint a *vicc*, amelyben, ha nem merő szóvicc, végső soron szintén valóságos paradoxiaiak lepleződnek le a szembesítésben, hanem *comicum et in verbis et in rebus*, komikum szóban és tettben is. Éppen a szituációteremtő humor függése egy adott szituációtól, az a tény, hogy csak relatíve teremtető, valójában inkább alakítója a szituációnak, magát ezt a magatartásformát is mélyen befolyásolja. Jelezzük legalább ennek két szélső pólusát, amelyek között az árnyalatok és átmenetek egész skálája húzódik. A humor adekvát formája a szatirikus magatartás lesz akkor, amikor a társadalmi-erkölcsi bomlás magabiztosan terpeszkedik önmagát téve meg mindennek mértékévé; a szatíra kíméletlenül rántja le a leplet és állítja pellengérré a nagyságot mímelő törpeséget. Ha ebben az értelemben, a kíméletlen leleplezés, a nevetéssé tevés és nem holmi megbocsátás értelmében vesszük a nevetés fogalmát, akkor az antik meghatározás: *ridendo dicere verum*, az igazság nevetve történő kimondása helyes. Amikor viszont a nagyság, méltóság stb. molyette leplén át elő-elővillan már a rút belső tartalom, vagy megfordítva, amikor a pozitív belső tartalom világlik ki a rút lepel hasadékain, az adekvát magatartásforma az ironia, amely a látszattól indul ki, azt veszi komolyan, hogy a tettettett tisztelet sürgölődése és forgolódása közben átfordítsa az önmaga ellentétébe, a lényegét tegye láthatóvá. A *severe dicere ridiculum* (komolyan mondani a nevetésséget) magatartása ez, Szokratész magatartása Protágorasszal, Gorgiasszal és kora többi szofistájával szemben. A humor ily módon elsődlegesen nem különleges formája a szubjektív komikusnak — ez utóbbit nem szabad összetéveszteni a komikus szubjektummal —, hanem általános forma, a szatirikus és ironikus magatartásformák és közötteseik (szarkasztikus, perszifláló stb.) közös általánosa, amely csak akkor lép maga is különleges formaként saját különleges formái mellé, amikor sokszínűen csillogva egyesíti magában különleges formái gazdagságát. Végső soron minden formájában történelmi fölény kifejezője.

Mínt hogy a humor tudatosan megszünteti a komikus ellentmondást, s a feszültségek feloldásával vidámságot és életörömet teremt, ebben a vidámságban és életörömben rokonkategória az idillivel és bájossal. Természetesen az utóbbi kettő gyökeresen más életszituáció függvénye is lehet, nem feltétlenül a humor érzéki-szellemi vidámsága vált át közvetlenül az idillibe és bájosba. Az idilli és bájos egyaránt a szabadságszituáció feloldott feszültségeinek nyugalmas kategóriája: az emberi lényegerő felszabadult, relatíve öncélú játéka, az idilli az ember és természet, a báj az emberközi viszonyok formájában. A felszabadultság kategóriái abban az értelemben is, hogy az élet érzéki-vitalis alapjait teremtik újjá, mintegy a küzdelmek és harcok szüneteiben. De semmiképpen nem azonosak a pusztán érzékileg kellemessel — a langyos víz csiklandozásával —, hiszen a társadalmi élet komolyabb tartalmai is reprodukálódnak bennük játékos öncélúsággal. Utó- és előjátéka mindkettő az élet komolyságának, s nem a történelem megtagadása, amivé nemegyszer stilizálták az idillt az esztétikai eszményben, amikor az ártatlanság és erény soha és

sehöl nem létezett történelmen kívüli aranykorát látták benne, a problémátlan-ság világát, amelynek egyetlen máig eldöntetlen problémája, hogy az egyszerűség és jóra való erény pálmáját az idilli világ pásztorlánykáinak és pásztorfiúinak vagy bárányainak kell-e juttatni. (Marx.)

Említettük már a szabadság és felszabadultság esztétikai kategóriáinak komplementaritási viszonyát. A komplementaritási viszony lényege, hogy az egyazon szférában — az integráció és reintegráció pozitív azonosságának szférájában — fellépő kategóriák különbsége — nem lévén egymás totális tagadásai — együtt is egzisztálhat, koordináltan és nem szubordináltan, legfeljebb adott esetben mindegyik mintegy szelídítve és mérsékelve relativálja a másikat. Ebben a koordináltságban például a bájos és emelkedett együttese új szépség forrásává is válhat, anélkül, hogy önállóságuk megszűnnék vagy akár csak relativálódnék. Pallasz Athéné szüzi emelkedettsége, Héra asszonyi szépsége és Aphrodité szerelemre termett bája nem lerontják s nem is közömbösítik egymást, hanem éppen együttesükben mindegyik megtartva szépsége sajátosságát, mintegy a női szépség egész körét kimerítik. Relativálják viszont egymást együttlétükben laza totalitást alkotva a fenséges és az idillikus, mint a nyugvó tenger végtelen fensége a kék égbolt alatt, amint magába öleli a napfényben mozdulatlanul sütkező lusta vitorlásokat. A heroikus fenségest megszelídítheti a humor, mint Ió és Prométheusz idézett párbeszédében és megfordítva: a humort komollyá, sőt zorddá teheti a fenséges.

Sajátos komplementaritási viszony jöhet létre a tragikus és a komikus között, minthogy ezek ellentétes kategóriák, egymás totális tagadásai. Az antik tragédia, mint a szörnyű tragikus élettények szép tükre, nem is vette fel magába a komikumot soha, bár a valóságban nyilván megvolt közvetlen együttlétük, amint ezt Platón ama követelménye tanúsíthatja, hogy a tragédia-írók vegyék fel műveikbe a komikumot is, mert mindkettő beletartozik az élet teljességébe. Ez a követelmény — lényegében — csak az újkori irodalmi-művészeti fejlődés folyamán valósul meg, amelyben a történelmi mozgás felgyorsul, egyben polarizálódik, s a végletek egymásbacsapásának menete lehetetlenné teszi a tragikum antik tisztaságának továbbvitelét. Komplementaritási viszonyuk a közvetítő kategóriák beiktatódása alapján jön létre oly módon, hogy jelentősen legyengítik egymást. Ez a legyengített forma a volta-képpen tragikomikus. Ilyenkor a kiúttalan helyzet egyetlen kiútja, a helytállás felcserélődik egy olyan kiúttal, amelyben a szubjektum kisiklik a feltételek vasmarkából. Így hát egyik sem az vagy egyik sem teljesen az, aminek lennie kellene, sem a hős, sem a szituáció.

A platoni követelménynek nem a tragikomikumnak parciális tagadásai tesznek eleget, hanem azok a kapcsolódások, amelyekben a köztük levő alapvető kizárási viszonynak megfelelően egyik alárendelődik a másiknak, s ebben az alárendeltségében lesz a másik mozzanatává. Ilyenkor azonban az alárendelt kategória mélyen beépül az uralkodó kategória szerkezetébe, vagy tragikus komikum, vagy komikus tragikum jön létre. Tragikus komikum, amikor a hős jó ügyét alkalmatlanul kicsinyes eszközökkel képviseli, s a kis okokból létrejött nagy következmények magát az ügyet veszélyeztetik. S komikus tragikum, amikor a rossz ügyet jobb ügyhöz méltó buzgalommal és jellemeszilárdsággal képviselik, mint Don Quijote harcaiban. Mindkét esetben az eredeti és alapvető kizárási viszony érvényesül a kettő egységében s nem az ellentétek semlegesítő relativálódása.

Figyelemreméltó tény, amely új oldalról mutatja meg a szép „primus inter

pares” szerepét, hogy szép és rút komplementer viszonya nem lehetséges, komplementaritásuk azonnal feloldódik a groteszkben.

Kör-diagramunkon komplementaritási viszonyban vannak az I. és IV. negyed azon kategóriái, amelyek az (x) abscisszával párhuzamos húrok végpontjain helyezkednek el. Viszont alárendelődési viszony áll fenn az I. és a II., illetve a IV. és III. negyed azon kategóriái között, amelyek az (y) ordinátával párhuzamos húrok végpontjainál találhatók, tehát az utóbbi esetben általában a felső kategóriák funkcionalizálják az alsókat.

Komplementaritási viszonyban állnak-e a II. és III. negyed kategóriái? Igen, de — ha szabad ezzel a kifejezéssel élnem — negatív komplementaritási viszonyban, a diszsonancia viszonyában; ebben kifejeződik, hogy a rút vonzási körébe tartoznak. A „Félkegyelmű” végjelenetében Dosztojevszkij páratlan művészettel mutatta meg ezt a diszsonáns összetartozást az elégikus és alantas között, amikor Nasztaszja Filippovna holtteste mellett Rogozsin és a herceg elégikus gyászukban is attól félnek, hogy a hulla „szagot ereszt” vagy tán már szaglik is. Már ismét az esztétikumból a művészet esztétikájába átvezető kérdés lenne annak felmutatása, hogy az író milyen értékítéletet fejez ki ezzel.

Mert a művészetben az élet esztétikai minőségkategóriái csak színek, tónusok, amelyek a valóság intenzív végtelenségének, kimeríthetetlen gazdagságának egyértelmű megragadására szolgálnak. A művész nem az élet esztétikai kategóriáit keresi magában az életben, hanem magát az életet, azokat az örömeket és bánatokat, amelyeknek maga is cselekvő és szenvedő alanya. Számára mindaz potenciális esztétikum, amit átél, s nem feltétlenül potenciális esztétikum az, amit magában az életben már esztétikailag élt át. De minden esetben, amikor élményeiből mű születik, az esztétikai minőségkategóriákból varázsolja elő azt a színgazdagságot, atmoszférát és hangoltságot, amely a társadalmi-emberi történések igaz ábrázolásához nélkülözhetetlen. Nem indokolt tehát az olyan félelem, hogy a valóságban létrejövő esztétikai kategóriák elméleti elismerése olyanfajta esztétizáláshoz vezetne, amely a mélyebben fekvő és meghatározó lélettartalmakról terelné el a művész és közönsége figyelmét. Ellenkezőleg, az esztétikai kategóriaelemzés mint a társadalmi élet-tények esztétikai megjelenési formáinak elmélete, csak elmélyítheti a valóságos életfolyamatok és tartalmaik mélyebb megértését.

Ami speciálisan a kategóriaanalízis itt követett módját illeti, bizonyára számos ellenvetéssel találkozhat.

Ilyen ellenvetés lehet, hogy a minőségkategóriák esztétikai értékek, tehát nem lehet empirikus tényállásokból levezetni őket, mivel minden tényállás esztétikai értékelése előfeltételezi már a „tudattól független” értékeket, amelyek alapjáról az értékelést megejtik. Ez az ellenvetés arra a hol objektív, hol szubjektív idealizmusra fut ki, amely misztifikálja a társadalmilag létrejött anyagi és ideológiai viszonyokat, s ahelyett, hogy ezek formáit, változó hierarchiáját történeti alakulások törvényeiben kutatná, fetiszizált értékvilágot állít a mozgási törvények helyébe. Egyébként célt tévesztett az ellenvetés abban a vonatkozásban is, hogy nem az empiria felszíni jelenségeiből, hanem az empirikus valóság törvényszerűségeiből vezettük le azokat a gyakoriságuk által kitüntetett tipikus életszituációkat, amelyek az esztétikai elsajátítás mozzanataivá lesznek.

Számon kérhetik, hogy a „gyakorlat elve” nem érvényesül elemzésünkben. Minthogy azonban az életszituációk a társadalmi gyakorlat törvényeiből ki-

növő egyedi helyzetek, és szubjektív feldolgozásuk is olyan egyedek részéről történik, akik gyakorlatilag részesei voltak hasonló helyzeteknek, következésképpen érdekeltségük megy át az esztétikai elsajátításhoz szükséges reflektált magatartásba, s e reflektált magatartás ismét a gyakorlati tevékenység potenciájává válik, azért az ilyenfajta kritikai ellenvetést célt tévesztettnek tartanám.

Lényeges kritikai észrevétel lehetne az, amely nem tartaná eléggé történelminek elemzésünket, mert az idő sodrában egymást váltó társadalmi-gazdasági formációk sajátos esztétikai kategóriarendjét éppen sajátosságukban nem elemeztük. Az ilyen konkrét történelmi elemzés követelménye jogos, csak arról nem szabad megfélekedni, hogy a történelmileg specifikusra irányuló kategóriaelemzés feltételezi már a kategóriák lényegjegyeinek ilyen vagy olyan fokú ismeretét, legalábbis akkor, ha valóban a specifikusat kívánjuk megragadni elkülönülő jegyeiben. Konkrét történelmi utalásaink megmutathatják, hogy valóban számbavettük az elemzés kiindulópontját szolgáltató különöst, nem azzal a cézzel, hogy különös, hanem hogy általános elemeit ragadjuk meg elméletileg. Ily módon nyílik út a különös kategóriák megragadásához, s ha ez megtörtént, bizonyára hozzájárul majd az általános meghatározottságok jobb ismeretéhez is.

Végezetül: lenne racionális magva az olyan kritikai észrevételnek, amely arra mutatna rá, hogy azoknak az életszituációknak, amelyek egy-egy kategória alapjai, megvan a szükséges gyakorisága olyan történelmi tendenciák sodrában is, amelyekből „kizártuk” őket. Ez igaz lehet. De ha meg is van objektív gyakoriságuk, nincs meg az elsajátítási feltétel, mert más kategóriák kerülnek az előtérbe, olyanok, amelyek egyfelől gyakoribbak, másfelől a világnézeti feltételeknek is jobban megfelelnek. Ezért a kérdéses kategóriák nem szilárdulnak meg, átfogóbb kategóriák részeinek tekintik őket, vagy ha más körülmények között már kategóriává szilárdultak, elméletileg egyenesen kizárják az esztétikai kategóriák sorából.

A halál képében is fellépő rótság éppen rút mivoltában alárendelt szerepet játszott a görög fejlődés csúcán, éles ellentétben, teszem a középkorival. Winckelmann szerint: „a halál képe (csontvázként) csak egyetlen ókori kövön jelenik meg, de olyan alakban, ahogyan a lakomákon szokás felidézni, nevezetesen avégből, hogy az élet rövidségére emlékeztetve kellemes élvezetre serkentsen: a művész a halált saját fuvolájának nótájára táncoltatja”.¹⁴ S ha ez az állítás a „nemes egyszerűség és nyugodt nagyság” nevében némi túlzást tartalmaz is, nehéz volna kétségbevonni a Winckelmann észrevette tendencia igazságát, bármennyit bírálták is a dionüszoszi elv nevében Nietzsche óta a görög kultúrának azt az „apollói” jellegét, amelyet Marx — lényeges korrekciókkal persze — nemcsak elfogadott, de meg is magyarázott. Ilyen és ehhez hasonló jelenségek bizonyíthatják, hogy a kategóriák létrejötte és megszilárdulása azon történelmi tendenciák keretei között mehet végbe, amelyekhez hozzákötöttük őket, illetve amelyek ezekkel homomorfak, mint ahogyan homomorf lehet a felbomlási szituációval a keleti fejlődésben gyakori megrekedés is.

¹⁴ „J. Winckelmann's Werke”, II, 1847, 47.

A MIKRO- ÉS MAKROSZOCIOLÓGIA VISZONYÁRÓL*

G. A N D R E J E V A

A társadalom megismerésének fejlődése lényeges vonásokban megismétli a tudományos megismerés fejlődésének általános jellemzőit. Természetesen a szociológiában, ahol egyrészt a tárgy specifikuma nyilvánvaló, másrészt világosan megnyilvánulnak a különböző ideológiai orientációk, a tudomány történetének sok általános problémája lényegesen módosul. Amennyiben a társadalomkutató valóban tudományos elemzésre vállalkozik, feladata nem csupán megállapítani és rögzíteni a tudományos kutatás metodológiájának általános problematikája iránti elkötelezettségét, hanem az egyes részproblémák felvetési módjának specifikumát is tisztáznia kell.

A kutatás mikro- és makroobjektumának megkülönböztetése és az egész tudomány ennek megfelelő tagolása mikro- és makroterületekre, korántsem tipikus a tudományos diszciplínák többségénél. Az ilyen tagolást talán a fizika rögzíti speciális terminológiában és részben a biológia, amennyiben itt is polgárjogot nyert a mikrokutatás szférája. A szociológiában az elemzés e két típusának viszonya maga is tudományos probléma. A szociológia történetének tanúsága szerint ez a probléma mindig jelentkezett, bár különböző terminológiai köntösben.

A jelenlegi nyugati szociológiában a mikro- és makroszociológia viszonyának egész kérdéskomplexuma körüli élénk vita újabb szakaszba lépett.¹ A mostani vita jellegét a szociológia ama fejlődésszakaszának sajátosságai határozzák meg, amelyre az empirikus kutatás sémájának megszilárdulása jellemző. Úgy tűnik, a vita gyakorlatilag más síkra tevődött át: az empirikus kutatás és a szociológia ama részének viszonya körül bontakozik ki, amelyet a különböző szerzők hol általános szociológiának, hol elméleti szociológiának, hol pedig nagy elméletnek stb. neveznek.

Annak, hogy ez a vita napjainkban újult erővel megélénkült, több oka van. A nyugati szociológiai gondolkodás XX. századi fejlődésének kutatása nyilvánvalóvá tette azt a tényt, hogy az empirikus szociológiai kutatás sajátos „kultusza” idejét múlta. A szociológiai empirizmus sem metodológiailag, sem pedig a társadalmi gyakorlatba való „beavatkozás” lehetőségét illetően nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. A XX. század nagy társadalmi mozgásai határozottan magukra vonják a figyelmet, és ez újból napirendre tűzi a szociológiai elmélet fejlődésének kérdéseit. A tervezés, a prognózis és a szociális folyamatok irányítása a magatartás előrejelzésével kapcsolatos kérdések egész komplexu-

* A „Voproszi filozofii” 1970. 7. számából.

¹ Nem véletlen, hogy a VII. Nemzetközi Szociológiai Kongresszus külön kerekasztalvitát szentelt ennek a témának.

mának vizsgálatát feltételezik. Ebből a szempontból rendkívül aktuálissá válik a szociológiai elmélet és az empirikus kutatás viszonyának problémája.

Bár a szovjet szakirodalomban a „mikroszociológia” és „makroszociológia” terminusok nem használatosak, az empirikus kutatás és a szociológiai elmélet viszonyának problémája mit sem veszít jelentőségéből. Ezért nyilvánvalóan feladatunk a vitatott kérdések tartalmának alapos elemzése, függetlenül a mikroszociológia és makroszociológia fogalmának interpretálásától. A problémák lényegi tartalmára kell gondot fordítanunk, már csak azért is, mivel az említett fogalmak nincsenek eléggé egyértelműen meghatározva, ami akadályozza a valóban fontos elvi kérdések megvitatását.

Néhány definíció is megmutatja, mennyire különböző értelemben használják az érintett fogalmakat. P. Lazarsfeld például egyik munkájában azt javasolja, hogy mikroszociológiai kutatásnak az olyan kutatást kell nevezni, amelynek tárgya „az emberi magatartás jelenbeli szituációkban, amely mindenütt, ahol csak lehet, mennyiségi módszereket használ, és arra törekszik, hogy ahol szükséges, rendszerezze a minőségi eljárásokat”. A makroszociológia pedig szerinte „törekvés olyan általános törvények feltárására, amelyeknek a társadalmi fejlődés múlt- és jövőbeli tendenciái vannak alávetve”.² Itt láthatóan a makro- és mikroszociológia megkülönböztetésének egyszerre több kritériuma szerepel mind az alkalmazott módszer, mind pedig a feltárandó törvények jellege szempontjából. Ez nyilvánvalóan különbséget jelent a kutatás objektuma szempontjából is („jelenbeli szituációk”, „múltbeli, jövőbeli tendenciák”).

Merőben más összefüggést fejeznek ki e terminusok, amikor a szociometrikus módszerrel kapcsolatos elméleti konstrukciókban szerepelnek. Morenónál a mikroszociológia a szociometria egyik részágazata (a mikroantropológia, mikroszociológia, mikroökológia, zooszociológia mellett), ő a csoportok mikrostrukturájának kutatására s ezek mikroszkopikus analízisének eszközeire fordítja figyelmét. Moreno lényegében egyetért a mikroszociológia Gurvitch-féle felfogásával, bár némi árnyalatbeli eltérések felismerhetők a két értelmezés között. Számunkra azonban most az a fontos, hogy a szociometria összefüggésében a mikroszociológiát egészen sajátos kritériumegyüttes jellemzi.

R. Merton megközelítési módja mind a mikro-, mind a makroszociológia meghatározása esetén a középszintű elmélet koncepciójával kapcsolatos. A középszintű elméletek egyik ismérévéről szólva Merton „a mikroszociológiai problémákat mint a kiscsoportok kutatásában”, míg „a makroszociológiai problémákat mint a szociális mobilitás, a formális szervezetek és a szociális intézmények kölcsönös összefüggésének összehasonlító kutatásaiban bizonyíthatókat” határozza meg.³ Merton nem annyira a metodológiai aspektust, mint inkább a problémák vizsgálatának specifikumát és — mondhatnánk — szintjét hangsúlyozza.

Don Martindale a „mikrofunkcionalizmus” és „makrofunkcionalizmus” fogalom párt alkalmazza, feltételezve, hogy különbségüket „az elméletben vizsgált rendszer kiválasztott egységének nagyságrendje” határozza meg.⁴ Ezért a mikrofunkcionalizmus, amely olyan rendszereket vizsgál, mint a kiscsoport, gyakran a csoportdinamikával azonosul. Az új aspektus, amelyet Martindale ajánl, az, hogy a makro- és mikrofunkcionalizmus közötti különbség a szemé-

² Paul F. Lazarsfeld: „Methodological Problems in Empirical Social Research. Transactions of the Fourth World Congress of Sociology”, London 1959, 2, 228.

³ R. K. Merton: „On Theoretical Sociology”, Toronto 1967, 68.

⁴ Don Martindale: „The Nature and Types of Sociological Theory”, London 1967, 465.

lyiségkutatás irányainak szempontjából is vizsgálendő (a makrofunkcionalizmus: a társadalomtól a személyiséghez, a mikrofunkcionalizmus: a személyiségtől a társadalomhoz, annak általános problémáihoz⁵).

Ennyiből is látható, hogy a mikro- és makroszociológia fogalmainak többértelmű használata maga után vonja a kettőjük közötti viszony problematikájának többértelműségét. Közben azonban a kutatás gyakorlata olyan jelentős problémákat vet fel, amelyek szükségessé teszik bizonyos metodológiai ajánlások szabatos megfogalmazását. Ezért különösen három olyan problémacsoport megvitatása tűnik aktuálisnak, amelyek — bárhogyan értelmezzük is a mikroszociológia és makroszociológia terminusokat — megtartják jelentőségüket: 1. a szociológiai kutatás tárgya, 2. az anyag általánosításának szintjei, 3. az elemzés módszerei.

A KUTATÁS TÁRGYA

Az általános szociológiai elméletnek, amelynek funkcióját a marxista szociológia rendszerében a történelmi materializmus látja el, kutatási tárgya a társadalom, mégpedig nem a „társadalom általában”, hanem mint meghatározott totalitásrendszer, élő, állandó fejlődésben levő organizmus, a hozzá kapcsolódó funkcionális és fejlődéstörvényekkel. Természetes, hogy az empirikus kutatás nem vállalkozhat ilyen általános tárgy vizsgálatára. Ezért fontos, hogy meghatározzuk, milyen viszony áll fenn az egyes konkrét kutatás tárgya és általában a szociológia tárgya között.

Egyrészt a szociológus rendelkezik a „társadalom—csoport—személyiség” sémával és ezért logikus feltételezni, hogy az empirikus kutatás az említett séma két utóbbi komponensének keretein belül mozog. Másrészt azonban, mivel a társadalom maga meghatározott társadalmi viszonyok együttese, az egyes empirikus kutatás vizsgálhatja a társadalmi viszonyok meghatározott oldalát, valamely megnyilvánulási formáját, amely az egyének cselekvésében, konkrét magatartási aktaiban realizálódik. Ismeretes, hogy a szociológia történetében nem kevés kísérlet történt hol az egyik, hol a másik megközelítési mód abszolutizálására. Az empirikus kutatás mai gyakorlata — az említett kísérletektől eltérően — bizonyos értelemben e nézőpontok összekapcsolására törekszik. Gyakorlatilag a szociológus látókörében mindig emberek bizonyos empirikus cselekvései, reális magatartása és ezek motívumai jelennek meg, a kutató e magatartási aspektusokat meghatározott csoport, konkrét társadalmi szituáció stb. keretein belül vizsgálja. Így alakulnak ki az empirikus szociális kutatás objektumai.

Metodológiai szempontból éppen itt merül fel az első elvi kérdés, ti. az, hogy a vizsgálat ily módon kijelölt tárgya milyen viszonyban van az általános szociológiai elmélet tárgyával. Elméletileg nyilván a szociológia bármely koncepciója elismeri a szükségszerű „összefüggést” a szociális kutatás e kétfajta tárgya között. Csakhogy a feladat olyan metodológiai normatívák kidolgozása, amelyek lehetővé teszik ennek az „összefüggésnek” a realizálását, továbbá annak feltárása, hogy mennyire tudja biztosítani az egyik vagy másik elméleti séma a szükséges normatívák hatékony működését. Amennyiben elfogadjuk, hogy azok az empirikus előfeltételek, amelyek a szociológus számára a kiindulópontot adják (a valóságos egyének, cselekvéseik, konkrét szituációkban tanú-

⁵ Uo. 506.

sított magatartásuk), olyan makrorendszer elemei, mint a társadalom (az adott társadalmi-gazdasági alakulat), akkor szükségképpen fel kell tárni az egyes elemek egymás közti és a rendszerrel mint egészszel való összefüggéseinek teljességét. Egyidejűleg számolni kell azzal, hogy minden egyes magatartási aktust a társadalmi viszonyok egész komplexuma determinál, s a tevékenység általános keretei az adott társadalmi rendszer szociális-gazdasági viszonyaiban gyökerező determinánsok. Az egyes konkrét szituációknak ezek a determinánsai nem tárhatók fel egyedül az empirikus elemzés eszközeivel. Sőt, egy adott csoport magatartásában olyan külső, nem lényegi determinánsok kerülhetnek felszínre, amelyekről kitűnik, hogy ellentmondanak a „társadalomtól” induló determinánsoknak. (A funkcionalizmus keretei között, mint ismeretes, Merton ezt a jelenséget a manifeszt és látens funkciók együttes keletkezésével magyarázza.)

Ezért az egyes szociális szituáció empirikus elemzése, amennyiben az adott szituációt a determináns tényezők egész rendszerétől izoláltan vizsgálja, korántsem tarthat igényt teljességre. Bár ez szinte triviális igazság, a tényleges kutatási gyakorlatban nehezen érvényesíthető. Még ha figyelmen kívül hagyjuk is a pozitívista orientációjú szociológia szélsőséges álláspontját, amely lényegében mellőzi ezt a problémát, és a funkcionalizmus erőfeszítéseit tekintjük, amely nagy figyelmet fordít e kérdés megoldására, könnyen beláthatjuk, hogy ezek az erőfeszítések sikertelenek. Az a gondolat, hogy minden empirikusan vizsgált csoportot hozzá kell „kötni” egy szélesebb szociális struktúrához, ahhoz, amelyhez tartozik, és az egyének empirikus magatartását ily módon interpretálni, tehát a szélesebb struktúra szempontjából tekinteni — általánosságban szólva — igen termékeny. Úgy tűnik, az analízisnek ez a lépcsőzetes előrehaladása teszi lehetővé, hogy az empirikus kutatás tárgyát mint a szociális egész „tagját”, mint az általános társadalmi folyamat elemét tekintsük. Ehhez azonban a szociológiai elmélet *tartalma* kell hogy biztosítsa a tárgy interpretációjához szükséges elméleti terminusokat.

A strukturális-funkcionális analízis módszertani síkon előírja, hogy minden ilyen kutatási tárgyat egy szélesebb szociális struktúra elemeként kell vizsgálni, csak hogy maga az elmélet nem biztosít kielégítő fogalmi keretet e feladat realizálásához. Ezt többen szóvátették, például Parsons „szociális cselekvés elméletének” vizsgálata kapcsán, rámutatva, hogy gyakorlatilag ez az elmélet sem tudja beépíteni az empirikus kutatásokat egy általános elméleti rendszerbe. Úgy látszik, ezért is van olyan szánalmasan kevés példa a strukturális-funkcionális analízis normatíváinak az empirikus kutatási gyakorlatban való alkalmazására. Nem véletlen, hogy olyan kutatók beszámolóiban, mint Y. Goode, Sjöberg, D. Simpson, D. Milton Inger, továbbá P. Blay,⁶ arról olvashatunk, hogy a funkcionalizmus a legjobb esetben is a kutatás általános koncepciójának kialakítását segítette elő sajátos fogalmi apparátus révén — de semmi többet nem adott.

A marxista szociológia e téren döntő előnnyel rendelkezik: itt az általános szociológiai elméletben fogalmazódott meg számos olyan fontos tétel, amelyek alapján a konkrét szociológiai kutatás objektumai valóban szervesen beilleszthetők az általános konceptuális sémába. Ilyen mindenekelőtt a személyiség-elmélet alaptézise, amely az ember lényegét „a társadalmi viszonyok összességként” interpretálja. Ezt követi a szociális csoportok, elsősorban az osztályok

⁶ „Sociologists at Work”, Ed. by Philipp E. Hammond, N. Y. 1964, 475—476.

koncepciója, amely az osztályok, illetve a csoportok hierarchiáját a társadalmi termelés történetileg meghatározott rendszerében elfoglalt helyük révén határozza meg. Végül ez az elmélet olyan fundamentális fogalmat alkalmaz, mint a társadalmi-gazdasági alakulaté, amely magában foglalja a társadalomnak mint rendszernek a jellemzését és ugyanakkor a termelési viszonyokkal e rendszer csontvázát is megadja. Meglehetősen bonyolult azonban az a mechanizmus, melynek segítségével az egyes részobjektumok ezeknek az elméleti tételeknek a rendszerébe beépíthetők. Ennek alapvető eszközei nyilván a tárgy leírására szolgáló fogalmi apparátus, továbbá a hipotézisek, amelyek az elfogadott általános konceptuális séma alapján megfogalmazzák a tárgy feltételezett kapcsolatait és viszonyait. Természetesen az elmélet általános fogalmainak műveleti meghatározásokra való redukciója továbbra is aktuális. Általában a mikro- és makrokutatás tárgyának leírására szolgáló nyelv problémája igen élesen vetődik fel akkor, amikor a kutatás e két típusa közötti viszony kérdését kell tisztáznunk. A nyelvtől, amelynek segítségével leírják a tárgyat, bizonyos mértékig függenek a tárgy vizsgálatának mind a „mérteit”, mind pedig a „szempontjai”, ily módon szembeötlően megmutatkozik a mikro- és makroobjektumok szembeállíthatóságának viszonylagossága. E viszonylagosságot bizonyítják a „mikroobjektumok” és „makroobjektumok” megkülönböztetésére alkalmas kritériumok megállapításának nehézségei is. Ha a kiscsoportról, illetve a társadalomról mint egészről van szó, úgy a „mikro-” és „makroobjektum” fogalmi nem okoznak nehézséget. Ha azonban a kutató nagyobb szociális csoportokat (osztályokat, szakmai csoportokat, nemzeteket), illetve jelentősebb és nagyobb méretű szociális folyamatokat vizsgál, akkor aligha tudja pontosan meghatározni, hol kezdődik a makrokutatás, illetve hol végződik a mikroanalízis szférája.

Mindez nem jelenti azt, hogy a kutatási gyakorlat lemondana a tárgyak „makro”- és „mikro”-mértéűekre való intuitív felosztásáról, vagy az empirikus és teoretikus kutatás megkülönböztetéséről. Amennyiben pl. azt vizsgáljuk, hogy az attitűd hogyan befolyásolja a különböző csoportoknál a televízió nyújtotta információk szelektálását, vagy néhány brigád munkához való viszonyát kutatjuk, akkor tényként fogadjuk el e vizsgálat tárgyának specifikumát és tisztában vagyunk azzal, hogy nem a társadalmat mint egészet vizsgáljuk.

A kérdés illetően megközelítésével az a célunk, hogy javasoljuk: fel kell hagyni a szociális kutatás tárgyának túl „szigorú”, dichotomikus felosztásával, továbbá, hogy világosan megfogalmazzunk egy fontos metodológiai követelményt: a konkrét kutatás valamennyi szakaszán biztosítani kell az elméleti részvételét, hogy ne következzen be a mikroobjektum „izolációja”, ami megakadályozza az objektum magyarázatát.

Több szovjet szociológus megkísérli munkájában a kutatás tárgyának ezt az elméleti interpretációját, s ahol ez sikerrel jár,⁷ ez a megközelítési mód megszünteti az empirikus kutatás és a szociológiai elmélet közötti „szakadék” problémáját.

⁷ Lásd pl. „Cselovek i jevo rabota”. Pod. red. A. Zdravomiszlava, V. Rozsina, V. Jadova, M. 1967; B. Grusin: Szvobodnoje vremja. Aktualnije problemi. M. 1967; V. Kudrjavcev: Pricsinnosztj v kriminologii. M. 1968. stb. Különös érdeklődésre tarthat számot az „Obszesztvennoje mnyenyije” és a „Licsnosztj i jevo cennosztnije orientacii” c. kutatási tervek publikálása; lásd „Informacionnij bjulleteny SZSZA” t. I. M. 1965.

A mikro- és makroszociológia viszonyának egyik kardinális kérdése a szociológiai magyarázat mibenléte. Felvetődik a kérdés: beszélhetünk-e valamilyen specifikus magyarázat-típusról az empirikus kutatás és az általános elmélet szférájában. Más szóval, milyen funkciót látnak el az empirikus anyag általánosításának különböző, az empirikus kutatásnak és az elméleti kutatásnak megfelelő szintjei?

Sok tudomány, amelyben empirikus kutatás folyik, szembetalálja magát a valóság megismerésének leíró és magyarázó szintjei közötti viszony problémájával. Nem véletlen tehát, hogy a tudománylogika különös figyelmet fordít a magyarázat mibenlétének kérdésére. A szociológiában a magyarázat kérdés-komplexumával együtt felmerül az a feladat is, hogy meghatározzuk, milyen mértékben alkalmazható a magyarázat modellje a szociológiai kutatás különböző típusaira. Az a pozitivista séma, amely a mikrokatatást mint *leírást* szembeállítja a makrokutatással mint *magyarázattal*, már eléggé hitelét veszítette. A szembeállítás inkább más síkon érvényesíthető: a mikrokatatás is, a makrokutatás is más-más szintje a magyarázatnak. Ekkor már azt a kritériumot kell megtalálni, amelynek alapján a valóság magyarázatának ez a két szintje a különböző kutatás-típusokban megkülönböztetendő egymástól.

Ha elfogadjuk a magyarázat objektumainak tényekre és törvényekre való logikai felosztását, ezzel nyilván összeegyeztethető a szociológiai objektumok általunk adott feltételes felosztása mikro- és makroobjektumokra. Szigorú séma igénye nélkül most fogadjuk el, hogy a magyarázatnak az empirikus szociális kutatásban a tények magyarázata, az elméleti kutatásban a törvények magyarázata a funkciója. Bár ez a séma eléggé leegyszerűsített, megkísérelhetjük a választ arra a kérdésre, hogy milyen összefüggés áll fenn e két funkció között.

Amennyiben az empirikus szociológus számára a tények alaptípusa mindekenélőtt az általánosított statisztikai tények, annyiban a reprezentativitás tulajdonságával rendelkeznek, vagyis a szociális jelenségek meghatározott *osztályát* demonstrálják. Az ilyen típusú tények magyarázata szükségképpen megkövetel egyfajta „hivatkozást” a törvényekre. E jelenség okait más helyütt már kifejtettük.⁸ Ezek az okok, röviden, a következők: először, minden szociális tény igen sok faktor által determinált és bele van szöve más tényekkel való összefüggéseinek bonyolult hálójába; másodszer (és ennek következtében), e tények magyarázatánál igen nagy számú kiinduló feltétellel, köztük szociológiai törvényekkel, kell számolnunk; harmadszer (és a két előbbi ok következtében), e tények lényege a különböző minőségű (a kauzális, a strukturális és a funkcionális) magyarázat-típusok együttese révén tárható fel. Csak ha valamennyi felsorolt feltételnek eleget teszünk, töltheti be a tény magyarázata a maga alapvető funkcióját, azt, hogy helyesen jelölje ki a tény helyét az elméleti rendszerben. Csak ebben az esetben valósul meg a magyarázat lényege, az, hogy szükségszerű kapcsolatot állapít meg a tárgy tulajdonságai és valamely törvény között.

Ez esetben azonban az a magyarázat, amellyel a mikroobjektumra irányuló empirikus szociológiai kutatásban van dolgunk, egyszerűen nem létezhet elszí-

⁸ Lásd G. Andrejeva—E. Nyikityin: *Metod objasznyenyija v szociologii*; „Szociologija v SZSZSZR”, t. I. M. 1965.

getelten az elméleti magyarázattól, vagyis a makroobjektum szintjén feltárt törvények magyarázatától. A konkrét szociológiai kutatások nyelvén szólva ez azt jelenti, hogy lehetetlen megmagyarázni a csoportokban kialakuló kölcsönös kapcsolatok jellegét vagy a csoport tagjainak magatartását szabályozó normákat, ha megállunk a csoport szintjén vagy bármely más empirikusan vizsgált közösség szintjén. Az egyetemi hallgatók magatartása, a munkások identifikációja munkájukkal, a televíziónézők orientációja bizonyos műsorfajtákra — mind csupán *meghatározott* értelemben magyarázhatók meg a csoporton belüli viszonyoknak vagy akár a csoport és a szűkebb környezet kölcsönhatásának vizsgálata alapján.

Mindezek csupán közelítő „lépések” olyan magyarázat-típushoz, amely a tárgy valódi megismerését, lényege feltárását jelenti (természetesen, feltételezve, hogy a magyarázatot olyan megismerési eljárásnak tekintjük, amely a vizsgált objektumok belső, lényegi kapcsolatait tárja fel és amely logikai szempontból nem más, mint a vizsgált objektumok beépítése a tudományos ismeretek rendszerébe).

A tudományos magyarázat természeténél fogva maga is folyamat. A folyamat egyes láncszemei — átmenet a tény magyarázatától a törvény magyarázatához. Ebben az esetben azonban valamely szociális tényt lehetetlen a szociológiai tudás rendszerébe beépíteni anélkül, hogy mélyebben rejlő, lényegibb és csak a tények egész sorozatának elemzése során feltáruló determinánsai alapján interpretálnánk. Önmagában valamely tényt sorozat leírása nyilvánvalóan csak az empirikus általánosítás műveletét foglalja magában. A tudományos kutatás logikája általában, és kivált a szociális tudományok struktúrájának analízise esetén, megköveteli (lásd pl. E. Nagel⁹) az empirikus általánosításoknak — amelyek a szociológiában rendszerint statisztikus általánosítás alakját öltik — a magyarázatát. A szociális kutatás mikroobjektumáról a makroobjektumra való átmenet ezért végső soron adekvát az empirikus általánosításról a valódi, vagyis egy meghatározott elmélet keretein belüli magyarázatra való átmenettel.

Kétségtelen, az elmélet szintjének problémája ezzel nem oldódik meg. Közismert a Merton-féle középszintű elmélet lehetőségének gondolata. Ám a középszintű elmélet legfőbb ismérve Merton koncepciója szerint is az, hogy közbülső helyet foglal el a munkahipotézisek és a „mindent átfogó spekulációk”¹⁰ között. Mégis, hol vannak e közbülső helyzet felső és alsó „határai”? És ami a legfőbb, mik a kritériumai az ehhez a szinthez tartozó magyarázat-típusnak?

A marxista szociológiai irodalomban ez a kérdés az utóbbi években igen élénk viták tárgya.¹¹ Nem kétséges, hogy a marxista szociológia speciális szociológiai elméletei nem csak és nem annyira abban különböznek a történelmi materializmustól, hogy csupán sajátos tárgyi területet, a szociális egész meghatározott odalát vizsgálják, hanem abban is, hogy a magyarázat meghatározott *szintjét* ajánlják. Az ilyen szintű elmélet elismerése azonban még igen messze van attól, hogy a belőle folyó következtetéseket magában a kutatási gyakorlatban is realizálják. Nyilván a már elvégzett szociális kutatások alapos metodológiai elemzése nyomán lehet csak szabatosan megfogalmazni

⁹ E. Nagel: „The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Exlandation” N. Y. 1961, 503, 509.

¹⁰ R. K. Merton: „Social Theory and Social Structure”, N. Y. 1964, 5—6.

¹¹ Lásd pl. „O sztruktura markszistszkoj szociologicseszkoj tyeorii”. Pod. red. P. Racsokova, D. Ugrinovicsa, A. Ujemova, MGÜ. 1970.

az anyag feldolgozásának lehetséges szintjeire vonatkozóan a magyarázat kritériumait és ezzel együtt meghatározni a speciális szociológiai elméletek jellegét.

A magyarázat-szint problémájának van egy másik oldala, s ez az interdiszciplináris megközelítés erősödő tendenciáival függ össze. A komplex kutatás gyakorlata nemcsak azért válik egyre általánosabbá, mert a szociális problémák igen gyakran a szociális valóság „határterületei”. Az a tény, hogy a XX. században a tudományos felfedezések zöme a tudományok érintkezési pontjain jött létre, a szociális kutatást is jellemzi. Ez a tény is olyan magyarázat-modell keresésére késztet, amely mintegy szintetizálná a különböző diszciplínák megközelítéseit. Ilyen modell realizálódik „A személyiség és értékorientációi” téma A. Jadov vezette kutatási munkálataiban az értékorientációk és a megfigyelt magatartás összefüggésének magyarázatában. A kutatócsoport tagjai arra töreksenek, hogy megkonstruálják az emberi magatartást determináló tényezők, az individuálpszichológiai, szociálpszichológiai és szociológiai tényezők egyfajta hierarchiáját. Az e hierarchia egy-egy fokán kapott magyarázat egyben a tárgy megismerésének meghatározott szintje. E fokok mindegyikének egy-egy diszciplína felel meg: az általános pszichológia, a szociálpszichológia, a szociológia. Természetesen a szociológiai kutatásban a személyiség magatartásának leginkább adekvát magyarázatához az említett hierarchia lépcsőfokain felfelé haladva jutunk el, ami annyit jelent, hogy ha a személyiség viszonyának egyre szélesebb szféráit ragadjuk meg, eljutunk az egész társadalom fejlődéstörvényeihez.

Az adott esetben teljesen nyilvánvaló, hogy a mikroobjektum magyarázata szükségképpen csak az általános szintű szociológiai elmélet terminusaival történő interpretáció esetén valósul meg. Csak ily módon vizsgálhatók egységben a személyiség magatartását determináló objektív és szubjektív tényezők. Meg kell jegyezni, hogy a magyarázat legmagasabb szintje itt maga a szociológiai elmélet, amelynek dominanciáját a komplex megközelítés nem akadályozza meg. Sőt azt is mondhatnánk, hogy a magyarázat első szakaszaiban lehetséges a pszichológiai és szociológiai megközelítés összefonódása, azonban a *lényeg* feltárása felé haladva szükségképpen át kell térni olyan speciális elméletre, amelyből közvetlenül át lehet jutni az általános szociológiai elméletbe. Ha elismerjük, hogy a korszerű tudománylogika követelményeivel összhangban bármely tudományos ismeretrendszer tartalma és fő célja a kiválasztott objektumok rendszerére érvényes törvények feltárása, akkor nyilvánvaló, hogy tartthatatlan a szociológia széttagolása mikro- és makroszférára, és ennek alapján a magyarázat szintenkénti izolálása.

AZ ELEMZÉS_MÓDSZEREI

Hogy ez a széttagolás tarthatatlan, bebizonyosodik az empirikus és teoretikus kutatási módszerek kölcsönhatásának vizsgálatában is. Ma már szinte triviális az a kijelentés, hogy a szociológiai kutatás gyakorlatának fejlődése a mennyiségi módszerek rohamos szaporodását idézte elő. Az sem kevésbé triviális, hogy az empirikus kutatás nem érheti be egyedül mennyiségi módszerekkel, hogy a mennyiségi elemzést minőségivel kell egyesíteni. A polgári szociológia pozitivistá filozófiai orientációjú képviselőinél azonban még mindig gyakori az empirikus kutatás—mennyiségi módszerek, elméleti kuta-

tás — minőségi módszerek dichotómiája. Ez az osztályozás láthatóan világosan megvonja a határt a mikro- és makroszociológia között. A kérdés azonban éppen az, mennyire megalapozott ez a dichotómia. Itt nincs módunk ennek az álláspontnak alapos kritikai vizsgálatára, ehhez ugyanis szükségképpen elemezni kellene a neopozitivizmus általános filozófiai koncepcióját és a szociológiai kutatás metodológiájának adott felfogásához vezető következtetések egész láncolatát. Ehelyett csak néhány csomópont kiemelésére vállalkozhatunk.

Az egyik csomópont a szociológiai empirikus kutatás specifikumaival függ össze. Az egzakt módszerek és az elméleti interpretációk problémája természetesen megtalálható a fizikában, a biológiában és más tudományokban is. De ezekben a tudományokban nem annyira élesen vetődik fel, mint a szociológiában. Itt a probléma megoldását szerintünk főleg az bonyolítja, hogy a szociális tudományokban maga a mérés sajátos természetű. Nemcsak arról van itt szó, hogy hiányzik a mértékegység és ebben az értelemben a szociológiai mérés nem azonos a természettudományos méréssel. A szociológia egyik legelterjedtebb mérésfajtája, a skálázás, egyéb nehézségekbe is ütközik, nevezetesen abba, hogy a kutatónak minden alkalommal újra el kell végeznie a tárgy minőségi tulajdonságainak formalizálását. Márpedig ez az út igen könnyen eltérít a szociológiai elmélet által javasolt tartalmi elemzéstől, aminek következtében a végeredmény igencsak fogyatékosnak bizonyul, a matematikai apparátus precíz technikája ellentmondásba kerül a változók önkényes interpretációjával. Szovjet kutatók kimutatták, hogy ilyen esetben a siker csak akkor biztosított, ha a matematika használata nem annyira a megfigyelt szociális tények közötti mennyiségi összefüggések leírására szolgáló formulák keresésére irányul, hanem inkább a kvantifikált tulajdonságnak mint valamely konceptuális rendszer elemének formalizált meghatározására.

Ha azonban a kutatási tárgy formalizációjának művelete beépül a szociális mérés folyamatába, akkor a szociológiai elmélet elvileg más viszonyba lép a skálázás technikájával. Voltaképpen itt lép érvénybe a mennyiségi és minőségi elemzés bármiféle szembeállításának „tilalma” és történik meg egyrészt a matematikában tradicionális módszereknek, másrészt az adott tartalmi terület elméleti kutatási módszereinek új „összeolvadása”.

A második nehézség a mennyiségi módszerek alkalmazásában a mikro kutatás objektumainak a makrorendszerbe való szerves beépítésével kapcsolatos. Megengedhető-e olyan kutatási objektumok formalizálása, mint globális szociális folyamatok vagy a társadalmi-gazdasági alakulat? Azok a kísérletek, hogy egész társadalmak modelljét konstruálják meg strukturális-funkcionális elemzés révén, nem tekinthetők kielégítőnek. Az, hogy hol van az a határszint, ameddig a szociális rendszer formalizálható és amelytől kezdve a (teljes) formalizáció lehetetlennek bizonyul, még nem eldöntött kérdés. Ez esetben pedig, ha nagy módszerek, a társadalom mint olyan, nagy szociális mozgások stb. alkotják a kutatás tárgyát — feltétlenül megtartja érvényét a teoretikus kutatások hagyományos módszereinek egész arzenálja. Marx egy-egy meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat vizsgálatában ragyogó példáját adta annak, hogyan alkalmazandók az elemzés olyan eszközei, mint a történeti és logikai analízis és szintézis egyesítése, az indukció és dedukció, az absztrakttól a konkrétéhoz való felemelkedés stb.

Visszatérve ahhoz a tételhez, hogy az empirikus és teoretikus szociális kutatás különbségei nagyrészt viszonylagosak (mivel az első objektuma a második objektumának az eleme és az előbbi magyarázata általában lehetetlen másként,

mint a második magyarázatához vezető úton), el kell fogadnunk azt a normatívát, hogy az analízis tradicionális elméleti módszereit valamilyen módon be kell építeni az empirikus kutatásba. Ugyanakkor természetesen adódik az egzakt analízis eszközeinek alkalmazása a makrorendszerek vizsgálatában. E téren a szociológiának számos nehézséggel kell megküzdenie. A statisztikának és az intuíciónak, a módszerek e két szélső pólusának összekapcsolása önmagában is fölöttébb bonyolult dolog. Sőt, bizonyos értelemben kihívás e két megközelítést szembeállító tradíció ellen. Mégis, úgy tűnik, a szociális megismerés eszközeinek tökéletesítése éppen ezen az úton, az egymásnak meglehetősen ellentmondó kutatási eljárások dialektikus egyesítése útján érhető el.

Az a kérdés, hogy milyen viszony áll fenn a szociális kutatás és a szociológiai elmélet elemzési módszerei között, kapcsolódik ahhoz a szélesebb síkon folyó vitához, amely a szociológia scientista és humanista hagyományainak viszonya körül bontakozik ki napjainkban. Az a felfogás, hogy a konkrét tudományos ismeretek rendszere eredményei és módszerei összességében a legmagasabbrendű kulturális érték a filozófia fejlődésében,¹² jelentősen hozzájárul a kizárólag egzakt módszereken nyugvó empirikus szociológiai kutatás szerepének túlbecsüléséhez. A szociológiai pozitívizmus irányvonala voltaképpen a szociális-humántudományok specifikumának tagadása.

A marxista szociológia filozófiai álláspontja elvileg másként oldja fel ezt az antinómiát. A szociális kutatásnak, mivel közvetlenül vagy közvetve mindig emberi magatartásra irányul, számba kell vennie e magatartásra jellemző ismérvek teljes komplexumát.

Az értékmutatóknak mint ilyen kritériumoknak a beiktatása a szociológust akarata ellenére is arra kényszeríti, hogy számoljon azokkal az „együtthatókkal”, amelyeket azért kell figyelembe venni, mert minden emberi cselekvés szélesebb síkon nagy társadalmi folyamatokba, szociális mozgásokba épül be, amelyek ideológiai orientációktól függenek. Ha mindkét feltételt elfogadjuk, egyrészt azt, hogy e mozgások általános háttere a makroszociológiában tárul fel, másrészt, hogy a mikro- és makrokutatás közötti határ fölöttébb viszonylagos, akkor el kell fogadnunk azt a következtetést, hogy mikroszintnek, vagyis a szűkebb határu szociális objektumok konkrét szociális kutatásának is tükröznie kell az emberi tevékenység szociális-humanisztikus jellemvonásait. A scientizmus – humanizmus antinómiája a szociológiában az objektív ismeretek és az értékfelfogások antinómiájaként marad fenn, ez azonban korántsem jelenti az empirikus kutatásnak és a szociológiai elméletnek mint az elemzés elvileg eltérő eszközeire épülő intellektuális tevékenység két típusának szembeállíthatóságát.

Aligha lehetséges ily módon a szociális megismerés eszközeit is szigorú dichotómia alapján felosztani mikroszociológiai és makroszociológiai eszközökre. Inkább a szociális objektumok sajátos „hierarchiájáról” beszélhetünk, és ennek megfelelően ezen objektumok megismerési módszereinek hierarchiájáról (vagy rendszeréről). Ez pedig még kevésbé ad alapot az egységes egészet képező szociológiai tudomány két szervesen összetartozó területének merev szembeállításához.

(Fordította Kovács Ferenc)

¹² V. Svirjov; E. Jugyin: O tak nazivajemom szcientizme v filozofii. „Voproszi filozofii”, 1969, 8.

SZEMLE

NYELV ÉS GONDOLKODÁS¹

ERDÉLYI ÁGNES

Az „Általános nyelvészeti tanulmányok” VII. kötetének témája a filozófust legalább olyan közelről érinti, mint a nyelvészt. Nyelv és gondolkodás viszonya a filozófia klasszikus problémái közé tartozik; nem csoda hát, ha a filozófus — ismervén a hagyományos megoldások buktatóit — érdeklődéssel várja, mit mond a kérdésről a modern nyelvtudomány. Erről azonban — sajnos — a tanulmányok többségénél nagyon keveset tudunk meg. A kötet egészét (tizenöt tanulmány és számos recenzió) nagyon nehéz lenne így előljáróban értékelni. Egyvalamire azonban szeretném előzetesen felhívni a figyelmet: a kötet arra enged következtetni, hogy a generatív grammatikának végre sikerült áttörnie a hazai nyelvész körök hosszú időn keresztül tanúsított makacs ellenállását, s ezzel egy rendkívül termékeny folyamat kibontakozásához járult hozzá. A nyelvészet keretein belül ez Chomsky álláspontjának bírálatán keresztül a generatív grammatika alkotó továbbfejlesztését, s egy „generatív tipológia” lehetőségének felvetését jelenti. E folyamat azonban túl is mutat a nyelvtudomány keretein: Chomsky grammatikája a nyelvvel kapcsolatos filozófiai problémák tárgyalásánál is hasznos eszköznek bizonyul. Az ismertetésnél mindenekelőtt erre az „áttörésre” szeretnék koncentrálni.

Az élre kívánkozik *Telegdi Zsigmond* tanulmánya, a „Nyelvelmélet és nyelvtipológia humboldti egysége”. A címben ígértnél jóval többet kapunk: az írás programatikussá, a nyelvelmélet és nyelvtipológia humboldti egységének bemutatása csupán a meghirdetett program — nagyon szép és mélyenszántó elemzésekben megvalósított — történeti alátámasztása. A program röviden a következő:

adjuk meg a tipológiának azt, ami megilleti és segítségével képesek leszünk megvalósítani a nyelvészet egyik fő célját, „az emberiség nyelvalkotó képességének felmérését”. Végrehajtására jobbak az esélyeink, mint korábban bármikor: „... elvárhatjuk, hogy Chomsky transzformációs grammatikája új szakaszt fog nyitni a tipológia fejlődésében is. Annyi máris világos, hogy a grammatikának ez a koncepciója új, az eddigieknél legalábbis bizonyos vonatkozásokban hatékonyabb eszközöket bocsát a tipológiai kutatás rendelkezésére...” (233.)

A szokásos felfogással szemben Telegdi nemcsak a nyelveknek bizonyos jegyek alapján történő osztályozását tartja a tipológia feladatának, hanem azt is, hogy „a típusokat, miután kidolgozta őket, vizsgálat alá vegye, és egyenként feltárja egységüket, azaz jegyeik szükségszerű összefüggését” (uo.). S Telegdi meggyőző, a hagyományos felfogással sok tekintetben szembenálló interpretációjában a humboldti általános nyelvészet, az „allgemeine Sprachkunde” pontosan erre a feladatra vállalkozik.

A humboldti „allgemeine Sprachkunde” — ez jól bizonyítható (lásd: 233—234., l.) — voltaképpen a nyelvek összehasonlító stúdiumát jelentette. A nyelveket azonban csak úgy lehet összehasonlítani, „ha egységes eszközként szemléljük őket, különben nem nyelveket, csak azok elemeit vagy éppen töredékeit hasonlítjuk össze”. (229—230.) Hogy e nehézséget elkerülje, Humboldt a nyelv lényegét a beszédtevékenység produktív *munkájában* ragadja meg, azaz szerinte a nyelvtudománynak azt kell vizsgálnia, hogy hogyan hozza létre, mely törvény szerint „generálja” a közönség a maga nyelvét.² Még el kell azonban

¹ „Általános nyelvészeti tanulmányok VII.” (szerk.: Telegdi Zsigmond), Akadémiai Kiadó, Budapest 1970.

² Ez a megfogalmazás voltaképpen a humboldti nyelvelmélet egyik fontos kategóriájának, a nyelv „formájának” (die Form der Sprache) új, a Chomsky-féle interpretációt bíráló, ugyanakkor Chomsky „ötletét” elmélyítő értelmezése. (Lásd 235. 8-as l.)

kerülni egy nehézséget: az összehasonlítást gyakorlatilag lehetetlen az összes létező nyelvre kiterjeszteni; hogyan teljesíthető akkor a nyelvtudomány inént megfogalmazott feladata, a népek nyelvalkotó képességének felmérése? Humboldt válasza a kérdésre: a nyelvek tipológiájának segítségével. S ha a tipológia, amely egy olyan nyelvtudomány integráns része, amelyik a nyelv lényegét a beszédtevékenység produktív munkájában ragadja meg, úgy szükségképpen túlmutat a pusztá osztályba-soroláson; az így felfogott nyelvek osztályba-sorolása ugyanis voltaképpen annak megragadását jelenti, „ami egy nyelvet egy bizonyos nyelvvé tesz” — ez pedig megfelel a tipológia Telegdi által megfogalmazott feladatának. Humboldtnek Fr. G. Welckerhez írott levele alapján Telegdi szövetségűen is igazolni tudja (lásd: 235., 9-es lj.), hogy megfelel Humboldt intencióinak egy olyan tipológia, amely nem esetleges jegyeik alapján sorolja osztályba a nyelveket, hanem e jegyek összefüggését kutatja, azt vizsgálja, hogy *mi teszi különbözővé az egyes nyelveket*. A szövetségű alátámasztáson túl egy részletesen kidolgozott történeti érv (231—233.) is alátámasztja ezt az interpretációt.

Emellett szól azonban egy további — a tanulmányban explicite nem megfogalmazott — érv is. Elfogadván, „hogy Humboldt nyelvtudománya szerves egész és a tipológia ennek az egésznek integráns, elmaradhatatlan része” (231.), jól értelmezhetővé válnak Humboldt azon megjegyzései, amelyeket — a kontextus egészét figyelmen kívül hagyva — általában a nyelvi relativizmus első megfogalmazásaiaként szoktak számon tartani. Telegdi értelmezésében ezek a megfogalmazások pontosan azt támasztják alá (s szemben a nyelvi relativizmus elképzelésével, ez beleillik a Humboldt-képbe), hogy „a nyelvek tipológiai vizsgálata” Humboldt-nál „elválaszthatatlan a nyelvi univerzáléknak”, a nyelvek közös formájának vizsgálatától” (uo.).

Telegdi Zsigmond tanulmánya felhívta a figyelmet arra, hogy a generatív grammatika új lehetőségeket teremt a tipológia számára. Vizsgáljuk most meg, milyen további távlatokat nyit meg Chomsky grammatikájának „áttörése” a nyelvtudományon belül, s hogyan járul hozzá a nyelvvel kapcsolatos filozófiai problémák megoldásához.

Bence György és Kis János tanulmánya („A nyelv a mindennapi élet elméletében”) kettős célt tűzött maga elé: körvonalazni kellett a mindennapi élet egy elméletét ahhoz, hogy meg lehessen mutatni, gyümölcsöző dolog a nyelvet egy ilyen elmélet keretei között tárgyalni. A kitűzött kettős célt a szerzőpár tudatosan és következetesen valósítja meg: a felvázolt általános elméletet a modern nyelvtudomány eredményeire alkalmazták — ez győzheti meg a nyelvészt az elmélet termékenységéről; s ha a nyelvész beleegyezését adja, akkor megvan az első „bizonyíték” a filozófus kezében az elmélet tárgyi adekvát-ságáról.

A mindennapi élet elméletének kifejtése voltaképpen Marx-interpretáció: nem egyszerűen a Marxnál elszórtan fellelhető megjegyzésekből kell egy összefüggő elméletet rekonstruálni, hanem azt kell megmutatni, hogy a mindennapi élet elmélete — bár magánál Marxnál kifejtetlenül maradt — a kulcsa Marx *krítikai elméletének*, amelyben a kritika tárgya „a tőkés termelés szereplőinek mindennapi élete, az a kép, amelyet mindennapi tudatukban alakítanak ki a kapitalista termelési viszonyokról” (17.), valamint e kép kritikátlan átvétele a politikai gazdaságtanban, s filozófiai általánosítása.

A mindennapiság problémájára irányuló önálló filozófiai kutatások viszonylag későn indultak meg.³ A probléma vázolásánál Bence és Kis a korábbi kísérletek (első-sorban Lefebvre és Kosik) egyoldalúságait bírálva, Lukács Györgynek az „Eszztétika”-ban⁴ kifejtett gondolatát használják fel kiindulópontként. Lukács a mindennapi életet főként két önálló objektívációs rendszer, a tudomány és a művészet keletkezésének és társadalmi funkciójának szempontjából vizsgálja. A tudomány és a művészet nála mint az emberiség „nembeli tudatának letéteményesei” állnak szemben a mindennapisággal, a „partikularitás világával”, ugyanakkor azonban az objektíváció szerkezete szerint is különböznek; mint önálló, „magasabbrendű objektívációs rendszerek” kiemelkednek a mindennapiságból. Bence és Kis a második megkülönböztetés mentén vázolják fel a mindennapiság elméletét.

Az „Eszztétika”-nak abból a gondolatából indulnak ki, hogy a mindennapi élet nem más, mint *közvetlen* gyakorlat. Ez

³ A II. Internacionálé teoretikusainál a probléma fel sem merül, mivel elméletükben nem vesznék tudomást a marxista társadalomtudomány kritikai elhivatottságáról. Ez utóbbit Lukács, Korsch és Gramsci újítja fel a húszas években.

⁴ „Az esztétikum sajátossága”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, I. feje.

annyt jelent, hogy „objektívációi nem emelkednek ki a gyakorlatból, nem irányul rájuk külön, az általuk vezetett cselekvésektől függetlenedő tevékenység” (21.). A mindennapi élet legalapvetőbb objektívációs típusát a szerzők „a viselkedés társadalmi regulációjára szolgáló *elsődleges szabálykomplexumokban*” (22.) jelölik ki. Az elsődleges szabálykomplexumoknak (amelyek mind a társadalom történetében, mind pedig az egyén életében elsődlegesek) *szocializáló* szerepük van: „társadalmi formákba terelik a természeti szükségleteken alapuló viselkedéstendenciákat és új, sajátosan emberi tevékenységeket alakítanak ki” (uo.). Ezekre épülnek, s ezek alapján sajátíthatók el azután a mindennapi élettől elkülönült és az önálló objektívációk is. Az elsődleges szabálykomplexumok kétféleképpen tölthetik be szocializáló szerepüket: kialakítják az általuk regulált tevékenységet, s ezáltal a készen adott természeti vagy társadalmi összefüggéseket értelmes, koordinált rendszerbe szervezik (az ilyen szabályokat nevezik a szerzők tevékenységdefiniáló vagy *konstitutív* szabálykomplexumoknak); vagy már kialakult, konstitutív szabályokat realizáló tevékenységeket, illetve öröklött viselkedéstendenciákat regulálnak kívülről (ezeket nevezik *restriktív* szabálykomplexumoknak). Ha a konstitutív szabályok esetében valaki nem igazodik az adott szabályokhoz, az nem az adott tevékenységet végzi (aki pl. nem valamely nyelv szabályai szerint formálja mondatait, az nem beszél), ezzel szemben a restriktív szabályokat megsérthetjük, s mégis azt a tevékenységet végezzük, amelyet regulálnak (pl. „ha nem a közlekedési szabályok szerint vezetem az autómát, akkor is autót vezetek, legfeljebb felír a rendőr . . .”) (23.).

E megkülönböztetés, amely egyébként a tanulmány egyik alap gondolata, s amelynek a továbbiakban is kulcsszerepe lesz, felvet bizonyos nehézségeket. A tevékenység oldaláról tekintve meglehetősen elmosódott az a határvonal, amelynek egyik oldalán egyértelműen a tevékenységet konstituáló szabályok állnak, a másik oldalán pedig csupán azok a szabályok, amelyek az adott tevékenységet (s esetleg más tevékenységeket is) kötelezően tesznek, tiltanak, helyeselnek, helytelenítenek stb. A szabályok oldaláról tekintve talán egyértelműen meg tudjuk mondani, hogy melyek definiálnak tevékenységet és melyek szolgálnak csupán a tevékenységek közötti válogatásra; de ha a konkrét tevékenységet vizsgáljuk, akkor — nézetem szerint — minden szabály, amelynek

a konkrét tevékenység alkalmazása, bizonyos értelemben az *adott* tevékenységet *konstituáló* szabály.

Térjünk vissza azonban a tanulmány gondolatmenetéhez. A mindennapi objektívációkat csak negatívan, csak bizonyos tulajdonságok hiányával lehet általában jellemezni, mivel csupán ezáltal különböznek a mindennapi élettől elkülönült objektívációktól. A szerzők azt a módszert választják, hogy néhány példa elemzése során megkeresik a mindennapi élettől elkülönült objektívációk azon vonásait, melyek nincsenek meg szükségszerűen minden objektívációban. Lehetőségek *tárgyi rögzítettség nélküli*, valamint *nem differenciált* objektívációk. A viselkedés szabályalkalmazó jellege nem attól függ, hogy a cselekvő képes-e *explikálni* a szabályt, hanem attól, hogy különbséget tud-e tenni a szabálynak megfelelő és a szabályt megsértő cselekvés között. Az objektívációknak széles körére nem jellemző a *specializáltság*, sokat közülük mindnyájunknak el kell sajátítanunk, hogy egyáltalán társadalomban élhessünk. Végül a *homogenizáció* sem elengedhetetlen, léteznek és működnek szabályrendszerek anélkül, hogy a szabályok közötti viszonyokat végigvinnék és a lappangó ellentmondásokat kiküszöbölnék. A szerzők állítása mármint az, hogy létezik olyan objektíváció, amelyben a felsorolt sajátosságok egyike sincs meg — és ez a nyelv. Ezért a nyelvet *minimális objektívációnak* nevezik.

Ezzel már ki is lehet jelölni a mindennapi élet „határait”: „... ott kezdődik, ahol a tevékenységek legalább minimális objektívációk keretei között folynak” (27), a „felső határt” pedig az elkülönült objektívációk húzzák meg. Az elkülönült objektívációkat nem a fenti sajátosságok mindegyikének megléte különbözteti meg a mindennapi objektívációtól (nem mindegyik jellemző feltétlenül az elkülönült objektívációkra, s kisebb-nagyobb mértékben a mindennapi objektívációk némelyikére is jellemzők lehetnek), hanem az, hogy a homogenizációra, a specializációra, az explikációra stb. a szabályok alkalmazásától önállósult tevékenység irányul, a szabályrendszer igazolását, interiorizációját, fenntartását, illetve megváltoztatását külön társadalmi kontroll biztosítja. A szerzők a továbbiakban elemzik azt a történelmi utat, amelynek során kitágultak a mindennapi élet „határai”, s kiemelkedtek belőle az elkülönült objektívációs rendszerek.

Miután a mindennapi élet objektívációit voltaképpen bizonyos objektívációs tulajdonságok hiányával jellemeztük, fel-

merülhet az a kérdés, hogy vajon működnek-e egyáltalán objektívációk a mindennapi életben. A probléma legélesebben a nyelv esetében jelentkezik, hiszen az „minimális objektíváció”. E kérdés vizsgálatát valósítják meg a szerzők oly módon, hogy a mindennapi élet eddig felvázolt elméletét a modern nyelvtudomány eredményeire alkalmazzák.

Az újgrammatikus iskola álláspontjával szemben Saussure-nél jelentkezik az individuális beszédaktusok mögött meghúzódó nyelvi rendszer gondolata. Nála azonban a nyelvi rendszer mint társadalmi objektivitás csupán kényszerfeltételeket szab az individuális beszédtevékenység számára, azaz nem hozza létre a beszédet, csak korlátozza azt; nem konstitutív, hanem restriktív rendszerként működik. Ezzel szemben „a generatív grammatika tárgya a nyelv konstitutivitása” (34.) — s a szerzők a generatív grammatika által feltárt konstitutív szabályrendszerre alkalmazzák a mindennapi objektívációkról elmondottakat: azt kell tehát megmutatniuk, hogy e szabályrendszer „minimális objektíváció”.

A generatív grammatika ismertetéséhez csupán két megjegyzést szeretnék fűzni. A performancia—kompetencia megkülönböztetést, ami a megkülönböztetés *funkcióját* illeti, pontosan Chomsky intencióinak megfelelően interpretálják; Chomskynál azonban a hangsúlyok máshol vannak: erősen hajlik a kompetencia *mentálisztikus* értelmezhetőségére,⁵ s egy olyan felfogásnak, amely a generatív grammatika által feltárt szabályrendszert társadalmi objektívációként interpretálja — úgy gondolom — e tekintetben is bíráltna kellene Chomsky egyoldalú pszichologizmusát. Egy ilyen akadályt a szerzők már igyekeztek elhárítani — s ehhez kapcsolódnék másik megjegyzésem. Tökéletesen plauzibilis az az állítás, hogy az innatahipotézis „a generatív grammatikának mint nyelvészeti elméletnek nem logikai következménye” (36.); nem tartom azonban megnyugtatónak az indoklást: „A nyelvelsajátítás kérdése nem a grammatikára, hanem az empirikus fejlődépszichológiára tartozik. A grammatikának nincs több dolga, mint megmutatni, hogy mi is az, aminek elsajátítására magyarázatot kell találnunk...” (Uo.) Úgy gondolom, hogy ha a grammatikának nem is kell számot adnia a nyelvelsajátítás mikéntjéről, de a nyelvelsajátítás *tényével* számolnia kell; azaz *azt* meg kell mutatnia, hogy az a mód, ahogyan a nyelv működ-

sét magyarázza, összeegyeztethető a nyelvelsajátítás tényével, vagy legalábbis nem zárja ki a nyelvelsajátítás valamilyen magyarázatát. Ezért az innata-hipotézis elvetésének véleményem szerint együtt kell járnia annak megmutatásával, hogy a generatív grammatika által feltárt szabályrendszer elsajátítható, vagy legalábbis nem zárja ki az elsajátítás magyarázhatóságát.

A mindennapi élet elmélete — bizonyos megszorításokkal — alkalmazható tehát a generatív grammatika álláspontjára: „A nyelv szabályrendszer, amelynek egyetlen realizációja a beszédtevékenység, s amelyet a performancia állandó társadalmi kritikája tart fenn.” (Uo.) A mindennapi objektívációk valamennyi sajátosságának jellemzőnek kell lennie rá, hiszen „minimális objektíváció”. Az inhomogenitás tettenérhető a szemantikában: a szótár minden szóhoz hozzárendel egy definíciót, de a rendszer nincs következetesen végigvívve, a lappangó ellentmondások nincsenek kiküszöbölve. (S hogy az inhomogenitást elegendő a szemantikában tettenérni, azt a szerzők a generatív grammatika újabb fejleményeivel támasztják alá: újabban kezdik levonni a következtetéseket a szintaxisra nézve Chomskynak abból a — viszonylag korai — gondolatából, hogy nem lehet éles határt vonni szintaxis és szemantika közé. E felismerésből azonban éppen úgy következtetéseket lehet levonni a szemantikára nézve is — mint ahogy erre is történtek kísérletek —; s ezt figyelembe véve azt is meg kellene vizsgálni, hogy vajon a szintaxisban tettenérhető-e az inhomogenitás. E tekintetben talán jó nyomnak bizonyulhat pl. az idiómák és a rendhagyó igeragozás vizsgálata.) Hogy a nyelvre nem feltétlenül jellemző az objektívációk tárgyi rögzítettsége és differenciáltsága, valamint a szabályok explikációja, azt a szerzők azzal bizonyítják, hogy mindezek az írásbeliség kialakulásához kapcsolódnak — az írás pedig a nyelvnek a mindennapi élettől elkülönült objektívációja. (A specializáltság hiánya a mindennapi nyelv esetében kézenfekvő.)

Beszélni kell még a nyelvnek azon sajátosságáról, hogy az szorosan összefonódik minden más objektívációs rendszer működésével, „hiszen minden szabályalkalmazó viselkedésnek tartalmaznia kell a szabály (legalább részleges) verbális explikációjának és az alkalmazás verbális kritikájának lehetőségét” (41—42.). Ennek ellenére két igen fontos szempontból a

⁵ Aspects of the Theory of Syntax; „The M. I. T. Press”, Cambridge, Mass.” 1965, 4—5.

nyelv inkább kivételnek tekinthető, semmint a mindennapi objektívációk paradigmájának. Egyrészt a nyelv fejlődésének nincs határozott iránya és nem kumulatív, másrészt a nyelvi szabályrendszer spontán racionalizációja aránytalanul kisebb mértékű, mint a többi mindennapi rendszeré. A szerzők mindkét szempontot részletekbe menően igazolják.

A nyelv azonban olyannyira összefonódott a többi objektívációs rendszerrel, hogy ennek (s persze egyéb ideológiai tényezőknek) hatására létrejött a nyelv-központú társadalomtudomány és társadalomfilozófia. A szerzők tanulmányuk utolsó részében kritikailag összevetik eddigi eredményeiket a francia strukturalizmus alapítójának és legjelentősebb képviselőjének, Claude Lévi-Straussnak tanításai-
val. S a kritikánál mindkét fenti szempont gyümölcsözőnek bizonyul.

Két tanulmányt is találhatunk a kötetben, melyek „chomskyánus tradícióban” íródtak. Pap Mária és Nyíri János Kristóf ugyan nem „a paradigmán belül” vizsgálják a generatív grammatikát — külső kritikai szempontot is alkalmaznak — mindkettőjüknél közös azonban az, hogy — elvetvén a generatív grammatikához csak a későbbi fejlődés során kapcsolódó kiegészítések valamelyikét — Chomsky eredeti koncepciójával összeegyeztethető alternatívák egyike mellett döntenek.

Pap Mária „Vissza a nyelvészethez!” című tanulmánya az innáta-hipotézisnek a generatív grammatikából való kiküszöbölésére vállalkozik. „A nyelvész számára — mondja — nem az az első, hogy vannak-e velünk született eszmék vagy nincsenek, hanem mindenekelőtt azt kell kiderítenie, hogy miért került olyan helyzetbe, amelyben úgy rémlik, mintha ez lenne a leg-
égetőbb kérdés számára. Elsősorban azt kell megvizsgálnia, hogy volt-e a generatív grammatika korábbi, még pszichológia-mentes változatában valami olyan hiányosság, valami olyan probléma, amelynek kiküszöbölése és megoldása tényleg szükségessé tehetné az innátista pszichológia beépítését a nyelvelméletbe. S ha volt ilyen, akkor azután arra a kérdésre kell választ keresnie, hogy a felhasznált sajátos pszichológiai elmélet valóban képes-e betölteni ezt a feladatot. S végül, ha netán nemleges választ kell adnia, magának kell megoldást találnia a kiinduló problémára.” (208—209.)

A generatív grammatika eredeti célkitűzése az, hogy számot adjon a nyelvi

viselkedés teremtő jellegéről. Világos, hogy ezt nem teheti meg, ha megmarad a pusztá leírás keretei között, ha a nyelvi rendszert az empirikusan adott beszédmegnyilvánulásokból akarja rekonstruálni. Fel kell tételeznie, hogy a beszéd mögött egy olyan szabályrendszer van, amely véges számú elemből, véges számú szabály segítségével végtelen számú mondatot képes létrehozni; hipotéziseket kell tehát felállítania, amelyeket azután ellenőriznie kell.

Mivel a teremtő jelleg minden emberi nyelv tulajdonsága, ezért e szabályrendszernek olyannak kell lennie, hogy belőle minden nyelv minden jól formált mondata levezethető legyen. Ilyen szabályrendszert azonban — a nyelvek sokfélesége miatt — csak több lépésben lehet megalkotni: először létre kell hozni egy általános nyelvelméletet, azután pedig meg kell alkotni a speciális grammatikákat. Az általános elméletnek elvontan kell jellemeznie a véges számú elemből, véges számú szabály segítségével végtelen sok formula létrehozását lehetővé tevő rendszert, hiszen valamennyi nyelvre megalkothatóknak kell lenniük, a speciális grammatikáknak pedig arra vonatkozóan kell hipotéziseket felállítaniuk, hogy hogyan valósul ez meg az egyes nyelvek esetében. Ez azonban azt is jelenti, hogy az általános elméletben csak formai univerzálék lehetnek. Ebből viszont következik, hogy a speciális grammatikák primitív terminusai tartalmatlan nevek lesznek, teljesen önkényesen választhatjuk ki őket, csak arra kell ügyelnünk, hogy kizárólag az általános elmélet által megengedett műveleteket végezzük velük. Így adódik elő az a helyzet, „hogy egyazon nyelv leírására végtelenül sokféle grammatika konstruálható... amelyek mindegyikéből levezethető a szóbanforgó nyelv összes jól formált mondata, más szóval... amelyek empirikusan egyaránt adekvátak” (213.), és az általános elméletnek is megfelelnék. Melyiket tekintjük mármost az adekvát grammatikának?

Ameddig Chomsky megmarad az instrumentalista tudománykonceptió⁶ talaján, az egyszerűség-kritérium alapján választ. A 60-as évek kezdetétől azonban egyre határozottabban azt követeli az elméletől, hogy magyarázó elmélet legyen, ne csak a „leírás szintjén legyen adekvát”, azaz: alapozza meg az egyetlen empirikusan adekvát grammatika kiválasztását. A fordulat tudományelméleti tartalma világos: az eredetileg instrumentalista módon fel-

⁶ Pap Mária tanulmányában egész fejezetet szentel az instrumentalista—realista tudományfelfogás popperi megkülönböztetésének. Meglehetősen elszomorító az a szituáció, amelyben a szaktudós — ha fel akarja használni a tudományelmélet már-már közhelyszerű alapfogalmait — kénytelen dolgozatát a vonatkozó irodalom ismertetésével terhelni.

fogott általános elmélet realista interpretációt kapott. Realista interpretációt kell adni az elmélet teoretikus terminusainak ahhoz, hogy csak egyetlen empirikusan adekvát grammatika legyen levezethető belőle. Az így interpretált elmélet tárgyi igazságának ellenőrzésére azonban független evidenciákat kell keresni, és Chomsky az innatista pszichológia területén vél ilyen független evidenciákat felfedezni. Ebben az interpretációban a generatív grammatika szabályrendszere voltaképpen a beszélők fejében működő pszichológiai mechanizmusokat reprezentálja, az pedig, ami korábban ezen grammatikák megalkotásának nyelvészeti technikája volt, most ezek magyarázata, mégpedig oly módon, hogy leírja azt az eljárást, amelyet a nyelvet elsajátító kisgyermek alkalmaz.

Az új, realista elméletet még ellenőrizni kellene. Chomsky azt állítja, hogy ha az univerzálék közül valamelyikről bebizonyosodnék, hogy ellentmond bármely nyelv szabályainak, akkor az falszifikálná az elméletet. Ez azonban csak akkor lenne így, ha a velünk születettség pszichológiailag már igazolt elmélet lenne — ami nem áll fenn, és Chomsky maga sem ad össze-függő pszichológiai argumentációt. Évei így körben forognak, az univerzalitás támasztja alá a velünk születettséget, s ugyanakkor a velünk született jelleg bizonyítja az univerzalitást. Ha tehát továbbra is realista elméletre tartunk igényt, másutt kell keresnünk a független evidenciákat.

Az egyik lehetséges megoldást Paul Kiparsky találta meg: a nyelvi változás vizsgálatát is be kell kapcsolni a vizsgálódásba.⁷ „Minden nyelvi változás, amely leírható az univerzális grammatika terminusaiban, független evidencia ezeknek a terminusoknak a realizására. S fordítva, ha kimutatható, hogy nincs olyan nyelvi változás, amelynek leírásához szükség volna egy bizonyos teoretikus konstrukcióra, akkor azt önkényes, realitás nélküli képződménynek kell tekintenünk.” (226.) Kiparskynak tehát sikerült a nyelvészetben belül megvalósítania azt a tudományelméleti fordulatot, amellyel a „magyarázat szintjén adekvát” elméletté tehető Chomsky grammatikája, s még az is Kiparsky megoldása mellett szól — mondja Pap Mária —, hogy „ezzel egyben felfedezte a diakron és szinkron nyelvészet egyesítésének régen keresett lehetőségét” (227).

A chomskyánus nyelvészet egy másik „gyenge pontjának” kiküszöbölésére vállal-

kozik Nyíri János Kristóf tanulmánya, „Szemantika nélkül” címmel. Korai írásaiban Chomsky maga is nagyon rossz véleménnyel volt a szemantikai kutatások eredményeiről, de úgy vélte, a szemantika szintjén jelentékek bizonytalanságok, buktatók a szintaxis szintjén nem merülnek fel, mivel a szemantikai megfontolásoknak nincsen relevanciájuk a grammatika számára. Az az alternatíva, hogy — teljesen feladván az önálló szemantika gondolatát — formális és szemantikai vonások közötti megfelelések finomítására törekedjenek, szemantika és szintaxis ilyen merev szembeállításra miatt fel sem merülhetett. Későbbi írásaiban Chomsky mégis hajlik erre az alternatívára, anélkül azonban, hogy bírálata alá venné a korábbi álláspontja mögött meghúzódó előfeltevéseket. Nyíri azt mutatja meg, hogy szemantika és szintaxis merev szembeállítása mögött egy meghatározott nyelvfilozófiai álláspont — egy inadekvát jelentékelmélet — húzódik meg, s hogy a jelentésnek általa javasolt elmélete a második alternatívát sugallja, azt tehát, hogy megkíséreljük a szemantikai vonások formális vonásokra való visszavezetését.

Egy leíró terminus jelentését általában az illető terminus denotatúrájával vagy valamely szellemi entitással szokták azonosítani, amelyet az illető terminus kifejez. A jelentésnek nyelven kívüli entitásokkal való azonosítása rögtön képtelenséggé válik, mielőtt nem leíró terminusokról van szó. Az ilyen nehézségek elkerülésére Nyíri Wilfrid Sellars nyomán⁸ egy olyan jelentékelméletet javasol, amely szerint a jelentés egy átfogó információ, amelyből — többek között — *következik* az is, hogy pl. a „piros” leíró terminust piros tárgyak jelenlétében szoktuk alkalmazni. Egy szó jelentése „annak a helynek függvénye, melyet az a nyelv, azaz a *lehetséges mondatok* totalitásában betölt” (190.). A szónak tehát csak mint a *nyelv részének* van jelentése, „nincs jelentése attól a módtól függetlenül, ahogyan más szavakhoz kapcsolódik” (uo.). Néhány ilyen kapcsolat abszolút alapvető a szó jelentése szempontjából: az ilyen kapcsolatokat kifejező mondatok meghatározzák a bennük szereplő terminusok nyelven belüli helyét — ebből következik, hogy a nyelven kívüli körülményektől függetlenül, *ex vi terminorum* igazak —, s ezáltal egyben kényszerfeltételeket szabnak „azon nyelven kívüli helyzetek vonatkozásában is, melyekben ezek a terminusok helyesen előfordulhatnak” (191.).

⁷ Linguistic Universals and Linguistic Change; In: „Universals in Linguistic Theory” (szerk.: E. Bach és R. T. Harms), New York—Chicago—San Francisco 1968.

⁸ Lásd elsősorban „Science, Perception and Reality” című kötetét (London 1963).

A szó jelentését konstituáló szabályok tehát ebben a felfogásban egybeesnek a szó „szintaktikai státusát” meghatározó szabályokkal; a szemantikai és szintaktikai szabályok megkülönböztetése így elveszti minden természetességét. (Ne vezessen félre bennünket az, hogy bizonyos információk szintaktikai eszközökkel nem adhatók vissza; ezek pontosan azok, amelyek szemantikai eszközökkel *sem* adhatók vissza: nem szemantikai információ pl. az, ha *rámutatok* egy tárgyra, miközben megnevezem azt.) A hagyományos szemantikai információ (pl. a Katz-féle) e felfogásban nem válik feleslegessé, de csupán kiinduló információ lesz; a szó jelentését konstituáló szabályoknak erről is számot kell majd adniok.

Nyíri a továbbiakban azt bizonyítja, hogy Chomsky „szubkategorizáció” fogalma alkalmas arra, hogy grammatikailag jelenítse meg a szavak minden releváns szemantikai vonását. A szubkategorizációs szabályok pontosan azt fogják reprezentálni, hogy az adott szó mely más szavakkal és milyen módokon alkothat grammatikus mondatokat (ezek között lesz néhány *ex vi terminorum* igaz mondat); ezek a szabályok a szavak „szintaktikai státusát” fogják meghatározni, azaz azt az átfogó információt adják, amelyet — a fenti jelentéselmélet értelmében — a szavak jelentésével azonosíthatunk; vagyis a szintaxis szintjén sikerül számot adnunk mindarról, ami hagyományosan szemantikai megkülönböztetéseket igényelt.

Ezen a ponton azonban felmerül egy probléma: vajon nem *elvileg* más jellegű információt jelenítenek-e meg a szubkategorizáció-szimbólumok, mint a kategória-szimbólumok, még abban az esetben is, ha a szubkategorizáció funkcióját a szintaktikai komponens végzi? Nyíri megmutatja, hogy a különbség elvi volta csupán látszat: „minden szemantikai különbségnek, amennyiben *egyáltalán* megjeleníthető tisztán nyelvészeti eszközökkel, elvileg megjeleníthetőnek kell lennie pusztán szintaktikailag is” (197), a nyelv szemantikai szerkezete mintegy a formális szerkezet „tükörképe”.

A megkezdett úton még tovább lehet jutni. Chomsky megkülönbözteti a kontextuális vonásokat megjelenítő szubkategorizációt (az igék szubkategorizációja, *Aspects* 90), azoktól a szubkategorizációktól, amelyek ilyen vonásokat nem jelenítenek meg. S a kontextuális vonásokat

megjelenítő (kontextus-függő) szubkategorizáció most már valóban a grammatika szintjén reprezentálja a szó jelentését, azaz — a vázolt jelentéselmélet értelmében — azon mondatok totalitását, amelyekben a szó előfordulhat. Most már tehát csak azt kell bizonyítani, hogy a kontextus-függő és a kontextus-független szabályok megkülönböztetése nem abszolút, s Nyíri rá is mutat, hogy elvileg *minden* kategória esetében lehetséges a kontextuális vonások általi megjelenítés.

De hátra van még egy nehézség: a generatív grammatikának *van* szemantikai elmélete. A Katz-féle szemantikáról Nyíri két dolgot mutat meg: nem egyeztethető össze Chomsky grammatikájával, és filozófiailag nem adekvát.⁹ Ez elegendő alap arra, hogy akkor is a tanulmányban vázolt elmélet mellett döntsünk, ha a Katz-féle szemantika mindarról számot tud adni, amiről ez az elmélet. A tanulmány azonban ennek az elméletnek csak a kereteit adja meg; Nyírinek most már meg kellene mutatnia, hogyan alkalmazhatók az itt vázoltak konkrétan az egyes szemantikai mezők vonatkozásában. És még valami: Nyíri dolgozatában egyértelműen instrumentalista elméletnek fogta fel Chomsky grammatikáját. Úgy gondolom, a továbbiakban arra is kísérletet kellene tennie, hogy realista interpretációt adjon elméletének — s ennek, véleményem szerint, semmilyen elvi akadályja nincs.

A kötet „chomskyánus tömbjéhez” kívánkozik még *Bence György* recenziója Lenneberg könyvéről, a „Biological Foundations of Language”-ról (New York—London—Sidney 1967). Pap Mária tanulmánya megmutatta, hogy az innáthipotézis nem oldja meg a nyelvész problémáit; Bence recenziójában tovább megy ennél: Lenneberg érveiről kimutatja, hogy azok nem szolgálnak tényleges biológiai alátámasztást az innáthipotézisnek.

A kötet többi tanulmánya közül szeretném kiemelni *Herman József* írását, amely egészen sajátos nézőpontból közelíti meg a nyelv és gondolkodás viszonyának problémáját. Az „Afázia-kutatás és nyelvelmélet” című tanulmány arról számol be a magyar olvasóknak, hogyan kezdik újabban felismerni az afázia-kutatás jelentőségét a *nyelvtudomány* szempontjából, hogy melyek a „neurolingvisztika” legújabb fejleményei.¹⁰ Herman azonban túl is lép az ismertetés keretein: világosan és egyértelműen megfogalmazza az afázia-

⁹ Itt szeretném megemlíteni Nyíri ugyane kötetben található recenzióját Katz „The Philosophy of Language” (New York—London 1963) című könyvéről. A recenzió további meggyőző érveket szolgáltat Katz bírálatahoz, különösen a második szempontoz.

¹⁰ A történeti áttekintés mellett a cikk elsősorban a Dubois—Hécaen-féle párizsi munkacsoport eredményeiről nyújt kritikai ismertetést.

kutatás helyét és szerepét a nyelvtudományban, valamint beszámol azokról a — magyar anyanyelvűekkel folytatott — kísérletekről, amelyeket egy munkatársával végzett.

A neurolingvisztikai kutatás *nem helyettesítheti* a nyelv és a gondolkodás közötti kapcsolatok logikai-ismeretelméleti, szociológiai stb. vizsgálatát, ugyanakkor e megközelítések *mellett*, s azokkal szorosan összefonódva nagyon érdekes szempontokra hívhatja fel a figyelmet. „A nyelv lényegére, egyéb emberi-társadalmi jelenségek közötti helyére vonatkozó általános elmélet, az ún. nyelvfilozófia szempontjából elsősorban az a körülmény figyelemre méltó, hogy az afáziás betegek tanulmányozása módot ad a beszédfunkció és az egyéb magasrendű emberi pszichés tevékenységek közti kapcsolatok bizonyos fokig kísérleti jellegű vizsgálatára, a beszéd és a gondolkodási folyamat közötti kölcsönös meghatározottság részletekbe menő megfigyelésére.” (126.) Az afaziológia eredményei metodológiailag hasznosíthatók az egyes nyelvek leírásánál is: a leépült afáziás nyelvéllapot „nyelvtanának” az adott nyelv „normális” nyelvtanával való összevetése esetenként hozzásegíthet, hogy jobban megértsük a nyelv szerkezetének belső hierarchiáját. (Az afázia nyelvészeti szempontú vizsgálata az orvostudomány számára is nélkülözhetetlen: ki kell dolgozni egy olyan fogalomrendszert, amelyben a betegek nyelvéllapota jól leírható.)

Az afázia-kutatás és a neurolingvisztika modern eredményeinek ismertetése után Herman saját kísérleteiről számol be. Bár a felmérések nem reprezentatívak, a kezdeményezés mégis nagy jelentőségű: ez az első nyelvészeti beszámoló magyar anyanyelvű afáziások nyelvéllapotáról. E kísérletek máris mutatnak eltéréseket az eddigi eredményektől, s bizonyos, hogy „a magyarországi afaziológiai kutatások a nemzetközi kutatást felbecsülhetetlenül összehasonlítható anyaggal gazdagítanak” (140.).

Nem foglalkozom külön *Zsilka János* „Nyelv és gondolkodás” című tanulmányával, mert az a szerző korábbi publikációiban megkezdett úton halad tovább, amelyet összefoglalóan ismertet *Berrár Jolán*nak ugyanebben a kötetben megjelent recenziója *Zsilka* könyvéről.¹¹ *Berrár Jolán* kiváló ismertetéséből az olvasó sokkal átfogóbb képet kaphat *Zsilka* eddigi munkájáról, mint amit egyetlen tanulmány alapján adhatnánk.

Balázs János, valamint Juhász János

tanulmányával egyáltalán nem foglalkozom, mivel azok csak nagyon perifériáskan kapcsolódnak a nyelv és gondolkodás témájához. Más a helyzet *Dezső László* tanulmányával. A gyermeknyelv vizsgálata nagyon is a kötet témájának elevejébe vág, az — egyébként nagyon érdekes — tanulmányt azonban szerkezetének lazasága, valamint — legalábbis helyenként — túlzottan technikai jellege miatt nagyon nehéz lenne ismertetni. (Hasonló a helyzet *S. Kádár Júlia* tanulmányával.)

A recenziók közül feltétlenül említést érdemel *Kis János* ismertetése *Vigotszkij* „Gondolkodás és beszéd” című könyvéről (Akadémiai Kiadó, Budapest 1967), *Martinkó András* írása *Antal László* „Content, Meaning and Understanding” című füzetéről (Hága—Párizs 1964) és *Papp Ferenc* cikkismertetése (A. K. Zsolkovszkij és I. A. Melesuk „A szemantikai szintézisről”, a *Problemi kibernetiki* 19. kötetében).

*

Ezen a ponton abbahagyhatnám az ismertetést, mondván, hogy ha egy tanulmány gyenge, akkor arról nem érdemes beszélni. Csakhogy a kötetben szerepel néhány olyan gyenge tanulmány, hogy arról nemcsak érdemes, de kell is beszélni. Jelzők helyett azonban hadd idézzek egy mondatot, amihez — úgy gondolom — nem szükséges kommentárt fűznöm: „A desztillált racionális mag kétévezredes vándorútja következtében óriási elmélettörténeti poggyásszá terebélyesedett, kisebb-nagyobb mértékben deformálódott, egyre inkább elvesztette eredeti csengését.” (176.) Az idézett hely *Kovács Ferenc* „Fogalomváltozás, jelentésváltozás” című cikkéből való, s csak abban az értelemben nem reprezentálja a cikket, hogy az többnyire értelmes mondatokból épül fel. Ez azonban egy tanulmányban még akkor is kevés, ha e mondatokhoz a szerző helyenként — lábjegyzeteinek rendre növekvő pozitív egész számai segítségével — a marxizmus klasszikusainak szépenhangzó megállapításait rendeli hozzá. S a cikk mondanója — hogy ti. a fogalomváltozás és a jelentésváltozás között szerves összefüggés van — még akkor is trivialitás marad, ha illusztrálására nem kisebb helyről vesszük a példát, mint magából a lenini osztálydefinícióból.

Kicsit félve teszem meg megjegyzéseimet *Fabricius Kovács Ferenc* „Nyelv, gondolkodás, jelentés” című cikkével kapcsolatban, hiszen maga mondja, hogy „az

¹¹ *Zsilka János*: „A magyar mondatformák szerkezete”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, és „The System of Hungarian Sentence Patterns”, Mouton & Co., Bloomington 1967.

a körülmény, hogy ... fejtegetéseimet általában szkepszis és értetlenség fogadta, ... mindannak helyességét igazolja számomra, amit ... korábbi írásaimban elmondtam" (107.). Itt azonban nem egyszerűen értetlenségről van szó: egy sokszor és sokféleképpen cáfolt jelentésmélelet¹² nem lesz elfogadható csupán attól, hogy divatos szociálpszichológiai zsargonnal hígítják. A „szocialitás” fogalmával való zsonglörködés egyébként triválisan hamis meg gondoláshoz vezet a szerzőt: elszigetelt individuumból soha nem fog eljutni a társadalomhoz, „két egymáshoz viszonyuló emberi individuum” semmivel sem tekinthető inkább „a társadalom legegyszerűbb modelljének” (110.) mint egyetlen individuum, ha azt úgy ahogy van, azaz a maga társadalmiságában fogjuk fel. S a „minimálisan két individuum” a „privát nyelv argumentum” kivédésére sem lesz elegendő — bármennyire a szerző szándékai ellenére legyen is egy ilyen felfogás. (Ha „a jelentés ... képzettartalmat ... jelent, jelenít meg” (107), akkor semmi biztosíték nincs arra, hogy a „legalább két egymáshoz viszonyuló ember számára” (108.) ugyanazt jelzi.)

Háromszoros birtokviszony a címben — a nyelv tudásától ez már önmagában is feltűnő teljesítmény. *Károly Sándor* „A mondat szemantikai-logikai és morfémastruktúrája összefüggésének egyfajta értelmezése” című cikke azonban még tartogat csemegéket. Így pl. rögtön az első pontban a derült égből lecsap a „nyelvészeti relativitás” (sic!) rejtelmes hipotézise. Ám a rejtély hamarosan megoldódik: nem arról van szó, hogy a nyelvészet is, mint minden e világon, viszonylagos; a „nyelvészeti relativitás” köntöskében csak a *nyelvi relativizmus* jól ismert tétele rejtezik, amelynek első képviselőjeként *Károly Sándor* is Humboldtot tartja számon — anélkül, hogy akárcsak meg is kísérelné ezt valamivel alátámasztani.¹³

Károly Sándor tanulmányában egy „szintaktikai modell” felvázolására tesz kísérletet. Ezzel kapcsolatban Fillmore-ra hivatkozik; hivatkozásának jogosságát azonban meglehetősen kétséssé teszi azon állítása, miszerint az általa metaforikusan „szemantikai-logikainak” nevezett struktúra és „a morfémastruktúra (grammatikai struktúra) között nincs közvetlen kapcsolat” (166). A javasolt modell egyéb-

ként is problematikus: a nem leíró terminusok reprezentálása itt ugyanúgy nehézséget jelent, mint bármely más, a jelentés lényegét a nyelven kívüli szituáció vonatkozásában megragadni kívánó felfogásban. A problémát *Károly Sándor* úgy kívánja elkerülni, hogy — pl. „és” köztözs esetében — „két közös alanyú cselekvés egy mondatba fűzésének legalább annyi feltétele szokott lenni a tárgyi szituációban, hogy a két cselekvés az időbeli vagy a térbeli egymásra vonatkozó viszonyában van” (168.). De mi van akkor, ha két — időben és térben eltérő — „tárgyi szituáció” összekapcsolásáról van szó? Például a „London és Párizs népe lefejezte királyát” mondatban, melyik „tárgyi szituációban” van az „és”-nek „feltétele”?

G. Havas Katalin „Analógiák a logikai és a nyelvi formák vizsgálatában” című tanulmányáról tartalmi megjegyzéseket szinte nem is lehet tenni. Egy ilyen címet viselő tanulmánytól azt legalább elvárta volna az olvasó, hogy abban száraz essék a logikai és nyelvi vizsgálódások ma ténylegesen fellelhető közeledéséről (pl. a „logikai grammatikáról” az analitikus nyelvfilozófiában), tartalmi kérdéseket azonban a tanulmány alig érint.

Utóljára hagytam *Békési Imre* „A nyelv heterogén természetéről” című tanulmányát. Ez a cikk ugyanis a maga vállalta feladatot jól teljesíti, a problémák itt inkább magából a feladatból adódnak. *Békési Imre* a dialektikus materializmus tudományfelfogását próbálja a nyelvtudományra alkalmazni, így azt kell bizonyítani, hogy a nyelv tudatunktól függetlenül létező objektív valóság, és hogy a nyelvtudomány e valóság jelenségeinek (az individuális beszédtevékenységeknek, a különböző nyelveknek és dialektusoknak) lényegi közös vonásait tükrözi vissza. A szerző ezt a feladatot szigorú következetességgel hajtja végre, ebből azonban egy sor probléma adódik — s ezekre szeretném felhívni a figyelmet.

Rögtön a kérdésfeltevés olyan alternatívához vezet, amelynek minden megoldása képtelenség. Ha a nyelv tudatunktól függetlenül létező objektív valóság, akkor vajon az aktuális nyelvi viselkedésen és a beszédtevékenység fizikai megnyilvánulásain kívül hozzátartozik-e még va-

¹² Lásd pl. Nyíri János Kristóf: *Nyelvfilozófiai kalandozások*; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1963/4, valamint Nyíri e kötetben megjelent, korábban ismertett tanulmányát.

¹³ Hivatkozik ugyan saját recenziójára, amely ugyanebben a kötetben jelent meg, ezt a hivatkozást azonban — legalábbis ami R. L. Brown könyvét (Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity”, *Háza - Párizs* 1967) illeti — semmiképpen sem lehet jogosnak tekinteni. Brown ugyanis rendkívül színvonalas korszakalással pontosan azt mutatja meg, hogy Humboldt álláspontja nem tekinthető egységesen nyelvi relativistának. (Ezzel kapcsolatban lásd még Telegdi Zsigmond fentebb ismertett tanulmányát.)

lami, és ha igen, akkor az milyen értelemben „valóságos”? Világos, hogy a „még valami” mellett kell dönteni, hiszen ma már egyetlen nyelvész sem fogadná el a beszédtevékenységnek akár teljes fizikai leírását (bármit jelentsen is ez) sem nyelvtudományként. Látnunk kell azonban, hogy a kérdés rosszul van felvetve: Békési hiába bizonyítja be erről a „még valamiről”, a nyelv „tudati komponenséről”, hogy az csak ismeretelméleti értelemben áll szemben a nyelv „anyagi komponenseivel”, hogy ontológiai értelemben a „tudati mozgásforma ugyanolyan valóságos, mint a fizikai mozgásforma”; egy ilyen felosztás egyszerűen nem lehetséges addig, ameddig nem tártuk fel, hogy a nyelv mint társadalmi objektíváció milyen sajátos módon szervezi meg a maga fizikai alapjait (ameddig ezt nem tártuk fel, addig pl. azt sem tudjuk eldönteni, hogy a számos fizikai kísérőjelenség közül melyik tekinthető valóban az objektíváció fizikai hordozójának). Ha viszont a nyelvet társadalmi objektívációnak tekintjük, akkor mindaz fel sem merül, ami a tanulmányban csak a legnagyobb nehézségek árán elkerülhető problémákat okozta.

További problémákat vet fel annak magyarázata, hogy hogyan tükrözi vissza a nyelvtudomány a nyelvi jelenségekben meglevő lényegi közös vonásokat. Békési azt a módszert javasolja, hogy először egy beszélőt vizsgáljunk, majd még egyet, s nézzük meg, hogy milyen közös vonások vannak beszédtevékenységükben, ehhez azután vegyünk hozzá még egyet s megint nézzük meg a közös vonásokat, és így tovább. Úgy gondolom, hogy ily módon nem lehet eljutni egyetlen nyelv rendszeréhez sem, sőt, már az első lépés sem tehető meg, ha teljesen következetesek vagyunk és valóban csak az adott beszélő produktumát használjuk fel a vizsgálathoz, nem pedig saját nyelvtudásunkat.

Ez a tanulmány azonban a problémák ellenére is nagyon tanulságos: a további kutatás szempontjából tanulságos lehet

az is, ha az egyik út járhatatlannak bizonyul. Kifogása a filozófusnak itt csak egy lehet: Békési Imre néhol kissé nagyvonalúan alkalmazta a filozófiai utalásokat. Az első Feuerbach-tézisnek olyan értelmezése, miszerint ott Marx „Feuerbach értékét” ismerné el (57.), legalábbis meglepő; ezt azonban még tekinthetnők sajátos interpretációnak. Ha viszont valaki azt állítja, hogy „az érzékelhető objektumnak mint az érzetek tárgyának és az érzékelő szubjektumnak merev, tehát csupán elkülönítő szembeállítása közismerten *A tiszta ész kritikája* című műnek egyik uralkodó gondolata” (61., l.), akkor legalábbis jeleznie kellene, hogy egy ilyen értelmezés homlokegyenest ellenkezője a szokásosnak, s azt is megemlíthetné, hogy kik „közismerik” e meglepő értelmezést. (Ez persze csak arra lenne elég, hogy az olvasónak ne az a benyomása támadjon, hogy a szerző Kantot összetévesztette valakivel. Ha arra is igényt tart, hogy az olvasó kövesse asszociációját, akkor szövegszerűen meg kell mutatnia, hogy értelmezése helytálló — s ezen a vonalon nem sok megértést várhat olvasóitól.) És még egy — ha nem is tartalmi — megjegyzés: annyit azért talán Heidegger is megérdemelne, hogy ne másodlagosan (még hozzá egy ismertető-népszerűsítő könyvecske alapján!) hivatkozzanak rá.

*

A kötet egészét az egyes teljesítmények sorravétele után is nehéz lenne értékelni. Csak a bevezetőben elmondottakat ismételhetjük: a néhány gyenge és színvonalatlan tanulmány mellett a kötet olyan teljesítményeket tud felmutatni, amelyekre érdemes odafigyelni. Érdemes odafigyelni arra a mozgásra, melyet a generatív grammatika „áttörése” indított meg az általános nyelvészet berkeiben, sőt azokon túl is. Ez a mozgás — ha nem veszi el kezdeti lendületét — egy új fellendülés kiindulása lehet.

ANTONIO GRAMSCI — A FILOZÓFUS

(*Filozófiai írásainak magyar nyelvű megjelenése alkalmából*)*

VAJDA MIHÁLY

„Valójában olyan mértékben látunk előre, amilyen mértékben cselekszünk, akarati erőfeszítést fejtünk ki, tehát konkrétan hozzájárulunk az „előrelátott” eredmény létrehozásához.”

Börtönfüzeteiben a „gyakorlat filozófiája” néven emlegeti a marxizmust. A börtöncenzúra miatt — némelykor — nem írhatta le a „marxizmus” szót. A helyette használt kifejezés azonban nem pusztán fedőnév: a gramsci marxizmus-interpretáció lényegét jelöli. Mert marxizmusa, az ő marxista filozófiája sajátos és eredeti Marx-interpretáció. Letagadhatatlan az eltérése minden megelőző marxista filozófia-felfogástól.

Gramsci nem egyszerűen korigálta a korszak marxizmusának „tévedéseit”, miközben — ahogyan nem egy interpretátora állítja — maga is elkövetett hibákat, egyes kérdésekben maga is tévedett. Gramsci eredeti gondolkodó. Marxból indul ki, Marxot interpretálja, anélkül, hogy a marxista filozófiát bármi más rendszerrel „kiegészíteni” kívánná. Ortodox marxista — ha tetszik. De! Marx-ortodoxiája — amint ezt ő maga fejt ki — nem áll másból, mint egyszerűen abból a meggyőződésből, hogy „a gyakorlat filozófiája elegendő önmagának”, nem kíván semmiféle „idegen” megalapozást. Másrészt annak tudatából, hogy a „politikai társadalom” eltűnése, mindaddig, amíg nem lépett annak helyére a „szabályozott társadalom”, Marx világnézete nem válhat „meghaladottá”. De Marx világnézete nem Marx nézeteinek, kijelentéseinek valamilyen többé-kevésbé pontosan körülhatárolható összessége. Marx világnézete: *a fennálló világállapot ellentmondásainak tudata*, amelyen belül is mindig újra reprodukálódik „a materializmusnak és idealizmusnak az első Feuerbach-tézisben bírált kölcsönösen egyoldalú pozíciója”. Marxistának lenni Gramsci számára annyit jelent, mint folyvást arra törekedni, hogy megvalósítsuk e „kölcsönösen egyoldalú pozíciók” állandó szüntetését.

Gramsci filozófiája — kísérlet egy ilyen szintézis megvalósítására; kísérlet egy-részről az ún. Marx-ortodoxia materialis-

ta, másrészről bizonyos értelmiségi csoportok (elsősorban az olasz neohegelianizmus) idealista egyoldalúságainak kiküszöbölésére. Gramsci filozófiája megformálásának töredékességében is koherens rendszer — a minden élő gondolkodásra jellemző inkohereenciákkal.

*

A filozófia — önismeret. De nincsen önismeret a világ ismerete nélkül, amint a világra vonatkozó minden ismeretben is bennerejlik az önismeret mozzanata. Gramsci szerint ez tulajdonképpen minden ismeretre áll (a „legobjektívebb” tudományos ismeret is tartalmazza az önismeret mozzanatát), a marxizmus viszont tudatában is kell legyen ennek. „A gyakorlat-filozófiája számára a lét nem választható el a gondolkodástól, az ember a természet-től, a tevékenység az anyagtól, a szubjektum az objektumtól; elválasztásuk a vallás valamelyik formájához vagy az értelmetlen absztrakcióhoz vezet.” — A filozófia tehát a szubjektum önismerete, de egyben az objektumé is: a világ az emberi tudatban jut önmaga tudatára, s csakis ezáltal lesz *világgá*: az objektum nem választható el a szubjektumtól. A világ az ember előtt és az embertől függetlenül: „történelmi semmi”.

Gramsci tudatosan vállalja e kiindulópont szubjektívizmusát. A gyakorlat filozófiája — a „szubjektivistá felfogás” örököse. Ez a felfogás „spekulatív formájában nem egyéb, mint filozófiai regény”; de már e regényes formának is megvolt a maga történelmi funkciója. Mint ahogyan minden — történelmileg jelentős — filozófiai gondolkodásnak. „Ha az egész filozófiai múltat lázalomnak és örülségnek minősítjük, nemcsak a történelemellenesség hibáját követjük el, azt az anakronisztikus igényt támasztva, hogy a múltban ugyanúgy kellett volna gondolkodni, ahogyan

* Antonio Gramsci: „Filozófiai írások”, Budapest 1970.

ma, hanem hamisítatlan metafizikus maradvány nyilvánul meg gondolkodásunkban, hiszen feltételezünk egy minden időkre és minden országra érvényes gondolkodásmódot, amely mércéül szolgál az egész múlt megítéléséhez." A szubjektivistá felfogás történelmi funkciója: egyrészt a transzcendencia filozófiájának, másrészt a köznapi gondolkodás és a filozófiai materializmus naiv metafizikájának bírálata. Igazolását és hisztoricista értelmezését — Gramsci szerint — a felépítmények elméletében nyerte el. A marxizmus „az immanencia filozófiáját folytatja, de megtisztítja (azt) minden metafizikus apparátusától és elvezeti a történelem konkrét terepére”.

Miként tisztítja meg a gyakorlat filozófiája az immanencia filozófiáját metafizikus apparátusától, miként vezeti le a történelem konkrét terepére? Szubjektum és objektum konkrét-valóságos egységének feltárása által. Azáltal, hogy a dolgokat a maguk gyökerénél ragadja meg: az embernél. A szubjektivistá felfogás szubjektuma a regényes formát magáról levető marxista antropológiában nem valamiféle szellemmé hiposztazált emberi nem, de nem is a maga „egyéniségére korlátozott egyén”. Az ember aktív viszonyok sora, történelmileg változó, épülő viszonyoké. Tudat természetesen semmiféle más formában nem létezik, mint „a megismerő, akaró, csodálkozó, alkotó egyes ember tudatá”-nak formájában. A társadalomnak nincsen tudata. Az egyes ember tudata azonban, éppen mert az aktív, mozgásban levő emberi viszonyok mozzanata, az emberi tevékenység „székhelye”, teremtője is annak a konkrét, történelmileg fennálló világnak, amelynek része. A szubjektum — az ember, a konkrét, élő emberi egyed. Az emberi egyed azonban éppen és csakis azáltal *emberi* egyed, hogy állandóan változó viszonyainak „összecsomósodási pontját” alkotja. A szubjektum tehát az emberi egyedek viszonyaiban létező emberiség.

A filozófia azt a kérdést veti fel, hogy „mi az ember?” De „ha jól meggondoljuk, maga a kérdés — mi az ember? — nem elvont vagy „objektív” kérdés. Abból született, amit magunkról és másokról elgondoltunk, és tudni akarjuk, hogy ahhoz viszonyítva, amit gondoltunk és láttunk, mik vagyunk és mivé lehetünk; hogy vajon valóban saját magunk, életünk, sorsunk ‚kovácsai’ vagyunk-e, s ha igen, milyen határok között. És mindezt ‚ma’ akarjuk tudni, a ‚mai’ élet, és nem bármilyen élet és bármilyen ember feltételei között.” Abban a pillanatban, ahogy sikerül a filozófiai kérdéseket konkrét-törté-

nelmi kérdésekként, nem pedig egy elvont-objektív igazság keresésére vállalkozó gondolkodásmód kérdéseiként feltenniünk, a szubjektivistá felfogásmód levető magáról spekulatív formáját. Ha a konkrét, élő, valóságos történelmi embert világa szubjektumaként, azaz önmagát — s ami ugyanaz — világát alkotó lényként fogjuk fel, akkor többé nem tekinthetjük értelmes feladatnak, hogy egy történelemfeletti elvontságban akarjunk választ adni a kérdésre, hogy mi az ember és milyen a világ. Annak a kérdésnek, hogy „objektíve” milyen a világ, egészen egyszerűen nincsen értelme. A filozófiai kérdéseknek a történelem konkrét terepére vezetése azt a belátást hozza magával, hogy az ismeretelméleti kérdésfeltevés — mint kérdésfeltevés — magában hordja valamiféle transzcendenciának a tételezését, magában hordja azt az állítást, hogy az ember világa nem az ember alkotása, hanem valamiféle transzcendens adottság az ember számára. „Mit is jelentene a világegyetem valósága az ember nélkül? . . . Mi lenne az ‚objektivitás’ az ember tevékenysége nélkül, amely az összes értékeket, a tudományosakat is teremti? Káros lenne, azaz semmi, az úr, ha egyáltalán kifejezhetjük így magunkat, hiszen valójában, ha elképzeljük, hogy nincs ember, nem képzelhetjük el a nyelvet és a gondolkodást.” „Létezhet egy történelmen és emberen kívüli objektivitás? De ki fogja az ilyen objektivitást megítélni? Ki helyezkedhet ‚a magánvaló kozmosz álláspontjára’ és mit jelentsen ez az álláspont? Nagyon is tartható az a vélemény, hogy az istenfogalom maradványáról van szó, méghozzá egy ismeretlen istenre vonatkozó misztikus koncepció értelmében.” „Amikor azt állítják, hogy akkor is létezne egy valóság, ha az ember nem volna, akkor vagy metaforát használnak, vagy a miszticizmus egy formájába esnek. A valóságot csak az emberhez való viszonyában ismerjük, s mert az ember történeti levés, a megismerés és a valóság is levés, az objektivitás is levés stb.”

Csak ha az emberből, a konkrét-történelmi emberből, az ember világából indulunk ki, csak ebben az esetben küszöbölhetjük ki a transzcendencia minden maradványát gondolkodásunkból. S a marxizmusnak éppen ez a feladata. A materializmus és az idealizmus egyoldalúságait mindig újból és újból meghaladó szintézis a transzcendenciát tételező gondolkodás állandó meghaladása. A filozófus tevékenysége — kritikai tevékenység. Ennek a kritikai tevékenységnek alapvetően fontos mozzanata, hogy „bírálatt alá vessük az egész addigi filozófiát”. Hiszen minden

egyres történelmileg hatékony múltbeli és jelenbeli filozófia az ember „szellemi rendbe” szedett viszonya saját magához és a világhoz. Mutatója annak, hogy minek tudta magát az ember, mi volt az ember. De ha valóban hatékony filozófiákról van szó, akkor olyan gondolkodásról van szó, amelyik nem volt és nem is lehetett csupán egy szűk elit szellemi birtoka. A maga „szellemi rendbe” szedett formájában természetesen csak egy szűk réteg tulajdona lehetett. De benne egy korszak, egy meghatározott társadalom, egy meghatározott társadalmi csoport egyedeinek világnézete, világszemlélete nyert többékevésbé koherens, véletlen és át nem gondolt elemeitől megtisztított megfogalmazást. A filozófus kritikai tevékenységének pedig éppen az a célja, hogy tömegmérésekben alakítsa át az emberi gondolkodást. Éppen ezért a filozófus kritikai tevékenységében „a kiindulópontnak mindig a köznapi gondolkodásnak kell lennie, amely az ideológiailag homogénné teendő tömegek ösztönös filozófiája”. Az egész eddigi filozófia bírálata is azért lényeges a számunkra, mert az „szilárd lerakódásokat hagyott a népi filozófiában”, a népi tudatban, a köznapi gondolkodásban.

A köznapi gondolkodás kritikája: első sorban ebben valósul meg a gyakorlat filozófiájának mindenfajta transzcendenciát lebontó aktivitása, ami viszont Gramsci szerint magának a világnak az átalakítását jelenti. A köznapi gondolkodás természetesen sohasem egységes. „A köznapi gondolkodás’ gyűjtőnév, akárcsak a ’vallás’: nem egyetlen köznapi gondolkodás van, hiszen ez is történelmi termék és levés.” De minden köznapi gondolkodás közös jellemzője, hogy meghatározza egy adott korszak, adott társadalom, adott csoport magatartását. Éppen a köznapi gondolkodás, a „szilárd népi hiedelmek” azok, amelyek „parancsoló erejűek, ha magatartási normákat hoznak létre”. Egy korszak, csoport stb. köznapi gondolkodása az a tudati bázis, amelyben a korszak, csoport stb. valóságos érintkezési viszonyai tükröződnek, s amely egyben meg is határozza ezeket az érintkezési viszonyokat. Ahhoz tehát, hogy a világot megváltoztassuk, meg kell hogy változtassuk a világ tudatát, az adott világállapotra jellemző köznapi gondolkodást. Meg kell változtatnunk, mert csak ezáltal változhatnak meg az adott világállapotot konstituáló érintkezési viszonyok. A világnézet „tömegméréstű” átalakítása — forradalmi tett.

Természetesen gondolkodás és cselekvés, magatartás, „elmélet” és „gyakorlat” egysége sohasem abszolút. Nem lehet az

már csak azért sem, mert maga a köznapi gondolkodás sem egységes. Ha a maga egységében meg is felel egy világállapotnak és meg is határozza azt, a részletekben a legheterogénebb mozzanatokot tartalmazza. „Ha világnézetünk nem kritikai és koherens, hanem alkalmoszerű és széteső — s ez jellemzi Gramsci szerint a köznapi gondolkodást —, akkor egyidejűleg sokféle tömegemberhez tartozunk, személyiségünk bizarr módon összetett: föllelhetők benne a barlanglakókra valló elemek s a legmodernebb és leghaladóbb tudomány elvei, minden elmúlt, kicsinyesen helyi jellegű történelmi szakasz előítéletei s a világszerte egyesült emberi nem eljövendő filozófiájának intuíciói.” A köznapi gondolkodásnak ez a szétesettsége, heterogenitása teszi lehetővé azt is, hogy gondolkodás, „intellektuális tény”, valamint „viselkedési norma” elváljon egymástól, néha szembe is kerüljön egymással. Gramsci felteszi a kérdést: „Melyik akkor a valódi világnézet: az-e, amit logikai úton állapítunk meg mint intellektuális tényt, vagy az, amelyik kinek-kinek a valóságos tevékenységéből következik, amelyek implicite bennerejlik cselekvésében?” Gramsci válasza: mind a kettő! Álláspontja szerint éppen a köznapi tudatnak ez a belső szétzettsége, ellentmondásossága legjellemzőbb mozzanata. A köznapi gondolkodás *nem autonóm tudat*. És éppen mert nem autonóm tudat, transzcendens tudat. A maga legkülönfélébb, egyénről egyénre, csoportról csoportra, társadalomról társadalomra változó elemeit teljesen kritikátlanul olvasztja magába, mint adottat. S mert transzcendens tudat — foglya és fenntartója az adott világállapotnak. Nem lehet egy adott világállapotot transzcendáló gyakorlati mozgalom momentuma. „A tevékeny tömegember gyakorlatilag cselekszik, de nincs világos elméleti tudata erről a cselekvésről, amely pedig a világnak — mert átalakítása — megismerése is. Sőt: elméleti tudata történelmileg ellentétes is lehet cselekvésével. Szinte azt mondhatjuk, hogy két elméleti tudata (vagy ellentmondásos tudata) van: egy cselekvésében impliciten adott, amely reálisan egyesíti őt mindazokkal, akik vele együtt vesznek részt a valóság gyakorlati átalakításában, és egy felszínesen explicit vagy verbális, a múlttól örökölt vagy kritikátlanul átvett tudat. *Ez a ’verbális’ felfogás azonban nem marad következmények nélkül*: egy meghatározott társadalmi csoporthoz köti az embert, hat az erkölcsi magatartására, az akarat irányára, kisebb-nagyobb erővel, de ez az erő eljuthat addig a pontig, ahol a tudat ellentmondásossága mindennemű cselekvést, döntést, válasz-

tást megátol, s az erkölcsi és politikai passzivitás állapotát idézi elő.”

Világos elméleti tudat, autonóm tudat híján tehát nem alakulhat ki az a „hegemón erő”, amely radikális szakításra képes az adott világgal, s átalakíthatja azt.

Mi tehát a filozófia feladata? Nem pusztán „szolgálja” kell a világ átalakítására törő mozgalom gyakorlati céljait. Akik „úgy beszélnek az elméletről, mint a gyakorlat ,kiegészítéséről’, ,tartozékáról’, mint a gyakorlat szolgálójáról”, foglyai maradtak a mechanista felfogásnak, amely úgy képzeli, hogy a világ átalakulása „objektív” folyamat, amelyet az ember, egy meghatározott osztály szükségképpen kialakuló tevékenysége mindenképpen megvalósít. Az elméleti, a filozófiai tevékenység maga is gyakorlati, ha nem „szűk értelmiségi csoportok számára fejleszt ki egy specializált kultúrát”, hanem ha „a köznapi gondolkodásnál magasabbrendű, tudományosan koherens gondolkodás kimunkálásakor sohasem feledkezik meg az egyszerű emberekkel való kontaktusról, sőt ebben a kontaktusban találja meg a vizsgálandó és megoldandó problémák forrását. Csak e kontaktus révén válik egy filozófia ,történetivé’, tisztul meg az individuális természetű intellektualisztikus elemektől és lesz ,életté’.” „Ha sok-sok embert rávezetünk arra, hogy koherensen és egységesen gondolják el a jelen valóságot, akkor ez fontosabb és ,eredetibb’ filozófiai tett, mintha egy filozófiai ,lángelme’ felfedez egy új igazságot, amely kis értelmiségi csoportok birtoka marad.” Mert a filozófia — bizonyos értelemben — „teremtő filozófia”.

Gramsci nem tagadja a „világnézeti koherencia” egyéni megvalósításának, azaz egyéni filozófiájában megvalósuló „szellemi rendnek” a jelentőségét. Csak az egyes embernek van tudata, a tudat „tömegmértű átalakítása” tehát egyedek tudatának átalakítását jelenti és egyedek tudatosságának megvalósulásából indul ki. „Saját személyiséget teremteni annyi, mint tudatosítani a viszonyokat.” Ebből indul ki egy új világ elméleti tudata és gyakorlati megvalósítása. A filozófia feladata azonban a „többség érzéki szemléletmódjának, tehát magának a valóságnak a módosítása”.

*

A filozófia feladata tehát Gramsci szerint az adott világhelyzetet konstituáló köznapi gondolkodás kritikája, koherens, a köznapi gondolkodás ellentmondásait feloldó egységes világnézet kialakítása és

tömegmértű elterjesztése, azaz egy „új köznapi gondolkodás, tehát új kultúra és új filozófia” megteremtése, amelyeknek „a hagyományos hiedelmek szilárdságával és parancsoló erejével kell gyökeret verniük a népi tudatban”.

De min alapszik ez az új világnézet és új kultúra? Melyek azok a kérdések és honnan erednek azok a kérdések, amelyekre az új világnézetnek választ kell adnia? Mi teszi lehetővé, hogy egy új világnézet a hagyományos hiedelmek szilárdságával és parancsoló erejével verjen gyökeret a népi tudatban? És — talán ez a legfontosabb kérdés — ha az a feladat, hogy új népi hiedelmeket, új köznapi gondolkodást alakítsunk ki, akkor mi fogja biztosítani azt, hogy ezeknek az alapján valóban létrejöjjön elmélet és gyakorlat szerves egysége; mi biztosítja azt, hogy ez az új gondolkodás ne váljon ismét transzcendens tudattá, ne váljon ismét „adottá”, ne váljon új vallássá, melynek hagyományokon alapuló, „hitzerű” elfogadása ismét quasi-transzcendens történelmi erők objektumává teszi a népi tömegeket?

A filozófiák, a világnézetek nem önkényesek. „Reális történelmi tények, amelyeket le kell küzdeni és leleplezni mint az *uralom eszközeit*, nem erkölcsi stb. okokból, hanem a politikai harc szükségleteinél fogva: hogy a kormányzottakat szellemileg függetlenítsük a kormányzóktól, hogy elpusztítsuk a hegemonia egyik fajtáját és másikat teremtsünk helyette, amikor is ez az ideológiai harc a gyakorlat felforgatásának szükségszerű mozzanata”. Egy meghatározott világnézet *uralma*, hegemoniája tehát egy meghatározott társadalmi csoport gyakorlati uralmát jelenti. Minthogy pedig a társadalom csoportokra tagozódása végső soron a társadalmi érintkezési viszonyokat meghatározó gazdasági viszonyokon alapszik, „végső soron a gazdaságból keletkeznek (vagy bukkannak fel) azok a problémák, amelyeket a filozófus maga elé tűz és kidolgoz”. Csakhogy — ezt Gramsci tisztán látja — „végső soron” a gazdaság meghatározó szerepe elválaszthatatlanul összefügg egy konkrét világhelyzettel, a polgári társadalommal, amelynek embere egy a maga minőségétől megfosztott, egyetlen funkcióra redukált egyed, a *homo oeconomicus*. Ha elfogadjuk az ember azonosítását polgári társadalombeli megjelenési formájával, a *homo oeconomicus* — s ezt tette a polgári társadalom „alaptudománya”, a politikai gazdaságtan, majd a szemléletmódjára épülő szociológia stb. is —, ha tehát megfosztjuk az embert konkrét minőségétől és a pusztán mennyiségire redukáljuk, akkor — tudatosan vagy öntudatlanul — az adott világ-

állapot, a polgári társadalom transzcendálhatatlanságából indulunk ki.

Ahhoz, hogy a polgári világállapot megszüntetésének lehetőségét tételezzük, a történelem új felfogására, a történelmi fejlődés új értelmezésére van szükség. A történetiség polgári felfogása, amely éppen azon alapszik, hogy a polgári társadalom emberét tekinti az embernek, s ezért a polgári társadalmat megelőző vagy a polgári társadalomtól különböző társadalmi viszonyokat mint annak még ki nem teljesedett formáját fogja fel, csak a jelen és a múlt összehasonlítását tekinti megengedhetőnek. A múlt — még meg nem valósult jelen, s a jelen az egyedüli realitás. De „miért nincs megengedve . . . az összehasonlítás egy a jövőt illető hipotézissel”? Ennek megengedése természetesen döntő következményeket von maga után. A történelem, a filozófia — polgári értelemben vett — tudományosságának felrúgását, történelem, filozófia és politika azonosítását. Ha az embert a homo oeconomicusszal, a jelent a társadalommal azonosítjuk, akkor megállapíthatjuk a társadalom „objektív”, statisztikus törvényszerűségeit, melyeknek alapján ugyanolyan bizonyossággal látjuk előre a jövőt, mint ahogyan előrelátjuk azt, hogy a makkból tölgyfa lesz. Csakhogy ez a jövő csupán mennyiségileg különbözhet a jelentől. „A statisztikus törvény a politika tudományában és művészetében csak addig alkalmazható, amíg a lakosság nagy tömegei — a történést és a politikust érdeklő kérdéseket illetően — lényegében véve passzívak maradnak, vagy feltételezzük, hogy passzívak maradnak.” „Az úgynevezett szociológiai törvényeknek, amelyeket oknak tekintenek — ez vagy az a tény ilyen vagy olyan törvény következtében történik stb. —, nincs semmilyen oksági jelentőségük, csaknem mindig tautológiák és paralogizmusok. Többnyire csupán magának a megfigyelt ténynek a megkettőzése.” Az adott világon való továbblépés semmiféle értelemben nem törvényszerű. Az adott világbeli viszonyok nem határozhatják meg az adott világon való túllépést, éppen mert az *adott* világ viszonyairól van szó, azaz egy adott emberi személyiségtípusról és az egyes egyedek közötti, e személyiségtípus meghatározta kapcsolatokról. E viszonyok összességét kell megváltoztatnunk, ami éppenhogy nem történhet az ezen viszonyokat rögzítő „törvényszerűségeknél” megfelelően.

A világ megváltoztatására irányuló törekvés, az adott világállapotot transzcendálni törekvő forradalmi mozgalom a jelent tehát nem pusztán a jelen, nem is a múlt, hanem egy tételezett jövő szempont-

jából kell hogy megítélje. E jövő-tételezés tartalma Gramscinál az a világ, ahol „az emberi tudatosság lép a természeti, spon-taneitás' helyébe”, ahol többé nem érvényesülnek a „végtelen számú önkényes egyéni tett véletlenszerű összetorlódásának eredményeként felfogott statisztikus törvények”, ahol tehát minden egyes egyed tudatosítja és tudatosan alakítja a maga viszonyait, „személyiséggé” lesz. De min alapszik ez a jövő-tételezés? Hogyan születik meg — először akárcsak egyetlen individuum tudatában — az a jövő-kép, amely a jelen megítélésének alapjává válik? Mi a biztosítéka annak, hogy tételezésünk nem önkényes? S miképpen tudjuk biztosítani, hogy a jelen megítélésének alapjául szolgáló mércekenet mások is elfogadják?

Gramsci tudatosan elutasít minden fatalista mítoszt. Elutasít minden olyan gondolkodást, amely a kívánt jövő realizációját illetően abszolút biztosítékokat keres vagy vél fellelni. A „gyakorlat filozófiájának” mechanista értelmezését mint egy meghatározott korszakban szükséges és pozitív funkciót betöltő, de többé nem tartható formát utasítja el. „A determinista, fatalista, mechanikus elem a gyakorlat filozófiájának közvetlen ideológiai, aromája” volt, egyfajta vallás és izgatószer (de a kábítószeres módján), melyet meghatározott társadalmi rétegek „alávetet” jellege tett szükségessé és igazolt történelmileg.” „Ami a gyakorlat filozófiájának fatalista felfogását illeti, történelmi szerepéről elmondhatnánk a gyászbeszédet, leszögezve hasznosságát egy bizonyos történelmi korszakra nézve, de éppen ezért hangsúlyozva annak szükségességét, hogy az öt megillető végtisztelességgel eltemessük. Funkcióját valóban ahhoz a szerephez hasonlíthatnánk, amelyet az újkor kezdetén a kegyelem és a predesztináció tana töltött be.” A korabeli marxizmus fatalizmusának feltárásában és elutasításában Gramsci messzebb megy, mint előtte bárki, talán Korschot kivéve. Hiszen Lukács „Történelem és osztálytudat”-ában is ott lappang: „A proletariátus . . . nem menekülhet hivatásától.” Gramsci konkrétan is keresi a fatalista vagy teleologikus koncepció marxizmusbeli megjelenésének gyökereit: „Didaktikai’ okokból az új filozófia olyan kultúrforma-kombinációt hozott létre, amely valamivel a nép átlagos (tehát igen alacsony) kultúrfoka felett állt, de teljesen elégtelen volt ahhoz, hogy harcba szálljon a művelt osztályok ideológiáival.” „Az ortodox irányzat a néptömegek között leginkább elterjedt ideológiával, a vallásos transzcendentalizmussal találta szemben

magát, s úgy vélte, hogy nem győzheti le azt másként, csak a legdurvább, legbanálisabb materializmussal, amely maga is a köznapi gondolkodás egyik nem jelentéktelen rétege, amelyet — inkább, mint hinnők — maga a vallás tart életben; a vallásnak megvan a népben a maga triviális és alantas, babonákkal és boszorkányhittel teli kifejeződése, amelyben az anyag nem csekély funkciót tölt be.” Gramsci abban, hogy a marxizmus alkalmazkodott a kulturálatlan tömegek színvonalához, hogy a győzelem bizonyosságának vallásos hitével kívánta a tömegeket megragadni, bizonyos fajta szükségszerűséget lát: „Megjelenhet-e, formailag egy új felfogás másképpen, mint a *plebs* durva és rosszul szabott ruhájában?”

A jövő szükségyszerűsége nem megalapozás tehát a forradalmi koncepció számára. Mi szüli hát a jövő megvalósítására törő akaratot? Mert Gramsci szerint „az akaratot” (végső soron a gyakorlati vagy politikai tevékenységet) kell megtennünk a filozófia alapjává, de az ésszerű, nem önkényes akaratot”. Az akaratnak ez az előtérbe helyezése látszólag az „idealista egyoldalúság” megjelenéséről tanúskodik Gramsci filozófiájában. Az akarat azonban nála nem valami misztikus szellemi princípium. A gyakorlati-politikai tevékenységben magában jelentkező törekvés a fennálló világállapot megváltoztatására. Hogy ez a törekvés jogosult-e (abban az értelemben, hogy valóban válhat-e tömegek magatartásának aktív normájává), hogy ennek a törekvésnek, amely egy jövőt tétélez, valóban van-e jövője, azt *pisztán elméleti megfontolásokkal* előre nem dönt-hetjük el. Az előbb idézetteket Gramsci így folytatja: „... az ésszerű, nem önkényes akaratot, amely annyiban valósul meg, amennyiben megfelel az objektív történelmi szükségleteknek (szükségességeknek),¹ azaz amennyiben ő maga az „egyetemes történelem” ennek progresszív megvalósulása pillanatában, ha ezt az akaratot eleinte egyetlen individuum testesíti meg, ésszerűségét az bizonyítja, hogy sokan és tartósan elfogadják, azaz műveltséggé, „józan ésszé” válik, világnézetté, a struktúrájának megfelelő etikával”.

Valamely világnézet „racionalitása” — a kifejezésnek semmi vagy lényegében semmi köze nincsen a polgári racionalizmus-gondolathoz — nem mérhető tehát máson, mint történelmi hatékonyságán. Gramscinak ez az alapgondolata tökéletesen egybevág azzal, amit az ismeretelméleti álláspont elutasításáról, egy embertől

független valóság tétélezéséről elmondot-tunk. Racionális és objektív Gramscinál lényegében egyet jelent: azt, hogy valamely felfogás megfelel a történelmileg létrejött emberi szükségleteknek. Egyetlen különbséggel. Addig, amíg a társadalom nem vette le magáról a „politikai formát”, amíg tehát egymással ellentétes érdekek csoportokra tagozódik, addig a „racionalitás” is osztályjellegű maradt (a burzsoázianál pl. egybeesik racionalitás és racionalizmus). Az a világnézet, amelyik megfelel az egyik osztály szükségleteinek, nem felel meg a másiknak, ami az egyik osztály számára racionális, tökéletesen ésszerűtlen lehet a másik számára. Az objektív ismeret ezzel szemben független a csoportszempontoktól. „Az, hogy valami objektív”, pontosan és csakis azt jelenti, hogy objektíve létezőnek, objektív valóságnak minősül, annak a valóságnak, amelyet minden ember megerősít, amely független minden pusztán partikuláris vagy csoportszemponttól.” — Éppen az objektívitásnak ez a sajátos természete szülte azt a látszatot, mintha a tudomány, a tudományos ismeretek objektívitása valamiféle embertől független valóság visszatükröződése lenne. Holott a tudomány nem kevésbé „felépitmény-jellegű”, mint bármely más tudás; csupán a benne kitermelt ismeretek az európai történelem egy meghatározott pillanatától kezdve osztályok-feletti racionalitásra tettek szert, azok a szükségletek, amelyek elterjedésüket meghatározták, nem voltak osztály-meghatározta szükségletek. „A tudományt sem annyira a valóságosnak és objektívitása érdekli, hanem inkább az ember, aki kidolgozza kutatási módszereit, állandóan javítja az érzékszervek fejlődését szolgáló materiális eszközeit, valamint a megkülönböztetés és a bizonyítás logikai eszközeit (beleértve a matematikaiakat is), azaz a kultúra, azaz a világnézet, azaz az ember és a valóság technológiailag közvetített viszonya. Úgy látszik, a valóságnak az emberen kívüli — vallásos vagy metafizikai értelemben vett — keresése a tudományban sem más, mint paradoxon. Mit is jelentene a világegyetem valósága az ember nélkül? Az egész tudomány az ember szükségleteihez, életéhez, tevékenységéhez kötődik.” „A tudomány felépitmény-jellegét az is bizonyítja, hogy egész korszakait élte át a napfogyatkozásnak, amikor elhomályosította egy másik uralkodó ideológiát, a vallás, amely azt állította, hogy felszívta a tudományt, az arabok tudománya és technikája a keresztények szemében merő boszorkányságnak tűnt.”

¹ A magyar fordításban a szükséglet (szükségesség) szó helyett a szükségyszerűség áll, mint az olasz „necessità” fordítása. Ezt a fordítást teljesen abszurdnak tartom. V. ö. a szükségyszerűségi koncepcióról fentebb idézetteket!

Gramsci filozófiájában az igazság fogalma nem szerepel. Ezt helyettesíti azonban a racionalitás fogalma. Hogy valami „igaznak” bizonyul — az igaz szót Gramsci csak idézőjelben használja —, azonos azzal, hogy „történelmileg és társadalmilag egyetemessé lesz”. „Egy ideológia tömeges elfogadásában vagy elutasításában” viszont „a gondolkodásmódok ésszerűségének és történetiségének reális kritikája nyilvánul meg. Az önkényes konstrukciókat előbb-utóbb kiselejtezi a történelmi versengés, még ha a közvetlenül kedvező körülmények összjátéka révén sikerül is bizonyos népszerűsége szert tenniük, azok a konstrukciók viszont, amelyek megfelelnek egy komplex és szerves történelmi időszak szükségleteinek, végül is mindig áttörnek és túlsúlyra jutnak, még ha sok közbülső szakaszon haladnak is át, amelyek során csak többé-kevésbé bizarr és furcsa kombinációkban érvényesülhetnek.” Gramsci tehát *nem voluntarista és nem is relativista*. Az akarat, amelyik gyakorlati-politikai mozgalmak célkitűzéseit reprezentálja, nem mindenható, mert csak akkor törhet át, ha valóságos szükségleteket fejez ki. Hogy az általa kifejezett szükségletek tényleg valóságosak-e, azt azonban nem döntheti el más, mint a történelem. A racionális akarat viszi előbbre a történelmet, de az akarat éppen akkor racionális, ha megfelel az eddigi történelem szülte szükségleteknek.

Ideológiák születnek és meghalnak. Ideológiák a szónak abban az általánosabb értelmében, hogy „a művészetben, a jogban, a gazdasági tevékenységben, valamennyi egyéni és kollektív életmegnyilvánulásban implicite megnyilvánuló világnézetek”. Hogy közülük melyik tesz szert tömeghatásra, számos tényező függvénye. Végleges áttörésre azonban csak azok képesek, amelyek egy korszak valóságos szükségleteit fejezik ki. (Tegyük ehhez hozzá: áttörésük, amely egyben a „tömegek érzéki szemléletmódjának, azaz magának a valóságnak az átalakítását” eredményezi, új, történelmileg másnemű szükségleteket hoz létre.) De melyek a valóságos szükségletek?

Ezt a kérdést Gramsci fel sem veti. Mondhatnánk: következetesen. Hogy valamely szükséglet valóságos, hogy egyáltalában létezik-e mint tömeges szükséglet, azt csak az döntheti el, hogy a kielégítésére törő akarat racionálisnak bizonyul, tömeghatásra képes szert tenni. „Ha létrejön egy ideológiailag 100%-ig homogén társadalmi csoport, ez azt jelenti, hogy 100%-ig adva vannak e felforgatás feltételei, vagyis, hogy a „racionális” aktuálisan és gyakorlatilag reális.” Csakhogy

e gondolat következetessége súlyos veszelmeket rejt magában.

Gramsci filozófiájának fenti rekonstrukciója a marxista filozófia-koncepció az adott korban sok vonatkozásban egyedülálló, sok vonatkozásában mások által is osztott, de a gyakorlati munkásmozgalom által el nem fogadott variánsát állítja az olvasó elé. Végső soron azonban ez a koncepció a forradalmi kommunista mozgalom gyakorlatának adekvát — egyedül valóban adekvát — megfogalmazása. Gramsci, aki az 1919–20-as forradalmi periódus időszakában, különösen az 1920-as torinói tanács hatalom kísérlet idején a mozgalom spontaneitására nagyobb súlyt helyezett, mint az orosz bolsevizmus (elképzelései leginkább Rosa Luxemburg elképzeléseihez álltak közel), a nemzetközi és az olasz forradalmi kísérlet bukásából, a forradalmi korszakot követő fasizálódásból — filozófiai szinten mindenképpen — olyan következtetéseket vont le, amelyek arra utalnak, hogy a tudatos szervező elemnek egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít. Egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít egy olyan tudatos értelmiségi elitnek, amely képes gondolkodásában a „szellemi rend” megteremtésére; s láthatóan egyre kevésbé hisz már nemcsak abban, hogy ez a szellemi rend magában a spontán forradalmi folyamatban létrejöhet, hanem abban is, hogy a tömegek által mint „szellemi rend” egyáltalában elsajátítható. A „szellemi rend”, a koherens, filozófiai szintre emelt világnézet — történelmileg kialakult szükségletek megfogalmazása, bizonyos értelemben felismerése. Minthogy azonban e „szellemi rendet” csak egy szűk elit képes kidolgozni, Gramsci szerint — ezt nem mondja ki, de gondolkodásának egészéből ez következik — csak egy szűk elit képes arra, hogy megfogalmazza a tömegek szükségleteit s rávegyesse őket az e szükségletek kielégítéséért folyó gyakorlati mozgalomban való részvételre. De a tömegek még ekkor sem, még a mozgalom részeseiként sem képesek szerinte arra, hogy a szükségleteik megfogalmazását jelentő koherens világnézetet autonóm módon elsajátítsák. „Az új felfogások elterjedése politikai, azaz végső soron társadalmi okokból megy végbe, de a formai elem, a logikai koherencia, a tekintélyi és a szervező elem igen nagy szerepet játszik ebben a folyamatban, mihelyt az általános orientálódás megtörtént, akár egyes egyéneknél, akár népes csoportoknál. Ebből azonban az következik, hogy a tömegekben mint olyanokban a filozófia csak hit gyanánt élhet.”

De — a kérdést egyszer már feltettem,

most azonban explicitté vált, hogy Gramscinál megválaszolatlan — válhatnak-e azok a tömegek történelmük valóságos szubjektumává, akikben az „immanencia filozófiája” hitként, tehát transzcendencia-ként él? Nem tétetnek-e szükségképpen annak az „értelmiségi elitnek” — mint szubjektumnak — az objektumává, mely az ő szükségleteik tudatos megfogalmazására vállalkozott?

Nem vállalkozom itt Gramsci filozófiájának kritikájára — rekonstruálni kívántam filozófiai gondolatainak összefüggéseit. Csupán azt szeretném megjegyezni, hogy a szubjektum-problémának ez a végső megoldatlansága álláspontom szerint összefügg az objektivációk egész kérdéskörének elhanyagolásával, ill. nemlétével Gramsci filozófiájában. Kétségtelen, hogy egy ideológia végső történelmi igazságát realizációja teremti meg. Az is kétségtelennek tűnik, hogy realizációjának feltétele: meg kell hogy feleljen reális szükségleteknek. Az új szükségletek lehe-

tőségei azonban nem a tudatban születnek — ha tudatosodásuk nélkül nem is válnak szükségletekké. A szükségleteket az emberi tevékenység egyre újabb és újabb objektivációi teremtik. Ennek filozófiai fel nem ismerése kapcsolja Gramscit ahhoz a szellemi áramlathoz, amelyhez a korai marxista Lukács és Korsch is tartoznak.

A „Történelem és osztálytudat” messiánisztikus szektarianizmusa, amely abban a meggyőződésben született, hogy a proletariátus egésze szükségképpen és rövid időn belül eljut az osztálytudat fokára, melytől a forradalom sorsa függ és Gramsci Börtönfüzeteinek realizmusa, amely nem hisz már ebben, s az a meggyőződése, hogy „a tömegekben mint olyanokban a filozófia csak hit gyanánt élhet”, egy sok vonatkozásban azonos marxista szellemi áramlat két pólusán helyezkedik el. Egyoldalúságaik szintézisének megvalósítása a gyakorlati mozgalom feladata.

A MARXISTA FILOZÓFIATÖRTÉNET ALAPKÉRDÉSEI*

ÁGH ATTILA

A marxista filozófiatörténet elméleti alapvetését kísérli meg felvázolni B. V. Bogdanov *A filozófiatörténeti elemzés lenini alapelvei* című monográfiájában. Művének első fejezete — „A marxizmus – leninizmus és a hegeli filozófiatörténeti koncepció” — egyben a problémafelvetés indokolása és aktuális jellegének bizonyítása is: a filozófiatörténet mint tudomány Hegelnél jelentkezik először, bár téves elemek is hordozva és ellentmondásos formában — ahogy Marx írja doktori disszertációjában, „filozófiatörténetének, amelytől a filozófia történetét egyáltalában keltezni lehet” egyfelől lehetetlen volt részletekbe belebocsátkoznia, másfelől spekulatív nézetei nem tették lehetővé a materialista irányzatok, nevezetesen a görögök helyes értékelését. A hegeli koncepció marxi, de mindenekelőtt lenini továbbfejlesztését kívánja megvizsgálni a szerző, mint ennek a születőben levő tudománynak szintén filozófiatörténetileg adott meghatározásait.

A hegeli koncepció rekonstruálásában Bogdanov mindenekelőtt az „Előadások a filozófia történetéről” bevezető részeit, azaz a „Bevezetés a filozófia történetébe” című fejezet fejtegetéseit és meghatározásait teszi vizsgálat tárgyává. Hegel azzal alapozta meg a filozófiatörténetet mint tu-

dományt, hogy nem külsőlegességében, a filozófiai nézetek üres ellentéteiben, egymásutániségának és egymásmellettiségének tarkaságában vizsgálta a filozófia történetét, hanem a szerves egészet alkotó filozófiai rendszerek lényegi kölcsönhatásában, fejlődésében, folytonosságában vett történelmi folyamatként. Azt állította, hogy „csak az eszme fejlődésének ilyen rendszereként felfogott filozófiatörténet érdemli meg a tudomány nevet”, a filozófiai rendszerek szerves történelmi fejlődését azonban úgy fogta fel, mint a megismerés „logikai menetrendjét”: „E szerint az eszme szerint azt állítom mármint, hogy a filozófiai rendszerek egymásutánja ugyanaz, mint az egymásutánja az eszme fogalmai meghatározásainak logikai levezetésében.” Bogdanov nagyon helyesen mutat rá, hogy ezzel az egész filozófiatörténeti folyamat teleologikus jelleget nyer, és a fogalom önmegismerésének logikai szükségességétől hajtva egyenesvonalúvá változik át, a történelmi megismerés olyan absztrakciójává, amely legfeljebb megtorpanásokat ismer, de kitérőket és zsákutcákat nem. Kétségtelen, hogy a hegeli filozófiatörténet nagy erényére és nagy hibájára mutat rá ezzel, a filozófiatörténet mint fogalomrendszerek szerves összefüggése jelzi a filozófia saját-

* B. V. Bogdanov: „Leninszkije principi analiza isztorii filozofii”, Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva 1970.

tos történeti mozgását és egyben abszolutizálja is megismerő jellegét.

A szerző azonban úgy látja, hogy a filozófia világnézeti funkciója teljesen hiányzik a hegeli filozófiatörténeti koncepcióból, holott Hegel nemcsak számol ezzel, hanem egyenesen bemutatja a két vonatkozó dialektikáját is: „A filozófia egészen azonos a korával. Nem áll tehát kora fölött: tudás korának szubsztanciális mozzanatáról... Másfelől azonban a filozófia, formája szerint, felette áll korának: mint gondolkodás arról, ami a kor szubsztanciális szelleme, ezt tárgyává teszi. Amennyiben a filozófia a kor szellemét fejezi ki: ez meghatározott világi tartalma; egyszersmind azonban mint tudás túl is van rajta.” Hegel tehát számot vet a filozófia világnézeti funkciójával mint a kor tudataként való funkcionálásával, amelynek igencsak jelentős szerepe van az adott korban belül, de általános filozófiai alapállásból adódóan ezt a funkciót alárendeltként kezeli, a korban a kort túllépő, az eszme önmegismerésének adott szakaszát realizáló megismerési funkcióval szemben. Ebből persze az következik, hogy Marx és Engels nem azzal formálták át a hegeli koncepciót, hogy kiegészítették a világnézeti vonatkozásokkal, hanem azzal, hogy az utóbbit radikálisan átértelmezték. Éppen ettől a kérdésfeltevéstől indulhatna a marxizmustörténet elméleti alapvetése, hiszen a világnézeti funkció átértelmezése Marxnál és Engelsnél egyben az „anyagi erővé váló” filozófia programja is. Bogdanov azonban egészében véve igen alaposan és érdekesen elemzi Hegel filozófiatörténeti koncepcióját, rámutat hiányosságaira, messzemenőig felhasználva — ahogy a továbbiakban is — Lenin „Filozófiai füzeteinek” útmutatásait.

A hegeli filozófiatörténet lényegéből adódó alapvető hiányossága a materialista filozófiák elhanyagolása, illetve lebecsülése. A filozófiatörténet — mindkét funkciójában tekintve — ellentmondásos történelmi folyamat, ahogy ezt Bogdanov könyve második, „A filozófiatörténeti folyamat ellentmondásossága” című fejezetében kifejti, s ellentmondásossága mindenekelőtt a materialista és idealista filozófiai rendszerek harcában mutatkozik meg. A materializmus és az idealizmus mint a filozófiatörténet „két alapvető vonala” Lenin nyomán vált ismertté, de — mint Bogdanov írja — ennek a gondolatnak is feltárhatók az előzményei Hegelnél, aki a lét és a gondolkodás ellentétét mint a filozófiai érdeklődés alapvető tárgyát jelölte meg, s Feuerbachnál, aki anyag és szellem viszonyát az egész filozófiatörténet tengelyét alkotó kérdésként mutatja be. Bogdanov nem

boesátkozik bele a materializmus és az idealizmus harcának az osztályantagonizmusokkal való összefüggése részletesebb elemzésébe. De — ami különösen fontos lenne — Engels nyomán annak vizsgálatába sem, hogyan erősödik fel ez az ellentét az újkori filozófiában. Filozófiatörténeti vizsgálódásaiban kissé maga is a filozófia immanens mozgásán belül maradva, materializmus és dialektika, idealizmus és metafizika összefüggéseit taglalja részletesebben, s ennek kapcsán érdeklődésre tarthat számot az az elemzés, amelyben bemutatja, hogyan haladja meg Marx és Engels a hagyományos materializmust.

Könyve harmadik fejezetében — „A filozófiatörténeti folyamat igazsága” — felvetődik tehát a kérdés, mennyiben tekinthető a filozófiatörténet előrehaladó — ha nem is egyenes vonalú — mozgásnak, fejlődésnek. A filozófia három alapvető témájának az ember—természet, az ember—társadalom és az ember—tudat (megismerés) relációt tekinti, ezekben az alapvető témákban történik meg szerinte az ismeretek felgyülemlése a mindenkori világnézeti szükségleteknek megfelelően. Az előrehaladás bázisa ebből következően az ismeretek akkumulációja éppúgy, mint a mind bonyolultabb világnézeti igények jelentkezése. Magának a filozófiának a fejlődése spirális formában, a tagadás-tagadásának modelljében történik Bogdanov szerint, ez a menet egyben az absztrakttól a konkrét felé haladás útja is. Az előrehaladás mind kiteljesedtebb, az emberi tudás mind szélesebb anyagát magában foglaló rendszerekben realizálódik, ezek a rendszerek azonban néhány alapvető kategóriában fogalmazódnak meg, mint lét, szubsztancia, anyag, tudat, lényeg, jelenléte, törvény, szükségszerűség stb., amely a külső és felületes szemléletben — s ilyen a pozitívizmus — azt a látszatot kelti, hogy a filozófia nem halad előre, hanem egy helyben topog, újra meg újra kombinálva az ismert absztrakt fogalmakat. Holott az előrehaladás és a felhalmozott egész tudásmennyiséggel való szerves összefüggés a filozófiában kétségtelen, de ez a filozófia sajátos szintjén, mint egymáshoz kapcsolódó, egymást megszüntetve-megőrző rendszerek folytonossága, a filozófia alapvető témáinak magasabb szinten való, a megelőző szintet dialektikusan magában foglaló felvetése jelentkezik.

„A filozófia története mint problémafelvetések és megoldásaik története” című nyolcadik fejezet továbbvizsgálja a fenti konklúziót: a filozófiatörténet belső folytonossága tehát formáját tekintve a kérdésfelvetések és válaszok szakadatlan ismétlődésében és egymáshoz kapcsolódásában jelentkezik.

A filozófiai rendszerek váltakozása nem azonos a tudományos elméletekével, a folytonosságban másképp tartalmazza a megszakítotttságot. Egy-egy újabb filozófiai rendszer ugyanis mindenekelőtt a korábbiakat struktúrálja át, meghatározott kategória köré építve fel — ahogy már Hegel rámutatott Parmenidésznel a lét, Hérakleitosznál a levés, Püthagorasznál a mennyiség, a szofistáknál a jelenség, Szókratésznál a jó, Arisztotelésznál a cél stb. kategóriájának központi szerepére —, s ennyiben a korábbi problémafelvetést egyben radikálisan tagadja is. Ezt a tagadó mozzanatot abszolutizálja szerzőnk szerint az egzisztencializmus, amely szemben a pozitívizmussal, nem valami unalmas és közömbös folytonosságot lát a filozófia történetében, hanem folytonos megszakítotttságot és totális újrakezdést, minden kor öntudatának a korábbiaktól való éles elkülönülését. A filozófiai örökség értékelésének kérdésében Bogdanov vitába bonyolódik az újkantianizmussal, amely a filozófiatörténet problematikus tematikus folytonosságára hivatkozva a filozófiatörténetet egyszerűen besorolja a tudománytörténetbe, olyannyira, hogy a gondolkodónak és rendszerének individualitása, egyéni arculata teljesen fel is oldódik a problémátörténeti megközelítésben. Ezt az álláspontot részletesen vizsgálja N. Hartmann munkásságában, s a filozófiatörténeti problematika „örökkévalóságával” szemben kiemeli az ismétlődő problémafelvetések tartalmi novumait.

Az első négy fejezet teszi Bogdanov könyvét friss és érdekes olvasmánnyá, a további fejezetek már halványabbak és szokványosabbak. „A pártosság lenini elve” című fejezet vajmi keveset ad hozzá az e vonatkozásban már jól ismert fejtegetésekhez. Marxizmustörténeti érdekeségeket vonultat fel „A „józan ész” álláspontja és a vulgáris szociologizmus” című fejezet Suljatyikov nézeteinek és Lenin kritikájának bemutatásával. Suljatyikovnak „A kapitalizmus igazolása a nyugat-európai filozófiában Descartes-tól É. Machig” című műve a vulgáris szociologizmus, azaz a filozófiai-társadalomtudományi

elméletek osztálymeghatározásokból való közvetlen levezetése klasszikus példa az orosz marxizmus történetében, s Lenin kritikája nyomán a „suljatyikovizmus” terminusa a vulgarizálás szinonimájává vált. Lenin munkásságának további elemzését nyújtják „A filozófiai elméletek értékelésének és kiválasztásának lenini kritériumai” és „Marx és Lenin metodológiája összeegyeztethetlenségének mítosza” című fejezetek is. Ezen fejezeteknek komoly érdeme, hogy az antimarxista irányzatokkal való konkrét vitán túl Lenin munkásságát *fejlődésében* mutatják be, azaz a lenini filozófiai rendszert is kibontakozásában tekintik. A zárófejezet — „A leninizmus és a történetfilozófiai tudomány szovjetunióbeli fejlődésének főbb szakaszai” — összefoglalólag áttekinti a szovjet filozófiatörténeti kutatásokat és egyben bibliográfiával is szolgál az érdeklődőknek, mind a marxizmustörténet, mind pedig az egyes filozófiatörténeti periódusok vonatkozásában.

Bogdanov monográfiája egyetleneségei ellenére gondolatgazdag és érdekes könyv. A szerző bátran nyúl a marxista lenini filozófia hegeli örökségéhez, a filozófiatörténet alapkérdéseinek olyan vizsgálatát adja, amely a „Filozófiai füzetek”-re támaszkodva a hegeli — marxista — lenini filozófiai rendszerek folyamatosságát, szerves összefüggését emeli ki az adott vonatkozásban és egyáltalában. És a hegeli örökség forradalmasító jellege a marxista filozófiatörténet kimunkálásában még korántsem múltidejű, amely napjainkban már maga is a filozófiatörténetbe sorolódna. Ellenkezőleg, messze vagyunk még a marxista filozófiatörténet alapvető kérdéseinek, a fejlődés fő útvonalaival tisztázásától, nagyon eluralkodott az egyes rendszerek önmagukban vett vizsgálata és leíró megközelítése. Bogdanov könyvét tehát úgy kell fogadnunk, mint polémiát ezzel az elterjedt felfogással egy rendszeres marxista filozófiatörténet álláspontjáról, s az ilyen polemikus hangvétel megérdemli figyelmünket.

A MARXISTA FILOZÓFUSOK OLASZORSZÁGBAN*

KELEMEN JÁNOS

„Beszélhetünk-e... olasz marxizmusról?” — teszi fel a kérdést Huszár Tibor az „Olasz marxista filozófusok írásai” című kötethez írt „Bevezető”-jében. A kérdés

természetesen nem arra irányul, hogy *vannak-e* Olaszországban marxisták, hanem arra, hogy marxizmusuknak *vannak-e* olyan jegyei, amelyeket az „olasz” jelző

* „Olasz marxista filozófusok írásai”, Gondolat 1970.

minősít; arra, hogy ez a marxizmus saját-
ságosan „olasz”-e.

Ez az utóbbi megfogalmazás is a problé-
mák több rétegére utal: mindenekelőtt *általá-
ban* arra, hogy — elismerve a tudomány
igazságok, a marxizmus egyetemességét —
megengedhetők-e keretei között sajátosságos
kulturális közeg hatású tükröző variánsok.
Másodsorban arra, hogy maga az olasz-
országi marxizmus — Huszár Tibor meg-
fogalmazásában — miképp értelmezhető:
„az egyetemest a nemzeti, sajátos történel-
mi közegében érvényesítő variánsként,
amely éppen eredeti kérdésfeltevésével segíti
elő a marxista gondolat alkotó fejlődését,
vagy annak példájaként, hogy a polgári
nemzeti kultúra uralkodó áramlataival foly-
tatott túlhangsúlyozott párbeszéd, s ennek
nyomán az integrációs kísérletek terminoló-
giai engedményekhez, sőt . . . revizionista
tendenciához, feladhatatlan elvek feladá-
sához vezetnek?” (7.) Mindehhez hozzá-
tevéődik a filozófiai nyelv sajátosságainak
problematikája, az a kérdés, hogy a termi-
nológiai, illetve stílusi jegyek és egy filo-
zófia lényegi tartalma között szükségszerű
kapcsolat van-e, s hogy az olasz marxisták
sajátos nyelvezete, szóhasználata nem elmé-
leti pozícióik bizonyos — a mienktől való
— különbözőségére enged-e következtetni.

Ha mindjárt az utóbbi problémát ragad-
juk ki, azt regisztrálhatjuk a kötetben meg-
jelent szemelvények alapján is, hogy éppen
Gramsci — az a Gramsci, aki kétségtelenül
a marxista gondolat legnagyobb alakja
Itáliában — járult hozzá helyes megfogal-
mazáshoz és megoldáshoz. Gramsci —
a „Szent család”-nak azt a passzusát álta-
lánosítva, amely megállapítja, hogy Prou-
dhon francia politikai nyelve megegyezik a
klasszikus német filozófia nyelvvel — így
kérdés: „Lefordíthatók-e a tudományos és
filozófiai nyelvek?” (54.) Miután külön-
megvizsgálандónak tartja, hogy kölcsönö-
sen lefordíthatók-e különböző civilizációs
szakaszok kifejezései vagy a hasonló civi-
lizációhoz tartozó nemzeti kultúrák, kifejti:
a „fordítás” csak a „gyakorlat filozófiáját”
(tehát a marxizmust) illetően szerves és
mély. Ha meggondoljuk, hogy e gondolat-
körhöz kapcsolja a „Feuerbach-tézisek”-et
(„a filozófusok a világot csak különböző-
képpen értelmezték; a feladat az, hogy meg-
változtassuk”), kitűnik fejtegetéseinek
alapvető jelentősége mind főntebb kérdé-
seink megválaszolása vonatkozásában,
mind általánosabb szempontból is. (Min-
denekelőtt ezen belül kell értelmeznünk a
filozófia, a történelem és a politika azonos-
ságáról szóló tételét, amelynek értelmében
a társadalmi-történelmi gyakorlat, a poli-
tika a „megvalósult” filozófia, a filozófia
„lefordítása.”) E gondolatok elmélyítése

azonban — aminek ma megvannak a felté-
telei, miután az újabb filozófiai-nyelvelmé-
leti kutatások fényében jobban tudjuk, mit
értsünk azon, hogy a kultúra: nyelv is —
lehetővé teszi a következő (csak katalógus-
szerűen felsorolt) kérdéskomplexumok ki-
dolgozását, megvilágítását is: mi a viszony
a marxizmus és a kultúra egésze között, mi
a viszonya a marxizmusnak a klasszikusok
által kifejtett formája és a mai politikai,
kulturális helyzet között, hogyan lehet a
társadalom különböző szféráiban folytatott
gyakorlat (a gazdasági, a politikai, a kul-
turális stb.) „marxista”, hogyan lehetnek
a tudományok „marxisták” stb. A jelzett
esetekben a magyarázat fontos eleme lesz
a „lefordítás” gramsci fogalma.

Visszatérve kiinduló kérdéseinkhez, azt
lehet mondani, hogy — mint ez a látszóla-
gos elkalandozás is alátámasztja — *elvileg*
nem feltétlenül jelent problémát, ha egy
filozófia, nevezetesen a marxizmus, bizo-
nyos nyelven fogalmazódik meg, egy adott
kulturális közegnek megfelelően. Hatékony-
ságának és térhódításának ez csak használ.
A marxizmus olaszországi hadállásait — az
alapvető objektív társadalmi feltételek, a
munkásosztály és az Olasz Kommunista
Párt valóságos ereje mellett — az is ma-
gyarázza, hogy hirdetői le tudták „fordít-
tani” e nagy kultúra „nyelvére”.

Arra, hogy a marxizmus egyetemessége
(amelyről e kötetben A. Banfi hasonló című
tanulmányát olvashatjuk) megőrizhető és
meg is őrződött; arra, hogy nem integráló-
dott a polgári kultúrába, sőt az egész olasz
szellemi életnek és politikai helyzetnek lett
egyik kristályosodási pontja, tanúbizony-
ság e kötet anyaga is. (Az persze, hogy a
marxizmust sikerült lefordítani egy kul-
turális hagyomány „nyelvére”, együtt jár
korrelátumával: a hagyományos nagy kul-
turális örökség a marxizmus révén fordít-
ható le a ma „nyelvére”. Ahogy a német
klasszikus filozófia örököse a német prole-
tariátus lett, úgy lett a reneszánsz szelle-
mének, Machiavellinek, Galileinek, Gior-
dano Brunónak, s nem utolsósorban a
Hegel és Marx által is nagyrabecsült Vicó-
nak igazi olaszországi folytatója a marxista
gondolat.)

A kötetet — nem az oldalszámot tekintve
— természetesen Gramsci szelleme nyomja
rá a bélyegét. A Croceval és Machiavellivel
foglalkozó írásaiból vett szemelvények mel-
lett neki állít emléket Togliatti „Gramsci”
című beszéde, filozófiai gondolatait értel-
mezik C. Luporini, L. Gruppi, N. Badaloni
írása („A marxizmus filozófiai módszertana
A. Gramsci gondolkodásában”, „A hege-
mónia fogalma”, „A historícista Gramsci a
jelenkori marxizmus tükrében”). Az ebből
a felsorolásból is kirajzolódó válogatási

szempont mindenképp helyeselhető: az olasz marxista filozófiai gondolkodás így mint összefüggő folyamat jelenik meg az olvasó előtt. A. Banfi, G. della Volpe, L. Radice, U. Cerroni írásainak egymás mellé állítása emellett számot ad a „humanista-historicista” és a „szcientista” árnyalatok viszonyáról, — ami pedig az itáliai marxizmus tekintetében különösen fontos, hisz Gramsci húzta alá azt a gondolatot, hogy a marxizmus abszolút historicizmus.

Absztrakt-logikai síkon — épp a válogatási szemponttal való egyetértés talaján — hiányolhatók az összeállításból Gramscinak Buharinnal foglalkozó „kritikai jegyzetei”, mivel ezekben található meg nem egy olyan fontos gondolat kifejtése, amelyet Luporini, Gruppi Badaloni idézett írásai — egymással is vitatkozva — elemeznek (pl. a filozófia mibenlétének, a világ egységének, a naturalizmus és a humanizmus viszonyának, a történelem- és természetdialektikának, a tudományok szerepének vagy akár a filozófia tanításának s ezzel szoros összefüggésben a köznapi gondolkodásnak problematikája). Tudjuk azonban, hogy az ugyan-csak 1970-ben megjelent Gramsci-kötet („Filozófiai írások”, Kossuth) részint eleve megszabta a válogatás irányát, részint betölti azt a funkciót, amelyre észrevételünkkel utaltunk. A Croce-bírálat felvétele („A történelmi materializmus és Benedetto Croce filozófiája”) fontos volt, hisz a Gramsci-életműnek ez a fejezete a marxizmus nagy polémiáinak („Szent család”, Proudhon-kritika, „Anti-Dühring”, a narodnyikok és a machisták bírálata stb.) sorába illeszkedik. A marxizmus harcban született és fejlődött, s ahogy pl. Engels nem maradt Dühring foglya, úgy Gramsci és követői sem maradtak a Crocéval folytatott párbeszédben Croce foglyai. A „Jegyzetek Machiavelliről, a politikáról és a modern államról” című kötetből vett szemelvények — töredékes voltakban is, ami azt jelenti, hogy inkább problémafelvetések, mintsem végigvitt elemzések — a lenini magaslattal érik el a politikai helyzetelemzéshez szükséges szempontok és fogalmak kidolgozásában. A Risorgimento problematikájához való állandó visszanyúlása mutatja, hogy a politika elméletének a munkásosztály történelmi feladatait szem előtt tartó kimunkálásában Gramsci a konkrét tapasztalat tanulságain túl mennyire a történelmi gyökerekig ás le.

Az olasz marxista filozófusok munkáját hatszáz oldalon dokumentáló válogatás természetesen szerteágazó, bonyolult problémákat érint: a művészetelmélettől és művészetfilozófiától a dialektikán át a módszertan, a politika, a jog, a mai polgári filozófia (egzisztencializmus, logikai pozitíviz-

mus) kritikájáig terjed a spektrum. Minden egyes témakör tanulmányozásából számos tanulságot meríthet az olvasó. (Hogy csak a művészet problematikáján belül maradjunk: rendkívül mélyek, s továbbfolytatásra serkentőek A. Banfinak a funkcionális művészetnek szentelt sorai: a munkaeszközök esztétikájától az öltözködésig terjed a kiváló szerző figyelme, s olyan kutatási területet nyit meg, amelyet manapság — sajnos — csak a strukturalista szemiólogusok igyekeznek kiaknázni.) A jelzett témakörök, problémafelvetések, kérdéskomplexumok közül azonban kiemelkedik a „historicizmus” tematikája. Mit jelent a „gyakorlat filozófiája”? kifejezés? Hogyan kell értelmeznünk Gramsci historicizmusát? Jogos-e ennek kritikája? Mi a gyakorlat és az objektivitás viszonya? — írme a kötet elméleti anyagának a gerince.

Luporini, Gruppi, Badaloni írásai — bár e szerzők külön-külön is másra helyezik a hangsúlyt — meggyőzően bizonyítják, hogy valamilyen végtelen *voluntarizmus*, vagy a cselekvés objektív meghatározóit és az objektív megismerés lehetőségét tagadó *szubjektívizmus* szellemében tolmácsolni Gramsci historicizmusát: félreértés. Mint ahogy — hozzátehetjük — az sem állja meg a helyét, hogy Gramsci lebecsülte volna az elméletet, a filozófia tudományos jellegét. Ő maga tett javaslatot a marxista filozófia általánosabb, elméleti szintjének kidolgozására (lásd Buharin-kritika) — más kérdés, hogy erre saját magának nem volt módja. lehetősége.

Mindezzel a marxizmus továbbfejlesztését érintő viták szelleme, levegője szűrődik be a kötetbe: erős hangsúlyt kap — helyesen — az Althusser-problematika. A marxista-kommunista mozgalmon belül Althusser gyakorolta a leghevesebb kritikát Gramscival és általában az olasz marxista filozófusokkal szemben, az „elméleti anti-humanizmus” és „a marxizmus nem historicizmus” tétel szellemében. (Lásd: „Marx — az elmélet forradalma”, Kossuth 1968) Széleskörűen elismerik, hogy Althussernek ez a fellépése túlzott. Mégis, mi sem jellemzőbb a kötetben szereplő szerzők komolyságára, mint az, hogy minden kritikát átgondolnak, figyelembe véve a megfontolandó elemeket. Érdekes talán megemlítenünk, hogy Althusser olasz propagálója éppen a humanista-historicista felfogást védelmező Luporini volt. Althusser „Pour Marx” című munkájának olasz kiadásához írt előszavában *felix culpát*, „szerencsés” bűnt lát a francia filozófus antihumanista polémiájában. (Lásd Althusser: „Per Marx”, Riuniti, Róma 1967, XXIII.) Magyarul megjelent tanulmánya tanúságtétele szerint Luporini hajlandó is elfogadni,

hogy Gramsci „valóban tompította a naturalizmus mozzanatát vagy alkotóelemét a humanizmus kedvéért, és ilyen értelemben megbontotta az egyensúlyt”. (401.)

N. Badaloni szintén amellet van, hogy „Althusser javaslatát mégsem lehet egészében visszautasítani” (466.), ugyanakkor éles kritika tárgyává is teszi azt. Tanulmánya, bár egészében belesik az elvont antropologizmus hibájába, komoly bizonyítékait adja — implicite — annak, hogy mennyire fontos a mindennapi tudat (Gramsci terminológiájában: a „köznapi gondolkodás”) működésének filozófiai megértése. Többek közt ennek segítségével lenne elkerülhető a két szélsőség: a historicista-humanizmusnak az a túlhajtása, amely megreked az eseményszerűségénél, az individuális élménynél, a történeti-emberi létezés empirikus felszínénél; illetve a marxizmus strukturalista-szciantista értelmezése, amely elszakít minden szálát az empiria és az elmélet, az ideológia és a tudomány, az átélt valóság és a struktúra között, merő látszattá, képzelgessé fokozva le ezeket az ellentétpároknak első tagjait.

A munkásmozgalom ismert nehézségei tükröződnek persze az ilyen szélsőségek jelentkezésében. Bizonyos, hogy ezzel jár együtt — mint erre Huszár Tibor figyelmeztet szuggesztív bevezető tanulmányában — „az ex professo filozófia és a politika eltávolodása” egyes fiatal filozófusok írásaiban. (31.) Sergio Failoninak a kötetbe felvett Heidegger-tanulmánya mintegy alá is támasztja a válságnak, a filozófia ezoterikussá válásának ezt a képét. Jegyezzük

meg azonban, hogy a marxizmus olaszországi művelésére ma sem jellemző egészében a filozófia és a politika szétválásának ez a tendenciája. Igen erős politizálódási tendenciák is vannak, amelyek ugyanakkor — a maguk módján tanúskodva e válságról — nem mindig szerencsések. Olyan kiváló felkészültségű — bár sok kérdésben vitatható álláspontot képviselő — marxistákra gondolunk, mint L. Colletti, G. Vacca vagy Bedeschi. Az utóbbi évek politikai megmozdulásai, a diáklázadások és a nagy sztrájkharcok új útkeresésre ösztönzik ezeket a filozófusokat. A Failoni-tanulmány megjelentetését teljesen indokolják tudományos értékei és a szerzőt Magyarország-hoz fűző szálak, de talán érdemes lett volna mellette még egy olyan tanulmányt leközölni, amely az imént mondottakról tanúskodik. Megjegyezzük, hogy a „Bevezető” előre jelezte azokat az új jelenségeket, amelyeket a kötet anyagának nyomdába adása után (1968) lehetett érzékelni, így könyvkiadásunk lassúsága közrejátszik hiányérzetünkben.

Egyetlen kötet persze nem tükrözheti teljesen egy élő és állandóan fejlődő, megtorpanásaiban is előremutató mozgalom képét. Megjegyzéseinkkel inkább csak arra akartunk ösztönözni, hogy a jövőben még több, az „Olasz marxista filozófusok írásából” című kötethez hasonló kiadvány szülessen. Oda kell figyelni arra a munkára és harcra, amelynek „eredményei a nemzetközi marxizmus vívmányai”, s amelynek esetleges vereségei „a nemzetközi munkásmozgalom pozícióvesztései”.

A MARXISTA—LENINISTA TÖRTÉNELEMTANÍTÁS ÚTJAI*

SZEBENYI PÉTER

Balázs Györgyné — történelemmetodikai monográfiájában — a történelemtanítás egyik legégetőbb problémakörében ért el jelentős eredményeket. A szerző sokoldalúan: a *filozófia*, a történettudomány, a pszichológia, a didaktika és az esztétika oldaláról közelítette meg a vizsgált kérdést.

Ahhoz azonban, hogy jelezni tudjuk Balázs Györgyné művének helyét a történelemtanítás módszertanában, végig kell tekintenünk a marxista—leninista történelemmetodika tényleges történelmi fejlődésének *fő szakaszait*. Ezek — véleményem szerint — a következők: a szociológiai sematizmus, az enciklopédizmus és az empirizmus, valamint a szintetikus történelmi látásmód szakaszai.

A szociológia találkozása a történelemmel mély hatást gyakorolt a történelemtanítás tartalmára és módszereire egyaránt. Ami a módszereket illeti, az első találkozás főként azzal hatott, hogy a szociológia felvetette a társadalmi törvény fogalmát. Jellemző, hogy a társadalmi törvények és a történelmi események tanításának kapcsolatáról nálunk már 1905-ben vita robbant ki a „Társadalomtudományi Társaság”-ban. Pikler Gyula azt állította, hogy a középiskolákban történelem *helyett* szociológiai törvényeket kell tanítani. Vele szemben Wolfner Pál azzal érvelt, hogy a szociológiai törvények tanítása nem teszi feleslegessé a történelemoktatást, mert a törvényeket mással, mint a történelmi fejlődés

* Balázs Györgyné: „Korkép kialakítása a történelemoktatásban”, Akadémiai Kiadó 1970.

bemutatásával nem lehet bizonyítani. Gyakran hangzottak el hasonló érvek és ellenérvek abban a kiterjedt eszmecserében is, amely 1908-tól kezdve a tanári szaksajtóban folyt a történelemtanítás és a szociológia viszonyáról.

A társadalmi törvény gondolatának első jelentkezése tehát olyan erővel hatott a történelemtanításra, hogy felmerült a tantárgy likvidálásának lehetősége, és a történelem még az ellentábor gondolatrendszerében is kizárólag a törvények bizonyítékául szolgáló anyag szerepére szűkölt.

A történelemtanítást megszüntető — vagy azt legfeljebb bizonyító anyagként használó — „szociológiai sematizmus” nálunk (sajátos történelmi-politikai fejlődésünk következtében) sohasem jutott egyeduralomra a pedagógiai valóságban. A Szovjetunióban viszont egy időben teljes győzelmet aratott. Szovjet-Oroszországban a szociológiai sematizmus térhódítását elősegítették a húszas években felülkerekedő reformpedagógiai irányzatok. A történelemtanítás felszámolása a régebbi korok tanításának megszüntetésével vette kezdetét. Az intézkedés korabeli indokolása így hangzott: „Mivel a tanítási órák korlátozott száma miatt a teljes történelmi folyamatnak és a jelennek szükséges egybekapcsolása csak az aktív tevékenykedtető munkamódszerek elutasítása, illetve a régi, könyvből történő tanuláshoz, a puszta magyarázó módszerhez, a magoltató, előadó órarendszerhez való visszatérés árán valósítható meg, csökkenteni kell a régebbi korok rovasára a történelemtantárgy terjedelmét. El kell hagyni az olyan történelmi témákat, mint az ókori Kelet, az ókori Görögország, a római birodalom, a középkor, a humanizmus, a reformáció és az ellenreformáció, a Kievi Oroszország, a Novgorodi Oroszország stb.” Később a történelemtanítás gyakorlatilag teljesen megszűnt. Külön tantárgyként csak a VIII—IX. osztályban maradt meg, de ott is az alábbi tematikával: *Nyugat-Európa* 1. Feudalizmus. 2. A város. 3. Kereskedelmi kapitalizmus. 4. Ipari kapitalizmus és a polgári demokrácia. 5. Utopikus és tudományos szocializmus. 6. Nemzeti munkásmozgalmak. A II. Internacionálé. A III. Internacionálé megalakulása. *Orosz történelem* 1. Burzsoá liberalizmus és radikalizmus Oroszországban. 2. Népforradalom. 3. Proletárforradalom. 4. Az orosz imperializmus.

Miután a harmincas évek elején több pártdokumentum elítélte az uralmon levő reformpedagógiai irányzatot, 1934-ben külön határozat foglalkozott a történelemtanítás helyzetével. E határozat bírálta azt a gyakorlatot, amely „a történelem összefüggő kifejtését elvont szociológiai sémák-

kal helyettesíti”, s megkívánta a történelmi események rendszeres, kronologikus feldolgozását, valamint a legfontosabb történelmi jelenségek, személyek, évszámok megjegyeztetését.

A párthatározat után születő tantervek és tankönyvek — mintegy a szociológiai sematizmus reakciójaként — rendkívül zsúfoltak voltak. A harmincas évek végétől a szovjet történelemtanítást módszertanilag az *enciklopédizmus* jellemezte.

Hazánkban a felszabadulás után — különösen 1949—1950-től kezdve — a kibontakozó marxista-leninista történelemtanításra erős hatást gyakoroltak a szovjet tapasztalatok. Ezért nálunk a szociológiai sematizmus korántsem ölthetett olyan méreteket és formákat, mint a húszas években a Szovjetunióban. Ennek ellenére a *sematizmus hadállásai* kezdetben hazánkban is igen erősek voltak. Balázs Györgyné könyvéből idézve: „A történelemtanítás gyakorlatában a társadalmi törvények sok esetben függetlenedtek a történelmi valóság bemutatásától... A társadalom törvényeinek az egyes korszakok sajátosságaitól sok vonatkozásban elvont tárgyalása, a sokszor számokban kifejezett gazdasági fejlődés elvonttá tette az egyes történelmi korszakokat... Az oktatás feladatává nem a konkrét viszonylatok elemzése, azok konkrét determináltsága és az egyes történelmi tényezők dialektikus kölcsönhatásának bemutatása vált, hanem a tényanyagtól sok esetben függetlenül megtanulandó absztrakciók.”

A sematizmust erősítették a közéletben és a tudományban mindinkább előretört dogmatizmus és személyi kultusz, valamint nem egy vonatkozásban a szovjet tapasztalatok átvétele is. (A Szovjetunióban ugyanis a harmincas években uralomra került enciklopédizmus összefonódott a dogmatizmussal és a személyi kultusszal, az életkori sajátosságok lebecsülésével és a felületes aktualizálással.) De a korábban említett szovjet párthatározatok mégiscsak lehetőséget adtak a magyar szakemberek számára, hogy szinte a kezdet kezdetétől *felleppjenek a szociológiai sematizmus ellen!* A születő magyar marxista történelemtanítási metodika a tanulók számára tartalmatlan absztrakciók elleni küzdelemben elsősorban a filozófia — közelebről az ismeretelmélet — területéről szerezte fegyvereit. Már az 1950-ben kiadott „Módszertani Útmutató” is hivatkozott a „lenini tükröződési elméletre”, hangsúlyozta „az eleven szemlélet”, „az elvont gondolkodás” és a „gyakorlati alkalmazás” szükségességét. Sőt azt is felvetette, hogy a történelemtanításban, az eleven szemléletet sajátos formában kell biztosítanunk.

Az ötvenes évek elején és közepén megjelent metodikai munkák az „eleven szemlélet” biztosítását — a szovjet példa és a hazai fakticista gyakorlati hagyományok nyomán — úgy értelmezték, hogy sok tény, minél több tényt kell tanítani, mert minél több tényt tanítunk, annál világosabban lesznek a tanulók történelmi képzetek, szilárdabbak fogalmai.

Az ötvenes évek közepén-végén változatos társadalmi-politikai és i teológiai okok következtében a gyakorlatban is mindinkább tért hódított az *enciklopédizmus*.

Közben kiderült azonban, hogy valójában a *sok tény egyáltalán nem garantálja az eleven szemléletet*. A pedagógiai gyakorlatban a tényeket rendszerint az adatokkal azonosították. Márpedig ahogyan Balázs Györgyné könyvében helyesen állapítja meg: „Az adatok önmagukban nem teszik elképzelhetővé a történelmet... Az adatok öncélú felsorolása és felsoroltatása, akárosak a sematikus oktatás... nem alakítja ki egy-egy kor gondolati képét, nem teszi lehetővé a tanulók személyes kontaktusát a történelem adott időszakával.” Ez különben egészen természetes. A történelmi adatok rendszerint elvont fogalmakból álló logikai ítéletek. Ezért, amennyiben a fogalmi általánosítás alapját képező konkrétum a tanulóknak nincsenek megfelelően tisztá, plasztikus képzetek, az úgynevezett konkrét adatok (például az, hogy 1914-ben tört ki az első világháború) számukra ugyanolyan tartalomtalan absztrakciók, mint a megalapozatlan absztrakt ismeretek (például a rabszolga fogalma). Hiszen a történelmi időnek, a világháborúnak vagy a háború kitörésének fogalmához a tanulók ugyanúgy a széles értelemben vett oktatás — bizonyos kívülről szervezett és irányított tapasztaltatás és feldolgoztatás — révén és nem a spontán, közvetlen tapasztalás útjain jutnak el, mint pl. a rabszolga fogalmának megértéséhez. Természetesen, a fogalmak hierarchiájának magasabb fokain álló fogalmakat általában nehezebb kialakítani, mivel azok az absztrakciók absztrakciói, második, harmadik, negyedik hatványon levő absztrakciók, de amíg egy viszonylag egyszerűbb történelmi fogalom nem alakul ki, nem nyer konkrét tartalmat, ugyanolyan érthetetlen, mint akár a legáltalánosabb, legbonyolultabb fogalom.

Az adatoknak egyszerű felsorolása azért sem alakíthatja ki megfelelően „egy-egy kor gondolati képét”, mert az adatokat általában statikus és izoláltság jellemzi. A történelem ezer szállal egységbe fűzött dinamikus objektív valóságát nem az önmagukban álló tények-adatok bősége, hanem csakis e tényeknek, eseményeknek

— a történelmi jelenségeknek —, valamint a bennük rejlő lényegnek a tanulók fejlettségi szintjéhez igazodó történelmi szintézise tükrözheti történelmileg adekvát módon.

Mivel az adathalmazos — az enciklopédizmus — a pedagógiai gyakorlatban egyre inkább éreztette káros hatását, előbb az NDK-beli, majd a hazai szakirodalom is kezdte új szemszögből felvetni az „eleven szemlélet” és az „elvont gondolkodás” viszonyát. Ennek eredményeként az eleven szemléletet biztosító „tények” helyett a „konkrét” fogalma vált használatossá. E felfogás szerint „konkrét” azt nevezhetjük, ami valaha, valahol *érzékelhető, átélhető* volt és így eleven szemlélettel vagy az eleven szemléletet pótló szemléltetéssel, illetve elképzeléssel megragadható. Ezzel szemben absztrakt: egyrészt ennek a konkrétum, másrészt a történelmi jelenségekben rejlő törvényszerű összefüggéseknek fogalmi tükröződése.

Ez a felfogás határozott előrelépést jelentett a történelemmetodika fejlődésében, mivel az elvont gondolkodást a valóban *szemléltető* vagy szemléltetéssel szemléltetővé tehető tárgyak és események „eleven szemléletével” igyekezett megalapozni. Elméleti tükröződése és egyben ösztönzője volt a szemléletes történelemtanítás kibontakozásának.

Ebben a koncepcióban is vitatható azonban a konkrét értelmezése.

Kétségtelen, hogy a tárgyszerű konkrét (pl. egy kőbalt, régi épület, festmény stb.) a múlt objektív valóságának egy bizonyos darabja. De csak darabja! Alkatrész, amely funkciót csupán a működő gépezet egészében nyer. A történelem tárgya: a múlt társadalmának működő gépezete, a múlt objektív történelmi valósága. Eszerint a tárgyszerű konkrétumok csak akkor képezhetik a történelemtanításnak konkrét kiindulópontját, ha beleilleszkednek az emberközpontú történet, a múlt dinamikus történelmi összefüggéseit reprodukáló történelmi szintézisbe.

A szóban forgó koncepciónak alapvető hiányossága tehát, hogy a történelmet nem a maga valóságos történelmi egészében nézi. De hibájul róható a konkrét kizárólagosan *empirikus értelmezése* is. Ebben a felfogásban a konkrét az, ami szemléletes. Csak-hogy a konkrét és a szemléletes közé nem helyes egyenlőségjelet tenni. A konkrét nem egyszerűen a szemléletes. A konkrét teljes filozófiai értelmében a megismerés tárgyát képező objektív valóság. Ismereteink annyiban konkrétak, amennyiben ezt a valóságot lényegében hűen tükrözik. Mivel pedig ismereteink annál pontosabban, minél mélyebben hatolnak be az objektív jelenségek ugyancsak objektív

lényegébe, a szó teljes értelmében vett konkréthez az absztrakton keresztül vezet az út. Lenin szavaival: „Az általánosnak a jelentősége ellentmondó: holt, nem tiszta, nem teljes stb. stb., de csakis az a konkrét megismerése felé vivő lépcsőfok, mert a konkrétat sohasem ismerjük meg teljesen. Az általános fogalmak, törvények stb. végtelen összege adja a konkrétat teljesen”.

E pontosabb megközelítést a metodika azért igényli, mert a pedagógiai gyakorlatban nemcsak az úgynevezett konkrét ismeretek bizonyulnak igen gyakran tartalmatlan absztrakcióknak (amint erről korábban már szó esett), hanem ennek fordítottja is megfigyelhető: az absztrakciók megfelelő konkretizálódás után konkrét ismeretként funkcionálnak. A valóságban tehát egy-egy kor konkrét gondolati képének kialakításában elszakíthatatlan kölcsönhatás van az eleven szemlélet és az elvont gondolkodás, valamint a gyakorlati alkalmazás között. Ezért a történelemtanításnak — Elekes Lajos kifejezésével élve — nemcsak *életteljességre*, hanem *lényegi teljességre* is kell törekednie.

Az eddigi problémátörténeti áttekintés eleve arra mutat, hogy a történelemtanítás metodikája olyan *szintetikus módszertani elmélet* kimunkálását követeli, amely szerves egységbe foglalja a megismerés különböző oldalait. Ugyanakkor a korszerű metodika a történelmet nem csupán a társadalmi törvények tanítását szolgáló indukciós bázisnak tartja, hanem egyben a sokoldalú személyiségformálás nélkülözhetetlen eszközének is. A történelemtanítás célját jelentő *értelmi, érzelmi és akarat*i nevelés *egysége*, szintén egy, a jelenlegieknél szintetikusabb módszertani elméletet feltételez.

Balázs Györgyné a *korképet* állítva vizsgálódásainak középpontjába, éppen a szóban forgó elmélet kidolgozásának irányába tette meg az első, de mégis igen jelentős lépéseket. Saját meghatározásával: „A kor-

kép, ha a történelem tudományos megismerése oldaláról közelítjük, jelenti egy-egy kor megismerését a konkrét általános szintjén. Ha logikai oldalról közelítjük meg, jelenti a szintetizáló *aktust*. Ha az iskolai ismeretszerzés sajátosságai oldaláról közelítjük meg, az érzéki és a racionális gondolkodás egységét fejezi ki. Ha az ismeretrendszer oldaláról vizsgáljuk, jelenti az új ismeret szerves kapcsolatát mind a tárgyban szerzett előzetes ismerettel, mind a más tárgyakból szerzett részismerettel, illetve tanulói tapasztalattal. A korkép tehát ebben az értelemben is szintézist jelent: a közvetlen, a közvetett és az új ismeret szintézisét”.

Tegyük mindehhez hozzá, hogy a korkép fogalma szintézis abban az értelemben is, hogy magába foglalja a történelemben rejlő évszázadok alatt felhalmozódott nevelési értékek realizálódásának gondolatát is és így: „A tananyag valamennyi hatótényezőjének számbavételével a tanuló teljes személyiségének, értelmének és érzelmi és akarati világának egységére, harmóniájának kialakítására teremt lehetőséget.”

Végül azt is meg kell állapítani, hogy nemcsak a korkép fogalma, de Balázs Györgynének a korkép kialakításáról írt könyve is szintézis. Egységbe ötvözi több tudományágnak az adott kérdéshez kapcsolódó megállapításait, számos vonatkozásban összegezi a hazai és a nemzetközi szakmódszertani kutatások eredményeit. Ha néhány gondolatával, munkájának egyik részletével lehetne is vitatkozni, a legnagyobb elismeréssel kell megállapítani: a korkép fogalmának középpontba állításával, s a felvetett kérdések sokoldalú kidolgozásával hathatósan járult hozzá ahhoz, hogy tantárgypedagógiánk *magasabb szintre* emelkedjék, új perspektívákat nyitott a történelemtanítás metodikájának fejlődése előtt.

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Helle Mária

A kézirat nyomdába érkezett: 1971. VI. 14. Terjedelem: 22,4 (A/5) ív,

71.71963 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

ANDRÁS CSANÁDY: An Outline of the Structure of Capitalist Production of Spiritual Values I.	313
ARTUR KISS: Socialism and Some Problems of Social Unequality	338
ÁGNES HELLER: Fenomenology of the Unhappy Mind	364
GYÖRGY LUKÁCS: Hegel's Ontology: Real and Fake. II.	395
GÉZA RIPP: The misreading Marx	425
JERZY WIATR: Sociological Theories of the Anti-Communist „Sovietology” in the USA	444
LENKE BIZÁM: Lukács's Aesthetics	456
LÁSZLÓ FÖLDÉNYI: Ideas, Ways and Possibilities in Surrealism	472
JÓZSEF SZIGETI: The tipify of Life-situations and Behaviour-forms and quality Categories of Aesthetics	485
G. ANDREJEVA: On the Correlation of Micro- and Macro-Sociology	530

REVIEW

ÁGNES ERDÉLYI: Language and Thinking	540
MIHÁLY VAJDA: Antonio Gramsci, Philosopher	550
ATTILA ÁGH: Fundamentals of Marxist History of Philosophy (Bogdanov: The Leninist Principles of Analysis in History of Philosophy.)	557
JÁNOS KELEMEN: Marxist Philosophers in Italy (From Writings of Italian Marxist Philosophers.) ..	559
PÉTER SZEBENYI: The Marxist Way of Teaching History (Mrs. György Balázs: The Form of a Portrait of an Age in the Teaching of History.)	562

СОДЕРЖАНИЕ

АНДРАШ ЧАНАДИ: Очерк построения духовного производства при капитализме. I. ...	313
АРТУР КИШ: Социализм и некоторые проблемы социального неравенства	338
АГНЕС ХЕЛЛЕР: Феноменология несчастного сознания	364
ДЬЭРДЬ ЛУКАЧ: Действительное и ложное в онтологии Гегеля. II.	395
Геза Рипп: Неправильно перечитанный Маркс	425
Ежи Вятр: Социологические теории антикоммунистической „советологии” в США	444
Ленке Бизам: Об эстетике Д. Лукача	456
Ласло Фэлдени: Принципы, пути и возможности в сюрреализме	472
Йожеф Сигети: Типизация социальных жизненных ситуаций и категории качества в эстетике	485
Г. АНГРЕЕВА: О соотношении микро- и макросоциологии	530

ОБЗОР

АГНЕС ЭРДЕЙ: Язык и мышление	540
МИХАЙ ВАЙДА: А. Грамши — философ	550
АТТИЛА АГ: Основные вопросы марксистской истории философии (В. Богданов: Ленинские принципы анализа истории философии)	557
ЯНОШ КЕЛЕМЕН: Философы-марксисты в Италии (Сб. из работ итальянских марксистов-философов)	559
ПЕТЕР СЕБЕНИ: Путь марксистско—ленинского преподавания истории (Д. Балаж: Оформление эпохальной картины в преподавании истории)	562

Ára: 36,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

FIA 253

TIZENÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1971/5-6



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

10

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓÍRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
SZIGETI GYÖRGYRNÉ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, FÖLDESI TAMÁS, FUKÁSZ
GYÖRGY, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTUR,
KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FE-
RENC, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,
RUZSA IMRE, TÓKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,
ZOLTAI DÉNES

1971/5—6

TARTALOM

GUY BESSE: Lenin és a kulturális forradalom	569
CSANÁDY ANDRÁS: A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlatja. II.	588
M. G. JAROSEVSKIJ: A freudizmus és a motiváció kategóriája	613
ALMÁSI MIKLÓS: Sade Márki és szerencsétlen öröksége. I.	637
BIRÓ GÁBOR: Fizikatörténet és mechanikus materializmus	661
TÓTH TAMÁS: A tudomány szerepe a fiziokraták doktrínájában	682
KAÁN ZSUZSA: A tánc és a marxista esztétika	698

SZEMLE

LUKÁCS JÓZSEF: A vallás és a vallásosság alakulása Magyarországon (1945—1970)	710
GÁL ISTVÁN: David Hume magyar vonatkozásai	716
HORKAY LÁSZLÓ: Magyar hegelianusok	719
SZIGETI JÓZSEF: Marxizmus és relativitáselmélet. Opponensi vélemény Elek Tibor doktori értekezéséről.	729
Polányi Károly gazdaságtörténeti munkáiból. (Összeállította Kiss János—Márkus György).	738
DUCZYNSKA ILONA: Polányi Károly. Jegyzetek az életútjáról.	763
RUZSA IMRE: Körkép a deontikus logikáról. (Risto Hilpinen: Deontikus logika. Dordrecht 1971).	768

Recenziók a valláselmélet és valláskritika tárgyköréből

RÁCZ ZOLTÁN: Az ateizmus története. (M. M. Grigorjan: Rövid előadások az ateizmus történetéről. Moszkva 1970.)	774
BALÁZS GYÖRGY: Első magyar kísérlet egy marxista vallástörténeti kislexikon összeállítására. (Geese Gusztáv: Vallástörténeti kislexikon. Kossuth 1971.)	776
RÁCZ ZOLTÁN: Útmutató valláskritikai propagandisták számára (Ateisták kézikönyve. Moszkva 1969.)	778
RUDAS LÁSZLÓ: Magyar nyelvű valláskritikai tanulmányok a Szovjetunióban. (Hit és meggyőződés. Kárpáti Kiadó 1969.)	779
HORVÁTH HENRIK: Valláselmélet — vallástörténet — valláskritika. (Az Esti Egyetem vallástörténeti-valláskritikai tankönyvei. Kossuth 1970—1971).	781
UJVÁRI MÁRTA: Ismeretelmélet és modern teológia. (John E. Smith: Tapasztalat és Isten. New York 1968).	786
HORVÁTH HENRIK: „Világi” teológia? (Johann Baptist Metz: A világ teológiájához. München 1969).	789
R L.: Modern teológiai kísérlet egy Jézus-életrajzhoz. (Hugh J. Schonfield: A húsvéti összeesküvés. New York 1965).	792

LENIN ÉS A KULTURÁLIS FORRADALOM¹

GUY BESSE

„Az emberek tökéletesen rendjén valónak fogadják el azt, hogy soknemzetiségű országunkban teljesen felszámoltuk az analfabetizmust, egyszerű kulturális létesítményeinket, úrhajóink repüléseit, a közegészségügy hatalmas fejlődését, a nép életszínvonalának emelkedését. De ne feledjük el, alig 50 esztendeje ellenfeleink azzal indítottak harcot ellenünk, hogy egész egyszerűen és határozottan tagadták annak a lehetőségét is, hogy egyetlen országban megvalósítható lenne a szocializmus, különösen olyan országban, mint Oroszország, amelyet tönkretett a háború, az analfabetizmus és amely gazdasági téren is aránylag elmaradott”.

Ez a néhány mondat abból a felszólalásból való, amelyet A. Kirilenko, a Szovjetunió Kommunista Pártja delegációjának vezetője mondott el a Francia Kommunista Párt XIX. kongresszusának szónoki emelvényéről. „Teljes alfabetizáció” ötven év alatt? Két szó — egy hősköltemény. Az 1897-es népszámlálás kimutatta, hogy a felnőtteknek valamivel több mint 20%-a tud írni és olvasni. A tadzsikok 99,5%-a, a kirgizek 99,4%-a, a jakutok 99,3%-a, a türkmének 99,3%-a, az üzbégek 98,4%-a volt analfabéta. Az 1906-os Oktatási Rendelet úgy tervezi, hogy amennyiben a kulturálódás üteme nem gyorsul, úgy 180 évre van szükség ahhoz, hogy a férfiak megtanuljanak írni és olvasni, és 280 évre, hogy a nők is megtanulhassák a betűvetést. Az oroszországi börtönök építésére és karbantartására a cári rezsim jóval több pénzt költött, mint az iskolákra.

1919. december 26-án jelent meg a Népbiztosok Tanácsának az analfabetizmus felszámolásáról szóló rendelete Lenin aláírásával. A rendelet szerint a köztársaság valamennyi 8—50 év közötti írástudatlan lakosa köteles megtanulni írni és olvasni saját anyanyelvén vagy oroszul, kivánsága szerint. A „Szovjetunió története” szerzői emlékeztetnek arra, hogy: „A polgárháború és a gazdasági szervezetlenség súlyos körülményei között a szovjethatalom az oktatási intézmények széles hálózatát építette ki: iskolákat, falusi olvasótermeket, különféle szakköröket hozott létre az analfabetizmus felszámolására. A tanulatlan embereket az állam költségén taníttatták, és a tanulmányi napokon joguk volt két óra fizetett szabad időre.”

A Bolsevik Párt felhívására hivatalos oktatók mellett önkéntesek ezrei álltak csatasorba a tudatlanság elleni küzdelem katonáiként.

Közismert, hogy Leninnek elsőrendű szerepe volt ebben a mozgalomban. A „Naplójegyzetek”-ben (1923. január 2.), amely egy az 1920-as népszámlálásról 1922-ben publikált művel foglalkozik — „Írni-olvasni tudók Oroszország-

¹ Guy Besse: Lénine et la révolution culturelle; In: *Guy Besse—Jacques Milhaud—Michel Simon*: „Lénine la philosophie et la culture”. „Problèmes”. Editions sociales, Paris 1971, 125—191. (Rövidítve.)

ban”, Központi Statisztikai Hivatal, Közoktatási Statisztikai Osztály — Lenin nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a népesség szintje messze van még az „általános alsószintű oktatástól”, s hogy ezzel kapcsolatban milyen feladatokat kell megoldani. Növelni kell pl. a Közoktatásügyi Népbiztosság költségvetését más hivatalok kiadásainak csökkentése révén, fel kell emelni a tanítók kenyéradagját stb. „Sokminden történik abban az irányban — írja —, hogy megmozgassuk a régi tanítókat, bevonjuk őket az új feladatok megoldásába, felkeltsük érdeklődésüket a pedagógiai kérdések új felvetésével, felkeltsük érdeklődésüket olyan kérdések iránt, mint a vallás kérdése. A legfontosabbal azonban nem foglalkozunk. Nem törődünk vagy korántsem eléggé törődünk azzal, hogy a néptanítót arra a magas szintre emeljük, amely nélkül szó sem lehet semmiféle kultúráról: nem hogy proletár kultúráról, de még burzsoá kultúráról sem. Arról a fél-ázsiai kulturátlanságról kell beszélnünk, amelyből eddig még nem kászolódtunk ki s komoly erőfeszítések nélkül nem tudunk kikászolódni, noha megvan rá a lehetőségünk, mert sehol sem szomjaznak annyira a néptömegek az igazi kultúrát, mint nálunk; sehol nem vetik fel e kultúra kérdéseit olyan mélyrehatóan és következetesen, mint nálunk; sehol, egyetlen országban sincs az államhatalom a munkásosztály kezében, amelynek zöme teljes tudatában van fogyatékoságainak — nem is a műveltség, hanem mindjárt az írni-olvasni tudás terén; a munkásosztály, kulturális helyzetének megjavítása érdekében, sehol sem kész olyan áldozatokra és sehol sem hoz olyan áldozatokat, mint a mi munkásosztályunk” (Lenin Művei, 33, 462—463.).

Ebben Lenin két jellemző vonását is fellelhetjük: a realitások iránti érzékét, az illúziók elutasítását; a munkásosztályba vetett feltétlen bizalmát, hitét abban a képességében, hogy egyik napról a másikra megoldja azokat a problémákat, amelyeket a kizsákmányolástól megszabadított társadalom állít elé. Kulturális téren csakúgy, mint másutt. És Lenin visszatér a néptanítóra, aki a tudatlanság elleni küzdelem élvonalában áll. „A néptanítót olyan magasra kell emelnünk, amilyen magasra sohasem állt, nem áll és nem is állhat a burzsoá társadalomban. Ez olyan igazság, amely nem szorul bizonyításra. E cél elérése érdekében rendszeres, szakadatlan és kitartó munkát kell végeznünk a tanító szellemi színvonalának emelése, valóban magas hivatására való sokoldalú előkészítése és főleg, főleg és főleg — anyagi helyzetének javítása terén” (Lenin Művei, 33, 463—464.).

Lenin ezután szervezeti kérdéseket érint, arról szól, hogy a tanítókat, akiket a kapitalista országokban a burzsoázia saját céljaira használ fel, a munkás- és paraszthatalom barátaivá és támaszaivá kell tenni.

Előadásomat erre a felszólításra hivatkozva akartam elkezdni. Akár kultúráról van szó, akár gazdasági vagy politikai kérdéstről, Lenin gondolatban és gyakorlatban egyaránt az új életet építő orosz férfiak és nők millióinak érdekét tartotta szem előtt. Kiragadja a kultúrát a klubok, a szekták, a papság szűk szellemi köréből; és általános érdeké, közérdekké teszi. A kultúra az egyszerű emberek mindennapos gondja kell hogy legyen. Lényeges, hogy az emberek múzeumba járjanak; sőt még inkább, hogy a múzeum jusson el az emberhez. Ahogyan a könyv és a film is eljut.

A társadalmi viszonyok radikális átalakításával, a kizsákmányolás minden formájának felszámolásával a munkásosztály, a dolgozók tömege úrrá lesz a termelés és árucserre hatalmas eszközein és valóban elérkezik nagykorúsághoz, öntudatra ébredésének korához.

Was ist Aufklärung? Mi a felvilágosodás? Erre a kérdésre az idős Kant így felelt (1784. szeptember 30-án): „*A felvilágosodás az ember felnövése magaokozta kiskorúságából.* Kiskorúság az, ha valaki képtelen mások irányítása nélkül használni saját értelmét. Ez a kiskorúság akkor magaokozta, ha annak oka nem az értelem hiányában, hanem az elhatározás és bátorság hiányában rejlik, abban, hogy képtelenek az értelmet mások irányítása nélkül használni. *Sapere aude!* Legyen bátorságod ahhoz, hogy az értelmet használd! Ez a felvilágosodás jelszava.” A továbbiakban még ezt írja Kant: „... Ehhez a felvilágosodáshoz egyebet nem kell megkövetelni, csak a *szabadságot*; éspedig valamennyi szabadságnak nevezhető között a legártalmatlanabbat, nevezetesen az értelem minden területen való *nyilvános használatát*. Minden oldalról hallom a felszólítást: *ne okoskodjunk!* A katonatiszt azt mondja: ne okoskodjatok, hanem gyakorlatozzatok! A kereskedelmi tanácsos: ne okoskodjatok, hanem fizessetek! A pap: ne okoskodjatok, hanem higgyetek!”

Aligha található megfogalmazás, amelyből világosabban kitűnne mindaz a különbség, ami — legalábbis a bennünket érdeklő területen — a burzsoá forradalmat elválasztja a proletár forradalomtól, a burzsoá demokráciát a szocialista demokráciától. Amíg a többség nem szabadul meg a kizsákmányolástól, legyen az akár burzsoá, akár feudális, lehetetlen, hogy minden egyénben megvalósuljon az emberi képességek maximális kibontakozása, lehetetlen, hogy beteljesedjék egy egész nép viszonylatában a kulturálódás legtermékenyebb formáinak minőségi fejlődése. Lenin a Szovjetek III. Összoroszországi Kongresszusán tartott zárszavában (1918. január 18.) ezt mondta: „A győztes proletariátus előtt feltárult a föld, amely most köztulajdonná lett, és a proletariátus ért ahhoz, hogy megszervezze a szocialista elvek szerinti új termelést és fogyasztást. Azelőtt az emberi elme, az emberi génusz csak azért alkotott, hogy egyeseknek juttassa a technika és a kultúra minden áldását, a többieket pedig megfossza a legszükségesebbtől — a művelődéstől és a fejlődéstől. Most ellenben a technika minden csodája, a kultúra minden vívmánya a nép közkincsévé válik, és mostantól fogva az emberi elme és génusz sohasem lesz az erőszak eszközévé, a kizsákmányolás eszközévé. Mi tudjuk ezt — és kérdezem, talán nem érdemes dolgozni, nem érdemes odaadni minden erőnket ennek a roppant történelmi feladatnak érdekében? S a dolgozók el fogják végezni ezt az óriási történelmi munkát, mert a forradalom, az újjászületés és a megújulás hatalmas szunnyadó erői rejlenek bennük” (Lenin Művei, 26, 499.).

Az ifjú szocialista állam történetében döntő jelentőségű esztendő elején elhangzott szavak ezek. Két alap gondolat kap bennük hangsúlyt:

1. A szocializmus biztosítja a dolgozóknak, minden népnek azt a lehetőséget, hogy sajátjává tegye a technika valamennyi csodáját, a kultúra valamennyi vívmányát, mindazt, aminek a jövőben „közkinccsé” kell válnia. Néhány évtized alatt törleszti több évszázad „kulturális adósságát”.

2. A dolgozók forradalmi ereje megdönti a kizsákmányoló osztályok által rájuk kényszerített rendszert. A dolgozókat a kizsákmányolástól és az elnyomástól sem a technika, sem a kultúra önmagában nem szabadítja meg, mivel bennük a kizsákmányoló és az elnyomó rendszer tükröződik, megőrződik, fennmarad. Ezért ezt a rendszert meg kell dönteni. Lenin összekapcsolta a „forradalom” eszméjét az „újjászületés”, a „megújulás” eszméjével.

1789 forradalmárai lelkesen beszéltek az emberiség „regenerációjáról”... De semmiféle „regeneráció” nem volt lehetséges egy olyan társadalom keretén

belül, ahol a munka kényszere egy kizsákmányoló osztály hatalmának és előjogának a forrása, beleértve ebbe a kulturális előjogot is. Csak a szocialista forradalom — azzal, hogy a földet és az üzemeket a társult termelők közös vagyonává teszi — adja meg nekik végre az eszközöket és a jogot ahhoz, hogy elnyerjék és megalkossák önmagukat, hogy új életre szülessenek, hogy tapasztalat révén ismerjék fel saját kezdeményező és alkotó képességeiket, és mindennapos vonatkozásaiknak új értelmet adjanak.

Láthatjuk, milyen szorosan összekapcsolódik Leninnél a forradalom és a kultúra fogalma. Ezzel kapcsolatban az egyik leggazdagabb szöveg az, amelyet 1923 májusában az együttműködésnek szentelt. Lenin bírálja a „hajdani együttműködőket Robert Owentól kezdve”. „Terveik” „kimérák” voltak. Miért? Mert arról álmodoztak, hogy a társadalmat a szocializmus felé vezessék, anélkül, hogy számoltak volna olyan sarkalatos kérdéssel, mint az osztályharc kérdése, a politikai hatalomnak a munkásosztály által való meghódítása, a kizsákmányoló osztály uralmának megdöntése” (Lenin Művei, 33, 473—474.).

Napjainkban azoknak, akik hasonló illúziókat táplálnak, nincsenek olyan mentségeik, mint Robert Owennak. Owennak ugyanis a maga idejében megvolt az az érdeme, hogy kérdésessé tette egy kizsákmányoló társadalom elvét; azok a pszeudo-forradalmárok, akik úgy vélekednek, hogy az osztályharc és a hatalom megdöntése ma már a múlté, kitérnek a döntő kérdés elől: hogyan lehet határt szabni a tőkés kizsákmányolásnak. Ugyanebben a szövegrészben Lenin világosan megmondja: a politikai forradalom, amelynek során a proletariátus magához ragadja a hatalmat és megteremti az új államot; a társadalmi forradalom, vagyis a kapitalista termelési mód felszámolása és a szocialista termelési mód megteremtése — ez a „kulturális forradalom” „sine qua non”-ja. Ebben a cikkben egyesíti Lenin először — nekem így tetszik — egyetlen formulában ezt a két szót: forradalom, kultúra.

Máskor, mint ezt megjegyzi, a legnagyobb erőfeszítést a politikai küzdelemben kell kifejtenuünk, mivel itt a hatalom megszerzéséről van szó. Azóta át-helyeződött a gravitációs centrum: ez most a „kulturális” szervezet békés munkája. Ugyanolyan sürgős és lényeges feladat ez, mint egy a múltból örökölt, semmit sem érő adminisztratív szervezet átépítése. És megjegyezzük: a Lenin javasolta „kulturális” akció világosan megfogalmazott célja az, hogy a parasztokat a gazdasági „együttműködés” aktív részesévé tegye. Nincs szocialista együttműködés „valóságos kulturális forradalom nélkül”.

A lenini programba foglalt kulturális forradalom helyének és értelmének tisztázásához világosan kell látnunk azokat a funkciókat, amelyeket végső soron egyidejűleg kell teljesítenie.

a) A „kulturális forradalom” a tanulatlan ember átformálása tudós emberré. Útja a tudatlanságtól a tudáshoz, a tudatos cselekvéshez vezet az átfogó módszerek meghódítása révén. Kétségtelen, hogy valóban erről van szó abban az együttműködésről szóló cikkben, amelyre hivatkozom. Ha a nehézségek „tűrhetetlenek”, két területen is fel kell ellenük a harcot venni. A tulajdonképpeni kulturális területen; Lenin világosan megírja: „Tanulatlanok vagyunk.” Matriális területen, mert csakis a modern formájú termelés „bizonyos fejlődése” képes a kulturális fejlődésnek alapot adni. De érdekes szemügyre venni azt a szerepet, amelyet ebben a folyamatban Lenin az előőrsnek, a munkásosztálynak szán. 1923. január 2-án írta a már említett „Naplójegyzetek”-ben, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet a város és falu kapoco-

latának új vonást kölcsönzött. A város, amely azelőtt a korrupció forrása volt, most a vidékre olyan vonzó hatással van, amely — ha megtartják a szervezeti rendszabályokat — meg fogja gyorsítani a falusi rétegek kulturális emancipációját. Lenin a tudás általános közkinccsé tételének ezt a sürgető feladatát fogalmazta meg 1921. október 17-én a Politikai Népművelési Bizottságok II. Összoroszági Kongresszusán mondott beszédében. Az analfabetizmus eltörlése? Igen, de bármilyen is az írás és olvasás technikai elemeinek ez a megszerzése, ezt gyorsan és a legjobban kell végrehajtani. Legyen bár szó a „szovjet közgazdaság megalkotásáról” vagy a „politikai nevelés” előmozdításáról, semmi nem lehetne konkrét módon lehetséges az olvasóvá lett tömegekben élő „kulturális lendület” nélkül. Ez annyiban is igaz, és én ezt mint igen lényegest hangsúlyozom, hogy az elemi szintű közoktatásnak nem ugyanaz az értelme a kizsákmányoló társadalomban és a szocialista társadalomban. Amikor a francia burzsoázia — a Párizsi Kommün után, amely a közoktatást napirendre tűzte — megnyitotta a nyilvános és ingyenes iskolákat minden gyermek előtt, szociális származásra való tekintet nélkül, az volt a célja, hogy a réginél kvalifikáltabb munkaerőhöz jusson. Végeredményben annak a parasztnak, akiből azért csinálnak katonát, hogy távoli területek meghódítására küldjék, jól kell tudnia franciául, hogy az altiszt parancsait megértse. Szocialista társadalomban — amint ezt Lenin mindenütt, ahol ezekkel a problémákkal foglalkozik, hangsúlyozza, vagy amint például Krupszkaja ír a szovjet iskola perspektíváiról — a közoktatás magának a szocializmusnak jövőjét kell hogy biztosítsa, felkészítve egy egész népet a rá váró nehéz feladatokra.

Íme ez az, ami lehetővé teszi, hogy megértsük a kulturális forradalom második funkcióját.

b) A kulturális funkció. Különbség van ugyanis tanítás és műveltségterjesztés között. Itt ugyanis — természetesen összefüggésben a tudás elsajátításával, anélkül tehát, hogy bárkinek is joga lenne összetéveszteni az *a*-t a *b*-vel — a magatartás átformálásáról, az életforma újjáalakításáról van szó.

A forradalmi küzdelem a humanitás iskolája, amint ezt már az ifjú Marx megjegyezte párizsi tartózkodása idején. „Amikor a kommunista *kézművesek* egyesülnek, akkor számukra először is a tanítás, propaganda stb. a cél. De egyszersmind elsajátítanak ezáltal egy új szükségletet, a társaság szükségletét, és ami eszközként jelenik meg, céllá vált. E gyakorlati mozgalmat legragyogóbb eredményeiben szemlélhetjük, ha szocialista francia *ouvrier*-kat egyesülten látunk. A dohányzás, ivás, evés stb. többé nem létezik mint a kapcsolat eszköze vagy mint összekapcsoló eszköz. A társaság, az egylet, a társalgás, amelynek megint a társaság a célja, elegendő számukra, az emberek testvérisége nem frázis, hanem igazság náluk, és a munkától megkeményedett alakokból az emberiség nemessége világít felénk” (Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1970, 85.).

Még jóval az 1917-es Októberi Forradalom előtt Lenin felfigyelt arra a változásra, amit a forradalmi küzdelem idéz elő az emberek tudatában és életében. A „Rabocsaja Gazeta” egyik cikkében, amelyet az 1905-ös forradalom után öt évvel írt, kifejti, hogy a szocialista munkás az osztályellenséggel folytatott harc során válik képessé arra, hogy „önfeláldozó hősiességgel” szembeszálljon mindazzal, „ami útját állja”. És Pjotr Zalomov munkás, akit Gorkij megírt, elmondja, hogyan válik az egykor reménytelen munkás az ilyen küzdelem iskolájában új emberré.

A hatalom átvétele után Lenin többször is visszatér az új ember formálásának problémáira. Lenin szemben áll azokkal, akik azt hiszik, hogy a hatalom átvétele minden problémát megold. Hogy mennyire tévednek, akik azt hiszik, hogy egyetlen nekilendülés elég ahhoz, hogy a múltat örökre múlttá tegye, azt minden alkalommal jól láthatjuk, amikor az új állam valamely konkrét nehézséggel kerül szembe. Amikor az „Inkább kevesebbet, de jobban” (1923 március) című munkájában a munkás-paraszt állami és felügyeleti apparátus tökéletesítését tárgyalja, óva int a siettetéstől. A múlt nem halt meg egy csapásra; azt naponként újra meg kell ölni.

A kulturális forradalom hosszadalmas folyamat, a mindennapos élet türelmes szövése, egy új arculatot öltő humanitás keservesen nehéz megtanulása. 1920. október 2-án, az oroszországi kommunista ifjúsághoz intézve szavait, Lenin megfontolt eltökéltségre, lépésről lépésre való előrehaladásra tanítja a fiatalokat. Ez az ifjúság „gyakorlatilag”, a konkrét problémák megoldása során, úgy tanulja meg a szocializmust, hogy közben csinálja is azt.

A „kommunista szombatok”-nak Lenin azért tulajdonít „óriási történelmi jelentőséget”, „mert a munka termelékenységének fokozása, az új munkafegyelemre való áttérés, a szocialista gazdasági és életviszonyok létrehozása terén a munkások öntudatos és önkéntes kezdeményezését mutatják meg nekünk” (Lenin Művei, 29, 431.).

A történelmileg új elemet az első „kommunista szombat” vasutasainak a motivációi jelentik: ezek az emberek elhatározták, hogy a szocializmust meggyökeresztetik az életmódban, az erkölcsökben, az emberek millióinak szívében, — a maguk módján gyakorlati bizonyosságát adják annak, hogy a kapitalizmus az embert nem örökre nyomorította meg. „Ez nyilván még csak kezdet — írja Lenin —, de rendkívül nagyfontosságú kezdet. Ez olyan fordulatnak a kezdete, amely nehezebb, mélyrehatóbb, alaposabb, döntőbb jelentőségű, mint a burzsoázia megdöntése, mert ez a magunk renyhesége, fegyelmezetlensége, kispolgári önzése fölötti győzelmet jelenti, győzelmet jelent azokon a szokásokon, amelyeket az átkozott kapitalizmus hagyott örökségül a munkásnak és parasztnak. Az új társadalmi fegyelmet, a szocialista fegyelmet akkor és csakis akkor teremtettük meg, akkor és csakis akkor válik lehetetlenné a visszatérés a kapitalizmushoz és válik valóban legyőzhetetlenné a kommunizmus, amikor ezt a győzelmet megszilárdítottuk” (Lenin Művei, 29, 417.).

Lenin különlegesen érzékeny volt mindaz iránt, ami az embert emberré teszi — a többihez hasonlóvá és ugyanakkor egyéniséggé. Amennyire figyelmes volt Lenin a szervezeti kérdések iránt, mindaz iránt, ami egyazon feladatra, közös tervre mozgósítja az emberek szívét és eszét, ugyanolyan szigorúan ítélte meg — mint ő mondta — a kaszárnyaszellemet, a kispolgár erőtlen individualizmusát, aki azt hiszi magáról, hogy ő a világ közepe, de aki sznob és bámész módon átadja magát a túlzott elragadtatásnak és a legkisebb nehézség előtt megtorpan és menekül. Lenin számára a szocializmus építése annyit jelent, mint gyakorlatilag mindenkit mozgósítani, aki csatlakozik ehhez a példa nélkül álló vállalkozáshoz, amely az emberiség kiteljesedését kívánja elérni.

A szocializmus felébreszti azt a nemes géniust, amely ott szunnyad minden emberben. Lenin illúziók nélkül, de szilárdan bízott a példa nélkül álló vállalkozásba kezdett munkások millióiban. Meg volt győződve arról, hogy egy olyan társadalomnak a felépítése, amely megszabadítja az embereket az anyagi

kizsákmányolástól, a kulturális és morális elnyomástól, várja és igényli azt az egyént, aki maga képes önmagát újragondolni és újratemteni a legjobb formában. Kell-e itt emlékeztetnünk arra a nagy harcra, amelyet Lenin a kommunista erkölcs megteremtéséért vívott? Az Összoroszországi Ifjú Kommunisták III. Kongresszusán elmondott felszólalásában, miután emlékeztetett a régi társadalom lerombolására, ami nem a „jóisten”, hanem a proletárforradalom műve volt, kifejti, hogy az osztályérdekeken kívül nincs értelme semmilyen érték- és magatartásrendszernek, és hogy azoknak a dolgozóknak, akik nem akarják a „régizsákmányolás visszatérését”, „erkölcs” minden, ami a múlt erőinek megtorló szándéka elé akadályt állít, és minden, ami megkönnyíti az előrehaladást a kommunista társadalom, az osztály nélküli társadalom felé; viszont minden olyan magatartás, amely ellentmond az új, szocialista típusú egzisztencia megteremtésére irányuló mozgalom követelményeinek, az a múlt rabszolgá-magatartása.²

Ez az, amiért Lenin a „Nagy kezdeményezés” című brosúrájában felhívja a szovjet sajtót, hogy nagyobb energiával támadja a burzsoá gondolkodás „maradványait” és aktívabban támogassa az „egyszerű, szerény, mindennapos csírákat, de amelyek az autentikus kommunizmusból élnek”. Ide tartozik az is, amikor a „nők helyzeté”-nek példáját említi. Clara Zetkin³ emlékeztet arra, milyen „nagy fontosságot” tulajdonított Lenin azoknak a problémáknak, amelyeket a nők millióinak a forradalmi harcban és a szocialista forradalom megteremtésében való részvétele vetett fel.

Lenin itt szigorúan követi Marx, Engels és az olyan gondolkodók, mint Fourier és az enciklopédisták legjobb tradícióinak vonalát. A nők emancipációjának, a férfiakéval egyenlő helyzetének törvénybe foglalása, a szabad válás biztosítása, a törvényes és törvénytelen gyermekek helyzete közötti különbség megszüntetése Lenin szemében csupán az első lépés, de korántsem kielégítő program. „A mi törvényünk a történelemben először szüntette meg mindazt, ami jogfosztottá tette a nőt. De a törvény még nem elég. A városokban és a gyártelepeken a házasság teljes szabadságáról szóló törvény már szépen meghonosodik, de a falun igen gyakran csak papíron marad. Ott máig is túlnyomórészt egyházi házasságot kötnek. Ez a papok befolyásának tulajdonítható és ez ellen a baj ellen nehezebb harcolni, mint a régi törvényhozás ellen” (Lenin Művei, 28, 177–178.).

De a nők igazi felszabadulásának feltétele — mint a „Nagy kezdeményezés”-nek a nők helyzetével foglalkozó szakaszából köztudott — az apró „házi tennivalók” fojtogató terhének megszüntetése, a nőt a konyhához és gyermekszobához kötő láncok eloldása, „a kis háztartás tömeges átépítése nagy szocialista háztartássá” (lásd Lenin Művei, 29, 437.).

Hogy e problémák vizsgálata milyen nagy fontosságra tett szert az új társadalom építése során, azt megíthatjuk a Szovjetunió és a többi szocialista állam történetéből. Az a gondolat, hogy az elvek kinyilatkoztatása önmagában

² Íme — ellentétben azzal, amit olyan gyakran emlegetnek — ez az, amiért Lenin korántsem közömbös az „eszközökkel” szemben. Egyáltalában nem gondolja azt, hogy a forradalmár számára „minden eszköz” megfelelő, sőt, éppen az ellenkezőjét gondolja. A kommunista társadalom építésének ellentmondó eszközök egyáltalában nem ösztökélnek a harcra; ellenkezőleg, késleltetik, akadályozzák, sőt azzal a veszéllyel járnak, hogy más irányba térítik ezt a harcot. Többek között erre is emlékeztettek a Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. kongresszusán.

³ Idézi: „La femme et communisme”, Editions sociales, Paris 1951, 193.

nem elégséges, hanem tanulmányozni kell a mindennapi élet valamennyi aspektusát, férfiak, nők, gyermekek viszonyának, a házaseletnek, a gyermeknevelésnek, a szabad idő felhasználásának, a város és falu ellátottságának stb. problémáit, és hogy ezeket a modern tudomány eszközeivel kell vizsgálnunk, ez a gondolat azóta igen nagy előrehaladást ért el.⁴ Ezt mindenki észlelheti, aki erre figyelt.

c) A kulturális forradalomnak, úgy ahogyan azt Lenin értette, van egy harmadik dimenziója is, amelyet szemügyre kell vennünk. Ez a forradalom, mint mondtuk, (a) kiragadja az egyének millióit a tudatlanságból és mozgósítja őket a tudás meghódítására; (b) bevonja őket egy kizsákmányolás nélküli és a közös célra társult dolgozók által megalkotott és vezetett társadalomban megvalósuló új létmód gyakorlatába. De hozzá kell tennünk, hogy ez nem képzelhető el és nem valósítható meg anélkül, hogy az előrehaladás minden szakaszában és a társadalmi élet különböző szintjein leküzdjük a múlt retrográd ideológiáit. Ez feltételezi egy új típusú ideológia kifejlődését és elterjedését, amely összhangban van az osztálynélküli társadalom jövőjéért küzdő forradalmi osztály tagjainak érdekeivel. Mert ideológia és ideológia között különbség van. Amikor az enciklopédista Diderot azt írta a jó szótár szerepéről, hogy annak meg kell „változtatnia a gondolkodás általános módját”, sokkal többet mondott, mint ami ebből felületesen kiolvasható. Ennek a formulának mélyebb értelme ténylegesen a forradalmi burzsoázia küzdelmében bontakozott ki: abban a harcában, amelyet a feudális viszonyok és a társadalmi konvenciók ellen folytatott, valamint a szellem rabsága elleni harcban, amelyet a „felvilágosodás” bajnokai, elvileg ugyan az egyetemes ész nevében folytattak, valójában pedig sokszor azoknak az erőknek és gondolatoknak a sodrában, amely a francia társadalmat a polgári forradalom felé ragadta.⁵

Amint azt már Marx és Engels megmutatta, valamennyi hatalmat birtokló osztály az intézményekben és az emberek tudatában olyan ideológiát juttat érvényre, amely megfelel a kizsákmányoló és elnyomó osztály létérdekeinek. Amikor pedig az osztályharc követelményei arra kényszerítik, hogy lépésről lépésre átformálja az uralkodó ideológiát alkotó sztereotípiákat, sémákat, megnyilvánulásokat, mindent elkövet egy olyan „közvélemény” megőrzése érdekében, amely garantálja és ha lehet, megszilárdítja hatalmát az egyének millióinak lelkében. Napjaink Franciaországában azok a „gondolkodók” és „politikuskok”, akik rettegnek attól, hogy a kizsákmányolt dolgozók forradalmi következtetéseket vonnak le a profit törvénye alapján berendezett társadalom és a szocialista társadalom összehasonlításából, ezek az urak minden igyekezetükkel azon vannak, hogy bebizonyítsák a dolgozó, az alkalmazott, a mérnök, a technikus előtt, hogy igazán nem szükséges megdönteni a tőke hatalmát ahhoz, hogy a tömegek életszínvonalát emeljék, hogy a munkást az elbocsátás kockázatától megóvják, hogy minden gyermek számára

⁴ Lásd: „Recherches Internationales”, N° 42, 1964, „La Femme dans le monde moderne” és N° 8, 1960, „Le Communisme aujourd’ hui et demain”.

⁵ Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy a XVIII. század utolsó évtizedeiben Franciaországban szép számmal jelennek meg republikánus „katekizmusok”; itt arról van szó, hogy a nép tudatában kell harcot indítani a vallásos ideológia ellen; a felvilágosodott polgár (pl. Volney) az ész és a közhasznúság katekizmusát helyezi szembe a hagyományos katekizmussal.

biztosítsanak minden lehetőséget stb. Pompidou-tól Edgar Faure-ig,⁶ Servan-Schreibertől Chaban Delmas-ig, Raymond Arontól Giscard d'Estaing-ig — bármekkora legyenek is köztük az eltérések —, valamennyien megegyeznek abban, hogy országunkban most nem időszerű a termelési viszonyok gyökeres átalakítása, mivel a modernizált kapitalizmus ugyanannyit, sőt többet nyújt a dolgozóknak, mint a szocializmus. Csak ne csalódjanak! Az amerikai „népi kapitalizmustól” a francia „új társadalomig” vagy a „svéd szocializmus”-ig széles skálájú vállalkozásról van itt szó, amely azt célozza, hogy az ideológiai úrbe zárt dolgozók számára ez a mindennapi tudat szerves részévé, közhellyé, vitathatatlan evidenciává váljon.

Ezen a bázison aztán szabadon — a gazdaságot és a hatalmat uraló osztály számára veszélytelenül — váltogathatják egymást a különféle politikai alakzatok és kombinációk, ezekért azután azok a „szakszervezetek” vállalnak kezességet, amelyek jószántukból elfogadják tényként ezt az értékelést.

A lehető legaktuálisabb témán igyekeztem érzékeltetni, hogy a marxisták miért tulajdonítanak oly nagy fontosságot az ideológiának és egy új típusú, a forradalmi proletariátus törekvéseit és érdekeit kifejező ideológia győzelméért folytatott harcnak. Ez az ideológia pedig a tudományos szocializmus megalkotása óta összekapcsolódott a tudománnyal. Nem azt állítjuk, hogy a tudomány és az ideológia azonosult, hanem azt mondjuk, hogy a dolgozók forradalmi ideológiája átítatódott a tudománnyal. Ezek az elvek megvilágítják az osztályharcot és biztosítják a forradalmár számára a küzdelem irányításának lehetőségét azzal, hogy a társadalmi viszonyok, azok ellentmondásai és fejlődésük dialektikus és materialista elemzésére támaszkodhat.

Abban a távlatban, amelyet Lenin felvázolt, a kulturális forradalom magában foglalja a szocialista ideológia győzelmét a burzsoá ideológia valamennyi formája fölött. Ez feltételezi, hogy a mindenség, a történelem, az ember dialektikus és materialista felfogása, vagyis a Marx és Engels által kidolgozott, Lenin által gazdagított filozófia a tudomány minden ágában, a cselekvés minden területén uralkodó felfogássá válik. Ez feltételezi, hogy a metafizikai idealizmus minden formája kudarcot vall, hogy a vallás által a köztudatban fenntartott mítoszok és fantazmagóriák tömeghatása visszaszorul. Leninnek — a szovjethatalom első éveiben — kifejtett elméleti tevékenységét és munkásságát tanulmányozva nyilvánvaló, hogy számára nem létezett semmiféle konvergencia és szintézis a filozófiai materializmus és vallás között. Mivel azonban a vallásos tudat kritikájának Lenin szerint tudományos alapja kell hogy legyen, ez pedig elválaszthatatlan egy olyan társadalomért folytatott forradalmi harctól, amelyben a vallásos ideológia el fogja veszíteni anyagi

⁶ E. Faure egyik legújabb műve — „L'Ame du combat” — igen jellegzetes ebből a szempontból. Azt akarja velünk elhíttetni, hogy „a liberalizmus és a szocializmus közötti front csupán eszmei választó vonal; a „kormányzat” érdekében áll, hogy biztosítsa a nemzetközi versengésben a „francia gazdaság” felé történő előrehaladást, de ehhez a politikusoknak tudniuk kell megnyerni „a dolgozók tömegeit.” E. Faure magát tartja a legalkalmasabbnak e kényes feladat jó végrehajtására. Csakhogy a „legalkalmasabb” szerző sem tudja a realitást semmivé tenni. A valóság pedig az, hogy a „döntő játszma” a mi korunkban nem a „liberalizmus” és a „szocializmus” között folyik, hanem a kapitalizmus és a szocializmus között; és a tudomány, valamint a technika haladása egyre inkább kérdésessé teszi a kizsákmányolás viszonyait. A gazdaságnak a nagy tömegek jólété érdekében való harmonikus „modernizálása” feltételezi a burzsoázia hatalmának felszámolását.

alapjait, Lenin elveti a vulgáris antiklerikalizmust; ő ebben csupán a kispolgári gondolkodás egyik formáját látja, amely valójában képtelen a társadalmi viszonyok elemzésére, nem akarja felismerni, hogy ami a történelemben döntő, az nem az „ész” küzdelme a „babonával”, hanem az osztályharc.

Márpedig az osztályharc területén, a kizsákmányoló burzsoáziával szemben valóban érdekközösség áll fenn az ateista és hívő munkás között. A dolgozók vallásos érzelmeinek megsértése közös osztályellenségük előnyére növeli a széthúzás fermentumát, jóllehet erejük éppen az egységben, a tőke hatalma elleni közös harcban rejlik.⁷ Ha pedig a valláskritika szerves része a kulturális forradalomnak, akkor szerves eleme annak a mindennap megújuló vállalkozásnak is, amely új, szociális viszonyokat épít, az egzisztencia új típusát, amely új attitűdöt teremt az étellel és a halállal kapcsolatban egyaránt. És erre a vállalkozásra társulhat és kell is hogy társuljon minden dolgozó: a szocializmus meghódítása valamennyiük közös munkája.

Hangsúlyoznunk kell, hogy ez a felfogás, amely a valláskritikát nem úgy értelmezi, mint ami helyettesíti az osztályharcot, a szocializmusért és a kommunizmusért vívott harcot, hanem ezzel a küzdelemmel szerves egységben tekinti, szigorúan összhangban áll a történelmi materializmus elveivel. Nem fejthetem ki ezt a kérdést valamennyi aspektusában, mert ez egy külön előadást igényelne. Csak a lényegre szorítkozom. A társadalmi viszonyok materialista és dialektikus felfogása alapján az ideológiák — beleértve a vallást is — az érzelmeik és képzetek olyan rendszereinek tekinthetők, amelyek a társadalmi ellentmondások rendszerében keletkeznek, fejlődnek, alakulnak át és halnak el, amelyek tehát mindig az emberek (egyének, csoportok, osztályok) egzisztenciájának objektív feltételeiben gyökereznek. E feltételek változtatásával az emberek mind anyagi, mind pedig szellemi életüket megváltoztatják. A vallásos szükséglet nem transzcendens eredetű; a társadalmi viszonyok függvényeként jelentkezik, modifikálódik, erősödik vagy gyengül.

Az elemzésnek ezekből az elveiből, az ideológiáknak a társadalmi gyakorlat konkrét változásaival való összefüggéséből kiindulva találta meg Lenin a történelmi materializmusban a valláskritika alapjai mellett egyszersmind annak az osztályálláspontnak az alapját, amelyről ateista és hívő dolgozókat egyaránt egyesülésre szólít fel a szocializmusért való közös harcra. Hasonló ez az álláspont ahhoz, amely a harmincas években és azóta is jellemezte a Francia Kommunista Párt politikáját a keresztény munkásokkal kapcsolatosan és — még általánosabban — minden olyan hívővel kapcsolatosan, aki értelmét

⁷ Minderre vonatkozóan lásd Lenin: „A munkáspárt és a vallás” (1909 május). A Munkásművek I. Összorosországi Kongresszusa (1918 november). A nagy tömegekhez szóló ateista propaganda helyét illetően lásd az 1922. március 12-i híres írást: „A harcok materializmus jelentőségéről”. Lenin, amikor felhívja a kommunistákat, hogy ragadják meg a nem kommunista materialistákkal való szövetséget, hangsúlyozza a XVIII. századi ateista irodalom harcossági értékeit: „Igen nagy hiba, a legsúlyosabb hiba lenne, amit csak marxista elkövethet, ha azt hinnék, hogy a sokmillió néptömegek (különösen a parasztok és kisiparosok tömegei), akiket a modern társadalom egész berendezése sötétség, tudatlanság és előítéletek kárhóztatott, csak a tisztán marxista felvilágosítás egyenes útján emelkedhetnek ki ebből a sötétségből. Ezeknek a tömegeknek a legváltozatosabb ateista propagandaanyagot kell nyújtaniuk, az élet legkülönbözőbb területeiről vett tényekkel kell őket megismertetnünk, így is, úgy is meg kell próbálnunk a közelükbe férközni, hogy felkeltsük érdeklődésüket, felébresszük őket vallásos álmukból, felrázzuk őket a legkülönbözőbb eszközökkel a legkülönbözőbb oldalról közelítve meg őket stb.” (Lenin Művei, 33, 222.)

látja, hogy részt vegyen a demokráciáért, a békéért, a szocializmusért folytatott küzdelemben.⁸

Vizsgáljuk most meg Lenin álláspontját azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy a szocialista forradalom szerves részét alkotó kulturális forradalmat tabula rasa alapon nézzük-e vagy úgy, mint egy örökség hordozóját. Hogyan viszonyul ehhez az örökséghez, milyen követelményeket támaszt az új tartalmak és új formák megalkotásával szemben? Ezek a kérdések felvetődtek már az Októberi Forradalom előtt is, de még inkább utána. E problémák megoldása ma is elsődrendű fontosságú, hiszen a kultúráról és a szocializmusról van szó.

Úgy tűnik, ha az örökség kérdését helyesen akarjuk megközelíteni, nem feledkezhetünk meg arról, ami a tudományos szocializmust az utópista szocializmustól megkülönbözteti. Az utópisták bírálták a kizsákmányolásra épülő társadalmat, de nem látták, hogy éppen e társadalom ellentmondásainak a kifejlődése hív életre egy új társadalmat. A reális mellé helyeztek egy olyan ideálist, amelynek semmi befolyása nem volt a konkrét történelemre. Franciaországban, 1968 májusában szemtanúi lehettünk annak, hogy a kis- és a középpolgárság különböző szintjein bizonyos utópiák újra életre keltek. Bizonyosra venni azt, hogy a társadalom megváltoztatásának pusztán szándéka, akarása is elégséges ahhoz, hogy valóságosan is megváltozzék, ez azt jelentené, hogy a varázslás vette át az elemzés helyét. Lenin beszélt azokról, akik a történelmi materializmust játsszák; beszélhetünk olyanokról is, akik a forradalommal játszanak, akik azt hiszik, elég elfoglalni a helységeket ahhoz, hogy átvegyék a hatalmat, egy kicsit úgy, ahogyan a gyermek teszi, amikor beülve a tanító székébe, azonosnak hiszi magát vele. Ennek alapján azt is hihetnénk, hogy miután a múlt megszűnt, a kultúra vívmányai elvesztették a jelentőségüket. Mint amikor a nagyburzsoázia, amely időről időre a kommunistákat felforgató elemeknek tünteti fel, akik minden örökséget és minden értéket lerombolnak, elégedetten szemléli a kulturális nihilizmus propagandistáit; tudja, miképpen használhatja ezt fel a maga javára, szenzációként tárva a nyilvánosság elé. A hatalom engedte, hogy az Odeon Színházat kifosszák, hogy azután a rend megmentője szerepében tetszelegjen.

A tudományos szocializmus képes arra, hogy a forradalmi folyamat minden szakaszában analizálja az osztályok közötti viszonyokat; és ennek alapján felismeri a burzsoázia elszigetelésére vagy legyőzésére és a társadalomnak a kapitalizmusból a szocializmusba való átszervezésére alkalmas erőket. Az élcsapat által szervezett, vezetett, irányított forradalmi mozgalom nem elvontan és önkényesen alapozódik a történelemre; ez azoknak a társadalmi rétegeknek tudatos és ésszerű kifejeződése, amelyek az adott szociális viszonyok rendszerében elfoglalt helyzetüket, a maguk szükségleteit, a maguk törekvéseit állítják alapvető ellentétként szembe az uralkodó osztállyal. A forradalmi párt nem vezeti félre a dolgozókat; segíti őket, hogy harcukat a kizsákmányoló burzsoázia ellen egészen a szocializmusig folytathassák. Ha ez így van, érthető, hogy a proletárforradalomnak van emlékezőtehetsége. Beépül egy olyan történelembe, amelynek folytatója és egyben megújítója. És már csak ezért is el tudja választani magát a polgári forradalomtól, mert pontosabb ismerete van róla. A szocialista forradalom távlatként tűzi maga

⁸ „Fils du Peuple” és „Oeuvres”, Editions sociales, Paris.

elé — túl a kapitalista kizsákmányolás felszámolásán — az osztálynélküli társadalmat.

1920. október 8-án Lenin a Proletkult Összoroszországi Kongresszusára egy határozati javaslatot szerkesztett. Ebben hangsúlyozta, hogy a parasztok és a munkások szovjet öktársaságában a proletariátus osztályharcának szelleme kell hogy minden oktatást áthasson „mind a politikai felvilágosítás terén általában, mind ... a művészet területén”. Majd utal arra, hogy a proletariátusnak „mind élcsapata, a kommunista párt által, mind általában a legkülönbözőbb proletárszervezetek egész tömege által, a legtevékenyebben és legdöntőbb módon kell részt vennie a népművelésügy minden területén”. Emlékeztet arra, hogy a legújabb kori történelem, különösképpen a proletariátusnak a „Kommunista Kiáltvány” megjelenése óta eltelt fél évszázados harca, elméletben és gyakorlatban egyaránt bebizonyította a marxista világnézet magasabbrendűségét és igazságát. Ezután ezeket írja: „A marxizmus mint a proletariátus forradalmi ideológiája azáltal tett szert világtörténelmi jelentőségre, hogy korántsem vetette el a polgári korszak igen becses vívmányait, hanem ellenkezőleg, magáévá tette és feldolgozta mindazt, ami az emberi gondolkodás és kultúra több mint kétezeréves fejlődésében értékes volt. Csakis az ezen az alapon és ebben az irányban továbbfolytatott, a proletárdiktatúra mint a minden kizsákmányolás ellen folyó végső harc gyakorlati tapasztalatai által meghihletett munka ismerhető el az igazi proletárkultúra fejlesztésének.” (Lenin Művei, 31, 322.)

Az egyik ugyanebből az időszakból származó írásban ezt olvashatjuk: „Nem egy új proletárkultúra *feltalálása*, hanem a *létező* kultúra legjobb modelljeinek, hagyományainak, eredményeinek elterjesztése, a marxista világnézet, az életviszonyok és a proletariátusnak saját diktatúrája idején folytatott harcának figyelembevételével.”

A proletkult vezetői, nevezetesen Bogdanov, letérítettek a helyes útról egy mozgalmat, amelyet valóban a munkásosztály győzelme hívott életre, amely a népi rétegeket a kultúra felé vitte. De a proletkult szelleme nem a forradalmi proletariátus, nem a tudományos szocializmus szelleme. Ez a kispolgári utópizmus kísértete, mely minden kultúrát, amit évezredek során az emberiség megalkotott, radikálisan elvet egy látszólag ugyan felszabadított, de a valóságban fétisszerű szellem nevében.

A forradalmár elutasítja ugyan a múlt alkotásaiba való bezárkózást, de egyben határozottan szembefordul a kulturális nihilizmus minden megnyilvánulásával. A forradalmi proletariátus hatalmasabb annál, hogysen infantilizmusban tetszelegjen. A forradalmár nem rombol többé laboratóriumokat, könyvtárakat, színházakat, ahogyan üzemeket és gépeket sem rombol. A tudomány és a kultúra valamennyi eszközét felhasználja a szocialista társadalomért folytatott küzdelmében. Azokkal a problémákkal, amelyekkel e nehéz küzdelem során szembekerül, nem is birkózhat meg másként, csak ha — amint ezt Lenin 1920. március 15-én mondotta — képes magáévá tenni a progresszív kapitalizmus valamennyi kulturális és technikai tapasztalatát. Néhány hónappal később az ifjú kommunistákhoz szólva Lenin kifejtette, hogy Marx nem tudta volna kidolgozni a szocialista forradalom elméleti alapjait, ha nem sajátította volna el mindazt, amit a régi tudomány megalkotott, ha nem gondolta volna újra végig „kritikai szellemben” a civilizáció műveit.

Ha a „proletárkultúráról” beszélünk, ezt úgy kell érteni, mint a távoli múltba visszanyúló történelem új szakaszát. Lenin már jóval az 1917-es

forradalom előtt bírálja azokat, akik az ökonomizmus zászlaja alatt arra törekednek, hogy a munkásosztályt újra bezárják önmagába, ahelyett, hogy segítenék őt abban — amint ezt a tudományos szocializmus teszi —, hogy a társadalom valamennyi többi rétegével való kapcsolatait dialektikus és materialista fogalmakban gondolja el, és hogy minden esetben felismerje ellenségeit és szövetségeseit. A munkásosztály a maga programját, egy olyan társadalom megvalósítását, amely minden embert felszabadít, amely nemcsak az osztálykizsákmányolást, de magukat az osztályokat is a történelmi emlékek közé helyezi, csak akkor képes megvalósítani, ha elsajátítja és vállalja a civilizáció évezredek örökségét, egészen máig. Nem beszélhet a humanitás nevében, csak akkor, ha a saját küzdelme hevével új életre kelti, reaktíválja az egyetemes örökség nagy alkotásaiban rejlő inspirációkat. Marx és Engels nem dolgozhatták volna ki a tudományos szocializmust, ha nem tanulmányozták volna Darwint és saját koruk tudományait, ha Epikurostól Diderot-ig, Arisztoteléstől Hegelig nem sajátították volna el a nagy filozófiai rendszerek történetét és lényegét. Lenin szenvedélyes tanulásvágya közismert. Tudjuk, mennyit köszönhet Hegel logikája feletti elmélkedéseinek, Herzen, Csernyisevskij, Tolsztoj és sok más író — köztük Plehanov — művei olvasásának.

Leninnek a proletkult ideológiájával kapcsolatos álláspontját vizsgálva könnyebben megértjük, miért tulajdonított oly nagy fontosságot két olyan kérdésnek, amely a mi számunkra rendkívül fontos: az egyik az egyénnek a szocializmus építésében betöltött szerepére vonatkozik, a másik magának a kultúrának fogalmára.

a) Igencsak nehéz dolog volna a burzsoá intellektuelekkel szemben szigorúbbnak lenni Leninnél, aki maga is képzett intellektuel, azt is mondhatnánk, klasszikus jellegű intellektuel — élő és holt nyelvek, az irodalom, a filozófia, a jog, a politikai gazdaságtan ismerője — volt. A „pénzeszsák lakájai”, a „kizsákmányolók bérencei”, a szocializmust — írja 1917 decemberében — a kapitalista uralom által „kényszermunkára, mértéktelen, egyhangú kaszárnyamunkára, éhségre, szegénységre kárhóztatott” nép „madárijesztőjévé” tették. „... a feudális földesurak tányérnyalóinak és kitartottjainak, a papoknak, a törvéncsavaróknak, a Gogolnál szereplő csinovnyikoknak, a Belinszkijt gyűlölő »intellektueleknek« szintén »nehéz« volt megválniuk a jobbágyság rendszerétől. Ámde a kizsákmányolók és intellektuel cselédjeik ügye — reménytelen ügy” (Lenin Művei, 26, 422—423.).

Lenin — mint látható — távol áll attól, hogy a burzsoá intelligenciát idealizálja, de arra is emlékezteti mindazokat, akik ezt netán elfelednék, hogy nincs szolga úr nélkül. Ezzel persze még nincs minden megoldva. Nemcsak azért, mert a forradalmi harc hatására bizonyos számú intellektuel, felismerve, hogy sorsa közös a proletariátusával, szakít a burzsoá ideológiával, de azért is, mert a szocializmus nem építhető fel másképpen csak a „nagy kapitalizmus kulturális elemeivel, márpedig ezen elemeknek egyike az intellektuel”.

Lenin itt kifejezetten az intellektuelekről beszél, akik nem kommunisták, és akik — mint mondja — nem is lesznek sohasem azok, de akik mint mérnökök, technikusok, oktatók stb. hordozói egy tudománynak, egy cselekedni tudásnak, amelyet a proletariátusnak fel kell használni az építés munkájában. A „Nagy kezdeményezés”-ben felhívja a figyelmet arra, hogy a proletariátusnak értenie kell ahhoz, hogy bevonja a szocialista építésbe a dolgozó parasztság mellett azokat a kispolgári rétegeket is, amelyek magukba foglalják a régi rendszertől örökül hagyott intellektueleket is.

A proletariátus tudni fogja, hogyan távolítsa el „a megrögzött burzsoá intellektueleket”, és hogy hogyan nevelje át a szocializmus szellemében azokat, akik még tévováznak a kapitalizmus és a szocializmus, a múlt és a jövő között.

Így fejleszt ki majd a kulturális forradalom folyamata, Lenin elgondolása szerint, növekedő számban intellektueleket. És így is történt. A szovjet-hatalom értett ahhoz, hogy az építés feladataihoz társul megnyerje a régi rendszer formálta specialisták jó részét; mindenekfelett azonban értett ahhoz is, hogy a dolgozók soraiból magasan kvalifikált intellektueleket formáljon, bőségesen merítve a munkásosztályból és a kolhozparasztságból.

Napjainkban a Szovjetunióban él a világ tudományos dolgozóinak és orvosainak egynegyede. Ahogyan azt F. Cohen írja, a Szovjetunió jövedelmének sokkal jelentősebb részét áldozza a tudományos kutatásra, mint bármely más ország. Ennek az országnak egyik legfigyelemreméltóbb vonása, hogy meg tudta szervezni a felnőttek oktatását. 1966–67-ben a felnőttoktatásban (egyetemek, főiskolák, speciális intézetek) az 1 750 000 nappali tagozatoson kívül 600 000 esti és 1 750 000 levelező hallgató vett részt. Lenin nem tévedett, amikor előre látta szocialista hazájának kulturális fellendülését. És mindez az indulás nehézségei között — hogy csak a kezdetre utaljunk — és a Nagy Honvédő Háború során ment végbe: 20 millió halott, hatalmas elpusztított területek a leggazdagabbak, a legjobban modernizáltak közül... Napjainkban a szovjet tudósok valamennyi tudományágban az élvonalban foglalnak helyet.

Itt még emlékeztetni kell arra, hogy a „Kommunista Párt kiáltványá”-ban Marx és Engels a nevelésnek az anyagi termeléssel való összekapcsolását írták a győztes proletariátus programjába. A politechnikai oktatásnak — amely biztosítja minden egyének azt, hogy szabadon válasszhassa és modifikálhassa tevékenységének típusát, hogy mindenki harmonikusan kibonthassa fizikai és intellektuális potencialitását — a gondolata megtalálható Leninnél a kulturális forradalom perspektívájának részeként. Olyan terület ez, ahol a két felfogás és a két gyakorlat szembenállása plasztikusan kirajzolódik: a kapitalizmusé, amely a gyermekek óriási többségét a monopóliumok szükségleteihez alkalmazott résztvékenységekre ítéli, megfosztva őket a mobilitásba való bekapcsolódás és a kibontakozás lehetőségétől; és a szocializmusé, amely arra törekszik, hogy leküzdje a manuális és az intellektuális tevékenység közötti évezredek megosztottságot, és minden egyénből kezdeményezőt, alkotót, termelőt és tudóst teremtsen, aki képes megérteni a közgazdasági, a társadalmi és a politikai élet legösszetettebb problémáit is.

b) Abból, hogy Lenin különbséget tesz burzsoá kultúra és proletárkultúra között, természetesen nem következik semmi olyasmi, hogy számára szocialista fizika és kapitalista fizika is létezett volna. Az osztálytársadalmak megjelenése persze az emberek tudatában, lelkivilágában is hasadást idézett elő. Az osztályok a kultúra terén is megvívták a maguk küzdelmét. Amint azt Marx hangsúlyozza a „Tőké”-ben, az uralkodó osztály a tudomány és a technika eredményeit is kisajátította a maga hatalmának eszközeként. Sem a politikai gazdaságtan, sem a filozófia, sem a művészet és az irodalom nem maradt mentes ettől a folyamattól. A burzsoá ideológiával szemben, amely a kulturális folyamatot a kizsákmányoló osztály érdekeinek veti alá és amely a szellem műveit áruvá és fényűzéssé teszi, a forradalmi proletariátus már a hatalom meghódítása előtt a tudomány felé fordul, törekvése a kultúra kiszabadítása kényszerhelyzetéből. Ebből adódik a kulturális forradalom egyik jellemző vonása, hogy, figyelembe véve az ország hagyományait, kifej-

leszti mindazt, ami az életforma, gondolkodás, a proletár internacionalizmus követelményeinek megfelelő öntudat és a kommunista humanizmus kialakulását elősegíti — szemben mindazzal, ami biztosítaná vagy feltámaszthatná a nacionalista, rasszista attitűdöket, és szemben általában azzal a gondolkodásmóddal, amely gátolja az emberek közötti testvéri kapcsolatok kibontakozását. Ebből a szempontból nem lehet eléggé hangsúlyozni annak a kulturális munkának történelmi jelentőségét, mely az egész szovjet területen kifejlődött, az egyes nemzetiségek hozzájárulását a tudományos haladáshoz, irodalomhoz és művészethez. A forradalom előtt Kirgizának egyetlen tudományos dolgozója volt, 1960-ban már 150 000. Ez csak egy tény a sok közül.

Itt azonban még érintenünk kell a jelenkori történelem egyik legsúlyosabb periódusát. Ez a történelem ugyanis megtanította nekünk, hogy a nagyburzsoáziát osztályérdekei a faszizmushoz vezették, és hogy a demokratikus és a munkásmozgalom iránti vak gyűlölete arra készítette, hogy kérdésessé tegye saját örökségéből mindazt, ami valamilyen módon a proletariátusnak és szövetségeseinek a küzdelmét szolgálhatta. 1917 tagadása 1789 tagadásához vezet; „1789-et ki kellene törölni a történelemből” (Goebbels).

A mai fiatalság számára — de az idősebbek számára is — elengedhetetlen, hogy olvassák és újra olvassák G. Dimitrovnak, M. Thoreznek a nemzetközi faszizmusról szóló analíziseit. Ezek az elemzések kimutatják, hogy a faszizmus ideológusai miként hamisították meg a történelmet, hogy a népeket félrevezetve bevonják őket a rablőháborúba, hogyan szították fel a sovinizmust és a faji előítéleteket, s rágalmazták meg nemcsak a szocializmus, hanem a polgári demokratikus forradalom eszméit is.

A faszizmus tragikus tanulsággal szolgált arra, hogy mire képes a reakciós burzsoázia gyűlölete és féltelensége a tudománnyal és a tudósokkal szemben, a fizikusokkal, a biológusokkal, az írókkal és művészekkel szemben. Elégették Marx és Zola, Romain Rolland és Heine, Thomas Mann és Spinoza műveit.

Szeretnék végül — ha mégoly röviden is — foglalkozni Leninnek az alkotás, a művészet, az irodalom problémáival kapcsolatos álláspontjával.

Ismeretes, de azért nem árt emlékeztetni arra, hogy Lenin rendkívüli figyelmet szentelt a modern tudományos kutatásoknak (például Tyimirjazev munkásságának). Ezért fontosnak tartotta, hogy a természettudományok művelői kísérjék figyelemmel azokat a filozófiai problémákat, amelyeket a modern materializmus és az idealizmus különböző formái közötti harc felvet.

Azt a módot, ahogyan Lenin az irodalom, a művészet problémáival törődött, jól érzékelteti Lunacsarszkij visszaemlékezése, aki felidézi, hogy 1905-ben Lenin egy éjszaka után, amikor egy nagy, festőknek szentelt gyűjteményes kötetről tárgyaltak, a következőket közölte vele: „Mennyi munka akad itt egy marxista számára! Egész éjjel nem hunytam le a szemem, egyik könyvet a másik után lapozgattam. És sajnáltam, hogy nincs időm — és valószínűleg soha nem is lesz —, hogy ezekkel a kérdésekkel foglalkozzam.”

Ugyancsak Lunacsarszkij hangsúlyozza Lenin érdeklődését a film iránt. Egyik nagy terve volt, hogy a mozi eljusson a városi tömegekhez, de még inkább a faluba.

Lenin a forradalom első éveiben foglalkozott azzal, hogy a filmnek, a festészetnek, a szobrászatnak, a dekorációnak stb. új, modernebb és provokálóbb eszközöket kell teremtenie a tömegpropaganda számára. De nem azonosította a művészetet és a propagandát. Clara Zetkin közli, hogy Lenin megítélése szerint a dolgozók „megszerezték a nagy művészet” jogát. Ez pedig azért van,

mert — mint mondotta — az emberek millióinak szocialista nevelésével és oktatásával „előkészítették a terepet”. Meg volt győződve, hogy türelmes kezdeményezéssel elérhető, hogy a tömegek az alkotók segítségével gazdag esztétikai tapasztalatot szerezhessenek. Lenin nem törekedett arra, hogy a saját ízlését bárkire is ráerőszakolja. Lunacsarszkij, aki e kormány közoktatásügyi népbiztosa volt, így vall Leninről: „Ismétlem — írja *Emlékirataiban* —, hogy nem erőltette saját esztétikai szimpátiáját és antipátiáját”.

Egy másik vallomást Krupszkaja közöl velünk. Szemléletesen eleveníti fel Lenin találkozását 1921-ben a Művészeti és Technikai Főiskola hallgatóival. Lenint meglepte ezeknek a fiataloknak az őszintesége és forradalmi lelkesedése. Sokkal szerényebb volt, semhogy kioktató hangon beszéljen velük. Képzettségét nem tartotta elégségesnek ahhoz, hogy szobrászokkal mesterségbeli, szakmai kérdésekről vitatkozzon. De a találkozás mégsem volt elveszett idő. „Mit olvasnak Önök? Olvassák Puszkint?” — kérdezte az ifjú művészeket. Ők azonban Majakovszkijt részesítették előnyben. Lenin maga Puszkint kedvelte. De mint Krupszkaja ez után a beszélgetés után feljegyezte, „Iljics kevésbé mutatkozott merevnek Majakovszkijjal szemben. Valahányszor nevét említeni hallotta, eszébe jutottak az életteli és vidám, a szovjethatalomért meghalni is kész főiskolás fiatalok: ezek a fiatalok, akik saját koruk nyelvén nem tudták megtalálni az érzéseik kifejezésére alkalmas szavakat, ezt a kifejezést Majakovszkij eléggé hermetikus költészetében keresték. Ezután már Iljics sem mulasztotta el üdvözölni Majakovszkijt a bürokratizmust kipellen-gérező verseiért.”

És most olyan hely következik, amikor óvakodnunk kell, hogy elhamarkodottan interpretáljuk Leninnek egyik legjelentősebb cikkét, amely 1905. november 13-án jelent meg a „Novaja Zsizny”-ben, „A párt szervezete és a pártos irodalom” címen. A cár vonakodott aláírni az október 17-i manifesztumot; a forradalmi mozgalom fellendülőben volt. Ilyenek a viszonyok, amikor Lenin támadja azokat, akik kötelességüknek érzik, hogy fenntartsák a legális és illegális sajtó közötti megkülönböztetést. Ezt írja: „Az irodalom most, még »legálisan« is, kilenczted részben pártos irodalom lehet. Az irodalomnak pártos irodalomná kell válnia.”

Ahhoz, hogy világosan lássuk, hogyan értelmezte Lenin a pártirodalom elvét, nem szabad elfelejteni, hogy a mensevikekkel küzd, akik vitatják a pártos irodalom szükségességét. Am Lenin úgy ítéli meg, és ez a mi felfogásunk is, hogy a forradalmi pártnak nem lehet kétféle politikája — egy a kongresszusi határozataiban, egy pedig a sajtójában. Ebben a cikkben kifejezetten a munkásosztály és a népi tömegek előtt felelős pártnak arról a kötelességről van szó, hogy irányítsa és ellenőrizze kifejezési eszközét, a pártsajtót.

De ez az 1905-ös cikk már általánosabb jelentőségű problémákat is érint. „Amikor most végre leráztuk a hűbéri cenzúra igáját, nem akarjuk és nem is fogjuk fejünket a burzsoá-kalmár irodalmi viszonyok igájába hajtani.”

Ugyanaz a Lenin, aki határozottan hangsúlyozza a „szerves kapcsolat” szükségességét a párt és a párt sajtója között, ugyanaz a Lenin, aki senkitől nem vitatja el azt a jogot, hogy szakítson a párttal, ha ezt megtenni oka van, és aki emlékeztet arra, hogy ugyanakkor a pártnak is joga van ahhoz, hogy saját statútumait megbecsülje — világosan látja, és ki is mondja, hogy az irodalom sajátosságait nem lehet figyelmen kívül hagyni. „Nem vitás, az irodalmi munka túri a legkevésbé, hogy gépiesen uniformizálják, nivellálják, hogy a többség uralkodjon a kisebbségen. 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.”

Marxszal és Engelsszel egybehangzóan Lenin azt mondja, hogy az írótól senki nem követeli meg, hogy zsebében legyen a forradalmi párt tagsági igazolványa, hogy prózájában vagy verseiben benne legyenek a párt határozatai, amit viszont megkövetelnek tőle az az, hogy . . . legyen tehetséges. Intelligenciájának, képzeletének, mesterségbeli tudásának, a valóság tudományos felfogásának kell kifejeződnie. A politika nem irodalom. De minden olyan mű, amely a maga faktúrájában a saját követelményei szerint, a művészi kifejezés-mód sajátos törvénye szerint kifejezi vagy sűríti az új világot váró, kereső vagy építő sok egyén nyugtalanságát, törekvését, ellentmondását, az olyan mű, mely — tudatosan vagy sem, akarva vagy sem — részt vesz az ember új arculatának kialakításában — politikai értelmű. Bármiképpen gondolkodott vagy nyilatkozott is Lenin a „futurizmusról” a művészetben, ő maga nagy futurista volt. Gorkij azt mondta, hogy mindenki másnál jobban tudja „a jelent a jövő szempontjából vizsgálni”. Tervezett, épített, szervezett. És álmódott.

Lehetetlen, hogy itt tárgyaljam vagy akár egyszerűen csak jelezzem is mindazokat a problémákat, melyeket a kulturális forradalomnak ezek az aspektusai felvetnek. Csak néhányat kívánok megemlíteni.

Ez a forradalom arra ösztönzi a művészt, hogy saját magát, műveit abban a hatalmas történelmi megmozdulásban gondolja el, amelyben és amely által az emberek a mából a holnapba lépnek. Ez nem azt jelenti, hogy a művész munkáját az eseményeket szolgai módon követő krónikások munkájának mintájára képzelhetnénk el. Ha ez így lenne, akkor többé nem tudnánk megkülönböztetni a regényt, a költeményt, a festményt. . . Hogy a művész alkotásai kapcsolatban állnak valamilyen ideológiával, az kétségtelen. A legnagyobb alkotásokban (Hugo, Tolsztoj, Stendhal, Balzac. . .) a legnyilvánvalóbb ennek a törvénynek az érvényessége. De ha ez vagy az a regény vagy költemény valamilyen megismerési „effektust” — azt is mondhatnánk, nevelési „effektust” — hoz létre a köztudatban, ebből nem következik, hogy ugyanolyan természetű, mint egy konceptuális típusú érvelés vagy egy közvetlen pedagógiai ráhatás. Igen könnyű lenne kimutatni, hogy a legmaradandóbb hatást azok a művek teszik az emberek millióira, amelyekben az író, a festő, a muzsikus jelenléte a legközvetlenebb, a legérezhetőbb.

Futólagos megfigyelés alapján az a benyomásom, hogy manapság Franciaországban, jóllehet a kommunisták ügyelnek arra, hogy ne keverjék össze a politikát és esztétikát, ideológiát és esztétikát, politikát és filozófiát, balos — vagy balra hajló — környezetben ez a konfúzió gyakori. Az, aki nem lepődne meg ezen, — Lenin. Hogy csupán egy példát említsek: Lenin, amilyen gondosan ügyelt arra, hogy ne szakítsa meg az áramot filozófia és osztályharc között, ugyanígy tudta a filozófiát filozófiaként kezelni. A filozófiát nem filozófiaként kezelni, szerintem annyit jelent, mint megvonni magunktól azt a lehetőséget, hogy valódi filozófiai küzdelmet folytassunk az idealista variációkkal. Az eszmék harca nem választható el a politikai küzdelemtől. De hogyan fogom pontosan elhelyezni az ellenfeletem, ha nem tudom megjelölni hovatarozását, ha nem ismerem fel imperatívuszait? Hogyan követhetem mozgását, haladását? Hogyan lássam előre és védjem ki vágásait? És amikor már győzött a forradalom, hogyan kell védekezni az ellen a veszély ellen, amelyet azok jelentenek számára, akik marxistának adják ki magukat, hogy

jobban leküzdhessek a szocializmust? Meghátrálni az eszmék küzdelmének követelményei elől nem csupán magának a politikának harcát teheti súlyosabbá. . .

Egy másik probléma: a mű és a közönség kapcsolata. Lenin türelmes volt. Azt mondta, hogy csakis az állandó, mindennapos erőfeszítés képes felébreszteni a dolgozók tömegeiben a legösztönzőbb intellektuális kíváncsiságot. Nem hitte, hogy alkotótól és közönségtől azonnal mindent meg kellene követelni. Az is igaz, hogy ezen a területen, nem kevésbé, mint a politikában sok gyakorlatra van szükség, hogy megtanuljunk néhány dolgot. Sok képet kell látni — és különfélét — és sokszor megvitatni; látni kell sok filmet — ha nem is mindent — és vitatkozni; sok könyvet kell olvasni — méghozzá jó stílusúakat — és sokszor megvitatni. Közönség — szerző. Közönség — kritika. Közönség — közönség. Szerző — kritika. Szerző — szerző. Igen, mindez szükséges, és szükség van az iskolák versenyére és mozgására, hogy az ízlés formálódjék és tisztázódjék. És ennek egyre szigorúbban és egyre nyíltabban kell történnie.

Igen sok kérdést csak futólag vagy egyáltalán nem érintettem. Csupán jelezni vagy sugalmazni tudtam a kulturális forradalom által felvetett problémák eszméjét.

Amikor egy ilyen nagyszerű vállalkozás képét vázoljuk fel, legyen az a Szovjetunióé vagy más szocialista országé — bár mindegyik akár egy külön előadást érdemelne — és ha csak egyet idézek, legyen ez a Vietnami Demokratikus Köztársaság, amely a háborúban is képes volt folytatni — faluról falura — az építés munkáját, megbizonyosodhatunk azoknak a kapcsolatoknak legyőzhetetlen erejéről, melyek valamennyi ország kommunistáit összefűzik. Hogyan is ne ismernénk ezt fel ebben a történelmi horderejű mozgalomban? És hogyan is ne lenne testvére az emberiség haladásában érdekelt valamennyi ember azoknak a millióknak, akiket a szocializmus tanított meg olvasni, azoknak a népeknek, amelyek a szovjet államban tanulták meg írni a nyelvüket, a türkmént vagy a baskírt? Az első szocialista állam tudománya és technikája adta minden népnek ajándékkul ezt a szót: „szputnyik”. És a szovjet hadsereg volt az, amelyik az emberiség történetébe beírta ezt a nevet: Sztálingrád.

De ha a kulturális forradalom és a szocializmus elválaszthatatlanok, hogyan rejthetnők el szomorúságunkat, hogyan csökkenthetnénk megítélésünk szigorát a „kulturális forradalom” olyan karikatúrája láttán, amelyet egy időben a népi Kína vezetői tártak elének? Egy drága örökség lerombolása a burzsoázia elleni küzdelem címén nem szolgálhat mást, csak a szocializmus ellenségeinek érdekeit Kínában és azon kívül. Írókra, művészekre, professzorokra való vadászat, elégetett könyvek; Mao néhány kanonizált frázisa a dialektikus materializmus, a természettudományok, a társadalomtudományok, az irodalom helyett . . .

A munkások, kisiparosok, értelmiségiek figyelemmel kísérik mindazt, ami a szocialista országokban hozzájárul a dolgozók életszínvonalának emeléséhez, a tudomány, a kultúra haladásához. És a kommunisták másoknál sokkal érzékenyebbek a nehézségekre, fogyatékosságokra, tévedésekre. A szocializmus ügye, bárhol is legyen az, az ő ügyük is. Tudjuk, hogy a személyi kultusznak megvoltak a maga negatív hatásai a művészetben és a tudományokban is. De nem írta-e Lenin is, hogy „. . . az alkotók tízmillióinak esze valami hasonlíthatatlanul magasabbrendűt hoz létre, mint a legnagyobb és legzseniálisabb előrelátás” (Lenin Művei, 26, 492.).

Fontos kutatásokat lefékeztek vagy akadályoztak. Másokat az illetéktelen közbeavatkozással megzavartak vagy eltérítettek. A tudomány és a kultúra embereit igazságtalanul bántalmazták.

De az élet valamennyi területén nagyobb lehetőségek nyílnak a szocialista országok dolgozói előtt, politikai, szakmai és kulturális szervezetek előtt, nagyobbak a lehetőségek a tévedések helyesbítésére, a hibák kijavítására, a kezdeményezés szintjének emelésére; hatásosabb eszközök állnak rendelkezésre a jobb életre irányuló törekvések számára. Az olyan társadalom, amelyben a dolgozók kollektíven birtokolják a termelési eszközöket és kezükben tartják a hatalmat, a minden ember javát szolgáló haladás csodálatos lehetőségeit rejti magában.

A kapitalizmus perspektívái ezzel szemben a saját belső ellentétei által pusztulásra kárhóztatott rezsim perspektívái. A küzdelem tehát az ezekből az ellentétekből fakadó igazságtalanságok és bajok ellen nem érheti el célját mindaddig, amíg ezt a rendszert a maga egészében kérdésessé nem teszik.

A monopolkapitalista állam mai fejlődési fokán, amikor a tudományos és technikai forradalom megindulásával a munkásosztályban és a középosztályban egyre nagyobb azoknak a száma, akik tudatára ébrednek annak, hogy ez a társadalom, amely egyre ridegebb irányukban, nem örökkévaló, és ha egyesítik erejüket, meggyorsíthatják a bukását.

Látva, hogy az értelmiségi dolgozók egyre többen vesznek részt az osztályharcban, a nagyburzsoázia arról próbálja meggyőzni őket, hogy más fából valók, mint a „közönséges” emberek, de aligha altathatja el szóvirágokkal azoknak a mérnököknek, technikusoknak, tanároknak, művészeknek, kutatóknak stb. az igényeit és törekvéseit, akikkel egyre rosszabbul bánik.

Ezeknek az embereknek a jövője a munkásosztályéval forr egygyé: a szocialista Franciaország az ő alkotásuk is lesz.

(Fordította Horváth Henrik)

A TÓKÉS SZELLEMI TERMELES FELÉPÜLÉSÉNEK VÁZLATA. II.

CSANÁDY ANDRÁS

C) A RENDSZERESEN FEJLESZTETT TÓKÉS GAZDASÁG

A kapitalizmus kialakult és uralkodóvá vált rendszere létrehozta az érték általános, társadalmilag működő rendszerét azáltal, hogy a munkaerőt áruvá tette, a munka eleven folyamatát társadalmiasította. A gazdálkodás tőkés módja az érték új formája révén nagy tömegű munkát tudott megosztott, funkcionális rendszerben és elvont ismeretekkel *egyesítve felhalmozni*, s így a munkának minden öt megelőzőnél nagyobb hatékonyságú szervezete lett. A gazdaság kapitalizálódása termelékenységi szintjének ugrásszerű emelkedését eredményezi. Ez az ugrás — mivel a tőkés szféra folyamatos kiterjeszkedésével valósul meg — természetszerűleg nem egyszerre, hanem időben szét-húzva megy végbe. Ennélfogva folyamatos növekedésnek tűnik, holott a termelékenység tekintetében ez nem teljesen igaz. A tőkés szféra folyamatosan terjeszkedik az autarchikus földműves és kisárutermelő kézműves szféra rovására. Ezek önálló tulajdonegységeit tömegesen megsemmisíti, s a korábban bennük felhasznált munkaerőt a saját rendszerébe illeszti át új tulajdonegységeket létrehozva s azokat folyamatosan növelve.

A — nagyobb termelékenységgű — tőkés tulajdon növekedése tehát összefügg a — kisebb termelékenységgű — autarch és kisárutermelő tulajdon csökkenésével. Ezek az ellentett folyamatok együttesen eredményezik a termelékenység folyamatos növekedését egy nemzetgazdaság egészére nézve. A termelés tőkés szféráján belül a termelékenység növekedése nem túl jelentős mindaddig, míg a tőke számára van terjeszkedési lehetőség az autarchia rovására; amíg a beruházások nagyobb hatékonyságnövekedést, többletet (ergo: profitot) eredményeznek új munkaerő munkábaállításával, mint a régi — már korábban kapitalizált — munka hatékonyságának növelésével. A rendszeres intenzív növekedés csak ott indul meg, ahol kimerültek az extenzió forrásai. (Itt kissé nagyvonalúan elhanyagoljuk a manufakturális üzemi szervezet, a gépesítés és annak különböző, egymást átfedő szakaszai közti különbségtételt, mivel azok a valóságban is egyetlen folyamattá olvadnak össze.)

Míg a kapitalizálódás extenziója a termelékenység lényegében egyszeri, nagymérvű növekedését valósítja meg, az intenzív növekedés útján a termelékenység rendszeres növekedése válik lehetővé.

Hogyan?

Ezt a kérdést nem egyszerűen mi tesszük fel magunknak, hanem a történelem tette fel a gazdaság tőkés rendszerének. Nem elméletileg, fogalmilag, hanem történelmileg és gyakorlatilag kellett rá válaszolni. Mi csak utólag próbáljuk a gyakorlati választ elméletileg is követni és összegezni.

Mitől is függ alapjában véve a termelékenység mértéke?

A termelőerők nagyságától, s azon belül elsősorban az eszközök fejlettségétől.

Hát az eszközök fejlettsége?

Azoknak a természeti erőknél, amelyeket az ember céljainak megfelelő hatásra tud bírni és irányítani. Azoknak az erőknél nagyságától, melyekkel képességeinket erősíteni, helyettesíteni és kiterjeszteni (új képességek, pl. repülés) tudjuk.

Ezeket a természeti erőket előbb szellemileg kell elsajátítani, s ennek alapján lehet azután anyagilag működtetni. A termelékenység növeléséhez tehát a termelésben eszközként működtetett természeti erőket kell fokozni. Ehhez azonban a termelőfolyamatot mint szellemi rendszert, mint technikát kell felfogni, s *létrehozni a szellemi rendszer társadalmi termelését*. Meg kell szervezni a *technika* folyamatos *újratermelésének rendszerét*. Az anyagi újratermelés ezen alapuló rendje nem a benne felhasznált munkamennyiség (érték) növelésével valósítja meg bővítését, hanem a munka által mozgásba hozott természeti erők növelésével, a munka termelékenységének növelésével.

A tőkés termelés kialakulása és eluralkodása során, már láttuk, létrejött a kapcsolat a természettudományok és a termelés között. Ez a kapcsolat, bár igen lényeges, de kezdetleges volt. A természettudományokra ugyan roppant serkentőleg hatott, hiszen a felfedezések és találmányok özönlését indította el, de hosszasan *nem rendszerezte* ezt a kapcsolatot.

A termelés technikája akkor vált igazán tőkessé, mikor iparivá, gépivé lett. Az iparosítás kezdettől fogva támaszkodott az elvont megismerés eredményeire, de ugyanannyira, sőt, kezdetekor még jobban, támaszkodott a kézműves hagyományokra. Az első gépi korszak „gőzös” mechanikai gépei a szerszámhasználó embert imitálják ötletes, de egyszerű analógiákkal. Alkotóik legalább annyira a „mechanikus” mesteremberek, mint a tudós mérnökök, kiszolgálóik, kezelőik tanulatlan vagy alig tanított fizikai munkások. A gép technikáján a kézműves termelési tapasztalatai uralkodnak, a gép kezelőjén pedig a gép uralkodik, saját alkatrészévé degradálva így a munkást. Ez a termelőfolyamat még nagyon kevésbé alapul a technika létrehozásának társadalmi rendszerén.

A kézművesség technikai rendszere még közösségi, nem társadalmi természetű. A szakismeretet — akár a termelés korábbi alakulataiban — magában a munka folyamatában hagyományozással adják át és az egy szakmabeliek közössége (céh) együttesen mint titkot védi és birtokolja. A munkafolyamatban létrejövő technikai felfedezések mint egyéni titkok esetleg értékesülnek. A természettudományok eredményei általában nyitva állnak mindenki előtt, aki hozzájuk folyamodik és költségeiket (könyv ára, tandíj stb.) megfizetni képes.

A technika értékrendszere a kapitalizálódással társadalmiasul. A technikai ismeret akkor válik áruvá, mikor *hordozói külön tulajdonokban testesülnek meg*, mikor a munkaerő, a termelőeszköz és a tudományos ismeret különálló rendszerekben jön létre, és mindannyiukat a tőke kell hogy megvásárolja és egyesítse. A technika áruvá válása, *társadalmi használata* azonban nem jelenti egyszersmind *létrehozásának társadalmiasulását* is.

A három tényező közül egyedül a termelőeszköz igazán társadalmi termék, s mint ilyen, a másik kettőt is társadalmi alakban — áruként — objektíven foglalja magában. Megfordítva nem egészen ez a helyzet.

A természettudományok művelésének, eredményeik létrehozásának sokáig nincsenek adekvát társadalmi szervei, intézményei. A *kutatás* vagy a termelés-irányításhoz, vagy az oktatáshoz kapcsolódó *melléktevékenység*. Esetleg nem is intézményesen, hanem személyesen kapcsolódik: a tudományos érdeklődésű egyén foglalkozása jövedelméből maga finanszírozza tudományos munkáját. Ezt munkáltatója eltűri vagy pártfogolja. Akinek van, finanszírozhatja munkáját magánvagyonából vagy valamely mecénás adományából. Mindezek *lényegük szerint autarchikus*, közösségi, legjobb esetben feudálisan *patriarchális gazdasági formák*.

Az ilyen keretek között létrehozott természettudományos eredmény, amennyiben nem technikai jellegű, amennyiben nem alkalmazható közvetlenül a termelésben, úgy nem is áru közvetlenül. Csak könyv formájában — mint szellemi tömegtermék — válhatik áruvá.

A technikai-tudományos eredmény (találmány) már lényegében nem különbözik az ipari kézműves tapasztalatokból származó találmánytól. Mindkettő áruvá lesz, mint a feltaláló tulajdona. Eladja, társul egy tőkessel vagy maga válik tőkessé általa.

A szakoktatás és képzés helyzete megint másféle és bonyolultabb, heterogénebb. A felsőfokú műszaki ismeretek szerzése főleg *oktatási* keretekben szilárdul meg, az alsófokú pedig a *képzés* formájában. Azaz a felső (irányítói) szinten az elmélet, az alsón (szakmunka) a gyakorlat dominál. Ennek nem teljesen kizárólagos indoka a tőkés ipari üzem munkaszervezete, hanem jelentős mértékben az ismeretközlés történelmileg készen adott és kínálkozó formái, intézményei alakítják így őket.

A szakmunkásképzés a szakismeretek kézműves hagyományozásából, a technikai felsőoktatás az iskola egyetemi intézményéből nőtt ki. Anélkül, hogy ezek fejlődési folyamatát vizsgálánánk, hadd tegyük azt az általános megállapítást, hogy az ismeretközlési rendszerek szerkezetük alapjait akkor nyerték el, mikor szerepük még nem volt árutermelői. Árutermelői átalakulásuk nem lett teljes. Gazdasági vonatkozásban: a bennük adott szellemi szolgáltatásokat nem egyenértékű szerint kellett megfizetni. A tanonc ingyenmunkája meghatározatlan érték nagyság; a pártfogó intézmény, személy vagy terület által alapított és fenntartott vagy legszélse esetben önálló műszaki főiskola sem nyereséges tőkés vállalkozás. Nem is lehetne az. A felsőoktatás magas költségeit a bérből élők igen szűk rétege tudná csak megfizetni. A tőke növekvő szakemberszükségletét ilyen alapon nehéz lenne megfelelően kielégíteni.

A szakismeret viszont a munkaerő része és inherens tulajdona, a tőke nem tud *közvetlenül* szakismeretet termelni magának, csak a munkaerő autarchikus tulajdonosaival termeltetheti s tőlük vásárolhatja azt.

Talán ilyen vázlatos formában sikerült elképzelhetővé tennünk azokat az ellentmondásokat, melyek megakadályozzák azt, hogy a szakoktatás tőkés formában nyerhesse el árutermelői szerkezetét, s ekként kielégítően társadalmiasulhasson, tisztázott, funkcionális alakzatokba rendeződjék és ilyen viszonylatokba lépjen a termelés társadalmi szervezetével.

A kérdés lényegét abban foglalhatjuk össze, hogy a munkaerő-termelés autarchikus rendszere útját állja a technika szellemi rendszere kapitalizálódásának, s ennél fogva árutermelői társadalmiasulásának is. *A szellemi folyamatok gazdasági szubjektivitását nem sikerül feltörni*. Így e téren nem koherensen objektív rendszer jön létre, hanem az objektivitás és szubjektivitás sajátos, improvizált hibridje.

E gondolatmenetünkben új oldaláról láttuk meg azt az ellentmondást és ugyanakkor kölcsönös feltételezettséget, mely a tőkés rendszerben az anyagi eszköz-termelés tőkés árutermelő (társadalmi) és másfelől a munkaerő-termelés autarchikus (egyéni-közösségi) rendszere között fennáll.

Ennek az összefüggésnek jobb megértése végett gondoljuk el a következő példahelyzetet:

Képzeljünk el egy olyan tőkés nemzetgazdaságot, melyben a munkaerőt nem családi gazdaságok termelik saját tulajdoni kereteik között, hanem tőkés nagyvállalkozók. Ez esetben a munkás voltaképpen rabszolga. Az árugazdaság törvényei úgy érvényesülnek felette, mint bármely egyéb áru felett. (Sajnos, ez eddig nem merő képzelgés! Az USA déli államainak hajdani néger rabszolgasága, a német fasizmus megvalósított és tervezett munkatáborai valóságos példákat szolgáltatnak erre.)

Tegyük fel, hogy ebben a tőkés rabszolgagazdaságban a munkaerő-termelés *önálló ágazattá* különül a társadalmi munkamegosztásban. Külön üzemekben folyik a munkaerő szigorúan gazdaságos, rendszeres „termelése”, az értékesítés pedig bérbeadás útján történik.

A rabszolgatulajdonosok természetesen profitot kell hogy kapjanak árujuk eladásából, még hozzá átlagprofitot a verseny—piac törvénye szerint. Ennek megfelelően a munkaerő-termelés természetesen *a kereslethez kell igazodjék, azt mennyiségileg nem haladhatja meg*. Amennyiben túltermelés lépne föl ebben az ágazatban, akkor — csakúgy, mint az élettelen termékeket termelő esetén — az árak esnének, *csökkenne az ágazat profitja*.

Nyilvánvaló, hogy *állandósult túltermelés esetén* a profit teljesen megszűnne ezen ágazatra nézve; az árak a költségek szintje alá ereszkednének. Ezt azonban — ezen keretek közt — nem lehetne tovább fenntartani, mivel a munkaerő-termelő ágazat tulajdonosai nem részesülnének tovább a profitban, nem lennének tehát tőkések többé.

Nos, az extenzív kapitalizmusban *lényegében ez a helyzet*. A munkaerő tulajdonosai nem részesülnek az értéktöbbletben, mivel munkaerőben állandó túltermelés van.

Miért?

1. *Mert a munkaerő autarchiában jön létre, önmaga termelője*. A proletár emberi egzisztenciáját, azaz annak egy részét adja el, mint önmaga tulajdonosa. Áruját önfenntartó, önellátó módon hozza létre, és kénytelen áron alul is eladni, mivel nem tehet mást. „Tőkéjét” nem vonhatja ki innen, s nem viheti át más termelési ágazatba. Nem lehet más, mint ami; úgy kénytelen lenni, *ahogyan* van. Kénytelen lenni, mert van; kénytelen szaporodni, hogy öregkorára legyen eltartója.

2. A proletár önfenntartása azonban nagy egészében csak a munkaerő egyszerű újratermelését biztosítja. A bővítést, a profit befektetését, a tőke terjeszkedését a mezőgazdaság látja el új munkaerővel. Az iparosítás nagy embertartaléka a mezőgazdasági autarchiában tengődve, már onnan is kiszorulóban várja, hogy *felemelkedhessék* az ipari proletariátus sorába. Ez az áramlás biztosítja — a tőke állandó bővítése ellenében — a munkaerő túltermelését.

Alighanem szükséges itt tisztáznunk, hogy a munkaerő-termelés autarchiája a *túltermelést* biztosítja, s ezáltal a tőke maximális profitját a terjeszkedés

szakaszában. Magát a munkaerő árubabocsátását nyilván nem ez, sőt épp az ellenkezője!

A bér munka alapja — tudjuk — az a tény, hogy a munkás *meg van fosztva* és a hatalommal védett magántulajdon rendszerében *el van zárva a termelő-eszközöktől*. Amitől megfosztották és amitől elzárják, nem ugyanaz. Nem egy dolog, hanem kettő!

Amitől megfosztják, az a paraszt és a kézműves családi magángazdasága, illetve annak eszközei. Amitől elzárva tartják, az az új nagyüzemi termelés, illetve annak gépi, társadalmi eszközei. Megfosztatása tehát abban állt, hogy autarchiáját — mely a kisárutermeléssel már korábban feltöretett — tovább csonkították. Az *ahhoz tartozó* eszközök használatát, birtoklását lehetetlenné tették számára, így kényszerítették arra, hogy autarchiája végső roncsának — családi háztartásának — egyetlen elidegeníthető termékét bocsássa áruba, azaz mint saját tulajdonát *önként szolgáltatassa ki*.

A munkaerő áru- és értéktermészetét nehéz felfogni. Nehéz, mert ez az ember embertelen felfogását kívánja meg, s ezzel szemben félelem és ösztönös idegenkedés él bennünk. Hogy megérthessük, mégis ebbe kell behelyezkednünk, mert az ember elembertelenítése, áru- és terméként való felfogása a történelem valóságában ment végbe. Az áru-termék-ember különös árutermészete pedig az, hogy *önmagát termelő áru*, öfenntartó, autarchikus lény. Ezért lehet a csere magántulajdoni rendszerében *gazdasági úton* megfosztani munkájának többletétől. A technika rendszerének társadalmiasítása voltaképpen azt kívánná meg, hogy a *munkaerő-termelés is* tőkés rendszerben működjék. Mihelyt ez a követelmény megfogalmazódik, módunk van felismerni abszurditását. A tőke számára szükséges munkaerőt csak autarchikus származása alapján lehet foglalkoztatni. Egyedül így van arra lehetőség, hogy a tőke eltulajdonítsa és saját rendszerében halmozza fel az értéktöbbletet. Ha a munkaerő önmaga teljes megtestesülésével, a munka egész termékével lenne megfizetve, a tőkés gazdaság nem volna a tulajdon hatékony növekedésének rendszere, s így természetesen nem is lehetne tőkés. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy *totális tőkés gazdaság nem lehetséges*, hiszen ez egyenlő volna az értéktöbblet megszűnésével. A totális tőkés gazdaság ugyanis olyan gazdaság lenne, ahol minden vonatkozásban egyenlő értékek cserélnek gazdát, ahol mindenki részesedik az értéktöbbletben, azaz *nincs értéktöbblet*. Ilyen esetben a profit egy speciális formája létezhetne csak: az extraprofit. A többletnek az a formája, amihez a nagyobb termelékenység révén juthat valamely tulajdon. Ilyen — és csakis ilyen — értelemben volna lehetőség a növekedésre egy totális kapitalizmusban: a nagyobb hatékonyságú tulajdon növekednék a kisebb rovására.

Ez a változás a kapitalizmus eredeti rendszerét megtartva szüntetné meg, hiszen a kapitalizálódás folyamata nem egyéb, mint a kisebb termelékenységű tulajdonok elsajátítása a nagyobb termelékenységű által. Csakhogy . . . a kapitalizálódás során ez az elsajátítás nem egy rendszeren belül zajlik le, hanem *két rendszer között*. Egy kisebb és egy nagyobb termelékenységű gazdasági rendszer áll szemben egymással, s amikor ez kegyetlenül felfalja amazt, egyszermind felemeli, asszimilálja a saját magasabb termelékenységű rendszerébe. A tőkés szféra, miután forradalmi úton megragadta a hatalmat s a társadalom és gazdaság alapszerkezetét a maga javára átformálta, ennek alapzatán már gazdasági eszközökkel, rendszerének kibontakoztatásával olvasztja magába a tulajdon hagyományos földműves autarchikus rendszerét.

A technika szellemi rendszerének és a munkaerő-termelésnek a kapitalizálásával most gondolat kísérletként létrehozott abszurd „totális kapitalizmusunk”, melyben az egyes tulajdonok az extraprofitért versenyeznének, egységes rendszer volna. Totalitása éppen azt jelentené, hogy az autarchia maradványait is felszámolta azok kapitalizálása révén. Így az extraprofitért lényegében azonos feltételek mellett, azonos szerkezeti adottságokkal versenyeznek a tulajdonok.

Így lenne ennek kialakult rendszerében.

Az ilyen gazdaság *kialakulásának folyamatában* azonban nem egészen így van. Azok az egyes tőkésék, illetve a tőkés gazdaságnak az a szférája ugyanis, amelyben ez a rendszer (a technika folyamatos fejlesztésének rendszere) már létrejött, növekvő termelékenységük révén vitathatatlan fölényben lennének az autarchikus technika- és munkaerő-termelésre támaszkodó tőke szférájával szemben. Az ebből származó extraprofit megszerzésével fokónként emennek tulajdonát is megszerezni amaz. A tőketulajdon egyik rendszere — a fejlett — felfalná a másikat — a fejletlent.

A kapitalizálódásban már lejátszódott — aláramlatként — egy teljesen analóg folyamat. Annak idején a tőkés szféra nemcsak az autarch mezőgazdaságot kebelezte be, hanem a kézművesipar nagy részét is. Az árutermelés gépi technikájú *tőkés* szektora az árutermelés kézműves *kistulajdonosi* szektorát. Az asszimilálás ott tehát annak alapján ment végbe, hogy a két szektornak közös nevezője volt: az árutermelés. E közös nevező alapján bizonyos kontinuitás áll fenn a két szféra között. A megszüntetett (asszimilált) tulajdonok számos elemét — elsősorban az abban foglalkoztatott munkaerőt — zökkenő nélkül olvaszthatta magába az asszimiláló tőke. A mezőgazdaság kapitalizálásakor a közös nevezőt: a föld szabad magántulajdonát többnyire forradalmi úton kellett létrehozni és a munkaerő régi technikai tartalmát — a képzettségét — a korábbi autarchikus gazdasága egészével együtt úgyszólván mindenestül meg kellett semmisíteni az iparba való átültetéssel.

Az „abszurd kapitalizmusra” való áttérés esetén a közös nevező igen tág; a tőkés nagyipar szinte teljes állománya, valamennyi dologi eleme átvihető a régiből az újba. A szerkezete, *értékstruktúrája az, ami megsemmisülésre van ítélve*. A tulajdon, amennyiben nem képes önmagát bensőleg átszervezni az új működésnek megfelelően, mint tulajdon meg kell semmisülnön. A másik, hatékonyabb struktúrájú tulajdon átveszi elemeit, állományát és beszervezi saját rendszerébe. Így valósítja meg társadalmilag annak átszervezését magasabb hatékonyságúvá.

Az olvasó valószínűleg jól látja azt a hasonlóságot, ami az általunk „abszurd kapitalizmus”-nak nevezett modell és a fejlett monopoltőkés gazdaság között fennáll. Modellünk értelme mégis elsősorban nem a hasonlóságokban, hanem *az eltérésekben* van. Éppen arra hivatott rámutatni, hogy a tőkés rendszer ez ideig nem volt képes a technika- és munkaerő-termelés következetesen társadalmi rendszerét létrehozni. Másfelől viszont arra is felhívja a figyelmet, hogy a történelem rákényszerítette a kapitalizmust arra, hogy ezt a feladatot elvállalja és *valahogyan* mégis megkísérelje megoldani.

A tőke extenzív terjeszkedésének piaci forrásai fokenként kimerültek. A természeti kincsek, a fogyasztás és a munkaerő piaca egyaránt körülhatárolódott, bezárult. Ez a folyamat egyre inkább a termelékenység növelésére irányította a tőke figyelmét és törekvését.

Időközben azonban a termelékenység növelésének hagyományos módja — a munkaidő hosszabbítása, a munkaintenzitás növelése stb. — lehetetlenné vált. Az erősödő munkásmozgalom egyre jobban ellenállt ezeknek a törekvéseknek. Döntő határpont e tekintetben a Szovjetunió megszületése, mely példájával mind a munkásmozgalom, mind a tőkésosztály számára bebizonyította a proletárforradalom győzelmének reális lehetőségét, majd utóbb életképességét. E kétoldali nyomás és fenyegetés kényszerítette ki a termelékenység-növelés azon módszereinek keresését, amelyek nem a munkaintenzitás fokozásából, hanem a technika módszeres fejlesztéséből adódnak. A technika fejlődése képzetesebb munkásságot, magasabb szaktudású irányító apparátust követelt; a technika fejlesztése kutató, fejlesztő apparátust; a termelékenység növekedése a fogyasztó piac növelését.

E követelményeket ki kellett elégíteni, de hogyan? A folyamat alighanem még a régi módon indul. A tőke a munkaintenzitást akarja fokozni, de új módon. *Módszeresen* vizsgálja meg a technikai folyamatot és *céltudatosan* alakítja át (futószalag). Tudományos munkát alkalmaz a technika fejlesztésére. A következő lépésben már a cél finomodik: a hatékonyság növelése nem követeli meg feltétlenül az intenzitás fokozását, a gépkezelő műszerrel helyettesíthető.

A folyamat lényege annak gyakorlati felismerése, hogy *az élő munka általában helyettesíthető anyagi eszközökkel* (rendezett és szabályozott természeti folyamatokkal). E helyettesítések rendszeres munka befektetésével elsajátíthatók, így az élő munka eszközökkel helyettesítése *folyamatosan kiterjeszthető*. Az ilyen módon alakított termelőfolyamat változatlan termékmennyiséget kevesebb munkával állít elő. A kutató, az új eszközöket elkészítő és azokat működtető munka (megfelelő időhatárok között) kevesebb, mint a régi eszközöket előállító és működtető munka összege volt. Ugyanis a megismerés nem egyes, hanem általános vonatkozásaikban sajátítja el a természeti erőket, s így az erre alapozott praxis korlátlanul megsokszorozott egyedi esetben működtetheti azokat sztereotip feltételek között. A szériában gyártott eszközök mindegyike ugyanazon erőket testesíti meg. A szériagyártás pedig *az ismeretet objektíven, anyagi rendszerben testesíti meg*, magát az ismeretet tehát nem kell minden példányra nézve, mint ismeretet reprodukálni.

A tőke — a folyamatos kutatás finanszírozásával — új költséget vállalt. Bővítette állományát, méghozzá hosszú távú és bizonytalan megtérülésű előlegezéssel. Hosszú távú, hiszen a kutatás előbb eredményt kell hozzon, majd azután testesülhet gyártási technológiává. Az új technika *termékében* jelentkezik majd a megtérülés. A tőke tehát minden eddiginél hosszabbra kell hogy nyújtsa előlegezését.

Ennek megtérülése nemcsak távoli, de bizonytalan is — mondottuk. A kutatás azért kutatás, mert az eredmény nincs még kézben, nem garantálható. Bizonytalan ideig bizonytalan költséget emészt.

Az új beruházást — nyilvánvalóan — csak bizonyos nagyságon felüli tőkék vállalhatják. Azok, amelyek 1. képesek az eredményességhez szükséges mértékű

kutatást finanszírozni, 2. az eredményeket elég gyorsan és elég nagy ipari kapacitással képesek kihasználni.

Világos tehát, hogy a fenti körülmény a tőke koncentrációjának irányában hat. (Van ezzel szemben egy sor tényező, ami a koncentrációt fékezi és korlátozza.) A koncentráció — egy darabig — erősen érvényesül. Addig ugyanis, míg a fejlesztés jelentősége nem válik köztudottá; és míg a fejlesztésre való képesség és képtelenség szűrőjén nem rostálódik át a tőkés gazdaság egész állománya. Míg ez a folyamat tart — azaz, míg az egész tőkés gazdaság átszerveződik a rendszeres fejlesztéssel működő struktúrába —, addig a tulajdonok egy része folytonosan terjeszkedik és tere van az intenzív beruházásokra. A tőkés nemzetgazdaságban végbe kell menjen a fejlesztő apparátus költségeinek felhalmozása, valamint a fejlesztésben lemaradt üzemek, ágazatok rekonstrukciója az új technikának, pontosabban: a rendszeresen fejlődő technikának megfelelően. Ez persze a monopolítottó kialakulása folytán már nem mutatkozik meg a tulajdonok nagy csoportjának nyilvánvaló bukásában, mint az eredeti kapitalizálódás esetében. A versenyben lemaradt tőkék beolvadnak, befolyás alá kerülnek stb., névlegesen csak kis mértékben semmisülnek meg. Mindenesetre akár így, akár úgy, átkerülnek az új struktúrába.

A szervezett fejlesztés költségeinek felhalmozása nemigen történhet magasabb rátával, mint amekkora a kapitalizálódás folyamatában fennállott. Ezzel szemben a termelékenység egyre általánosabb növekedése a társadalom összmunkáját egyre nagyobb terméktömegben testesíti meg. Más kategóriákban: a tőke változatlan értéktömege növekvő használati érték-tömegben jelenik meg. Ez a tőke egészére, és így evidensen, bár nem könnyen átláthatóan, *minden tényezőjére egyformán vonatkozik*, mivel a termelékenység minden termelői ágazatban növekedett. Ha ez így van — márpedig így van —, akkor a tőke súlyos problémával került szembe. A megtermelt javakat el is kell fogyasztania. Ez azonban csak elosztási rendszerének alapos átalakításával válhatott lehetségessé.

Ha a tőkésosztály növelte személyes fogyasztását, ezt nem egykönnyen tehetné olyan tempóban, hogy meghaladja vele — változatlan profitráta mellett — a profit használati érték tömegének növekedését. Az állandó tőke változatlan értéktömege hasonlóképpen egyre növekvő használati érték-tömeget képviselt, tehát a gépek és nyersanyagok növekvő felhasználása nem eredményezte a tőke egészen belül *ezek részarányának* növekedését. A változó tőke is növekedett tehát. Ahhoz, hogy az azt megtestesítő termékhiányadot is el lehessen fogyasztani, csakis a reálbérek, a fogyasztói jövedelem növelése lehetett a fő útvonal.

Az, hogy a tőke képes volt rászáni magát a bérek emelésére, döntően két dolognak köszönhető:

1. Paradox, de a munkásosztály bérharcai nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a tőkés rendszer visszafordulhasson egy olyan zsákutcából, mely saját lényegéből fakadt. Az országos, sőt nemzetközi szervezetségű küzdelemben a munkásság rákényszerítette a tőkésosztályt, hogy újból és újból lemondjon a profitráta növeléséről.

2. A béremelés másik oka az a növekvő követelmény, melyet a munka képzettségével szemben a technikai fejlesztés támasztott. A bonyolultabb technika működtetéséhez olyan munkaerő szükséges, mely birtokolja és a termelő gyakorlatban működteti ezt a technikát. Ennek a munkaerőnek a használati értéke nagyobb, mint az alacsonyabb képzettségű (ergo: terme-

lékenységű) munkáé. Termelői értéke is nagyobb — gondolnánk felületesen —, hiszen előállításához több munkát igényel, mint a másiké. Nem egyszerűen így van azonban, mivel a gazdaság, melyben a munkaerőt értékeljük, rendszeresen növekszik.

Ha a munkaerőt időben — tehát a gazdaság növekedésének függvényében — értékeljük, akkor tudatosítanunk kell magunkban, hogy *a változatlan munkaerő értéke csökken*. Az a használati érték-tömeg, mellyel bizonyos munkaerő reprodukálható, egyre kevesebb munkát testesít meg, tehát csökkenő érték-tömeg. A magasabb képzettségű munka előállításához nagyobb használati érték-tömeg szükséges. Tegyük fel, hogy ezek a használati értékek pontosan annyi munkával állíthatók elő, amennyi korábban a tanulatlanabb munkaerő előállításához kellett. Akkor ez a két munkaerő — egymástól kellő időbeli távolságba elhelyezve — *egyenlő értékű*.

Ha azonban ezek egyidejűek, egyazon gazdaságban működnek és jöttek létre, akkor feltétlenül különböző használati érték-tömeget testesítenek meg, s így különböző munkamennyiségeket is. Ebben az esetben tehát értékük is különböző.

További bonyodalom, hogy a munkaerők egymásban, illetve önmagukban *bennfoglalt* értékek. Azaz ha a régi munkaerőt az új munkával állítják elő (mely új munkát, tegyük fel, megfizettek új használati értéke szerint, tehát *változatlan értékkel*), akkor a régi munkaerő is nagyobb használati érték-tömeget testesít meg most, mint korábban, amikor tisztán saját magát testesítette meg.

Mindezekből — visszatérve eredeti kérdésünkhöz — számunkra az lényeges, hogy a magasabb képzettségű munkaerőt reálértékben magasabban kell fizetni avégett, hogy ilyen munkaerő egyáltalán létrejöjjön, jelentkezzen a munkaerőpiacon. Ennek megfelelően: amilyen mértékben elterjed a fejlettebb technika, olyan mértékben kell terjedjen a bérek emelkedése is. A rendszeres technikai fejlődéssel elkerülhetetlenül együtt jár a bérek rendszeres emelkedése.

Más kérdés — amit szintén imputál előbbi gondolatmenetünk —, hogy a bérek emelkedése milyen mérvű lesz, azaz a bérek reálértékének emelkedése alatta marad vagy meghaladja a tőke reálértékének növekedését. Ezt a kérdést itt nem is próbálhatjuk megválaszolni. Azt mindenesetre megállapíthatjuk, hogy a tőke — megrázkódtatások sorozatán át — eljutott annak felismeréséig, hogy 1. a gazdaság növekedése csakis *a fogyasztás növelésével együtt* folyhat rendszeresen; 2. a technikai fejlesztés csak *a neki megfelelő munkaerő révén* válik hatékonyá. A munkaerő fejlesztése pedig nem fogható fel pusztán a szűk szakmai képzettség növeléseként, hanem megköveteli a technikai összműveltség és általános műveltség növelését is; ebből következőleg a dolgozók fogyasztásának, azaz jövedelmének növekedését.

Mint láttuk, ennek elfogadásához adtak impulzust a technikai fejlesztés versenyében jelentkező partikuláris érdekek *is*. Mégis a termelt javak elfogyasztásának érdeke a versenyző tulajdonok *egyéni* rövid távú érdekeivel ellentétes is. A profitráta növeléséről való lemondás egyéni döntések sorozatából hehezen állt volna össze; a tulajdonosi osztály közös cselekvéseként kellett megvalósulnia. Ez csak a monopolizált állam funkciójával és keretei között volt lehetséges, ahol az osztályhatalom olyan mértékben koncentrált, hogy a partikuláris érdek spontaneitását egy tudatos és totális elhatározásnak és felismerésnek rendelhette alá. A monopolizált állam gyakorlatilag és valamilyen

fokon felfogta azokat a megváltozott feltételeket, amelyek között az iparosítás befejeztével a tőke további létezése és működése lehetséges. Felfogta azokat a követelményeket, amelyeknek megfelelően a tőkés tulajdon rendszere fenntartható.

Mik ezek az új feltételek?

4. A TŐKE LEÉRTÉKELŐDÉSE ÉS ÁTSTRUKTURÁLÓDÁSA

Ha a folyamatosan növekvő gazdaság rendszerét meg akarjuk érteni, a növekedés tényéből kell kiindulnunk. Ez — lehet — tautologikusan vagy naivan hangzik, mégis igen fontos. Nem foghatjuk fel a növekedést mint egy stationer mozgás változatát. Nem indíthatjuk ki részekként emeből. A növekedés részfolyamatait csak *egy növekedő rendszer egészén belül* foghatjuk fel, azaz a növekedés részeinek összefüggéseként. A részek kölcsönös összefüggése lényegében csakis együttes növekedésüket teszi lehetővé.

A kapitalizálódás folyamatában — mint láttuk — nem egy rendszerben, hanem döntő értelemben két rendszer kölcsönhatásában valósul meg a növekedés. Továbbá — láttuk — ismét elkülönül két rendszer egymástól a tőkés gazdaság egészén belül, s a folyamatos (intenzív) növekedés *egész* rendszere e kettő kölcsönhatásában alakul ki. Ha azután most ezt a rendszert mint kialakultat, befejezetet tesszük a vizsgálat tárgyává, olyan absztrakcióval élünk, amelyről eleve tudjuk, hogy viszonylagos érvényű, a történelmi folyamat egy szakaszának lényegét ragadhatjuk csak meg vele. Azt is csak úgy, ha absztrakcióinkat visszavetítjük a konkrét valóságba, és segítségével ott keressük a további fejlődés kiindulópontjait.

Fentebb, a munkaerő értékének vizsgálatakor, már felfigyelhettünk arra, hogy milyen új értelmet kap az időtényező a gazdasági folyamatokban. Ott abban az összefüggésben mutatkozott ez meg, hogy a változatlan termelékenységi munkaerő *értéke* az idő függvényében csökken, mivel a rendszer *össztermelékenysége* növekszik.

Ezt az összefüggést alkalmazzuk most a másik döntő kategóriára, a tőkére, mivel arra is teljes mértékben érvényes.

A tőke — mint értéktömeg — társadalmilag hasznos, meghatározott mennyiségű munka megtestesülése. A munka *hasznosságának* mértéke nemcsak a konkrét munkákra nézve változik, hanem a *társadalmi munka egészére, összességére nézve is*. E gazdasági rendszer természete a társadalmi munka *össztermelékenysége*nek folyamatos növekedése. Ebből egyenesen következik, hogy *minden termék több munkát testesít meg, mint amennyi a reprodukálásához* — egy következő ciklusban való megtermeléséhez — *szükséges*. A munka minden megtestesülése tehát az idő függvényében veszít értékéből, mivel *ugyanazon használati érték későbbi időpontban kevesebb munkával hozható létre*.

Természetesen mennél kisebb egységekre bontjuk le a gazdaságot időben, térben, tulajdonban, annál szakaszosabb a növekedés folyamata. A folyamatos növekedés *a rendszer egészének tendenciája*, a részletekben csak statisztikus folyamatossággal érvényesül. De a javak értékesülése, értékelődése éppen *séggel társadalmiságuk alapján, az egész folyamathoz való viszonylatukban* történik. Így a rész csak akkor változatlan hányada az egésznek, ha vele egyező léptékben növekedett. Megfordítva: az a rész, mely nem növekedett, mely változatlan maradt, csökkent hányada az egésznek.

Az egyes tőketulajdon, amennyiben változatlan marad, azaz benne a munka termelékenysége nem nő, és ennek megfelelően benne a munka változatlan termelékenységi szinten van megtestesülve, csökkent hányada a társadalom ösztulajdonának. *A változatlan termelékenyséű tőke értéke csökken.* Az a tőke marad változatlan értékű, mely rendszeresen, az összgazdasággal egyező mértékben növekvő használati érték-tömeg alakját ölti, és így a változatlan mennyiségű élő munkát megfelelően nagyobb termékmennyiségben testesíti meg.

Ez a rendszer, amit az előbbieken leírtunk, roppant egyszerűnek tűnik. A valóságban azonban nem ilyen egyszerű, mivel a konkrét folyamatok heterogén sokaságából szerveződik. Próbáljuk hát e konkrétumokat jobban megközelíteni.

A gazdaság növekedése nem meglévő szerkezetének arányos felnagyításával történik, hanem *szerkezetének kiterjedésével s ebből következő átalakulásával.* A munkának, mint tárgyaltuk, át kell alakulnia avégett, hogy termelékenységét megnövelje, átalakulása azonban új munkákat tételez fel, ti. azokat, melyek ezt az átalakítást végbeviszik, feltételeit megteremtik.

A megnövekedett termelékenység *a szükségletek átalakulását* hozza magával. A termelői szükségletek az új technikával együtt változnak, a régi fogyasztói szükségletek egy része telítődik, más része a munka átalakulásának függvényében csökken, esetleg megszűnik, harmadik része a technikai fejlődés eredményeképpen új, hatásosabb termékekkel elégül ki. Ezek eredményeként a társadalomnak termelői kapacitásai nyílnak meg, szabadulnak fel, s ennek lehetősége alapján új társadalmi szükségletek alakulnak ki.

Az így átalakult szükségleti struktúra a termelés, a munka és munkaerő struktúrájának átalakítását vonja maga után.

Még bonyolultabbá teszi a folyamatot annak két szorosan összefüggő összetevője:

1. a munkaidő csökkentése,
2. a háztartás iparosítása.

A termelékenység-növekedés egy sajátos és lényegében új igényt hív létre: a szabadidő igényét. Ennek társadalmi kielégítése két irányban lehetséges:

1. A termelékenység növekedése folytán felszabadult társadalmi munka egy részét nem új termék előállítására fordítják, hanem visszaadják az egyénnek, felszabadítják a társadalmi használat alól: reszobjektíválják. (Ennek bonyolult tartalmával és messzemutató jelentőségével itt nem foglalkozhatunk.)

2. Mind ez ideig a munkaerő termelése s a létfenntartás legbensőbb folyamata a családi háztartás autarchikus, kézműves technikájú törpegazdaságában folyt. A felszabadult termelőkapacitások lehetőséget nyitnak a háztartási munka mind nagyobb mérvű társadalmiasítására. A nagyobb hatású háztartási eszközök (gépek, kémiai szerek), a fogyasztáskész termékek (konzervek stb.) és a szolgáltatások széles köre *társadalmi munkával helyettesíti* az egyéni magánmunkákat.

3. Az így növekvő szabadidő eltöltése új termékek és szolgáltatások vagy régiéknél nagyobb mérvű, esetleg új módon történő fogyasztását teszi lehetővé. Ezeknek szintén az új kapacitásokból kell kielégetnie.

A termelés most vázolt ágazati átstrukturálódása a tulajdonra nézve is a kvalitatív átszerveződés követelményét hordja magában. A fogyasztási struktúra változása a termékstruktúra változását, s ez a termelő struktúráét.

vonja maga után. Ez egyet jelent a társadalom összmunkájának folyamatos újrafelosztásával.

Vizsgáljuk hát meg a tőketulajdon értékének fenntartásáról szóló előbbi tételünket a társadalom munkájának szétosztása szempontjából.

5. A TŐKE ÉRTÉKBEN TARTÁSÁNAK MODELLJE

- a) Az értéktöbblet felhasználása,
- b) az eredeti tőke újberuházása,
- c) a társadalmi munka átosztása.

Tételezzük fel, hogy:

1. A termelékenység növekedésével a társadalom igényeinek mértéke a hagyományos termelői ágazatokkal szemben nem változott; önmagában nem nőtt, nem csökkent.

2. A tulajdonok értéke nem változott. Mindenki megtartotta tulajdonában a társadalom munkájának ugyanazon hányadát, mint korábban.

Ez esetben az a termékmennyiség maradt változatlan, ami egy-egy tulajdon keretei közt létrejött, a benne foglalt munka pedig olyan mértékben csökkent, amilyen mértékben a munka termelékenysége nőtt. Ilyen módon minden tulajdonos tőkéjének azt a részét, mely kiszorult a termelés régi övezetéből, új ágazatban kellett befektesse. Hasonlóképpen a kiszorult munka az új ágazatban kellett alkalmazást találjon az átvándorolt tőkénél.

A tőke tehát olyan rendszeres áramlásra kényszerül, mely új termelőegységek, üzemek létrehozásával jár, beruházásként jelentkezik. Ezek a beruházások azonban valójában *nem felhalmozás eredményei*, hiszen a tőke értékének fenntartását szolgálják. Ezek nélkül a tőke értéke csökkenne, nem testesülne meg folyton növekvő használati tömegben. A tőkének fennmaradásához folyamatosan új piacot, új beruházási területet kell találni benső leértékelődésének elhárítására, ellensúlyozására.

Tetézi a bonyodalmakat, hogy a tőke leértékelődése nem nyílt, hanem az értékfolyamatnak pénz képében való megjelenése által burkolt. A tőkés pénz reálértékhez rögzített árfolyamú. Az aranyfedezet termékhez rögzíti a pénz értékét. Nem is lehet másképp.

A pénzforgalom időbeli stabilitása megköveteli az árak állandóságát. Ennek megfelel s az árrendszer egyensúlyát fenntartja a munkaerő árának — a bérnek — folyamatos emelkedése. Ennek alapján lehetséges, hogy a fogyasztás együtt haladjon a termelés növekedésével. Korábban, a munkaerő-fejlesztéssel kapcsolatban, már láttuk azt, hogy a bérek emelése feltétele a magasabb képzettségű munka társadalmi előállításának, valamint a szociális követelések lecsillapításának.

A munkaérték kifejeződése az lenne, ha a pénz vásárlóértéke folyamatosan növekedne. Ez azonban a növekedés tényét nem ábrázolná elég érzékletesen és társadalmilag nem hatna kellőképpen.

Mint legplasztikusabb illusztrációját ennek, nézzük meg a hitel rendszerét. A rendszeresen növekvő gazdaságban a hitel tőke részének változatlan reálértékű pénzösszegben való visszafizetése bizonyos idő elteltével annyit jelentene, mint a pénznek kincs, s nem pedig tőkeként kezelése. A pénz ugyanis — mint működő tőke — közben egy növekvő termelékenységű munkamennyiségként kellett forogjon, s így visszafizetésekor a közben megnövekedett termelékenységű munkának ugyanazon mennyiségét kell kifejezze, mint

a kölcsönadáskor. Ez a pénz reálértéke folytán nagyobb összeg kell legyen, mint az eredeti volt. Így is történik a valóságos gyakorlatban: a kamat döntő értelemben nem egyéb, mint a termelékenységnövekedés kifejezése a reálértékű pénzben. A kamatláb tehát a kölcsönzés idején várható termelékenységnövekedéssel arányos kell legyen.

Ha azonban a kamat a pénz tőke értékének fenntartását szolgáló rendszeres pótlás, akkor tehát nem értéktöbblet többé?

Igen is, nem is.

Ez a dialektikus állítás nem kibúvás az egyértelmű válaszadás alól. Maga a történelem alakítja át az értéktöbblet kategóriáját is a gazdaság egész rendszerével együtt. A tőkés gazdaságnak extenzív, értékben való növelése lezárult, lehetlenné vált. Az intenzív növekedés annyi, mint használati értékben való növekedés. Az értéktöbblet tehát régi szerepében, felhasználásában megszűnt. Nem növelhető vele a tőke zárt, egészében tőkés gazdaságon belül. Pontosabban nem növelhető a tőke értéke, de növelhető a tőke használati érték-tömege. Ez — a használati érték, a termelékenység növelése — az értéktöbblet új funkciója. Ez egyet jelent a tőke értékének fenntartásával az egyes tulajdonra nézve.

Vizsgáljuk hát meg alaposabban az értéktöbblet felhasználásának lehetőségeit zárt, intenzív fejlődésű gazdaság keretei között. Ezzel egyben össze is foglaljuk, néhány vonatkozásban pedig kibővíthetjük az eddigieket.

A technikai fejlesztést szolgáló új tevékenységi körök beindítása beruházásokat kíván. E beruházások általában nem-termelő tevékenységek működtetését szolgálják. Azonban ezek segítségével a munka termelékenysége növekszik, s így e tevékenységek — bár nem termeltek anyagi értéket — a termelékenység növekedésében bőven megtérülnek. Értékük — társadalmi hasznosságuk *mértéke* — azonban igen nehezen tisztázható, mivel szellemi értékek, s mint ilyenek, tulajdoni korlátok közt nehezen megőrizhetők. Tulajdonuk monopolizálása teszi lehetővé megtérülésüket az extraprofitban. Létrejövetelük tehát megkívánja monopol birtoklásuk védelmét, elismerését. Ez természetesen abban az irányban hat, hogy — többnyire — monopolikus keretek közt folyjanak eme tevékenységek, azaz az egyes tőkék maguk hozzák létre — autarchikusan — technikai fejlesztésük szellemi feltételeit. Fennmaradása érdekében azonban minden tőke *rendszeresen* létre kell hozza eme feltételeket, különben termelékenységét nem tudja rendszeresen növelni. Ha viszont — ilyenformán — minden tőke rendelkezik technikai monopóliummal, tehát egyszersmind az ebből fakadó extraprofitból, akkor *ez a profit már nem extra*. A tőkék nem tulajdoníthatják el egymás profitjait. Mivel azonban valamennyi tőke szert tesz a fejlesztéshez szükséges jövedelemre, ez a jövedelem nem lehet más, mint az *értéktöbblet általános alakja és mértéke*.

Igen ám, de ezt az értéktömeget — profitot — a tőkének rendszeresen a technikai fejlesztésre kell fordítania. Elhasználódásával párhuzamosan, folyamatosan meg kell újítania. Mivel az extraprofit megszűnt, pótolnia kell anélkül, hogy ez a befektetés megtérülne *mint érték*. Csak *mint használati érték* térül meg, mint lépéstartás a tőke termelékenységének általános növekedésével.

Mivel azonban a tőke *rendszeresen* folytatja e nem-termelő tevékenységek finanszírozását, s ennek révén termelékenysége rendszeresen nő, s így a tőke értéke nem csökken, tehát ez a kiadás a tőke számára továbbra is úgy jelenik meg, mint megtérülő költség, mint előlegezés, melyet csak egyszer kellett beruházni, s tovább rendszeresen újratermeli önmagát.

Ezzel a látszattal szorosan összetartozik a másik, nem kevésbé megtévesztő. *Az új beruházások látszata*, amit korábban már tárgyaltunk.

Mi finanszírozza ezeket az új beruházásokat a változatlan termékek változatlan ára esetén?

Természetesen a termelékenységnövekedés, de hogyan?

A termelékenységnövekedés — mint már tisztáztuk — a technika szellemi eredményeinek új eszközökben és új munkaerőkben, valamint a termelés új szervezeteiben való megtestesülése révén jön létre. Mindezen tényezők *ára* magasabb, mint a megelőzőé volt (értéke nem!). Nem annyival magasabb azonban, mint az általuk elért termelékenységnövekedés, mivel: 1. a munkaeszközök ára nem *hatékonyságuk* növekedésének arányában drágult, hanem *költségeik* növekedésének arányában, 2. a bérek csak abban a mértékben emelkedtek, hogy a termelt fogyasztási javakat megvásárolhassák. A változatlan termékmennyiség előállításához szükséges eszköz- és munkamennyiség nagyobb mértékben csökken, mint ahogy azok ára emelkedik. A termelés — változatlan termékárak mellett — olcsóbb lesz, *a fajlagos termelőtőke-szükséglet csökken*. Mégpedig pontosan a termelékenység növekedésének arányában.

A hagyományos termékek konstans piaca feltételezésének jegyében tehát az ezeket termelő ágazatokban túkefelesleg képződik, mely csakis az új szükségletek számára új termékeket termelő ágazatokban helyezhető el.

Ez a túkefelesleg a vállalati gazdálkodásban, az egyes túketulajdon számára mint többlet, mint profit jelentkezik — noha nem az, hanem az eredeti túke időben fenntartott része. Ha ezt a túke nem tudja beruházni, újból működéskébe hozva megtartani, akkor a túke eredeti értékéből veszít.

Az intenzív túke tehát az érték-többletet nem ott fogja fel, ahol az valójában van. Számára az érték-többlet elhelyezése nem a technikai fejlesztésben, hanem a piac és a termelés bővítésében jelentkezik. Ezért kell ennek így történnie, mert *az árak konstanciája elleplezi az értékfolyamatot.*

Két vonatkozást kell még megemlítenünk, mellyel az értékfolyamat komplikálódik s tovább ködösödik.

1. Az állami szolgáltatások. Az új beruházások igen tekintélyes része nem a termelésben, *nem a tőkés áruterelés*, hanem a *tőkés autarchia* rendszerében valósul meg. Mivel ezeket az állami gazdálkodás a termelés áruterelői rendszerétől vonja el adók formájában, és általában egyre növekvő mértékben (hányadban), ezzel a túke változatlan értékben való újratermelésének lehetőségét csökkenti, *szűkíti a tőkés magántulajdon övezetét* a gazdaság egészén belül. Ezzel együtt természetesen az érték tőkés formáját is korlátozza, amikor a régi túkeérték növekvő hányadát állami (osztály-) tulajdonba és társadalmi használatba viszi át.

2. Sem a technikai fejlesztés, sem a túke fenntartása nem tisztán annyiból áll, mint azt egyszerűsítve tárgyaltuk. Mindkét területen szükség van a fogyasztás gyorsítására, a forgási sebesség növelésére ahhoz, hogy a termelékenységnövekedés lehetőségei maximálisan megvalósulhassanak.

a) A rendszeres technikai fejlesztés nemcsak a nagyobb termelékenységgű eljárások felkutatását kívánja meg, hanem azt is, hogy az új eljárások mennél hamarabb alkalmazásra kerüljenek a termelésben, s az általuk elérhető termelékenységnövekedés megvalósuljon. Ez megköveteli a termelés technikai tényezőinek gyorsított felújítását, újratermelését. Az új eszközök és munkaerő üzembehelyezésétől várható termelékenységnövekedés mértéke akkora kell legyen, hogy fedezze az elavult technikai tényezők nem teljes elhasználásának

„pazarlását” is. Ennek a költségnek rendszeres ismétlődése, állandósulása (az erkölcsi kopás rendszeres finanszírozása) az álló-tőke forgási sebességének megnövelését jelenti.

b) A rendszeres termelékenységnövekmény rendszeres elfogyasztása csak akkor mehet végbe, ha az ehhez szükséges fogyasztási és ebből eredő jövedelem-növelési motiváció alátámasztja azt. A gazdaság — mint sokszor hangsúlyoztuk — nem eredendően objektív, anyagi mechanizmus, hanem objektíváció. Szubjektív eredetű, de tárgyivá lett folyamatok rendszere. Működése, fejlődése nem válhat külön a benne működő szubjektumok szervezett sokaságától. Immanens lehetőségei megvalósításának előfeltétele a szubjektív motivációkban van. Ha ezek nem alakulnak spontán a gazdaság immanens követelményei értelmében, úgy ez át kell lépje immanenciájának határait, hogy a rendelkezésére álló eszközökkel felidézze, létrehozza a kívánt szükségleteket, fogyasztói hajlandóságokat.

A szükségleteket tehát — saját természetükhöz képest — ugyanúgy „termelni” kell, mint a nekik megfelelő terméket. Rendszeresen fel kell kutatni a lehetőségeket (piackutatás), s azután fel kell idézni, csigázni; működésbe kell hozni (reklám, propaganda, divat, presztízfogyasztás . . . stb.). A fogyasztói hajlandóság megszerzése szintén rendszeres költséggel (egyre magasabb költséggel?) jár. A tőke által felkutatott és felszított szükségletek a személyes és háztartási fogyasztásban hasonló sebességnövekedést idéznek elő, mint amilyen a termelőfogyasztásban lejátszódott. A családi és egyéni használatú eszközökre nézve ugyanaz a gazdaságossági mérlegelés érvényesül, mint a termelés technikai eszközeire nézve a tőke szférájában, amint azt fentebb leírtuk. A még használható háztartási eszközt is kicseréli a fogyasztó hatékonyabb újra, amennyiben a kiselejtezett régi érték az új eszköz használatával viszonylag rövid idő alatt „megtérül” (idő vagy költség megtakarításával).

A jólét bizonyos fokán nemcsak az eszközök anyagi, hanem szellemi (esztétikai) tulajdonságai is hasonló mérlegelés tárgyává válnak, s ez az anyagi tulajdonságaiban még jól használható eszköz kicserélésére vezet.

Visszatérve azonban a tőke költségeihez, azt kell összefoglalva megállapítanunk, hogy a forgási sebesség növelésének tőkeköltségeit (erkölcsi kopás, piacnövelés) a tőke melyik része finanszírozza.

Modellünk logikája szerint a profit. E költségek ugyanis improduktívak. A bennük megtestesült értékek nem a tőkés termelőfolyamaton belül, hanem azon kívül használódnak el. Felhasználásuk a termelékenység növelésének külső előfeltételeit teremti meg. Nem tekinthetők tehát a termelő-tőke részének.

Az általános termelékenységnövekedés közepette az egyes tőketulajdon csak úgy tarthatja meg értékét — mint láttuk —, ha tevékenységének körét egyre jobban kiterjeszti, ha működésének a tőkés szférán kívüli feltételeit is maga hozza létre, illetve azok költségeit magára vállalja. Mivel a termelőfolyamat minden tényezője szerepet játszik a termelékenység alakulásában, az egyes tőke mindjobban kényszerül úgy felfogni magát, mint az összefolyamat részét. Tevékenységét, befolyását kiterjeszteni törekszik működése feltételeinek minél szélesebb körére. A tőke működésének ez a messzire kiterjedése tulajdonképpen önellentmondáshoz vezet. A tőke — annak érdekében, hogy mint tőkét önmagát fenntartsa — kénytelen nem-tőkeként is működni. Olyan költségeket kell vállalnia, melyek nem termelnek értéktöbbletet, sőt az értéktöbbletet éppenséggel elfogyasztják.

Működésének központja, hajtóereje a tőkés tulajdonosi érdek marad, de

ennek aspektusából, ennek fenntartása érdekében kényszerül rendszeresen felfogni a társadalom tevékenységének egészét, annak minden részfolyamatát, és ezekben mindenütt, ahol a folyamat spontán, belső tendenciája neki nem kedvező, azt saját érdekében befolyásolni.

Saját tevékenységét, így megváltoztatva, szintén fel kell fognia új minőségében. Fel kell fognia, hogy tevékenysége nem egyszerűen egy adott terméknek adott módon, adott eszközökkel való létrehozása, hanem a legtagabb körben, történetileg számára adott lehetőségekből egy optimumrendszer megalkotása, mennél nagyobb időbeli távlatokra érvényes módon. ...

E rendszernek természetesen döntő tényezői:

1. a rendelkezésre álló értéktömeg (tőke),
2. a munkaerő,
3. a termelői szervezet (üzemi),
4. beszerzési és értékesítési piac,
5. a technikai (tudományos) bázis,
6. a befoglaló társadalmi, gazdasági és osztálystruktúra.

Az egyes tőkének a felsorolt vonatkozásokban meglevő adottságait és ezekben elérhető lehetőségeit kell dinamikusan mérlegelnie elsősorban (ezenkívül azonban még számos egyéb tényezőt is), s ezek alapján kell kialakítania optimum koncepcióját és ezzel összetartozó működési programját.

Részleteiben már emlegettük s most csak felidézzük együttesen azt, hogy a tőke tevékenységének kiterjeszkedése a termelékenység-növekedés érdekében — és következtében — idézi elő *a társadalmi összmunka újraosztását*. Ennek tendenciái:

1. Munka kivonása a tőkés termelés szférájából.

- a) Technika fejlesztése a tőke költségén (kutatás, szakképzés) a termelő-folyamaton kívül,
- b) a forgási sebesség növelése,
- c) piac növelése,
- d) szabadidő (mint munkaidő-csökkenés),
- e) állami szolgáltatások növelése.

2. Munka átadása új szükségletekre termelő ágazatoknak, azaz *relatív újjá munkavonása a tőke szférájába*.

- a) Háztartás iparosítása,
- b) szabadidő-fogyasztás,
- c) fogyasztás gyorsulása (divat, presztízs-fogyasztás, háztartási eszközök gyorsított forgása).

A termelékenység-növekedés olyan mérvű, hogy nemcsak a fenti munkáknak (1. pont) a tőkés szférából való kivonását teszi lehetővé, hanem új szükségletek kielégítését új munka ráfordítása nélkül; a társadalom összmunkájának *nyílt növelése* nélkül. *Burkoltan* feltétlenül nőtt ezek által a társadalmi összmunka, ti. olyan értelemben, hogy *nem csökken annyit*, mint ténnetesen volna abban az esetben, ha nem lépnek fel az új szükségletek új piacai.

A társadalom összes munkájának relatív növekedése — más szavakkal — nem egyéb, mint rejtett extenzió. Extenzió, melyet elfed a termelékenység-növekedésből származó munkaidő-csökkenés. A tőkés termelés területe — mint láttuk — a társadalom életének egészén belül csökken, leszűkül. A felhalmozás klasszikus tőkés módja — új munka, új érték felhalmozása — nem lehetséges tovább. A régi *érték* egyszerű újratermelése is csak úgy lehetséges, ha *újra beruházzák*, új szükségletek kielégítésére fordítják. Így lehet megakadályozni,

hogy ezek az értékek kivonuljanak a tőkés termelésből, így lehet őket továbbra is működésben tartani.

Az újratermelés persze továbbra is bővül, csak nem értékben, nem a *termelőmunkák* mennyiségének növelése révén. Az újratermelés használati értékben bővül, mégpedig annak révén, hogy a társadalom egyre több *munkát halmoz fel rendszeresen a termelés nem-anyagi, hanem szellemi rendszerében*, a technikában.

D) A TECHNIKA TERMELÉSE — A TECHNIKA TECHNIKÁJA

A technika az eszközkészítés önállósult szellemi folyamata — állapítottuk meg korábban —, melynek gyakorlati rendszerében a dolgok önmaguk szerint, tárgyiségükben jelennek meg. Láttuk azt is, hogy a tárgyiség hogyan terjeszkedett ki történetileg az ember természeti és társas-; anyagi és szellemi viszonyaiban. Láttuk, hogyan jött létre az elvont, objektív érvény a terméknek és a munkának a cserében való társadalmiasulása alapján. Végül láttuk, hogy a tőkés ipari termelésben hogyan kapcsolódott vissza az elvont megismerés a termelő gyakorlathoz.

Ebbe a fejlődési láncba kapcsoljuk most bele azt, amit a tőkés fejlődés intenzív szakaszáról megállapítottunk.

Az intenzív szakaszban a termelés új szférája bontakozik ki: a technika rendszeres *termelésének* szférája. Korábban a társadalom rendszeres *anyagi* termelést folytatott. Az anyagi termelésben szubjektíven és autarchikusan, elkülönülhetetlenül benne működött egy lényegében *hagyományos* szellemi szféra. Ettől *elkülönülten* (többnyire csak közvetett hatások révén kapcsolódva) létezett és fejlődött az elvont megismerés rendszere, a tudomány. Ennek alapja, a társadalmi gazdaságba ízülésének módja azonban autarchikus volt, még akkor is, mikor a tőkés gazdaságban a *tudomány eredményei* visszakapcsolódtak a termelés gyakorlatához. A tudomány kapcsolata a társadalmi termeléssel *szubjektív* jellegű maradt, nem szerveződött *tisztázott*, mennyiségi viszonyosság szerint ahhoz.

Ez a helyzet gyökeresen csak az intenzív fejlődés körülményei közé lépve változott meg. A technika tartományában akkor szerveződik meg a termelés; a rendszeres munka, mely *tisztázott* mennyiségi viszonyba lép a társadalom többi elkülönült munkáival.

Mind a technika, mind a tudomány ezzel, ezáltal társadalmiasul.

Tárgyi mivoltuk is most kezdhet igazán kibontakozni.

1. AZ ANYAGI ÉS SZELLEMI TERMELÉS KÜLÖNBSÉGEI

A technika tudományos termelése annyi, mint új eszközök szellemi létrehozása elvont ismereteken alapuló, rendszeres munka által az anyagi termelés hatékonyságának növelése végett. E termelés elindulását egy alapvető mennyiségi viszony felismerése tette lehetővé. Annak felismerése, hogy bár az új eszközök módszeres létrehozása munkát von el az anyagi termeléstől, ám ennek mennyisége sokkal-sokkal kisebb, mint az új eszközök alkalmazásával megtakarítható munka. Másik oldaláról nézve: az új eszközök segítségével sokkal nagyobb terméktömeget hozhat létre az anyagi termelésben megmaradt munka, mint amennyit a régi eszközökkel az összes régi munka termelni tudott.

Miért is van ez így?

1. Mert a szellemi terméket (alkotást) — ellentétben az anyaggal — a használat nem fogyaszthatja el. Éppen ellenkezőleg: a szellemi alkotást „haszná-lata” növeli, bővíti, megsokszorozza.

A társadalmi ember a technika fejlesztésével környezetének új lehetőségeit ismeri fel és valósítja meg. Ennek révén önmagának új képességeit hozza létre és gyakorolja. Ezek a megvalósított környezeti lehetőségek már *nem természeti dolgok*, hanem *eleve tárgyak*, azaz a természetnek kizárólag az emberrel való viszonyában az ember számára adott lehetőségei. A természet teleologikus, emberi lehetőségei. Az e lehetőségek alapján létrehozott dolgok *tárgyi dolgok*: tárgyként létrehozottak tehát.

Hasonlóképpen az így létrehozott képességek nem tisztán szubjektívek, nem a természeti emberben önmagában eleve adottak, hanem *tárgyi képességek*. Arra való képesség, hogy környezetét önmaga érdekében működtesse, hogy környezetére kiterjessze önmagát, de ezt éppen azáltal teheti, hogy a dolgokat saját természetük szerint, *emberi jelentőségüktől is* elvonatkoztatva fogja fel. Egyszermind a dolgokat konkrét együttesükből is kiragadja, *egymástól is* elvonja, s így férközik hozzá általános viszonyaik, összefüggéseik megnyilatkozásához. Ezen alapul tárgyi tevékenysége.

A tudományos technika az általános érvényű, elvont ismeretek rendszeréből indul ki. *Gyakorlatában* a konkrét eszközt elvontságokból építi fel, *szintetizálja*. Ennek alapján azután a termelő gyakorlat az elvontságok és általánosságok eme anyagi megtestesüléseit tömegesen állítja elő.

A termék tehát szellemi alkotás hordozója. Azonban úgy hordja magában az alkotótevékenységet, hogy *annak eredményét* sem a termék létrehozása, sem fogyasztása nem semmisíti meg *szellemi* vonatkozásban.

2. A szellemi termék (alkotás) *anyagi hordozóját*, testét megsemmisítik, elfogyasztják. Ez azonban nem szünteti meg, sőt éppen alátámasztja és kiterjeszti annak *érvényét*, szellemi tartalmát. Igazolja érvényét, gyarapítja tapasztalati bázisát. Az egyes anyagi megtestesülés elhasználásával annak általános, szellemi tartalmát fenntartja és érvényesíti az emberi tevékenység az anyagi világban.

Nyilvánvaló, hogy a szellemi dolgok, folyamatok kötve vannak anyagi hordozókhoz, hordozó folyamataikhoz. Csak *azokban* létezhetnek. Bármely szellemi rendszer csakis a társadalom anyagi termelésének folyamatába ágyazva létezhet; a termelés alanyi és tárgyi tényezőinek működésében áll fenn. Azonban éppen társadalmi és általános voltának következtében léte nincs szorosan *az egyeshez* kötve. Ugyanis *a)* a társadalmi termelés rendszeres és tömeges újratermelés, ennél fogva folyamatosan megújítja a szellemi rendszer *anyagi hordozóit* (alanyit és tárgyat egyaránt); *b)* a szellemi termék *érvénye* pedig — a maga elvontságában tekintve — *történetileg* akkor is fennáll, ha anyagi hordozói megsemmisültek, ha már nem is szerezhetünk róla tudomást.

3. Egy szellemi termék *megtestesülései* — a fentiekből következőleg — *reprodukálhatók* az eredeti, szellemi alkotófolyamat megismétlése, reprodukálása nélkül, az öt hordozó *anyagi* struktúra pontos lemásolása révén. E másoláshoz is — nyilván — szükségesek *valamilyen* fokú ismeretek, szellemi tevékenységek. Ezek az ismeretek azonban sokkal alacsonyabb szintűek lehetnek az eredeti, alkotó ismereteknél. Az ismeretek *átadása*, reprodukálása pedig sokkal kisebb munka, mint eredeti megszerzésük a tapasztalásból kiindulva. Az ismereteket a használat, a gyakorlás a memóriában rögzíti, fejleszt, s nem elkoptyatja.

(Ha a *technológiát* megkülönböztetjük a *technikától*, úgy az utóbbi éppen az anyagi reprodukálás szellemi rendszere lesz.)

A felhalmozás alapja a gazdasági fejlődés minden fokán ez a most tárgyalt összefüggés volt. A nagyobb és nagyobb természeti erők eszközként alkalmazása az ember tevékenységei és szükségletei között mindig a természet megismerésén alapult. Az eszközök létrehozása csakis előlegezett munkával volt lehetséges. Az előlegezett munkát ki kellett szakítani a munka addigi, éppen fennálló rendszeréből. Fogyasztását el kellett halasztani a korábbiakhoz képest. A munka termelékenységét csakis felhalmozások révén lehetett növelni, a felhalmozás azonban előbb a társadalom szellemi rendszerében kellett történni. Csak ami ott létrejött, volt átvihető és elterjeszthető a társadalom anyagi termelésének rendszerében. A hagyományos technika rendszerében az ismeretek esetlegesen, spontán *halmozódtak*, s nem céltudatosan, nem rendszeresen *halmozták fel* azokat külön erre irányuló társadalmi tevékenységgel. Ennek megfelelően a termelésben sem folytatható *rendszeres* felhalmozás.

2. ANYAGI ÉS SZELLEMI FELHALMOZÁS

A gazdaságban azonban nemcsak — és nem is elsősorban — ezért nem folyt rendszeres felhalmozás. A felhalmozás fő akadálya a tulajdonviszonyokban volt. Abban, hogy a terméktöbbleteket gazdaságon kívüli eszközökkel sajátították ki és *kivitték a termelőfogyasztásból*. A többleteket autarchikus keretek közt fogyasztották. A kézművesség — ahogyan korábban rámutattunk — a többletek első (és kezdetleges) elkülönült *gazdasági* megtestesítése, kiszajátítási módja, funkcionális rendszere volt. A gazdaság autarchikus, ősi rendszereiből *csak a többleteket lehet kiszakítani és társadalmiasítani*. A csere csak többletek cseréjeként tud kialakulni és fejlődni. Viszont csakis a cserével megvalósuló kvantifikált rendszerben formálódhat funkcionálisan tagolt, dinamikus egésszé a nemzet- és világgazdaság, ennél fogva csakis oly módon, hogy *az újabb és újabb elkülönülések, objektivációk a többletből, a többlet alapján mennek végbe, halmozódnak fel*.

A szükségleteket csakis a felhalmozott többletek eszközrendszerei révén lehet hatékonyabban, magasabb fokon kielégíteni. A létezés magasabb lehetőségeit csak a többletek felhalmozásával lehet megvalósítani.

A szellemi felhalmozás a társadalmi élménymezőben, objektív memóriában folyik. Az osztálytársadalmakban — mint láttuk — a gazdaságon belül, hosszasan *elsősorban hagyományozás révén*. A tudományok jobbra nem-gazdasági úton elsajátított többletekből fejlődnek, s így többnyire nem is gazdasági motiváció működik bennük. Törekvésük nagyjából az ismeretek megőrzése, fenntartása, mintsem a kutatás, az új ismeretek szerzése.

Csak a tőkés gazdaságban koncentrálnak oly mértékben a termelőtulajdonok, hogy *a gazdaságilag elsajátított többletek* — az értéktöbblet — egy részét szellemi felhalmozásra lehet fordítani. Azonban még itt sem a felhalmozás *folyamatára*. Az extenzív tőkés növekedés körülmények közt a tőke *nem* — vagy csak kevéssé — *előlegezi* a tudományos kutatásokat, hanem kész kutatási eredményeket vásárol. Az előlegezés ekkor — mint korábban rámutattunk — autarchikus, nem tőkés, nem árutermelői. Az olcsó és bőven kínálkozó munkaerő révén, az általánosan adott gépi technika szintjén van mód az

anyagilag felhalmozásra, az érték-többletnek adott termelőeszközökbe és hozzájuk szükséges élő, termelőmunkába fektetésére, beruházására.

A rendszeres szellemi felhalmozásra csak akkor kerül sor, mikor a tőke működtetése a régi módon tovább nem lehetséges. *Az érték-többlet új módon való felhasználása kényszerűségből történik.* A technika rendszeres társadalmi termelése így veszi kezdetét.

A technika *termelésében* elfogyasztott munka mindenestül felhalmozódik. Felhalmozódik anélkül, hogy aztán fogyasztásra kerülne — mint megállapítottuk. Nem elfogy, hanem elavul, s elavulása által válik használhatatlanná, pontosabban: *gazdaságosan már nem használhatóvá.* Az elavulás sem semmisíti meg azonban, hiszen az új technikai eredmények a régre épülnek, azt feltételezik és magukba olvasztják.

Mivel a technikai eredmény korlátlanul sokszorosítható, reprodukálható elfogyása nélkül, érték-többletet csak monopolizálása — átvételének megakadályozása — révén hoz tulajdonosának. Csak kizárólagosságának társadalmi védettsége és elismertetése folytán működhet magántulajdonként, illeszkedhet a tőkés rendszerbe. E védettség azonban csak ideiglenesen tartható fenn, szükségképpen átmeneti s így a belőle származó többlet is az. Rendszeres — időben tartós — többletet csak a rendszeresen biztosított új technikai eredmények hozhatnak az egyes tőkék számára. A rendszeres technikai felhalmozás viszont el is fogyasztja ezt a többletet (vagy annak egy jelentős részét), nem nyújthat egyebet, „csak” a fejlődés folytonosságát. Az érték-többlet azonban csak az egyes tulajdonok egymáshoz képest, *egymástól szerzett* többlete. *A használati érték többlete:* azaz a termelőkenység s ebből következőleg az életszínvonal általános, társadalmi növekménye nem használódik el a technikai felhalmozásban.

Sajnos nem mélyedhetünk el itt eme *gazdasági* rendszer ellentmondásainak felkutatásában és elemzésében. Csak összefoglalva utalhatunk ezekre még egyszer:

A kiteljesedett tőkés gazdaság, míg sikerrel felfalta és falja az anyagi termelés autarchikus állományait, ugyanakkor létrehozta és rendszeresen növeli a társadalmi munkának egy olyan szektorát, mely nem tőkés magántulajdonú, nem árutermelői. Másfelől: a tőke kiterjesztette tevékenységét olyan folyamatokra, melyek *nem anyagiak s így ilyenekként egészségesen nem társadalmiasíthatók.*

3. A TERMELŐ ÉRTÉK KITERJESZTÉSE

A gazdaság tőkés fejlődése az emberi életet *egészében ökonomizálta.* Az anyagi létfenntartás célját, törekvését kiterjesztette az emberi létezés minden területére; minden emberi tevékenységet ennek jegyében értelmezett és szervezett át. *Az anyagi termelés rendszerének törvényeit kiterjesztette a szellemi rendszerre is.* Az anyagi érték mértékrendszerének érvényét kiterjesztette s ebben minden lehetséges egyéb értéket feloldott.

Ennek módja az elhatárolt tulajdonok cseréje volt, pontosabban *a megosztott és elhatárolt tulajdonokban megtestesített tevékenységek* cseréje — a társadalmiasulás.

A tevékenységek megosztása egyben tárgyiasulásukat is eredményezi. Tárgyiasulásuk standardizálódásukat, tömegesedésüket hordja magában. Mi

marad hát a szubjektum, az emberi egyed szerepe, feladata, lehetősége ebben a rendszerben?

A társadalmiasulás az ember tárgyiasulása. A megvalósult társadalomban az egyén tisztán mint mások objektívációkban kifejtett és lefolytatott objektív résztvevőnségeinek összessége jön létre és megy végbe. Az emberek tisztán mint társadalom tartják fenn egymást s csak ezáltal önmagukat. *A társadalmi ember: objektív ember, tárgyilag létező ember.*

A gazdaság intenzív fejlődése a technika rendszerének kiterjesztése, társadalmiasulása útján valósul meg. Az intenzív fejlődés a termelés teljes technizálása felé tör, azaz *a termelés minden tényezőjét, azoknak minden mozzanatát törekszik eszközként felfogni.* A termelés összefolyamatát egyetlen célra irányuló eszközök elvont rendszereként szervezi meg és növeli, fejleszti. Így tehát az összes természeti lehetőségeket és az ember minden anyagilag megtestesült és eleven képességét egyetlen rendszer dinamikájában tárgyiasítja. E rendszerben az ember mint anyagi létfenntartásának céljából létrehozott és működtetett elvont eszköz létezik. Természetileg és történetileg adott mivolta tehát e cél szempontjából értékelt és értelmezett eszközi lehetőségek komplexumává degradálódik és bomlik.

Mint már több ízben és többféleképpen rámutattunk: az intenzív fejlődésű tőkés gazdaság a társadalom s így az egyén életének minden tevékenységét, részfolyamatát a gazdasági növekedés alá rendeli, a tőke (a termelőtulajdon) befolyása alá vonja.

A fogyasztás szférájának technizálásával felszámolja az egyéni lét családi autarchiáját és szubjektivitását. Ezzel a „termelés a termelésért” abszurdumát a „fogyasztás a termelésért” abszurdumává fokozza. Mint láttuk azonban, eme abszurdítások teljesen következetes és talán kikerülhetetlen lépcsőfokai a társadalmiasulás nagy történelmi folyamatának.

Mint gazdasági elemzésünkéből láttuk, a gazdasági érték kategóriája az intenzív fejlődés körülményei között átalakult; alapvető új tulajdonsága bontakozott ki: a rendszeres fejlődés. A változatlan értéknagyság az idő függvényében növekvő használati tömeget képvisel — állapítottuk meg. A megtestesített munka azonban nem automatikusan, nem föltétlenül viselkedik így. Akkor növekszik, ha megfelelően működtetik, azaz ha többlet-hányadát technikailag felhalmozzák s így termelik rendszeresen újra. A növekedés tehát az értéknek bensőleg nem tulajdonsága, hanem *alternatív lehetősége.* Vonzása és felszólítása a társadalmi cselekvéssel szemben, az érték normatív sajátysága. A növekedés nem magukban a munka és az alkotás anyagi megtestesüléseiben van, hanem *a cselekvés társadalmi szervezetében,* mely az anyagi termékeket úgy képes felhasználni, hogy azok elfogyasztása által a fogyasztótnál nagyobb mennyiséget hozzon létre. Az érték tehát e történelmi, sajátos termelőmód cselekvésmezéjében rendelkezik azzal a különös elvont hasznossággal, hogy rendszeresen növekedjék, hogy újból és újból megnövekedett konkrét hasznosságok tömegében testesüljön meg.

Az érték mint viszony nem egyszerűen két konkrét munkaterméknek szinguláris viszonya, hanem az egyes munkatermékek viszonya a társadalom munkatermékeinek összességéhez. Az értékrendszer tehát a társadalom összes tevékenységének (termékekben való) felosztási rendszere. Az egyes dolog értéke eszerint, relatív nagyság.

Reláció rendszere még bonyolultabb, mint amilyennek eddig felfogtuk. Ugyanis nemcsak a munkáknak egymáshoz, hanem a munkáknak a szükség-

letekhez való viszonya is. Azaz az egyes termék érték nagyságát — még mindig csak felületesen — úgy jellemezhetjük, mint a társadalom összes munkájának és összes szükségletének viszonyát és az egyes termék és reá vonatkozó szükséglet közti viszony viszonyát.

A növekedés — mint megállapítottuk — annak révén jön létre, hogy a társadalom (illetve az egyes tulajdonos) munkát halmoz fel *a termelőfolyamat szellemi rendszerében*. Ez nem elsősorban a termékben testesül meg, hanem a társadalom memóriájában és motivációjában.

4. TÁRSADALMI ANTICIPÁCIÓ

Mielőtt egy új szükségleti tárgy mint termék létrejöhetne, termelésének és forgalmazásának szellemi feltételei kell megszülessenek. Ismeretekben és indítékokban társadalmilag *anticipálni kell e tárgyat*.

Bármilyen legyen e tárgy — a termelés avagy a fogyasztás eszköze —, először szellemileg létre kell hozni. Feltalálni, kikutatni. Bármely eszköz ismereti létrehozása — mint korábban tisztáztuk már — nem tisztán a természeti valóság lehetőségeinek megismerésében áll, hanem *a reá irányuló emberi szükségletek* s a természeti lehetőséget *megvalósító, irányító emberi képességek* kiismerésében is. A szellemi létrehozás — újból hangsúlyozom — nem tisztán élményekben való létrehozás, hanem élményekben és élményhordozó tárgyakban, szubjektív és objektív eszközökkel való létrehozás.

Egy eszköz megalkotása, megléte egymagában nem elegendő ahhoz, hogy azt tömegesen termelni és forgalomba hozni lehessen. E tevékenységeknek egyéb szellemi feltételei is vannak. A megalkotott tárgyat ki kell terjeszteni a társadalom szellemi szervezetében. Áttételek révén a felismert, szellemileg létrehozott eszköz termelésének és használatának *hiányzó tömegfeltételeit is létre kell hozni*.

A hiányzókat mondom, mivel az új eszköz nem a semmiből, nem a semmiben, hanem a társadalom adott szellemi rendszerében jött létre. Így tehát abban előzményei, részvonatkozásai készen vannak. A meglévőket csak ki kell egészíteni az új eszköz sajátos újdonságától, újdonságaitól függően.

Mik hát általában ezek a szellemi tömegfeltételek?

1. A munkaerő megfelelő spektrumának és létszámának szakismerete és képességei. Ebben megkülönböztethetjük az új eszköz által feltételezett általános alapismereteket s a reá vonatkozó specifikus ismereteket és képességeket. A hiányzó ismereteket és képességeket nyilvánvalóan oktatással és képzéssel kell és lehet létrehozni.

2. Az új eszköz *használatára és fogyasztására* irányuló szükségletek, ismeretek és képességek.

Az új eszközre vonatkozó tömeges szükségletek hiánya esetén csakis az új eszköz termelője lehet az, aki ezek felébresztésére, aktivizálására erőfeszítéseket tehet, aki a fogyasztási motiváció kialakításáért fáradozhat. A termelő propagandával, reklámmal, ismeretterjesztéssel szolgálhatja e céljait.

Az új eszközre irányuló motiváció megléte és működése esetén már a fogyasztó és a termelő egyaránt érdekelt a fogyasztói ismeretek kialakításában, illetve hiányainak pótlásában. Így az itt szükséges oktatás és képzés már kettejük közös vagy alternatív érdekeltsége alapján szerveződhet és bonyolódhat.

3. Az emberi kapcsolatoknak az a rendszere, melyben az új eszköz létrejön, melyben azt termelik, illetve fogyasztják. E kapcsolatok rendszere természetesen *nem tisztán szellemi természetű*, hanem anyagi is. Korábban ezek örökítése is hagyományozással, változása pedig a gyakorlat spontán alakításával, kvantifikálatlan, kevéssé módszeres tudatossággal történt. Amikor az intenzív gazdálkodás e kapcsolatok alakításához hozzányúl, első lépésben nem az egyes új eszközök követelményeihez idomítja a termelői, ill. fogyasztói kapcsolatok hálózatát, hanem az azokban kihasználatlanul és általában rejlő lehetőségeket ragadja meg elsősorban. Csak másodjára kerül sor a konkrét, egyes eszközre vonatkozó különleges kapcsolati problémák megoldására. Az emberi kapcsolatoknak szintén — a szükségletekhez hasonlóan — motívációs szerepük és jelentőségük van. E motívációs szerep igen szétágazó s így itt bővebben nem is foglalkozhatunk vele.

Az új eszközök termelésének és fogyasztásának szellemi tömegfeltételeit — láttuk — a tőke kell létrehozza közvetlenül vagy intézmények (köztük első helyen az állam) közvetítésével. Hasonlóképpen még egy lépéssel előbb ő kell, hogy ezeket az eszközöket szellemileg megalkossa, illetve alkottassa. *A társadalom számára anticipálnia, a társadalommal anticipáltatnia kell az új eszközöket.* Ezt pedig rendszeresen, *rendszeres munka ráfordításával kell tennie: termelnie.* Ilyen módon az intenzív termelésnek *a jövőbe kell nyúlnia, a jövőt kell szellemileg előre megtermelnie*, hogy rendszeres növekedése, azaz érték-tulajdonának anyagi fenntartása, értékben újratermelése biztosítva legyen.

5. A SZELLEMI RENDSZER ANYAGI BIRTOKLÁSA

A tőke tehát most már nem egyszerűen anyagi javakat termel, hanem az emberi társadalom létfenntartásának (sőt létezésének) eszközrendszerét, anyagi és szellemi vonatkozásban egyaránt folyamatosan kiterjesztve, fejlesztve azt. Az egyes tőke egy bizonyos eszköz (vagy eszközcsoport) anyagi-szellemi komplexumát termeli.

E legutóbbi megállapításunk felett eszmélkedjünk kissé! Fogjuk fel, hogy olyan komplex tevékenységgel találkoztunk itt, amelyre nézve nem érvényesül zavartalanul *a társadalmi munka-, illetve funkciómegosztás*. Vannak ugyan *önálló* szellemi termelőtulajdon-egységek (kutatóintézetek, reklámügynökségek és legfőképp iskolák). Ezek azonban vagy valamely egyes termelőtőke befolyása és ellenőrzése alatt állanak, vagy nem tőkés tulajdonban vannak (hanem intézményi, állami stb.), vagy részarányuk profiljukban csekély. A szellemi termelésben a tőkés munkamegosztás kevéssé képes megvalósulni. Ennek oka elsősorban az, hogy *a szellemi termék vagy teljesítmény nem értékelhető egyértelműen a benne megtestesülő munkával*, hiszen, mint váltig hangoztattuk, a szellemi termék — az új eszköz — megnöveli a munka hatékonyságát, méghozzá „korlátlanul” kiterjeszhető módon és mértékben. Ennélfogva a szellemi termék *ugyanannyira értékelhető specifikus hasznosságával* (azaz a használatából származó munkamegtakarítással), *mint az őt létrehozó és benne megtestesülő munkával*. Következésképp és okával, az őt létrehozó és az általa létrehozott eseménnyel. Mindkét esemény munka, csakhogy történelmileg, időbelileg, egymás után következő munkák s ezért különböző hatásúak, hasznosságúak. A későbbinek többlete van a korábbival szemben. E többlet kisajátítása a tőke legfőbb célja, hovatovább létének értelme. A magántulajdon keretei között csak úgy tartható meg ez a többlet, hogy a szellemi terme-

lést nem tisztán funkcionálisan, hanem az anyagi termelés munkamegosztásának alárendelve, monopolisztikusan tagolja fel. A szellemi és anyagi termelés között nem nyílt, társadalmi cserekapcsolat van, hanem autarchikus, zárt egység. Az egyén a társadalom szellemi rendszerébe nem annak saját összefüggései szerint szerveződik, illeszkedik be, hanem az anyagi javak magántulajdonának összefüggései szerint. A valóság e két szférája azonban alapvetően különbözik egymástól abban, hogy *miképp birtokolható*. Míg az anyagi használatban az anyagi struktúra primér, egyedi természete azt fogyóvá teszi; korlátozza, esetleg kizárja a közös használatot, ergo a birtoklást is; a szellemi struktúra *szekunder*, általános volta semmi korlátot nem támaszt *önmagában* a közös használatnak és birtoklásnak. *A szellemi tárgy birtoklásának csak anyagi korlátai vannak*. A tőke történelmi előzményképpen birtokolja a szellemi termelés anyagi feltételeit, s ebből következőleg rendelkezik a szellemi termelés, majd annak anyagi megtestesülései felett is. *A szellemi termelést a tőke anyagilag tartja tulajdonában*.

Az intenzív tőkés gazdaság — megállapíthatjuk — egy sajátos módját hozza létre a szellemi termelés társadalmiságának. Ebben a szellemi rendszer társadalmiasulása az anyagi termeléssel való autarchikus kapcsolaton épül. Ez a társadalmiságnak csonka, tökéletlen változata, mivel az anyagi és szellemi rendszer között intenzíven, de *nem csere és elkülönülés* alapján szervezi meg a kapcsolatot.

Lehetséges-e ennek a kapcsolatnak egy tisztább társadalmi formáját megvalósítani? Ha igen, akkor hogyan?... Erre nézve még korai volna, hogy megpróbáljunk válaszolni.

Az extenzív korszakról beszélve állapítottuk volt meg, hogy a tőkében hasznosság és érvény konvertábilis értékke válik össze. E megállapítást — az intenzív korszak eddigi elemzése alapján — könnyen elmélyíthetjük kissé, hiszen éppen azt vizsgáltuk, *hogyan konvertálódik az érték hasznosságból érvénybe*; anyagiból szellemibe és vissza, hogyan alkot meg olyan egységes működési rendszert, melyben az anyagi és szellemi tevékenység teljesen áthatja egymást.

A munka termékei: munkák és anyagi eszközök — elfogyaszthatók úgy, hogy érvénnyé alakuljanak át. Ezen érvények alapján átszervezhető az anyagi termelés folyamata; emezt vissza lehet amamba vinni. Az új érvényeket megtestesítő, annak alávetett természeti folyamatok, melyeket az új érvénnyel felruházott munka működtet, új és nagyobb hasznosságokba rendeződnek. Minden munkaszervezet a történelmi fejlődés bármely ágán és fokán egy szellemi rendszer megtestesülése. Azonban az intenzív tőkés gazdálkodásig mindezek anyagi termékek létrehozására irányultak és anyagi felhalmozásra törekedtek (noha nem csak azt folytattak). Önmagukat csak anyagilag termelték, szellemileg nem. Szellemi rendszerüket nem termelőtevékenységgel hozták létre. Érvényeik az anyagi gyakorlatban mellesleg véletlenszerűen jöttek létre.

Az intenzív gazdaság — láttuk — anyagi termelésének érvényét anticipálja. Ha ezt nem teszi, elértéktelenedik. Hogyan értéktelenedik el? *Érvényét veszítve*: elavul. A benne foglalt munka egy meghaladott szellemi struktúrában marad hátra. Értelmetlen, érvénytelen munka.

A jövőben a terjeszkedés, az anticipáltság az érték *lényegi tulajdonságává* lesz. A társadalom és benne az egyének minden tevékenysége eszerint kell tájolódjék, tájékozódjon.

Ez az anticipáció azonban — mint láttuk — sajátos módon történik. Az értékeket a tőke anticipálja.

A jövőt pedig a tőke társadalmilag termeli. A társadalmilag termelt jövővel szemben az egyén nemcsak kiszolgáltatottnak és jelentéktelennek érzi magát, hanem valóban az is.

Jelentéktelen, mert a társadalmilag koncentrált és szervezett cselekvőképességgel szemben az egyéné eltörpül. Valaha az egyén mint egy közösség tagja állt szemben a természettel, ma csak egymagában áll szemben a társadalommal, mely társadalom az ő jövőjét is anticipálja és termeli, környezetét és őt magát is ellenállhatatlanul átalakítja.

A FREUDIZMUS ÉS A MOTIVÁCIÓ KATEGÓRIÁJA

M. G. JAROSEVSKIJ

A XX. században nem volt jelentősebb pszichológus Sigmund Freudnál. A legellentmondóbb elképzelések és értékelések tömege fűződik nevéhez. Ha rangsoroljuk őket, az egyik pólusra azok véleménye kerül, akik Freudot Kopernikusszal és Darwinnal állítják egy sorba, a másikon — a freudi tanításnak mint tudományellenes, az emberi civilizációt veszélyeztető tanításnak dühös elítélése áll.

Charlotte Büchler állítása szerint Freudnak köszönhető sok illúzió szétrombolása, amelyeket az emberiség magáról alkotott, méghozzá olyan mértékben, hogy ma naiv prefreudistákat és realisztikus, önkritikus postfreudistákat kell megkülönböztetnünk.

Ennek ellentétéképpen Wells véleménye szerint „... Freud valójában felvillanó szikra volt a tudomány történetében. *Lényegileg* azonban Freud nem felvillanó szikra, hanem inkább gyorsan terjedő erdőtűz volt, amely azzal fenyegetett, hogy a cinikus lebecsülés tüzeiben elpusztít mindent, ami drága az embernek: a tudományt, a művészetet, az irodalmat, a drámai irodalmat, a családot, az erkölcsi normákat, röviden: a kultúrát, a civilizációt és a haladást.” (H. K. Wells: „Pavlov és Freud”, Kossuth 1962, 527.)

Egyetlen pszichológiai tanítás sem váltott ki ennyire durva értékelésbeli különbségeket, ennyire kiélezett vitákat és éles kontraerziókat. Éppen ezért vele kapcsolatban különös aktualitást nyer a tudományos eszmék reális értéke és azok társadalmi értelme közötti viszonytal kapcsolatos kérdés. Amennyiben az eszmék teljesen illuzórikusak, akkor is feltétlenül magyarázatra szorul az illúziók keletkezésének mechanizmusa, azok meglepő állandóságának okai, az irántuk való fogékonyság nemcsak tudománytalan körök, hanem olyan egyének részéről, akik az ismeretek objektivitásainak és empirikus ellenőrizhetőségének standardjain nevelkedtek. Amerikai történészek tanúsága szerint a 40-es és 50-es évek tudományos irodalmat felölelő szemléi azt mutatják, hogy Freud a leggyakrabban idézett szerző a pszichológia összes ágában — kivétel a fiziológiai pszichológia és az intellektus kutatása — és, hogy az ő neve került annak a listának az élére, amit az amerikai pszichológusok állítottak össze azokról a személyekről, akik a legnagyobb hatást tették rájuk.

Ha figyelembe vesszük, hogy Freud alapvető tételei a század elején fogalmazódtak meg, hogy a viselkedés objektív magyarázatára irányuló behaviourizmus sokéves iskoláját megjárta amerikai pszichológusokra gyakorolt hatása a század közepén folytatódott, akkor maga ez a tény elemzést igényel. Ennek az elemzésnek egyszerre kell szociológiai és ugyanakkor tárgyi-történeti jellegűnek lennie. Minden eszme, függetlenül attól, hogy mennyire felel meg a valóságnak, meghatározott szociális, ideológiai előfeltételek folytán képes gyökeret

verni. Például az, hogy a freudi tannak a libidóval kapcsolatos része a kapitalista társadalom meghatározott köreiben annyira népszerűnek bizonyult, meghatározott osztálydeterminánsokkal magyarázható, amelyekre Lenin is utalt a Clara Zetkinnel folytatott beszélgetésben:

„Úgy látszik, a szexuális teóriáknak túltengése — s ezek a teóriák többnyire hipotézisek, feltevések, s gyakran nagyon önkényes hipotézisek — a szerzők személyes szükségletéből fakadnak, abból, hogy a saját abnormális vagy túltengő nemi életüket a polgári erkölcs szemében igazolják vagy tőle elnézést kérjenek. A polgári erkölcsnek ez az álcázott tiszteletbentartása éppoly ellen-szenves előttem, mint a szexuális dolgokban való turkálás. Akármilyen vad és forradalmi formát ölt, ez lényegében egészen polgári. Különösen az értelmiségi és a hozzájuk közelálló rétegek kedvtelése.” (Lenin: „Beszélgetés Clara Zetkinnel a nők helyzetéről”, Budapest 1949, 8.)

Ideológiai lényegét tekintve a Freud által adott emberkép — ahogy ezt a továbbiakban látni fogjuk — mélyen reakciós, pesszimizisztikus, történelmientlen.

De Freud nemcsak reakciós ideológiai elképzelések kifejezője, hanem a pszichikus valóság kutatója is volt. Noha ez a valóság inadekvát formákban nyert értelmezést, annak néhány aspektusa először a pszichoanalízisben vált tudományos vizsgálat tárgyává.

Az egyik legrégebb pszichológiai módszer az ún. asszociatív kísérlet.¹ Lényege az, hogy a kísérletvezető valamilyen szót exponál, amelyre a kísérleti személynek bármely más, elsőként az eszébe ötlő szóval kell válaszolnia. Hogyha ezt a kísérletet korunk emberével végezzük el exponálva neki Freud nevét, akkor feltételezhetjük, hogy elképzelt kísérleti személyünk erre a névre olyan szavakkal reagál, mint a „nemi ösztön” vagy a „tudattalan”. Ennek az asszociációnak, amely tartósan rögződött mindannak hatására, amit Freudról írtak és írnak, nyomós alapja van. Azonban lehetetlen csak erre szorítkozni, amikor arra törekszünk, hogy a korszerű pszichológiai gondolat egyik fő irányzatának, a pszichoanalízisnek lényegét és funkcióját jellemezzük.

A tudattalan pszichikum fogalma néhány évszázaddal Freud előtt jött létre. Nem beszélve a filozófiai tradícióról, amelynek áttekintésére itt nem kerülhet sor, a tudattalan pszichikus megnyilvánulásokkal kapcsolatos elképzelésekhez sok fiziológus és neurológus is eljutott Freud előtt és tőle függetlenül.²

Nem a lélek természetével kapcsolatos általános meggondolások, hanem a laboratóriumban és klinikán végzett empirikus munka fordította a kutatók

¹ Elsőként Galton alkalmazta (1879), néhány évvel Galton előtt egy ilyenfajta kísérlet elvi sémáját Szecsenov vetette fel. Ugyanakkor nem ismeretes, hogy ez a séma Szecsenov számára csak gondolat-kísérlet maradt-e, vagy realizálta is a gyakorlatban.

² Lehetséges, hogy abban az állításban, amely szerint Freud és nem más tette a tudattalan területét speciális vizsgálat tárgyává, meghatározott szerepet játszottak magának Freudnak az állításai, aki nemegyszer írta azt, hogy a pszichoanalízis — ez, „a tudattalan pszichikus folyamatok tudománya”. (N. I. 1935, 144.) Ugyanakkor ismeretes, hogy bármely koncepcióról nem aszerint kell ítélni, amilyenek azt szerzője és hívei vélik, hanem csak a reális történelmi kontextusban feltárható objektív sajátosságai alapján. Akkor nyilvánvalóvá válik az is, hogy amit Freud valóban megtett (igényeitől eltérően), annak reális értelme nem a tudattalan pszichikus folyamatok tudományának létrehozásában rejlik, hanem a motiváció és a személyiség struktúrájával összefüggő problémáknak felvetésében és elemzésében.

figyelmét a pszichikus aktivitás azon szintje felé, amelyről a reflektáló tudat a szubjektum saját gondolatait követő apparátusával semmit sem tud közölni.

Ahhoz, hogy megértsük Freud prioritását a tudattalan problémájának vizsgálatában, az szükséges, hogy a probléma olyan aspektusait jelöljük meg, amelyekre ő elsőként fordított figyelmet. Lehetséges, hogy ez az aspektus éppen a nemi ösztön?

A szexuális vonzalmat Freud valóban mindenhatóan tartotta. Azonban Freud pánszexualizmusa, ha magyarázza is tanainak népszerűségét abban a társadalmi környezetben, ahol bizonyos ideológiai körülmények folytán a nem problémája az emberi létezés minden egyéb kérdését elhomályosítja, mégsem tekinthető úgy, mint oka és forrása annak a hatásnak, amelyet a freudi eszmék a pszichikummal kapcsolatos tudományos ismeretek fejlődésére gyakoroltak. Napjainkban nincs egy komoly kutató sem, aki miközben a freudi fogalmakat (sőt terminusokat) használja, elfogadná a pánszexualizmus elvét és a nemi ösztön fejlődésének fantasztikus sémáját.³

Akkor hát miben rejlik Freud konkrét pszichológiai tanításának reális értelme abban az esetben, ha ezt a tanítást az emberi viselkedéssel kapcsolatos ismeretek fejlődésének általános kontextusában vizsgáljuk? Elsősorban utalnunk kell a kontextus sokrétűségére, amely különböző rétegeket foglal magában: tényeket, módszereket, elméleteket, elveket, kategóriákat. Következésképpen Freud pszichológiai koncepciójának elemzése csak akkor nyer történetileg hiteles értelmet, amikor összehasonlítjuk mind az öt réteget.

Megszakítjuk elemzésünket néhány rövid életrajzi adattal. Freud személyiségéről rendkívül sokat írtak.⁴ Voltak olyan próbálkozások is, amelyek Freud karakterológiai sajátosságaiban igyekeztek megtalálni a kulcsot a pszichoanalízis rendszerén való kitartó munkájához. Többek között Freud elképesztő munkabírását néhány szerző azzal magyarázta, hogy saját magát akarta megmenteni a neurózistól sajátos autoterápia segítségével. A sikert hozó személyiségbeli tulajdonságok között említik az életrajzírók a megfigyelőképesség adottságát és azt, hogy nem annyira gyógyítani akarta az embereket (képzettségét tekintve Freud orvos volt), mint inkább feltárni cselekedeteik mechanizmusát.

Mindezek a személyiségbeli adottságok játszhattak bizonyos szerepet mint Freud tevékenységének előfeltételei. Ugyanakkor nem magyarázhatják meg e tevékenység irányultságát, *belső motivációját*. Ennek megértéséhez elsősorban az szükséges, hogy a pszichikus tevékenységgel és e tevékenység determinációjával kapcsolatos ismereteknek azon fejlődési szintjére irányítsuk figyelmünket, amelyből Freud kiindult, és amelynek átalakításában lényeges szerepet játszott.

Freud tudományos pályafutását (még mint egyetemi hallgató) Ernst Brücke fiziológiai intézetében kezdte. Ernst Brücke a fiziológia fizikai-kémiai iskolájának tekintélyes képviselője volt. Az iskola egész munkája az energiamegmaradás törvényének meggingathatatlan jelszava alatt folyt,

³ Már a kezdetén annak a tevékenységnek, amelyet Freud mint a pszichoanalitikus iskola vezetője folytatott, konfliktus keletkezett közte és legtehetségesebb tanítványai — Adler és Jung — között, éppen a pánszexualizmus elve kapcsán, amely mellett Freud fanatikusan kitartott, míg Adler és Jung elvetették azt, létrehozva saját irányzatukat a pszichoanalízisben.

⁴ A legteljesebb (háromkötetes) életrajzot Freud hú tanítványa, Ernest Jones angol orvos írta.

és ennek megfelelően a fiziológiai folyamatokat és funkciókat az energetika, átalakulások fogalomkörében értelmezték.

Az a felfogás, amely a szervezetet energetikai egységnek tekintette, mélyen rögződött Freud tudatában, és a későbbiekben, a pszichológiára való áttérésekor a viselkedés mozgatóerejét energia képében fogta fel. Az energetikai szemlélet azonban a szerves élet természetével kapcsolatos általános elképzeléseknek volt része és egyáltalán nem vált a fiatal orvos hallgató mindennapi laboratóriumi foglalkozását irányító munkahipotézissé. A laboratóriumban mikroszkóp segítségével a szövetek és szervek felépítését és nem energetikai potenciálváltozásait vizsgálta.

Ezt a momentumot azzal kapcsolatban kell kihangsúlyozni, hogy a fizikai-kémiai iskola által kidolgozott, az életfolyamatok dinamikáját érintő elv csak az általános előírás értelmével bír, amely azt mondja ki, hogy az egész világ-mindenséget egy törvény irányítja.

Ahhoz, hogy az előírásról át lehessen térni a folyamatok (többek között az idegszövetben lezajló folyamatok) pozitív tanulmányozására, szükségessé vált a kutatótevékenység konkrét sémáinak létrehozása.

Freud mikroszkóp segítségével dolgozott és vizsgálódásának objektumai a hisztológia és nem a bioenergetika tárgykörébe tartoztak. A hisztológiai, anatómiai elv uralma az idegrendszerrel kapcsolatos elképzeléseiben, a fiziológiai ismeretek kidolgozatlansága játszottak bizonyos szerepet (ha — mint a későbbiekben látni fogjuk — nem is túl nagyot) abban, hogy a későbbiekben Freud határozottan elutasította a viselkedés dinamikájának anatómiai, fiziológiai terminusokban való leírását.

1881-ben Freud orvosi diplomát szerzett. Zsidó származása miatt nem számíthatott arra, hogy egyetlen tanítson, ezért praktizáló ideggyógyász lett.

Az orvostudomány fejlődése mindig a természettudományok fejlettségi szintjétől függ. A sejttan és a szövettan eredményei új betegségeket — többek között az idegbetegségeket — lényegét érintő elvek létrejöttét mozdították elő. Az orvos Freud szeme előtt új objektumok jelentek meg, eltértek azoktól, amelyekkel a laboratóriumban dolgozott. A régi laboratóriumi séma igen kevésbé volt alkalmas klinikai feladatok megoldására. Freud páciensei nem tisztán idegi, hanem idegi-pszichikai sérülésekben szenvedtek.

Az idegrendszer hisztológiája nem világított rá a pszichikumra, nem magyarázta meg az élményeket, kényszeres gondolatokat, emlékezetkihagyásokat. Azt a kérdést pedig, hogy a lelki élet hogyan hat a testi sérülésekre, egyáltalán nem volt képes megmagyarázni.

Wirchovig sok orvos által elfogadott vélemény volt az, hogy az emberek élményei hatnak egészségi állapotukra. De a kórtan sikerei ahhoz a meggyőződéshez vezettek, hogy ha mikroszkóp segítségével nem észlelhetők változások a sejtekben, akkor betegségről alaptalan beszélni.

Azonban Freud páciensei valóban szenvedtek. Szenvedésük okát nem lehetett az idegrendszer szerkezetéből megérteni. Szenvedéseiket nem lehetett fizikai eszközök révén megszüntetni, amelyek e szerkezetre hatnának.

Freud megismerkedett egy másik praktizáló orvossal, J. Breierrel, aki sikeresen alkalmazta a hipnózist a hisztéria gyógyítására. A hisztéria egyike azoknak a betegségeknek, amelyek tüneteinek megítélése vízvázasztó azok között a neurológusok között, akik a szervi okok jelentőségét tekintik döntőnek és azok között, akik pszichológiai tényezőkre orientálódnak.

Breier hipnotizálta betegeit és ebben az állapotban mondatta el velük

félelmeiket, kellemetlen élményeiket. Néha ez önmagában elégséges volt ahhoz, hogy eltűnjön a kóros tünet. Breier azt a jelenséget, hogy az affektusoktól az őket kiváltó körülményekre való visszaemlékezés útján meg lehet szabadulni, ógörög terminussal „katarzisznak” nevezte. A „katarzisz” szót annak idején Arisztotelész alkalmazta a lélek szenvedélyektől való megtisztulásának jelölésére.

A hisztéria gyógyításával és tanulmányozásával kapcsolatos tényezők összességéből kitűnt, hogy:

a) a valamilyen oknál fogva elfojtott affektusok tovább hatnak a viselkedésre, patológikus jelleget kölcsönözve annak;

b) a patológikus változások forrása ismeretlen a betegek számára, vagyis rendszerint nem tudatosul;

c) a gyógyító hatás elérése érdekében olyan hipnotikus álmra van szükség, amely alatt lehetőség nyílik a traumát okozó emócióktól való megszabadulásra „katarzisz” útján.

Bizonyos gondolatok vagy impulzusok elfogadhatatlanok az individuum számára, összeegyeztethetetlenek tudatának megszokott szerkezetével. Ezek a gondolatok vagy impulzusok nem kerülnek a tudatba, de nem is tűnnek el, ezeket helyettesítik a hisztéria tünetei. Ha azonban ezeknek a gondolatoknak vagy impulzusoknak lehetőségük nyílik megjelenni a „pszichológiai színpadon”, feloldódás jön létre és az azokat helyettesítő szimptomák vagy eltűnnek, vagy kevésbé akuttá válnak.

Ebben a képből fellelhetők bizonyos utalások az eljövendő pszichoanalízis sok elképzelésére; pl. a tudattalan impulzusokról, amelyekről az individuum nem tud, mégpedig nem emlékezetének gyengesége miatt, hanem azért, mert ezek az impulzusok összeegyeztethetetlenek tudatának beállítódásaival; a tudattalan impulzusok dinamikájáról, amelyek a mozgás vagy az észlelés különös sérüléseiben törnek felszínre; és a katartikus szituáció felidőzésének megtisztító szerepéről.

Magukból a tényekből azonban vagy akár feltárásuk módszereiből (ilyen módszer volt többek között a Breier által felhasznált hipnózis) nem nőnek ki elméleti gondolatok.

A nyolcvanas években a mechanisztikus természettudomány tradícióin nevelkedett Freud még nem döntött a pszichológiai magyarázat javára.

Magyarázatot keresve doktor Breier demonstrációira és saját orvosi tapasztalatára, Freud Párizsba utazott Charcot-hoz, aki nem ismerte el a hisztériának más okát a tisztán testi, organikus okokon kívül. Egy magánbeszélgetés alkalmával Charcot megemlítette Freudnak, hogy a neurotikusok furcsa viselkedésének szexuális alapja is lehet. Más orvosok is rámutattak a szexuális tényezők szerepére a neurózisok etiológiájában. Azonban egyikük sem hangsúlyozta ki ezt a szerepet és nem tartotta a szexuális vágyat a viselkedés fő mozgatójának, mint azt hamarosan Freud kezdi állítani. A szexuális tényező jelentőségének kérdése „Erisz almájává” válik Freud és kollégái, tanítványai, követői között. Éppen ezen a ponton jött létre az első konfliktus — Freud szakítása legközelebbi barátjával, Breierrel.

1895-ben közösen publikálták azt a könyvet, amely a pszichoanalízis kezdetét jelentette, és ez a „Kutatások a hisztériáról”.

Noha Breier is, ugyanúgy, mint Charcot, orvosi tapasztalatából kiindulva feltételezte azt, hogy az inadekvát szexuális reakciók neurózist szülhetnek, mégsem fogadta el Freud messzemenő általánosításait.

A szexuális tényező szerepének elismerése még nem jelentett állásfoglalást a neurológia két irányzatának — az „organikus” és „pszichológiai” irányzatnak — harcában.⁵

Charcot-tól visszatérve Freud folytatta a hipnózis terápiás célokból történő felhasználását, igaz, különösebb siker nélkül. Próbálkozott az elektroterápia alkalmazásával is. Ezt azért jegyezzük meg, hogy kihangsúlyozzuk: sem a tudattalan élmények feltételezése, sem a hipnózis felhasználása az elfojtott affektusok feltárása céljából, sem a szexuális tényező kihangsúlyozása — ezen tényezők sem önmagukban, sem együttesen, még nem vezették el Freudot a pszichikus determináció elvéhez, noha előkészítették hozzá a talajt. Sőt, mindazt, amit Freud megfigyelt a hozzá mint orvoshoz forduló betegek viselkedésében, még nem értelmezte általános teoretikus séma formájában. Az értelmezés első próbálkozásánál Freud nem pszichológiai, hanem fiziológiai megfontolásokból indult ki.

Az a dilemma, amely akkor minden gondolkodó orvos előtt felmerült, ugyanolyan típusú volt, mint amilyennel a természetkutatók az agy, az érzékszervek és az izomreakciók tanulmányozásakor találkozottak. A természettudományos magyarázat abban az időben csak egyet jelentett: a test felépítéséből és a testben végbemenő fiziológiai (fizikai-kémiai természetű) folyamatokból következtetni a pszichikus jelenségekre. A pszichikus jelenségek homályosak, határozatlanok, zavarosak. Ha okaikat az orvos az idegsejtek szerkezetében keresi, biztos talajon marad (a neurohisztológia, amivel Freud kezdetben foglalkozott, gyorsan fejlődött az említett időszakban). Ha azonban a pszichikum mint olyan kezd érdekelni, akkor ingatag területre kerül, ahol nincsenek olyan támpontok, amelyeket mikroszkóp és műtőkés segítségével lehet ellenőrizni. A tapasztalat azonban, és éppen a természettudományos tapasztalat olyan kutatókat, mint Pflüger, Helmholz, Darwin, Szecsenov — akiknek szigorúan tudományos észjárásában senki sem kételkedhetett — arra kényszerített, hogy elismerjék a pszichikum önálló jelentőségét.

A filozófiai fantáziáktól mentes tudományos gondolkodás a tényeket csak anatómiai-fiziológiai fogalmak segítségével írhatta le. Azonban a tények ellenálltak az ilyen leírásnak.

Milyen álláspontot foglaljon el a természetkutató és az orvos ilyen esetben? Csökönyösen tartson ki a természettudomány elveinek megfelelő magyarázó séma mellett? De hiszen ezen elvek között a legfőbb: a tapasztalatba vetett bizalom. A tapasztalat viszont ellentétbe került a sémával.

A tapasztalatra vagy a sémára támaszkodjunk?

Ez az általános dilemma különböző kérdésekben konkretizálódott attól függően, hogy a pszichikus valóság melyik oldala volt tanulmányozás tárgya.

Helmholz számára ez a kérdés így hangzott: ha a képmás nem magyarázható meg a recehártya felépítésével, és a régi elképzelés a tudatról mint a képzet konstruktoráról nem fogadható el, akkor mivel helyettesíthető ez az elképzelés? Szecsenov számára a kérdésnek hasonló értelme volt, csak nem az érzéklet, hanem a cselekvés viszonylatában: ha a célszerű cselekvés nem magyarázható meg az idegek egyszerű kapcsolatával, és a régi elképzelés a tudatról és az akaratról mint a cselekvés szabályozójáról nem fogadható el, akkor mivel helyettesíthető ez az elképzelés?

⁵ Megjegyezzük, hogy ez az ellentét igen élénken nyilvánult meg a két francia iskola — a párizsi és a nancyi — vitáiban. Freud mindkét városban járt. Bernheim kísérletei nagy hatást tettek rá.

Hasonló, de már a pszichikus valóság harmadik oldalával, a motívummal kapcsolatos kérdés merült fel a neurológusokban, akiknek meg kellett érteni pácienseik indítékait. Pierre Janet — annak a Charcot-nak a tanítványa, aki nem ismert el más determinációt az organikuson kívül — eretnek módon felveti a pszichikus energia fogalmát.

A fiziológia fizikai-kémiai irányzatának nagynevű képviselőjénél, Brückénél nevelkedett Sigmund Freud, aki munkája logikájából következően ugyanazon dilemma előtt állt — vagyis, hogy a motiváció mechanizmusát az anatómiai-fiziológiai sémából kiindulva közelítse meg, vagy forduljon a bizonytalan pszichológiai tényezők felé, kezdetben az első megközelítést látszott elfogadni. Erre mutat kezdeti, nem publikált kutatási terve, az ún. „Terv”, amely az 1895-ös évhez kapcsolódik.⁶

A „Terv” úgy jellemzi Freudot, mint az emberi viselkedés idegi kapcsolatokkal és kölcsönhatásokkal való magyarázatának következetes hívét. De a „Terv” szerzőjének nézetei hamarosan éles fordulatot vesznek. Ezt a fordulatot rögzítette az „Álomfejtés” (1900) című könyve.

Ez és egy másik munka — „Mindennapi élet pszichopatológiája” (1904) — meghirdette a pszichoanalízis főbb gondolatait. Ezek a gondolatok új tényeken, módszereken és teoretikus modelleken alapultak. Noha a hipnotikus szuggesztió felhasználása a tudattalan élmények feltárása céljából fordulópontot jelentett Freud szemléletében, nemcsak a neurózis természetével, hanem a lelki tevékenység felépítésével kapcsolatban is,⁷ mégis elutasította a hipnózis módszerét.

Általában ezt azzal magyarázzák, hogy Freud Breiertől eltérően nem tudta olyan sikeresen alkalmazni a hipnózist betegei gyógyítására, mint idősebb kollegája. Ugyanakkor lehetséges, hogy volt más ok is. A hipnózis esetében az orvos önmagától kiinduló parancsokat szuggerál a betegnek, és ez blokkoló hatással lehet a személyiség spontán, bármely külső nyomástól mentes tendenciáira.

A hipnózis helyett Freud széles körben kezdte alkalmazni a „szabad asszociációk” metodikáját. Ehhez a metodikához pszichoterápiás szeánszok során jutott el. Kezdetben a szeánszokon gyors kérdéseket adott fel pácienseinek, és időnként válaszaikat saját észrevételeivel szakította meg. Egyszer egy női páciense tiltakozott azellen, hogy nem adott neki lehetőséget akadálytalanul elmondani gondolatait. Ez után az eset után Freud megváltoztatta taktikáját és a továbbiakban nem szakította félbe a beteg spontán elbeszélését. Azt kezdte kérni a betegeitől, hogy azok valamilyen szóra bármely eszközbe ötlő szóval válaszoljanak, bármilyen különöseknak tűnnek is ezek az asszociációk. Nyilvánvaló, hogy a megváltozott taktika meghatározott nézeteket takart a verbális áradat determinációjával kapcsolatban. Feltehető volt,

⁶ 1954-ben publikálták. A „Terv” spekulatív próbálkozás, amely az idegsejtekben végbemenő ingerületi és gátlási folyamatok viszonyából akart következtetni a pszichikus állapotok dinamikájára.

⁷ A hipnotikus kísérletek (többek között a posthipnotikus szuggesztió tanulmányozása) azt mutatták, hogy az érzések és törekvések irányíthatják az egyén viselkedését anélkül, hogy tudatosulnának. Így például, ha azt szuggeráljuk a páciensnek, hogy a hipnózisos álomból való felébredés után nyissa ki az esernyőt, ezt az utasítást végrehajtja, ugyanakkor cselekedeteinek indítékait nem tudja megmagyarázni, mivel semmi ismeretet nem őrzött meg arról. Az ilyen és hasonló jelenségek váltak kiindulópontjává Freud arról szóló tanításának, hogy a tudat olyan jéghegy csúcsához hasonló, amelynek alapját a tudattalan pszichikus tevékenység nagy tömbje képezi.

hogy annak lefolyása nem véletlen, kaotikus, hanem meghatározott módon determinált. Minden asszociáció valamilyen ok hatására keletkezik. Magában az asszociációk ok — okozati jellegére utaló véleményben semmi eredeti nem volt. Keletkezésének pillanatától kezdve az asszociatív teória nem volt más, mint az okság elvének kiterjesztése a pszichikus jelenségek területére.

Freud szemléletének újdonsága másban keresendő. A tradicionális asszociatív iskola abból a feltevésekből indult ki, hogy a tudat egyes elemei, a pszichikus „atomok” közötti kapcsolatok az ismétlés gyakorisága, az időben és térben való érintkezés stb. következtében jönnek létre.

De mik ezek a felsorolt tényezők? Mit jelent a gyakoriság és a tér—idői érintkezés?

Nyilvánvaló, hogy ezek olyan tényezők, amelyek nem a pszichikus tevékenység belső tendenciáitól, hanem külső körülményektől függenek. A gyakoriság — az asszociációk kialakulásának mennyiségi jellemzője: minél gyakrabban fordulnak elő együtt a pszichikus elemek, annál tartósabb közöttük a kapcsolat. Az érintkezés vagy a hasonlóság az összekapcsolt elemek *objektív* sajátosságaira utal, nem pedig arra, hogy azok mit jelentenek a konkrét individuum számára.

Freudnál viszont az asszociációk nem mint a dolgok objektív kapcsolatainak projekciói szerepelnek, hanem mint a személyiség motivációs beállítódásainak szimptomái. Különös figyelmet fordított arra a zavarra, amelyet páciensei (maguk számára is váratlanul) tapasztaltak a gondolatok szabad, nem kontrollált asszociációi során.

Ebben a zavarban Freud a valamikor lelki sérülést okozó eseményekre való utalást látott. Feltételezte, hogy egy sajátos ellenállási mechanizmus az, ami nem engedi bejutni a tudatba a traumát okozó gondolatot. A múlt eseményei nem az asszociációk gyengesége miatt nem idéződtek fel, hanem azért, mert az adott személy nem akarta felidézni azokat.

Az asszociálás nehézségeit Freud ennek a tudattalan „nem akarás”-nak tulajdonította. Azokon a pontokon, ahol a vizsgált személy kezdett zavarba jönni, ahol megtagadta a további asszociálást, Freud kereste annak a fonálnak a végét, amely elvezet az elfojtott vágyakhoz, amelyeket az éber tudat tabunak nyilvánított.

Az asszociáció elve, mint már említettük alapvető az új idők pszichológiája számára. A szervezet szenzoros „bemenete” és motoros „kimenete” között végbemenő folyamatok magyarázatául szolgált. Mindent ami a legegyszerűbb érzékelések határán kívül esik, az asszociációkból vezettek le. A memóriát, gondolkodást, képzeletet különböző jellegű és összetettségi fokú asszociációsorok formájában képzelték el. Az asszociációkkal kezdődött a kísérleti pszichológia, amely az ember viszonylatában a szavak közötti asszociációk kísérleti elemzés tárgyává tette.

Az ismert pszichológus Ebbinghaus a tanulás törvényszerűségeinek feltárása céljából kizárta az asszociációkból az eszmei tartalmat, feltalálva „az értelmetlen szótagokat”. Freud egészen más célból nyúlt a „szabad asszociációkhoz”. Számára az volt a fontos, hogy kinyomozza pácienseinél azokat a gondolatmeneteket, amelyek nemcsak az orvos, hanem a páciens számára is rejtve maradtak. Ezért Freud számára az asszociációkban éppen az volt a leglényegesebb, ami zavarta Ebbinghaust abban, hogy a szenzomotoros kapcsolatok „tisztá tenyészetét” megtalálja: az eszmei tartalom. Ebbinghaus ezt kizárta, Freud viszont benne kereste a tudattalan kulcsát.

Az eszmei tartalomban, mint ismeretes, a konkrét individuum személyes

érdekeitől független reális tárgyakhoz, külső szituációkhoz való viszonyulás a meghatározó. Az eszmék sorrendje és kapcsolata — hangsúlyozta a maga idejében Spinoza — a dolgok sorrendjének és kapcsolatának felel meg.

De a feladat, amit Freud a szabad asszociációk módszerével igyekezett megoldani, egészen más volt, mégpedig az, hogy tisztázza, minek felelnek meg ezek az asszociációk a szubjektum belső világában, nem pedig a külső tárgyi világban.

A gondolatok minden olyan kapcsolata, amelyet nem a személyiségtől elvonatkoztatva, hanem a személyiség igazi életének darabjaként vizsgálunk, kettős viszonyultságú: egyrészt a saját alapjain létező tárgyi valósághoz, másrészt a pszichikus valósághoz viszonyul, amely utóbbi az előbbit tükrözi, azonban saját tulajdonságai is vannak, hasonlóak azokhoz, amelyek az élő rendszert bármilyen más rendszertől megkülönböztetik.

Freud az asszociációkban az eszmei tartalmat kereste, de nem a tárgyat, hanem a személyit.

A feladat nem a könnyűek közül való volt, mivel a személyiség belső felépítése nem kevésbé bonyolult, mint a világ felépítése, amelyben él.

Kezdetben a lelki életet három szintből — a tudattalanból, a tudat előttiből és tudatosból — felépítettnek képzelte el.

Az emberi viselkedésnek (akár motoros, akár pedig gondolati formáiról van szó) motivációs erőt kölcsönző ösztönös töltésnek a forrása a tudattalan. A tudattalan szexuális energiával — amit Freud a libido terminusával jelölt — telített. Ez a szféra a társadalom által kirótt tilalmak következtében el van zárva a tudattól.

A második szint — a tudat előtti.

Itt olyan pszichikus tartalmak halmozódnak fel, amelyek közvetlenül nem tudatosulnak, de könnyen válhatnak tudatosakká. És végül — a tudat. Ez nem a tudattalan szférájában végbemenő folyamatok passzív tükrözése, hanem azzal állandó antagonizmusban van a szexuális vágy elfojtásának szükségessége miatt.

Ezt a sémát alkalmazta Freud a klinikai tények — a hisztéria tüneteinek, a traumát okozó események elfelejtésének (amnézia), a katarzisznak stb. — megmagyarázására, majd a későbbiekben átvitte a lelki élet néhány mindennapos megnyilvánulására, mint amilyen az álom, a viccek, az elszólások stb.

Az interpretáció minden esetben ugyanaz volt: a libido mint erőteljes motivációs elv keresztültör a tudat cenzúráján, különböző utakat keres, és külsőleg semleges formákban szabadul fel, amelyeknek azonban egy másik, szimbolikus síkjuk is van.

Az álmok például a neurotikus tünetekhez hasonlóan elfojtott vágyakat fejeznek ki sajátos szimbolikus nyelven.

Azok az impulzusok, amelyekről szó van, különböző elírások, elszólások, különböző dolgok elfelejtése stb. formájában éber állapotban is megnyilvánulnak. Mindezen jelenségek magyarázatát Freud szerint nem az emlékezet hiányosságaiban és nem is a mozgási sztereotípiák olyan véletlen zavaraiiban kell keresni, amelyek a szubjektum motivációs rendszerével semmilyen kapcsolatban nincsenek, hanem a funkcionális feszültségű impulzusoknak ugyanazon területén, amely impulzusokat a tudat cenzúrája elfojt, de amelyek a tünet vagy a szimbólum értelmét nyert jelenségekben kifejezésre jutnak.

Végül a vicc vagy a szójáték szintén pillanatnyi kisülése annak a feszültségnek, amelyet a társadalmi normák (egyebek között a logikai-nyelvtani

normák által képviselt korlátozások) teremtenek. Az ilyen kisülés kielégülés érzését váltja ki.

Így tehát azokat a tényeket, amelyekre Freud támaszkodott, eredetileg a pszichoneurotikusok viselkedésének analízise révén a hipnotikus szuggesztíó és a szabad asszociáció módszerével kapta. Azután ezen tények köre a mindennapi emberi viselkedésben megfigyelt tények: az álmok, elírások, elszólások, emlékezetzavarok stb. bekapcsolásával kibővült.

Világos azonban, hogy mindezek a jelenségek ősidőktől fogva érdeklődést váltottak ki. Nem a felfedezésük, hanem értelmezésük hozta meg Freud népszerűségét. Ismét a tudományos tény problémájába ütközünk. Az álmok vagy emlékezetkiesések önmagukban nem tudományos tények, de azzá válnak az okot kutató analízis rendszerébe kapcsolva. A régi magyarázatokat, melyek az álmokat vagy az emlékezet illúzióit a lélek mint testen kívüli lényeg tevékenységének számlájára írták, nem lehetett összeegyeztetni az élet természet-tudományos megközelítésével. Kiszorították ezeket a fiziológiai sémák: az álmokképek — az agy általános aktivitáscsökkenésekor az egyes idegsejtekben lejátszódó fiziológiai impulzusok szeszélyes játéka; az elfelejtés — a kérgi „nyomok” gátoltsága stb. Freud arra a következtetésre jutott, hogy a látszólag értelmetlen képek és cselekvések mögött meghatározott, a *személyiség* számára jelentős feladatokat megoldó *pszichológiai mechanizmus* rejtőzik. Freud a mai tudomány pozíciójából jól látható tévedése nem abban állt, hogy rámutatott a tisztán fiziológiai determinációtól eltérő pszichikus determináció fontosságára, hanem magáról a pszichikusról, fejlődésének mechanizmusáról, a fiziológiai szubsztrátummal való összefüggéséről alkotott hamis elképzelésekben.

Hiszen Freud nem elégedett meg egy általános feltevessel arról, hogy az álmokat, emlékezetzavarokat stb. vonatkozásba kell hozni nemcsak az agykéregben lejátszódó ingerületi és gátlási folyamatokkal, hanem a személyiség érdekeivel, törekvéseivel, viselkedésének motívumaival is. Magukat ezeket a motívumokat állította hamis fénybe. Következésképpen magyarázata a „mindennapi élet pszichopatológia”-jának tényeiről olyan elméleti elképzeléseknek rendelődött alá, melyeket a tudományos pszichológia (Freud mindazon bizonygatása ellenére, hogy azok kidolgozásában szigorúan a tapasztalatot követte) határozottan elvetett. Ezeknek az elképzeléseknek központjául a szexuális ösztön alakváltozásainak gondolata szolgált. A szexuális ösztön megjelenését attól a pillanattól számították, amikor a gyermek az anyamellet megérinti.

Ezután a gyermek — az infantilis szexualitásról szóló freudi koncepció szerint — öt-hat éves koráig keresztülmegy egy sor fázison: az orális, az anális és a fallikus fázison. A hatéves kor és az ifjúkor közé olyan periódus ékelődik, amelyben a nemi ösztön latens, lappangó állapotban van. A pszichoanalitikus gyógy mód abban állt, hogy „kiássá” azokat a kora gyermekkori szexuális zavarokat, amelyek a neurózis forrásává válnak. Különleges helyet kapott az úgynevezett „Oidipusz-komplexum”, amelyen a gyermek meghatározott motivációs-affektív viszonyképlete a szüleihez értendő. Az Oidipusz királyról (aki megölte az apját, majd anyját vette feleségül) szóló görög mítoszban — Freud véleménye szerint — kulcs rejtőzik az embert állítólag öröktől nyomasztó szexuális komplexumhoz: a fiú szerelmet érez az anyá iránt, az apát vetélytársként fogja fel, aki egyidejűleg vált ki gyűlöletet is és félelmet is.

A gyermeki szexualitás és az „Oidipusz-komplexum” elmélete elhomályosí-

totta Freud pszichodinamikára vonatkozó elképzelésének racionális mozzanatait.

Eközben a pszichoanalízis nem korlátozza igényeit az individuum pszichikus fejlődésének területére. Kiterjesztette őket az emberi kultúra egész történetére, a kultúra termékeiben (a mítoszokban, szokásokban, kulturális, tudományos, művészeti, irodalmi emlékekben) ugyanazoknak a komplexumoknak, ugyanazoknak a szexuális erőknél megvalósulását kereste. Freud arra számított, hogy mindezzel — olyan széles körű anyag felhasználása révén, amelyet teljesen más területről merít, mint a neurotikusok viselkedése — igazolódik a pszichoanalitikus sémák egyetemessége.

Valójában viszont a pszichoanalízis magyarázó fogalmainak kiterjesztése a kultúra történetére, minthogy ez utóbbit furcsán misztifikált fénybe állította, aláásta magukba a fogalmakba vetett bizalmat.

Eközben Freud pszichológiai szemléletében a 20-as években bizonyos változás történt, amely részben érintette a viselkedés alapvető, tudat alatti ösztönzőinek kérdését is.

Míg kezdetben egyetlen erőként a szexuális energia (libido) jött számításba, addig az első világháború után — amely emberek és kulturális értékek tömegét pusztította el és sajátos fajtájú neurózisokat idézett elő — Freud a nemi ösztönhöz hozzáteszi a halálösztönt (amely az agresszív viselkedés motívumául szolgál). A halálösztönt ősi biológiai princípiumként bemutatva Freud összehatalálkozott a háború örökkévalóságát hirdető imperialista doktrína védelmezőivel.

Freudnak a személyiség struktúrájáról vallott nézetei is bizonyos változásokat szenvednek.

Emlékeztetünk rá, hogy kezdetben ez a struktúra a tudatalatti, tudatelőtti és tudatos hierarchiájának tűnt az első komponens teljes prioritása mellett. A 20-as években viszont „A halálösztön és az életösztönök” („Jenseits des Lustprinzips”, 1922) és „Az ősvilági és az én” („Ich und Es”, 1923) című művekben bizonyos mértékben más sémát indítványoz, amely majd lényeges hatást gyakorol a személyiségpszichológiai tanokra. Most azt állítja, hogy a személyiség három alapvető komponensből épül fel, amelyeket az Id („Ős-én”), Ego („Én”) és szuper-Ego („felettes-én”) terminusokkal jelöl.

Az Id („Ős-én”, „ős-valami”) a legprimitívebb komponens, az ösztönök hordozója. Irracionális és tudattalan lévén az örömelvnek rendelődik alá.

A személyiség másik részét az Ego („Én”) képezi. Az „Én” kénytelen szolgálni az „Ős-én” igényeit, ugyanakkor nem az örömelvet, hanem a valóságelvet követi. Mérlegeli a külvilág sajátosságait, törvényeit és összefüggéseit.

Végül a morális standardok hordozójaként a szuper-Ego („felettes-én”) szolgál — a személyiségnek az a része, amely a kritikus és cenzor szerepét tölti be. Ha az Én elfogadja az Ős-én határozatát, vagy végrehajt egy cselekvést az Ős-én kedvéért, de a felettes-én ellenére, akkor a büntetést büntudat érzésének, lelkiismeretfurdalásnak formájában éli át. Miután a különböző állományok (ős-én, felettes-én és valóság) részéről az Énhez intézett igények összeegyeztethetetlenek, az Én elkerülhetetlenül konfliktushelyzetbe kerül, amely kibírhatatlan feszültséget teremt. Ettől a feszültségtől az Én speciális „védekező mechanizmusok” segítségével menekül meg — ilyenek az elfojtás, racionalizálás, regresszió, szublimáció stb.

Az elfojtás érzések, gondolatok és cselekvésre irányuló törekvések akaratlan eltávolítását jelenti a tudatból. Miután áttevődnek a tudattalan területére, foly-

tatják a viselkedés motiválását s nyomást gyakorolnak rá, szorongás formájában jelentkeznek, szimptomákban törnek elő stb.

Regresszió a viselkedés vagy gondolkodás visszaesése egy primitívebb szintre.

Szublimáció egyike azon mechanizmusoknak, amelyeken át a tiltott szexuális energia az egyén és társadalom számára elfogadott formában nyer levezetést.

A szublimáció egyik válfaja az alkotás. A lelki élet új „topográfiája” a hangsúlyt a személyiség egyes komponenseinek összefüggésére helyezte át, amíg régebben a pszichodinamikában fő összefüggésnek a tudattalan és a tudatosítható viszonyát tartották. Hiszen Freud kezdeti sémájában a tudattalan tartománya csak a pszichikum „mélyét” foglalta magába, annak rejtett energetikai készletét, most viszont a tudattalan komponensek kategóriája felöleli a felettes-én utasításait, sőt az Én egy részét is, nevezetesen azt a részt, amelynek tartalmát az egyén közvetlenül nem ismeri fel. Ez lehetővé tette annak a nézetnek a meghaladását, amely szerint a személyiség általános konstrukciójában levő „felső emeletek” egyenlőek lennének azzal a tudással, amelyet a személyiség önmagáról alkot.

Megnéztük a tényeket, metodikákat és Freud két elméleti sémáját (a század elejéhez és a 20-as évekhez fűződőt). Most azokat az elveket kell röviden jellemeznünk, amelyekhez Freud igazodott, és igyekeznünk kell megérteni a tevékenységével összefüggő változásokat a tudományos pszichológiai gondolkodás kategoriális szerkezetében.

Freud vitathatatlan érdeme a pszichoterápia, az orvosi pszichológia, a pszichiátria, a szexológia és az általános pszichológia (a személyiségstruktúra és a motívumok tana) területét átfogó új problematikának a bevezetése.

Már az új problémák megjelenését önmagában (hacsak nem álproblémákról van szó, mint például a történelmi-kulturális értékek szexuális genezisééről való freudi elképzelések esetében) a haladás jeleként kell értelmezni.

A probléma kaphat inadekvát megfogalmazást. Ez természetesen néha katasztrofális hatással van a probléma kidolgozásának módjaira.

De ha nem jelent volna meg a tudomány horizontján, nem kezdődött volna új irányú mozgás.

Az új pszichológiai problémák freudi értelmezésére hatással volt a XIX. századi természettudomány néhány elve. Elsőként az energiamegmaradás elvét kell megemlíteni az entrópiáról alkotott elképzeléssel kapcsolatosan, a rendszerek energetikai egyensúly elérésére irányuló törekvését.

Ez volt a hitvallása a naturalisták egész nemzedékének, akiknél Freud tanult. Önéletrajzában megjegyzi, hogy sok helyütt követte Fechnert, különösen azt az alapgondolatot, amelyet Fechner a többi fizikussal együtt védelmezett — azt a gondolatot, hogy minden rendszer stabilitásra törekszik.

A fizikai energia fogalmának analógiájára alkotott Freud fogalmat a pszichikus energiáról, amelynek állandó mennyiségével van felruházva minden szervezet.

Fizikai előképének megfelelően a pszichikus energia az egyensúly megőrzésére törekszik. Koncentrációja feszültséget okoz, nyugtalanság, negatív érzelmi állapotok forrásává válik, kisülése viszont — vagyis a stabil energetikai szintre történő visszatérés — örömezésben nyilvánul meg. Ily módon a freudi örömeelv nem más, mint a fizika által az energetikai mérlegről kidolgozott elképzelések átfogalmazása. A pszichikus energia, ha nem kap normális levezetést, más szervekre irányul, neurotikus szimptomák formájában jut

felszínre. Hisztéria esetén egy gondolat, amelyet a neurotikus nehezen visel el, bizonyos mennyiségű feszültséggel kapcsolódik össze, amely testi zavarok formájában oldódik. Félelmek esetén az izgalom áttevődik az egyik gondolatról egy másik, kevésbé kibírhatatlanra. A pszichoterápia abban áll, hogy kideríti a nyugtalanság okát és ezzel az energiát más levezetőcsatornára kapcsolja át. Hasonló funkciót tölt be a szublimáció. Láthatjuk ily módon, hogy mindenütt uralkodik az energia megmaradásának elve és az az elv, hogy a rendszer elkerülhetetlenül az energia egyenletes eloszlására törekszik.

Ezzel a megközelítéssel szoros kapcsolatban van a lelki élet Freud által elfogadott determinációjának elképzelése: a lelki megnyilvánulásoknak nem lehet más okuk, mint kizárólag pszichikus (a pszichikus energia bizonyos mennyiségének kisülése).

A szervezet születésekor az energia diffúz jellegű, azonban fokozatosan tárgyakra tesz szert, amelyeket kisüléséhez preferál. Ez határozza meg a gyermeki szexualitás fejlődésének fázisait (lásd fent).

Amíg az energiamegmaradás törvénye és a legszigorúbb determinizmus elve a fizikából származott át a pszichológiába, — a fejlődés egyik stádiumából a másikra való átmenetre az evolúciós biológia eredményei vezettek rá.

Ugyancsak ezeknek a vívmányoknak a hatására alakult ki a pszichikus élet hierarchikus szerveződéséről szóló tan, amely szerint ez ősbibb és fiatalabb rétegekből épül fel. (A neurológiában ezt a sémát a 70-es években H. Jackson dolgozta ki az idegi központok hierarchiájáról szóló elmélet formájában.)

Az evolúciós biológiai nézőpontból származik a tudat adaptációs szerepére vonatkozó elképzelés is. A tudattalan vágyak pszichikus energiája — Freud szerint — az örömvél alárendeltje, míg a tudat az egyed fenntartása céljából teljesen más elvvet követ — a valóságelvet. A tudattalan nem számol azzal, ami a külső környezetben történik, a tudat viszont számításba veszi a külvilág tulajdonságait, a szervezet viselkedését kölcsönös összefüggésbe hozza vele.

Tehát az elvek, amelyekből kiindulva Freud igyekezett megérteni a pszichodinamikát, a természettudomány két területéről — a fizikából és a biológiából — származtak. Itt hatalmas értéket képviseltek, mivel a természet alapvető törvényszerűségeit juttatták kifejezésre. Freud ezeket az elveket teljesen más tárgyi tartalomra — az ember pszichikus tevékenységére vitte át. Azonban ami vitathatatlan volt a fizikában és biológiában — az emberi pszichikumra alkalmazva nemcsak kétségessé, hanem hibássá is vált.

Az energetikai folyamatok determinációja a fizikai világban nem szolgálhat modellként a pszichikus folyamatok determinációjának megértéséhez, már csak azért sem, mert az előbbi az anyagnak mint olyannak sajátossága és nem függ semmitől, ami külső hozzá képest, míg a második függ olyasmitől, ami nem pszichikus — természeti és társadalmi összefüggésektől, amelyeknek sajátos, nem-pszichikus alapjuk van.

A fizikában és a termodinamika törvényeiben Freud olyan eszményt látott, amely után igazodva számítása szerint meg lehetett volna honosítani a szigorú determinációt a pszichológiában.

De pszichikus energia állítása a fizika helyére szükségszerűen indeterminizmusba fordult át, és nemcsak azért, mert a képzeletbeli pszichikus energia szemben reális prototípusával experimentális és mennyiségi vizsgálatnak nem volt alávethető. Maga a szervezet zárt rendszerében cirkuláló immanens pszichikus energia gondolata volt alaptalan. Nem hozta közelebb a pszichi-

kumot a reális világhoz, hanem elkülönítette tőle, konstanssá változtatta, amely előre meghatározza az individuum lehetőségeit — bármi is történjék a külső környezetben és a szociális fejlődés világában. A pszichodinamika értelmét nem az alkotásban, nem új formák létesítésében, nem a személyiség energetikai erőforrásának növelésében látta, hanem a feszültségtől való megszabadulásban.

Az energiamegmaradás és az entrópia elve jöllehet alapvetőek a termodinamika számára, nem szolgálhattak iránytűként a pszichikus jelenségek okainak és törvényszerűségeinek magyarázatában. Ami nem a fizikából, hanem a biológiából származó elveket illeti — a fejlődés és az adaptáció elvét —, ezek is önmagukban elégtelennek bizonyultak arra, hogy feltárják a pszichikus realitás természetét, ellentétben a tisztán fiziológiai funkciókkal. Az idegfolyamatok hierarchiája, ha a pszichikus szabályozás fokozódó bonyolultsági szintjeinek szükséges előfeltételeként szolgál is, nem esik egybe vele. Az idegrendszer felépítésére vonatkozó topografikus elképzelés elégtelen a személyiség fejlődésének (Freudnál ős-*valami*, *En* és *felettes-en* terminusokkal jelölt) szintjeiről szóló tanítás kidolgozásához. Az adaptáció elve teljes fontossága mellett sem képes magyarázni azoknak a (akár szenzoros, akár motoros) pszichikus működéseknek a sajátosságát, amelyek a környezethez való alkalmazkodást biztosítják.

A fizika és a biológia ellátta a pszichoanalízist elvekkel, amelyek azonban önmagukban kiegészítő elméleti specifikáció nélkül nem biztosíthatták volna a pszichikus tevékenység adekvát vizsgálatát.

Jelenti-e ez azt, hogy az említett elvekhez való folyamodás egyáltalán értelmetlen és perspektíva nélküli volt? Itt a pszichoanalízis történelmi értékének megértésében csomóponthoz érkezünk — éspedig ahhoz a kérdéshez, hogy mivel járult hozzá a pszichoanalízis a pszichológiai gondolkodás kategoriális rendszerének fejlődéséhez.

Már említést tettünk a pszichoanalízis híveinek azon törekvéseiről, hogy e koncepció fogalmait a szoros értelemben vett motiváció megfejtéséhez alkalmazzák. Freud például negyven éven keresztül nemcsak naponta több órán keresztül vezetett pszichoanalitikus szeánszokat páciensei részvételével, hanem a munkanap végén rendszeresen önanalízisbe merült, melynek eredményeit egyébként nagymértékben felhasználta az elfojtás, regresszió stb. általános mechanizmusainak magyarázatakor. Nem a páciensnek, hanem magának a pszichoanalitikusnak a viselkedéséről volt szó. De ezt a viselkedést többféleképpen lehet felfogni. Bármely más egyénhez hasonlóan a pszichoanalitikus tagja a többi emberrel való viszonyok rendszerének, hozzájuk hasonlóan átél vágyakat, konfliktusokat, affektusokat. Másrésztől viszont a viselkedés tudományos értelmezésére pályázó minőségében lép fel, vagyis a tudós szerepére tart igényt.

Itt már nem az öt körülvevő emberekhez, hanem a tudományhoz — mint ismeretek termelésének és fogyasztásának formájához — fűződő viszony jellegéről kell beszélni.

Természetesen, ember lévén, a tudós ki van téve mindazoknak a viszontagságoknak személyes élményeiben és viszonyaiban, amelyekkel tele van mindenki más élete. Felmerül azonban a kérdés: milyen a tudomány rendszerében folytatott tevékenységének struktúrája, milyenek ennek a tevékenységnek a mechanizmusai? A személyes megpróbáltatások szintjén zajló események (gyermekkori pszichikus traumák, a motívumok konfliktusa, családi vesze-

kedések stb.) kihatnak erre a tevékenységre. De jogos-e magát a tevékenységet ugyanazokkal a fogalmakkal leírni, amelyekkel a „mindennapi élet pszichopatológiájá”-nak tényeit (még akkor is, ha feltételezzük, hogy ezeket a tényeket a pszichoanalízis helyesen értelmezi)? Freud és követői erre a kérdésre határozott „igen”-nel válaszoltak. Hiszen elméletük egyetemességre tartott igényt, arra, hogy a pszichoanalízis elveiből levezesse nemcsak a neurotikus tünetek, hanem az emberi viselkedés bármely produktumának oki tényezőit — köztük a tudományeit is. Ebből következik, hogy magát a pszichoanalízist is, mint olyan tant, melynek meghatározott történelmi gyökerei vannak, pszichoanalitikusan kell magyarázni. A pszichoanalízis tanulmányozása saját sémájának pozíciójából (a libido fejlődésének állomásaitól, az Oidipusz-komplexumból stb.) legalábbis terméketlen foglalkozás. Ezt a koncepciót, akárcsak bármely másikat, kizárólag társadalmi-történelmi és tárgyi-logikai gyökereiből kiindulva lehet megérteni. Azonban Freud egyik gondolatát szeretnénk felhasználni elméletének értelmezéséhez. Azt a gondolatát, hogy a tudat tanúságainak nemcsak közvetlen, hanem közvetett értelmük is van, hogy azok ebben a tekintetben szimbolikusak, mivel olyan realitásra utalnak, amely rejtett a szubjektum közvetlen észlelése előtt, ugyanakkor mégis meghatározza gondolatainak jellegét és menetét.

Csak Freudtól eltérően nem a tudattalanról vagy tudatalattiról, hanem a tudatfelettiről fogunk beszélni. Ez a terminus magyarázatra szorul.

Emlékeztetünk arra, hogy Freudnál az ember gondolatainak és cselekvéseinek második, szimbolikus síkja a tudattalan tartományát képezi. Az elfogadhatatlan titkos kívánságok az álomlátás különös képeiben, elszólásokban, szójátékokban tudatnak magukról. Mindez azokban a „mélységekben” van rögzítve, amelyek a messze gyermekkorban keletkeztek, s az egész életút során ránehezedik a személyiségre. Következésképpen mindez a fizikai okság típusa szerint rögződött a személyiségben és határozza meg ennek viselkedését: a tudat szférájában keletkező effektus olyan onto- vagy filogenetikusan ősi konfliktusok és traumák eredménye, amelyek a tudattalan szférájába ásták be magukat.

Összevetjük ezzel a sémával a tudatfelettinek általunk javasolt értelmezését. Ezen objektív folyamatokat értünk, melyek függetlenek attól, hogy mit képzel róluk a tudat. De ezek a folyamatok nem a szervezet önmagába zárt rendszerének mélyrétegeiben mennek végbe, hanem a tudományos eszmék mozgásának reális, törvényszerű folyamatában. Az egyes tudós ennek a folyamatnak a szolgálja. A tudatfeletti határozza meg megszülető elképzeléseinek jellegét. A tudatfeletti nem hathat az intellektuális viselkedésre a fizikai okság típusa szerint olyan hatásként, amelyet már kész, előre adott konstrukció gyakorolna a tudatban keletkező effektusra (ahogyan ezt a freudi séma bemutatja, amely szerint a tudatosulás az elfojtott, tehát már meglévő vágyaktól függően történik). Miért? Azért, mert a tudós, aki a tudatfeletti követeléseinek elébe megy, saját erőfeszítéseivel, saját alkotásával kell hogy megteremtse azt, ami a továbbiakban reális eszmei terméké válik, és mert ezen erőfeszítések előtt az egyáltalán nem létezik mint a tudatosulását megelőző realitás. Az olvasó ily módon látja, hogy úgy a tartalom, mint a determináció jellege szerint a tudatfeletti tökéletesen más módon viszonyul az individuális tudathoz, mint a tudattalan. Tartalma szerint nem elfojtott komplexumokat képvisel, hanem eszmék és kategóriák történelmileg fejlődő seregét. A determináció jellegét tekintve nem kész képződményként mutatkozik meg, amely belülről gyakorol nyomást a tudatra, hanem olyan objektív igényként, amely kívülről

hat, azonban csak a személyiség révén realizálódik, aki létrehozza azt, ami az ő tevékenysége előtt nem létezett.

De miért kell e tevékenység tudatfeletti szintjéről beszélni, amikor világos, hogy a tudós teljes tudatossággal képzei el e tevékenység feladatait és ugyanolyan tudatosan dolgozza ki a programját?

Nézzük meg ezt a kérdést. A tudós valóban úgy végzi a kutatást, hogy tudata erejét teljesen koncentrálja az objektumra, amellyel — reálisan vagy eszmeileg — kísérletezik, a problémára, melynek megoldása a tudós életének az értelme. Vannak alkotáselméletek (közel áll hozzájuk a freudi is), amelyek kísérletet tesznek annak megerősítésére, hogy a tudósi tevékenység tudatosuló komponensei döntő mértékben függenek az intuíció mechanizmusától (amelyen rejtett tudattalan erők játékát értik).

Az intuitivizmusnak mint a szellemi tevékenység racionális jellegét tagadó koncepciónak ellensúlyozására azt a tant vonultatják fel (s ezzel nem érthetünk egyet), mely szerint a szellemi tevékenység teljes egészében tudatos, abban az értelemben, hogy maradéktalanul képviselve van az individuum tudatában. A „tudatfeletti” fogalmának révén elvethető mind az intuitivizmus, mind az a tanítás, hogy a tudományos alkotás dinamikáját az individuális tudat által szabályozott viszonyok határozzák meg.

Nagyon gyakran fordul elő eltérés a tudományos teljesítmény reális értéke és vetülete között az egyes tudós, sőt egy egész nemzedék tudatában. Ezzel kapcsolatban feltétlenül meg kell különböztetni az elméleti elképzeléseket egyfelől és azok kategoriális alapját másfelől.

A tudósi tevékenység azon szintjeinek jelölésére, amelyek a tudós tudatában tagolt produktumok gyanánt mutatkoznak meg, vesszük igénybe az „elmélet” terminust. Arra a szintre, amely megszervezi a kutató gondolatmenetét, s habár tükröződik az elméletekben, hipotézisekben, modellekben, de nem tudatosul mint a tudományos ismeret legáltalánosabb (tartalmas) formáinak önálló, történelmileg fejlődő rendszere, használjuk a „kategória” terminust. A tudományos tevékenység produktumaiban objektívalódó, megrögződő „elmélet” és „kategória” egyaránt az őket alkotó individuumoktól független történelmi életet él. Ugyanakkor egyik is, másik is képviselve van a konkrét tudós „pszichikus környezetében”. Reprezentációjuk azonban különböző. A kategoriális rendszer és az ennek „rezsím”-jében folyó munka (ellentétben az elméleti elképzelések rendszerével) az individuális tudat számára nem képezi tanulmányozás, megvitatás és elemzés önálló tárgyát.

Ugyanakkor a kategoriális fejlődése a tudományos munka nagyon fontos gyümölcse. Azt lehet mondani, hogy ez a fejlődés a fent említett körülmények értelmében tudattalanul megy végbe. Azonban a „tudattalan” terminushoz a filozófiai-pszichológiai gondolkodás asszociációk tömegét kapcsolta, amelyek zavarják annak megkülönböztetését, amit valamikor tapasztalt az individuum, de adott pillanatban nem tudatosítja attól, amit az individuum hoz létre a tudomány logikájának objektív követelményeivel összhangban (ha ez az ő közvetlen észlelése számára nem is adott). Ez utóbbi típusú jelenségeket jobbnak látjuk nem tudattalannak vagy tudatalattinak, hanem tudatfölöttinek nevezni, mivel a tudományos értékek kategoriális fejlődésének világa, amely a szubjektum értelmi tekintete elől rejtett, az emberi pszichikumnak nem a „mélyét”, hanem a „csúcsát” jelenti.

Ha elfogadjuk ezt a megközelítést, akkor azon produktumok értelmezésekor, melyek a tudós tudatos tervének és erőfeszítésének eredményei, nem a tudat-

talanból, hanem a tudatfölöttiből kell kiindulni. Ezek a produktumok a gondolatok mozgásának egyik (elméleti) síkját alkotják, amely megköveteli a másikkal (a kategoriális síkkal) való egybevetését. A második az első szerint nyer értelmezést.

Ebből a nézőpontból kell feltárni azt a kategoriális összefüggést, amelynek szimbólumaiként értelmezhetők a pszichoanalízis fogalmai és modelljei (akármilyen hóbortosak és mitologikusak is voltak).

A pszichológiai ismeret kategoriális rendszerének kialakulása egyenetlenül haladt. Ennek a rendszernek különböző szálait különböző elméleti sémákban kötötték meg. Az alapkategória, amely a pszichoanalízis konstrukciói mögül előtűnik, a *motivum* kategóriája volt. Az összes többihez hasonlóan ez a pszichológiai kategória a viselkedés *reális* aspektusát képviseli, másképpen szólva olyan aspektusát, amelynek saját ontológiai státusza van — független a konkrét emberek tudatában való tükröződésének jellegétől és fokától.

Mint ismeretes, a megismerő eszközök, amelyek az utóbbiak birtokában vannak, rendkívül korlátozottak. Az az állítás, hogy ezeken az eszközökön kívül nem létezik semmilyen más eljárás információ beszerzésére a pszichikus realitásról (amelynek komponense a *motivum*), visszatérést jelent az introspektionizmushoz, annak posztulátumához, miszerint azonossági viszony van a pszichikus és a szubjektíven tudatosítható között — ahhoz a posztulátumhoz, amelynek meghaladásával kezdődött a tudományos pszichológia fejlődése.

Ahhoz hasonlóan, ahogy a képmás és a cselekvés reáliák, melyek az individuuum és a világ közötti viszony rendszerében töltenek be életbevágó funkciókat és nem az önmagába zárt, reflektáló tudaton belül, pontosan így a fő reáliák egyike a *motivum*. Az introspektív pszichológia azonosította a képmást a tudat jelenségeivel, a cselekvést a „fejben” végzett műveletekkel, a *motivumot* pedig — ennek megfelelően — mint a szubjektumból kiinduló „akarás”-t (az akarat aktusait) mutatta be.

Ezzel a koncepcióval régóta szemben áll a természettudományos szemlélet, amely a képmást a külső ingerekhez, a cselekvést a reflexekhez, a *motivációt* a testi affektív, ösztönös impulzusokhoz igyekszik visszavezetni. Könnyű belátni, hogy ez a szembeállítás az élettevékenység dualista felfogásmódjának bélyegét viselte magán. Ennek szétrombolása közben alakult ki a tudományos pszichológia. A tudományos pszichológia kikapogatót egy „harmadik” utat, melynek értelme abban állt, hogy a természettudományos elvek (okelemzés, kísérleti ellenőrzés, objektivitás stb.) iránti hűséget megőrizve a pszichikus realitást annak sajátos szerkezetében fogja fel, ami különbözik a tisztán fiziológiai szabályozástól. Ezen az úton új, sajátosan pszichológiai módszerek, elméletek, sémák alakultak ki. Ezek különböző nézőpontból és különböző fokú valóságossággal reprodukálták az élettevékenységnek azt a szintjét, amelyet a pszichikus jelenségek és formák mint olyanok képviselnek. Ezek egyike a *motiváció*, melybe a biológia ütközött bele — ahogy ez az ösztönökre vonatkozó darwini elképzelések példáján látható.

A kibernetika sikereinek köszönhetően a mai kutató gondolkodásában az energia és az információ fogalma nagyon világosan elhatárolódik, de egészen más szituáció létezett a századfordulón. Akkor a tradicionális sémáknak megfelelően három osztályba sorolták a viselkedést mozgató erőket. Ezek vagy a tudat szférájába tartoztak (akarati erőfeszítés, amely a meghatározott célt maga elé tűző szubjektumból indul ki), vagy a test mozgató gépezetét beindító külső ösztönzés körébe, vagy végül veleszületett erők, a viselkedésnek lendü-

letet és irányt adó ösztönök szférájába. Az akaratról (óhajtásról, kívánságról) mint a szubjektumban gyökerező sajátos lelki princípiumról szóló tanítás (ha a tudományos determinista pszichológia érdekeiből indulunk ki) teljesen perspektívtalan volt, és tudjuk, milyen erőfeszítésükbe került a természet-tudósoknak, hogy megbirkózzanak azzal a tanítással, amely mindig az indeterminizmus fő bástyájaként szolgált. Az ingerre mint a mozgató szerkezet „elsütőbillentyűjére” vonatkozó elképzelés az energetikai gyújtást nem belülről, hanem az organizmumon kívülre helyezte és ezért ignorálta a motiváció problémáját. Közvetlen kapcsolatban volt ezzel a problémával az ösztönök koncepciójának darwini variánsa. Azonban benne az energetikai (késztetés-jellegű) mozzanatok nem különültek el a végrehajtó-mozgató momentumoktól, vagyis a rögzített, nemzedékről nemzedékre szálló viselkedési struktúráról. Az ösztön fogalma az evolúciós biológiai értelmezésben más hiányosságokban is szenvedett. Nem tartalmazott *pszichológiai* ismérvet, amelynek alapján lehetővé vált volna az ösztönös viselkedés összes variánsának egyesítése. Az ösztönök közös sajátosságának öröklött jellegüket tartották, valamint azt, hogy a létért folytatott harcban formálódnak stb. — vagyis egy sor biológiai és nem sajátosan pszichológiai minősítést. Ehhez kapcsolódott még az ösztön és a tudat elválasztása és ellentétbe állítása, aminek folytán a testi energetikai oldalt az előbbinek tulajdonították, míg a tudatos aktusoknak — amelyekkel az élet során változó viselkedést összefüggésbe hozták — az indítóját az önmagán alapuló, tisztán eszmei természetű akaraterőben keresték. Igaz, voltak olyan törekvések, hogy az ösztön fogalmával magyarázzák az emberi viselkedés összes alapvető változatát — beleértve szociális formáit is. E próbálkozások egyike — amely a legnagyobb népszerűségre tett szert — McDougall nevéhez fűződik.

A vágy, libido stb. fogalmak átalakított formában a viselkedés motivációs oldalának legfontosabb mozzanatát tükrözték — az energetikai potenciált. Természetesen az „energia” terminus, adott összefüggésben, csak átvitt, metaforikus értelemben alkalmazható. Nincs semmilyen alapja annak a feltételezésnek, miszerint az elektromos, kémiai és más energiafajták mellett létezik egy sajátos, velük rokon típusú energiatípus — a pszichikus energia. Bármilyen arra irányuló próbálkozás, amely ez utóbbit a szónak nem átvitt, hanem igazi értelmében tünteti fel, komoly veszélyekkel terhes, nemcsak a pszichikum, hanem az egész világ magyarázatára nézve. A gondolkodás azonban kénytelen lépten-nyomon metaforákhoz folyamodni. Mellesleg az olyan terminusok is, mint az „energia” és az „erő”, amelyek ma már a fizikai-matematikai ismeretekre jellemző egzakttságot nyertek, az erősen szubjektív árnyalatú terminusok készletéből származnak és valamikor ugyancsak *metaforák* voltak. Ha a pszichikus energiáról *átvitt* értelemben beszélünk, akkor világos, hogy ugyanúgy, mint a többi metaforikus kifejezés, az energia szó adott kontextusban nem üres valami. A motiváció reális sajátosságaira mutat rá, amelyek attól függetlenül léteznek, hogy milyen a vetületük a tudatban. Freud mélyeséges hibája volt az a meggyőződése, mintha a tudati vetület illuzórikus jellegű lenne, mintha az mindig leplezné a motívumok valódi játékát. De az a gondolat, hogy ez a játék az ember reális energetikai készletétől függ, hogy meghatározott elveknek rendelődik alá, amelyeket objektív módon kell elemezni, mivel magának az önfigyelésnek a tanúsága alapján ezeket az elveket lehetetlen megérteni — ez a gondolat hatással volt a motiváció vizsgálatára.

A motívum energiája — ez a pszichoanalízis konkolya között rejlő reális mag. Bármilyen cselekvésekre vállalkozik az ember, bármennyire magas legyen is ezek tudatosságának és logikai átgondoltságának foka, a viselkedés egyetlen külső vagy belső aktuusa sem mehet végbe motivációs (és következtetésképpen energetikai) ellátottság nélkül. Energetikai aspektus nélkül a pszichikus tevékenység éppúgy lehetetlen, ahogy információs aspektus nélkül. És ahhoz hasonlóan, ahogy a képmásjel annak ellenére, hogy elképzelhetetlen fizikai hordozó nélkül, de vele nem azonos; ahhoz hasonlóan, ahogy a cselekvés is, habár feltételezi a szomatikus változást (nevezetesen az izomváltozást), de nem korlátozódik csak rá, pontosan ugyanígy a motívum is, melynek előfeltétele az organizmus fizikai-kémiai energiája, nem az organizmus bioenergetikája, hanem „pszichoenergetiká”-ját és „pszichodinamiká”-ját jelenti.

Tudatosíthatók-e ezek? Az emberi tudat tárgyi. Tartalma logikailag tagolt, verbalizálható fogalmakban jelenik meg.

Másképpen mint ezen fogalmi apparátus révén az individuum képtelen számadást adni nemcsak a külvilágról, hanem a saját pszichikus tevékenységéről is, annak motívumait szintén beleértve.

A motívumok többé vagy kevésbé adekvát értelmi paraméterük szerint történő tudatosításáról lehet szó, vagyis ösztönző tárgyról („tárgy”-on adott kontextusban nemcsak anyagi, hanem szellemi érték is értendő), melyek ugyan elválaszthatatlanok az energetikai paramétertől, de nem esnek egybe vele. A reális tárgy felmérhetetlenül gazdagabb a pszichikus képmások rendszerében levő képviseleténél, ez a rendszer pedig a maga részéről összehasonlíthatatlanul szélesebb annál, amit róla a reflektáló tudat a saját fogalmainak nyelvén elmondhat.

Ugyanúgy, a reális életviszonyok mérhetetlenül szélesebbek a motívumok rendszerében meglévő képviseletüknél, ez a rendszer pedig mérhetetlenül szélesebb a róla való azon információnál, amelyet az individuum tudata korlátozott, tudomány előtti eszközeivel összegyűjt és felhasznál. Ebből pedig az következik, hogy a korszerűbb tudományos eszközök kidolgozása szélesíti a motivációs szféra magyarázatának lehetőségét az individuális önmegfigyeléshez viszonyítva. A pszichoanalízis igénye éppen az volt, hogy többet mondjon el az embereknek viselkedésük mozgatóerőiről, annak „üzemanyagáról”, mint amennyi saját maguk számára a magukról alkotott elképzelésekből ismeretes. Ha a pszichoanalízis megelégedett volna azzal az általános tétellel, hogy a motivációnak megvan a maga objektív dinamikája, energetikája és hierarchizált struktúrája, akkor igényei nem váltották volna ki az irracionális vádját, azt a vádat, hogy a tudatot a vak, tudattalan vágyak eszközének szintjére süllyesztette. Hiszen éppen a motívumok hierarchizált struktúrája képezi a tudat magvát. Annak hiánya energetikai töltésétől fosztja meg a tudatot, amely nélküle nem képes cselekvő (és nemcsak tiszta kognitív) értelemben előnyben részesíteni egy tárgyat a másikkal szemben és ily módon vezető szerepet tölteni be a viselkedésben.

Freud azonban szembeállította a motivációt és a tudatot, a pszichikus tevékenység energetikai és információs oldalát. Nála az energia vak, az információ pedig nem képes irányítani.

A környezetről való ismeretek hordozója a tudat, az ego önmagában véve erőtlen. Minden energiáját a tudattalan mélyrétegeiből meríti.

Emellett az utóbbi nem olyan „tiszta energiának” tartálya, amelyet az ego saját beállítása szerint, racionális terveinek megfelelően használna fel. (Ebben

az esetben Freud tanítása nem váltott volna ki éles oppozíciót, mint ahogy nem váltott ki oppozíciót Janet tanítása sem, amelyben a pszichikus energia fogalma kulcsszerepet tölt be.)

Freudnál a tudattalan energiát meghatározott szexuális vagy agresszív irányultság jellemzi. Akkor viszont ez már meghatározott vektorral bíró, eleve megadott célra irányuló energia. Kell-e ismételtten szólni arról, hogy milyen súlyos ideológiai következményei voltak annak a tanításnak, amely szerint az emberi viselkedés fő mozgató erői a szexualitás és az agresszivitás.

Az a kérdés azonban jogos, hogy a freudi sémának a pszichológiára való hatása éppen ezeknek az ideológiai körülményeknek köszönhető-e. Csak ezekben a körülményekben találhatjuk-e meg a tudósok Freud iránti különös érdeklődésének a titkát. (Az adott kontextusban nem részletezzük Freud népszerűségének okait azokban a tudományon kívüli körökben, ahol a freudizmust csak mint olyan tanítást fogták fel, amely az alsóbbrendű indítékok elsőbbségét bizonyítja a többivel szemben.) Csak ezért volna az, hogy Freud népszerűsége sokkalta nagyobb Janet népszerűségénél, aki úgyszintén a pszichikus energiát állította előtérbe, de nem ruházta fel meghatározott célra irányuló ősi, tudattalan törekvéssel?

Ahhoz, hogy válaszoljunk erre a kérdésre, újból pillantást kell vetnünk a freudi sémára, annak — a szerző számára is rejtett — szimbolikus értelme szempontjából, ti. abból a szempontból, hogy benne a motiváció pszichológiájának néhány reális mozzanata van képviselve.

Ha Freud a pszichikus energiát olyan értéként fogta volna fel, amely mindenféle meghatározottság nélkül való azon kívül, amit az individuális tudat (ego) a maga önkénye szerint megszab, akkor eltűnt volna a *motivumok konfliktusának* mint a viselkedés egyik lényeges sajátosságának gondolata.

A *motivumok tartalmával* kapcsolatos illuzórikus elképzelés mögött azok feszült dinamikus jellegének fontos gondolata állt.

Itt felleljük a pszichoanalitikus koncepciónak más fontos „leplezett” vagy szimbolikus momentumát, a *motivum energiájával* kapcsolatos elképzelést, miután már tetten értük annak a megfejtésnek a során, amellyel az elmélet „szimbolikáját” a tudományos fejlődés tudatfeletti logikájával korrelációba hoztuk. Ez a mozzanat a *motivum kategóriája* és a *személyiség kategóriája* közötti összefüggésekkel kapcsolatos. Mint emlékszünk, kezdetben Freud fő feladatának a tudattalan és a tudatos közötti viszony tisztázását tartotta. A későbbiekben konstrukciója bonyolultabbá vált, ezután előszeretettel beszél a „szegény ego-ról”, amely kénytelen szünet nélkül egyeztetni azokat a követelményeket, amelyek három oldalról szorongatják, és ezek: az id (tudattalan), a realitás és a szuper-ego.

Freudnál azonban mind a tudattal kapcsolatos kezdeti, mind az ego-ra vonatkozó későbbi felfogásban tisztán áttetszik az a gondolat, hogy a tudat, noha energiáját a tudattalanból meríti, de miután megszerezte azt, saját, tisztán az ő tulajdonát képező vágyai támadnak. Ezeket az „én vágyainak” nevezte. Ha ezek nem lennének, az ember viselkedése semmiben sem különbözne az állatok párzás idején tanúsított viselkedésétől.

De éppen az — Freud szerint — az emberi viselkedés sajátossága, hogy konfliktust képvisel a tudattalan impulzusok nyomása és azon aktív ellenállás között, amelyet a tudat védő mechanizmusai és korlátai nyújtanak.

Ebből az következik, hogy a tudat olyan rendszer, amely önfenntartásra törekszik.

A pszichoanalízis nemcsak a pszichikumnak a tudattal való azonosítását vetette el, hanem a saját korában népszerű intellektualisztikus szemléletet is, amely a tudatot a gondolatok és képzetek áramlására redukálta.

A tudat él, harcol, ellenáll, tilt. Sajátos rendszer, nem pedig olyan sík, amelyen sorban áthaladnak az asszociáció törvényei szerint összekapcsolt képzetek, vagy ahol ellenállás nélkül jönnek létre a tudattalan impulzusok.

Ezen impulzusok szerepének fantasztikus felnagyítása, amelyeknek a biológiaián kívül semmilyen más jelentőségét nem ismerték el, Freud tanítására rávette az irracionalizmus és pesszimizmus kitörölhetetlen pecsétjét. Ebből azonban nem következett a tudat semmibevevése. Ha a pszichoanalízis ilyen következtetésre jutott volna, akkor el kellett volna vetnie a motívumok konfliktusának, dinamikájának problémáját, valamint a tudatnak mint a tudattalan rendszerétől eltérő rendszernek a kérdését.

A tradicionális „akadémikus” pszichológiában elfogadott volt az a nézet, hogy a tudat munkája tartalmainak „belső észlelésére” korlátozódik. Freud pedig azt bizonyította, hogy ez a munka a személyiség, az emberi „Én” megőrzése szempontjából életfontosságú. Ehhez hozzá kell kapcsolni a lelki élet felépítésének háromkomponensű modelljét. Ha ezt éppen mint modellt tekintjük, mint az emberi viselkedés többértű motivációs struktúrájának konvencionális és vázlatos ábrázolását, akkor ismét el kell ismernünk, hogy a freudi szimbólumok tartalmaztak bizonyos — habár határozottan elferdített — utalást a valóságra: e struktúrák determinációjának különböző szintjeire. Ezek: a biológiai (id), a személyiségi (ego) és a társadalmi (szuper-ego) szint. Ez lehetővé tette a motívumok hierarchiájának a globálistól a differenciáltabb értelmezésére való áttérést, a motívumok közötti viszonyok, ellentmondások és konfliktusok kérdésének felvetését.

Mindezek új problémák voltak, amelyek egyáltalán nem vezethetők vissza, mint azt néha gondolják, a tudattalan és a tudat közötti viszony kérdésére, annál is inkább, mivel az utóbbit általában úgy értelmezik, mint az individuum saját céljait és tetteit „megfigyelő” eszközt, és nem mint sajátos rendszert, amely különböző — elhárító, projekciós, szublimációs stb. — mechanizmusok egész sorával rendelkezik. Freud megpróbált genetikai szemléletet alkalmazni az ember pszichológiai szerkezetének elemzésében.

Már rámutattunk e próbálkozások fantasztikus, tudományos alapot nélkülöző jellegére. A korai gyermekkorok a motivációs szféra kialakulásában betöltött szerepére való rávilágítás azonban, a későbbiekben, e periódus tanulmányozására irányította a kutatók érdeklődését.

Azt látjuk tehát, hogy a pszichoanalízis mint teoretikusan nem helytálló rendszer, egyáltalán nem volt „üres fellobbanás” a tudomány történetében.

Egy sor problémát vetett fel. A pszichológiai gondolkodás kategóriális rendszerének fejlődése járt vele együtt, elsősorban olyan kategóriáké, mint a motívum.

A motiváció kezdeti, introspektív felfogása, amely figyelmen kívül hagyta a motiváció objektív, az individuum reflexióitól független jellegét, többé híveinek erőfeszítése ellenére sem maradhatott fenn. A motívum kategóriája olyan mozzanatok által gazdagodott, mint a motivációs struktúrák pszichoenergetikája és pszichodinamikája, és azok különböző determinációs tényezőktől (biológiai, személyiségi, társadalmi) való függősége.

Kialakult azon szemléletek leküzdésének útja, amelyek a személyiséget azonosították öntudatával vagy individuális pszichofiziológiai sajátosságaival (Galton és a tesztológiai mozgalom).

Olyan pszichikus mechanizmusokról alakult ki elképzelés, amely a személyiség rendszerét szolgálja annak megőrzése, saját feladatai, és nemcsak a tiszta tárgyi jellegű feladatok megoldása céljából.⁸

Ezek az új eszmék és új megközelítési módok alkották a pszichoanalízis racionális, kategóriális elemeit, amelyeket el kell választani teoretikus össze-tételétől.

Csak miután kivontuk ezeket az elemeket a pszichológiai koncepcióból, akkor lehet megérteni, hogy a mai pszichológiában — többek között a kísérletiben is —, amely elvetette Freud elméletét és módszerét, megmaradt az élenk érdeklődés eszméi iránt.⁹

Meg fogjuk látni, hogy ezek az eszmék stimulálták a motiváció észlelési, emlékezesi, képzeleti folyamatokban betöltött szerepének kísérleti tanulmányozását. Ezek az eszmék hatottak a projekciós technika (Rorschach, Murray), a neobehaviourizmus tanulásmélete (Hall, Niel Miller), a gyermek szocializációjának és pszichikus fejlődésének folyamata (Piaget, Verner), a személyiség klinikai-kísérleti vizsgálatai és sok más irányzat fejlődésére, amelyek a korszerű pszichológia empirikus alapját gazdagították. Nem beszélve a pszichoterápiára gyakorolt erőteljes lökésről. A pszichoterápia sokat köszönhet Freudnak, még akkor is, ha elvetette a páciensekkel való érintkezés freudi taktikáját és a neurózisok interpretációjának módjait.

Az elfojtásról, helyettesítésről, projekcióról, szublimációról, védekező mechanizmusokról stb. alkotott elképzelések az említett jelenségekben mind „tartalmi”, mind pedig „formális” (dinamikus) aspektust feltételeztek. A „tartalmi” aspektus (a libido transzformációja, Oidipusz-komplexum stb.) megértésében Freudot a pszichológiában (ezalatt éppen a pszichológiát és nem az irodalmat, esztétikát és más, nem pszichológiai területet értünk) nem sokan követték. Így a motivációs dinamika freudi felfedezése széles körben visszhangra lelt a pszichológiában, más módszerekkel kezdték azt tanulmányozni és kiterjesztették egészen más tartalmakra.

A Freud által leírt dinamika lényegét tekintve pszichológiai volt, amely kifejezi az emberi élet motivációs és személyiségi szférájának sajátosságát. Eltévelyedéseinek forrását néha abban látják, hogy a fiziológiai fogalmak helyett pszichológiáikat használt. Helyettesítsd a pszichodinamikát az ideg-sejtekben végbemenő ingerületi és gátlási folyamatok közötti egyensúllyal — feltételezi néhány kritikus —, térj vissza a „Terv”-ben 1895-ben kimondott eszmékhez, így a tudomány az idealisztikus helyett megkapná a pszichoanalízis materialisztikus modelljét. E mögött az érvelés mögött a pszichikus valóságnak mint az élettevékenység olyan szintjének tagadása áll, amely a fiziológiaival nem azonos determinációs sort jelent. Másszóval, a pszichikusnak mint epifenoménnak az ősi nézete áll mögötte, amelynek valódi kauzális értelmét csak a fiziológia adhatja meg. Mi azonban már tudjuk, hogy az a

⁸ A korábbi pszichológiában a pszichikus mechanizmusokról (főleg az asszociáció mechanizmusáról, amellyel az észlelést, az emlékezetet, a gondolkodást és a képzeletet magyarázták) azt tartották, hogy azok másodrendű, azaz tárgyi jellegű feladatok megoldásán dolgoznak.

⁹ „A kísérleti pszichológia fejlődése” című munkájában a francia pszichológus, Paul Fresse megjegyzi, hogy jelenleg „majdnem nincs olyan experimentátor, aki ne használná ezt vagy azt a freudi fogalmat”. („Kísérleti pszichológia”.)

dilemma, miszerint: vagy fiziológiai, vagy pszichológiai magyarázat, hamis. Freud minden hibája és zsákutóába vezető lépése nem a pszichikus kauzalitás elismeréséből, hanem annak helytelen interpretációjából keletkezett.

Abszolutizálva a pszichikus kauzalitást, Freud annak hatását messze kiterjesztette azon élettevékenység határain túl, amelyre vonatkozólag a pszichikus kauzalitás valóban érvényes. A pszichikus tényező meghatározónak bizonyult mind a szomatikus, mind pedig a társadalmi élet vonatkozásában. Akkor viszont annak józan felfogása lehetetlenné vált. Mivel a pszichikus csak a fiziológiai és szociális kapcsolatok összehasonlításában mutatja meg reális funkcióját.

Freudnál pedig a pszichikus energia felváltotta egyrészt a biológiai, másrészt pedig a társadalmi fejlődés fő mozgatójának szerepét töltötte be. Mind a szervezet, mind pedig a társadalom nem volt más, mint olyan anyag, amelyből a libido formákat alakít ki. Ehhez még hozzá kell tenni azt, hogy noha Freud a pszichikus tevékenységről szóló tanítás egészére tartott igényt, valójában annak csak egy aspektusát, a motivációs aspektust dolgozta ki. Más iskolákhoz hasonlóan, a pszichoanalízis hajlamos volt arra, hogy kiterjessze minden más kategóriára azt, amit egy kategória viszonylatában tanulmányozott. Ez a szemlélet azonban semmi jóval nem kecsegtetett. Nemcsak a pszichoanalitikus kutatás zónáján kívül eső kategóriák, hanem az érdeklődése középpontjában álló motívum kategóriájának is helytelen felfogásához vezetett. Hiszen a kategóriák nem különálló összességet, hanem belül összefüggő rendszert alkotnak. E rendszer egy komponensét lehetetlen adekvát módon leírni, figyelmen kívül hagyva reális kapcsolatait az összes többivel. Így pl. a képzet, cselekvés stb. kategóriái, amelyek a valóságban, a viselkedés egyes folyamataiban elválaszthatatlanok motivációs (energetikai) determinánsaiktól, olyan tartalommal és architektonikával bírnak, amely nem korlátozható a motívum energiájára. Freud azonban alárendelte ennek az energiának a viselkedés képzeti (megismerő) momentumait és végrehajtó (operációs) programját. A képzetben is és a mozgási aktusban is elsősorban egy oldal érdekelte — a motívum energiája és annak feszültség eloszlatási lehetőségei viszonylatában betöltött szolgálati szerepük. Ezért Herbert Wells — Freud egyik híve — nem véletlenül látta Freud érdemét annak bizonyításában, hogy az emberi intellektus nem alkalmas nagyobb mértékben az igazság feltárására, mint a disznóorr.

Néha az elmélet hibái, eszmei potenciáljának gyengeségei, különös élességgel nyilvánulnak meg híveinek azon törekvései következtében, hogy új elképzelésekkel pótolják a kezdeti, „klasszikus” variáns hiányosságait, azzal a feladattal, hogy összhangba hozzák ezt a variánst az ismeretek fejlődésével és az idő követelményeivel.

Semmi sem mutatott rá úgy a freudizmus korlátozottságára, metodológiájának tarthatatlanságára, mint a modernizációjára irányuló számtalan törekvés. A „kánoni” freudizmustól elágazó tanítások több mint fél évszázados története szemléletesen demonstrálta annak teoretikus perspektívtátlanságát. Freud kimagasló utódai közül, mivel új problematikát tárt fel, és előmozdította a kidolgozást a pszichológiai gondolkodás kategoriális rendszerének meghatározott, körülhatárolt síkján. Utódai azonban, noha megtisztították Freud kiinduló sémáját sok hírhedt — az empirikus anyagon erőszakot elkövető — rendszertől, semmi lényegessel nem gazdagították a pszichológiai ismeretek kategoriális alapját. A freudizmus „megújítása” végét jelentette

egy pszichológiai doktrínának, amely képes katalizálni a tudományos kutatást és új hipotéziseket felállítani kísérleti ellenőrzés céljából.

A pszichoanalitikus mozgalom egész története telített kölcsönös nehez-
teléssel, a tudattalan szimbolikája és természete, a konfliktusok, neurózisok,
a vágyak dinamikája, a pszichoterapeutikus eljárások és más — Freud taní-
tásában központi szerepet betöltő — pontok egyedül helyes értelmezésének
igényével.

A pszichoanalízis fejlődésének sokéves tapasztalata nem erősítette meg,
hanem végérvényesen megingatta pozícióját, világosan demonstrálta eszmei-
filozófiai alapjának hamisságát.

A Freud után igazodó pszichológusok, szociológusok, pszichiáterek nem
tudtak olyan konstruktív ötleteket felvetni, amelyek képesek lettek volna
ösztönözni a pszichológiai elmélet kidolgozását.

A mai szociális fejlődés bonyolult világában Freud koncepcióját ideológiai
ellenségeink felhasználják az emberi személyiséget és viselkedésének dinami-
káját érintő tudományos nézetek elleni harcban. A freudizmus kritikája
a marxista pszichológusok aktuális feladata marad.

(*Fordította* Köcski Margit és Keleti Judit)

SADE MÁRKI ÉS SZERENCSETLÉN ÖRÖKSÉGE. I.*

ALMÁSI MIKLÓS

AZ ISMERETLEN SADE: VITA AZ ARCKÉPEKKEL

Elfelejtett, elátkozott vagy névtelen szerzők reneszánszának korában is feltűnő Sade márki kettős karrierje: nemcsak a közvélemény fordul felé, nemcsak a szexuális forradalmat élő és követelő ifjúsági mozgalom választotta egyik apostolának, hanem a modern filozófia is „rehabilitálta”. Peter Weiss „Marat/Sade” drámája csak összefoglalja azt a folyamatot, melyet a pop-kultúra és a filozófiai irodalom — egy ideig külön ösvényeken járva — készített elő: Sade visszanyerte arisztokratikus előkelőségét anélkül, hogy elvesztette volna népszerűségét. Th. W. Adorno a morális felvilágosodás ellentmondásának megtestesítőjét látja benne, azt a szépírót, aki az értelem és racionalitás elvét az embertelenségig tudta fokozni, bebizonyítva, hogy az értelem végső soron emberellenes (Horkheimer—Adorno: „Dialektik der Aufklärung”, Ámszterdam 1947). Így sorolja be később a „negatív dialektika” képviselői közé, a jelent erőszakkal változtatni akaró, de végül is a tehetetlen értelem megbilincselteinek sorába. De arisztokratikus rehabilitációját készítette elő már Sartre a „Lét és Semmi” egyik fejezetében, majd Simone de Beauvoire kiáltványszerű írásában (Faut-il brûler Sade?, Párizs, „Les Temps Modernes”, 1952, 75—76) és Albert Camus Sade-ról írt tanulmányában (La Négation absolue: un homme de lettres a „L'Homme révolté” c. kötetben, Párizs 1951). A modern értelmezés hullámát azonban e különböző indítékú filozófiai felfedezések csupán elindították, s még ma sem tudhatjuk, hogy túl vagyunk-e a divat keltette optikai csalódáson. Hiszen a lelkesült Sade-hívőkön túl (ide sorolhatnám pl. Pierre Klossowski szellemes, de jobbára személyes élményekkel interpretált könyvét („Sade, mon prochain”, Párizs 1947), George Bataille számtalan, Sade-ot védelmező írását, már az arisztokratikus hajlandóságú strukturális esztétika is felfedezte a maga Sade-ját (Jaques Lacan: Kant avec Sade, Párizs; „Critique”, 1963/191), Roland Barthes: L'arbre du crime; „Oeuvres Completes du Marquis de Sade”, Párizs 1967, 10. köt., 509. és köv. oldal). Ide tartozna természetesen a *Tel-Quel* csoport szellemi vezérének, Philipp Sollersnek tanulmánya („Sade, dans le texte”), melyben egy desztillált interpretációnak lehetünk tanúi.

Sade azonban a filozófián túl az „underground”-kultúrában és a mai művészetben is jelen van: regényeinek dramatizált változatáról hallhatunk, élete szélesvásznú filmekben jelenik meg és a „kegyetlen színház” — Arthaud hagyatékának — újraformálása Arrabal, Peter Brook vagy Grotowsky kezén Sade-hatás alatt is történt. De ide sorolhatnánk Pauline Réage „Histoire d'O” c.

* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/1. számában jelenik meg. — Szerk.

regényét, mindazzal a szellemi viharral, amit ez a politikai-erotikus regény keltett megjelenése után (Párizs 1954). S ha ehhez hozzávesszük azt a közhelyszerű ténnyt, hogy a vér és kék a gengsztertörténeteknek is ősi patentja — úgy nagyjából teljes lesz a skála.

Feltámadásánál tehát a XX. század második felének számtalan szellemi áramlata bábáskodott. Emellett már eltöri az a körülmény, hogy egyes művei — joggal — még 1966-ban is indexen voltak hazájában, mert pár hónapra rá megjelenhettek összes művei, s legfontosabb regényei ma már paperbackként forognak közkézen, nyilván nem annyira filozófiai, mint inkább vélt erotikus tartalmuk miatt.

Ennek a sokirányú és sok forrásból táplálkozó érdeklődésnek számos lehetséges okát sorolhatnánk: a fasizmus borzalmaiktól a háborúk és hidegháborúk kegyetlenkedésein át a technológiai precizitással végigvitt népirításig és az anarchista elméletek térhódításáig egy sor rokonító indíték kínálkozott. Ezek között egy közös mozzanat kínálkozik; a racionalizmus „túlfejlődése” mögül előbukkanó bestialitás, az az „ösztönökig” visszacsatolható réteg, mely az ésszerűség fejlődésével nemhogy csökkenne, de növekedőben van, és meghatározni látszik korunkat. A test rejtett, ismeretlen és diabolikus hajlamait fedezi fel a XX. század második fele, azokat, amelyeket csak a modern életforma vagy az ellene való lázadás hívott életre — anélkül, hogy domesztikációját elő tudta volna segíteni. Az emberben lakozó őrdögi képességek mint emberi képességek manifesztálódtak — úgy ahogy Sade cinikusan jósolta. Ez áll a Sade-kultusz pesszimista filozófiája mögött akár avantgardista, akár filozófiai rehabilitációját nézzük.

Ennek a rehabilitációnak két fő irányát emelhetjük ki a számos feltámasztási kísérletből. Az egyiket Freud indította el még az első világháború idején.¹ A sadizmus (és mazohizmus) itt az emberi psziché normális vagy deformált működésének kiküszöbölhetetlen velejárója. Freud antropológizálta ezt a jelenséget és ezzel rövidebb zártta az őrdögi kört: amennyiben emberek vagyunk, úgy állandóan újra is termeljük magunkban az embertelenséget, a kultúra — s vele az elfojtás — sajátos következményeként. Freud persze nem ezt az antropológiai általánosítást tűzte ki céljául, de az utána következő pszichológizáló vagy antropológiai magyarázatok mégis ebbe az irányba vezettek, valami szomorú bénultsággal nyugtázva a kíméletlenség és embertelenség újra és újra feltámadó hullámaival.

A másik áramlat Adorno már említett könyvében — a II. világháború után — jelenik meg, megnyitva azt az értelmezési lehetőséget, melyben Sade kultúrkritikus és protestáló szerző. Adorno² világosan látja, hogy Sade kritikusan áll szemben a felvilágosodással, jóllehet annak folytatója, de ebből a körülményből kétértelmű következtetést von le: az ésszerűség, mivel robbantja a megcsontosodott normákat, valóban kritikus hatalom, nemcsak az ancien régime ellenfele, de minden konzervatív, ésszerűtlen berendezkedés is. A következetes racionalizmusnak azonban van egy embertől függetlenedett

¹ A sadizmus értelmezésében alapvető tanulmányát, *Tribe und Tribschicksale*, 1915-ben írta. Vö.: „Gesammelte Werke”, London 1940—52, X, 210.

² Vö.: Horkheimer—Adorno „Dialektik der Aufklärung” c. kötetben a „Juliette, oder die Aufklärung der Moral” c. fejezetet, mely a kanti etika ellentmondásait a „Juliette”-ben kifejtette brutális immoralitással véli gyakorlatilag feloldani, legalábbis a felvilágosult — azaz a racionalizmuson, technikán és elnyomáson alapuló — társadalmat illetően.

tendenciája is, mely *minden normát* — ami nem egyezik a *formális értelemben vett racionalitással* — elvet, szétrombol, kigúnyol. Az emberi nem által kiépített etikai normák éppúgy irracionálisnak minősülnek számára, mint ahogy a kézművesség is nevetséges kísérletezés a tömegtermelés racionalizmusa felől tekintve. Adorno a racionalizmus felvilágosodás korabeli fogalmában egy veszélyes fegyver felfedezését demonstrálja: az a racionalizmus, mely elsöpri az ancien régime-et, egyúttal vezérmotívuma a fasiszta új rendnek, majd a tömegtermelés elidegenedésének — anélkül, hogy az embernek módjában állna ésszerű eszközökkel ezek ellen a tendenciák ellen fellépnie. Vagyis ugyanazok az eszközök, melyek a tiltakozás, a forradalom és a haladás fegyverei — egyúttal az embertelenség, háború, pusztítás motorjaiként is működnek. Az ember ugyan felszabadul az ész segítségével, ám vele csak mélyebb rabságba zuhan. Nincs segítség.

Ez a kétségbeesett proteszt-ideál határozza meg azután — legalábbis nagymértékben — az 50-es évek utáni liberális vagy radikális társadalomkritikát: a kilátástalanság és az embertelenség rajza mindenütt világos, de egyben az is kitűnik, hogy ennek az állapotnak csak a még radikálisabb pusztítás és kegyetlenség lehet gyógyszere. Sade „felvilágosultsága” így az öngyilkos radikalizmus egyik őse lett. Különösen erősen érezni ezt a kiúttalanságból táplálkozó erőszakelméletet és gyakorlatot a hatvanas években újra felfedezett anarchizmus „gépromboló” kísérleteiben. A racionalizmus valóságos értelme, embert felszabadító tendenciája homályosult el, s ami megmaradt, az e bakyinyini „felrobbantani a világot” embertelen és ködös álma, melyet alig lehet megkülönböztetni a hidrogénbomba víziójától.

Ebben a tanulmányban ezekkel a szélsőségekkel szeretnénk szakítani, felmutatva Sade *történelmileg* kirajzolható alternatíváit, azt a tulajdonságát, amellyel a polgári társadalom alapvető individualizmusát és embertelenségét *abszurdizálta*, még mielőtt ezek a tendenciák megvilágosodtak volna: a francia forradalom illúzióinak csúcspontján. A kegyetlenség számára nem „condition humain”, hanem történelmi kategória, s amire kísérletet tesz — túl szeszélyes elfogultságain —, az a polgári egyenlőségfogalom mögött rejlő kegyetlen gyakorlat. Az „egyenlőség” egy újfajta rabszolgaság illuzórikus jelszava, a teljes emberi-fizikai kiszolgáltatottságnak lett fedőneve, melyben a megvásárolt munkaerővel — mint a megvásárolt gyapottal — azt lehet csinálni, amit a vásárló akar. Sade ezt a Marx által leírt folyamatot abszurd formában, a férfi—nő viszonyában, a szexuális egyenlőség és egyenlőtlenesség címszavaiban jeleníti meg — de azokból a filozófiai utalásokból, melyekből ennek kikerülhetetlenségét, sőt *polgári módon* ésszerű törvényét levezeti, kiderül, hogy nemcsak a felvilágosodás, de az elkövetkező száz év gyakorlatának is radikális és abszurd kritikusa. *Nem az ésszerűséggel általában, hanem a polgári ésszerűség kétértelműségével és ellentmondásaival* áll vitában úgy, hogy logikailag meghosszabbítja ennek következményeit, egészen a teljes képtelenségig és eközben nem talál egyetlen forradalmi formára sem, mely útját állhatná ennek az egyelőre csak gondolatig felnagyított embertelenségnek.

Az *elidegenedés első kritikusa* tehát, de minden későbbi kritikán túltesz e jelenség embertelen tartalmának felderítésével. Nem szeretném — bevezetéképpen — a következő fejezetek tartalmát felsorolni, csupán azt az egy — az eddigi Sade-képpel vitázó — mozzanatot hangsúlyoznám: Sade számomra nem erotomán vagy pszichopata jelenség, nem is az ész tehetetlen vagy pusztító erejének szimbóluma, hanem a felvilágosodás egyik lezárója és a polgári

rend jelszavainak első tudatos — bár abszurd, végletekig karikírozó — kritikus. *Teoretikusként* fontos számunkra, kordokumentumként: egy olyan ellentmondást fedezett fel, mely az elmúlt 50 év alatt érett meg annyira, hogy a köznapok gyakorlata is szembekerüljön vele. Talán innen is érthető mai divatja. Szándékosan mellőzöm egyéniségének és hóbortjainak pszichopatológiai elemzését. Mert Sade a forradalom ideológusa, ha nem is Saint-Just nagyságrendű szellem, de sejtéseiben és paraboláiban egyrészt Fourier-ig, másrészt a gyilkolás technológiai tökélyének víziójáig jutott el. De mindenekelőtt a polgári forradalom kritikus szemű szereplője, képviselője — valamint első szabadúszó értelmiségije volt: a résztvétel és kívülállás határán írta pamfletjait, botrányregényeit, vízióit.

Életrajza — ismételjük — vetekszik a kor divatos pikaeszk regényeinek kalandorozatával, csak éppen döbbenetesebben engedi látni a XVIII. század végének rejtett erőit, melyekről talán sem Bossuet-nak, sem Saint-Justnek nem lehetett ilyen közvetlen tapasztalata. Pályafutása keresztülmetszette a kor szinte valamennyi társadalmi és politikai tendenciáját. S mégis: e kalandtól átszótt sors írói-filozófiai lecsapódása egy kalandokba ágyazott ideológia, mintha más világba csöppenne az ember: írásaiban szinte nyoma sincs annak a gyötrelmes és füledt kalandorozatnak, mely egyéniségét formálta, s mely körülvette, mikor már regényeit írta. A mai olvasó szinte elképzelhetetlennek tartja az *intellektuális kalandor* eme típusát. Nem Casanova és nem Benvenuto Cellini, de nem is Rousseau, a maga rezignációjával: mint gondolkodó — kalandra éhes fiatalember maradt élete végéig; mint kalandor — szolid, sőt tragikus fordulatok foglya volt. Életének eme két oldala alig látszik összeilleni: pedig egységet alkot. *Tragikus* kalandjai — melyeket életrajzírói az első, szenzációhajhász és rágalmazó életleírásokból szó szerint másolták át, úgy, ahogy tényleg megtörténtek — inkább szomorúak. Csak egyet idézzünk a valóság és a kiszínezett pletyka különbségének illusztrálására: aranyifjúságának tragikus lezáródását. Vidéki birtokán — mint lovassági tiszt és főnemes — beleszeret Laure de Lauris-ba. El is akarja jegyezni, de apja — akinek nagyralátó tervei voltak fia házasságával — arra kényszeríti, hogy Montreuil gróf lányát, Renée Pélagie-t vegye el. Persze a kényszerű házasság nem sikerül, a fiatal tiszt pár nap múlva beleszeret felesége hűgába, a szép Anne Prospere de Launayba, meg is szökteti és néhány hónapot együtt töltnek Velencében. Ám a vérig sértett após, királyi elfogatóparanccsal, bírósági tárgyalás nélkül, lecsukítja. (Ekkor kezdi meg azt az összesen 27 esztendőös börtönkorszakát, amit csak pár éves szabadlábbon töltött „pihenők” szakítanak meg.) Az epizód jól érzékelteti a valóságot: a normális emberi boldogságigényt, a kor szokvány kalandjait és a kiszolgáltatottságot, melyért regényei „rettenetes” férfialakjaival próbál visszafizetni.

Ám a fiatalkori kalandban és a börtönben egy valóságos tragédia érik: az élvhajhász fiatalemberből furcsa „filosz” lesz: írásban éli ki magát, képzelt szerelmek és rémtettek veszik körül: entellektüellé változik. Szobájában 800 kötetnyi könyvtár van, természetesen kölnisüvegek, sálak, kenőcsök és szemüvegek társaságában (látása egyre romlik a börtönévek alatt). Jól ismeri az angol irodalmat, Fieldinget, Swiftet, a szentimentális írókat, Cervantést és Laclos-t, valamint a felvilágosodás szinte minden filozófiai árnyalatát, Holbachot bibliájaként kezeli. A *valóságos* kalandok megtagadtattak tőle, így kezd intellektuális kalandokba: mint író vízióival és mint filozófus a fennálló és keletkező ideológia cinikus cáfolatával. Apró betűivel írja tele több tíz

méter hosszú kéziratkeercseit, szemgyulladásra elmérgesedik, felesége elégeti börtönből kiküldött kéziratait, állandó háborúság van a börtönparancsnok és a fogoly között, s az őrseg lassan félni kezd a furcsa márkítól. S nem ok nélkül. Maga fabrikálta, több méter hosszú hangerősítő szócsövével 1789 június elején ő látítja fel a Bastille-beli szobája ablakából az arra járókat, majd az odagyűlő Saint Antoine-i prolikat, s több napos lázító beszéd után hat pisztolyos ór elrángatja az ablakból — miközben tovább kiáltozza lázító szövegét az utcára —, s pár nap múlva megindul a Bastille ostroma, kitört a forradalom . . .

Ennek a seigneurial kéjenenek, ennek az intellektuális kalandornak lehet köszönni a Bastille lerombolását, a forradalom hivatalos kezdetét? Nem hinném, de hogy része volt benne, az kétségtelen. S tragikus vagy tragikomikus szerepe tovább is kíséri, mert a forradalom csak kilenc hónap múlva szabadítja ki (1790. április 2-án) és akkor is csak három évre, ami alatt Robespierre barátja, a forradalom egyik tisztségviselője (a *Section des Piques*-nek elnöke), bíró az asszignáta-perekben.

Sokat írt — művei harminc kötetben jelentek meg a Pauvert-féle kiadásban és számos írása még kéziratban kallódik valahol. Azt mondják „grafomán” volt, hiszen még ma is találnak Sade-kéziratokat. Ha a „grafomániát” a börtönbeli állapot magyarázza is — mindig attól kellett félnie, hogy a már megírt regényeit elégetik, mint ahogy ez meg is történt —, ez a körülmény írásai minőségét nyilván nem mentheti: rossz író volt. De nem is kell mentesíteni, mert Sade szinte hivatástudattal vállalta a *kolportőr*, tehát nem-minőséget, hanem a *gondolatai népszerűsítését szolgáló* író szerepét. Legfeljebb az „Aline et Valcour”-ban voltak irodalmi ambíciói.* Feltehetően Choderlos de Laclos regényét akarta utolérni vagy túlszárnyalni,³ annak a zseninek levélformában írt művét, akivel később hat hónapot ült együtt a forradalom alatt, a Picpus-beli börtönben. Tehát tudatos nem-művész, így talán az irodalomtörténet *első kolportázs* írója: *filozófiai* gondolatainak teremt olvasótáborát. Módszere egyszerű: tobzódó szexuálgimnasztikai mutatóváltások, tömeges kóituszai közepette Helvetius rendszeréről, Voltaire „Zaire”-járól, az értelmesség önzés korlátairól, a morál természetellenességéről vagy a forradalmi jog kétértelműségéről beszélgetnek szereplői — néha órákon át, majd folytatják a közérdeklődést ébrentartó erotikus csuklógyakorlatokat, hogy azután egy újabb *discours*, dialogizált esszé, szakítsa félbe a jelenetet. Ideológus és propagandista egy személyben, talán azért, mert sejtette, hogy nem Kant vagy

* E dolgozat kiadásakor még nem tudtam hozzáférni az azóta teljes Sade-kiadás minden kötetéhez, így az egyes műveket különböző kiadásokból idézem. Ezek jelzései a következők:

J. „Justine, ou les malheurs de la vertu” ed. Jean-Jacques Pauvert, Párizs 1955.

H. „Histoire de Juliette”, ed. Pauvert, Párizs 1955—1958, I—III. (Csak az első három kötetet idézem a hat kötetes műből „H” alatt.)

A folytatás:

HC. Histoire de Juliette; lásd „La Nouvelle Justine, ou les malheurs de la vertu” Suivie de l’Histoire de Juliette, sa soeur, ou les prospérité du vice. „Oeuvres Completes de Marquis de Sade”, Ed. définitive. Au Cercle du livre Précieux, Párizs, 1966.

Ph. „La Philosophie dans le boudoir”, ed. Pauvert, Párizs, 1949—50.

Lely: Gilbert Lely: „Vie de Marquis de Sade”, écrits sur des donnés nouvelles et accompagnées de nombreux documents, le plus saouvent inédits. I—II, Gallimard, Párizs, 1957.

³ „En is képes letterem volna megírni a *Veszedelemes viszonyokat*” — írja Sade a „Plan d’un roman en lettres”-ben. (Lely: II, 630.)

Rousseau összefoglaló szellemi képességével ír, hanem jobbra az arrogáns kérdező szerepében érzi jól magát, a felvilágosodás korának *advocatus diaboli*-jaként. Számonkérve azokat az ígéreteket, melyeket a rousseauizmusból, az „ész birodalmából” vagy forradalmi jelszavakból olvasott ki a kor közönsége.

Ez a kolportázs technika magyarázza talán, hogy könyveiben voltaképp mindig *ugyanazt* írja, ugyanazokat a kihívó kérdőjeleket ismétli. A „Justine”-nek három változatát ismerjük, de a gondolati váz mindháromban azonos, csak az események és excessusok sötétülnek egyre kegyetlenebb és kegyetlenebb víziókká — ahogy sötétedik a forradalom társadalmi gyakorlata, a Terreur, majd a Thermidore kegyetlensége.

Jelentős figurája tehát korának, sőt az utókornak is — csak le kell hántanunk alakjáról a felfedezéssel járó *túlértékelést*, valamint életét és műveit kezdettől fogva kísérő anatómiát. Szellemi *nagyságrendjét* kell tehát megtalálnunk: s ez a szemtelen, a játékos, olykor vad kiforgatóé, gúnyolódóé, azé a gondolkodóé, akinek nincsenek válaszai — legfeljebb elvont utópiái —, aki azért pimaszkodik kora fogalmaival, *mert nincs átfogó világképe*. De regényfolyamaiba zárt kérdéseivel a hegelianizmus felbomlásának gondolataiban fogunk találkozni, mert a maga *cinikus módján profetikus* kritikusa volt az elkövetkező társadalomnak. Ez a cinizmus nagyon közel áll ahhoz a szókimondáshoz és kíméletlenséghez, mely Marx jellemzése szerint Smith és Ricardo sajátja volt: *nevén nevezte azt, ami van* — tekintet nélkül arra, milyen morális, teológiai vagy emberi érzékenységet sért ezzel. Még az is lehet, hogy gyökértelenségénél fogva (saját osztályából „kiesett” entellektüel, aki forradalmár lett, de ott sem fogadták be) még *élvezte is* ezt a cinikus kívülállást, a normák *kihívó tagadását*, melyet — s ezt már tudta — a kialakuló társadalom sugalmazott. Voltaképpen nem is él benne a teória vagy a forradalmi gyakorlat fő áramában — de talán ezért tudja végső konklúzióit előre látni és kritizálni, s a másik oldalon, ezért marad el teljesítménye a kor szellemi csúcsaitól. Ez az ellentmondás emeli a profetikus alkotók sorába, de ugyanennek köszönheti, hogy elméleti teljesítménye torzó maradt. Ennek az ellentmondásnak szerkezetét, történelmi és szellemi hátterét kellene a következőkben megközelítenünk.

A FELVILÁGOSODÁS VÁLSÁGA: HEDONISTA ÖNKRITIKA

Felfedezni csak azt lehet, akit elfelejtettek. A Sade körüli rejtély itt kezdődik: miért esett ki alakja majd kétszáz évre a filozófia- és irodalomtörténet emlékezetéből? Az csak látszólagos magyarázat, hogy excentrikus sorsa, illetlen tárgyú regényei vagy nagyúri cinizmusa okozta sorsát. De még a vélt okokban is van valami igazság: frivol hangja valóban elütött a felvilágosodás hívős racionalizmusától — vagy legalábbis attól, ami a kézikönyvekben mint a racionalizmus stílusjegye szerepelt —, regényeinek epizódjai és filozófiai esszéi valóban különböznek a kor konvencióitól. Csakhogy az, amiben alakja valóban elüt a felvilágosodás jelentős szerzőitől — egy sajátos filozófiatörténeti „szünetjel”, egy fontos átmeneti korszak, egy *válságfilozófia* közös nyelve, szenvedélye és gondolati anyaga. Mert nem ő az egyetlen, aki ezt a nyelvet beszéli, és ezekben a fogalmakban gondolkodik: a felvilágosodás végén és a forradalom éveiben kialakult egy furcsa, sokszínű áramlat, melynek

nemcsak névtelensége közös Sade sorsával, de sok tekintetben problematikája és anyanyelve is. Sade egy olyan rövid fejlődésnek volt központi alakja, mely nemcsak *lezárta* a felvilágosodást, hanem számon is kérte annak eszményeit, szatirizálta ideáljait és hedonista módon csúfolkodott jóslatainak kudarcain — profetikusan felidézve a polgári élet prózáját. A filozófiatörténet tehát nem egy szerzőről, hanem egy jelentős korszakról felejtkezett meg: csak a közvetlenül előremutató csúcsteljesítményeket tartja számon — de a forradalom profán végeredményét megsejtő vagy szatirizáló korszakról hallgat. A feledékenység tehát nem személyre szól: az az egész válságirodalom maradt feltáratlan, mely a XVIII. század végén hirtelen kibomlott, s végigcsinálta a forradalom induló éveit, virágzását és züllését, feljegyezte tanulságait és kicsúfolta önmaga illúzióit. S Sade csak mint ennek a válságirodalomnak egyik központi figurája került ki az érdeklődésből: nem illett bele a szűkösre szabott keretekbe. Meggyőződésem, hogy a felvilágosodásról alkotott hagyományos elképzeléseink máig is korlátoltak, mert csak a „forradalmat előkészítő” gondolati áramlatok férnek el benne, s kimarad belőlük a felvilágosult ideálok bosszús vagy profetikus kritikája, az a *végjáték*, mellyel a polgári gondolkodók búcsúztak a *Siècle de la Lumière*-től, s mellyel beléptek a forradalmak korszakába. Sade furcsa, torz és elfelejtett alakjának megértéséhez csak e szűkös felvilágosodás-kép felrobbantása révén juthatunk el.

Erre a más hangulatú végjátéokra pedig a dátumok is figyelmeztetnek: az aufklérizmus nagy korszaka és a forradalom között húsz év telik el — közvetlen átmenetről már csak ezért sem beszélhetünk. A nagy művek még a hatvanas években születnek: Rousseau „Az egyenlőség eredete” 1754-ben, Helvétius „A szellemről” 1758-ban, az „Új Héloïse” 1761-ben, a „Rameau unokaöccse” 1762-ben, az „Emile” 1762-ben, „A természet rendszere” 1770-ben jelenik meg. S bár még a hetvenes évek elején is napvilágot lát néhány fontosabb mű (pl. Helvétius „Az emberről” c. könyve 1772-ben), ekkor már jobbra az epigonok uralják a könyvpiacot, az alkotóműhely felbomlott, a felvilágosodás divattá vált, s a divat logikája elnyomja az eredetiséget és a szokatlan gondolatokat. Diderot népszerűsége 1772 után csökken, Rousseau nem találja helyét már Párizsban, Voltaire halála (1778) aztán végképp lezárja ezt a korszakot. Új figurák homályosítják el a „nagy öregek” szellemét: Brissot, Delile de Sales, Grimond de la Reyniere, Raynal abbé, Mercier, Mirabeau — az aufklérizmus lapos propagandistái vagy a nemesi „álfelvilágosodás” írói. [Mirabeau pornografikus szépírói tevékenysége („Eroticon biblion”, vagy a neki tulajdonított „Education du Laura”, 1786) vagy Mercier pamfletjai ebbe az utóbbi kategóriába tartoznak. Mercier pl. bár nyíltan a forradalomra szólít fel, de már 1789-ben ellene agitál.]

De ugyanebben a húsz évben jelentkezik a felvilágosodást gondolatilag lezáró *új szellemi áramlat is: az aufklérizmus önkritikája*. Ekkor törnek be a közéletbe azok az írók, akik már a polgári valóság gondjait sejtik meg, s ezeket az új ellentmondásokat akarják szembesíteni a felvilágosodás eszményeivel. Ez a szenvedély vezet — más és más politikai színezettel — Mably utópiáját, Galiani abbé dialógusait, Restif de la Bretonne regényfolyamait, de ez az alapállás jellemzi azokat az írókat is, akik remekműveikkel túléltek a kor divatjait: Choderlos de Laclos a „Veszedelmes viszonyok”-kal 1784-ben jelentkezik, ekkor íródik a „Figaro házassága” is és de Sade márki is ekkor veti papírra a „Justine” első variánsait („Les infortunes de la vertu”, 1787, „Justine, ou les malheurs de la vertu”, 1788). Ezek az írók a rousseauizmus

szenzimentalizmusát, a Mercier-féle lelkesültséget unták meg, másrészt a közhelyé egyszerűsödött, ellentmondásmentesnek hitt természetfilozófiával akartak szakítani. Rájöttek az ideálok nevelkedett erkölcsfilozófia hazugságára és ezeknek a tételeknek cinikus paródiáját írták meg. Politikai beállítottságukat tekintve széles skálán helyezkednek el, fellépésükben csak a *magatartás, a szemléletmód* közös: a forradalom felé tartó és a forradalmat majd követő *társadalmi válság gyakorlati tudata*. Azokat az ellentmondásokat írták körül — jóval megjelenésük előtt —, melyek majd a *Thermidor után* robbannak be a francia társadalom életébe. Cinikus kárörömmel vagy hedonista „szalonfecsegésnek” álcázva jósolják meg az „ész társadalmának” csődjét és a polgári próza tényleges szerkezetét. A racionalizmus bűnbeesésének kárörvendő írói, akik bár a forradalomban is részt vesznek, lelkük mélyén a forradalmi eszmények „ellendrukkerei”. De ezért tudnak belelátni eszmény és valóság különbségébe. Így teremtenek egy sajátos átmeneti korszakot: velük zárul le a felvilágosodás — mert kritikai szemléletük minden alapfogalma a felvilágosodás évrendszerének derivátuma. Gyakorlatilag minden politikai rendszerrel szembenállnak: támadják az ancien régime-et is, és csúfolódnak a forradalom jelszavain. Innen cinikus pesszimizmusuk, „szalonképtelenségük” — sőt üldözöttségük is: nemcsak a forradalom előtt, de a forradalom után is börtön a sorsuk. (Nem véletlen, hogy Sade a Bastille-ban ismerkedik meg Mirabeau-val, Choderlos de Laclos-val pedig 1794-ben, a siralomházban vitáznak.) Műveik külföldön jelennek meg, álnéven írnak, a rendőrség koboza el írásait. Gondolataik mégis tömeghatásra tesznek szert a forradalom előtt, alatt és után — ők maguk pedig olykor tisztséget is vállalnak a mozgalmakban. A gyakorlati burzsoá szemléletmód képviselői, ennek az empirikus tapasztalatnak kritikáját képviselik a racionalizmus eddig fellegekben járó elvontságával szemben. Ezért támadják mind az ancien régime-et, mind a jakobinus diktatúra idealizmusát.

Mi jellemzi ezt a válságfilozófiát? Bár korántsem világos a gondolati arcél, a művek értéke pedig nem vetekekedhet a Diderot-generáció csúcsteljesítményével — egy mozzanat felfedezésében mégis közösségre találnak: *a racionalizmus kíméletlenségének megsejtésében*. A felvilágosodás nagyjai az ésszerűségben még kizárólag *humanizáló* hatalmat láttak, ezek az írók viszont megérzik, hogy a racionalizmus következetes alkalmazása embertelen eredményekhez vezethet. Laclos hősei démoni racionalitással szövik pusztító intrikájukat azok ellen, akik vannak olyan bolondok, hogy érzelmeiktől is hagyják magukat vezetni: a racionalizmus ezt használja ki, ennek révén manipulálja az embereket. Bretonne 1794-ben a „Monsieur Nicolas”-ban a jakobinizmus kritikájaként cinikusan magyarázza, hogy az ésszerűség vezetett a Terror maximális kifejlesztéséhez, az önzés immorális rendszerének kialakulásához, s vele szemben csak az irracionálisnak hitt moralizmus állíthat gátat. Galiani a felvilágosodás politikai frazeológiáját, az idealista „közösség”-kultuszt kritizálja az érdekek cinikus és racionális védelmezésére hivatkozva,⁴ Sade egész

⁴ „Azért szeretem a monarchiát — írja Galiani egyik levelében —, mivel semmivel sem érzem magam közelebb embertársaimhoz, mint egy ekéhez. Tizenötezer forint jövedelem van, amit azonnal elvesztenék, ha a parasztok meggazdagodnának. Ha mindenki úgy tenne, mint én, azaz mindenki saját érdekeit követné, akkor nem lenne több vita a földön. A frázisok akkor keletkeznek, mikor az emberek azt hiszik, hogy mások érdemeiért kell szólniuk, ahelyett, hogy sajátjaikat képviselnék.” (Idézi Franz Blei: „Die galante Zeit”, Berlin, é. n. 21—22.)

elmélete a racionalizmus és embertelenség közötti azonosság bizonyítása — a felvilágosodás érveivel: a „természetes ember”, a holbach—rousseau-i ideál nem más, mint a „bestia”, aki csak annyiban emelkedik a vadállatok kíméletlensége fölé, hogy tudatában van érdekeinek, és észével következetesebben tudja azokat érvényesíteni — mások ellenében. A törtetés, kizsákmányolás és kíméletlenség az ésszerűség létformája. Ez a kor már ismeri Smith cinikus közgazdaságtanát, majd nem betéve tudja Mandeville „Méhek meséje” c. könyvének cinikus erkölcsfilozófiáját, jó barátként forgatja Fielding műveit: s az angol példából, az eredeti felhalmozás korszakának gazdaságelméletéből a *racionalizmus profanizálását* tanulja. Nem igaz a felvilágosodás illúziója, a „boldog, mert ésszerű” világ elmélete. Az ésszerű társadalom a kíméletlenség és kegyetlenség, a bűn és a törtető önzés rendje, melyhez a racionalizmus csak tökéletesebb municiót szolgáltatott.

Az egyik póluson tehát a *citoyen eszmények* józan, sőt cinikus kritikáját nyújtják — jóval a forradalom kitörése előtt, de ezt képviselik a forradalom alatt is. A másikon azonban mégis a polgári rend mellé állnak. Ugyanazok, akik a felvilágosodás polgári eszményeiben nevetséges vagy szatirizálható illúziót látnak — a forradalom szervezői lesznek. Mert az angol állapotok leleplező perspektívája mellett hat az *amerikai példa*, a függetlenségi háború forradalmi gyakorlata is. S ahogy Bretonne és Sade, Galiani és Mirabeau egy angol típusú alkotmány lehetőségében hisz, egyúttal egy amerikai típusú, hirtelen földcsuszamlásban látják az egyetlen kiutat a múlt csődjéből. Raynal abbé híres könyve, a „Histoire philosophique et politique des Établissements et du commerce des Européen dans les deux Indes” (1770) indítja el az amerikai példa erjesztő hatásának folyamatát, de a példa vonzerejére jellemző, hogy a „Figaró házasságá”-nak szerzője, Beaumarchais szervezi meg a francia expedíciós hadsereget a függetlenségi háború támogatására, ezért az ügyért áldozza fel egész vagyonát. De még a kommunisztikus gondolatok megfogalmazója, Mably is a republikánus eszmék első sikeres kísérletét látja Amerikában. (Vö. B. Bay: „L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis a la fin du XVIII siècle”, Párizs 1925, 8, valamint 130. és köv.)

De az amerikai példa is kettős tanulsággal szolgált. Egyfelől mint példakép (a Virginiai alkotmányt 1776-ban fogadták el, s még abban az évben tudósít róla lelkesülten a „Mercur de France”). De ugyanez az alkotmány egyúttal a burzsoá korlátoltság tanulságával is szolgál a „cinikus” írók számára: első paragrafusainak egyike a tulajdon védelmezése, s vele az önzés szankcionálása: a jövő forradalmi távlata, a racionális társadalom és a tulajdonosi érdekek szabadonengedése könnyen összekapcsolódhatott a kritikusk gondolkozók fejében. Különösen, ha mint e kor íróinak nagy része esetében, a polgári állapotokkal szembeni fenntartásokat a nemesi averziók is elősegítették.

Ezt a kritikai magatartást a *hedonizmus* feltámadása foglalja keretbe. Itt is két tendencia találkozik. Az egyik az arisztokratikus élvezetelv és gyakorlat, a másik a világot birtokába vevő plebejus kedély. (Az előbbit pl. Grimond de la Reyniere „Reflexion philosophique sur le plaisir, par un célibataire”, 1783 c. műve képviseli, az utóbbit Restif de la Bretonne, a nyomdász írásai.) Az írók többségénél azonban ez a két tendencia összefonódik: Diderot (a „Rameau”-ban) és La Mettrie („Az élvezetről”) is merít mindkét forrásból. Később is, legfeljebb a kritikai és egyetértő gesztusok aránya változik szerzők és korok szerint. Laclos a „De l'éducation des femmes”-ban (1783) még a polgári puritanizmus nevében feszegeti az erotika és élvezetfilozófia tételeit, Mirabeau

egy válságba jutott kor egyetlen passziójaként fogja fel a test örömeit (pl. az „Eroticon biblion”-ban) — a tobzódó élvezet kárpótol a politikai kudarcokért. Bretonne regényeiben már a felszabadult test és kéj öröme él. Az erotikus regények élvezetfilozófiája mögött a legtöbb esetben a polgári egyenlőség-fogalom kritikája húzódik meg hol tudatosan, mint Sade-nál, hol csak sejtelem-szerűen, mint Bretonne-nál vagy Mirabeau-nál. E gondolat egysége és összetartozása Fourier-nél lesz egyértelmű társadalomkritika és utópia: a jövő társadalmában az egyenlőség és testi felszabadultság egyet jelent. (Ezért tartja fontosnak, hogy külön könyvben — a „Le nouveau monde amoureux”-ben — tárgyalja a szexualitás emberi kibontakozásának lehetőségét egy olyan világban, ahol a társadalmi feltételek ezt már megengedik.)

De hadd hangsúlyozzam, hogy ez a hedonista magatartás nem korlátozódik az erotika felfedezésére: ez csupán a leginkább látható jellegzetességük. Szatirizáló, cinikus stílusukat a könnyed — vagy annak álcázott — élvezetelv határozza meg: mulatnak a világ válságán, illúziói kudarcán, reményei csődjén, és az ember magabazárkőzésát, privát örömeit, önzését élvezik: ez marad a forradalmi viharok múltával, a Thermidor után, és ezt jóslják a forradalom kitörése előtt. Nem egy szigorú, tudományos önbírálat és tehát, hanem gáláns és cinikus, mondhatni: kárörvendő. Ezért csak széljegyzetekben, töredékes megjegyzésekben fecsérlik szét erőiket, mint Sade is, annak ellenére, hogy rengeteget írnak: nem egységes elméletet állítanak szembe a felvilágosodással, hanem csak meghosszabbítják annak érveit, hogy nevetségessé tegyék téziseit.

Ez az a gondolati háttér, melyből meg lehet érteni Sade alakját, működését és filozófiáját. A 80-as évek irodalma és filozófiai közírása a *majd a thermidorban megjelenő burzsoá ellentmondásokat sejtí* és ezekről értekezik ködösen, zavarosan, olykor csak a problémák visszáját érintve. S Sade az, aki ebben a profetikus életérzésben a legmesszebb merészkedik — de csak azért, mert társai ezt a hangulatot már előkészítették: az ugródeszkrét egy „abszurd” belletrisztikához.

Sade egyetlen vitapartnerre koncentrálja szellemi erejét: Rousseau-ra. Ne tévesszen meg bennünket, hogy az „Idée sur les romans”-ban mélységes hódolattal írja le az „Új Heloïse” szerzőjének nevét, hogy benne tiszteli az egyetlen igazán nagy filozófus-író. Ez csak az ellenfélnek kijáró tisztelgés a párbaj előtt. Nem lehet véletlen, hogy a Rousseau-regény hősnőjét *Julie*-nek, Sade cinikus főművének főszereplőjét pedig *Juliette*-nek hívják: bár a nevekké váló játék e kor divatja, Sade-nál mégis komoly polémia rejtjele. A felvilágosodás — és a jakobinizmus — morális abszolutizmusával szemben az erényes életvitel társadalmi lehetetlenségét akarja bizonyítani: a rossz ember megdicsőülését és a jószág nevetségességét. Erkölcsfilozófiájának tételei így szinte tükörváltozatai a Rousseau-regények tanulságainak s annak a felvilágosult illúziórendszernek, melyet Rousseau adott át a forradalomnak.

Sade alapállása a *természetelv profanizálása*. A felvilágosodás az udvari-nemesi életforma természetellenességével szemben a polgári egyszerűség természetességét hirdette, s ezzel az embert, társadalmat a természet részévé tette. Nemcsak úgy, hogy helyt adott neki a „természet rendszerében”, hanem úgy is, hogy a társadalom működését „természeti elvekből” vezette le (természetjogi szemlélet). Csakhogy ez a természetkép egy idillikus-romantikus vágyalom volt, mit sem akart tudni a „kegyetlen természet” árnyoldalairól. Sade tehát cinikusan profanizálja ezt a fogalmat: ő is elfogadja a természethez való alkalmazkodást, csak egy brutálisabb természetképet állít szembe a

felvilágosodás idilljével. A természetesség nála a dzsungel törvényeinek uralmát jelenti, az erősebb hatalmát és a gyengék önkéntes vagy kényszerű alávetettségét. „Tehát kérдем én, Juliette, ha a természet szándékainak megvalósulásában a ‚rossz‘ olyan hasznosan működik, ha nélküle semmire sem juthat, hogyan lenne lehetséges, hogy az ember, aki a rosszat teszi, ne használna a természetnek?... Miért nem akarjuk, hogy az emberek között is az valósuljon meg, ami az állatok között? Vajon az egyes osztályok nem falják-e fel egymást annak érdekében, hogy a természet törvényei érvényesülhessenek? Sőt: ki meri tagadni, hogy mikor Néro megmérgezte Agrippinát, akkor ez a tett csak ennek a természeti törvénynek egyik megnyilvánulása volt, mint ahogy ugyanez a törvény érvényesül akkor is, mikor a farkas falja a bárányt?” (H. I, 279.) Sade tehát könnyedén kifordítja a felvilágosodás idealizált természetképét: egyenlőségjelet húz az eredeti, nem romantizált természet és az egymást öldöső civilizált ember világa közé.

E mögött a cinizmus mögött nyilvánvalóan a holbachi természetfogalom kritikus továbbgondolása rejlik: a természet egyetlen állandó elvet ismer, a pusztítást, melynek csupán fonákja a teremtés. Holbach egy szelidített természet leírója volt, Sade most az ő elvei alapján gondolja tovább ezt a logikát: „Légy csak nyugodt lányom — mondja Bresac gróf Justine-nek —, az a feltételezés, hogy a magunkhoz hasonló elpusztítása bűn — csupán fantazmagória, az embernek nincs megadva a pusztítás hatalma, legfeljebb a formák megváltoztatásának képessége:... a természet szemében pedig minden forma egyenlő... Mit számít az ő szüntelenül teremtő hatalmának, hogy ebből a hústömegeből, ami ma egy kétlábú egyént alkot, holnap ezer különféle rovar lesz? Vajon mernék-e azt állítani, hogy többre kerül neki vagy jobban érdekli őt egy kétlábú lény, mint egy giliszta?” (J. 97.) Holbach még hitt abban, hogy az ember méltóságánál fogva felette áll a természet anyagi rendjének. Sade nem tesz mást, mint hogy Holbach természetprincípiumát az emberre és az emberi társadalomra is érvényesíti — s nevet az eredményen. Így fordítja szembe a felvilágosodással a felvilágosodás érveit.

Az az igazság azonban, hogy a „vad természet” rehabilitására a felvilágosodás is tett némi kísérletet, hiszen a nemesi paloták vágott-nyesett francia-kertjével szemben a vadon burjánzó „angol-kertet” választotta eszményének. Csakhogy Sade az első, aki rájön arra, hogy ez a „szabad bujaság” sem azonos az igazi természettel: csak látszólag vadon, hiszen ezt is a kertész keze nyesegeti, hogy a szemnek nem tetsző — túlságosan vad — ágakat eltávolítsa, s legfeljebb arra vigyázott, hogy keze munkáját ne lehessen észrevenni, hogy tehát a „természetesség” látszata zavartalan lehessen. Sade ezt a mesterséges mesterkéletlenséget támadja a *következetes természetesség* nevében: az ő világa az igazi *dzsungel*, ő az, aki szakít a bukolikus rezervátum félmegoldásával. De csak ezért szakít ezzel a felfogással, mert természetképét a társadalomból veszi: az ő „dzsungelében” a polgári társadalom együttélési formái uralkodnak, ha a természet vad és kíméletlen, úgy a polgári rend is az, hiszen nem sok köze van az egymás testi épségére vigyázó utópisztikus közösségekhez. Mivel az eredeti felhalmozódás tapasztalataiból tanult, világosan látja, mit jelent a valóban szabadjára engedett természetesség. Így aztán ő az, aki végleg szekularizálja a természetjogot: nála a természet végre olyan képet ölt, mint a társadalom, míg a polgári közösség — képmutatás és utópiák szépítése nélkül — olyan elveknek engedelmessé válik, mint a dzsungeltermészet.

A természetességről folytatott vitában Sade döntő újítása az *etikai szemlélet*

felszámolása. Azt már korábban is sejtették, hogy a természet közönyös az emberi erőfeszítésekkel szemben — Galiani dialógusainak nagy része pl. ezen a tételen nyugszik. De ezt a közönyösséget a felvilágosodás írói azért mégis *etikailag* értelmezték: a vita akörül folyt, hogy vajon a természet, ha nem segít és nem gáncsol, vajon mennyiben „jó” az ember számára. Sade az első, aki levonja a természet közönyösségének gondolatából a döntő következtetést és kimondja, hogy a *természet nem etikai kategória*: mindegy számára, hogy az emberek jók vagy rosszak, s az ember nem hivatkozhat a természetre mint morális vitái döntőbírájára. A természetben csak egyetlen, nem-etikai elv működik, a pusztítás és teremtés körforgásának motorja, az *erőszak*, és ez az elv osztja a szerepeket is, rendezi be a társadalmakat.

Ezen az alapon a természet legalábbis két modell szerint járhat el, kétféle társadalmat rendezhet be. Az egyikben a „farkas felfalja a bányát” egyoldalú viszonya uralkodik — ez volt az ancien régime: a gyengék, mivel a *természettől fogva* erőtlenekek, életfogytiglanra ki vannak szolgáltatva az erőseknek.⁵ A másikban, a fejlettebb modellben viszont már *csak farkasok* vannak, nincs eleve elrendelt függőségi viszony, mindenki egyforma esélyekkel indul, mert egyformán erős és gonosz. Itt mindenki maga felel hibáiért, mert csak ezek okozhatják szolgaságukat. Legalábbis lehetőség szerint, egyenlőek.⁶ Ez utóbbi modell a polgári társadalom szimbóluma: a gonosztevők köztársasága. Megszűnik a születés révén biztosított privilégium, mert itt az ügyesség és gonoszság, az erő és ravaszság mint megszerezhető tulajdonságok újabb privilégiumokat termelhetnek. „A szellem, a tehetség, a gazdagság és a hitel kiszabadítja a gyengék osztályából azokat, akiket a természet — a születés révén — ide vetett: és attól a perctől fogva, ahogy belépnek az erősek osztályába, ezek minden joga, a zsarnokság, elnyomás, büntetlenség, valamint mindenféle bűn teljes gyakorlata meg van engedve számukra” (H. I, 335—336.) — mondja Juliette egyik tanítómestere. Ebben a modellben — mint III. Richárdnak — csak *el kell határozni* a gonosztságot, és máris át lehet lépni az erősek osztályába — igaz, ehhez kegyetlen és elszánt jellem is szükségeltetik, olyan egyéniség, aki vállalni tudja, hogy egyedül fog küzdeni érdekeiért.⁷ Az *erős lélek szabadsága*, hogy bármikor helyet cserélhet az osztályok között: csak egyetlen árat kell fizetnie: magányosnak kell lennie, készen kell állnia minden kockázatra. Cserébe az övé a legfőbb hatalom: az *önkényé*, amivel mindent kisajátíthat, mert a társadalom többsége erre nem meri elszánni magát. A gonosztevők köztársaságában a társadalom normáit az útonálló önzéslogikája, a korlátot és szánalmat nem ismerő gátlástalanság, a bűn erőszakos legalizálása jelenti.

⁵ „Vajon a tigris, a leopárd vagy az ember, aki ezek képében cselekszik, nem a természet szüleménye, akit azért teremtett, hogy beteljesítse parancsait? A farkas, aki felfalja a bányát éppúgy ennek a közös anyának szándékait valósítja meg, mint a gonosztevő, aki elpusztítja bosszúja tárgyát.” (J. 225.)

⁶ „Mivel gonosz vagyok, másoknak is csak rosszat vagyok hajlandó tenni és ugyanakkor — mivel az egész világ gonosz — én is csak rosszat kapok cserébe a többiektől. Ha elfogadom a *gonoszság eme körforgását*, kétségkívül kockáztatom biztonságomat: csakhogy azt a kellemetlenséget, ami a kockázatásból adódik, kiegyensúlyozza az az öröm, hogy másokat is erre a kockázatra tudok kényszeríteni. Így tehát ettől kezdve helyreáll az egyenlőség és a világ nagyjából egyenlő mértékben lehet boldog.” (J. 135.)

⁷ „Keménynek és erősnek kell lennünk, ha elhatározzuk, hogy gonoszak leszünk . . . meg kell tanulni egyedül haladni azon az úton, melyet választottunk, s hozzá kell szokni ahhoz a gondolathoz is, hogy elsüllyed a hajó, melyen utazunk. A legrosszabb ami történhet velünk, a vérpad, ez pedig igazán nem sok: ha egyszer úgyméghalunk, vajon nem mindegy, hogy ott vagy az ágyban végezzük?” (H. I, 293.)

Ez az állapot azonban mégsem vezet a társadalom anarchisztikus szét-
eséséhez: Sade látja, hogy minden anarchista eszmény csak a polgári rend
hatalmi hierarchiáját erősíti: bár a teljes szabadonengedés mellett száll síkra,
tudja, hogy ez a játékszabály csak a társadalom új szabályozójaként fog
működni: ki-ki csak annyit érhet el, amennyit a „többiek” *ellenállása*, ellen-
manővere megenged. A társadalom azonnal megbosszulja, ha valaki akárcsak
egy lépéssel is tovább megy, mint amennyit saját ereje alapján megérdemelhet:
ebben a társadalmi modellben, a „farkas—farkas” szimbólumával jelzett
utópista-polgári infernóban fogják az emberek érdekeiket igazán racionálisan
mérlegelni: a többiektől való félelem fogja őket kordában tartani, vagy, ha
képességeik ezt megengedik, másokat fognak a félelem révén hatalmukba
hajtani. Itt tehát egy olyan önzéstípus alakul majd ki, melyet már nem morális
indítékok vezérelnek, hanem a tiszta ésszerűség: csak addig lehet nyújtózni,
ameddig az anyagi hatalom ér, de addig feltétlenül.

A polgári rendet Hegel „szellemi állatkert”-nek nevezi, Sade a gonosztevők
köztársaságának: a bűn homogenizálja a társadalmat és gondoskodik olajozott
működéséről. Csak akkor lesz baj, ha akad néhány fafejű hívő, aki „jó” akar
maradni: a gépezet ekkor csikorogni kezd, akadozik.⁸ Az erény tehát nemcsak
illúzió, frázis vagy felesleges álm, hanem *káros* luxus, mely szembenáll a
társadalom alapvető érdekeivel: ez a cinizmus már csak Smith és Ricardo
realizmusához hasonlítható: azt mondja ki, ami a köznapok igénye.⁹ Ahogy
Marx mondja: „Az önző ember szabadsága és ennek a szabadságnak elismerése
azonban nem egyéb azon szellemi és anyagi elemek féktelen mozgásának
az elismerésénél, amelyek ennek az önző embernek az élettartalmát alkotják.”
(MEM I, 370.) Sade ezt a valóságos igényt abszurdizálja, a Thermidor utáni
burzsoá önzését jósolja meg, színezi ki, ennek vízióit írja meg műveiben
— szemben a *citoyen*, a forradalmi eszményekben élő hősök illúzióival.

Erről a realista állásponttól gúnyolja az „értelmes önzés” elméletét. Holbach
és Rousseau még úgy hitték, hogy az *ész nevében* ki lehet alakítani egy olyan
együttélési formát, ahol az emberek egyrészt *önmagukat* korlátozzák — ameny-
nyiben csak bizonyos fokig, mások megkárosítását elkerülve lesznek önzők —
másképp ez az egoizmus mégis nagyobb hasznot fog hajtani, mint a „szabadon-
engedett”, tehát ésszerűtlen harácsolás.¹⁰ Sade azonban rájön arra, hogy

⁸ „Azt mondd Therese — mondja Dubois ugyanebben a beszélgetésben —, hogy a
gonoszság szemben áll az emberek érdekeivel. Igazat adnék neked, ha egy olyan világban
élnék, ahol a jók és gonoszak egyenlő arányban alkotnák a társadalmat, mert akkor az
egyik csoport érdekei valóban újra meg újra sértenék a másikat. Azonban egy teljesen
korrumpálódott társadalomban már nem ez a helyzet. Itt az én bűneim csupán a bűnöző-
ket sértik, s arra sarkallják őket, hogy újabb bűnöket kövessenek el mások rovására, s
ezzel kárpótolják magukat, s így mindenki visszanyerheti azt, amit elvesztett. Így érhe-
tünk el a boldogság állapotába.” (J. 348.) Az utolsó mondatok szinte a konkurrenciaharc
gazdasági kiegyenlítő-funkcióját tapogatták körül: az immoralitás pusztán gazdasági
törvény . . .

⁹ „Vizsgálja meg az erényt, minden vonatkozásában, és meg fogja látni, hogy mindig
felesleges és veszélyes” — mondja Saint-Fond, a miniszter. (H. III, 126.)

¹⁰ „Érző és gondolkodó lény voltaképpen élete egyetlen percében sem tévesztheti szem
elől önmaga fenntartását és jólétét: saját magának tartozik a boldogsággal, de tapasztalata,
értelme rövidesen tudatára ébreszti annak, hogy megfosztva minden támasztól egymaga
nem teremtheti elő boldogságához szükséges dolgokat: érző, gondolkodó, hozzá hasonlóan
mások boldogságának megteremtésével foglalkozó lényekkel él együtt, de ezek képesek
arra, hogy segítsék őt az óhajtott tárgyak megszerzésében; észreveszi majd, hogy ezek

ebben az elméletben két egymással összeférhetetlen elv rejlik: az egyik az individualista vagy pontosabban szolipszista természetű érdek, a másik az önmagáról lemondó, másoknak segítő *altruizmus*. Az egyik nem tűr korlátozást, nem befolyásolható észokokkal, mert eredetében természeti indulat, szinte az ösztönök vakságával csak önmagáért felel; a másik csak a gondolat, a morál terméke, ennyiben nem-természetes képződmény, s ráadásul idegen az élet logikájától is. Sade ezt az ellentmondást a holbachi érvelésen belül mutatja ki: tegyük fel, hogy az önzést meg lehet zabolázni egy magasabbrendű érdekekkel: pl. azért tesztek jót másoknak, hogy *aztán* én is kapjak valami ellenszolgáltatást — *do ut des*. Csakhogy ekkor már altruista vagyok, mert a kölcsönösség centruma a „másik”, a társadalom: *előbb nekem kell áldozatot hoznom, nekem kell hiteleznem, s csak aztán várhatom* — a nagyrészt bizonytalan — ellenszolgáltatást. Nem az „én” lesz az önzés vonatkozáspontja, hanem a „másik”: a többiek érdekében leszek önző. Olyan ellentmondás ez, ami az önzést saját ellentétével akarja helyettesíteni. „Azt mondják, hogy az erény hasznos a többiek számára, s ebben az értelemben Önnek is előnyös lesz: mert ha elfogadjuk, hogy azt cselekedjük, ami mások számára jó, úgy Ön is csupán jót fog kapni másoktól. Ez az érvelés azonban pusztá szofizma: azért a kevés jóért, amit másoktól erényes tetteim fejében kaphatok ... millió olyan áldozattal kell fizetnem a magam részéről, amelyért semmit sem kapok cserébe. S mivel kevesebbet kapok, mint amennyit adok, rossz üzletet csinállok ...” (J. 134.) Sade a hasznosságon méri ennek a fogalomnak értékét, s így jól látja, hogy az egyén csak rosszul járhat vele: a társadalom kevesebbet „fizet vissza”, mint amennyit az egyéntől elfogad.

Ezzel a cinikus utilitarianizmussal már nemcsak a felvilágosodás, hanem a jakobinizmus illúzióit is támadja, hiszen még Robespierre is hitt egy emelkedett önzéstípus létezésében.¹¹ De nem egyszerűen kigúnyolja ezt az illúziót, hanem gyakorlati-köznapi lehetetlenségére mutat rá: a „nagylelkű” önzés jelszava csak arra szolgál, hogy a társadalom kihasználja a hiszékenyeket. Jobb, ha ki-ki magáról gondoskodik; ez a gyakorlat aztán nemcsak célszerűbb, hanem erkölcsileg is tisztább helyzetet teremt: mindenki őszinte lehet, a kíméletlenséget és mások kifosztását nem kell elhazudni.

Az illúziók kritikája azonban az aufklérizmus nevében történik: az igazi felvilágosodás ott kezdődik, ahol megvilágosodik az *ideális elvek és profán érdekek* összefüggése. Ennyiben a cinizmus is a felvilágosodás beérésének egyik fázisa. Sade észreveszi, hogy a társadalmi berendezkedések lényege a hatalom és vagyon egyenlőtlen eloszlása és a pozíciókért folyó kíméletlen tülekedés — és ezt a kizártságot leplezik-kísérik a képmutató vallási és erkölcsi elvek. Másszóval megsejti az etika és a vallás *ideologikusságát*: mindkettő feladata az *érdekek racionalizálása*. Ez a gondolat a felvilágosodás önkritikus

a lények csak akkor jóakaratóiak irányában, ha úgy találják, hogy ez érdekükben áll; arra a következtetésre jut, hogy boldogsága követeli meg: mindenkor úgy kell viselkednie, hogy megnyerje céljai elérésében leginkább segíteni képes személyek vonzalmát ... Az erényes ember megszerzi társai boldogságát, ezek viszont képesek arra, hogy hasonlóan cselekedjenek.” (Holbach: „A természet rendszere”, Bp. 1954, 216.)

¹¹ „Kétféle egoizmus van: az egyik közönséges, kegyetlen, szétválasztja az embereket egymástól, mert ki-ki a másik szenvedése révén megvásárolt jólétre törekszik; de létezik egy másik, nagylelkű jóttevő egoizmus, mely a személyes boldogságot mindenki jólétében oldja fel ...” — mondja híres, floréali beszédében, 1794-ben.

válságának újabb közös témája — Condorcet-nél, Galianinál, Restif de la Bretonne-nál — más és más politikai álláspontonról kifejtve egyaránt megtalálható. Napóleon nem véletlenül mondja ki a döntő szót a filozófusok jellemzésére: az „ideológusok” megvető jelzője a köztudatban már a forradalom előtt és alatt kialakul. Sade is ebben a gondolkörben mozog, azzal a különbséggel, hogy ő az érdekek racionalizálását nem a hatalmasok és gazdagok rovására írja, hanem a *kisemmizettek és szegények önvédelméből* vezeti le. Az „erőseknek” legfeljebb a múltban, a „felvilágosodás” előtt volt szükségük arra, hogy képmutatónan leplezzék hatalmi törekvéseiket: ma már az erőszak is érv, nem kell frázisokkal leplezni, úgysem mer senki szólni ellene. *A morálra ma már csak a szegényeknek van szükségük*: azért fogalmazzák meg a jóság, emberszeretet, szájalom, felebaráti segítség parancsait általános törvényként, mert ettől remélnék valami segítséget az erősekkel szemben. „A testvériség feltételezett kötelékét csak a gyengék találhatták fel: mert csöppet sem természetes, hogy az hívja életre ezt az elvet, akinek nincs szüksége semmire sem: a gyengék alávetéséhez elég a saját ereje is.” (H. II, 287.) Majd egy lábjegyzetben — amit az események hatására utólag toldott be — a forradalom tapasztalatait aktualizálva hozzá teszi: „A forradalom által előírt egyenlőség nem más, mint a gyengék bosszúja az erőseken: régen ugyanez fordítva történt.”¹² Itt válik *kritikai filozófiává* a felvilágosodás: az aufklérizmus tételeiről is kimutatja, hogy érdekek ideális megfogalmazásait hordozzák, önmagával szemben is érvényesíti az eszmék kritikáját. Ez a felvilágosodás önkritikája.

Sade cinizmusa egy abszurd helyzetet tár fel: általános érvényű erkölcsi parancsokat, politikai jelszavakat — mint pl. az egyenlőséget, a szerződéselméletet — a gyengék találják ki önvédelemből, használni azonban csak az erősek tudják. A társadalmi szerződés csak azok számára előnyös, akik megszegik, de csak azok szeghetik meg, akik erősek. Ők viszont nem élnek vele, mert a nyers erőszak hasznosabb és élvezetesebb. Az ideológia így felesleges öncsalásként lepleződik le. A természetesség egyenlő a hatalom nyílt brutalitásával, míg a morált, vallásos érzületeket, emberiséget csak a gyengék, a természet hierarchiájának legalján élők hirdetik. Sade a felvilágosodás tételeit abszurd következetességgel odáig tágítja, hogy minden morális fenntartás irracionálisát bizonyítja: csak a hatalom, gazdagság, elnyomás racionalitása érvényes. Minden más fantazmagória.

Adorno vette észre, hogy a „ragadozó morál” sade-i leírása milyen kísértetiesen hasonlít Nietzsche gondolatmenetéhez (Th. Adorno—Horkheimer: „Dialektik der Aufklärung”, Amszterdam 1947, 121. és köv.): a rabszolgák vallásáról, a gyengék etikájáról írott sorai valóban meglepően rímelnek Sade gondolataira; a morált mindketten az elnyomottak öncsalásaként, a kiszolgáltatottság panaszaként írják le. A betű szerinti azonosság mögött azonban két ellentétes szándék rejlik. Sade megállapítja a tényeket, aztán karikatürisztikusan felnagyítja őket, abszurdizálja a valóságot — de mindig annak gúnyiratát adja, ami van. Nietzsche viszont *követeli* az új morál elterjedését: nem

¹² Ugyanezt a gondolatot hangsúlyozza Rousseau morálfilozófiájának kritikájában, a *szájalom és az embertársi szeretet* cáfolatában: „Embertársaink szeretetének rendszere a kereszténységtől örökölt fantazmagória, melynek semmi köze a természethez; a nazarénus szektalapító, akit üldöztek és kínoztak, s aki az elesettség olyan állapotában volt, melyben tolenrancióért és emberségért kellett kiáltania — szükségképp találta ki ezt a meseszerű viszonyt az emberi lények között: életét menthette volna meg ezzel az elvvel, ha sikeressé tudta volna tenni elméletét.” (J. 224.)

a kor diagnózisát, hanem reményeit írja meg: bárcsak az „úrmorál” kerülne uralomra. Sade akkor is kritikus marad, ha jósol, Nietzsche akkor is igazolja korát, ha reményeiről szól.

SADE ÉS A FORRADALOM: ARISZTOKRATIKUS RADIKALIZMUS ÉS, POLGÁRI MÉRSÉKLET

Sade forradalmi karrierje és profetikus társadalomelmélete is furcsa rejtély: a moderantizmus és fourierista utópizmus, a citoyen eszmények kigúnyolása és szarkasztikus számonkérése egyaránt jellemzi politikai fejtegetéseit. Élete, forradalom alatti tevékenysége kalandregénybe illő sztori. Leveleiből, bizalmas írásaiból tudjuk, hogy nem volt jakobinus, még csak dantonista sem, legfeljebb a lamethisták programját tudta vállalni — bár ugyanakkor sok kérdésben radikálisabb volt Robespierre-nél is. (A személyes ellenszenvén túl, ezért is fordulhatott elő, hogy Mirabeau-val már a Bastille-ban életre-halálra összevész, s halálát személyes győzelemként könyveli el.) A szélsőséges reakciók kéz a kézben járnak életében: jelentkezik az alkotmányos monarchia hadseregébe, annál a Brissac hercegnél, aki később az ellenforradalmi felkelés egyik vezetője lesz, majd pár hét múlva kiáltvánnyal fordul a szökésben elfogott király ellen, amit — legalábbis így vállalja — maga dob be a volt uralkodó hintójába (vö.: Lely: II, 378—379.), de mindenesetre személyesen terjeszt Párizs utcáin.¹³ Már említettük, hogy Bastille-beli börtönablakából ő lázítja fel az Antoine-negyed proletárjait, akik pár nap múlva nem utolsó sorban az ő lázító beszédei hatására rohamozzák meg a Bastille-t, azonban Dantonnal és Robespierre-rel szemben élete végéig ellenzi a halálbüntetést és a terrort — filozófiai és politikai okokból egyaránt. Mikor ügyésszé nevezik ki, enyhe ítéleteket javasol az asszignáta-perekben, s ekkor derül fény élete legparadoxabb ellentmondására: azért vetik börtönbe s azért akarják guillotine alá küldeni, mert nem elég kíméletlen — az a Sade, aki már megírta a *Les 120 journées de Sodome* és a *Justine* „szadista” orgiáit. (Persze, a halálbüntetés ellenzése 1791-ig összeférhetett a *radikális* forradalmisággal: addig maga Saint-Just is ellene volt a guillotine-nek!) Még hihetlenebbnek tűnik, hogy a „voyeur” magatartás felfedezője arról panaszkodjék leveleiben, hogy börtönének ablakából éppen a működő guillotine-re lehet látni, s így egész nap arra van kényszerítve, hogy a lefejezettek sorsát figyelje...¹⁴ Ő maga

¹³ Feltehetően ez az epizód téveszti meg Pierre Klossowskit, mikor híres tanulmányában („Sade, mon prochain”, Párizs, 1967, 67.) a titkos monarchizmust tartja Sade meggyőződésének, ezzel de Maistre-rel teszi egyenlővé. Ez azonban téves diagnózis. Sade politikai fejlődése csak az *eseményeket követi és érett gondolatmenete éppen ellentéte de Maistre-ének*: de Maistre ugyanis vallásos-karizmatikus okokból és ráadásul emigránsként ítélte el a királygyilkosságot (vö. De Maistre: „Consideration sur la France”, Párizs 1936, 13.), benne nem politikai, hanem morális vétket lát. Sade viszont forradalmi-taktikai okokból és halálbüntetést ellenző filozófiai indokokból húzódozik a kivégzéstől. De korábban is helyesli a szenvedélyből — akár politikaiból is — elkövetett gyilkosságot, és ezen kívül később is szembenáll a monarchikus-vallásos eszmékkal.

¹⁴ „A kivégzéseket pont az ablakunk alatt hajtották végre és a lefejezettek temetőjét gyönyörű kertünk közepén helyezték el. Ide voltunk elevenen eltemetve barátom, ezernyolcszázan, harmincöt napon át...” — írja kétségbeesve a Picpus-kórházban berendezett börtönéből szabadulva, ügyvédjének, Gaufridynak, 1794. november 19-én. (Sade: „Lettres choisies”, Párizs 1963, 265.)

véletlen szerencse révén ússza meg a guillotine-t, majd megjósolja a Thermidor, sőt a bonapartizmus szükségszerű bekövetkeztét, szabadulása után a direktórium és a konzulátus kritikusa lesz: ismét paradox fordulattal — „balról”, egy utópisztikus-egalitáriánus koncepcióból támadja a forradalom utáni fejlődést.

Élete és filozófiája tehát rejtélyek sora: végig *ellenzékben* van a forradalommal éppúgy, mint az ellenforradalommal — s mégis végigcsinálja az egyiket, s bírálója marad a másiknak. Valami démonikus kíváncsiságtól, veszélyimádattól vezetve, végig benn akar maradni az arénában. (Bár nyitva állna előtte az emigráció lehetősége — egyik testvére él is ezzel, amit viszont 1794-es perében őellene hoznak fel súlyosbító körülményként: összecserélve neveiket. . . Lely: II, 468. és köv.) Végso soron ebben a hazafiságban is különbözik a *De Maistre*-típusú arisztokratizmustól és lesz egy másik, forradalmár arisztokratának, Antonelle-nek fegyvertársa: annak a *márkinak*, aki a királyné perének főbírája, La Fayette levélváltója, a gironde felszámolásának egyik vezetője. Pedig arisztokrata mivoltát citoyen politikusként is alig tudja megtagadni: La Coste-i birtokának feldúlásakor felháborodott levelet ír az ottani községtanácsnak, barátainak és ügyvédjének, mert közben a 47 szekció egyikének, a *Section des Piques*-nek előbb titkára, majd elnöke, aki Marat és Le Pelletier sírjánál mond ünnepi beszédet — az elkobzást joggal sérelmezheti. S miközben arisztokrataként idegenkedik a sans-culotte terrortól, bírálója lesz a thermidori politikának is — balról . . .

Könnyű lenne ezeket az ellentmondásokat politikai taktikával, szerep tisztázatlanságával vagy akár zavaros értelmiségi oppozícióval magyarázni. A megoldás kézenfekvőnek látszana, csak jellemével és írásai fővonalának tudatosságával állna ellentétben. Kétségtelen, hogy nem volt következetes karakter, még kevésbé rendszeres gondolkozó, viszont alapelveihez még életveszélyes helyzetekben is ragaszkodott (említettük már halálbüntetés-ellenes állásfoglalását, de ugyanilyen, s nem kevésbé veszélyes meggyőződése *következetes ateizmusa*, amellyel Robespierre-rel is szembenáll). Valószínűbbnek látszik az a magyarázat, hogy a felgyorsult események őt is magukkal ragadták, s a harcok logikája formálta szemléletmódját, részvételi igényét, de oppozíciójának tartalmát is. Így jut el az angol mintájú, kétkamarás alkotmányos monarchia hipotézisétől — melyet Restif de la Bretonne, a plebejus író és libertinus gondolkodó — a jakobinizmussal való érzelmi rokonszenvei ellenére is! — végig fenntartott —, és lesz a radikális köztársaság, majd később egy *egyenlősítő*, anarchisztikus államberendezkedés utópiájának hirdetője — mikor már a legtöbben feladták a forradalmi radikalizmust.

Ezek az egymásnak ellentmondó politikai elvek nagyrészt egymás mellett is élnek tudatában, írásaiban és tetteiben. Anarchista elképzelései nem akadályozzák abban, hogy a Bastille-ből szabadulva, egy ideig — a börtönből jöttek tapasztalatlanságával — higgyen egy alkotmányos királyság megvalósíthatóságában, s ugyanezt láthatjuk a jakobinizmus védelmezésekor, Napóleon alatt: bár ő jósolja meg a hatalmi gépezet koncentráálásának szükségszerűségét, mikor ez bekövetkezik, a szélesebb értelemben vett demokratikus megoldás pártfogója lesz. E csapongó logika miatt nem tekinthetjük őt a kor vezető teoretikusának, működése ezért nem mérhető egy Saint-Just vagy akár egy Danton tudatosságával. De talán ezért lehetett kora legjellegzetesebb *kritikusa*.

Ez a kritikai attitűd is rendhagyó képlet. Sade mint arisztokrata bírálja a forradalom polgári korlátait, sőt, profán távlatait is, a személyiség kibonta-

kozását fenyegető újabb korlátokat, a magántulajdon polgári formáit. Ezért keres és talál szövetségest mindenkiben, aki a polgári berendezkedést kritizálja: nemcsak Morellytól, kommunisztikus utópiájától vagy Babeuf anarchisztikus elképzeléseiből veszi érveit, de tanul a Machiavelli-epigonoktól, sőt Hobbestól is. Az érem másik oldala viszont, hogy mint polgári forradalmár a mérséklet híve és képviselője: mivel nem hisz a tulajdon és társadalmi hierarchia felszámolhatóságában, sem az egalitarianizmust hirdető jakobinus jelszavakban, ezért képtelenségnek tartja, hogy szigorúan büntessék azokat, akik a tulajdont korlátozó rendeletek ellen vétettek. *Mint arisztokrata* látja a polgári elmélet korlátait és *mint polgári forradalmár* kritizálja a forradalmi gyakorlat túlkapasait. Persze kételkedésének következménye, hogy minden csoport kiveti magából, hogy nem tud támpontra találni, s hogy elmélete kusza ellentmondások halmaza: nincs igazi filozófiai és társadalompolitikai koncepciója. De kritikus ötletei vannak, s szarkazmusával átlát kora illúzióin: a „kívülálló” éles szemével leplezi le a forradalom és a napóleoni kor önámítást. S ez a cinikus bíráló szerep teszi izgalmassá alakját.

Politikailag döntő fogalmait azonban Babeuftól kölcsönzi, akinek mozgalomával szoros kapcsolatot tart fenn. Baráti köréből (Lely: II, 323.) Antonelle márki — a királynő perének főbírája — és a költő, Sylvain Maréchal vesz részt a mozgalomban, sőt feltehetően Maréchal fogalmazza meg a Babeuf által kiadott „Plebejus kiáltvány”-t (1795) is — így szinte első kézből tud reagálni ezekre a gondolatokra, ha nem befolyásolja anarchista szellemével a mozgalom gondolati vívmányait. Ezért igen valószínű, hogy a „La philosophie dans le boudoire” c. dialógus-könyvének híres ötödik fejezete, a „Français, encor un effort . . .” c. kiáltvány betétje ennek a programnak továbbfejlesztése s a vele való vita eredményeként született. Sade ezzel az írásával nemcsak túlmegy a babeufi horizonton, hanem egyike lesz az anarchista gondolat őseinek. S ez az a gondolati talaj, melyről ki tudja elégíteni furcsa radikalizmusát: innen már a kellő fegyverzetel tudja támadni Robespierre kompromisszumait, sőt Babeuf következtelen ellenzékiességét is.

Mikor Robespierre végre kimondja, hogy esze ágában sincs a teljes vagyonegyenlősítésként értelmezni az egyenlőség jelszavát,¹⁵ akkor Sade radikális egyenlősítő gondolattól vezetve támadja ennek a politikának *elméleti* alapjait, a rousseauizmust, sőt még az állandóan változó babeufizmus következtelenségeit is. „Az istenért sem akarok abba a látszatba keveredni, mintha meg akarnám támadni vagy tönkre akarnám tenni azt az esküt, melyet a nemzet a tulajdon tiszteletével kapcsolatban fog magára vállalni; de talán megengedtetik nekem, hogy néhány gondolatomat elmondjam ennek az eskünek igazságtalan voltáról? Mi ennek az eskünek lényege, melyet egy nemzet minden egyes tagja el fog mondani? Állítólag az, hogy egy teljes egyenlőséget kell teremteni a polgárok között, egyenlően kényszerítvén mindenkit mindenki vagyonának tiszteletbentartására. De hadd kérdezzem meg, hogy vajon igazságos-e az a törvény, mely egyformán fogja kényszeríteni erre azt, akinek semmije sincs, és azt, akinek mindene megvan? Vajon nem azt jelenti-e a társadalmi szerződés, hogy ki-ki enged szabadságából és vagyonából a másik javára?” (Ph. 226.) A kérdés szarkasztikusan fordítja Robespierre ellen a

¹⁵ „Nyilván nem kell forradalom ahhoz, hogy megtanuljuk: a vagyonok túlságosan nagy egyenlőtlensége sok bajnak és bűnnek forrása — ám különben meg vagyunk győződve arról, hogy a vagyonegyenlőség elképzelése fantazmagória” — mondja Robespierre egyik 1794-i beszédében.

robespierre-i tanítómestert, Rousseau-t, iróniája azonban nem pusztá ötlet: a kívülálló szemével világosan látja, hogy a következetes vagyonegyenlőség megvalósítását nemcsak a jakobinizmus tartja elképzelhetetlennek, hanem még a babeufi radikális koncepció sem tudja teljesen magáévá tenni e gondolat gyakorlati megvalósítását. Hiszen a „Plebejus kiáltvány” is csak azt idézte helyeslően a „Társadalmi szerződésből”, hogy „a társadalom akkor tökéletesedik, ha mindenkinek van elég, de túl sok nincs senkinek”. (Vö. „Babeuf Válogatott írásai”, Hungária, Bp. 1950, 150.) Sade egy ilyen félmegoldással valami seigneuri nagyvonalúságból és anarchizmusból nem tud egyetérteni: vagy ne legyen vagyon, s ezzel adva van az egyenlőség anyagi alapja, vagy hagyjuk, hogy ki-ki annyit harácsoljon, amennyit bír. A két véglet között csak megvalósíthatatlan kompromisszum létezik. (Jellemző, hogy a jakobinizmus bukása után a babeufista összeesküvésben is ez a radikálisabb-anarchista nézet kezdett erőre kapni.)

Sade tehát — legalábbis kérdéseit illetően — radikálisabb, mint a forradalom balszárnya. Sőt még kora utópista elképzelésein is túlmegy, hiszen Fourier — akinek pár évtizeddel később kiépített társadalomképe sok tekintetben érintkezik az övével — a magántulajdon fenntartását hirdeti. De ez a radikalizmus nemcsak elméleti kérdéseket illetően jellemzi. Előbb idézett pamfletjében — „La philosophie dans le boudoire” — nemcsak a program miatt bírálja a jakobinizmust, hanem a forradalmat befejezni akaró gyakorlati politikája miatt is. Az egyik persze következik a másikból: ha a tényleges egyenlősítést kell számon kérnie, úgy azt is észre fogja venni, hogy a kistulajdonosi állapotok idealizált változatát megközelítve, a burzsoázia meg fogja próbálni lezárni a mozgalmakat. Ezért jelentkezik a „permanens forradalom” ötletével: a köztársaság politikai állapota az állandó forrongás, a képlékeny alakulás. Mert egy közösség, amint „társadalommá” — Sade terminológiájában „morális renddé” — merevedik, megjelennek benne az ősi és örök szereplők: az uralkodók és elnyomottak. A forradalom ellenben olyan politikai forrongás, mely az *immoralitás* betetőzése, általánosítása, de egyúttal a társadalomkivüli, tehát nem-polgári állapotok konzerválása. Az „immoralitás” történelemfilozófiai jelentése tehát az *intézmények nélküli*, képlékeny társadalmi rend, melyben nincsenek erkölcsi szabályok, megkövesült szokások, s főként: rossz szokások és törvények. Nem pusztán etikai kategória, hanem *világállapot*: annak az atmoszférának gondolati általánosítása és állandósítása, mely 1794-től Napóleon diktatúrájáig kialakult. Ebből következik, hogy semmi értelme sincs a jakobinizmus puritán politikájának: ezzel a „moralizálással” önmaga lehetőségeit korlátozza — túl azon, hogy minden politikai-gyakorlati lépése cáfolja is ezt a propagandát — a guillotine működésétől a rekvirálásokig. Ezért ezt a képlékeny korszakot minden lehetséges eszközzel meg kell hosszabbítani; ez lehet csak a forradalom igazi célja: „mivel a köztársaságot állandóan fenyegetik a szomszédos zsarnokságok, senki sem fogja azt gondolni, hogy morális eszközökkel fenn lehetne tartani viszonyait: mivel csak a háború révén tudja fenntartani magát, és mi sem immorálisabb, mint a háború, ezért nem tudom elképzelni, miként lehet azt bebizonyítani, hogy egy funkciója révén immorális állam számára fontos legyen, hogy polgárai morális lények legyenek”. Majd a görög demokrácia példáját idézve így folytatja: „a felkelés . . . korántsem morális állapot; mégis a felkelésnek kell a köztársaság állandó állapotának lennie”. (Ph. 228 — 229.) Persze Sade-nál ez a gondolat alig lép túl az ötlet színvonalán, bár írásaiban már korábban is felmerült

a „morális ember”, „morális állapot” természetellenességének gondolata. Ezt terjeszti ki a polgári társadalomra, mondván, hogy amint befejeződik a *Terreur* — azonnal megkezdődik a képmutató, puritán polgári erkölcs uralma s vele a kizsákmányolás új korszaka. Ezzel szemben a forradalom kegyetlensége eltörli a képmutató morált és civilizációt: természeti állapotokat teremt, ahol a kegyetlenségnek nincs káros hatása. Az „erős” vissza tud ütni, mert nem fogja le a kezét sem a törvény, sem a morál, sem a szokás-erkölcs — a „gyenge” pedig tudatában van fegyvertelenségének és vagy engedelmeskedik, vagy „átképezi” magát a ravasz partizánharcra, és maga támad. A kegyetlenség csak a „morális rendben”, a civilizációban káros: itt a társadalom többsége ki van szolgáltatva a privilegizáltaknak, legyenek azok főurak vagy gazdagok.¹⁶

Sade-nál tehát a „moralitás”, „civilizáció” és a burzsoá rend azonos értelemben szerepelnek, s ezt a képmutató és hazug berendezkedést lenne hivatva elsodorni a „permanens forradalom”, leszoktatván az embereket a *morális*, azaz a *behódoló*, a visszaütésre még csak gondolni sem merő magatartásról. Mikor a forradalom napjaiban újrainrja a „Justine”-t („La Nouvelle Justine”, 1797), akkor már nemcsak *erkölcsfilozófiai tézis* a morál társadalmi és osztály-szerepének leleplezése, — megszüntetésének gyakorlati programja is.¹⁷ Meg kell szüntetni a moralitás birodalmát, a civilizáció egészét, melyben az elnyomás képmutató és hazug formája érvényesül. Egyrészt mondjuk ki nyíltan, hogy a társadalom lényege a kegyetlen elnyomás, immoralitás és bűn, és élvezük is ezt, ha hatalmasok vagyunk — másrészt adjuk meg a lehetőséget mindenkinek, hogy *ha tud*, üssön vissza, küzdje fel magát az elnyomók csoportjába. A „permanens forradalomban” az elnyomók — elnyomottak rendje nem változik — de a helycserék révén érvényesülhet egy individualisztikus szelekció. Ez a sade-i társadalomideál.

Ez az „immorális világállapot” igazolja *libertinus* hősei magatartását. A *libertináz*snak két funkciója is van Sade regényeiben: egyrészt tiltakozást provokál az olvasóban, de ez a tiltakozás képtelen az „erkölcsös” társadalom fogalmaival védekezni a libertinus hősök viselkedése ellen. Itt a libertinus szabadoosság, sőt bestialitás egyszerűen azt dokumentálja, hogy a társadalomban nem is található ésszerű korlát a végletes immoralitás ellen. A libertinázs másik funkciója a forradalom züllésének és e züllés kikerülhetetlenségének cinikus igazolása: ha ez az egyetlen út a társadalom radikális átalakítására, akkor ez ennyi embertelenséget hoz magával; ha a gyilkolás társadalmi kötelesség, akkor jobban járnak azok, akik élvezik is ezt. S bár a libertinusok titkos társaságba kénytelenek rejtőzni — ez az illegalitás csak a végletességnek szól: a polgári társadalom voltaképp tolerálná viselkedésüket, hiszen alapelveinek megfelelően szervezik életüket. A libertinázs tehát a polgári forradalmiság elutasítása és egyben „bűneinek” cinikus igenlése.

A „permanens forradalom” paradox jelszó. Éle a jakobinus diktatúra ellen fordul, annak következetlenségét, tulajdonosi programját utasítja el, ennyiben

¹⁶ „A kegyetlenség csak a civilizáció állapotában veszélyes, mivel itt az elnyomott lénynek nincsenek birtokában a kellő eszközök, hogy megtorolhassa az igazságtalanságot; a civilizáción kívüli állapotban viszont az erős vissza tud ütni, a gyenge pedig a természet törvénye révén enged a nála erősebbnek.” (Ph. 125.)

¹⁷ „Ha egy nemzet már kellőképp idős vagy korrumpálódott és akkor szánja el magát, hogy leveti magáról egyeduralgokdói kormányát, hogy megalakítsa köztársaságát, akkor csak a bűnök végtelen sora révén maradhat fenn: mivel bűnben született, ezért azonnal elpusztulna, mihelyt észébe jutna, hogy a bűnből az erénybe meneküljön, azaz az erőszak állapotát el akarná hagyni, hogy a béke és tehetetlenség körébe lépjen.” (Ph. 263.)

radikálisabb, mint kora szélsőbal áramlatainak politikája. De ez a radikalizmus egy újfajta arisztokratizmus jegyében fogalmazódik meg: a kivételezetség új rendjét akarja megteremteni, ami nem azonos sem a régi rend hierarchiájával, nem is a vagyoni cenzus biztosította privilégiumokkal — alapja a személyes tulajdonságok révén elért kiválasztódás és kivételezetség. Olyan utópia ez, melyben az erősek, okosok, ügyesek kerekednek felül, a gyengék és buták pedig „lebuknak”. Ez a természetes hierarchia.

Sade attól félti a jövő társadalmát, hogy nem fog szabad teret engedni az emberi személyiség sokféleségének, a természetes képességek hierarchiájának, hogy az új, gazdasági jellegű privilégiumok, a magántulajdon teremtette vagyoni csoportosulások megakadályozzák ezt az individuális kibontakozást. (Majd látni fogjuk, hogy utópisztikus írásaiban ugyanettől a félelmétől vezetve kritizálja a *kommunistikus* elképzeléseket is: az uniformizálódástól és jellegtelenségtől, másszóval az elit felszámolásától fél.) Ezzel szemben a „permanens forradalom” az individuum győzelmé lenne a társadalom megmerevedése felett. *Radikalizmusa* mögött tehát arisztokratizmusa áll: a természetes elit nevében támadja a jakobinus politika eredményét, a cenzus elitjét. De ez az arisztokratizmusa párosul a polgári mérséklettel: ahol politikai programról van szó, javaslatai mindig minimálisak, csak kritikai megjegyzései mögött él az abszolút szabadság utópiája. Természetesen cinikus abszurdizálás hangján: végül is a polgári forradalom is teremtett egy új arisztokráciát — miért nem meri vállalni, hogy a kegyetlenség élelve lett, hogy az elnyomás nemcsak kényszerűség, hanem öröme, s hogy az erősek köztársaságának gyakorlata a köznapok élvezetét is jelenti?

Gyakorlati megoldása a *pesszimista hangsúllyal fogalmazott anarchizmus*. Sade az első, aki felismeri, hogy a forradalom halott, hogy eszményei hazugságok, hogy gyakorlatát már nem lehet levezetni jelszavaiból. Amit ígért, semmivé foszlott, amit megvalósított, az az igazságtalanság új formája. Ellene csak egy módon lehet már harcolni: az egyéni, *anarchisztikus lázadással*. A forradalom hullája onszlik ebben az elméletben: az eszmények összetartó erejével szemben az individuális bűnök atomizáló gyakorlatát hirdeti: éljen ki-ki saját bűneinek, így *kárpótolja* magát azért, amit az új rend elvett tőle; a kollektíve kötelező társadalmi etika eszményével szemben a magánélvezetek szabad gyakorlatát állítja mércéül, mert tudja, hogy a „mindenkit” kötelező normákat képmutató módon kijátsszák és ellentétét valósítják meg. Ez a cinizmus tehát bomlástermék: ezért kegyetlenebbek a „La Nouvelle Justine” jelenetei, mint forradalom előtt írt regényei, ezért sötétebb a kép, melyet elmélete illusztrálására most fest. Sade itt egy önvédelemre berendezkedő atomizált „ellentársadalom” alaprajzát vázolja fel: ha a vagyonegyenlőség abszurd követelés, akkor *egyénileg kell kiegyenlíteni a vagyoni különbségeket — lopni kell*. „Minden részrehajlás nélkül merném megkérdezni, hogy vajon a lopás, melynek eredménye a vagyonok kiegyenlítése, tényleg olyan nagy kár egy kormányra nézve, melynek célja az egyenlőség megteremtése? A kérdésre minden további nélkül nemmel felelhetünk. Mivel a kormány fenntartja az egyenlőség eszméjét, s másfelől egyre jobban megerősíti a javakat.” (Ph. 225.)

Ez a cinizmus Robespierre tulajdont védő szózatának parafrázisa: olyan utópiára lenne szükség, melyet *polgári* alapon is meg lehet valósítani, de *plebejus* módon is ki lehet használni; ezért javasolja az anarchista partizán-akciók kerülőútjának taktikáját. Miután leszögezi, hogy a lopás kiegyenlíti

a javakat, s ennyiben *gyakorlatilag* az egyenlőség elvét fogja szolgálni, azt is hozzáteszi, hogy ezzel a megoldással mégis a polgári fejlődést lehet majd serkenteni: „mert ha a lopás az egyik oldalon segít megteremteni az egyenlőséget, a másikon határozottabban védelemre fogja kényszeríteni a tulajdonosokat . . . utánozzák csak azoknak a népeknek bölcs törvényeit, akik megbüntették azokat a trehányokat, akik hagyták magukat meglopni, és hagyjátok futni a tolvajt.” Ez a megoldás tehát elősegítheti mind a szegények vagyoni-egyenlítő törekvéseit, mind a polgári tulajdon koncentrációját. Így fog kialakulni az a dzsungeltársadalom, mely a permanens forradalom állapotának, az egyénekre szakadt világrendnek meg is felelne: „*mindenki biztosítani fogja saját boldogulását, függetlenül attól, kinek a kárára.*” (Ph. 225, valamint 228.) Ez a javaslat a maga cinizmusával egyszerre ad teret az eredeti felhalmozódás farkaskölcseinek és a szegények revans-jogainak. Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy a *lopás körforgásának* követelésében egyszerűen meghosszabbítja a Babeuf-csoport programját: az „egyenlők összeesküvése” még csak a polgári társadalom alapelveként ismerte fel a lopást,¹⁸ Sade mint meghaladásának programját. Sőt van annyira reálpolitikus, hogy az illegális megoldást javasolja: az *egyéni* vagyoni-egyenlítés, a bátrak és elkeseredettek egyéni támadása a vagyon ellen még mindig könnyebben valósítható meg, mint a társadalom vagyonos osztályait lemondásra kényszerítő utópista álom.

Sade anarchizmusában és kiábrándultságában tehát két mozzanat fonódik össze: a tőke mozgásának anarchiája, valamint a nép mozgalmának spontaneitása. Megsejti, hogy a jövő elképzelhetetlen a polgár nélkül, de ez a fejlődés *vele* csak egy individualisztikusan vagy még inkább anarchisztikusan érvényesülő társasjáték formájában bontakozhat ki. A szegények intézményes védelme — éppúgy illúzió, mint a kistulajdon meglegházi dédelgetése: ha a tulajdon egyenlő a lopással, akkor a *modern társadalom csak a rablás körforgása révén fejlődhet.*

Ez a Thermidor tobzódása.¹⁹ Csakhogy Sade — szemben kora történéseivel — nem a forradalomra következő ellenhatásból vezeti le ezt a tobzódást, hanem a *forradalom* törvényszerű zülléseként, 1794-hez szükségszerűen hozzátartozó végjátékként értelmezi: ha egyszer forradalmi törvénnyé vált a gyilkolás, akkor nem lehet elítélni azokat sem, akik magánbosszúból gyilkolnak, ha a kisajátítás forradalmi törvény lett, akkor nem lehet elítélni a rablást. A forradalom feloldotta a szexuális tilalmakat is — de ezzel fel is oldotta azokat az elvi korlátokat, melyek a „normális” és „bűnös” élvezetek közé lennének állíthatók. A *promiszkuitás* így az emberi szabadságból és egyenlőségből követ-

¹⁸ Babeuf már idézett kiáltványában arra szólítja fel a népet, hogy „bizonyítsa be, hogy ez a demokrácia parancsa, akiknek kevés jutott. Bizonyítsa be, hogy a nincstelenek vagyonának deficitjét a többiek lopással idézték elő. Törvényes lopással, ha úgy tetszik.” (Id. mű. 151.)

¹⁹ A sok leírás közül Mignet-t idézzük, aki így ír erről a változásról: „A kor elvesztette illúzióit: oly sok mindenben ment keresztül, s oly gyorsan élte át ezeket a fordulatokat, hogy minden eszmény összezavarodott, és minden hit megrendült. Eddig a forradalom minden korszakában volt valami eszmény, melyhez csatlakozni lehetett, előbb a szabadság, majd az egyenlőség, testvériség. A Direktórium kezdetén már semmiben sem hittek, s a pártok szörnyű hajótörések kútba esett mind a burzsoázia nemes elkötelezettsége, mind a nép szenvedélyes reménye . . . ki-ki borzalommal gondolt a politikai viharokra és szenvedéllyel vetette magát az örömökbe, és az oly sokáig felfüggesztett magánélet viszonyaiba. A bálók, ünnepélyek, a korlátlan pazarlás divatosabb lett mint valaha . . .” (Mignet: „Histoire de la Révolution française”, Ed. Nelson, Párizs é.n. II, 202.)

kezik: „minden ember szabadnak született és jogilag egyenlő: sohasem szabad szem elől téveszteni ezt az elvet; ezen az alapon azonban nem lehetséges, hogy az egyik nem uralja a másikat s hogy a nő kizárólagos tulajdona legyen valakinek. . . Sőt a nő — ha valaki megkívánja — nem hozhatja fel a visszautasítás méntségéül, hogy mást szeret, mert ez a motívum a *kizárást* foglalná magába, márpedig a nő minden férfi közös tulajdona.” (Ph. 235 — 236.) A következtetés persze nem szabályos, szelleme azonban megfelel a polgári szabadság-konceptió ellentmondásosságának. A thermidori aranyélet és tobzódás így nem a forradalmi elvek *ellenére* köszöntött be: hanem azok ellentmondásos tartalmának kikerülhetetlen következménye volt.

Ezekben a gondolatokban láthatóan sok az *utópisztikus* mozzanat: a vagyonegyenlőség, a nőközösség, az anarchisztikus társadalom jóslata már nemcsak kora radikális társadalomelméletén lép túl, hanem folytatja Morelly kommunisztikus utópiáját és előlegezi Fourier elméletét. (Fourier több helyen is hivatkozik rá mint elődjére már említett művében a „Le nouveau monde amaureux”-ben, Paris 1959, 101. és köv.) Sade — az író — *utópista alkat*: erre kényszeríti a börtönbeli magány és az a vita, melyet kortársai következtelenségével folytat. Mégsem igazi utópista: nem tervez, nem konstruálja a jövőt — csak a jelent kritizálja; számára ezek az utópisztikus ötletek a *jelen próféciáihoz* szükségesek. Azt jósolja csupán, ami a forradalmi jelenből kialakulóban van. A forradalomról adott diagnózisa így egy *ellenutópia*: már egyik első regényében, az 1791-ben befejezett és 1795-ben megjelent „Aline et Valcour”-ban is vitázik az akkor ismert utópiákkal, s most, a forradalom züllesztései, e züllesztés természetrajzának feltárásakor így száll vitába Babeuffel és a csirájában feltűnő utópista szocialista elképzelésekkel. A vita fontosabb nála, mint a jóslat.

A polgári rend anarchisztikus lényegének és anarchista meghaladásának gondolatát, mint láttuk, Babeuftól kölcsönzi, de mint a vagyonegyenlőség kérdésében, úgy a történelmi távlat felfogásában is élesen szembefordul a babeufi *utópiával*: Sade nem hajlandó megállítani a történelmi fejlődést egy humánusabb és demokratikusabb fejlődés érdekében, mint Babeuf, aki a falusi életformát és berendezkedést és a városok elpusztítását vélte egy újabb forradalom megvalósítandó végeredményének, olyan világot, melyben megáll a technikai haladás és vele eltűnik a polgári civilizáció minden pusztító következménye is.²⁰ Sade van annyira polgár és városi ember, hogy nevetségesnek tartson egy ilyen programot: ezért bár elfogadja Babeuf diagnózisának egyes elemeit, *utópiáját* elutasítja: a jövő fejlődésirányát a bűn és ipar szövetségének minden eddigit felülmúló kiteljesedésében látja. Kiáltványra a „gazdagodjatok meg” jelszavának előlegezésével fejeződik be: „viragoztassátok fel a kereskedelmet, szenteljétek energiáitokat a manufaktúráknak”. (Ph. 274.) S ez nemcsak Babeuf koncepciójának tagadása — hanem a polgári valóság proficiája.

Sade utópisztikus hajlamai korábban is az utópiák kritikájában nyilvánultak meg. A már említett első művében, az „Aline et Valcour” c. vaskos regényében kora két utópisztikus lehetőségét kritizálja, úgy, hogy végiggondolja mind az arisztokratikus despotizmust, mind a felvilágosult királyság és

²⁰ „Az ipart az intézmények bölcsességének oda kell telepítenie — írja Babeuf a „Projet de décret économique”-ban —, ahol hasznosabb lehet; közelebb a földműveshez; el kell tüntetni a nagyvárosokat, minden bűnnek ezt a gyűjtőmedencéjét és be kell népesíteni a falvakat.” (Lásd Claude Mazauric: „Babeuf et la Conspiration pour l'Égalité”, Párizs 1962, 161.)

kommunisztikus rend keverékét, és lehetetlen vállalkozásnak ítéli. Kétkésége — arisztokratikus radikalizmusa és polgári mérséklete — itt is kiütözik. Két sziget berendezkedését vizsgálja. A butuai rendszer leírására alig pazarol néhány oldalt: a libertinus társadalom nem annyira izgalmas számára, elemeit közhelyként kezeli, mivel az ancien régime jól ismert típusait és viszonyait mutatja be. Számára is alkalmasabb a kommunisztikus utópiával való azonosulás — és vita. Tamoé szigetén Zamé király birodalmában vázolja ezt a modellt, melynek elemeit Morelly „Code Naturelle”-jéből veszi. Zamé felvilágosult fejedelem, aki nemcsak a polgári rendet, de egy következetes vagyonegyenlőséget és tulajdonmentességet tudott megvalósítani: országában minden alattvaló csak az államtól bérelheti földjét, mindenki egyenlő mértékben részesedhet a javakból, és a törvény is egyképp vonatkozik királyra és közemberre; az állam személytelen, *elvként* irányítja a társadalmat.

A teljes egyenlőség radikális utópiája ez — csakhogy Sade számára ez majdnem annyira visszataszító, mint a seigneuri önkény: Zamé országában megszüntetik az individualizmust, az egyén legfeljebb csavar egy gépezetben, az *állam mint élő organizmus* elszív minden egyedi változatosságot, örömet, megszüntet minden tehetséget. (Tamoé szigetén már nincs házasságtörés, nincs libertinázs, sőt bűn is alig: Sade filozófiájában ezek a jelek az individualizmus teljes felszámolását jelentik!) *Etatizmus* uralkodik Tamoé szigetén, s bár közrendje irigylendő, életnívója kellemes — mégis képtelen távlatként, ellenszenvesen állítja be ezt az utópiát. Ha a vagyonegyenlősítésben a későbbi jakobinus program profetikus kritikáját írja le, úgy a másik oldalon a következetes kommunisztikus elképzelések negatívumait is beleszötte víziójába: az egyéniség kipusztításától fél.

Bármennyire ellentmondásos társadalomfilozófiája, egy gondolatfonal mégis végigfut művein: az *individualizmus*. Ez áll az anarchista jóslatai mögött, s erről a talajról bírálja kora sokféle utópiáját, s ennek kibontakozásától várja az „igazságos” polgári rend — azaz az erősek és tehetségesek szabad uralmának — megvalósulását is. Innen érthető gyakorlati programja: olyan államot akar, melyben az egyénekhez alkalmazkodni képes törvény szabna keretet a társadalmi mozgásnak, melyben a törvény nem korlátozza a magán-szférát: ki-ki úgy éljen és úgy élvezze az életet, csinálja meg boldogulását, ahogy tehetsége, temperamentuma engedi. (Ph. 273.) Így lesz Sade az anarchista gondolkodók őse: Beauvoire joggal mutatja ki gondolataiban Stirnerrel való rokonságát. (Beauvoire: *Faut-il brûler Sade*, II. rész; „*Les Temps Modernes*”, 1952. jan.)

FIZIKATÖRTÉNET ÉS MECHANIKUS MATERIALIZMUS

BIRÓ GÁBOR

Közismert, hogy a gazdasági-társadalmi-politikai fejlődés a társadalmi mozgalmak gyakorlata és elmélete, a filozófia és a szaktudományok fejlődése összesített eredményeként jött létre a XIX. század derekán a marxizmus. Azóta a marxizmus a legkövetkezetesebb társadalmi mozgalmak politikai-ideológiai alapja; a társadalom különböző anyagi és szellemi folyamatait vizsgáló tudományok biztos irányítúje; a természetet és az embert és az emberi természetet kutató tudományágak legadekvátabb módszertani segítője és világnézeti bázisa. Mindez történeti, nem utolsósorban tudománytörténeti tény, de ne áltassuk magunkat azzal, hogy akárcsak a szocialista világ szellemi életében is általános, tudatos és tudatosan alkalmazott lenne ez a felismerés.¹

Dolgozatunk célkitűzése, hogy adalékokat szolgáltassunk e felismeréshez, konkrétan ahhoz, hogy a szaktudományok ismeretelméleti, módszertani alapja korunkban valóban a dialektikus materializmus. Közelebbről: a fizika és a dialektikus materializmus viszonyát kívánjuk vizsgálat tárgyává tenni *történeti* megközelítéssel. E kapcsolat finommechanizmusát elemezve arra a következtetésre jutunk, hogy a fizika történetében tovább játszik pozitív szerepet a mechanikus materializmus, mint a filozófia történetében. Úgy véljük, ha konkrét történeti tényanyagon megmutatjuk, hogy időben mi a felső korlátja a mechanikus materializmus fizikatörténeti pozitív szerepének, meggyőzőbbé tehető, hogy ugyanezen időtől kezdődően tudománytörténeti szűkségszerűség a dialektikus materializmus módszereinek az alkalmazása a fizikai kutatásban.

Hallgatólagosan feltételeztük ebben az okfejtésben, hogy a fizika, illetve általában a természettudományok ideológiai alapja valamilyen *materializmus*. Gondolatmenetünk logikai teljessége kedvéért leszögezzük ennek a hallgatóságos feltételezésnek az alapját: a materializmus lényege, hogy a természetet olyannak tekintik, *amilyen*, bármi természetén kívüli feltételezése nélkül; a természettudományok feladata pedig a természet vizsgálata, szintén bármi természetén kívüli feltételezése nélkül. Tehát jogos az a kiinduló álláspontunk, hogy a természettudományoknak a materializmussal közös az alapszemlélete.

Ami a konkrét fizikatörténeti vizsgálati anyagot illeti: mivel a dialektikus materializmus a XIX. század derekán jött létre, a XIX. század második felé-

¹ Ugyanakkor látni kell azt is, hogy a kapitalista világ szellemi életében van egy vitathatatlan érdeklődés a marxizmus – leninizmus iránt. Ennek összetevőit részletesen elemzi Mátrai László „Marx Károly és a XX. századi tudomány” c. cikkében. („Magyar Tudomány”, 1968/ 7–8, 405–408.)

nek fizikátörténeti fejlődésében kell megvizsgálni a mechanikus materializmus fizikával kapcsolatos hatókörét. A fizikának a XIX. század második felében a két legjellegzetesebb eredménye: a statisztikus mechanika (vagy általánosabban a molekulárkinetikára épülő „kinetikus fizika”) és az elektromágneses térelmélet. Ezek kialakulástörténete lesz tehát bizonyítási eljárásunk tényanyaga.

A KINETIKUS FIZIKA KEZDETE

A hő mint mozgás

Az újkori fizikában azt a felfogást, hogy az anyag részecskékből áll (atomos) és hogy az anyag szerkezetét részecskéi mozgása útján (molekulárkinetikailag) kell és lehet értelmezni, a hőtán XIX. századi fejlődése termelte ki.

A hőjelenségek szélesebb körű kísérleti vizsgálata a XVIII. században indul meg, és ezeknek a kutatásoknak során — részben célszerűségi okokból (mérhetőség!) — feledésbe merül az az ósrégi természetfilozófiai hipotézis, hogy hő és mozgás kapcsolata elválaszthatatlan. A munkahipotézis szerepét a hőanyagelmélet veszi át, amelyben a hőanyag (a „caloric”) egyike a XVIII. század inponderábilis folyadékainak.

Ezt az elméletet csak az egész fizikai szemlélet átalakulása, a természetben uralkodó egyetemes összefüggések felismerése útján lehetett túlhaladni. A hő „mechanikai elmélete” vezetett a fizika legátfogóbb elvének, az energiamegmaradás és -átalakulás elvének felfedezéséhez.

Az energiamegmaradás elve még a mechanisztikus szemlélet teljes diadalát tükrözi. A további fejlődés irányította azután a kutatók figyelmét az anyag szerkezetének mint közvetlenül adott fizikai problémának a vizsgálatára.

Tudjuk, hogy az anyag atomos felfogása olyan régi, mint maga a tudományos gondolkodás, és az elmúlt századokban éppen mechanisztikus szemlélete sorolta az atomizmust a természetfilozófia haladó irányzatai közé. Pusztá spekulációból azonban elsőnek a kémiában nyert kísérleti igazolást a XIX. század elején, a fizikán belül lényegében még a newtoni fizikában is inkább csupán alkalmasnak látszó kutatási elv, mint igazolható elmélet maradt.

A newtoniánus kutatási elvet úgy lehetne összefoglalni, hogy minden jelenséget erőhatásokra, vonzó és taszító erőkre igyekeztek visszavezetni; erő-törvényeket kutattak a jelenségek egységes magyarázatául. Az erő-törvények kutatása közben azonban mintegy elsikkadt, háttérbe szorult magának az *anyag*nak a kutatása.

A döntő szemléletváltást az energiamegmaradás és -átalakulás törvény felfedezése hozta. Az energiatörvény felfedezése egyúttal az energiafogalom tisztázódását jelentette, és kitermelte azt a szemléletet, amely szerint a különböző természeti jelenségeket az energiamegmaradás kapcsolja össze. Mivel pedig az energia az *anyag* munkavégző képessége, a természeti jelenségek magyarázatát nem a különböző elemi *erők*ben, hanem az *anyag* belső mozgásában kell keresni. Ennek a szemléletmódnak volt szerves következménye a hő molekuláris mozgásként való felfogásán alapuló anyagszerkezeti kutatás, majd az erre épülő fizikai atomelmélet. Ugyanis, ha a hő mozgás, de — mint a tapasztalat tanítja — nem a test egészének mozgása, akkor kell, hogy kis alkatrészeinek mozgása legyen. Lényegében ez a kinetikus fizika alapfogalata. A történeti részletek nyomonkövetése előtt vizsgáljuk meg röviden azt a fenti

gondolatsort, amelynek végeredménye az volt, hogy a jelenségek magyarázatát az anyag belső mozgásában kell keresni. Ez a zárótétel hiányos következtetésen alapszik. Pontosan olyan típusú következtetés ez is, mint az a hőtán fejlődésében szintén jelentős szerepet játszó következtetés, amely szerint ha a hó nem anyag, akkor mozgás.

Mindkét következtetés tartalmaz egy hallgatólagos feltételezést, amely a XIX. századi természettudományos szemléletmód alapfeltevése. Ez a következő: minden anyagi megnyilvánulás, minden anyagi jelenség a mechanika törvényei által írható le. Ebből következett az a célkitűzés, hogy meg kell keresni az anyag legkisebb, már homogén alapegységeit, és ezek mozgásegyenletei minden jelenségre magyarázatot fognak szolgáltatni. Az anyagszerkezeti kutatás egyet jelentett tehát a mozgásegyenletek megkeresésével.

Röviden összefoglalva: a mechanikai modellizálás lehetősége az a kézenfekvőnek tűnő hallgatólagos feltevés, ami a kor kutatóit átsegíti a fenti következtetések ugrásain.

Átmenet az erőtörvények kutatásától az anyagszerkezeti vizsgálatokhoz

A hó mozgásként való felfogása az ókortól kezdődően együtt járt az anyag atomos szerkezetének hipotézisével. E kérdés története — egészen a XIX. század közepéig — inkább a filozófia, mint a fizika történetéhez tartozik. Kiváló természettudósok, Boyle vagy Newton idevonatkozó nézetei is még inkább természetfilozófiai, mint természettudományos hipotézisek. Talán kevésbé áll már ez D. Bernoulli vagy Lomonoszov hőtani nézeteire, mert ők már elvégezhető kísérletekre utalnak álláspontjuk alátámasztásaként.

Az egész fizika területén harcot vív egymással egészen a XIX. század derekáig két kutatási tendencia: a régi — erőtörvényeket kutató — és az új — a hangsúlyt az anyag atomos szerkezetére tevő — kutatási irányok. Joule-nak az általunk vizsgált problémákör szempontjából fordulatot jelentő gondolata az, hogy kell léteznie az anyag egy olyan állapotának, amelyben nem hatnak molekuláris erők. Ez a gondolat szolgáltat alapot a hó kinetikus tárgyalásához.

Joule Gay-Lussac 1807-es kísérletét eleveníti fel (1845-ben). Azt ti., hogy a levegő légüres térben történő kiterjedése nem okoz hőmérsékletváltozást: e folyamat munkavégzés nélküli.² Eljut ahhoz az általánosításhoz, hogy az ideális gáz belső energiája független a térfogattól, ami a molekulák közti erők elhanyagolhatóságát bizonyítja. Ha pedig nem hatnak molekuláris erők, akkor kell, hogy a molekulák egyenesvonalú, egyenletes mozgást végezzenek. Joule ezen 1851-es cikke tekinthető a kinetikus gázelmélet első egzakt megalapozásának.³

Joule gondolatát A. K. Krönig viszi tovább — tőle függetlenül. Kiinduló hipotézisei: 1. A gázatomok szilárd, rugalmas golyók, 2. nincs közöttük semmi kölcsönhatás, 3. egyenes vonalú mozgást végeznek ütközésig.⁴ Ezen megfontolásokból levezeti a Boyle—Mariotte, Gay-Lussac törvényeket, valamint az Avogadro törvényt.

² „Philosophical Magazin”, Ser. III. vol. 27, 1845.

³ „Memoires Manchester’s Society”, Ser. II. Tom. IX, 1851.

⁴ „Poggendorff’s Annalen”, XCIX. 315. 1856.

Egy ponton azonban nem egyeznek meg Krönig számításai a tapasztalattal: kisebb hőkapacitás — pontosabban fajhő- — értéket kap, mint ami a kísérletekből adódik. A XIX. századi hőtan kiemelkedő alakja, Clausius oldja meg ezt a problémát.

Clausius ekkor már régóta a hő mozgásként való felfogása alapján áll. Ahogy ő maga írja 1857-ben: „Már az előtt, hogy 1850-ben megjelent első értekezésemet írtam a hőről, ahol is feltettem, hogy a hő mozgás, a mozgásnak erről a fajtájáról határozott elképzelést alkottam magamnak. Eddigi cikkeimben ezt az elképzelést említetlenül hagytam, mert az volt a törekvésem, hogy elválasszam a bizonyos általános elvekből levonható következtetéseket azoktól, amelyekhez a mozgás meghatározott fajtáját kell feltenni.”⁵ És ugyanebben a cikkében megadja a Krönig elméletében szereplő hiányosság megoldását. „A gázban levő hőmennyiség ábrázolásához a haladó mozgás eleven ereje kevés . . . Ezért szükséges még további egy vagy több mozgást feltételezni.” Feltételezése szerint a gázrészecskék nemcsak haladó mozgást végeznek, hanem ütközéskor, ha az éppen nem centrális: forgó mozgás is keletkezik, és a molekulán belül az atomok még további mozgást végezhetnek (rezgőmozgást). Felteszi tehát, hogy az egyszerű gázok molekulái is több atomosak. Ezekből kiindulva a kísérletekkel egyező fajhőértéket kap a gázokra.

Ugyanebben a cikkében Clausius összefoglalóan értelmezi a szilárd és cseppfolyós halmazállapotokat, valamint a halmazállapotváltozásokat is.

Ma már szemléletes és triviálisnak tűnik a halmazállapotok molekuláris értelmezése. De hogy az új és régi milyen nehéz harcában születik meg a kinetikus felfogás, arra legjellemzőbb Krönig álláspontja a szilárd és cseppfolyós halmazállapotokról. Krönig adja — Joule mellett⁶ — az első önkényes feltevéséktől mentes elméletét a gázkinetikának. A szilárd és cseppfolyós halmazállapotok értelmezésénél mégis feltételez sajátos taszító erőket is. És még 1862 után is vitacikket ír saját 1856-os álláspontja védelmében.⁷

Clausius szerint a szilárd test molekulái egyensúlyi helyzet körül rezgő és forgó mozgást végeznek, hasonlóképp a molekulák részei is. A folyadékmolekulák haladó mozgást is végeznek, de nem szakadnak el egymástól, hanem külső nyomás nélkül is meghatározott térfogatot foglalnak el. A gázmolekulák a kölcsönös vonzás szférájából kikerülve egyenesvonalú pályán repülnek.

A halmazállapotváltozások vizsgálatánál már statisztikus megfontolásokkal él Clausius. A párolgás jelenségénél pl. a zárt térben történő párolgást úgy értelmezi, hogy egyensúly olyan értelemben áll elő, hogy a kilépő és a visszacsapódó molekulák száma egymást kompenzálja. Explicite is kimondja már ekkor, hogy a molekulák mozgása „szabálytalan”, a középértéktől tág határok közt eltérhet az egyes molekulák viselkedése.

A halmazállapotváltozások clausiusi vizsgálata azt bizonyítja, hogy a hő kinetikus elmélete kidolgozásának nem egyetlen eszköze az atomizmusra épülő mechanikai modellizálás; a kinetikus felfogás lényegéhez tartozik a gáztörvények statisztikus jellegének felismerése is.

⁵ „Pogg. Ann.”, C. 353. 1857.

⁶ J. J. Waterston 1845-ben betérjeszt egy molekulárkinetikai elméletet a Royal Society-be, de nem ismerik fel jelentőségét. A kéziratot Rayleigh fedezi fel 1892-ben és akkor publikálja. (Lásd Ch. Singer: „A Short History of Scientific Ideas to 1900”, Oxford 1959, 423.)

⁷ „Pogg. Ann.”, CXXIII. 299; lásd erről F. Rosenberger: „Die Geschichte der Physik”, Dritter Teil, Braunschweig 1887, 556.

A molekuláris mozgás statisztikus törvényszerűségeinek feltárása tette lehetővé egy sor molekulatulajdonság meghatározását. Ugyanakkor a molekuláris kinetika statisztikus jellegének meg nem értése volt az egyik legfőbb alapja a kinetikus hőelmélet elleni polémiáknak. Maguk a kinetikus gázelmélet megalapozói sem látják kezdettől fogva a statisztikus módszer bevezetésének szükségszerűségét.

Joule már 1851-ben kiszámolja az oxigénmolekula sebességét, de ezt egy állandó meghatározott sebességértéknek tekinti. Az oxigén-, hidrogén- és nitrogénmolekulák sebességét Clausius még 1857-ben is úgy számolja ki, hogy a molekulamozgást állandó állapotnak tartja. Jóllehet Clausius — ugyanezen dolgozatában — a halmazállapotváltozást éppen annak alapján értelmezi, hogy a molekulák mozgása egy középértéktől tág határok közt eltérhet. És bár korábbi cikkeiben is — ahol az entrópiafogalom bevezetéséhez közelít — él statisztikus megfontolásokkal: ez a koncepció azonban nem eléggé tudatos még benne ahhoz, hogy általános érvényűen használja. A kinetikus hőelmélet elleni viták érlelik meg magában Clausiusban is a statisztikus módszer alkalmazásának kifejezett szükségszerűségét.

A még jórészt az erőtvények kutatása talaján álló Buys Ballot 1858-ban cikket ír, amelyben a gázmolekulák egyenesvonalú mozgásával szemben ellentéteket tesz a Joule és Clausius által számolt molekulasebességekre hivatkozva.⁸ Hogy lehet — írja —, hogy a cigarettafüst a szobában percekig szinte mozdulatlanul lebeg, vagy hogy a klórgáz a szoba egyik sarkából a másikig percek alatt jut el, holott a szobát egyetlen másodperc alatt kellene befutnia?

Clausius erre a cikkekre válaszul dolgozza ki a közepes szabad úthosszra vonatkozó elméletét.⁹ Bevezeti a „molekula hatásgömbje” fogalmat, amelyen egy olyan, a molekulasúlypont körüli gömböt ért, amelyen belül ha találkoznak a molekulák, akkor eltérülnek eredeti pályájuktól. (Nem azonosítja ezt a molekulasugárral, sem az eltérést az ütközéssel.) Közepes szabad úthosszon pedig azt a távolságot érti, amíg egy molekula súlypontja nem kerül egy másik molekula hatásgömbjébe. Majd azt a feladatot oldja meg, hogy mi a valószínűsége annak, hogy egy molekula adott vastagságú térrészen áthaladjon anélkül, hogy egy másik molekula hatásgömbjébe jutna. Azt az eredményt kapja, hogy a közepes szabad úthossz úgy aránylik a hatásgömb sugarához, mint a gáz által betöltött tér egésze a hatásgömbök által betöltött térrészhez. Ennek segítségével sikerült bebizonyítania, hogy a viszonylagosan nagy molekulasebesség ellenére is igen lassú lehet a gázok keveredése.

A gázok diffúziójával kapcsolatos ellenvetés mellett a másik kifogás a hő kinetikus elméletével szemben a gázok rossz hővezetése volt, ami szintén összeférhetetlennek látszott a nagy molekulasebességgel.¹⁰ Clausius az ezen ellentétekre adott válaszában már egész határozottan beszél a molekuláris mozgás rendezetlenségéről, és kimutatja, hogy a gázok hővezetése döntően nem a molekulák sebességétől, hanem a közepes szabad úthossztól függ.¹¹

⁸ „Pogg. Ann.”, CIII. 240. 1858.

⁹ „Pogg. Ann.”, CV. 239. 1858.

¹⁰ R. Hoppe: „Pogg. Ann.”, CIV. 279. és Jochmann: „Pogg. Ann.”, CVIII. 153.

¹¹ „Pogg. Ann.”, CXV. 1. 1862.

Felismeri Clausius a molekulások sajátos statisztikus törvényszerűségeit az egyes molekulák viselkedéséhez képest.¹²

Ha anyagszerkezeti ismeretek szempontjából tekintjük át a kinetikus hőelmélet eddig tárgyalt eredményeit, akkor az állapítható meg, hogy számos empirikus törvény levezethetőnek bizonyult a kinetikus hőelmélet alapján, és ez megerősítést jelent az anyagszerkezeti előfeltevéseknek, amelyekre az elmélet épült. De többről is van szó. Új pozitív anyagszerkezeti ismereteket hozott az elmélet. Amit már eddig nyomon követtünk: nemcsak kvalitatív bizonyította — saját előfeltevése megerősítéseként —, hogy az anyag molekuláris szerkezetű, és hogy a molekulák mozgásban vannak, hanem kvantitatív is kiszámolható volt ez a mozgássebesség. Majd Maxwell 1860-ban sebességeloszlási törvényt is levezet valószínűségszámítási alapon,¹³ amit nem sokkal később Boltzmann általánosított.¹⁴

További — a kinetikus hőelméletből származó — fontos új kvantitatív ismeret a molekulák közepes szabad úthosszának a kiszámítása. Döntő pont ez az elmélet kidolgozásában, mert ha az elmélet lényegéhez tartozik statisztikus jellege, akkor a gázmolekulák rendezetlensége középponti szerepű az elméletben; márpedig ennek meghatározott kvantitatív kifejezője a közepes szabad úthossz.

A közepes szabad úthossz természetesen direkt nem mérhető, és a kifejezésben szereplő mennyiségek sem (a szomszédos molekulák középtávolsága és a molekula hatásgömb sugara. A molekulasebesség, illetve a sebességeloszlási törvény kísérleti ellenőrzése is jóval későbbi: 1920, illetve 1932, Stern).

A közepes szabad úthossz kiszámolását Maxwell végzi el, és pedig a gázok belső súrlódási együtthatójának kinetikus értelmezése segítségével. Levezetése szerint a belső súrlódási együttható a gázsűrűségtől, a közepes szabad úthossztól és a molekulák közepes sebességétől függ. Ezek közül a közepes sebesség már ismert, a gázsűrűség könnyen meghatározható, tehát a belső súrlódási együttható kísérleti megállapításával a közepes szabad úthossz kiszámítható.¹⁵

A molekulák közepes sebessége és a közepes szabad úthossz meghatározása mellett a kinetikus elméletből levezethető volt egy felső közelítés a gázmolekulák térfogatára. Loschmidt végzi ezt el 1865-ben.¹⁶

Mindezen adatok birtokában megadható volt az egy köbcentiméterben levő gázmolekulák száma és a szomszédos molekulák távolsága is.¹⁷

Ha a kinetikus gázelmélet most ismertett eredményeihez hozzávesszük, hogy erre az időszakra esik a kritikus hőmérséklet és nyomás felfedezése (Th. Andrews 1861—71), ami a folytonos átmenetet bizonyítja a folyadék és a légnemű anyag közt; továbbá felidézük a „permanens gázok” cseppfolyósítására vonatkozó ekkori eredményeket (Cailletet, Pictet 1870—77, S. Wroblewsky, K. Olsewsky 1882), akkor joggal mondhatjuk, hogy a kinetikus hőelmélet igen messzemutató és általános anyagszerkezeti ismeretekre vezetett. Az ato-

¹² Különösen világosan kifejezésre jut ez hőtani cikkeinek gyűjteményes kiadásához írt 1866-os jegyzeteiben. „Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie”, Braunschweig 1864—67. Lásd pl. 2. Abth. 233, 277.

¹³ „Phil. Mag.”, 4, XIX. 19. 1859.

¹⁴ „Wiener Sitzungsberichte”, LVIII. 2. Abth. 517. 1868.

¹⁵ „Phil. Mag.”, 4, XX. 21. 1860.

¹⁶ „Wiener Sitzungsber.”, LII. 2. Abth. 395. 1866.

¹⁷ Lásd pl. O. E. Meyer: „Theorie der Gase”, Breslau 1877.

mizmust — legalábbis közvetve — kísérletileg ellenőrizhető, tehát *fizikai* elméletté szilárdította; és pozitív, kvantitatív ismereteket hozott az anyag molekuláris-atomos szerkezetére vonatkozóan.

A kutatás módszertana

Az említett anyagszerkezeti ismeretekre vezető fő kutatási elvek — mint láttuk — a mechanikai modellizálás és a statisztikus módszer alkalmazása.

A kutatási módszerek lényegét, fő vonalát mindig a kutatott tárgykör szabja meg. A kutatónak ugyanúgy fel kell fedeznie a használandó vizsgálati módszert, mint ahogy — siker esetén — felfedez eddig nem ismert természettörvényeket. A használt módszer akkor lesz csak sikeres, ha helyesen illeszkedik a vizsgált tárgy sajátosságaihoz. A helyes módszer tehát — bizonyos értelemben — tükrözése már a kutatott területnek. (Ennek szemléletes illusztrációja pl. a matrix-elmélet felhasználása a kvantáltság leírására.)

Világosan megmutatkozik ez a hótan általunk vizsgált fejlődési periódusában is. Clausius, Maxwell, Boltzmann, Gibbs statisztikus módszert alkalmaztak. Helyesebben: felismerték a statisztikus módszer alkalmazásának szükség-szerűségét, ami egyet jelent azzal, hogy felfedezték a vizsgált tárgykör — a molekuláris mozgás — statisztikus jellegét.

A statisztikus módszer alkalmazása azt a felismerést jelentette — Planck szavaival —, hogy „az anyag egyes alkotórészeire a dinamika törvényei érvényesek, de az összesség valószínűségi törvényeknek engedelmessé válik”.¹⁸ Végső soron a molekuláris rendezetlenség objektív ténye az, ami a statisztikus módszert kitermelte, ami rákényszerítette a fizikára a statisztikus módszert.

Az elmondottak — mutatis mutandis — érvényesek a kinetikus hőelmélet kidolgozásánál alkalmazott másik fő kutatási elvre: a mechanikai modellizálásra is.

Ahogy a statisztikus módszer a molekuláris mozgás bizonyos objektív sajátosságait tükrözi vissza, ugyanúgy a mechanikai modellizálás is a valóság bizonyos törvényszerűségeinek a felismeréséhez segített.

Általában egy módszer csak akkor vezethet természettörvények feltárásához, ha a vizsgált tárgy sajátosságaihoz illeszkedik. A mechanikai modellizálás is csak azért segíthette ismereteink előrehaladását, mert a benne szereplő modelleknek van valóságtartalmuk.

Mint láttuk, a XIX. századbéli anyagszerkezeti kutatásokhoz az erőfogalomnak a fizikában betöltött szerepét bizonyos revízió alá kellett venni. Az előbbiekkal összefüggésben érdemes egybevetni az akkori idők kiváló fizikátörténészének, F. Rosenbergernek és Engelsnek fejtegetéseit az erőfogalomról.

Engels „A természet dialektikája” egyik jegyzetében azt fejti ki, hogy az erőfogalom „egy olyan oksági összefüggés rövid kifejezése, amelynek még nem hatoltunk a mélyére”. „Nem azért, mert a törvényt teljesen felismertük, hanem éppen mert ez *nem* az eset . . . menekszünk itt olykor az erő szóhoz.” Bírálja továbbá Engels az erőfogalom használatát abból a szempontból is, hogy ezzel egyoldalúsítjuk a jelenségek leírását, nem fejezzük ki a kölcsönhatást. Ugyanakkor leszögezi, hogy ha a mozgás okát adottnak tekintjük és nem foglalkozunk eredetével, akkor az erőfogalom jól használható.¹⁹

¹⁸ „Die Kultur der Gegenwart”, III. 3. 732. 1915.

¹⁹ Engels: A természet dialektikája; „Marx és Engels Művei”, 20, Bp. 1963, 374.

Rosenberger fizikatörténetében a következőket írja: „A különböző anyagokhoz kötött különböző elemi erők feltételezése és a mindenoldalú átalakulásra képes energiafajták feltételezése éppoly ellenségesen állnak egymással szemben, mint amennyire az utóbbi teljesen összhangban van az egyetlen, csak különböző belső mozgásokra képes anyag feltevésével.” Nem az következik ebből — folytatja Rosenberger —, hogy el kell vetni az erőfogalmat, csak „az ellen vagyunk, hogy az erőket a jelenségek végső okaiként jelöljük meg; ki kell tartanunk azon remény mellett, hogy minden eddig még tovább nem redukált erőhatást végül az anyag belső mozgására tudunk visszavezetni”.²⁰

Rögtön szembeütnek, hogy e két álláspont lényegét tekintve azonos. Ebből nem az következik, hogy Rosenberger dialektikus materialista lett volna. Rosenberger teljes egészében kora mechanisztikus fizikai szemléletének a hatása alatt állt. Engels és az ő véleményének lényegi egybeesése azt bizonyítja, hogy a mechanizmus mást jelentett a XIX. században a fizikában és mást a filozófiában.

A statisztikus módszer alkalmazása a minőségileg új elem a fizikai kutatás történetében a XIX. század második felében. Láttuk, hogy a statisztikus módszer a molekulárkinetikai felfogás lényegéből ered, pontosabban a molekulárkinetika lényege annak statisztikus jellege. Nehezen is értették meg annak idején ezt a mechanikán és mechanikus materializmuson túlmutató lényegét. Statisztikus törvények léte ugyanis nem fér bele a mechanikai és mechanisztikus materialista szemléletbe, mert ellentmond a mechanikus determinista felfogásnak.

Mi sem bizonyítja jobban a kezdeti értetlenséget a molekulárkinetika statisztikus jellegét illetően — a kinetikus gázelmélettel szemben felhozott egykorú ellenvetéseken túl —, mint azok a törekvések, amelyek a XIX. század második felében a hőtant a mechanikára igyekeztek visszavezetni. Konkrétan a kutatások arra irányultak, hogy a hőtán első fő tételére (az energiamegmaradás törvényére) vezessék vissza a második fő tételt (az entrópia törvényt). Ezek a próbálkozások azért létezhettek, mert nem értették meg az entrópia-törvény statisztikus jellegét.²¹

Érdeemes itt megjegyezni, hogy Clausius, akitől származik az entrópia fogalom, az entrópiát statisztikus modellezés alapján vezeti be (a részecskék elrendeződési változása útján²²); de magát az entrópiatörvényt nem tudja statisztikusan értelmezni. Az entrópiának a termodinamikai valószínűség statisztikus mennyiséggel való függvénykapcsolatát csak Boltzmann ismeri fel,²³ a törvény konkrét alakjának ($S = k \log w$) felírása pedig Plancktól származik.

A statisztikus módszer tehát a mechanikai modellizálás burkában születik meg, hamar szétfeszíti azonban ezt a burkot. Clausius maga is bábáskodik e módszer születésekor, azt nem elég következetesen értve meg: a második fő tételből a hőhalálmélet kidolgozására jut el. Boltzmann, aki világosan látja a második fő tétel statisztikus tartalmát, határozottan vitatkozik Clausiusszal. Planck pedig, aki kvantitatív alakban felírja a második fő tétel statisztikus jelentését, még tovább jut. Éppen az entrópia törvény statisztikus értelmé-

²⁰ F. Rosenberger: „Die Geschichte der Physik”, id. kiad., 530—532.

²¹ Ennek részleteiről lásd Biró Gábor: Az entrópia-fogalom kialakulásának történetéről; „Fizikai Szemle”, 1963/3, 84—89.

²² R. Clausius: „Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie”, Braunschweig 1864—67, I. 127—154.

²³ E. Broda: „Boltzmann”, Berlin 1957, 95.

nek mély megértése vezet olyan gondolatsorra, amelynek eredménye nem kevesebb, mint a modern fizika korszakát megindító kvantum hipotézise. Planck a feketetest-sugárzás energiaeloszlási viszonyait vizsgálva (1900-ban) oszcillátor rendszerre alkalmazza az $S = k \log w$ formulát.²⁴ Keresi annak valószínűségét, hogy N oszcillátorból álló rendszer energiája adott U_N legyen. Ennek megoldásához kell feltennie, hogy U_N valamilyen energiaértékek diszkrét összege. Egyébként a Planck-féle „természetes sugárzás” feltevés — hogy ti. a harmonikus parciális rezgések teljesen inkoherensek — pontos analogonja a molekuláris rendezetlenség hipotézisének. Szerepük is azonos: az irreverzibilitás követelményét kielégítő modellizálás.

Összefoglalva: 1. a XIX. század második felében kiteljesedő „kinetikus fizika” jelentős eredménye a statisztikus törvények felfedezése.

2. A statisztikus természettörvények *felfedezésének útja* a mechanikai modellizáláson keresztül vezet, a mechanikus materializmus talajára épül.

3. A *felfedezés eredménye* ellentmond a felfedezés útjának: a statisztikus törvények léte nem illeszthető össze a merev determinizmust szükségképpen tartalmazó mechanikus materialista szemléletmóddal.

4. A fizika továbbhaladásának iránya: a hangsúlyt le kell venni a mindeddig jó eszköznek bizonyult mechanikai modellizálásról, és az általa elért eredményekre mint módszerre kell építeni a további kutatást. Konkréten: a statisztikus természettörvények felismerése és ezek kutatási módszerként való alkalmazása vezet a klasszikus fizika hatókörét elsőként áttörő kvantumhipotézisre.

Tehát: a modern fizika születését reprezentáló kvantumhipotézis statisztikus módszer alkalmazása révén jött létre; e módszer alapját a statisztikus természettörvények felismerése képezte; e felismerés útja a mechanikus modellizálás volt. Ugyanakkor maguk a statisztikus törvények létükkel azt bizonyították — az őket megértőknek —, hogy az ősi talajon nem építhető tovább a fizika épülete. Eddig (1900) bizonyult a fizika számára éltető táptalajnak a mechanikus materializmus, de mindeddig annak bizonyult, tehát kb. fél évszázaddal tovább, mint a filozófia történetében.

A mechanikus materializmusnak a fizikával kapcsolatos hatókörét a következőkben a XIX. század második felének másik jellegzetes fizikai eredménye: az elektromágneses térelmélet létrejöttében kívánjuk megvizsgálni.

AZ ELSŐ FIZIKAI TÉRELMELET KIALAKULÁSA

A newtoni mechanika és az elektromágnességtan

Ahogy a kinetikus fizika teljes egészében a newtoni mechanika gondolatrendszerében keletkezett, ugyanez mondható el az elektromosságtan XVIII. századi fejlődésére is.

Az elektromos és mágneses hatás erőtörvényének felfedezéséhez döntő ösztönzést a XVIII. században a Newton-féle általános tömegvonzás törvény adott.

Coulomb analógia alapján teszi fel az $1/r^2$ -es erőtörvényt az elektromos töltések kölcsönhatására vonatkozóan és ennek bizonyítására végez kísérleteket. Kísérleti eredményei önmagukban nem is lennének elégségesek a — 2-es kitevő

²⁴ M. Planck: „Physikalische Abhandlungen”, Braunschweig 1958, III, 255—267.

állításához. Több mint 5%-os hibával tudja csak igazolni sejtését. Az erőhatásnak a töltésmennyiségekkel való arányossága még inkább csak analógia alapján történő sejtés. Hiszen ennek *mérése* már csak azért sem volt lehetséges Coulomb számára, mert az elektromos töltésnek ekkor még nem volt mértéke.²⁵

A mágnességre vonatkozó erőtvény bizonyítása még problematikusabb. Egyrészt a „mágneses folyadék” pontszerű pólusban való felhalmozódása, másrészt az okoz nehézséget, hogy csak póluspárra végezhető kísérletek. Ezeket a nehézségeket a XVIII. századi kutatókat — nemcsak Coulombot — a newtoni erőtvény példaképe segíti át.

A tudomány fejlődésének folyamata kegyetlen törvényszerűséggel érvényesül: az elektromosságtan tudománya a mechanikának köszönheti megindulását, és néhány évtized sem telik el s az elektromosságtan fordul elsőnek szembe a mechanikával.

De a tudomány fejlődése annyiban is szigorú törvényszerűséget mutat, hogy jóllehet a tudományban is az összkép, az egész a részekből épül fel, végül mégis az összkép, az egész lesz az, ami a részleteket is meghatározza. A Coulomb törvények jórészt az általános tömegvonzás analógiája alapján keletkeztek, mégis a XIX. század derekán már nem a newtoni erőtvény megtermékenyítő hatásának tekintik a Coulomb törvények felfedezését, hanem az kerül előtérbe, hogy a természet egysége bizonyítékát látják a gravitáció, elektromosság és mágnesség azonos alakú erőtvényében. A XIX. század közepén ugyanis már a természet egységének gondolata uralja a fizikai kutatást. Az energiaelv ennek terméke és ugyanakkor egzakt megalapozása. A XIX. század közepén már nem a newtoni erőtvény a kutatás példaképe, hanem az energiaelvnek lesz egyre nagyobb heurisztikus jelentősége. Sőt már a XIX. század második évtizedétől felmerülnek a newtoni erőfelfogásnak ellentmondó erőtvények is.

Mielőtt ezek áttekintését megkezdendők, idézzük fel a tudomány dialektikus fejlődésének még egy idevonatkozó mozzanatát. Még a newtoni általános tömegvonzás törvénnyel kapcsolatban kerül kimunkálásra a potenciál fogalma (Lagrange 1777) és egyáltalán a potenciálemélet (Laplace 1782). A Coulomb törvények felállítása lehetővé teszi a potenciálemélet elektromosságtani alkalmazását (Poisson 1811, Green 1828, Gauss 1839). Az általános gravitációs törvényt és a Coulomb törvényeket is úgy fogják fel a XVIII. században, mint amelyek távolhatást írnak le. A potenciálemélet tehát a távolhatás-felfogás terméke és ez a potenciálemélet fog jelentős szerepet játszani az elektromosságtannak a távolhatást túlhaladó térelméleti fejlődésében.

Az elektromosságtanban kidolgozott térelmélet másik megközelítése a folytonos testek mechanikája: Euler hidrodinamikája (1795); másrészt a rugalmas feszültség és deformáció általános matematikai megfogalmazása (Cauchy 1822). Utóbbiak tárgyi modellt, a potenciálemélet matematikai apparátust szolgáltatnak a térelmélet kidolgozásához.

A Coulomb törvények és az $1/r^2$ -erőtvényre épülő potenciálemélet a newtoni erőfogalommal összeférhető, sőt annak folyamányai.

Az áramok kölcsönhatására vonatkozó Ampère-féle elektrodinamikai törvény (1823) az első, amely már ellentmond a newtoni erőfelfogásnak. Ez ugyanis

²⁵ Az elektromos töltésnek a Coulomb törvény útján való definiálása csak Gaussnál merül fel.

olyan erőhatás felfedezése, ahol az erőhatás függ a ható testek *mozgásától* is. Az Ampère-féle elektrodinamikai erők legalábbis annyiban mozgásfüggőek, hogy az elektromosság nyugalmi állapota esetén fel sem lépnek. A mozgásállapottól való függés pedig ellentmond az erők newtoni összegezési törvényének.

A mechanika és elektromosságtan ezen ellentmondása ekkor még nem válik konfliktussá. Ampère megoldása — a kérdés ilyen kiélezett felvetésének a megkerülésével — az, hogy az áramerősséget vezeti be alapfogalomnak a töltés (mozgó töltés) helyett. A törvényt jelenségleírásnak, nem pedig újfajta erőtvény felfedezésének tekintik.

Ebben az összefüggésben oly jellemző a dolgozat címe is, amelyben Ampère összefoglalja eredményeit: „Théorie des phénomènes électrodynamiques uniquement deduite de l'expérience.”²⁶

Történetileg nagyobb hatásúnak bizonyult W. Weber elektrodinamikai alaptörvénye, amely a Coulomb és az Ampère törvényt akarja egy általános törvénybe foglalni (1846). Célkitűzése, hogy a newtoni erőfelfogást alkalmazza következetesen az elektromos jelenségekre; levezetett alaptörvénye mégis bizonyos cáfolata annak, amennyiben explicit mozgásállapotfüggő erőhatást tartalmaz.²⁷

Weber az áramot dualisztikusan pozitív és negatív elektromosság egyidejű ellentétes áramlásának fogja fel. Az Ampère formulából egy explicit sebességfüggő erőhatást kap, és a töltés mozgásának nemcsak sebességétől, hanem gyorsulásától is függ nála az erőhatás.

Mivel Webernél újra nem az áramerősség, hanem a töltés az alapmennyiség, ezért törvénye érvényes sztatikus esetben is: nyugvó töltésekre visszahadja a Coulomb törvényt.

Az Ampère és Weber törvény szerepét illetően az a különös eset fordult elő, hogy az Ampère törvénynek több az igazságtartalma, mint a Weber-félenek, mégis bizonyos szempontból nagyobb a Weber törvény tudománytörténeti jelentősége. Ugyanis azt a forradalmi lépést hajtotta végre, hogy áttörte a newtoni erőfogalom általános érvényességét: az erőhatás függése a mozgásállapottól direkt ellentmond a newtoni felfogásnak.

Az erőhatás mozgásfüggése más oldalról való megközelítése a XIX. sz. második felére uralkodóvá váló kinetikus felfogásnak. A köztük levő kapcsolat felfedezése mégis nehezen történik meg. A kinetikus gázelmélet egyik megalapozója, Krönig pl. még 1864-ben is határozottan leszögezi, hogy az erőhatások csak a távolságtól függenek és nem függenek a mozgástól.²⁸

A Weber törvény egyúttal érdekes történelmi példája az olyan erőfelfogásnak, amelyben az erő távolható, mégis időtől függő. Az erőhatás időtől függése tehát nem elégséges kritériuma a közelhatásnak.²⁹

²⁶ Ampère, *Memoires de l'Academie*. IV. 1823.

²⁷ *Elektrodynamische Maasbestimmungen. Abhandlungen bei Begründung der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaft*, 1846. 305.

²⁸ Krönig: „*Pogg. Ann.*”, CXXIII. 1864. 305.

²⁹ És fordítva is áll: pillanatszerű hatásátvitel is tekinthető közelhatásnak. Pl. Euler éter modellje az összenyomhatatlan folyadék. Ebben a nyomásátadás pillanatszerű, mégis folytonos hatásterjedésnek tekintendő. (M. B. Hesse: „*Forces and Fields*”, London 1961, 198.)

A Weber-féle törvény útja elvi-történeti jelentősége ellenére végső soron zsákutcának bizonyult, jóllehet a hatások sebességfüggésének gondolata — más oldalról — a relativitáselméletben beigazolódik. Ehhez azonban még a fizika haladásának létre kellett hoznia a másikat, a newtoni erőfelfogásnak ellentmondó elektromosságtani irányzatot a XIX. század második felében: a Faraday—Maxwell-féle elméletet.

Faraday

Faraday kutatói alapállását kezdettől a természet egységének gondolata hatja át.³⁰ Már az energiaelv kidolgozása előtt éppen ezen az alapon bízik az „erőmegmaradásban”. Az elektromosságtan kontakt elméletének híveivel úgy vitatkozik, hogy ha igazuk lenne, akkor az ellenállást legyőző áram, illetve a kémiai bontás semmiből létrejövő erőhatás volna, és akkor ez az erő minden egyéb természeti erőtől különböznék.³¹

Ugyanez az alapállás vezeti azon kísérletsorozathoz, amellyel kimutatja, hogy a dörzselektromosság és a galvánáram minden hatásukban azonosak. De ez a gondolat vonul végig egész életművében: gondolunk az elektromosság és kemizmus, valamint az elektromosság és mágnesség kölcsönkapcsolatára vonatkozó nagy jelentőségű munkásságára.

Mikor elektromos árammal történő kémiai bontási kísérletsorozatát (1833—34) értelmezi,³² már akkor polemizál a távolhatás híveivel. Vitatkozik azzal a felfogással, amely szerint az áramnak pólusai lennének és a folyadékon keresztül valamilyen vonzóhatás érvényesülne. Kimutatja, hogy a leideni palack kisülése ugyanúgy felbontja a folyadékot, mint a galvánáram és hogy a folyadékból részecskék mozognak. Az áramot „erőtengely”-ként fogja fel, amely mentén a részecskékre ellentétes irányban erők hatnak, és ezáltal történik a kémiai rokonságot legyőző felbontás. Ezután tűzi ki azt a célt, hogy meg kell keresni a kémiai erő és az elektromosság közti összefüggést.³³

A „sztatikus indukció” — így nevezte az influenciát — kísérletsorozatával először azt akarta bizonyítani, hogy a hatás itt nem egyenesvonalúan terjed; ami pedig azt jelenti, hogy nem lehet távolhatás, utóbbi alapfeltevése ugyanis az egyenesirányú terjedés. Így közelít a *közeg* vizsgálatához, amelyben az erőhatás történik.

Ehhez a kísérletsorozathoz tartozik a kondenzátor-kapacitás közegfüggésének vizsgálata. A specifikus indukcióképesség (azaz a dielektromos sajátosság)³⁴ vizsgálata során arra következtet, hogy szigetelő és vezető csak fokozatban különböznek egymástól, és minden vezetést kisülésnek tekint, aholis csak a kisülés sebességében vannak különbségek; abban, hogyan veszik fel az egyes anyagok a polarizációs állapotot.

³⁰ „A jövőben képesek leszünk mind a korpuszkuláris erőket, mind a nehézkedést, kohéziót, elektromosságot és kémiai rokonságot egymással összehasonlítani, viszonylagos ekvivalenciájukat . . . levezetni, ha ma még nem is tudjuk.” „Experimental Researches in Electricity”, London 1839, Vol. I. Ser. XIV. § 21. 1710.

³¹ „Exp. Res.”, Vol. II, London 1844. Ser. XIV., XVII. különösen § 8. 2053.

³² „Exp. Res.”, Vol. I. ser. V.; § 3. 481—492.

³³ Így jut el az elektrolízis róla elnevezett törvényeihez.

³⁴ A dielektikum elnevezés is Faraday-tól származik, ahogyan az elektrolízis terminusai is.

Faraday látja, hogy a közelhatás állítása feltételezi a hatás időtől való függését.³⁵ Az *elektrosztatikus* indukció jelenségénél nem sikerülhetett kimutatnia az időbeliséget. Az *elektromágneses* indukció felfedezése tette nyilvánvalóvá a jelenség időtől függését. És az elektromágneses indukció kísérletileg tapasztalt törvényszerűségei érlelik meg Faraday erővonal felfogását. Bár láttuk, hogy az elektrolízissel kapcsolatban is felmerül már nála az áramnak erőtengelyként való értelmezése.

A Faraday-féle erővonal—erőtér koncepció legjobban az atomizmushoz való viszonyán keresztül érthető meg. Az atomizmus mindig együtt jár az űr elismerésével, éppen ezért Faraday nem lehet a szokásos atomizmus híve. Saját érvelése szerint, ha elfogadjuk, hogy a közegben terjed a hatás, akkor: „... vagy azt kell feltételezni, hogy a tér nem vezet a nem-vezetőben és vezet a vezetőben — ez ennek az elméletnek (ti. az atomizmusnak) a teljes összeomlását jelenti; vagy a tér szigetelő és a vezető testekben nem létezik; illetve vezető és a szigetelőkből nem fordul elő...”³⁶ Vagyis Faraday szerint a szokásos atomizmus mindenképpen ellentmondásra vezet; az atomelmélet mellett felhozott tények csak erőcentrumok létét bizonyítják. Jóllehet Boscovichra hivatkozik („... nekem úgy tűnik, hogy a Boscovich-féle atomhipotézis a legmegbízhatóbb az összes hipotézisek közül... és a tudományban alig lehetünk meg ilyen nélkül...”), mégis nála az erőcentrum egész mást jelent, mint Boscovichnál. Ezt egyébként Faraday maga is látja: „A Boscovich-féle atom, ha jól értem, *csak* erőközpont és nem anyagi részecske...” „... Ha az általános nézet szerinti atomot, az anyagi részecskét hatása nélkül *a*-nak nevezzük, és a benne, ill. körülötte levő hatásokat *m*-nek, akkor a Boscovich-elmélet szerint *a* egy puszta anyagi pont és *m* a körülötte levő erőatmoszféra.”

Faraday a Boscovich-féle erőatmoszférára helyezi a hangsúlyt, ezt tekinti anyagnak és nem a centrumpontra. Boscovichnál a centrumpontra a lényeges, de úgy, hogy az anyag elsikkad. „Nálam *a* — írja Faraday —, azaz a mag eltűnik és a lényeg az erő, azaz *m*; de valójában milyen fogalmat is alkothatunk magunknak a magról, elvonatkoztatva erőhatásától? Minden megfigyelésünk és ismeretünk az atomról, minden elképzelésünk is erőhatásaira vonatkozik...” Nehéz elképzelnünk erőt valami anyag nélkül, de „még nehezebb, sőt lehetetlen elgondolni anyagot erőtől függetlenül. Erőket ismerünk, tapasztalunk a Mindenség minden jelenségében, de absztrakt anyagot soha; miért tételezzük akkor fel olyannak a létezését, amit nem tapasztalunk... és aminek a feltételezését nem követeli semmiféle tudományos szükségszerűség?”³⁷

Faraday tehát a tér betöltöttségének az álláspontján van — de nem kartézianus módon. Az erőter maga az anyagi szubsztancia, „ebben az értelemben az anyag nemcsak kölcsönösen áthatolható, hanem minden atom kiterjed, mondhatni, az egész naprendszerre, megtartva saját erőcentrumát”.³⁸

Faraday tagadja az erők távolba hatását. Az erők erőtengely, erővonal mentén hatnak. Egy világító test erővonalai a fénysugarak, egy meleg testé a

³⁵ Korábban Weberrel kapcsolatban mondtuk, hogy az időtől való függés nem *elég*es feltétele a közelhatásnak; Faraday jól látta, hogy a közelhatás *szükséges* feltétele az időtől függés.

³⁶ „Exp. Res.”, Vol. III. London 1855. Ser. XXIX. § 35. Lásd még a 39. lábjegyzetet.

³⁷ Uo. 448—450.

³⁸ Uo. 451.

hősugarak; a mágneses erővonalakat a mágnes környezetében mozgatott kis mágnesűvel érzékelteti.³⁹

Az erőterjedés három típusát különbözteti meg: gravitáció, ahol nincs feltevése „fizikai vonalak” általi terjedése az erőnek; sugárzás, ahol a forrástól önállósodott léte van a terjedő vonalnak vagy sugárnak; elektromosság, ahol ugyanolyan léte van a terjedési folyamatnak, mint a sugárzásnál, de az erővonal függ a végpontoktól.

Akkor deklarálja a mágneses és elektromos erővonalak fizikai realitását, amikor megismeri W. Thomson munkásságát, aki 1854-ben kimutatta az áram, hőáramlás, elektromos és mágneses erővonal közti matematikai analógiát. Thomson maga matematikai analógiái kidolgozásakor hangsúlyozza, hogy semmi fizikai hipotézisre nem következhet folyadék- és hőáram, elektromágnesesség és rugalmasság matematikai analógiájából.⁴⁰ Faraday mégis Thomsonra hivatkozik, amikor az erővonalakat fizikai realitásoknak tekinti. Faraday egyértelműen tárgyi modellekben gondolkodott. Ebben az összefüggésben mély tartalma van Maxwell szellemes mondásának: „a tudomány szerencséje, hogy Faraday nem volt igazi matematikus.”⁴¹ Faraday úgy tekinti az erővonalakat a testhez tartozónak, sőt vele egynek, hogy — Maxwell szavaival — „amikor egy test egy másik távollevőre hat, akkor nem lehet azt mondani, hogy egy test ott hat, ahol nincs jelen . . . olyan hatás ez, mint a kötéllel való húzás vagy a rúddal nyomás”⁴²

A Faraday-féle erővonal koncepció lényeges mozzanat az erőterfogalom kialakulástörténetében. Maxwell joggal nevezhette Faraday-t az elektromosság Newtonjának. Jóllehet Faraday Boscovichra hivatkozik, felfogása — mint láttuk — alapvetően eltér a Newton–Boscovich-féle erőfelfogástól és a newtoniánusok távolhatás-koncepciójától is. Faraday a közelhatás híve, de az ő erőtergely menti közelhatása az anyagi szubsztanciaként felfogott erőatmoszférában lényegesen megkülönbözteti mind a kinetikus hőelméletben kidolgozott, mind a különböző étermodellekkel adott korábbi közelhatás-felfogásoktól.

Faraday-tól közvetlen út vezet Maxwellhez, aki a mai értelemben vett erőterfogalom és erőterelmélet megalkotója. Faraday remek kísérletező, aki csodálatraméltó éleslátással és céltudatossággal tervezi meg kísérletsorozatait. Eredményei kvantitatív eredmények, amelyek nélkül aligha jöhetett volna létre a Maxwell-elmélet. Az erőterről azonban teljesen kvalitatív képet tud csak adni.

Maxwell

Maxwell nagy összefoglaló műve (a „*Treatise on Electricity and Magnetism*”) előszavában a következőképpen jellemzi saját pályakezdésének időszakát: a XIX. század derekán a matematikusok és Faraday kölcsönösen nem voltak megelégedve egymás — elektromosságtanra vonatkozó — nyelvezetével. „Mielőtt megkezdem volna az elektromosság tanulmányozását, elhatároztam, hogy nem olvasok e tárgyra vonatkozó matematikát addig, amíg végig nem

³⁹ Uo. Ser XXVIII. A cikk címét is érdemes idézni: „On lines of magnetic force, their definite character and their distribution within a magnet and through space.” — Poggenдорff „helyhiány miatt” erről, valamint a XXIX. cikkről csak kivonatot közöl.

⁴⁰ W. Thomson: „*Papers in Electrostatics and Magnetism*,” London 1872, 340.

⁴¹ J. C. Maxwell: „*Electricität und Magnetismus*”, Braunschweig 1915, II, 216.

⁴² Uo. 79, 320.

olvasom Faraday 'Experimental Researches in Electricity' művét.⁴³ És, mint írja, a későbbiekben meggyőződött róla, hogy a matematikusok és Faraday kölcsönös elégedetlensége nem jelentette, hogy valamelyikük leírasmódja is rossz lett volna. Sőt arról is meggyőződött, hogy Faraday leírasmódja is matematikai, de nem a szokásos matematikai szimbólumok formájában.⁴⁴

Korábban — írja Maxwell — szokás volt azok közt, akik a fizikai jelenségek okát keresték, minden hatást speciális éter-fluidumnak tulajdonítani . . . Ezek a különböző fajta éterek három-négyszeresen betöltötték a teret és tulajdonságaik olyannyira üres rejtett tulajdonságok voltak, hogy az értelmesebb kutatók inkább elfogadták a Newton-féle távolható vonzástörvényt, vagy egyenesen Cotes dogmáját, hogy a távolhatás elsődleges tulajdonsága az anyagnak és e tényen kívül erre semmi további magyarázat nem adható . . .⁴⁵

Ezen felfogások egyike sem elégítette ki Maxwellt, így jutott arra az elhatározásra, hogy a Faraday-féle koncepció talajára helyezkedjék és a Faraday-féle erővonal-felfogást összhangba hozza „a hivatásos matematikusok módszereivel”.

Ahogy Faraday nézetalakulására, úgy Maxwellere is nagy hatással volt W. Thomson. A fiatal Thomson 1842—45 között több cikkben összehasonlítja az elektromos és a hőáramlás jelenségeit. Kimutatja, hogy egy vezető körül az elektrosztatikus erő eloszlása analóg egy szilárd testen belüli hőáramlással.⁴⁶

E cikk jelentősége: a szilárd testben *érintkező* részecskék közvetítik a hőt; és Thomson a *távolhatásra* épülő elektromos jelenségeket ezzel a közelhatás analógiával hozza kapcsolatba. Maxwell később azt mondta e cikkről, hogy ez volt az első, amely az elektromosságot folytonos hatásként magyarázta. Maxwell az analógiás következtetéseket igen nagyra értékelte egész pályafutása alatt. „Gyakran előfordul a fizikában — írta —, hogy egészen különböző természeti jelenségek leírására ugyanezen fajta egyenletek alkalmazhatók . . . Minden ilyen esetben . . . ha az esetek egyikében a probléma megoldást nyert, akkor a problémát és a megoldást egy másik csoportra át lehet vinni és az eredmény ott is helyes lehet.”⁴⁷

W. Thomson, mint korábban idéztük, matematikai analógiái kidolgozásakor hangsúlyozza, hogy nem következtet tárgyi analógiára hőáram és elektromosság, valamint rugalmasság és elektromágnesség matematikai analógiáiból. Maxwell mégis Thomson analógiái által inspirálva kezdi meg elektromosságtani kutatásait. Első törekvése, hogy a Faraday-féle erővonal-koncepciót Thomson matematikai analógiáival összekapcsolja.

Maxwell abból a már Faraday-nél is szereplő analógiából indul ki, amely az erővonalaknak folyadék áramvonalait felelteti meg. 1855-ös dolgozatában analógiás következtetésekkel él, de még nem állít fel mechanikai modellt. Bár ekkor már programként kijelenti: „A szilárd test és a viszkózus folyadék mozgásának gondos tanulmányozása remélem felfedi az elektrotonikus állapot mechanikai fogalma megformálásának módszerét.”⁴⁸ De érdekes módon az elkövetkezendő 6 évben nem publikál e tárgyban. 1856-ban a Faraday-féle erővonalakról címen írt ugyan egy dolgozatot, de később erről is azt írja, hogy

⁴³ J. C. Maxwell: „Treatise on Electricity and Magnetism”, Third edition, Oxford 1892, VIII.

⁴⁴ Uo. IX.

⁴⁵ Uo. 482.

⁴⁶ W. Thomson: „Papers in Electrostatics and Magnetism”, id. kiad., 15.

⁴⁷ Maxwell: „Treatise . . .”, id. kiad., 18—19.

⁴⁸ „Scientific Papers”, I. 188.

az ebben adott „mechanikai képek csak az elképzelés megkönnyítését szolgálták és nem a jelenségek magyarázatát”.⁴⁹

1855–56-ig Maxwell módszere lényegében leíró: a Faraday-féle kísérleti eredmények matematikai megfogalmazása a fő törekvése. Hidrodinamikai hivatkozásait nem az elektromágneses jelenségek bizonyos közelítésének tekinti maga sem, hanem csak a gondolkodást megtermékenyítő analógiának. Az analógiát külsődleges, matematikai és nem tárgyi hasonlóságként fogja fel. Saját szavaival: „... gyakran előfordul, hogy *egészen különböző* természeti jelenségek leírására ugyanazon fajta egyenletek alkalmazhatók...”.⁵⁰

1861–62-ben publikálja Maxwell az elektromágneses jelenségekre vonatkozó mechanikai modelljét.⁵¹ Thomsonra hivatkozva azokból a kísérleti tényekből indul ki, hogy az „elektrolízisben az áram az elektrolitot egyenes irányban viszi”, a mágneses erő pedig a fény polarizációs síkját rotációs jellegűen fordítja el. Ezekből következteti, hogy a mágnesség rotációs jellegű jelenség, az elektromos áram pedig translációs. Ezeket hozza kapcsolatba azzal a Faraday-féle elképzeléssel, amely szerint az erővonalak hosszirányban összehúzódnak, oldalirányban kiterjedni törekednek. Utóbbi jelenség centrifugális erőtől származhat: felteszi, hogy az erővonalak együttese által alkotott csövet valamilyen folyadék tölti ki, amely a cső tengelye körül forgásban van. Vagyis a mágneses közeg (folyadék) a mágneses erővonal körül forog; az erővonalak egy-egy csöve különálló örvényként fogható fel.

Nehézsége még e modellnek, hogy a szomszédos örvények ellentétes irányban forognak és ebből bizonyos diszkontinuitás látszata adódik. Ezt úgy küszöböli ki, hogy az örvénycellákat (csöveket) görgők kapcsolják össze, amelyek révén csúszás nélkül gördülnek egymáson. Ha a cellák forgásba jönnek, akkor egy a hidrosztatikus nyomáshoz hasonló nyomást fejtenek ki és egy longitudinális tenziót a forgástengely irányában.

Második 1861-es cikkében az áramra alkalmazza Maxwell ezt a modellt.⁵² Harmadik 1861-es cikkében⁵³ pedig elektrosztatikus jelenségekre. És ez lesz az a pont, ahol lényegesen tovább jut Weber, Neumann, Thomson, Helmholtz vagy bárki előd és kortárs elméleténél. Mind a matematikai apparátus, mind különböző mechanikai modellek adottak voltak ebben az időben — jórészt külön-külön — másoknál is. De Maxwell az, aki modelljét és az arra épülő matematikai apparátust következetesen végigviszi. Természetesen ahhoz, hogy ez oly lényegesen új eredményekhez vezethessen, az kellett, hogy a Faraday által kezdeményezett úton építse fel modelljét.

Modelljének az elektrosztatikára való alkalmazásával jut Maxwell az eltolási áram fogalmához. Ha az örvénycellák közti részecske valamilyen erő által egyensúlyi helyzetéből kimozdítódik, akkor a cella rugalmas fala ellenében mozdul el. A közegnek az az állapota, amelyben az elektromos részecske eltolást szenved, az elektrosztatikus tér. Maga az eltolás nem jelent áramot, mert bizonyos értéket elérve állandó marad. Hanem az *eltolás változása* áram.

Az a felfogás, hogy az elektrosztatikus állapot valaminek az egyensúlyi

⁴⁹ „Ostwald's Klassiker 102”, Lipcse 1898, 5.

⁵⁰ J. C. Maxwell: „Treatise . . .”, id. kiad., 18–19.

⁵¹ E cikkeket később Boltzmann gyűjtötte össze és adta ki könyv alakban. „Ostwald's Klassiker 102.”

⁵² Az „Ostwald's Klassiker 102”-ben összefoglalt 1. cikk eredeti megjelenése: „Phil. Mag.”, 21. 161. 1861. A most ismertető 2. cikk pedig: „Phil. Mag.”, 21. 281. 1861.

⁵³ Eredeti megjelenése: „Phil. Mag.”, 21. 388. 1861.

helyzetéből való elmozdulása, nem teljesen új. Maxwell hivatkozik is Thomsonra, aki az elektromos erőt rugalmas szilárd testben való elmozdulással hasonlította össze. És Faraday-nél is szerepel hasonló gondolat. De a Maxwell-féle eltolás mindezeketől lényegesen különbözik.

Faraday úgy fogta fel a dielektrikumot, mintha abban szigetelő közegbe ágyazva kis vezetők lennének,⁵⁴ és ha a dielektrikum elektromos térbe kerül, a kis vezetőkben a töltés elmozdul. Faraday azonban csak súlyos dielektrikumra alkalmazta ezt a felfogást, annak magyarázatául: miért különbözik a dielektrikum az üres étértől. Maxwellnél azonban az elektromos erő létre hoz „eltolást”, ha nincsenek is jelen súlyos testek.

Ahogy az eltolási áram a modell matematikai diszkussziójából adódott, úgy az elektromágneses zavar terjedésére vonatkozó első maxwelli megfontolások is e modelltől származnak.⁵⁵

A modelltől közvetlenül származó fizikai kérdésfeltevése: az örvénycella rugalmas sajátságaival milyen összefüggésben van valamely zavar közegbeni terjedése. Szintén a modelltől adódik — közvetve — kérdésfeltevésének matematikai oldala: a vezetési és az eltolási áram összeadása megköveteli az elektrosztatikus és az elektromágneses mértékrendszer kapcsolatának megállapítását. A zavar terjedési sebessége és a két rendszer viszonya közt szoros összefüggést talál Maxwell.

Sikerül Maxwellnek tehát a közeg rugalmassági adatát kísérletileg ellenőrzött mennyiséggel, éppen a fénysebességgel, kapcsolatba hozni. Kérdéses még, hogy a közegben a zavar terjedési sebessége egyezik-e ezzel. Matematikailag kimutatja, hogy az örvényközegben a transzverzális hullám terjedési sebessége megegyezik a fénysebességgel. Innen vonja le a konklúziót: „Alig kerülhető el a következtetés, hogy a fény ugyanazon közeg transzverzális hullámzása, amely az elektromos és mágneses jelenségek alapja is.”

Mindebből a fény elektromágneses jellegére való következtetés még nem adódik szigorú szükségszerűséggel. Maxwell óvatosan is fogalmaz. De igen kevés is a kísérleti tény, ami emellett szól. A közeg rugalmasságtani adatainak a kapcsolata a dielektromos együtthatóval és a mágneses permeabilitással adódik ugyan a modell matematikai apparátusából, de a törésmutatóval való kapcsolat kísérletileg akkor még nem ellenőrzött.⁵⁶

Maxwell kutatási útjának következő jelentős állomása „The Dynamical Theory of the Electromagnetic Field” címen 1864-ben írt munkája.⁵⁷

Maxwell elektromosságtani kutatásaiban kezdettől fogva Faraday álláspontját fogadja el. Elveti a távolhatást és a közeg szerepének tisztázását tartja fontosnak. Ehhez először Faraday eredményeit öltözteti matematikai formába, majd mechanikai modellt konstruál és annak összes matematikai következményeit levonva jut fontos új eredményekre: eltolási áram felfedezése, elektromágneses hullám terjedési sebességének meghatározása.

1864–65-ben már lebontja az állványzatot, amelynek segítségével elméletének építményét emelte.⁵⁸ Saját szavait idézzük említett 1865-ben megjelent

⁵⁴ „Exp. Res.”, Vol. I, Ser XIV. § 1679. 1838.

⁵⁵ Idézett cikkgyűjteményben. Eredeti megjelenése: „Phil. Mag.”, 23. 85. 1862.

⁵⁶ A dielektromos állandót akkor még csak lassú folyamatokra határozták meg, és mivel a törésmutató függ a fény frekvenciájától, ezért adódik látszólagos ellentmondás akkor az elmélet és kísérlet között.

⁵⁷ „Scient. Papers”, I. 526. Először megjelent: „Phil. Trans.”, CLV. 1865. 459.

⁵⁸ R. T. Glazerbook: „J. C. Maxwell”, London—Párizs—Melbourne 1896, 178.

munkájából: „Korábban azt kíséreltem meg, hogy speciális mozgásfajta és speciális erőfajta leírását használjam fel az elektromágneses jelenségek leírására. Ebben a cikkben minden ilyen hipotézist mellőzök; ha az indukció, dielektromos polarizáció ismert jelenségeivel kapcsolatban ilyen kifejezéseket használok, mint elektromos momentum v. rugalmasság, akkor pusztán mechanikai jelenségek felé akarom irányítani az olvasó figyelmét, hogy azok segítsék az elektromos jelenségek megértését. Az ilyen kifejezéseket ebben a cikkben illusztratív és nem magyarázó jellegűnek kell tekinteni.”

Nem azt jelenti ez, mintha Maxwell megszabadult volna a mechanikai példaképtől. Ugyanezen cikke bevezetőjében írja: „. . . az elektromágneses tér mechanizmusa a dinamika általános törvényei tárgyát kell képezze . . .” A Lagrange-féle általános mozgásegyenletek alkalmazhatóságát akarja kimutatni.

Ami alapvetően új Maxwell módszerében a 60-as évek közepétől, az az, hogy elhagyja egyre inkább a mechanikai modelleket és — korábban a mechanikai modellek segítségével nyert — matematikai összefüggésekre helyezi a hangsúlyt. Ez szoros kölcsönhatásban alakul ki azzal a felfogásával, hogy a tér feszültségi állapota lesz nála az alapkategória, másra vissza nem vezethető alapfogalom. Amikor idézett cikkében hangsúlyozza, hogy az itt használt momentum, rugalmasság stb. kifejezések csak a jobb megértést szolgáló képek, akkor így folytatja: „In speaking of the energy of field, however, I wish to be understood literally.” És többször leszögezi, hogy „elméletünk szerint az elektromágneses energia a térben székel”.

Korábban (1861 — 62) még inkább azt hangsúlyozta, hogy a közeg feszültségi állapota okáról *nem tud* semmit.⁵⁹ Most már inkább azt mondja, hogy a feszültségi állapot okáról *nem kell* semmit feltenni.⁶⁰

Ez Maxwellnél nem valamilyen fenomenologista-pozitivistá lemondás a jelenségszintnél mélyebben fekvő összefüggések feltárását illetően. Erre bizonyosság az eddig végigkövetett maxwelli életmű. Sokkal inkább arról van szó Maxwellnél, hogy kezd számára az erőtér önmagában vett realitás lenni, amit nem kell másra, mechanikai modellre visszavezetni ahhoz, hogy fizikai realitását megértsük, elfogadjuk. Emellett biznyságul csak azt kívánjuk még felhozni, hogy a gravitáció okáról nem szűnt meg Maxwell gondolkodni. Még „Matter and Motion” című művében is arról ír, hogy az általános gravitációs törvénnyel „magának Newtonnak a szelleme sem nyugodott meg; érezte, hogy a nehézkedést még meg kell magyarázni, . . . de se a newtoni, se a későbbi kutatások nem vezettek e téren eredményre”.⁶¹

Az elektromágneses jelenségek esetét azért tekinti a gravitációtól különbözőnek, mert előbbinél a jelenségek magyarázatát megadja az erőtérre való visszavezetés.

A szóban forgó „Az elektromágneses tér dinamikai elmélete” c. művében már nem visz be kívülről, a rugalmasságtanból adatokat az elméletbe. Az eltolási árammal kiegészített egyenleteiből következik, hogy a közegben ter-

⁵⁹ Über physikalische Kraftlinien; „Ostwald’s Klassiker 102.”, 24.

⁶⁰ „Treatise . . .”, id. kiad., I. 132. — Az első kiadás 1873-ból, vagyis a tárgyaltnál későbbi időszakból való; számunkra azonban most csak az a fontos, hogy 1865 utáni kijelentését idéztük Maxwellnek.

⁶¹ „Matter and Motion”, német ford.: „Substanz und Bewegung”, Braunschweig, 1881, 137—138.

jedő transzverzális hullámok sebessége a két mértékrendszer viszonyával egyenlő. „A konklúzió amire a cikkben jutunk — írja — független minden hipotézistől; háromfajta kísérleti tényből van dedukálva . . .” És itt az indukált áram keletkezését, valamint az elektromos és mágneses influencia jelenséget említi.

Ezt a módszert fejleszti tovább nagy 1873-ból való összefoglaló művében: „A Treatise on Electricity and Magnetism”-ben. A „Treatise” előadásmódja már igen hasonló a ma is szokásos elektrodinamika tankönyvéhez; kísérleti tényekből lehető általános egyenletek felírása és a kapott alaptörvényekből való levezetése további jelenségeknek.

Maxwell kutatói módszere

Ha nem akarjuk a valóságosnál modernebbre színeznünk Maxwell szépítésre egyáltalán nem szoruló kutatói magatartását, akkor el kell ismerni: ha alapkategóriává is vált lényegében Maxwellnél az erőter, a tér feszültségi állapota, azért szeme előtt lebegett mindig egy „általános dinamika”. Ebben az értelemben mondta a „Treatise”-ben, hogy „csak az első lépést tettük meg a közegben történő hatásterjedés elmélete felé . . .”⁶²

Nem lehet teljesen egyetérteni M. B. Hessével, aki a távolhatás történetéről írt monográfiájában azt állítja, hogy Maxwell-lel elveszti a jelentőségét a távolhatás problémája, „legalábbis azok számára, akik inkább tudnak matematikai modellben gondolkodni”.⁶³ Amikor túljut Maxwell 1865 utánra a mechanikai modellizálás korszakán, akkor sem jelentenek számára a matematikai modellek végső szót. A „Treatise”-ben olvasható: „Lagrange célja az volt, hogy a dinamikát az analízisnek rendelje alá . . . A mi célunk a dinamikai gondolat tökéletesítése. Amikor mi matematikai munkák felé fordulunk, akkor lefordítjuk annak eredményeit a matematika nyelvéről a dinamika nyelvére; nem azért, hogy matematikai tételeket ábrázoljunk gondolatilag, hanem azért, hogy a mozgó test bizonyos sajátságait ábrázoljuk.”⁶⁴

Az elektromágneses tér maxwelli felfogása tárgyi modell; ezt pusztán matematikainak tekinteni a mechanisztikus szemlélet folyamánya, amely szemlélet leszűkíti a tárgyiságot a mechanikai modellekre. Maxwell ennél messzebbre jutott a mechanizmus túlhaladásában.

Igaza van Poincaré-nak, amikor azt mondja: Maxwell nem adta meg az elektromosság és mágnesség mechanikai magyarázatát, csak meg akarta mutatni egy ilyen magyarázat lehetőségét.⁶⁵ Ehhez talán csak azt kellene hozzátenni, hogy Maxwell nem csupán meg akarta mutatni egy mechanikai magyarázat lehetőségét, hanem a mechanikai modellalkotás segítette egy adott periódusban felfedezései létrejöttét. Ahogy Boltzmann írta Maxwell 1861—62-es cikkei gyűjteményes kiadásához 1898-ban: „Ma már senki sem, se Maxwell, se más, nem ezen az úton vezetné le a Maxwell-egyenleteket, de a felfedezés a mechanikai feltevés útját járta.”⁶⁶

⁶² „Treatise . . .”, id. kiad., I. 133.

⁶³ M. B. Hesse: „Forces and Fields”, New York 1961, 290.

⁶⁴ „Treatise . . .”, id. kiad., I. 412—413.

⁶⁵ Idézi Glaserbook: id. mű, 217.

⁶⁶ J. C. Maxwell: „Über physikalische Kraftlinien”, Lipse 1898, 86.

Összefoglalva Maxwellnek az erőtér fogalom megalkotásáig vívó kutatói útját:

1. Első időszak: Faraday kísérleti eredményeinek matematikai általánosítása. Célkitűzése sem több ennél, módszere lényegében fenomenológiai (1855–56).

2. Az első időszakból származó matematikai összefüggések mechanikai modelljének megkonstruálása és a mechanikai modellből adódó összes matematikai következtetések levonása és azok fizikai értelmezése.⁶⁷ Ebben a modellizációs időszakban a matematikai modelljei a legszorosabban épülnek a korábbi, a fenomenológiai periódusból származó matematikai eredményekre, de főleg a jelen időszakban kidolgozott mechanikai tárgyi modellre (1861–62).

3. Az összes eddigi (fenomenológiai módszerrel és modellalkotással nyert) eredmények felhasználásával zárt matematikai alakú elmélet felállítása. Ebben a mechanikai modell helyét a matematikai modell foglalja el, de úgy, hogy közben kialakul egy új tárgyi modell: az elektromágneses erőtér mechanikai modellre vissza nem vezetett maxwelli fogalma. Az elektromágneses erőtérrel mint önálló realitással nem teljesen következetes Maxwell álláspontja: mechanikai tárgyi modellre nem akarja visszavezetni, de nem szűnik meg hangoztatni az általános dinamika felállításának szükségességét.

Maxwell az elektromágneses térelmélet kidolgozásával objektíve túllépett a mechanikai példaképi fizika határain, de ezt nemcsak ő nem látta meg, hanem senki sem a fizikus kortársak közül.

Hangsúlyozzuk, hogy a *fizikus* kortársak nem látták az elektromágnesség-tan önállósulását a mechanikától. A dialektikus materializmus ekkor már néhány évtizede feltárta a mechanikai, illetve a mechanikai példakép korlátozottságát.

*

Vázlatosan végigkövettük a XIX. század második fele két legjelentősebb fizikai eredményének kialakulástörténetét: a statisztikus mechanika létrejöttének csíráit láttuk a „kinetikus fizika” kezdetében és a Faraday–Maxwell-féle kutatói úton nyomon követtük az első fizikai térelmélet megalkotását. A ma fizikája az anyagi kölcsönhatások tényleges közvetítőjeként az erőteret ismeri el; és a kvantumelmélet kidolgozása óta tudjuk, hogy a természet, az anyag „finomszerkezetének” a lényege: statisztikus jellege. A klasszikus fizika két olyan eredményének keletkezését rekonstruáltuk tehát, amely eredmények középponti szerepűek a modern fizikában, a ma fizikája számára is.

A felelevenített történelemből levonható konklúziók:

1. A fizika a XIX. század második felében is mechanikai példakép alapján fejlődik, mechanikai modellek útján jönnek létre legjelentősebb eredményei. A mechanikai modellekben való gondolkodás a mechanikus materializmus lényegi ismérve. Joggal állítható tehát, hogy a XIX. század második felében a mechanikus materializmus volt a talaja a fizika fejlődésének, vagyis a fizikában a mechanikus materializmus kb. fél évszázaddal tovább játszik pozitív szerepet, mint a filozófia történetében.

⁶⁷ Kuznyecov megfogalmazásában Maxwell módszere: a fizikai mennyiségek matematikai jellemzésének és a matematikai szimbólumok fizikai interpretálásának szintézise. (B. G. Kuznyecov: „Razvityie fiziceszkih igvej.” Moszkva 1963, 318.) Maxwell kutatási útja második szakaszának valóban helyes jellemzése ez, de talán sikerült megmutatnunk, hogy Maxwell módszere ennél árnyaltabban is rekonstruálható.

2. A XIX. század második felében a mechanikus materializmus alapján olyan eredmények születtek a fizikában, amelyeket mélyen megérteni és alkotóan alkalmazni csak a klasszikus fizikával és a *mechanikus* materializmussal való szakítás útján lehet. A statisztikus természettörvények és az önálló fizikai realitással bíró erőter mögül el kellett hagyni a felismerésükhöz segítő mechanikai tárgyi modelleket, mint amelyek durván és inkább csak analógiás módon tükrözik a valóságot. A durva mechanikai modellek elhagyása egyúttal a rugalmasabb, hajlékonyabb fogalmakkal való manipulálás útja. (A gázrészecskék nem rugalmas, kiterjedésnélküli golyócskák; az elektromágneses erőternek nincs görgőkből stb. álló hordozója és így tovább . . .) Mindez azt jelenti, hogy ha fél évszázad késéssel is, de a fizika is eljutott a dialektikus materialista koncepció nélkülözhetetlenségéhez. Már nem kielégítő a fizika számára sem a mechanikus determinizmus (statisztikus törvények); nem elégséges a mechanikus materializmus anyagfogalma (az erőter is egyfajta anyag) és így tovább. A fizika számára is szükségszerűvé vált a dialektikus materializmus rugalmas fogalomalkotásának és módszereinek az alkalmazása.

Korunkban ennek az objektív tudománytörténeti ténynek a szubjektív megértése olyan szerepű, mint egy évszázaddal ezelőtt a statisztikus mechanika és az önálló realitású erőter lényegének a felismerése. A fizika fejlődésének jelenkori valóságos tendenciái enélkül nem érthetők meg.

A TUDOMÁNY SZEREPE A FIZIOKRATÁK DOKTRÍNÁJÁBAN

TÓTH TAMÁS

Jelen tanulmány egy, a polgári gondolkodás franciaországi történetének egyes kérdéseivel foglalkozó nagyobb munka része. Ez a tervezett munka a liberalizmus és főként a polgári antiliberalizmus történetének néhány aspektusát és e két tendencia belső összefüggéseit kívánja vizsgálni, különös tekintettel arra a szerepre, amelyet a francia burzsoázia történetében a gazdasági-politikai folyamatok *racionalizálásának* és egy, lehetőleg mind szélesebb körű társadalmi *konszenzus* megteremtésének igénye játszott és játszik. Lényegében a fiziokratizmus kialakulásától kezdve e kettős igény kielégítésében növekvő jelentőségre tesz szert a „tudomány”. Különböző polgári koncepciókban ez utóbbi többek között egyrészt mint az ökonómiai, illetve technikai racionalitás foglalata, másrészt és ezzel összefüggésben mint egy — antagonisztikus osztálytársadalmakban csak ideológiai-manipulatív eszközökkel és időlegesen megteremthető — konszenzus érdekében felhasznált sajátos hivatkozási alap jelenik meg. Az alábbiakban azt az újszerű, a megelőző korszakokhoz képest közvetlenebbül politikai funkciót fogjuk elemezni, amelyet a tudomány a fiziokraták elméletében betölt.¹ Ebben az összefüggésben számunkra nem a fiziokratizmus tényleges politikai veresége, sokfajta elméleti korlátja és bizonyos értelemben vett anakronizmusa bír elsősorban jelentőséggel. Úgy véljük, hogy ebben a doktrínában rekonstruálhatók a politikai érvelés egy új típusának bizonyos vonásai, amelyek szükségképpen átalakulva, más és más összefüggésekbe épülve Condorcet-en, Comte-on (és bizonyos értelemben Proudhonon) keresztül a technokrata koncepcióig nyúlva máig továbbélnek a polgári gondolkodásban.

A politikai uralom racionalizálására irányuló specifikusan polgári törekvés a fiziokraták doktrínájában érte el egyik tetőpontját. E doktrína egyik jellegzetes vonása, hogy benne e törekvés összekapcsolódik a társadalmi és gazdasági élet egésze egy sajátos értelemben vett racionalizálásának igényével. Ezen összekapcsolódás egyik következménye, hogy a fiziokraták képesekké váltak a felvilágosult abszolutizmus egy koherens politikai programjának kidolgozására.

A fiziokraták „*legális* despotája” ugyanis ténylegesen különbözik például Machiavelli „erényes” vagy Richelieu „józan és határozott” minisztere által kormányzó uralkodó ideáljától éppúgy, mint a XIV. Lajos által megtestesített „foglalkozását gyakorló”, majd „jámbor” uralkodótól. Eltér általában mindazoktól, akik számára csak egy-egy befolyásos nevelő, tanácsadó közve-

¹ Modern összefüggésben a tudomány és a politika kölcsönviszonya kérdésének érdekes és közvetve a mi történeti elemzésünk szempontjából is tanulságos esszét szentelt Jürgen Habermas: „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie’” Suhrkamp, 1970.

títette, vagy saját többé-kevésbé józan belátása mutatta fel az országban egymásnak feszülő érdekeket, így a születő és kibontakozó polgári érdekeket is, és akiket csak a tradíció vagy a „természetjog” végső soron elhárítható — mert pusztán morális imperatívusai — vagy a korrupt parlamentek bizonytalan ellenállása kötöttek.

Az abszolutizmus fiziokrata víziójában a „közgazdász”-uralkodót saját anyagi-pénzügyi és országának általános és nagyhatalmi érdeke imperatív módon köti többé-kevésbé elvont és általános normák módszeresen és részletesen kidolgozott rendszeréhez. A „felvilágosult, a természeti törvények működésének evidens ismeretéig elvezetett és eljutott (conduite et parvenue) értelem a lehetséges legjobb kormányzat szükségszerű normájává lesz, az ilyen kormányzatban e szuverén törvények betartása megsokszorozza az emberek létfenntartásához és az uralkodói tekintély megőrzéséhez szükséges javakat...”.²

Ezen normák összessége egybeesik a „természeti rend” (ordre naturel) örök és megváltoztathatatlan törvényeivel, amelyeknek a fiziokraták teljes objektivitást tulajdonítanak. Maguk a „természetjogi” elvek is csupán ennek az „ordre naturel”-nek tartalmait bontják ki „az individuum, valamint az individuumnak a történelmi világgal, a társadalommal és az állammal kapcsolatos viszonya szempontjából”.³ A „természeti rend” a társadalmi szféra egészét is áthatja és kifejtése alkalmat ad a társadalmi élet különböző szintjei összefüggéseinek újszerű megfogalmazására.

Először is a szoros értelemben vett politikai szféra fontosságának relativizálása tűnik szembe. A hagyományos történetírás képviselőitől eltérően, akik nemzetek és fejedelmek nagy gesztusait, hőstetteket és békekötéseket állítanak a középpontba, a fiziokraták, bár hamar feladják a politikai uralom formái iránti kezdeti közömbösségüket, a politikai szféra *levezettként* való felfogása mellett vannak. A politikai rend az „ordre social” törvényein, az utóbbiak pedig az „ordre moral” törvényein épülnek fel, amelyek maguk is sajátos természetet mutatnak.

A fiziokrata doktrína ugyanis szembeszáll a vallásos és a tisztán racionalista erkölcsfelfogások absztraktságával. Az igazságosságról, az igazságtalanságról, a természetjogról „általában” folytatott filozófiai disputákban — jegyzi meg Quesnay — „absztrakt lényegekként akarták felfogni ezeket a *relatív attribútumokat*, amelyekről nem alkotható teljes és egzakt felfogás, csak ha összekapcsoljuk őket azokkal a korrelatívumokkal, amelyekről szükségszerűen *függnek*, és amelyek nélkül elvontak és semmisek maradnának”.⁴ A természetjog eddigi értelmezései az embert „mint pusztán intellektuális lényt” fogták fel anélkül, hogy gondoltak volna arra, hogy az emberek „fizikai törvények sokaságának vannak alávetve”.⁵ Elfordulva az erkölcsi érzék, a jótekonyság, a

² Quesnay: „Droit naturel”. A Daire: Physiocrates, Librairie de Guillaumin, Párizs 1846, c. műben, 54—55. Daire több mint ezer oldalas nagy szövegyűjteménye Quesnay, Nemours, Mercier de la Rivière, Baudeau, Le Trosne legfontosabb szövegeit tartalmazza. E szövegyűjtemény, amelyet Marx messzemenőig felhasználott az „Értéktöbblet-elméletek” írásakor, máig is a fiziokrata szövegek leghozzáférhetőbb kiadása. (Továbbiakban: Daire.)

³ Dino Fiorot: „Filosofia politica dei fisiocrati”, Cedam, Padova 1954, 79.

⁴ Quesnay: „Droit nature”; Daire, 41. (Kiemelések — itt és a továbbiakban is — tőlem — T. T.)

⁵ Idézi Georges Weulersse: „Le Mouvement physiocratique en France (1756—1777)”, Félix Alcan, Párizs 1910, II. 107. Vö. továbbá Le Trosne: „De l'ordre social”, Párizs 1777, 77—81.

sociabilité „pusztán passzív ösztöneitől” az Iskola képviselői az erkölcsi szféra alapját az embernek mint fizikai lénynek a szükségleteiben keresik, sőt Quesnay világosan kijelenti, hogy „a társadalom fundamentuma az emberek létfenntartási szükséglete”.⁶ Az erkölcsi rend tehát maga is a „fizikai” vagy „gazdasági rendnek” a fiziokrata doktrína által explicitté tett törvényeiben leli végső magyarázatát, mégpedig a jól felfogott egyéni érdek közvetítésével.

E koncepció korlátai nyilvánvalóak, Mirabeau felkiáltását ugyanis, „ha Szokratész lehozta az égből az erkölcsöt, a mi Mesterünk a földből csiráztatta ki azt” — mint ezt később látni fogjuk — valójában szó szerint kell venni. Mégis úgy tűnik, hogy — legalábbis a francia politikai irodalomban — először a fiziokraták vezették vissza a társadalmi élet politikai, „szociális” és erkölcsi aspektusait az egyéni és társadalmi létfenntartás anyagi-gazdasági szükségleteit és azok hatásmechanizmusait kifejező törvényekre, illetve az azokat rendszeresen és konkrétan kifejtő tudományos elméletre, és Franciaországon túlmutató jelentőséggel is először náluk kerül olyan közgazdasági doktrína ilyen összefüggésbe, amely — mint Marx ezt az „Értéktöbblet-elméletek”-ben kimutatta — feltétlen tudománytörténeti relevanciával bír.⁸

A politikai, „szociális” és erkölcsi aspektusok radikális visszavezetése a gazdasági törvényekre, más oldalról nézve, szükségképpen egybeesik ezen szférák pozitív meghatározottságainak szigorú dedukciójával ugyanezekből a gazdasági törvényekből, vagyis azok fiziokrata koncepciójából. Quesnay kifejezetten mint „valamennyi, az erkölcsi rendbe tartozó emberi akciónak a fizikai renddel konform szabályát” definiálja az erkölcsi törvényt,⁹ és a politika területén is ugyanez a logika állítja szembe módszertanilag a fiziokratákat Montesquieu-vel és vezeti el őket egészen maguktól a történelmi tényektől való absztrakcióig. Mirabeau szerint¹⁰ Montesquieu „hatásukban és korrupciójukban” vizsgálja a dolgokat, elmélkedései a „kormányok politikai szempontjai szerint megállapított” törvények felé fordulnak. Ő maga ezzel szemben a törvények természetét, konstitutív lényegét tekinti, „mentesen minden emberi önkénytől, minden emberi kijátszástól”. A hagyományos történetírás egyoldalúságaival együtt tehát az Iskola magát a történelmet is „elveti” (itt eltekintünk az ősi kínai birodalom naiv idealizálásától). A történelmi tények és körülmények kiiktatása után semmi sem korlátozza többé a fiziokrata tör-

⁶ „Le fondement de la société est la subsistance des Hommes”; Quesnay; uo.; Daire 54.

⁷ Oncken: „Oeuvres de Quesnay”, Frankfurt 1888, 8.

⁸ „Valójában azonban ez a kísérlet: a tőke egész termelési folyamatát újratermelési folyamatként, a forgalmat pusztán ennek az újratermelési folyamatnak a formájaként, a pénzforgalmat csak a tőke forgásának egyik mozzanataként ábrázolni, egyúttal ebbe az újratermelési folyamatba belefoglalni a jövedelem eredetét, a tőke és jövedelem közti cserét, az újratermelő fogyasztásnak a végleges fogyasztáshoz való viszonyát, továbbá a tőke forgásába belefoglalni a fogyasztók és termelők közti (valójában a tőke és a jövedelem közti) forgalmat, végül ennek az újratermelési folyamatnak a mozzanataiként ábrázolni a termelőmunka két nagy osztálya — a nyerstermelés és az ipar — közti forgalmat, s mindezt egy olyan táblázatban, amely valójában mindössze csak öt vonalból áll, amelyek hat kiindulópontot, illetve visszatérési pontot kötnek össze — ez a kísérlet a XVIII. század második harmadában, a politikai gazdaságtan gyermekkorában felettébb zseniális ötlet volt, vitathatatlanul a legzseniálisabb, amely eleddig a politikai gazdaságtan számlájára írható.” — K. Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, Első rész, Budapest 1958. 305.

⁹ Quesnay: „Droit naturel”; Daire, 53.

¹⁰ A Quatrième lettre sur la restauration de l'ordre légal (Éphémérides 1768, VI, 11—12.) e gondolatára Cheinisse hívja fel a figyelmet: „Les idées politiques des Physiocrates”, Arthur Rousseau, Párizs 1914, 179.

vények univerzális érvényességét, semmi sem csorbítja a dedukció rigorizmusát. A politikai hatalom feladata csupán ezen elvek „adminisztrálása”: konkretizálásuk, pozitív jogi formába öntésük és — egy később még körülhatárolandó értelemben — betartásuknak állami úton való biztosítása.

A minket érdeklő összefüggésben a fiziokrata koncepció távolabbra mutató jelentőségének egyik aspektusát a következőkben látjuk. Az objektív és a tudományos törvény közötti konfúzió következtében az általuk felfedezett törvények isteni eredetűnek vélt objektivitása teljes mértékben átháramlik az azokat kifejező elméletre és annak megfellebbezhetetlennek hitt *tudományos evidenciájában* csapódik le. Az ebből az elméletből következő normarendszer betartása esetén elvben szavatolja az *össztársadalmi érdek* harmonikus megvalósulását („fizikai törvényen itt a természeti rend valamennyi fizikai eseménye az emberi nem szempontjából evidensen legelőnyösebb módon szabályozott lefolyását értjük” — írja Quesnay¹¹) egyébként jellemző módon, éppen a burzsoázia egyik meghatározott részlege (a tőkés földbérlők) predominanciájának függvényeként. Amennyiben ily módon e normarendszer a közboldogulást szavatoló *tudományos evidenciájánál fogva* a társadalom valamennyi osztálya gazdasági, politikai stb. aktivitásának szabályozására is hivatott (vagyis nemcsak az uralkodót, hanem tőle és egymástól is eltérő más-más értelemben az alattvalók különböző csoportjait is köti), azt mondhatnánk, e konkrétan kifejtett normák összessége, mint *tudomány*, a szó általános értelmében *politikai érvként jelenik meg*, mégpedig első ízben a francia politikai irodalomban.

*

Ezen új tendencia felmutatása érdekében eddig messzemenőig eltekinthetünk a fiziokrata dedukcionizmus előfeltételeitől. Márpedig e dedukció egész pátosza a kiindulópontok „evidenciájában” gyökerezik. Ennek megfelelően, az evidenciafogalom a fiziokrata doktrína egyik centrális kategóriája; kifejtésének Quesnay többek között terjedelmes cikket szentelt az „Enciklopédiában” (1756). Érdemes mármost egy pillantást vetni ennek az „evidenciának” tartalmi meghatározottságaira.

Ismeretelméleti szempontból a fiziokrata evidenciafelfogás bázisa egy — főként „etikai garanciaként” értelmezett — transzcendens dimenzióval kiegészített radikális szenzualizmus (empirizmus). A megismerés az „érzékek útján” halad. Az érzékelés (sentir) csupán az érzéki benyomások (sensations) elszenvédésére vonatkozó passzív képesség. Az emberi szervezet mint benyomásaink „feltételes és instrumentális oka” közvetítésével maguk az „érzéki tárgyak” jelennek meg mint „ismereteink, emlékezőtehetőségünk, értelmünk (intelligence) és ítélőképességünk (raisonnements) alapja és minden evidencia forrása.”¹² A közvetlen érzékelésnek elkerülhetetlenül a *jelen* a pillanat határai közé szorított világába az „emlékezés” visz bele „tartalmat”, egészíti azt ki a múlt és a jövő dimenziójával. Az érzékelés és az emlékezés kombinációjában merülnek ki az értelmi tevékenység magasabb formái is: „a kontempláció vagy az elemzés sem más, mint (érzéki benyomások — T. T.) akaratlagos emlékezetbe idézése”.¹³ Ebből a pozícióból Quesnay éles és igen karakterisztikus bírálatát adja az ún. „velünkszületett eszméknek” és általában minden elvont eszmének,

¹¹ „Droit naturel”; Daire, 52 — 53.

¹² Quesnay: „Evidence”; „Encyclopédie” XIII, 422.

¹³ Uo. 415 — 416.

amelyet a lélek önmaga, külső ok hatása nélkül hozna létre.¹⁴ Ezek a fizikai és morális absztrakciók (ez utóbbiak között kifejezetten említi az „általában vett” boldogságot, igazságosságot, jószágot stb.) és más „mesterséges eszmék” (mint feltételezések, valószínűségek, lehetőségek stb., sőt számos szuperlatívusz és a költői szabadság (!) is) — meg vannak fosztva minden evidenciától és tévedéseink legfőbb forrását képezik.¹⁵ Az érzéki megismerés azonban, minden evidenciája ellenére, *önmagában* nem képes elhatolni az erkölcsi-társadalmi jó és rossz evidens megkülönböztetéséig. Az értelem, amely „maga is alá van vetve a test diszpozícióinak”, nem képez lényegi különbséget ember és állat között (ez utóbbi képes lévén mindazon az érzékelésből fakadó funkciók gyakorlására, mint az ember).

Ez az a pont, ahol a Legfőbb Lény elvontan eddig is jelzett létezése konkrét értelmet kap: az evidens megismerés kiegészül a „hit” dimenziójával, s a Legfőbb Értelemmel való unió lehetővé tesz az ember számára egy magasabbrendű erkölcsi megismerést: a főként társadalmi értelemben vett jóét és rosszét. Az érzéki benyomások (mint motívumok) sokaságából *közvetlenül* adódó akarati döntések ugyanis maguk is „aktuálisak”, kaotikusak, ellentmondóak maradnak. A pillanatnyilag legelőnyösebb döntések korántsem azok hosszabb távon; s ilyen körülmények között az ember nem lehet szabad.

A társadalmi jónak a „hit” által közvetített dimenziója, azt mondhatnánk, mintegy átfogó mozzanatot képez Quesnay-nél az egyénileg következtelen és a társadalom szempontjából antiszociális döntésekhez képest. E magasabbrendű megismerés szintjén az ember számára nem „legyőzhetetlenül kényszerítőek” többé a motívumok, a pillanatnyi egyéni érdek. Ugyanakkor azonban — és ez igen fontos — az empirikus tapasztalat (mint a megismerés forrása és különböző döntések motívuma) predominanciája ennek a magasabbrendű megismerésnek az egyén egész erkölcsi-társadalmi arculatát, szabadságát elkötelező szférájában is fennmarad. „Az érzéki benyomásokban gyökerezik . . . minden érdek, amely akaratunkat formálja, az akaratok maguk is azonos lényegűek az érzéki benyomásokkal . . . Akarni nem más, mint kellemesen érezni . . .” — mondja Quesnay,¹⁶ Mercier de la Rivière pedig kifejezetten „a fizikai gyönyör és a fizikai fájdalom iránti *önkéntelen érzékenységünk*ből” vezeti le az egyének politikai-gazdasági jogainak és kötelességeinek egész rendszerét.¹⁷

Igaz persze, hogy „maguk az érzéki benyomások is Isten lelkünkre gyakorolt hatásának közvetlen következményei”, és hogy „*magukban* ezekben a motívumokban és a természetfeletti segítségben áll a hatalmunk a jó megvalósítására és a rossz elkerülésére”.¹⁸

Valójában azonban a társadalmi jó megismerésének természetfeletti garanciáira való ismételt hivatkozás, a doktrínában betöltött tényleges funkciója ellenére tartalmilag üres.

A természeti rend ökonómiai törvényei nem valamilyen heteronóm, isteni kinyilatkoztatásból nyerik normatív erejüket: „e szubtilis tudomány elvei csak tulajdon evidenciájuktól függenek” — írja Dupont.¹⁹ E más úton nyert

¹⁴ Uo. 417—419.

¹⁵ Uo. 417—419.

¹⁶ Uo. 428.

¹⁷ Mercier de la Rivière: „L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques”; Daire, 609—611.

¹⁸ Quesnay: „Evidence”; uo. 429.

¹⁹ Daire, 105.

törvények azonosnak deklarálása az isteni akarattal másodlagos és külsődleges. „Vallásos, deisztikus kifejezések alkalmazása nem téveszthet meg bennünket afelől, hogy a fiziokraták Rend-je tisztán gazdasági természetű, mint ahogy a gazdasági valóság (állítólag — T. T.) isteni törvényei nem akadályozzák meg őket abban, hogy ebbe a valóságba gazdaságpolitikai eszközökkel bele ne avatkozzanak.”²⁰

Amennyiben ily módon e deista felfogás istene, azt mondhatnánk, a profán okok mindegyikétől egyformán távol van, a tárgyi univerzum normatív jelentősége felértékelődik (hiszen valójában nem marad más iránytű, mint „maguk ezek a motívumok”), normatív értelme azonban sajátos kettős megvilágításba kerül. A tárgyi okok, motívumok kétértelműek: „a fizikai rossz fizikai okai egyben (sont elles-mêmes) a fizikai jó okai is”. Így pl. „az eső, amely megzavarja a sétalót, megtermékenyíti a földeket” — írja Quesnay.²¹ Az a tény azonban, hogy ugyanitt egy társadalmilag közvetlenül releváns példa kapcsán apologetikus érdekből tompított, *negatív* megfogalmazását adja ugyanezen „kétértelműségnek” („a társadalmi egyenlőtlenség . . . amely a természet törvényeinek kombinációjából ered . . . elvében *se nem igazságos, se nem igazságtalan*”), már mutatja, hogy Quesnay látja azokat a konfliktus lehetőségeket, amelyek a társadalmilag jelentős tények valóságos „többértelműségéből” fakadnak (aszerint, hogy milyen osztálypozícióból nézzük őket).

Ha mármost ugyanő, aki szerint egyrészt a fizikai világ tényei-törvényei által okozott rossz „szükségyszerűen következik ugyanazon határozományok (propriétés) lényegéből, amelyek révén azok a jót okozzák”, másrészt mégis kijelenti, hogy ezek a fizikai okok „összehasonlíthatatlanul több jót, mint rosszat” okoznak, hogy „a természeti rendnek az emberre vonatkozó törvényei *csak a jóra köteleznek* és előírják számunkra a rossz elkerülését amennyire csak tudjuk” (sic)²² — itt valóban egy „atto di fede”-ről (Fiorot), egy „hitbéli aktusról” van szó, szerintünk azonban ez a hit szekularizált és profán hit.

Megpróbálván ugyanis a fiziokraták szorosabban vett ökonómiai koncepcióját az „Evidencia”-cikk ismeretelméleti, „metafizikai” programjának keretei között értelmezni, a következő következtetésre jutunk. Az ebben a programban célul kitűzött erkölcsi megismerés s a rajta keresztül elérhető szabadság-állapot mint a döntés felfüggesztése, a motívumok „legyőzhetetlen kényszere” és a motívummentesség végletei között az ökonómiai koncepcióban valójában egy *sajátosan „önkényes” választás* formáját ölti e motívumok különböző, empirikusan összefüggő láncolatai között.

A jó logika, mondja Quesnay, szembeállítva azt a szillogizmusokkal, a „skolasztikus” logikával, nem más, mint „felidézni a *szükséges* érzéki benyomásokat, felébreszteni és *irányítani a figyelmet*, abból a célból, hogy felmutassuk (pour faire découvrir) ezekben az érzéki benyomásokban *azt, amit észre akarunk bennük vétetni (y faire apercevoir)*” — vagyis az a készség, „hogy megláttassuk (faire apercevoir) az érzéki benyomásokban *azt, amit az emberek tudatára akarunk adni*”²³

A motívumok empirikusan adott totalitásából tehát kiemelik tényeknek és összefüggéseknek egy olyan rendszerét, amelyet tartalmilag ökonómiai koncepciójuk határoz meg egyértelműen.

²⁰ Irene Oswalt: „Das ‚Laissez-faire‘ der Physiokraten” Dissertation, Freiburg 1961.

²¹ „Droit naturel”; Daire, 46.

²² Uo.

²³ Quesnay: „Evidence”; uo. 415.

Nemcsak arról van azonban szó, hogy ez az összefüggésrendszer az egyes ember tételezett — pusztán szenzualisztikus-empirikus — megismerőtevékenysége szempontjából semmivel sincs kitüntetve és ennyiben ez a körülhatárolás, választás „önkéntes”, bár — hangsúlyozzuk — korántsem véletlen, hanem arról is, hogy az említett összefüggésrendszert egyben mint a „cours naturel des choses” természeti szükségszerűséggel ruházzák fel. E tények és összefüggések, illetve a belőlük kibontható elvek és politikai követelések közvetlen-reflektálatlan, de megfellebbezhetetlen normatív összefüggésbe állításának logikáját jól mutatja Dupont egy megállapítása: „Míg mások . . . az ember természetes jogaiából indultak ki, hogy abból merítsék a cselekvés szabályait, Quesnay konstatalta a természetörvények szankcionáló . . . hatalmát (sanzione . . . imperiosa) és ebből levezette az igazságosság fogalmát”²⁴

Az „igazságosság” attribútuma élét veszi a normatív erőre emelt motívumok minden „kétértelműségének” és a közjó következetes szolgálivá teszi azokat. Magától értetődik, hogy e törvények az „igazságosság” fogalmán keresztül magával az isteni akarral is kommunikálnak a fiziokrata doktrínában. Megjegyezzük, hogy a törvények célszerűen megválasztott rendszerének gondolata még ezen a legmagasabb szinten is jelen van. „Más törvényeknek — írja Quesnay az isteni törvényekről — más lényegi sajátosságai lennének, valószínűleg kevésbé felelnének meg annak a tökéletességnek, amelyet a természet alkotója adott művének; azok a törvények, amelyeket Isten felállított, igazságosak és tökéletesek . . . amennyiben megfelelnek annak a rendnek és azoknak a céloknak, amelyeket tervbe vett.”²⁵

Vessünk egy pillantást magára a fiziokrata közgazdasági koncepcióra. Még e nézetek futólagos felidézése is mutatja, hogy a fizikai okok és motívumok stb. között eszközölt értéktételező választás — amelyet fentebb jeleztünk — gazdasági és társadalmi gyökereit tekintve korántsem volt véletlen, politikai következményeit és implikációit tekintve pedig kifejezetten jelentőségteljes.

A fiziokraták e koncepció felfedezését Quesnay személyes zsenialitásának tulajdonítják, aki szerintük kiterjesztette a természet fizikai törvényeit az emberi társadalomra és kibontotta belőlük az összes lehetséges következtetéseket.

Mi tehát annak a némileg meglepő tételnek konkrét gazdasági értelme, hogy „. . . az igazság önmaga által létezik (existe par elle-meme) és minthogy az igazság benne van a természetben . . . ítélni nem más, mint jól kinyitni a szemünket”²⁶ E tételnek és általában a fiziokraták egész empirizmusának természetire irányultságának megértéséhez Marx azon megállapítása adja meg a kulcsot, miszerint a „fiziokratizmusban az a nagy és a sajátos, hogy az értéket és az értéktöbbletet nem a forgalomból, hanem a termelésből vezeti le, ezért . . . azzal a termelési ággal kezdi, amely egyáltalában elgondolható a forgalomtól . . . elkülönítve, függetlenül, és nem az ember és ember közti, hanem csak az ember és természet közti cserét előfeltételezi”. A mezőgazdasági munka képezi a munka azon formáját, amelyben „az értéktöbblet termelése anyagilag kézzelfoghatóan jelenik meg”, mert a mezőgazdaságban „a földjáradék mint harmadik elem jelenik meg, mint az értéktöbblet olyan formája, amely nincsen meg az iparban vagy csak elenyészően van meg. Ez az érték-

²⁴ Idézi D. Fiorot: „Filosofia politica dei fisiocrati”, 55.

²⁵ Quesnay: „Ordre naturel”; Daire, 48.

²⁶ Dupont, idézi Weulersse: „Mouvement”, II, 121.

többleten (profiton) felüli értéktöbblet volt tehát az értéktöbblet *legkézzel/oghatóbb és legszembetűnőbb* formája, értéktöbblet a második hatványon.”²⁷

Az „igazság” természeti-anyagi formában való létezésének tételezése a mezőgazdaság kizárólagos produktivitását hirdető felfogásuknak a vetülete. Maga ez a felfogás és ezen belül is a kenyérgabona különleges fontosságára vonatkozó nézet tükrözi a XVIII. századbeli Franciaországnak mint agrárországnak a viszonyait. A kenyérgabona megtermelésének, társadalmi elosztásának és újratermelésének problémája fontos kérdés volt, és nem véletlen, hogy a fiziokraták a — Quesnay „Tableau Economique”-jében megtestesült — gazdasági evidenciát mint az emberi létfenntartás szükségleteit kielégítő fizikai objektumok „kiszámítását”, vagyis azok elosztási arányainak megállapítását definiálták. Valóban ez is volt a „Tableau” egyik, mondhatnánk közvetlen célja. Minket azonban elsősorban a „Tableau” „evidenciájának” távolabbi, gazdasági-politikai előfeltételezésesei érdekelnek.

A „Fermiers” (1756) és a „Grains” (1757) című, az „Enciklopédiá”-ban megjelent korai cikkeiben, Quesnay üzemgazdaságtani-agronómiai pontossággal írja le a tőkeerős (lovakkal működő) és tőkeszegény (ökrökkel dolgozó) gazdaságok rentabilitásának jelentős különbségeit. Az utóbbiak túlsúlyából kiindulva, jelentős kontrasztot mutat fel a mezőgazdaság tényleges korabeli és a becslése szerint lehetséges maximális hozama között.

Némileg leegyszerűsítve, a „Tableau” lényege annak algebrai úton való demonstrálásában van, hogy *bizonyos feltételek* fennállása esetén lehetséges ennek a maximális tiszta hozadéknak („produit net”-nek) harmonikus egyszerű újratermelése és a társadalom különböző osztályai közötti harmonikus elosztása. (Társadalmi osztályokon itt lényegében a termelés különböző szektorait kell érteni.²⁸) Quesnay hangsúlyozza, hogy az ezen osztályok közötti kereskedelem ténye, „menete” és lényegi feltételei nem hipotetikusak, hogy azokat „a természetet másolva” állapította meg.

A termékmaximum harmonikus újratermelésének Quesnay által *megválasztott feltételei* között két csoportot különböztethetünk meg. Az elsőt a „Tableau” „adott mennyiségei” („données”) képezik. Közülük a legfontosabbak: hogy a maximális évi „produit net” értéke „a természet legállandóbb szabályának megfelelően” évi 5 milliárd, a mezőgazdaság termelékenységi arányszáma 2,5, az iparé és kereskedelemé — per definitionem — 1 legyen,²⁹ továbbá, hogy valamennyi osztály összkiadásai *fele-fele arányban* oszoljanak meg egyrészt a mezőgazdasági, másrészt az ipari-kereskedelmi termékek között.³⁰

²⁷ Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, Első rész, Budapest 1958, 15—17.

²⁸ Vagyis: 1. a „classe productive”: a tőkés földbérlők és a mezőgazdasági munkások, 2. „classe stérile”: ipari és kereskedelmi tőkésék és e szektor munkásai, 3. „classe propriétaire”, a (feudális) földtulajdonos osztályon kívül ide sorolja az uralkodót és az államgépezetet is, azok összes kiadásaival. Az uralkodó, akit *valamennyi* földtulajdon „társultulajdonosának” tekintenek, ezen az alapon, a „Tableau” szerint konkrétan és egyszerűen mindenkorra megszabott arányú adóval rendelkezik.

²⁹ Quesnay: „Analyse du Tableau économique”; Daire, 60—61.

³⁰ Vö. Michel Lutfalla előszavát Quesnay: Tableau Economique des Physiocrates-hez, Calmann Lévy 1969, 26. és I. Oswald: „Das ‚Laissez-faire’ der Physiokraten”, 57.

Kétségtelen, hogy a XVIII. században a lakosság többsége *kenyérre* fordította jövedelme jelentős részét. Ez a rész rendszeren a jövedelem kb. 50%-át tette ki, válságok idején pedig elérte a 90%-ot is. Másrészt a kor francia ipara főleg textilipar volt, amely kevés állótőkét, de annál több mezőgazdasági nyersanyagot és — mint láttuk — jórészt kenyérral táplált munkaerőt igényelt. Vö. Lutfalla uo. 13—14.

Mégha maga Quesnay túloz is, amikor azt mondja, hogy mert nem lehet „egy pozitív számítási eljárást egyszerű absztrakciókra építeni . . . egy *tet-szőleges* esetet kell választani”³¹ — nyilvánvaló, hogy ezen adatok megválasztásában sok az önkény.³² Még ott is, ahol statisztikai módszerekre támaszkodott (az elsők között a közgazdasági irodalomban), végső soron önkényesen tekintette a korabeli termelés társadalmilag meghatározott lehetséges, maximális hozamát és annak elosztási arányait, illetve — szélesebb értelemben, mint erre Marx rámutat — a korabeli termelés társadalmilag meghatározott formáit egyedül lehetséges, természet megszabta formáknak (hozamnak, elosztási arányoknak).

A „Tableau” „donnée”-i, „adott mennyiségei” kiegészülnek a *feltételek* egy második, még inkább hipotetikus, mert a korabeli társadalomban ténylegesen nem, csak bizonyos rétegekvetelések formájában létező csoportjával. Hogy csak a legfontosabbakat említsük: teljes szabadverseny és szabadkereskedelem zárt rendszere (a külkereskedelemtől *itt* elvonatkoztatnak, adóelméletük pedig csak egyedül a (feudális) földtulajdonos osztály tiszta jövedelmére közvetlenül kivetett, egyszer és mindenkorra megállapított arányú adót enged meg); továbbá magas, lehetőleg világgpiaci gabonaárak.³³

E két csoportban tisztázott feltételek *bármelyikének* be nem tartása, akár egyetlen számarány kis mértékű megváltoztatása is szerinte a nemzeti jövedelem szükségszerű csökkenését, társadalmi feszültségeket vonna maga után. Quesnay az adatvariációk 6 csoportját elemzi részletesen ebből a szempontból.³⁴

A „Tableau” érvényességének, tehát a társadalmi közérdek érvényesülésének a maguk konkrét formájában „sine quibus non” feltételeit egyébként a „Maximes générales du gouvernement économique d’un royaume agricole”-ban fejti ki legrendszeresebben Quesnay, a társadalomfilozófiai normáktól egészen a legkonkrétabb gazdaságpolitikai intézkedésekig. Betartatójuk az uralkodó kell hogy legyen, aki maga is alá van vetve hatalmuknak. A törvények értéke és helyessége — mondja Mirabeau — a tiszta hozadék mérlegén mérhető le, minden politika eredete egy búzaszem.

Ez a konkrét gazdasági jelentése annak, amit fentebb empirikusan adott összefüggésláncolatok közvetlen normatív összefüggésbe állításán értettünk.

De a „Tableau” és az egész fiziokrata doktrína legmélyebb — kimondatlan, mert számukra kétségbevonhatatlannak tűnő — érvényességi feltétele a tőkestruktúra és — vele szükségképpen a mai értelemben vett — osztálystruktúra változatlanul maradása volt. A „Tableau” univerzumában, mint Lutfalla joggal jegyzi meg, „a társadalmi viszonyok örök időkre ,be vannak fagyasztva’ és

³¹ Quesnay: „Analyse du Tableau”; Daire, 58.

³² Vö. Dupont; Daire, 105.

³³ Vö. Quesnay: *uo.*; Daire 61. A magas gabonaárak követelése („Bőség és alacsony ár [non valeur — a gabonáé — T. T.] nem jelent gazdagságot. Ínség és drágaság — ez a nyomor. Bőség és drágaság — ez a gazdagság.” — Quesnay: „Maximes générales du gouvernement économique d’un royaume agricole”, XVIII-as maxima.) közvetlenül összefügg a külkereskedelemnek tulajdonított fontossággal is, de különösen jól illusztrálja a tőkés földbérlet érdekeinek képviselétét a doktrína által.

³⁴ Az „Analyse du Tableau économique”-ben és Mirabeau: „L’Ami des hommes” c. könyve VI. kötet VII. részében, vö. I. Oswald: „Das ‚Laissez-faire’ der Physiokraten”, 66—67, ill. 70—87.

ugyanaz a rigiditás jellemző rájuk, mint azokra a konstans technikai viszonyokra, amelyekhez asszimilálhatók.”³⁵

Itt szeretnénk egy rövid kitérőt tenni. Ha a fiziokratáknál még nem is válik, mint majd később,³⁶ a politikai érvelés explicit elemévé, latens módon már náluk is jelen van egy tendencia az — adott esetben még csak tervezett, elképzelt — társadalmi jólét gazdasági-technikai feltételeinek *legitimációs bázisként* való értelmezésére, az ezeket a feltételeket valójában meghatározó antagonisztikus osztályviszonyok és a kizsákmányolás kritikátlan szentesítésére e feltételek gazdasági-technikai hatékonysága nevében.

E tendencia ugyanakkor egy sajátos vonást is mutat a fiziokratáknál. A történelmi perspektíva lezártága náluk még közvetlenül is kifejeződik, e gazdasági-technikai feltételeket meghatározó tudomány *tételezett intenzív kimerítheetőségében és szimplicitásában*. A társadalmilag releváns tudományok — lényegében a doktrína különböző aspektusai³⁷ — csupa „számunkra hozzáférhető” (à notre portée) viszonyt fognak át és ily módon kimeríthetjük, „teljes kiterjedésükben” birtokba vehetjük őket. Elveik szinte „akaratunk ellenére” is evidensek számunkra és minden cselekvésünkben viselkedési szabályként szolgálnak, hiszen belőlük kiindulva „könnyűszerrel és a legnagyobb biztonsággal” juthatunk el a legtávolabbi következtetésekig is. Mindig egy „legyőzhetetlenül világos logika vezet bennünket, gyorsan, kétségbevonhatatlan dedukciók során keresztül”.³⁸ A lényeg megértéséhez így a nép számára elegendő az írni-olvasni, összeadni tudás, s Quesnay után maguk a tudósok is csak letéteményesei és nem kidolgozói lehetnek a tudománynak, amely tehát a doktrína szellemében nem evolváló társadalmi funkció. Így válik érthetővé, hogy Quesnay tanításához való viszonyában Le Trosne kifejezetten „szektaként” definiálja az Iskólát.³⁹

A későbbiekben látni fogjuk, milyen nagy jelentőséget tulajdonítanak a fiziokrata gondolkodók annak, hogy a társadalom minden tagjának aktivitását ez a tudomány hassa át: ennyiben ez az utóbbi maga is, mint a „Tableau” modelljének egyik érvényességi feltétele jelenik meg.

Visszatérve a szorosabban vett gazdasági kérdésekre, a fiziokraták programjából egy liberális gazdaság-*ideál* körvonalai bontakoznak ki. A „Maximes générales”-en túl erre utal — hogy csak néhány jellegzetes vonást soroljunk fel — a „tulajdon”, „szabadság”, „biztonság” hármas jelszavának leplezetlen kiegészítése az „inégalité”, az egyenlőtlenség jelszavával (a szabadságot mint polgári jogegyenlőséget és a tényleges társadalmi egyenlőséget elválasztó kü-

³⁵ Lutfalla, uo. 31. — I. Oswaltnak véleményünk szerint igaza van, amikor Lutfallával ellentétben azt állítja (i. m. 97—98.), hogy a „Tableau” statikus, egyszerű újratermelést biztosító sémája analitikus határeset, és hogy a fiziokraták lehetségesnek tartják az előrelátott maximumnál nagyobb „produit net” elérését is. (Két adatvariáció — a gabonárak *emelése* és a mezőgazdaságba befektetett tőke mennyiségének *növelése* — pozitív kihatásai utalnak erre.) Ez azonban nem érintené az osztálystruktúrát.

³⁶ E tendencia mély elemzését adja J. Habermas „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie’” c. könyvében, Edition Suhrkamp, 1970.

³⁷ A fiziokraták még csak az ökonómiának és az agronómiának, valamint a belőlük dedukálható társadalmi-politikai normarendszereknek tulajdonítanak valóságos társadalmi jelentőséget, vagyis nem ismerik fel a természettudományok társadalmi szerepét.

³⁸ Az idézeteket vö. Cheynisse: uo. 178—179.

³⁹ „Ha elegendő ehhez ugyanazon a véleményen lenni, ugyanazt a nyelvezetet használni, tökéletesen egyetérteni valamennyi kérdést illetően, ugyanazt a személyt mesterként elfogadni . . .” a fiziokraták tényleg „szektát képeznek”. Le Trosne: „De l’ordre Social”, 312.

lönbség nyílt felmutatásával); a jól felfogott egyéni érdek és a közérdek spon-
tán harmóniájának hirdetése (a szabadság mint szabadverseny közvetítésé-
vel); az expanzió igénylése (egyelőre békés keretek között) stb. stb. — és ter-
mészetesen a „laissez-faire” elve. E gondolkodók mint „a kapitalista alapokon
nyugvó mezőgazdaság hívei” (Marx) legközvetlenebbül a tőkés bérlők osztá-
lyának érdekeit fejezték ki, doktrínájuk azonban közvetve — mint erre Du-
pont kifejezetten felhívta a figyelmet — az ipari és kereskedő burzsoáziának
is kedvezett.⁴⁰

Láttuk, hogy a fiziokrata dedukcionizmus kulcsa az evidencia fogalma, s
hogy ezen evidencia tartalma empirikus-induktív eredetű. A fiziokraták azon-
ban *korlátozott* (többek között minden valóságos történelmi dimenziót nélkü-
löző) megfigyelésből indukálnak, a köznapi tudat struktúráit idéző közvetlen-
séggel. Elvben *mindenfajta* absztrakciót elvetnek, így *bizonyos* empirikus ösz-
szefüggéseknek a megismerés szempontjából elkerülhetetlen előtérbeállítását a
tények végtelen sokaságán belül óhatatlanul *értéktételező választást* képez e
tények között, amelyek ily módon a maguk közvetlenségében normatív súlyt
kapnak. „A világ megy a maga útján” — idézi Quesnay egyik olasz híve mon-
dását, de a tények korántsem semlegesek társadalmilag, s csak aki a liberális
burzsoázia szemével nézi a világ rendjét, vélheti, hogy egy törvényei mélyén
burzsoá liberális természet néz vele farkasszemet. Véleményünk szerint tehát
a fiziokrata evidencia „racionalitása” *prepozitivist* vonásokat mutat és ebben
az ideológiai formában konkrét polgári osztálytartalmakat hordoz. A dedukció
ezeket a tartalmakat konkretizálja a társadalmi élet valamennyi szférájában.
Ez az osztályevidencia azonban egy lényeges, specifikusan *ideológiai funkciót*
is betölt a doktrínában. Az alábbiakban ezt a funkciót fogjuk megvizsgálni.

*

A fiziokrata doktrínában kifejeződő racionalitás — mint láttuk — tartalmi-
lag korántsem „semleges”, „történelemfeletti”, polgári osztálypozícióból sem
túlléphetetlen. Ugyanakkor azonban ez a doktrína, legalábbis elméletileg
(hiszen a gyakorlatban csak egyes mozzanatait valósultak meg, azok is csak át-
menetileg) a korabeli Franciaországban igen jelentős előrelépést jelentett a
politikai uralom *formális* racionalizálása felé (abban az értelemben, amelyet
Max Weber tulajdonít ennek a kifejezésnek). Harcolva minden feudális eredetű
személyi önkény ellen, így az uralkodói önkény ellen is, általánosan kötelező,
de konkrétan meghatározott normarendszerével, a „laissez faire” elvével a
szabad, dinamikus és főleg *kalkulálható* polgári fejlődést szolgálta. Ennek a
tendenciának felelt meg törekvésük az államigazgatás költségeinek csökkenté-
sére, az államgépezet egyszerűsítésére, az államhatalomnak „a társadalom
pórusaiba” (Marx) való visszaszorítására.

A fiziokratizmus paradoxonainak egyike, hogy képviselői — a „laissez
faire” hívei — egyidejűleg korántsem pusztán „protokolláris” szerepet tulaj-
donítanak az uralkodónak: ellenkezőleg, az erős, centralizált, monarchikus
államforma hívei, akik a legélesebben bírálják a hatalom megosztására, a
monarchia „temperálására” vonatkozó minden elképzelést.

Ez a beállítottság összefügg azzal, hogy ez a korai, forradalom előtti, köz-
vetlenül elsősorban csak a burzsoázia agrárfrakciójának érdekeit kifejező libe-
ralizmus még erősen rá van utalva a monarchiára. A központi hatalom nem csak

⁴⁰ Vö. Dupont; Daire, 143.

a közmunkák (út- és csatornaépítés stb.) elvégeztetésére, a monopoltörekvések kiegyensúlyozására, a gabonaárak (a fiziokraták által javasolt) emelkedése következtében kitört parasztfelkelések leverésére volt hivatott. Legalább egy vonatkozásban a kormánynak magába a gazdasági szférába is be kell avatkoznia. Minthogy azok a burzsoák, akik elég gazdagok ahhoz — írja Quesnay⁴¹ —, hogy tőkés földbérlők váljanak belőlük, épp emiatt könnyen választhatnak más foglalkozást is, a kormány csak akkor bírhatja rá őket, hogy a mezőgazdaságnak szenteljék magukat, ha „eltökélt védelemben” (protection décidée) részesíti őket. Az államnak tehát minden eszközzel biztosítania kell a mezőgazdaság fejlődését. Ugyanígy a fiziokraták készek arra is, hogy a szabadversenyt az állami kényszer eszközeivel biztosítsák.

Volt azonban egy másik motívum is, amely az erős államhatalom hívévé tette őket: az a centrális ideológiai funkció, amelyet a közvélemény formálásában, a köznevelés biztosításában az államnak tulajdonítanak.⁴² Koncepciójuk sajátossága, hogy náluk a köznevelés gyakorlatilag magának a fiziokrata doktrínának a köztudatba való bevitelében merült ki, nem volt más, mint annak intézményes, állami úton való biztosítása, hogy a *közvélemény* ezzel a *doktrínával* essen egybe.

A fentiekből következik, hogy nem értünk egyet a fiziokrata doktrína azon interpretációjával, amelyet Jürgen Habermas a polgári nyilvánosság struktúraváltozásairól írott könyvében⁴³ adott.

Habermas szerint a fiziokraták történelmi érdeme annak a tradicionális ellentétnek a feloldása, amely a *közvélemény*, mint a tradíció és a józan ész (bon sens) által hordozott népvélemény és a felvilágosult *kritikában* kifejeződő racionalitás között feszült. „Csak amennyiben a fiziokraták magának a felvilágosult nyilvánosságnak (public éclairé) tulajdonítják, veszi fel a *közvélemény* (Öffentliche Meinung, opinion publique) a nyilvánosságban kritikus vita után *igaz* véleménnyé nemesített vélemény szigorú jelentését.”⁴⁴ A fiziokraták érdeme a „törvényt — explicit módon — a *közvéleményben* kifejeződő (sich aussprechende) *racionalitásra* (Vernunft, raison) vonatkoztatni”.⁴⁵ Habermas természetesen hangsúlyozza, hogy a fiziokraták — az abszolút monarchia hívei — a *közvéleményben* állítólag kifejeződő racionalitásnak nem adnak törvényhozó funkciót.⁴⁶

Tekintsünk most el attól, hogy a hagyományos értelemben vett törvényhozó funkció — jellemző módon — valójában nem is értelmezhető a doktrína logikája szerint: „Nem a törvényhozó hatalom *csinálja* az új törvényeket, feladata abban merül ki, hogy *nyilvánosságra hozza* a törvényeket, amelyeket maga Isten alkotott és, hogy azokra ráüsse a kényszerítő hatalom (autorité coercitive) pecsétjét, amely hatalomnak az uralkodó a kizárólagos letéteményese.”⁴⁷

Határozottan téved azonban véleményünk szerint Habermas, ha a fiziokrata nyilvánosság-koncepcióban — azt mondhatnánk a törvényhozó funkció híján — megvalósulni véli azt a polgári demokratikus ideált, amelyben a ratio mint

⁴¹ „Fermiers”; Daire, 241.

⁴² Quesnay: „Maximes générales . . .”, II. maxima, Daire kiad., 81.; Mercier de la Rivière: „Mémoire sur l’instruction publique . . .”

⁴³ Jürgen Habermas: „Strukturwandel der Öffentlichkeit”, Luchterhand 1962.

⁴⁴ I. m. 108.

⁴⁵ I. m. 66.

⁴⁶ I. m. 109.

⁴⁷ Mercier de la Rivière: „L’ordre naturel et essentiel des sociétés politiques”; Daire, 628.

„magánérvek nyilvános konkurenciájából adódó, a közérdek szempontjából gyakorlatilag szükséges döntéseket illető konszenzus ,tétéleződik’ ”.⁴⁸

Kétségtelen, hogy a fiziokraták rendkívül jelentős hatalomnak tartják a közvéleményt, ugyanakkor azonban nem mint a társadalmi ratio forrását, hanem mint annak *auditoriumát* fogják fel azt. A természeti rend törvényeinek „megváltoztathatatlan, megcáfolhatatlan és a lehető legjobb” törvényekként való értelmezése⁴⁹ a közvélemény politikai szerepére vonatkozó értéktételeket e törvényekhez való viszonyától teszi függővé és szükségképpen „puszta véleménynyé” (simple opinion) degradálja a közvéleményt és annak tendenciáit ezektől a törvényektől való eltérésükben.

Bármilyen legyen is, a közvélemény (opinion) a világ királynője. *Aszerint*, hogy igaza van-e, vagy sem az erényt vagy a bűnt (vice) szolgálja, birodalmakat emel vagy rombol le. Amennyiben azonban a vélemények a fiziokrata törvények nemismeréséből, előítéletekből fakadnak, pusztán „*partikuláris erők*” maradnak, amelyek nem rendelkeznek ellenállhatatlan evidenciával, hanem *egyenlő* fegyverekkel küzdenek, mégpedig, „mint a vakok, csak azt a fájdalmat érzékelve, amelyet maguk szenvednek el, sohasem azt, amelyet okoznak”.⁵⁰ Itt is látható, a következő idézetből azonban még világosabban kiderül, hogy ebből a nyilvánosság-koncepcióból éppen a *parlament*i jogállam ideáljának egyenes elvetése következik (Habermas pedig ezen ideál előfutáiraiként értelmezi a fiziokratizmust). Mercier de la Rivière agyémnek nevezi azt a felfogást, amely a társadalmi zűrzavar állapotában (amely szükségképpen következik abból, hogy a közvélemény nem a fiziokrata felfogással esik egybe) „ellen-erőkkel” (contre-forces) — képviseleti szervekkel, „közbülső-hatalmakkal” — akar gátat vetni az uralkodói önkénynek. „Az önkény ellentéte — ez az evidencia, és csak az evidencia szolgálhat ellen-erőül a *közvélemény önkényével* (l'arbitraire de l'opinion) szemben” is.⁵¹

Nemcsak arról van tehát szó, hogy e heterogén nyilvánosság nem garancia a központi hatalom önkényeivel szemben: *heterogenitásában* maga ez a közvélemény is problematikussá válik. Innen pedig nyilvánvaló szálak vezetnek „a közvélemény despotizmusa” ellen védelmet kereső Tocqueville-ig, a képviseleti-parlamentari rendszert elvében támadó Comte-ig és Proudhonig. Azt mondhatnánk tehát, hogy a fiziokraták, akik a közgazdaság területén Franciaországban először fogalmaztak meg liberális programot, a politikai-institucionális szférát illetően éppen a későbbi polgári antiliberalizmus egyes tendenciáinak előfutárai. De mi az oka annak, hogy „a vélemények bűvölete” eltérítheti az embert az evidenciától, hogy az emberek „különbözőképpen interpretálják” a törvényeket, amelyek pedig bele vannak írva a természetbe — mi az

⁴⁸ I. m. 95. — E tévedés egyik valószínű forrása, hogy egyébként filológiai szempontból is rendkívül alapos könyvében Habermas — úgy tűnik — felcseréli a fiziokrata *Mercier de la Rivière*-t és a fiziokraták egyik elszánt és nem jelentéktelen kritikáját, Louis-Sébastien *Mercier*-t. Utóbbi különböző műveiben ismételtelen éles támadásokat intéz az Iskola ellen: Vö. pl. „Notions claires sur les gouvernements”, Amszterdam 1787 című művét, I. kötet 14. és II. kötet az „Elbizakodott doktorok”-ról szóló fejezetét, különösen 165—166. és 172.

⁴⁹ Quesnay: „Droit naturel”; Daire, 53.

⁵⁰ Mercier de la Rivière: „L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques”, London 1767, 104, 273. — Tekintve, hogy ezek a részek nincsenek benne Daire szöveggyűjteményében, itt az eredeti kiadást idézzük.

⁵¹ Uo.; Daire, 624. Ugyanígy Le Trosne is külön fejezetet szentel a különböző képviseleti szervek bírálatának. „De l'Inutilité des contre-forces pour remédier au désordre social” — ez a címe a „De l'ordre social” VI. fejezetének.

oka annak, hogy a fiziokrata evidencia korántsem mindenki számára evidens? A „rossz szokások”, a „szabadsággal való élni tudás hiánya” stb. — mondják a fiziokraták —, de a valódi okot is meglepően világosan megfogalmazzák: Quesnay csak elvontan utal az „érdekellentétek”-re, Dupont azonban konkrétan beszél a „vagyonok szükségszerű és növekvő egyenlőtlenségéről” és arról az „irigységről”, amelyet ez a „meghökkenítő” egyenlőtlenség a társadalom különböző osztályaiban ébreszt.⁵² A tulajdonok egyenlőtlensége okozza tehát, hogy nem jön létre egységes evidencia-tudat, a polarizálódott vélemények azonban visszahatva magát a tulajdont veszélyeztetik. A tulajdon védelme ugyanakkor — mint láttuk — a doktrína egyik legfőbb parancsolata. Ez magyarázza, hogy a fiziokraták habozás nélkül „megtoldják” az evidenciát az állami kényszer és meggyőzés minden lehetséges eszközével. *Így egészen ki a „laissez faire” elve az erős államhatalom elvével: a természeti rend törvényeit promulgáló „uralkodói igazságosságnak” szüksége van a katonai erő támaszára*, hogy érvényesíthesse az evidenciát.⁵³

Ugyanakkor azonban a fiziokraták csupán szükséges, de nem elégséges eszköznek tartják az erőszakot és az államot programatikusan *ideológiai-manipulatív funkcióval* is felruhazzák.

Egyrészt ugyanis az állami erőszak szerintük csak a tulajdon ellen intézett közvetlen és nyílt támadások ellen nyújt védelmet, míg az új gazdasági és jogviszonyok egyre bonyolultabbá váló univerzuma mind több alkalmat ad e nehézkes államhatalom megkerülésére, kijátszására. Ahol a tulajdon törvénye nem válik „a nép *lelke mélyének vallásává*” (religion de for intérieur), ott az érdek ráviheti az embert megsértésére. Ilyen körülmények között a köteleességek és jogok spontán-sommás ismerete nem elegendő. Szükség van egy explicit és félre nem érthető tudományra, amely a köteleességeket és jogokat teljes kiterjedésükben határozza meg, megrajzolja az elágazásokat, amelyekkel az új viszonyok végtelenségét behálózzák. Ez a tudomány a fiziokratizmus, amelyet a köznevelés mindenki belső meggyőződésévé kell, hogy tegyen.⁵⁴ Hiszen — mint Le Trosne kifejti — az erőszak csak ellenkezést szül, és nem győz meg. Ha tehát az állam *meg akar előzni* minden ellenállást és azt akarja, hogy *odaadással* engedelmeskedjenek neki, meg kell tanulnia *irányítani a véleményeket*, el kell érnie, hogy az alattvaló „vágyakozzék azok után a reformok után, amelyet az ember be akar vezetni, és sürgesse (solliciter) azokat”, ezt a jutalmak és büntetések kettős rendszerével és főleg a köznevelés útján éri el.⁵⁵ Amennyiben elejét veszi mindannak, amit az államnak egyébként erőszakkal kellene elnyomnia, annyiban ez a köznevelés „az első számú, az igazi *társadalmi kötelék*”.⁵⁶

⁵² Vö. Dupont; Daire, 28—29.

⁵³ Baudeau: „Introduction à la philosophie économique”; Daire, 673., Vö. továbbá Mercier de la Rivière; uo. Daire, 624.; A legfőbb autoritás az evidencia. „Aki azonban autoritást mond, parancsoláshoz való jogot mond, amely össze van kapcsolva azzal a fizikai hatalommal, amely kikényszeríti az engedelmisséget.” — Továbbá Quesnay: „Droit naturel”, Daire, 56.: „Józan ésszel az ember nem tagadhatja meg az engedelmisséget, amellyel ezeknek a törvényeknek tartozik, szabadsága ebben az esetben csak . . . egy esztelen ember szabadsága volna, akit egy jó kormány korlátok közé kell hogy szorítson, helyre kell hogy igazítson a társadalom pozitív törvényeinek tekintélye segítségével.”

⁵⁴ Mercier de la Rivière: uo.; Daire, 636. Vö. továbbá Dupont; Daire, 29, 30.

⁵⁵ Vö. Le Trosne: „De l’ordre social”, Párizs 1787, 124—125, 271, 294—295, 339—340. Chez les Frères Debure, Libraires, Quai des Augustins.

⁵⁶ Baudeau: „Introduction à la philosophie économique”; Daire, 671.

A fiziokrata evidencia — mint láttuk — normákhoz köti a despotát (innen a legális despotizmus elmélete a doktrínában) és az állami törvényekben kifejeződve a konkurens tőkés monopoltörékvéseivel és az alsóbb osztályok „irigységével” szemben is védelmezi a tulajdont. Eközben azonban maga válik — a kifejezés a fiziokratáktól való — *despotává*. Amennyiben ennek a törvényerőre emelt evidenciának „ellenállhatatlan ereje arra van hivatva, hogy *láncra verje* (enchaîner) *véleményeinket*”, és hogy mindenki számára „úgy szólván morális és társadalmi lehetetlenségge tegye”⁵⁷ nem a doktrína normái szerint élni — annyiban ez az evidencia, azt mondhatnánk, *rövidre zárja a polgári nyilvánosságot*. Habermas szójátéka, amelyet Rousseau demokraciá-felfogására (a fiziokrata nyilvánosság-koncepció vélt ellenpontjára) alkotott, így válik frappánssá a szándékolttal ellentétes értelemben: a fiziokrata közvélemény — közzétett vélemény.⁵⁸

Ez magyarázza, hogy a fiziokraták következtések maradhatnak önmagukhoz, amikor egyrészt harcot hirdetnek a tudatlanság, a tévedés, az anarchia és a *vélemények* ellen, másrészt és egyidejűleg pedig általános kontrollfunkciót tulajdonítanak a közvéleménynek a közhivatalokkal és magával az uralkodóval szemben is. *Ez a közvélemény mint a „nyilvánosság vált evidencia”* (évidence publique) hordozója, ugyanis csupán a kormányfunkciók gyakorlásának fiziokrata ortodoxiáját „ellenőrzi”, kizárólagos orgánuma pedig a *tőkés földbérlok* sajtója, amelyben az ellentmondás szinte pedagógiai funkciót kap: „üdvös” (secourable) ellentmondássá szelődül, amely „egyik kezében az evidencia fátylát hordozza, a másikkal pedig szétszakítja a fátylat, amely az új igazságokat elrejti a közönséges ember (le vulgaire) szeme elől”.⁵⁹

Ennek a közvéleménynek a létezési módja „a szabadság nyugodt gyakorlásának állapota”, amelyben Quesnay szerint⁶⁰ az ember anélkül dönt, hogy megvizsgálná a kérdést, anélkül, hogy fontolgotna. Számos pontosan meghatározott szabály köti meg és teszi állandóvá viselkedését, ezeket a szabályokat kell, hogy kövesse, habozás nélkül.

A doktrína képviselői számára természetesen világos,⁶¹ hogy ilyen, többekévébél belsővé vált szabályrendszerek eddig is léteztek: minden nemzetnél kimutatható egy sajátosan rá jellemző „fanatizmus”. De éppen, mert ezek a szabályrendszerek nem támaszkodtak másra, mint a vélemények erejére — márpedig semmi sem „állhatatlanabb és viharosabb” a véleményeknél — a „vertus du siècle” gyakran változtak. Csak az evidencia adhat stabilitást a társadalmi erényeknek, amennyiben aláveti és denaturálja őket. A társadalom Rendje nem más, mint *ugyan ezen* erények gyakorlása — de ezúttal abszolút szükségyszerűségük evidens felismerése alapján.

Dupont még az evidenciatudat különböző szintjeit is elhatárolja: szemben a tudósok és politikusok elveket és bizonyítékokat is ismerő „teljes és reflektált” evidenciájával „a közönséges emberek és a nép csak egy... *érzelmi evidenciával* rendelkeznek” — amelyet elsősorban az táplál, hogy az igazi maximák nem lehetnek az ember alkotásai.⁶²

⁵⁷ Mercier de la Rivière: *uo.*; Daire, 637, 636.

⁵⁸ Vö. Habermas: *Id. mű.*, 109.

⁵⁹ Dupont; Daire, 144.

⁶⁰ „Evidence”; „Encyclopédie”, 430.

⁶¹ Mercier de la Rivière: *uo.*; Daire, 635—636.

⁶² Dupont; Daire, 79.

Mirabeau ezekkel az elvekkel teljes összhangban vonja le a gyakorlati következtetéseket, és szélsőséges megfogalmazásai naivitásukban is jellemzőek. A „Tableau Economique”⁶³ szerinte az „ég ajándéka”, amelyet a föld „tisztelőreméltó Prométheuszának” köszönhetünk, s amelyet, mint egy „kultikus tárgyat”, mint az embertelenség ragályos betegsége elleni „talizmánt” minden iskolában, sekrestyében, községházán ki kell függeszteni. Feltéve, hogy a nép tud „írni-olvasni, összeadni”, a jótékony hatás nem fog elmaradni. A bonyolultabb problémák megoldására a „Tableau”-t mélyebben ismerő hivatalnokokat, politikusokat kell kiképezni, akiknek karrierje a „Tableau” anyagából lett vizsgáktól függ...

Az evidencia ily módon nemcsak az egyes ember, hanem a nagy emberi közösség ellentmondásainak is „pacifikátora”. *Akárcsak a jólétet, a társadalmi konszenzust is a tudomány van tehát hivatva közvetíteni a doktrínában*, mégpedig — mint láttuk — a demokratikus véleményképzés és az érdekellentétek parlamenti közvetítésének messzemenő kizárásával, egy örökletes monarchia keretei között. Éppen ezért, bár a fiziokratizmus gazdasági programját — mint Marx megállapítja — csak maga a forradalom válthatta valóra, úgy tűnhet, hogy épp a doktrína specifikusan politikai elemei az Iskola politikai veresége és 1770-es felbomlása, különösen pedig a polgári közvélemény kritikai és törvényhozó funkcióját elvben összekapcsoló, a népszuverenitás princípiumát elvben a parlamenti jogállam keretei között megvalósítani kívánó francia forradalom győzelme után végérvényesen anakronisztikussá váltak.

Amikor azonban a forradalom által táplált illúziók szertefoszlottak, az új polgári rend belső ellentmondásai éleződni és tudatosodni kezdtek és megsejthetővé vált a veszély, hogy a „Negyedik rend”-nek a konzervatív választási törvények ellenére is egyre nagyobb nyomást gyakoroló proletártömegeivel szemben (előbb-utóbb maga a polgári „többség” is kisebbségbe fog kerülni) — a polgári közvélemény közvetítésével kialakuló „többség” és a „racionalitás” közötti *distinkció újra meglétele történelmileg időszerűvé vált*. Ez a tendencia persze más és más gondolati összefüggésekbe épül be mondjuk Comte, Proudhon vagy Tocqueville filozófiájában. Ugyanakkor Comte — és bizonyos vonatkozásokban Proudhon — törekvése a „többség” és a „racionalitás” patetikus azonosításának radikális megkérdőjelezésére, a problematikussá vált közvélemény elvének és politikai organumainak devalválására sok tekintetben figyelemreméltó hasonlóságokat mutat a fiziokrata doktrína bizonyos elemeivel. Nem utolsósorban éppen annyiban, amennyiben ez a közvéleménytől függetlenként és ahhoz képest magasabbrendűként tételezett új racionalitás — amelynek itt is egy elit, egy „szekta” a letéteményese — egy sajátosan értelmezett tudománykoncepció formáját ölti és amennyiben ezt a tudományt centrális politikai-ideológiai funkció illeti meg: nemcsak a társadalom technikai-gazdasági funkcionálásának előfeltétele, hanem a köznevelés és a pozitivista „vallás”, „kultusz” közvetítésével a társadalmi kohézió és konszenzus legfőbb biztosítója is.

A fiziokraták és a comte-i pozitívizmus között Condorcet az összekötő kapocs. A fiziokratizmusból kiinduló és a pozitívizmuson keresztül napjaink technokrata koncepciói felé mutató tendenciákat azonban majd egy más alkalommal fogjuk megvizsgálni.

⁶³ Vö. Georges Weulersse: *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770—1774)*; „Presses Universitaires de France”, 1959, 94—95.

A TÁNC ÉS A MARXISTA ESZTÉTIKA

KAÁN ZSUZSA

Ha figyelemmel kísérjük hazánk művészeti életét, észre kell vennünk azt a fokozódott társadalmi és belső, művészeti érdeklődést, amely a táncművészet mint „magasművészet” (a „magasművészet” ebben az összefüggésben a fejlett színpadi táncművészetet utal. Nem tartozik témánkhoz a közhasználatú tánc (néptánc, társastánc), sem a „sport-tánc”, mint amilyen például a jég-tánc vagy a művészi torna.) iránt megnyilvánul. A fennállásának 21. évét betöltő Állami Balett Intézet és a 11 éves Pécsi Balett, az egymást követő sikeres bemutatók, vagy a magyarországi és a külföldi táncélet között megindult egészséges mozgás a mutatója annak, hogy hazánkban a táncművészet *felnőtt* a többi művészethez; hogy Noverre álma beteljesedett: a táncművészet önálló lett. *Önálló* — legalábbis abban az értelemben, hogy a látványosság és öncélú szórakoztatás helyett komoly művészi élményt nyújtó és elismert zenei, drámai stb. alkotásokkal egyenrangú művek létrehozására is képes.¹

E művészeti ág gyakorlati sikerei mögött azonban elmarad az eredmények és a problémák sokoldalú, teoretikus elemzése, vagy legalábbis nem terjed ki a táncművészet egészére. E téren más művészetek (a zene, az irodalom vagy akár a film) eredményeinek teoretikus megalapozottsága, elméleti termékeinek tudományos színvonala — úgy tűnik — messze túlhaladja a táncművészet esztétikájának művelésében elértéket.

A TÁNCESZTÉTIKA ELŐTÖRTÉNETÉHEZ

Óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy beszélhetünk-e egyáltalán a táncművészet esztétikájáról. Létezik-e, létezhet-e a táncesztétika ugyanabban az értelemben, mint amilyenben más művészeti ág alkotásainak elmélete viszonyul gyakorlatához? Szükséges-e, fontos-e, sőt, egyáltalán kell-e, érdekes-e a tánc esztétikájának művelésével foglalkozni? — Sajnos, e kérdésekre a választ többnyire tagadóan szokták megfogalmazni, mégpedig nemcsak a laikusok, de a tágabb értelemben vett művészeti elit körében is (nemcsak a „szakma” körében). Márpedig e kérdések pozitív eldöntése lényegében a táncművészet minden hívének alapvető érdeke, mivel a felvetett kérdések mögött a tánc elkötelezettjeinek reális problémái húzódnak meg. Ezért is kell válaszolni rájuk.

¹ Példaként említhetjük itt Seregi László „Spartacus”-át vagy Harangozó Gyula, illetve Seregi László „Csodálatos mandarin”-ját.

Mindenekelőtt azonban arról kell szólnunk, hogy a tánc elméleti vonatkozásainak tisztázási kísérlete nem talál teljesen „tabula rasa”-t. A tánc esztétikájának mint a marxista esztétika résztudományának hiánya tehát nem jelenti a táncelmélet teljes hiányát, az abszolút művészi ösztönösséget. A tánc történet segítségével könnyen kimutatható, hogy a táncművészet fejlődő korszakaiban mind a legkiválóbb táncosokban, mind a koreográfusokban felmerül — egyrészt koruk művészeti felvirágzásának objektív, másrészt tehetséges és törekvő önmaguk szubjektív igényének eredményeképpen — a rendszerezésnek, az elért eredmények elméleti összegezésének az igénye.²

Ezen előzmények ismeretében újlag kísérleljük meg eldönteni azt a kérdést, hogy felesleges erőfeszítés-e a táncesztétika művelése.

Nyilvánvaló, hogy egy művészetet nem lehet l'art pour l'art teoretizálással, mesterségesen létrehozni. Előbb a művészetnek kell megszületnie, alkotásokat produkálnia; majd életben maradnia és fejlődnie ahhoz, hogy önálló egzisztenciával bírva, esztétikai elemzés tárgya lehessen. Ugyanez vonatkozik természetesen a táncművészetre mint művészeti ágra is. Nincs is szándékunkban vitatni, hogy ezt a művészetet a táncosok és a koreográfusok „teremtik”, és nem az esztéták; s így lesz ez a továbbiakban is.

A mai fejlettségi szinten azonban a táncművészet eredményeinek hatalmas mértékben történt felhalmozódása következtében — mely egyúttal egy már aktuálisan ható tartalmi és formai differenciálódási folyamat is³ — elengedhetetlenné vált a tudományos rendszerezés, az esztétikai törvényszerűségek, alapfogalmak, összefüggések „leszűrése” és megfogalmazása. Ennek, a táncművészet fejlettségéből szükségszerűen fakadó követelménynek érdemben

² Ilyenek voltak — hogy csak a jelentősebbeket említsük: Indiában a „Natyasasztra” — a tánc könyve (a zene, a tánc, a szöveg, a festés szigorú szabályainak rendszere) és az „Abhinajadarpana” a — kifejezés tükré (a test mozdulatainak a klasszikus indiai táncban felhasznált módja és jelentése szerinti leírása); Kínában a „Su-King” — az ősi szertartások szövegeinek gyűjteménye, tele tánc- és zeneesztétikai megjegyzésekkel. — Az európai táncművészet alapokmánya a „Trattato de la Arte di Ballare et Danzare” c., a quattrocento idején keletkezett mű, az olasz táncmester, Domenico da Ferrara alkotása. — A *Táncakadémia* (Académie Royal de la Danse) megalapítása 1661-ben XIV. Lajos támogatására, Beauchamps vezetésével az európai táncművészet felvirágzásának, a klasszikus balett kialakulásának és az első pedagógiai összegezésnek eredményeként. — Szólnunk kell *Noverre*-ről, a zseniális koreográfusról és „forradalmáról” (aki a „Levelek a táncról és a balettekről” című könyvében (Lyon 1760) már a táncesztétika tudományának alapjait rögzíti); *Fokin* elméleti munkáiról; *Serge Lifar* „Manifesztumáról”; a szovjet balettművészet rendszerezési törekvéseiről (pl. Vaganova) stb. — A hazai táncesztétikai törekvések közül a következőket említhetjük: Laban Rudolf magyar származású mozdulatművész munkásságát a *táncírás* területén. — Dienes Valéria, majd az ő kutatásait folytató Dienes Gedeon tudományos igényű, úttörő munkáját az *emberi mozdulatok összetevőinek* (térnek, időnek, erőnek mint a mozdulat három független változójának) *elemzéséről*. Ide tartoznak a táncoktatás érdekében végzett *metodikai problémák* vizsgálatát végzők írásai. (Pl. Szentpál Mária, Merényi Zsuzsa, Lugossy Emma.) — A táncesztétika sokszor tánc történeti művekben is helyt kapott. A számos ilyen külföldi munka közül elsősorban Arnold Haskell és Curt Sachs műveit emelnénk ki. — A hazai tánc történeti kutatók közül Körtvélyes Géza, Vályi Rózsi és Vitányi Iván eddigi munkásságára hivatjuk fel a figyelmet, akik a konkrét tényanyag közlésén és népszerűsítésén túl tudományos igényű és marxista szellemű tánc történet létrehozására törektenek. (Vitányi Iván: „A tánc”, Gondolat, Bp. 1963; Vályi Rózsi: „A táncművészet története”, 1969., Körtvélyes Géza: „A modern táncművészet útján”, Zeneműkiadó 1970.)

³ A táncművészet legújabb alkotásai a modern ember életérzésének, problémáinak, hangulatainak adekvát táncos megjelenítésére is képesek, újszerű mozdulatelemekkel gazdagítva a klasszikus balett motívumkincsét. Példa erre a magyar balettművészetben Eck Imre „Pokoljárás” című drámai balettje.

való, hatékony realizálása csakis a valóságos produktumokra támaszkodva, vagyis a tánc történet és az élő táncművészet alkotásainak elemzése alapján, a marxista-leninista elmélet bázisán valósulhat meg.

Úgy véljük, ez oldhatja majd fel a táncművészet belső ellentmondásait (egyszerre térbeli és időbeli; egyszerre hajtja végre az emberi szubjektum külső és belső szemléleti formáinak absztrakcióját; képes megteremteni és minden pillanatban megőrizni a mozdulat belső, zenei harmóniájának és külső, képzőművészeti megformáltságának egységét stb.), csak ennek birtokában válik lehetségessé mindazon vád vagy elmarasztalás autentikus „kivédése”, amely a táncművészetet érte története folyamán,⁴ illetve az olyan ellentmondások megoldása, amelyeknek elvi elfogadása gátjává válhat és minden bizonnyal vált is e művészeti ág gyakorlati fejlődésének. Ilyen például a rögzítetlenség és rögzíthetőség ellentmondása,⁵ amelyet a tánc vonatkozásában nem oldott meg teljesen sem a XVII. század óta ismert s napjainkig egyre tökéletesedő táncírás, sem pedig a XX. században teret hódított film. Innen származott a „tánc misztikumának” illúziója és tétele, amely „magyarázattól” a táncművészet *tényleges* hatóereje és varázsa még érthetetlen maradt — és feltehetően érthetetlen is marad mindaddig, amíg a maguk sokszínűségében teoretikusan fel nem tárják e varázs és e hatni- és fennmaradni-tudás okait.

Ez viszont már messze túlmutat az előbb vázolt törekvéseken, mivel nemcsak a tánc történetének és egyes elvi kérdéseinek, hanem esztétikájának, sőt pszichológiájának, valamint szociológiájának megalkotását is magában foglalja.

E tanulmány nem törekedhet a marxista táncesztétika alapproblémáinak összefüggő és kimerítő tárgyalására.⁶ A továbbiakban csupán néhány kérdésnek, a művészet és ehhez kapcsolódva a táncművészet genezisének, valamint a „Gesamtkunst” és a táncművészet viszonyának tárgyalására szorítkozunk.

⁴ „Ez az öt művészet — írja Hegel — (építészet, szobrászat, festészet, zene, költészet — *K. Zs.*) a reális, valóságos művészetnek önmagában meghatározott és tagolt rendszere. Rajtuk kívül persze vannak még más, t ö k é l e t l e n művészetek (kiemelés tőlem — *K. Zs.*), kertészet, tánc stb.; ezeket azonban csak alkalmilag kell majd megemlítenünk.” („Esztétikai előadások”. II. köt. Akadémiai Kiadó, Bp. 1955. 202 — 203.)

⁵ Utalunk itt Dienes Gedeon cikkére. (Gondolatok a táncról és a pantomimról; „Tánc-tudományi Tanulmányok”, 1959 — 60, 94 — 96.) Ebben a szerző osztályozza a művészeteket a rögzítetlenség, illetve rögzítettség ténye és lehetősége szempontjából, azaz annak alapján, hogy mely művészetek alkotásai tartósíthatók, őrizhetők meg a maguk teljességében, részben vagy egyáltalán nem az utókor számára. Meggyőződéssel vallja, hogy a rögzíthetőség egyszerre oka és mérőszöke is valamely művészet fejlettségének és levonja az alábbi következtetést: „... A mozdulati kifejező eszközökkel dolgozó művészetek fejlődése mindmáig a rögzíthetőség fegyvere nélkül való úgyszólván reménytelen harc volt a fennmaradásért . . .” Igaz, hogy a táncművészet története sikerek és kudarcok szakadatlan váltakozásának sorozata, de — mint minden más művészet — a tánc is éppen így, önmozgásának e dialektikus folyamatában tudott létezni, fennmaradni és fejlődni; természetesen az adott kor, a társadalmi-gazdasági formáció, az uralkodó ízlés, az adott közönség szociológiai összetétele, igényei stb. alapján.

⁶ A tánc marxista esztétikájának — véleményünk szerint — (más ágazati esztétikákhoz hasonlóan) foglalkoznia kellene a táncot a többi művészettől élesen elhatároló differencia specificákkal, amelyek ősművészet-jellegéből fakadnak (a különböző művészetekkel (elsősorban zenével és képzőművészettel) való összefüggéséből adódó komplexitással, a külső és belső szemlélet egységével, az ún. testvérművészetekhez való relációjával stb.).

Ezen túl tárgyat alkotnák a tánc műfajonként változó sajátosságai, ezeknek megfelelően a táncban immanensen létező és a konkrét alkotásokban megragadható esztétikum problémája, a színpadi táncművészet létrejötte (például a balett d'action noverre-i

Hol is kezdődik a tánc története? Erre vonatkozóan a táncművészettel foglalkozók között két, egymástól eltérő koncepció alakult ki. Egyes kutatók szerint már az állatvilágban is találkozhatunk a tánccal. Más teoretikusok szerint a kezdet, a kiindulási pont egy ún. „összművészet”, melyből kifejlődnek, majd leválnak az egyes művészetek, a tánc pedig egyedül marad. Ha részletesen elemezzük a két véleményt, nem lesz nehéz megtalálnunk azokat a tényezőket, amelyekre e két felfogást alapozni lehet, s azokat az érveket, amelyek ellenük vallanak.

Az első nézetcsoport érvelésének szemléltetéséhez idézzünk Vályi Rózsának a táncművészet kialakulására vonatkozó ismertetéséből: „Darwin, aki az állatoknak nemcsak intelligenciát, hanem szépérzékét is tulajdonított,⁷ a hímállatok vetélkedésével kapcsolatban már táncnak nevezi a fajdkakasok és fecskék ritmikus mozdulatait.⁸ Ha egyetérténék sok természettudóssal, akik a pávák, exotikus kőszáli és vízimadarak, halak gyönyörű csábtáncairól írnak, a táncot tartanánk a legősibb művészetnek.”⁹ — Úgy véljük, hogy a táncművészet legősibb művészet voltát nem ez dönti el. Emellett a fent idézett tényekből sokkal kézenfekvőbbben adódik az a kérdés, hogy Darwinnak és másoknak a hipotézisei alapján a táncművészet gyökereit az állatvilágban kell-e keresnünk. Van-e ennek reális alapja, vagy csak arról van szó, hogy e tudósok a táncról kialakult felfogásukat akarják mesterségesen, kívülről belevetíteni az állatvilágba?

Ha csak abból indulnánk ki, hogy *a tánc alapja a mozgás* — és itt csak a fizikai mozgásra gondolunk —, akkor beszélhetnénk pl. a „hulló rózsaszirmok táncáról”, vagy a „guruló kavicsok táncáról” is. Sőt, ha a tánc alapja a mozgás, amely magának a filozófiai értelemben vett anyagnak lényegi tulajdonsága, akkor egyszerű logikai úton arra következtethetnénk, hogy — bár ez ilyen megfogalmazásban elég meglepő — az anyag táncol. És ezzel tulajdonképpen ugyanazt mondanánk, amit már Lukianos sokkal szebben megfogalmazott: „A világmindenség keletkezésekor született meg a tánc is, mint amaz ősi Szerelem kísérő tüneménye. Mert a csillagok kartánca és a bolygóknak az állócsillagokhoz való viszonya, ritmikus kapcsolódásaik és mozgásuk harmonikus rendje ennek az elsősülött táncnak példászerű megnyilvánulását.”¹⁰ Am ez nem más, mint a világegyetem, az univerzum mozgásának antropomorfizálása.

Ha továbbmegyünk és azt is figyelembe vesszük, hogy *a tánc érzelmeket fejez ki*, akkor már leszűkítettük a tánc lehetőségét az állatvilágra. Csak éppen

megvalósítása) óta tárgyalható tartalom és forma viszonya, a táncdrama külső és belső formája s az ehhez kapcsolódó többi esztétikai probléma, mint pl.: a tánc szép, rút, groteszk, komikus stb. elemei; a kompozíció, a cselekmény, a típusalkotás, a jellemek fejlődése stb.; a művészi technika, a stílus.

Végül a tánc esztétikájának vizsgálnia kellene a műalkotásnak a nézőre gyakorolt hatását, a táncmű esztétikai befogadásának emberi-etikai körülményeit: a *katarzisz* problémáját.

⁷ Lásd Darwin: „Az ember származása és az ivari kiválás”, Bp. Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R. T. 1910, I, 102, 109, 113—115.

⁸ Lásd Darwin: Id. mű, II, 51—53.

⁹ „A kultúra világa”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1963, II, 314—315.

¹⁰ Lukianos: „Beszélgetés a táncról”, Magyar Helikon, Budapest, 1959, 17—18.

azt kell tisztáznunk, hogy a magasabbrendű állatok érzelmi szintje egyenrangú-e az emberével, vagy pedig minőségileg különbözik-e attól. Rubinstein az állati és az emberi cselekvés közti minőségi különbséget kimutató elemzéséből világosan kitűnik, hogy az állat ösztönös cselekvése is motiváción alapszik. Ez azonban, éppen a motivációs mozzanat jellegénél fogva — vagyis annak következtében, hogy „a viselkedés ,motivációja”¹¹ csak a szervi állapotokra és ezek változásaira korlátozódik — nem indokolja az ezen a szinten végbe menő állati megnyilvánulások antropomorfizálását, táncként való feltüntetését.

Az állat és az ember „lelki tevékenységét” összehasonlítva, vitathatatlan, hogy a létezés biológiai szintjén levő állat emocionális reakciói „a szervi szükségletekkel és az életműködés ösztönös formáival (önfenntartással, táplálkozással, szaporodással) kapcsolatosak”,¹² és az emberi émocióknak az ösztönökkel és vágyakkal való genetikai kapcsolata is kétségtelen. Sőt, még az ember magasabbrendű érzelmeibe is, amelyek intellektuális, etikai, esztétikai motívumok által meghatározott folyamatok, „beiktatódnak az érzékiségnek a szervi alapfunkciókkal kapcsolatos legprimitívebb formái. Ugyanazok az ősi hurok, amelyek a primitív állati ösztönökkel kapcsolatosan rezgésbe jöttek, a szervezet legmélyén rezonálva rezgésbe jönnek a valóban emberi szükségletek és érdekek hatására is.”¹³

Mindezek ellenére az emberi és az állati érzelmeket meg kell különböztetnünk egymástól, mégpedig nem úgy, mint valamely állat érzelmeit egy nála alacsonyabbrendűtől. „Az emocionális szféra hosszú fejlődési utat tesz meg — írja Rubinstein — az állat primitív érzelmi, indulati reakciójától az ember magasabbrendű érzelméig.”¹⁴ És ez a fejlődés nem pusztán mennyiségi változást eredményez. „A létezés történelmi formáinak szintjén, az embernél, amikor az individuum mint személyiség szerepel, nem pedig csak mint szervezet, az emocionális folyamatok már nemcsak a szervi szükségletekkel kapcsolatosak, hanem a lelki szükségletekkel, a személyiség tendenciáival és beállítódásaival és a történelmi fejlődés folyamán kialakuló tevékenység sokoldalú formáival is.”¹⁵

Lényeges tehát, hogy az ember érzelmeit, mint „az emocionális és intellektuális egységét”¹⁶ fogjuk fel, amelyeknek az állat primitív indulataival való kapcsolata csak genetikai szempontból megszüntetve-megőrzött, amelyeknek még az ember fiziológiai mechanizmusa sem tekinthető kizárólagos alapjául, nemhogy az állaté. Az ellenkező állítás a biológiai fejlődéstörvények egyfajta eltűlése.¹⁷

Mostanáig két aspektusból, mozgás és érzelmkifejezés alapján vizsgáltuk a táncművészet keletkezéséről szőtt elméleteket. Mivel a tánc — többek között

¹¹ Sz. I. Rubinstein: „Az általános pszichológia alapjai”, Akadémia Kiadó, Bp. 1964, I, 170.

¹² Rubinstein: Id. mű, II, 720.

¹³ Uo. 724.

¹⁴ Uo. 720.

¹⁵ Uo. 720.

¹⁶ Uo. 717.

¹⁷ Nem teszi ezt az eljárást indokolttá még az sem, ha megállapítjuk, hogy e hiba magánál Darvinnál is előfordul, aki a genetikai folytonosság bizonyítása és hangsúlyozása során túl halványan exponálja az ember tudatos mimézise és a magasabbrendű állatok ösztönös, intenzív mozgásban kifejeződő megnyilvánulásai között levő elvi, minőségi különbséget.

— az érzelem által indukált mozgás is, amely éppen ezt az érzelmet fejezi ki, és mivel e két tényező sokak számára egyben a tánc lényegét is jelenti, joggal feltételezhetjük, hogy például Darwinnak is ez adott „reális alapot” ahhoz, hogy hibás analógiával a táncot „megtalálja”, „felfedezze” az állatvilágban, és így megkérdőjelezze a táncművészetnek — mint minden más művészetnek — kizárólagosan emberi tevékenység voltát. A fentiekből azonban talán kitűnhetett az is, hogy sem e két aspektusban nem merül ki a tánc lényege, sem e két faktor nem elegendő alap a tánc forrásainak kimutatásához.

A második koncepciót Vitányi Iván, tánc történeti munkájában, a következőkben foglalja össze: „A fejlődés kezdetén az a differenciálatlan ösztönművészet állott, melyben ének, zene, színjátszás, költészet, tánc, sőt bizonyos formában (maszkok, kosztümök, eszközök stb.) a képzőművészet is, még szétválaszthatatlan egységet alkotott. A természeti népek énekes — táncos — színjátékszerű szertartásait még egyenlő joggal nevezhetjük színjátéknak, zenei előadásnak, költészetnek, sőt képzőművészeti kiállításnak is.”¹⁸

Gyertyán Ervin is „a primitív művészet Gesamtkunstjá”-ról beszél, melyből a „társadalmi fejlődés során specializálódtak az egyes művészeti ágak”.¹⁹

Ezzel Vitányi is, Gyertyán is feltételezi egy olyan, minden művészet alapanyagául szolgáló művészetkomplexum létezését, amelyben az egyes elemek egyszerre, egyidőben, egymás mellett funkcionálnak. A „Gesamtkunst” tulajdonképpen ennyit is jelent. Ahogy Szigeti József helyesen megfogalmazza: a művészeteknek egy olyan „szintézise, amely akkor jött létre, amikor ezek a művészetek még meg sem születtek...”²⁰ Csakhogy Vitányi és Gyertyán ezt tartják a fejlődés abszolút kezdetének, holott a „Gesamtkunst” bármennyire is kezdetnek tűnik, véleményünk szerint a művészet, és speciálisan a táncművészet genezisének egy közbülső állomása. Nem létezett csak úgy, egyszerűen, a priori, eleve adottként, hogy aztán összetételénél fogva, mint továbbfejlődésre alkalmas tiszta lehetőség viselkedjék. A „Gesamtkunst”-ot egy folyamat eredményének kell tekinteni, amely feltételezi s immanensen tartalmazza előzményeit: konkrétan éppen a „művészetcsrák” szintetizálódási folyamatát.

Az első koncepciót bírálva kimutattuk, hogy a táncot nem származtathatjuk bizonyos nem létező „állat-intellektus”-ból. A továbbiakban azt kívánjuk bizonyítani, hogy a táncművészet eredetéről szólva nem elég visszanyúlni az ősi „Gesamtkunst”-hoz. Ezen állításunk bizonyítása marxista módon csak úgy végezhető el, ha a művészi tevékenység kialakulását, az esztétikai érzék létrejöttét csak a munka—tudat egymást kölcsönösen feltételező és fejlesztő kapcsolatának fényében, annak függvényeként értelmezzük, szerves egységben az embernek az állat-ösből való kialakulásával. Éppen erre az átmenetre kell helyezni a hangsúlyt, mert ez a rendkívül hosszú időszak tartalmazza a „Gesamtkunst”-hoz vezető szintetizálódási folyamat szakaszait.

Mindezek alapján a művészet genezisének vizsgálatát nem akkortól kell indítani, amikor az „ember” — Rubinstein szavaival — már kialakult személyiség és nem csupán szervezet, vagyis már *emberré vált*, mert maga a fejlődés sem ekkor kezdődött; hanem onnan, amikor primitív ősrünk már *nem állat*.

¹⁸ Vitányi Iván: „A tánc”, Gondolat, Bp. 1963, 11.

¹⁹ Gyertyán Ervin: „A műszak testvérisége”, Gondolat, Bp. 1966, 78.

²⁰ Szigeti József: „Bevezetés a marxista—leninista esztétikába”, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1966, II. rész 129.

Azaz annál a „pillanatnál”, amikor még a „Gesamtkunst” sem létezett aktualitásában. csak potenciálisan, tehát az ember azon fejlődési fokánál, amikor még nincs tudatos, csak legfeljebb nem-tudatos művészi tevékenység. Ezt viszont, mivel a művészet a munkatevékenység objektívalódott formáinak egyike, kezdeti stádiumában éppúgy, mint kiteljesedett, magasabbrendű állapotában, megelőzi a munka genezise. Tehát kiindulni is ebből kell.

Kezdetben a munka sem tudatos tevékenység, bár soha nem mentes bizonyos célszerűségi elemtől. Marx feltételezését, amely szerint „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... ”²¹, igazolják a régészeti kutatások: „... az alsó pleisztocén korból származó embertani adatok olyan fajok, genusok felbukkanását mutatják, amelyek bizonyos vonatkozásban az ember-szabású majmok és az emberek között állanak”.²² Lényegesen különböznek bármely ma is élő állatfajtól csontrendszerüket tekintve, ezért a zoológusok „hominidáknak”, „emberszerű lények”-nek nevezik őket. A korai hominidák életmódjáról meglehetősen keveset tudunk, bár a barlangjaikban talált állati csontok azt bizonyítják, hogy a gyűjtögető életmód mellett vadászattal is foglalkoztak. Ezek szerint a munka tényét már a legősibb *nem állati* hordáknál is bizonyítottan tekinthetjük. A „létfenntartási szükségletek” termelése, a szerszámkészítés aktusa viszont több tízezer évvel előzi meg ezen aktus tudatosulását, és mindazon körülmény, feltétel és cél „lecsapódását” az agyban, amelynek keretei között a munka végbemegy. „Mielőtt megjelentek az etikai tudat, az esztétikai és logikai képességek első felvillanásai — írja Davidov —, állat-őseink hosszú évezredekig éltek az „értelmetlen” (a logikai gondolkodás hiányának értelmében), az „amorális” (az etikai tudat hiányának értelmében), és az „aesztétikus” (az esztétikai képesség teljes hiányának értelmében) ősi érintkezési formák között úgy, hogy rendelkeztek már bizonyos szerszámkészítési képességgel.”²³ De „annak tudatosulása, hogy mit és miért tesz az ember”, évezredekkel később jelent meg”.²⁴ „Ha elfogadjuk — írja Davidov — azt a (hegeli idealizmus ellen irányuló) lenini tételt, hogy az ember gyakorlata, milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögződik az ember tudatában, akkor következetesnek kell lennünk, és fel kell tételeznünk a *már emberi* gyakorlat eléggé hosszú időszakát, jóllehet e gyakorlat egyetlen résztvevője *sem rendelkezett még logikai tudattal*. Nos, éppen ez áll az őshordára.”²⁵ Kérdés, hogy mik ezen „már emberi gyakorlat” összetevői. Feltehető, hogy a természet vak erőinek való kiszolgáltatottság és a tehetetlenség legyőzésére, az élet és a „faj” fennmaradásának biztosítására irányuló törekvés, majd a természettől való félelem, illetve kiszolgáltatottságérzet az a hajtóerő, amely a primitív horda minden tagját cselekvésre, s a cselekvések újra és újra történő, periodikus ismétlésére készítetik. Olyan „vágycsók” ezek, amelyek kielégítése a társadalom-test kollektív feladata, amelyek kielégítése „az őshordának mint egésznek éppoly természetes (és persze nem-tudatos) funkciója”,²⁶ mint a szerszámok készítése. Ezek szerint nyilvánvaló, hogy

²¹ Marx és Engels Művei, 3, Budapest, 1960, 23.

²² Gordon Childe: „A civilizáció bölesője”, Gondolat, 1959, 27.

²³ J. Davidov: „Munka és szabadság”, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1965, 26.

²⁴ Uo. 27.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

a „már emberi gyakorlat” nem korlátozódik a munkaeszköz termelésére. Jelenti a hordatagok egymás közti érintkezési módjának termelését, amely a kölcsönös tevékenységcsere hatására alakul és fejlődik, szűkebb értelemben pedig a különböző munkafolyamatok végrehajtását értjük rajta, és azon *összes feltétel* termelését, amelyek nélkül ez nem lehet végbe sikeresen. Az eszközkészítés mint „emberi gyakorlat”, ezen a szinten, mint ezen feltételek egyike jelenik meg. A „kölcsönös tevékenységcsere” kívül meg kell említenünk az őshorda másik differencia specificáját (amely megkülönbözteti az állati hordától), a *kollektív aktivitást*, amely éppen a tevékenység kölcsönösségéből fakadt. Davidov szerint abból a látszólag jelentéktelen körülményből, hogy „mondjuk húsz hordatag „kölcsönös tevékenységcsereje” (természetes kooperációja) sokkalta nagyobb termelőerőt adott, mint a húsz hordatag külön-külön vett termelőerőinek összege”.²⁷ De a kollektív aktivitás és a munkaeszköz együtt, mint *fizikai feltétel*, hosszú ideig nem volt elég a közös akciók minden alkalommal sikeres véghezviteléhez. A siker sokáig alkalomszerű volt, esetleges, nem rendszeres. Ennek oka pedig a már rendelkezésre álló és folyamatosan újratermelődő fizikai, anyagi feltételek elégtelensége. Szükségszerű volt tehát bizonyos más jellegű feltételek kialakulása. Olyanoké, melyek alkalmasnak bizonyultak arra, hogy a fizikaiak hiányosságait pótolják, hogy előzetesen hatva a munkatevékenységre, azt előnyösen befolyásolják.

És a fizikai feltételek a maguk kiegészítőiként ki is termelték a munkatevékenység — nevezzük így — *pszichikai feltételeit* már akkor, amikor a horda tagjai még külön-külön félig állati pszichikumok, csupán az „öszönük tudatos” (Marx), és csak a horda, mint kollektíven cselekvő *egész*, jelentett emberi pszichikumot a hordatudat szintjén. Az így létrejövő pszichikai feltételek, kezdetleges mivoltuk ellenére, részben teljesíteni tudták a fent jelölt követelményeket: optimálisabban megjelölni a célt és a hozzávezető cselekvéssorozatokat. Ennek birtokában a horda már képes volt arra, hogy nagyobb előrelátással, szervezettséggel és részben biztonságérzettel lásson hozzá a kollektív tevékenységhez: ez a „lelki garancia” végül már nélkülözhetetlen volt például egy vadászat sikeresebb lefolytatásához. Ily módon e pszichikai tényezők megsokszorozták a kollektív aktivitásban rejlő erőt és ezzel a primitív szerszámok hatékonyságát.

Felmerülhet az a kérdés, hogy konkrét esetben, egy adott kollektív akció alkalmával miből meríti és merítheti egyáltalán a horda e másodlagos feltételeket. Nyilvánvaló, hogy ezek — bár módosulva — megőrzik az elsődleges, fizikai feltételek legjellemzőbb tulajdonságait: objektív alapjuk tehát olyan munkatevékenység, amelyben a közösség nem közvetlenül a természetet alakítja át, hanem saját társadalomtestét (azaz a termék nem válik külön a tevékenységtől), hatásukra pedig az aktivitás mint potenciális erőnlét, amely csak a közös akció során fog realizálódni, aktuális erőnlétté válik, azaz hatóképes, aktív biztonságérzetté, már az akció kezdete előtt.

Mivel a közös akciókban a horda minden „természetes szerve” részt vesz, amelyeknek sikerében mindenki egyaránt érdekelt, ezért ezt a speciális munkát mindenkinek végeznie *kell*. Ebből következik, hogy csak olyan tevékenységről lehet szó, amelyet mindenki *el is tud végezni*, s amelynek végrehajtásához mindenki számára *van* megfelelő munkaeszköz.

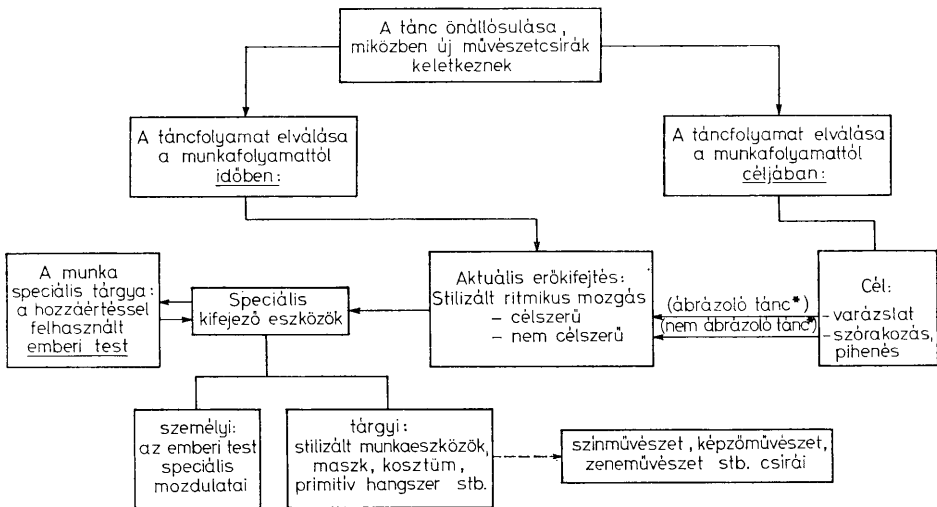
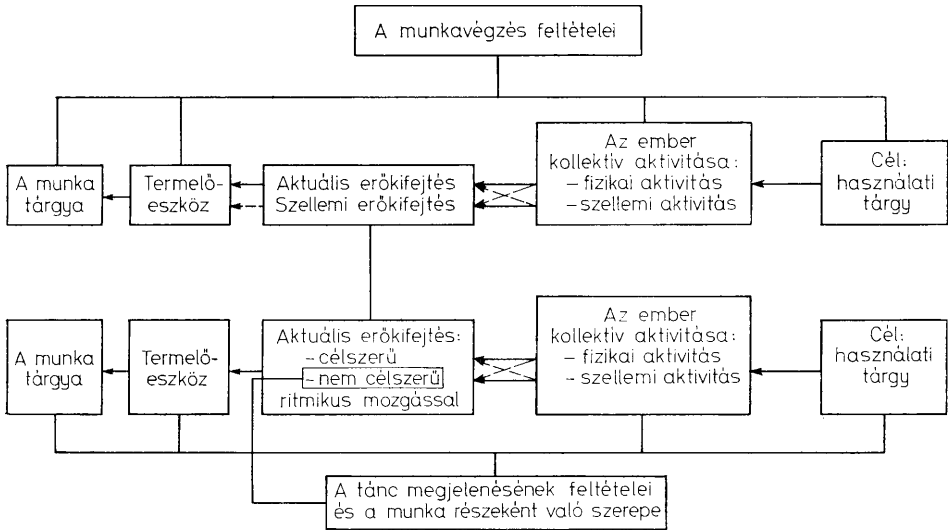
²⁷ Uo. 29.

Véleményünk szerint ez a gyakorlati tevékenység-rész az, amelyből a *táncot* származtatni kell, mivel minden primitív ősünknek, miután a létfenntartási eszközök termelésével kölcsönhatásban bizonyos mozgásbiztonságra tett szert, fizikai adottságainál fogva azonnal *rendelkezésére is állt* ehhez a speciális munkához a legtermészetesebb anyag: *őnmaga*, saját teste; spontán eszközként pedig a mozgás — értve ezen törzsének és végtagjainak a mozdulatait.

A tánc kezdetben sajátos része a hordában élő primitív „ember” munkatevékenységének. Miközben ősünk számtalan sokszor megismétli ugyanazokat a munkamozdulatokat, ezzel egyszersmind be is gyakorolja őket. A begyakorlás alkalmával a kezdetleges, szaggatott tempójú munkamozdulatok *folyamatos mozdulatsorokká* állnak össze, ahol már lényeges (szabályozó, rendszerező stb.) szerepet játszik a *ritmus*. Vagyis az egyes munkafolyamatok ritmikus mozgásban realizálódnak. Olyan mozgásban, amelynek két összetevője van: egyrészt a célirányos manipuláció (közvetlen kapcsolat a munkával), másrészt az ember fiziológiai adottságaiból, izommunkájából szükségszerűen adódó, látszatra célszerűtlen mozgások (mint például abban az ergonómiából ismert jelenségben, amikor a célszerű munkafolyamatra irányuló mozgások kiegészülnek az eközbeni izomfeszültséget feloldó, „kikapcsolódást” jelentő, pihentető mozgásokkal). Ezek az utóbbi mozdulatok, bár a munkával való kapcsolatuk közvetett, mégis nélkülözhetetlenek, hiszen éppen a munkával szervesen kapcsolatos mozgásokat előzik meg, kötik össze egymással vagy fejezik be. Mivel ez a kétféle mozgás együtt létezik, mivel egymáshoz való relációjuk kölcsönös, mivel a konkrét munkafolyamatnak így mindkét szerves részei, ezért *együtt* is hatnak vissza a primitív „ember” tudatára. Csíraformájában tehát a tánc a munkavégzésben, valamint a praktikus célok eléréséért és elérésén túlmenő *gondolatok* megjelenésében egyaránt szerepet játszik.

A későbbi fejlődés folyamán a tényleges munkamozdulatok és az azokat segítő, látszólag öncélú mozgások egyre inkább tökéletesednek, míg végül ez utóbbiak elválnak a munkafolyamattól. Ennek megfelelően eredeti formájuk, jelentésük módosul, s az ezeket megszüntetve-megőrzött, fokozatosan *mozdulatrendszerbe* szerveződött új formák, új mozgások pedig már a régebbieknél sokkal differenciáltabb célok szolgálatába állnak — át- meg átszöve a primitív ember mindennapi életét, mint például a közvetlen, praktikus célok biztos elérését szolgáló, egyre bonyolultabbá váló mágikus varázslat, vagy a pihenés és szórakozás. A primitív tánc végzői eleinte a közösség egésze, később a nem, kor stb. szerint megkülönböztetett csoport, majd a sámánok, mágusok, varázslók (előtáncosok), akik mellett a többiek csupán őket testtel és hanggal kiegészítő, kísérő mozgást végeznek. Eközben egyre nagyobb jelentőséget kap a díszítés, a kosztüm, az arc kikészítése, gyakran az egész test festése; mindez a munkavégzés célszerű magatartási formáitól most már mindenképpen eltérő, stilizált mozdulatokban kifejezett tánccal és a zenei kísérettel szerves egységben egyre mélyebb, a közösség számára fontos jelentéstartalmak hordozóivá válik.

Az elmondottakat az alábbi ábrák szemléltetik:



*Curt Sachs megkülönböztető jelzői (ábrázoló: bildhaft / nem ábrázoló: bildfrei)

A tánc létrejöttékor és a munkafolyamattól való elszakadásakor még kialakulatlan művészet, mágikus cselekvés. Születése pillanatától kezdve mégis befolyásoló tényezőként, mint az előbbieken említett „pszichikai feltételek” kiváltója, *aktívan* vissza is hat a munkára. Hogyan?

Úgy, hogy amikor a primitív „ember” számára társadalomszerve s egyben önmaga egzisztenciájának fenntartása, következőképpen „gazdasági életének” stabilizálása ösztönös parancs, amelynek valóra váltásához viszont nem rendelkezik megfelelő eszközökkel, akkor *az ősi tánc* az, amely az ősember

segítségére siet, legkezdetlegesebb formájában is vállalva az igazi, mai értelemben vett művészet lényegi funkcióját: mindennapos, gyakorlati kívánságokat teljesíteni, s ezeket összekapcsolni az egész közösség, később pedig az öntudattal bíró ember valódi vagy beképzelt beteljesülésével. Mivel a tánc során „... a ritmus hipnotizáló hatására minden egyes szereplő átcsúszott a realitás tudatából, amivel egyénileg rendelkezett, a fantázia tudatalattijába, amely mindnyájuknál közös, s ebből a belső világból új akcióra megerősödve tértek vissza”,²⁸ a tánc az ember *illuzórikus technikai segítségévé* válhatott annak a hiedelemnek alapján, hogy „a realitás ellenőrzése illúziójának megteremtésével a realitás a valóságban is ellenőrizhetővé válik”.²⁹

Támasszuk alá a tánc primátusát egy másik aspektusból, az absztrakciós készség fejlődésének szempontjából is:

A primitív őshorda legkezdetlegesebb, állatutánzó „táncai”-nál (amelyekben az állapot legjellegzetesebb mozdulatait utánozták) még nem ment végbe a mozdulatok absztrakciója. A tánc mint mozgásutánzás, ugyan már ekkor, a művészi absztrakció ilyen alacsony szintjén is mimetikus jellegű, de ez a mimézis még a szó legszorosabb értelmében vett utánzás. (Hiszen minél pontosabb a „hű másolás”, annál biztosabb például a vadászat sikere.) Nagyobb absztrakciós készséget jelent az a fejlődési fok, amikor a tánc az őskori „ember” élettevékenységeit ábrázolja (harc, vadászat, aratás stb.), amikor már a munkafolyamatok „stilizálására” is képes. Vagyis, amikor már meg tudja alkotni „a mágia által létrehozott társadalmi megbízatás szempontjából” a „technikai okokból kifolyólag ... elszigetelten és önmagáért véve” ritmikus munkafolyamatok mozdulatainak, különböző „emberi mozgáskomplexumoknak az egységét”³⁰ időben már függetlenül a munkafolyamattól (leggyakrabban azt megelőzően).

Összehasonlítva a táncot a többi művészettel, elmondhatjuk, hogy minden más művészet kialakulásához további feltételek, elsősorban az absztrakció még magasabb szintje szükséges. A táncban a tevékenység — termék dialektikus egysége valósul meg, vagyis „a műprodukción és a valóságreprodukción közvetlenül egybeesik”.³¹ Csak később válik lehetővé, hogy a művészi tevékenység tőle különvált műalkotást hozzon létre (amely így önálló létezésre tesz szert), mert ez az objektíváció a hordáénál sokkal fejlettebb gazdasági és társadalmi viszonyokat feltételez, amelyek között már kirajzolódhatnak az első művészi egyéniség halvány körvonalai.

Ezek után azt kell kimutatnunk, hogy az „összművészet” abszolút kezdet, illetve nem abszolút kezdet jellegének problematikája *ekvivalens* a táncművészet eredetének helyes felfogásával. Ezt az ekvivalencia-tételt a matematika segítségével két lépésben, az alábbiak szerint kellene bebizonyítani:

(A) Ha feltételezzük, hogy a tánc — csíraszerű magánvalósága ellenére — teljesíti a művészet mint olyan követelményeit, s ennél fogva minden konkrét művészet kialakulását megelőzi, akkor ebből már következik, hogy a többi művészetszírának egyenként kellett a kezdetleges táncra ráépülnie, hogy szintézisük létrejöhessen. Tehát a „Gesamtkunst” maga is egy folyamat eredménye.

²⁸ G. Thomson: „Aischylos és Athén”, Gondolat Kiadó, Bp. 1958, 67.

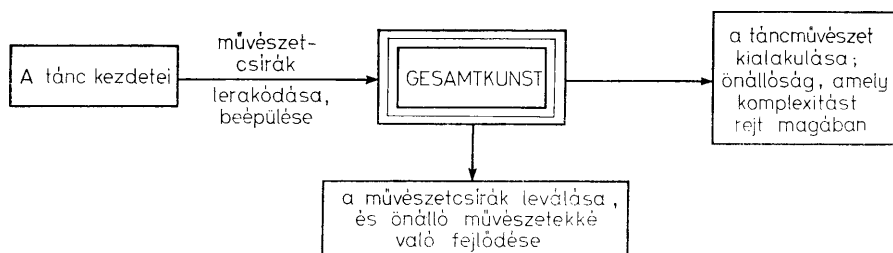
²⁹ G. Thomson, 21.

³⁰ Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1965, II. 318.

³¹ Szigeti József: Id. mű, II. rész 128.

(B) Ha viszont azt tesszük fel, hogy a „Gesamtkunst” folyamat eredménye, akkor szinte bizonyításra sem szorul az a tézis, hogy léteznie kellett egy „első”, ún. „ősművészet”-nek, méghozzá esztétikai szempontból olyan tulajdonságokkal, amelyeknek birtokában szükségszerűen a művészetcsírák szintézisének szervezője lett. Ez pedig — éppen az említett speciális jegyek alapján — a tánc.

Ezen „ekvivalencia-tételt” az eddigi fejtegetések értelmében bizonyítottnak tekintve, már a művészet egészének fejlődéstörténetét is felvázolhatjuk:



Mindeddig nem foglalkoztunk a tánc esztétikai szempontból vizsgálandó többi jellemzőjével. Ezek elemzése és az itt felmerülő problémák megválaszolása azonban már olyan vizsgálatok tárgya, amelyek a tánc kutatóinak kollektív erőfeszítését igénylik.

SZEMLE

A VALLÁS ÉS A VALLÁSOSÁG ALAKULÁSA MAGYARORSZÁGON (1945—1970)

TERVTANULMÁNY*

LUKÁCS JÓZSEF

I. A KUTATÁS CÉLJA, TUDOMÁNYOS ÉS TÁRSADALMI JELENTŐSÉGE

A kutatás általános távlati célkitűzése
a) annak megállapítása, hogy struktúráisan milyen helyet foglal el napjainkban és körülményeink között a vallás a társadalmi tudat egészében (viszonya a társadalmi tudat más formáihoz stb.),

b) milyen szerepet játszik a társadalmi folyamatok integrációjában, regulációjában és a kommunikációban,

c) milyen hatása van a szekularizációs folyamat kibontakozásának a vallásosság tartalmára, különös tekintettel a hívők erkölcsi-politikai attitűdjében megnyilvánuló tartalmakra,

d) mi a szekularizációs folyamat objektív és szubjektív forrása, milyen a szekularizált rétegek szocialista tudatosságának színvonala,

e) mennyiben és miként tükrözik e tudati folyamatok a felszabadulás után végbement társadalmi változásokat.

Ez az általános célkitűzés megköveteli a) a vallás teoretikus szintjén (teológiai, vallásos filozófiai irányzatok) végbement változások filozófiai szintű elemzését; b) a vallásosság és a vallástól való elszakadás folyamatainak általános elméleti és szociológiai jellegű vizsgálatát; c) a pszichikai folyamatok, mindenekelőtt a vallásos motivációjú akarattalagos döntések mechanizmusának és e mechanizmus változásainak pszichológiai szintű kutatását.

A kutatás mind ez ideig többé-kevésbé figyelemmel kísérte az elméleti szintű vallásosság alakulását — főként nemzetközi vonatkozásaiban, továbbá eredményeket ért el a marxista valláselmélet korszerűbb és tudományosabb kimunkálásában. Hiányoznak azonban — egyes kísérletektől eltekintve — az olyan igényes, tudományosan megalapozott kutatások, amelyek kielégítően tisztázzák az elméleti szférában végbemenő differenciálódás társadalmi

jelentőségét (a teológiai „reform” és a progresszív társadalmi-politikai attitűd viszonyát stb.), továbbá a köznapi vallásosság és a szekularizáció tényleges terjedelmét és tartalmát, valamint objektív társadalmi háttérét és funkcióját Magyarországon a felszabadulás utáni időszakban. Ennek következtében az egyházpolitikai praxis tudományos megalapozottsága szükségképpen hiányos kell legyen, de az iskolai és iskolán kívüli materialista világnézeti nevelés sem válhat eléggé konkrétta. A párt szövetségi politikájának fontos eleme a hívők és nem-hívők gyakorlati együttműködése a szocializmus építésében és az együttműködés során jelentkező ideológiai, világnézeti viták megfelelő összekapcsolása az osztályharcossal. Mindennek helyes értékelése körül — részben a kérdések elméleti tisztázatlansága miatt is — sok a zavar. Tekintetbe kell venni azt is, hogy a vallásos motiváció szerepe bizonyos tudatformákban még ma sem eliminálható.

A valláselmélet és valláskritika hazai fejlettsége történelmi okok következtében nem adekvát a szükségletekkel. Szervezett kutatás csak 1966 óta folyik az MTA keretében, viszonylag szűk bázison, amely idáig a szociológiai vizsgálatot nem tette lehetővé, emellett pedig inkább az alapvető elméleti összefüggések tisztázására, semmint a hazai helyzet feltárására irányult. Személyi okokon kívül ebben mindenekelőtt az a tény fejeződött ki, hogy a magyarországi teológia elméleti produktumok tekintetében viszonylag kevéssé játszott jelentősebb, önálló szerepet.

Így a fent jelzett célkitűzések megvalósítását csak a távlati (15 éves) kutatás során lehet igazában megközelíteni, a következő öt évben inkább csak a későbbi, komplex vizsgálat előkészítése várható. A távlatban

* Ez a tanulmány a MTA 15 éves távlati kutatási programjának előkészítése során született. A terv *későbbi* — még vita alatt álló — változata az 1971—75-ös időszak feladataira szűkíti az elemzést. A szociológiai terv számos tekintetben módosult.

történi tervezés véleményünk szerint mégis szükséges, mivel csak a kutatási terület átfogó és sokoldalú feltárásának igénye, a hosszabb távú kutatás fényében lehet kielégítően meghatározni a jelenleg rendelkezésre álló kutatóerő felhasználásának irányait is.

Megjegyzések. A téma kutatása több vonatkozásban túlmutat önmagán, illetve feltételez bizonyos irányú általános társadalmi és történelmi vizsgálatokat is.

1. Mivel a vallás mindenkor úgy jelent meg, mint meghatározott társadalmi struktúrák attribútuma, a gyakorlati tevékenység történelmileg determinált rendszereinek ideológiai kifejezése és egyben kiégyesítése — a szóban forgó időszak elemzése feltételezi a felszabadulás előtti és utáni társadalmi viszonyok (társadalmi szerkezet, rétegződés stb.) gondos, történeti és szociológiai vizsgálatát. Ha a speciálisan vallásszociológiai-valláselméleti vizsgálatok megkezdése lehetséges is az eddigi történelmi, szociológiai vizsgálatok alapján, érdemi kiteljesítésük és befejezésük csak azután képzelhető el, hogy a hasonló időszakra vonatkozó *társadalmi struktúra-kutatás* már szolid eredményekhez jutott.

2. Különös tekintettel a vallás és a vallásosság nagy inerciájára, a jelzett 25 évben végbement fejlődés értékelése csakis azoknak a vallástörténeti és filozófiatörténeti kutatásoknak szinkron fejlesztése esetén lehetséges, amelyek a teoretikus szintű vallási tudat (teológia, vallásos filozófiai irányzatok) mozgástörvényeinek s általában a mai vallás ideológiai-történelmi előzményeinek kritikai elemzését tűzik ki célul. Mivel továbbá a hazai vallási fejlődés — főként a teoretikus szinten — viszonylag kevés önálló eredményt produkált, nemcsak megengedhető, de elkerülhetetlen is a problémák *egyetemes* igényű vizsgálata. Ezen a téren a 15 éves tervidőszakban folytatni és ösztönözni kell az egyébként jó hagyományokkal rendelkező magyar vallástörténeti kutatásokat, főként persze azon témák kapcsán, amelyek a kereszténység újkori és legújabb kori formáinak megértése szempontjából jelentősek.

3. Elméletileg és módszertanilag egyaránt hibás volna a vallás vizsgálatát a társadalmi tudat egyéb formáinak elemzésétől hermetikusan elválasztani. Sőt: a tervidőszak későbbi részében tudatosan szinteretikus összegezésre, a társadalmi lét kifejezéseként, kiegészítéseként felfogott társadalmi tudat relatív totalitásának *általános* jellemzésére, mozgásirányainak, ellentmondásainak kiderítésére kell törekedni.

4. A vizsgálat nem lehet eredményes a marxista valláselmélet *általános* kérdéseinek metodológiai igényű tisztázása nélkül, ami viszont feltételezi a filozófiai kutatás, elsősorban a marxista történelem- és társadalomszemlélet kutatásának sokirányú fejlődését.

5. A fenti tényezőkhöz kívül a tervezésnek és a kutatásnak e téren számot kell vetnie azzal a nehézséggel, hogy az 1945—70 közötti időszakra vonatkozólag csak sporadikusan állnak rendelkezésre (különböző reprezentációval és eltérő módszertani elvek alapján folytatott) szociológiai vizsgálatok. Egyelőre tehát az általános valláselméleti-valláskritikai vizsgálatok nem párosulhatnak hasonló intenzitással folytatandó *szociológiai* munkával. Mivel azonban a feladat súlypontja mégis jórészt a *fenti időszak* vallásosságának szociológiai eszközökkel végzendő elemzése, meg kell teremteni — javaslatunk szerint az MTA Filozófiai Intézetének Valláselméleti-Valláskritikai Osztályán belül — e szociológiai kutatás *bázisát*, más intézményekkel — az MTA Szociológiai Kutatócsoportjával stb. — való kooperációban tisztázni kell e kutatómunka elvi és módszertani alapjait, és részben már 1971—75 között, főként azonban az 1975—85-ös időszakban *egyes elvek szerint* vizsgálatot kell folytatni a vallásosság, illetve a szekularizáció hazai fejlődési tendenciáira vonatkozólag.

II. A KUTATÁSI CÉLKÉNT KITŰZENDŐ FELADATOK, RÉSZFELADATOK ÉS TÉMÁK KÖZLEBBI MEGHATÁROZÁSA (1971—1975)

1. A magyarországi keresztény teológia és filozófia főbb tendenciái a második világháború után

A magyarországi katolicizmus és protestantizmus elméleti orientációjának áttekintése mindenekelőtt azért szükséges, hogy megvizsgáljuk, hogyan hatott a társadalom szocialista irányú fejlődése és az ennek nyomán megerősödő szekularizációs folyamat a katolikus és a protestáns *társadalom-felfogás* változására, és számot vessünk a szociális álláspont változását megalapozó (vagy azzal vitázó) főbb *teológiai-filozófiai* tendenciákkal.

A vizsgálódás alapkérdései:

- az egyházak és a vallások lehetséges funkciói a szocialista Magyarországon;
- hogyan fogalmazzák meg az egyházak a maguk feladatát;
- mi módon felelnek meg a feladatnak, azaz:
- milyen teológiai-filozófiai változásokra ösztönöz ez a folyamat.

Fontos továbbá annak vizsgálata, miként értékelhető az egyházakon belül bekövetkezett teoretikus *differenciálódás*, milyen összefüggések tárhatók fel az osztályharc és a belső viták között, alkalmasság-e, és ha igen, milyen mértékben a bekövetkezett változások a kereszténység *krízisének* csillapítására, milyen lehetőségeket nyújt e differenciálódás a marxisták és a hívők *párbeszéde* számára. Kutatandó, hogy milyen okokból és milyen magatartást tanúsítottak a múltban és tanúsítanak a jelenben az egyes irányzatok más vallási alakulatokhoz, felekezetekhez (különös tekintettel az ökumenizmus hazai tendenciáira), a nem-vallásos ideológiákhoz és különösen a marxizmushoz.

Fontos, feladat annak elemzése, hogyan ítélik meg a koegzisztencia, a lojalitás kérdéseit a konzervatív és modernizáló tendenciák, milyen törekvések tapasztalhatók a progresszív törekvések, az együttműködés teológiai megalapozására; miben rejlik e törekvések ellentmondásossága és mi a társadalmi szerepük; mi a szocializmushoz való alkalmazkodás elvi határa, milyen stabilizálódási vagy további bomlási folyamatok következnek az alkalmazkodásból.

A vizsgálat nem tekinthet el a *korábbi* (főként a két világháború közötti) *történeti fejlődés* áttekintésétől. Szinkron kutatások szükségessége a külföldi keresztény irányzatok elemzése érdekében, hiszen jobbra ezek egyik vagy másik vonatkozása hazai meggyökereztetésének kutatása a feladat. Ennek érdekében tovább folytatandók a kereszténység tipológiai meghatározására, illetve a mai keresztény irányzatok típusmeghatározására irányuló elméleti vizsgálatok.

a) Katolikus teológia és filozófia

A katolikus *filozófiai* gondolkodás változásait a következő irányzatok viszonylatában kell elvegeznünk:

- neoskolasztika – neotomizmus,
- katolikus modernizmus,
- perszonalizmus,
- teilhardizmus,
- antropológiai irányzat.

A vizsgálódást ugyanakkor ki kell terjeszteni a *teológia* területére is. Meg kell vizsgálni a hagyományos, ún. tridentinumi teológia fő jellemzőit és jelenlegi pozícióit, majd gondosan át kell tekinteni a II. vatikáni zsinat utáni „új” teológia legfontosabb kérdésfeltevéseit, fejlődésének várható irányait.

A vizsgálódásnak az egyház, az egyes filozófiai-teológiai irányzatok társadalomfelfogásának filozófiai-metafizikai alapjaira kell koncentrálnia. Vázolnia kell, hogy

milyen változások zajlottak le a hivatalos tanításban (enciklikák), a keresztény társadalomszemlélet irányelveiben, továbbá, hogy miként tükröződnek ezek a változások a mindennapi gyakorlatban. Fel kell tárni, hogy a természetjog rendező szerepéről szóló tanítás alapján miként próbálta a neotomista irányzat szentesíteni a kapitalista struktúrákat, újabban pedig miként törekszik levezetni a természetjogi felfogásból (vagy annak elhagyásával megkeresni) az új viszonyokhoz való alkalmazkodás lehetőségeit.

Elemzendő, hogy milyen szerepet szán magának az egyház, a katolicizmus (az egyes irányzatok, illetve azok képviselői) a jelen és a jövő társadalmában, milyennek ítéli meg a világot és önmagát (múltját, jelenét), valamint a keresztény ember helyét és „küldetését” a világban. Vizsgálandó az is, hogy eközben hogyan érvényesülnek progresszív és retrográd tendenciák, milyen a hivatalos (zsinati) tanításhoz való alkalmazkodás, illetve a hívő tömegek részéről megnyilvánuló elvárások hatása.

Ebben az összefüggésben nem hagyható figyelmen kívül a történetírás (egyházi és magyar történetírás) változása a Horthy-korszaktól napjainkig.

Külön kutatást igényel az is, hogy milyen változások tapasztalhatók a teológiai-filozófiai kérdésfeltevésekben; hogyan toldott el a természetfilozófiai érdeklődés a társadalmi kérdések, a történetfilozófia, az antropológia felé.

b) Protestáns (kálvinista és lutheránus) teológia

A felszabadulás utáni magyar protestantizmus teoretikus tevékenységének felmérése és értékelése előfeltételezi néhány probléma előzetes tisztázását.

A legfontosabb: a protestantizmus magyarországi funkciójának és funkcióváltásainak vizsgálata, amelynek egyik – és nem leglényegtelenebb – aspektusa a protestantizmus múltbeli és mai történelmi önértékelése, amely egyben a magyar történetírás, illetve történettudomány különböző szemponjtait és problémáit (ezen belül a reformáció és ellenreformáció problémáját) is érintő kérdés.

Különös fontossággal esnek latba a ki-egyezőstől a felszabadulásig terjedő időszak protestáns teológiája és ideológiája, elsődlegesen a két világháború közötti korszak legnagyobb hatású és legjellegzetesebb alakjainak tevékenysége.

Túl a hazai kontextusban játszott ideológiai szerepen, szükséges annyiban felmérni ennek az időszaknak európai protes-

táns teológiai irányzatait (az első és második tübingeni iskolától a liberális teológián, a különböző neopietista irányzatokon és az ún. holland kálvinizmuson keresztül egészen a dialektikus teológiáig és a német Hitvalló Egyházig), amennyiben ezek az egyes magyar protestáns teológusokra hatottak, illetve a különböző magyar protestáns szervezetek és teológiai főiskolák arculatát többé-kevésbé meghatározták. Ugyanide tartozik a korabeli magyar filozófia feltérképezése — legalábbis a potenciális vagy valóságos érintkezési pontok tekintetében.

A felszabadulás, majd ezt követően a szocialista átalakulás jóvoltából a problémakör azzal az alapvető kérdéssel bővül: hogyan maradhat fenn, illetve milyen funkcióit tölthet be egy egyház, illetve egy vallási ideológia egy elkötelezetten immanens világnézet (jelesül a marxizmus) alapjára helyezkedő államban.

A kérdésnek a protestáns egyházakra vonatkoztatott vizsgálata a következő speciális szempontok tekintetbevételét is igényli:

— A protestáns teológia eredetileg nem óhajt átfogó metafizikai-filozófiai rendszerrel is szolgálni (ami viszont a katolicizmus legtöbb irányzatánál alapvető követelmény); probléma tehát, hogy egy lojális intenciójú protestantizmus hogyan tud megteologizálni olyan — a katolicizmusnál egyébként politikailag pozitívabb — állásfoglalásokat, amelyek eredetileg indoktrinálisak, azaz teológiailag indifferentek. (Ugyanakkor a protestantizmus számára könnyebbséget jelent, hogy politikai-társadalmi kérdésekben nem kötik olyan típusú kodifikált hagyományok, mint a katolicizmust.)

— Az eredeti protestantizmus számos theologumenonja (antropológiai kérdésekben, a predestináció kérdésében, a „civitas Dei” és a „civitas terrena” dolgában — hozzáátve, hogy kálvinizmus és lutheranizmus közötti itt elvileg bizonyos különbségek jelentkeznek — stb.) olyan, hogy egy aktuális pozitív társadalmi állásfoglalás nemhogy indifferent, hanem végiggondolva sokkal inkább kontradiktóris.

Mindebből elég egyértelműen következik az, amit itt alaposabban elemezni kell, hogy a teológiailag megalapozni kívánt aktuális állásfoglalások bizonyos értelemben gyorsítják a teológia önfelbomlasztási folyamatát.

Kutatandó a legjelentősebb személyiségek munkásságának kontextusában a jelenlegi protestáns teológiai fő irányzatok (elsősorban Barth és a dialektikus teológia) és ezek *rendszerkísérletei*, továbbá a protes-

táns világszervezetek tevékenységének a hazai fejlődésre gyakorolt hatása.

2. A valláshoz való viszony alakulásában közrejátszó pszichikus tényezők vizsgálata

Az elmúlt negyedszázad folyamán társadalmi méretekben alakultak ki olyan döntési szituációk, amelyekben az egyének számára szükségessé, sőt elkerülhetetlenné vált korábbi világnézeti állásfoglalásaik át-gondolása, különböző motivációs és információs tényezők interiorizációja, s ennek eredményeképpen olyan, belső magatartásukat is érintő döntések meghozatala, amelyek egyrészt világnézeti fejlődésük szubjektív aspektusait, másrészt ennek társadalmi tevékenységükre való kisugárzásait egyaránt érintette.

A vallási aktivitás alakulásának vizsgálatában nem nélkülözhető az emberek világnézeti fejlődésében közreható szubjektív tényezők pszichológiai módszerekkel történő elemzése.

E pszichológiai, pontosabban szociál-pszichológiai vizsgálatok alapvető célkitűzése a *világnézeti* fejlődésben szerepet játszó *döntési helyzetek és döntési mechanizmusok* modellezése, bizonyos döntési típusok megkülönböztetése. (Ilyen döntési típusok lehetnek pl. az éles belső konfliktusok mellett létrejövő döntések, az evidenciák átalakulása nyomán kialakuló döntések, az utilitási szempontok által vezérelt döntések stb.)

a) Az ilyen típusú döntések vizsgálata egyrészt a retrospektív analízis módszerének alkalmazása útján történhet. A módszer lényege a vizsgálatban résztvevő személyek *életútjának, világnézeti fejlődésének* gondosan előkészített és lebonyolított anamnézisek keretében (interjúk, irányított beszélgetések, környezettanulmányok alkalmazásával) történő felidézése, különös tekintettel a fejlődés kritikusa pontjainak, a választási és döntési helyzeteknek, életszituációknak visszaidézésére és az abban megnyilvánuló determináló tényezőknél legalábbis megközelítő hűséggel történő leírására és jellemzésére. (A pszichológiai vizsgálatokból levonható következtetések mértéke és megbízhatósága nagyban függ attól, mennyire van lehetőség párhuzamos, a vizsgált személyek életviszonyai alakulását nyomon követő *szociológiai* elemzés végrehajtására s a két vizsgálati típus összehangolására.)

Ez az intenzív módszer eleve csak kisebb minták keretében alkalmazható. Épp ezért fokozottan fontos a megfelelő mintavétel: olyan személyek kiválasztása, akiknek életútja és fejlődése nagyobb csoportok,

esetleg rétegek fejlődési törvényszerűségeit reprezentálhatja. Mindenekelőtt egy olyan csoport kialakítására van szükség, amely a vallási világnézettől a dialektikus materializmus világnézetéhez való fejlődés folyamatát, a tudományos ateizmus tudatos vállalását reprezentálja. Mintegy 50 ember megvizsgálása látszik minimális, de már bizonyos következtetéseket megengedő célfeladatnak; ezek egy része esetleg olyan volt lelkesezékből, papokból kerülhet ki, akik *tudatos döntés* alapján szakítottak korábbi világnézetükkel és váltak ateistákká. Ugyanakkor szükséges hasonló retrospektív analíziseket végrehajtani olyan személyek csoportján is, akik szembekerültek a világnézeti döntés problematikájával s a vallásos világnézettel való *azonosulás* irányában döntöttek. A pszichológiai kutatás számára átfogható minta itt is 40—50 főből állhatna.

b) A vizsgálatok másik típusát annak a problémának *pszichológiai* megközelítése jelentheti, hogy mennyiben érvényesül a vallási szabályozás az emberek hétköznapi életében, illetve bizonyos gyakorlati állásfoglalásokban. Ebben az esetben a vizsgálatok célzott jellege más módon nyilvánul meg, mint a fentebb körvonalazott vizsgálatok esetén. Itt a minta *heterogenitásának* biztosítása látszik a legfontosabbnak, tehát olyan, megint csak nem túl nagy számú populáció kiválasztása, amely jól reprezentál egy-egy társadalmi csoportot, de világnézeti állásfoglalásaiban előreláthatóan nagy szórtságot mutat.

E téren az *attitűdvizsgálatok* módszereinek alkalmazása látszik a legtermékenyebbnek, amelynek keretében különböző rejtett vagy nyílt világnézeti tartalmú állításokkal való egyetértés vagy közömbösség, esetleg elutasítás regisztrálásából lehetne következtetni egyrészt az állítások mögött meghúzódó tartalmakhoz fűződő szubjektív viszonyulások jellegére, másrészt a viszonyulások gyakorlati megnyilvánulásaira. A vizsgálatok lebonyolítása *kérdőívek* segítségével történék. A 35—40 éves korosztály mellett érdekesnek látszanék ilyen vizsgálatokat folytatni fiatalok körében is, mert az itt szerzett adatok egyrészt reprezentálhatnák a jelenlegi helyzetet, másrészt lehetővé tennék további megfigyelések folytatását, azt, hogy a vizsgálatok időszakonkénti (pl. 5 évenkénti) megismétlésével nyomon követhessük és kontrollálhassuk a vizsgált személyek világnézeti fejlődésének alakulását. (A két generáció állásfoglalásának eltéréseiből bizonyos következtetések adódnak az 1945—70 közti világnézeti változásokra nézve is.)

E vizsgálatok tehát — ellentétben a fentebbi retrospektív elemzésekkel — alap-

vetően *prospektív* tendenciájúak lennének s azt mutatnák, hogy milyen feltételek befolyásolják e fejlődést, illetve a befolyásoló tényezők milyen attitűdváltozásokat hoznak létre.

Ez utóbbi típusú vizsgálatokat nagyobb mintákon (100—500 fő közt) lehetne lebonyolítani, egyes üzemek, társadalmi szervek, KISZ-szervezetek, esetleg felsőoktatási szervek, sőt alsó fokú oktatási intézmények keretében.

3. *Empirikus és elméleti szociológiai kutatások*

a) A vallásszociológiai kutatás bázisának kialakítása

A tervidőszak alatt létre kell hozni a csoportban annak feltételét, hogy az 1975—85 közti időszakban átfogó, szervezett szociológiai vizsgálatok indulhassanak a hazai szekularizáció és a vallásosság mértékének és tartalmának vizsgálata céljából. A kutatók személyi kiválasztásán túlmenően itt szükséges lesz elméletileg vizsgálni a marxista vallásszociológia alapvető elvi-metodológiai kérdéseit, különös tekintettel

- a vallási szabályozás sajátosságaira;
- a vallás struktúrájának és funkciójának meghatározására;
- vallási ideológia, rítus és intézmény viszonyára;
- a nem-hagyományos vallásosság formáinak meghatározására (deizmus, panteizmus, modern mítoszok és valláspótlékok);
- a szekularizált tudat szerkezetének vizsgálatára;
- az empirikus szociológiai módszerek heurisztikus értékére stb.

Általános elvként hangsúlyozandó, hogy a vallási jelenségek vizsgálatát a társadalmi tudat egyéb formáihoz (politika, jog, erkölcs, tudomány) való korrelációjuk keretében helyes folytatni, s hogy a valláshoz való viszony tisztázásának az általános világnézeti beállítottság vizsgálatának talaján kell történnie.

E kutatóbázis tevékenysége csak más szervekkel, főként az MTA Szociológiai Kutatócsoportjával együttműködve lehetne hatékony.

b) A köznapi vallásosság hatáskörének és tartalmának szociológiai vizsgálata városi és falusi településeken

Az előző pontban jelzett feladat végrehajtásával *párhuzamosan* (a személyi és anyagi lehetőségekhez mérten) már 1975-ig igyekeznünk megkezdeni bizonyos, rep-

rezenatívának tekinthető vizsgálatokat. Így vizsgálatok indítandók az *aktív és passzív vallásosságnak a társadalmi folyamatokban játszott szerepére, ennek tartalmára és társadalmi hátterére* vonatkozólag. Ezt a vizsgálatot előreláthatólag a következő területi egységekben kell — megfelelő reprezentáció kidolgozása után — folytatni:

— Budapest, XXI. ker. (Csepel) Csepel Vas- és Fémművek; lakótelep.

— Budapest, VIII. ker. Belső és külső józsefvárosi lakóházak. MÁVAG.

— Baranya megye. Pécs-uránváros. Komló. Barcsi Vörös Csillag tsz.

— Békés megye. Orosháza. Egy kisközség és tanyavidék. Szektavizsgálat.

— Veszprém-megye. Veszprém. Várpalota. Derecskei járás.

FÜGGELÉK

A 15 ÉVES KUTATÁSI CÉLKÉNT KITÜZENDŐ FELADATOK ÉS TÉMÁK KÖZELEBBI MEGHATÁROZÁSA

1. Általános valláseméleti kutatások

a) A társadalmi mozgás ideológiai szabályozásának vallási és nem-vallási formái.

b) Mindennapi gondolkodás és vallásosság.

c) A hit és a hitszerű mozzanatok szerepe a megismerési folyamat történelmi fejlődésében.

d) Nyelv és vallás.

e) A döntési szféra elidegenülése és a vallás.

f) Modern mítoszok és valláspótlékok.

g) Marxizmus és ateizmus.

h) A szocialista államhatalom és a lelkiismereti szabadság elve.

i) A materialista világnézeti nevelés és a vallás kérdései az általános és középiskolai oktatásban.

2. Vallásszociológiai és pszichológiai vizsgálatok

a) A szekularizáció társadalmi okai a szocializmus építésének viszonyai közt.

b) Az urbanizáció és az iparosodás hatása a vallási aktivitás alakulására.

c) A vallásos és nem-vallásos rétegek politikai aktivitása.

d) A vallási szabályozás (elsősorban a vallási integráció) szférájának változása.

e) A vallási szokásrendszer és a vallási ideológia viszonyának változásai, különös tekintettel a katolikus liturgiareform hatására.

f) A szektaképződés társadalmi és ideológiai okai.

g) A vallásosság és társadalmilag deviáns

viselkedési formák (bűnözés, alkoholizmus stb.) korrelációjának vizsgálata.

h) Vallásos rétegek világgépének vizsgálata.

i) A tizenévesek világnézeti fejlődésének vizsgálata, különös tekintettel a vallásra.

j) A csak háztartásban dolgozó nők világnézeti arculatának vizsgálata.

k) A vallás helye a társadalmi tudat struktúrájában, különös tekintettel a tudatformáknak — a szekularizáció hatására bekövetkezett — változásaira.

l) A vallásosság és a moralitás viszonyának alakulása.

3. Mai keresztény teológiai és filozófiai irányzatok kritikai elemzése

a) Katolikus és protestáns teológiai és filozófiai irányzatok a Horthy-korszakban.

b) Katolikus és protestáns teológiai és filozófiai irányzatok Magyarországon 1945—1950 között.

c) A II. vatikáni zsinat hatása a magyar katolicizmus fejlődésére.

d) A neotomizmus mai fejlődéstendenciái. Tomizmus és „modernizmus”.

e) Perszonalista és egzisztencialista áramlatok a mai katolicizmusban.

f) Teilhard de Chardin. A teilhardizmus hatása a szocialista országokban.

g) A „dialektikus teológia” fejlődése, különös tekintettel a Barth-féle irányzatra.

h) A kereszténység krízise és a szekularizáció tükröződése a Rahner—Metz- és a Küng-féle irányzatokban.

i) Antropológiai problémák a mai keresztény filozófiában.

j) A katolikus moráleteológia mai helyzete és kérdésfeltevésai.

4. Vallás- és egyháztörténelmi kutatások

a) A vallás szerepe az újkori és legújabbkori népmozgalmakban.

b) A „keresztény szociális doktrína” történelmi fejlődése, különös tekintettel annak magyarországi hatására.

c) A keresztény demokrácia és a keresztényszocializmus magyarországi szerepe a felszabadulás előtt és után.

d) A magyarországi katolikus egyház társadalmi szerepe a dualizmus korában és a Horthy-korszakban.

e) A magyarországi katolikus egyház társadalmi szerepe 1945—1970 között.

f) A protestáns egyházak magyarországi társadalmi szerepe 1945—1970 között.

g) Orientalisztikai kutatások, különös tekintettel a buddhizmus és az indiai misztika európai hatásaira.

h) A magyar ősvallás nyomai a magyar népi műveltségben.

DAVID HUME MAGYAR VONATKOZÁSAI

G Á L I S T V Á N

A skót származású nagy angol filozófust és történészt 1748-ban a Mária Teréziához mint Magyarország királynőjéhez küldött angol misszió titkárává nevezték ki; nagy angol történelmében foglalkozik a magyar — angol kapcsolatok egy korai epizódjával; idősebb korában, mint külügyi államtitkárhoz, hozzá tartozott Közép- és Kelet-Európa — és így Magyarország — ügye is. Csupa apró adat, de nekünk, magyaroknak így együtt mégis jelentős.

Hume önéletrajzi vázlatában Bécsbe kerüléséről ezt írja:

„Állásaim abban az időben némi szerény vagyonhoz juttattak. St. Clair tábornok meghívott, hogy csatlakozzam hozzá titkárként küldetésben, amelyet először Kanadában szántak neki, de amely Franciaország partjai elleni támadásban végződött. A következő évben, 1747-ben a tábornok meghívott, hogy — ugyanabban a beosztásban — csatlakozzam a bécsi és turini udvarokhoz küldött katonai nagykövetséghez. Ott én tisztii uniformist viseltem és Sir Harry Erskine és Grant kapitány — ma tábornok — hadsegédeként mutattak be ezeknél az udvaroknál. Ez a két év volt tanulmányaimnak úgyszólván az egyetlen megszakítása egész életem folyamán; meglehetősen jól csináltam végig és jó társaságban; állásaim pedig, jövedelmemmel együtt lehetővé tették, hogy olyan vagyona tegyek szert, amely függetlenséghez juttatott, bár legtöbb barátom mosolyra fakadt, mikor ezt közöltem; röviden: 1000 font tulajdonosa lettem.”¹

St. Clairt mint katonai nagykövetet küldték Bécs és Torino udvarába az osztrák és a piemonti hadseregek kvótájának ellenőrzésére. Ezért szükségesnek vélték, hogy titkára tisztii uniformist viseljen, Hume-ot ennek megfelelően vörös egyenruhába bújtatták.²

Hume azért vállalt diplomáciai megbízást, hogy az udvarok intrikáival és a hadvezetőség életével közelebbről megismerkedjék, hogy későbbre tervezett történelmi munkájához jártasságot szerezzen a nemzetek irányítóinak életében és tevékenységében. „Alkalmam lesz udvarokat és haditáborokat látni... Irodalmi tevékenységemnek csak hasznára válhatnak ezek. Már rég az volt a tervem, hogy érettebb éveimben történelmi munkát írjak: és így vitán fölüli áll, hogy a katonai élet műveleteiben és az udvari élet intrikáiban nagyobb tapasztalatra van szükségem, hogy ezekről jó ítélőképességgel beszélhessek.”³

Ekkor már jelentős filozófiai munkásság állt mögötte. 1739-ben jelent meg a „Treatise on Human Nature”, 1740-ben az „Of Morals”, 1741–42-ben az „Essays” két kötete és 1748-ban a „Philosophical Essays”, későbbi címen az „An Inquiry Concerning Human Understanding”.

Egy kortársa fölöttébb ellentmondónak találta a jovialis megjelenésű skót filozófust hozzá egyáltalán nem illő egyenruhájában. Rosszmájúan, de találóan eleventi meg visszaemlékezésében: „A természet, azt hiszem, sohasem formált annyira egy embert valódi jelleme ellenére, mint Hume-ot. Arca széles és kövér volt, szája széles, és csak az imbecillitás kifejezése volt rajta. Szemei üresek és lélektelenek, és az egész személy korpulenciája jobban megfelelt egy teknősbékaevő városatyáénak, mint egy kifinomult filozófusénak. Angol kiejtését neveltségessé tette tősgyökeres skót dialektusa. Francia beszéde, ha lehetséges, még ennél is neveltségesebb volt. Uniformisa nagyban emelte veleszületett félszegségét, mert úgy viselte azt, mint egy fűszeres...”⁴

A Hume-féle bécsi angol katonai misz-

¹ „Letters of David Hume to William Strahan”, Ed. by G. Birkbeck Hill, Oxford 1888, XXI–XXII.

² Útinaplója. Lásd: „The philosophical works of David Hume”, Ed. by T. H. Green and T. H. Grose, London 1874, I, 240–266.

³ Rudolf Metz: „David Hume. Leben und Philosophie”, Stuttgart 1929, 29–31.

⁴ Lásd: „Letters of David Hume to William Strahan” ... XXI.

sziónak történeti háttere a magyar–angol diplomáciai kapcsolatok egyik figyelemre méltó fejezete és a magyar állam függetlenségének angol részről történt korai elismerése. Az angol kormány az 1731 március 16-i bécsi szerződésben elismerte a „pragmatica sanctio”-t és ahhoz is hozzájárult, hogy VI. Károly császárt (illetve mint magyar uralkodót: III. Károly királyt) birtokaiban lánya, Mária Terézia kövesse. Mária Terézia trónöröklése azonban a német tartományokban kizártnak látszott, viszont a magyar királyságban törvényesen rendezett. A brit kormány tehát Mária Teréziát Magyarország királynőjeként szuverén uralkodónak ismerte el és így a magyar királyságot is független államként tisztelte. A brit kormány 1741 január 24-i, 1742 július 10-i és december 31-i új nagykövetségi megbízóleveleit *Magyarország királynőjéhez* címezte. Az 1741 június 24-i hannoveri államszerződést 1746 június 21-én megismételve *Magyarországról és uralkodónőjéről* beszél. Mária Terézia Nagy Frigyes porosz királlyal és a franciák által támogatott Károly bajor választófejedelemmel a pragmatikus hadseregnek nevezett angol haderő támogatásával vette fel a küzdelmet. A francia–bajor seregeket Bécs alól űzték vissza a magyarok, akik az angolokkal együtt a Rajna mellett építették ki védelmi vonalukat. A brit kormány szívesen látta volna, ha a magyar hadsereg továbbra is a nyugati harctéren marad a dettingeni diadal után (1743 június 27), de ez nem történhetett meg, mert a porosz támadás miatt vissza kellett vonulniuk.⁵

St. Clair tábornok nagykövet kíséretével 1748 április 14-én a Dunán végig utazva érkezett Bécsbe. Követségének az volt a feladata, hogy az osztrák örökösödési háborúban Anglia részére szövetségeseitől több aktív támogatást biztosítson. A 35 éves Hume-nak bőségesen volt ideje és alkalmja társadalmi életre: örömmel és lelkesedéssel vett részt Bécs eleven kulturális életében. Szabadidejében nagy filozófiai és történeti munkáin dolgozott.⁶

Bécsi olvasmányainak emléke lehet a nagy angol történelmében és a magyar

tárgyú fejezet, amelyben Nagy Kanut fiainak a magyar király udvarában való menekülésével foglalkozik. Hume itt német forrásokra támaszkodva, a történetet úgy adja elő, ahogy a Szent István udvarának és családjának érdekességét védő Fest Sándorral szemben Herzog József fejtette ki a harmincas években, annak a nagy vitának kapcsán, amely a magyar történészek között a kérdés körül akkoriban kibontakozott.⁷ „Kanut a két hercegre féltékeny volt, de tudatában volt annak, hogy rendkívül meggyűlölteti magát, ha Angliában küldi őket a másvilágra, azért külföldre küldte őket szövetségesehez, a svéd királyhoz, akitől azt remélte, hogy mihelyt udvarába érnek, halálukkal megszabadítja őt minden további aggodalomtól. A svéd uralkodó túl nagylelkű volt, semhogy a kívánságot teljesítette volna; de attól félve, hogy viszályba keveredik Kanuttal a fiatal hercegek védelme miatt, elküldte őket Salamonhoz, Magyarország királyához, hogy az ő udvarában neveljék őket. Az idősebb, Edvin, később elvette Magyarország királyának lányát. Amikor az angol herceg utód nélkül halt meg, Salamon sógornóját, Agathát, II. Henrik császár nővérét adta feleségül Edwardhoz, a fiatalabb testvérhez. Tőle született Edgar Atheling, Margaret, aki később Skócia királynője lett és Krisztina, aki egy kolostorba vonult vissza.”⁸

Canning, egyik méltatója, ezt írja: „Hume *Angol történelme*’ egy időre standard mű lett világos, nyugodt stílusa, gondos forráshasználata és józan ítézőképessége miatt.”⁹ Az „*Encyclopaedia Britannica*” pedig így ír e műről: „Hume történelme volt az első kísérlet a történelmi tények sűrített tárgyalására, az első, amely a nemzet társadalmi és irodalmi életét is tekintetbe vette.”

1767 március 1-én Hume Countess de Boufflersnek a következő levelet írja: „Kedves Asszonyom, társadalmi állásomban és vagyoni állapotomban némi csekély változás történt azóta, hogy Kegyednek írtam. Akkor nagyon el voltam merülve tanulmányaimban és semmi egyébbe nem gondoltam, csakhogy életem hátralevő

⁵ Horváth Jenő: „A magyar állam jogi személyisége, a külügyek vitele és a külpolitikai nevelés Magyarországon az utolsó két században”, A m. kir. Ferencz József Nevelőintézet Évkönyve az 1939–40. évről. Budapest 1940 10–14.

⁶ „Dictionary of National Biography”, London 1909, X, 215.; A. H. Basson: „David Hume”, London 1958, 12–13.; J. Huxley: „Hume”, London 1895, XIII.

⁷ A vita összefoglalását lásd Fest Sándor: „Mégegyszer Skóciai Szent Margit magyar származásáról”, Angol Fil. Tan., Bp. 1941, 1–11. 27 angol krónika említi az angol hercegeket, 17 szerint a svédekhez mentek, 12 szerint Salamon királyhoz, a német császár lányát említi mint Edgar nejét 17. Salamonról Matthew Paris is ír. Lásd Róna Éva: Középkori angol krónikák magyar vonatkozású adatai: „Egyetemes Philológiai Közöny”, 1936, 370–371.

⁸ David Hume: „The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688”, Edinburgh 1810, I, 148. (Hume 1761-ben írta az I. kötetet.)

⁹ Albert S. G. Canning: „Literary influence in British History. A historical sketch”, London 1904, 85, 113.

részében visszavonuljak és ne törődjek semmivel, amikor Lord Hertford meglepett egy levéllel, amelyben sürgősen Londonba hívott, hogy fogadjam el testvére, Conway tábornok mellett a helyettes külügyminiszterséget. Minthogy a Lord tudatában volt elveimnek, amelyeket magam szabtam magam elé, Lady Hertfordot vette igénybe, hogy ugyanakkor írjon nekem és tájékoztasson arról, mennyire óhajtanák ők ketten segítségemet. Nem tudtam érveket találni, hogy visszautasítsam ezt a kérést, amelyet olyan személyek terjesztettek elé, akiknek a barátja annyira lekötötte... Nem tekintek most éveimre, és hogy a visszavonulás bevett szokásai után az udvar tetszésnyilvánításának egyetlen intésére új életet kezdek a földi javak és az állami tisztségek hajszájáért. Ellenkezőleg, az az érzésem pillanatnyilag, mint egy fogolynak egy különös országban, persze nem olyan féleképpen, mint amikor Kegyeddal Párisban voltam, de ahogy érezném magam Westfáliában vagy Litvániában vagy a földkerekség más pontján, amely nem kedvemre való”.¹⁰

Hume-ot 1767 februárban kinevezték a Foreign Office helyettes külügyminiszterének, az ún. Northern Department vezetőjévé. Az egész földgömb két részre volt fősztva az angol külügyi hivatalban és

Hume mindennapi munkája volt a következő fővárosokkal és országokkal tartani a kapcsolatot: „Bécs, Koppenhága, Lengyelország, Poroszország, Hága, Oroszország, Hamburg, Bréma, Lübeck, Dél-Németország, Brüsszel, Köln, Westfália, Stockholm.”¹¹ Első helyen tehát Bécs, illetve Mária Terézia birodalma tartozott érdekkörébe. Hume magyar vonatkozású külügyi tevékenysége azonban még teljesen föltáratlan.

Hume maga hivataláról ezt írja: „Életem sora itt nagyon egyforma, bár nincs ellenemre. A külügyminiszter házában töltöm az egész délelőttöt 10–3-ig, ahová egymásután érkeznek be a futárok egész Anglia, sőt Európa, Ázsia, Afrika és Amerika összes titkait hozva... Azt gondolja Ökt semmi okom a panaszra; távol is áll a panaszkodás tőlem, csak éppen nem fogok sajnálkozni azon, ha hivatalomnak vége szakad, minthogy ez az egész az én számomra már sehová sem vezet, legalábbis minden valószínűség szerint; és az olvasgatás, a jegyzetelés és a merengés — amit én összevéve gondolkodásnak nevezek — a legfőbb boldogságom. Ezen azt értem, hogy mindez engem teljesen kielégít.”¹² Hume tehát magas államhivatalában sem tagadta meg a filozófiát.

¹⁰ „Letters of David Hume to William Strahan”, London 1888, Letter XXXI. Hume's Occupations Under-Secretary. 103–104.

¹¹ „Court and City Register for 1765”, 108.

¹² J. H. Burton: „Life and Correspondence of Hume”, London 1846, II, 384.

MAGYAR HEGELIÁNUSOK

HORKAY LÁSZLÓ

I

A HEGELI FILOZÓFIA ELSŐ MAGYAR MÁRTÍRJA: TARCZY LAJOS, A „MAGYAR HEGEL”

Hegel filozófiája aránylag hamar megtalálta az utat hazánkba is. A legelső „hegeli nyom”-mal — Erdélyi János szellemes kifejezése ez *A hazai bölcsészet jelene* c. művében (143.) — 1818-ban találkozzunk a Tudományos Gyűjteményben a magyar filozófia akkori veteránjának, Fejér Györgynek *Tudományos Encyklopediája* c. rövid „rajzolatjában”. Hegel filozófiája iránt az igazi érdeklődés azonban csak Hegel halála után, az 1830-as évek közepén jelentkezik, hogy aztán még ennek az évtizednek a végén a hegelisták és ellenfeleik közt az ellentét egy nagy tollharcban robbanjon ki, melyet „hegeli pör” néven tart számon a magyar filozófiatörténet. E pör második menetét fölügyenesen nyerte a legnagyobb magyar hegelista, Erdélyi János, a magyar filozófiai gondolkodás atyja. Az első menetben viszont a hegelista szigethi Wurga János és elvbarátai felett könnyű győzelmet aratott Vecsey József debreceni professzor.

Másképpen festhetett volna a harc első menete is, ha részt vehetett volna benne az ellenfelei által gúnyosan „magyar Hegel”-nek nevezett Tarczy Lajos pápai professzor, Hegel filozófiájának első igazi magyar ismerője. Ő — addig irt cikkei mutatják — az 1830-as években meginduló s mindjárt szép ígéretet mutató magyar filozófiai életnek avatott vezéregyénisége lehetett volna, ha útját nem állja, filozófiai pályáját derékba nem töri az előítélet, a megnemértés, az egyházi szűkkeblőség és rövidlátás. Ezek miatt a hegeli pör folyamán ő már hallgatásra kényszerült, sőt 1839-ben megfosztották filozófiai professzori tisztétől is, s meg kellett elégednie középiskolai beosztással a pápai kollégiumban. Így lett tanára Petőfinek is, aki igaz elismeréssel és lelkesedéssel ír róla 1842. júl. 7-én Szeberényi Lajosnak: „Tarczy, a derék Tarczy az, kinek mindent köszönhetek.”

Méltó hát, hogy megemlékezzünk róla, és tisztelettel adózzunk annak a férfiúnak, aki mártírja lett a tudományos igazságnak,

de így is nagy mértékben vitte előre tiszta, világos stílusával és okfejtésével a magyar filozófia fejlődését.

Tarczy 1807-ben született, és eredetileg nem is filozófusnak készült. Tanuló évei alatt előszeretettel a természettudományokkal és matematikával foglalkozott. Csak a pápai főiskola országos hírvé professzorának, Mándi Márton Istvánnak váratlan halála jegyezte el a filozófiának, 1831-ben. Szeniorsága után ugyanis az 1831/32. iskolai évben a bécsi egyetemen folytatta tanulmányait, és itt érte a hír, hogy a főiskolai tanács őt választotta meg a filozófiai tanszékre.

Később igazoló iratában őszintén vallja meg, hogy akkor még eszeágában sem volt, hogy katedráján hegeli szellemben tanítson. Hiszen odahaza Márton István által — mint írja — „a Krug philosophiájába avattattam — később elmélkedve átvoltastam Kant minden munkáit is”, s ennek nyomán „erős feltételem volt Kant philosophiáját halhatatlan elődöm nyomdokát követve tanítani”.

Az ezután következő védekező sorok nemes szándékaira világítanak rá. Ha már a filozófiai tanítására hivatott el, a legjobbat, a tőle telhető legkülönbet akarta nyújtani. Ezért nem foglalja el azonnal állását, hanem az 1832/33. iskolai évre újabb külföldi útra kér szabadságot, hogy Németországban a helyszínen tájékozódhassék a legújabb filozófiai mozgalmak tekintetében. „Csupán a tudni vágyás indíta arra — mondja önvallomásában —, hogy az újabb philosophiával is megismerkedjem, s legelőször ennek bámulatos s eddig nem talált szabadsága vont magához, utóbb tartalma, mely magába véve a gondolkozó észnek több ezer éveken keresztül nyert kincseit kitérta előttem. S meggondolván, hogy a pápai főiskola eddig is azért nyert némi fontosságot s nevezetességet hazánkban, hogy ebben egy újabb philosophia tanítattott — érezvén továbbá azon kötelességemet, mely szerint én mint e jelen korban élő, e jelen idő phi-

losophiáját, nem pedig egy régebb kor műveltségi lépcsőjéhez illőt tartozom tanítani... ráhatároztam magamat, ezen valóban nehezebb és sokkal speculatívabb philosophia tanítására; azon belső érzettől lelkesítette, hogy e lépésben is b. e. elődömnök, ki a lerontott dogmatismusknak helyébe criticismust állított, nyomdokát fogom követni."

Tanszékét 1833. aug. 16-án foglalta el. Jellemző komoly előkészületére, hogy külföldről már kész studiummal jön haza, határozott elgondolással arra nézve, amit tanítani akar. Annyira lenyűgözte őt ugyanis a hegeli filozófia, hogy annak nyomán állította össze a teológusok számára készített filozófiai studiumát. Ennek az első kidolgozásnak címe: *Philosophia Vezérjónalul közönséges tanításaira Hegel György Wilhelm Frídrík nézlete szerint készíté Tarczi Lajos a Reformátusok Pápai Főiskolájában Philosophia k. R. Oktatója. Pápan. 1833.* Szerencsére nemcsak ennek az első kidolgozásnak maradt fenn egy diák által másolt példánya, hanem az 1835-36-os évekből is maradt fenn egy átdolgozott, szintén diaktól eredő változata.

Tarczy ebben az iskolai évben már a második változat szerint tanított, amint igazolja ezt a Baráth József III. éves diák kezétől származó studium, aki az első fél-évi anyag másolatát 1836. március 1-én, a második félév anyagát pedig „nyárutó 10-én estve 10 és 1/2 óraker” fejezte be. Tekintettel arra, hogy igazoló iratában Tarczy 1835. dec. 24-én még úgy nyilatkozik, hogy studiumának második kidolgozása még „nincs bevégezve”, nem vitás, hogy maga az átdolgozás ennek az iskolai évnök a folyamán, tanítás közben ment végbe. Mutatja ezt az is, hogy N. J. névjegyű bírálója 1836 nyarán Tarczy Esztanát már a második kidolgozás alapján igyekszik nevetség tárgyává tenni.

A két kidolgozás közt alapjában alig van különbség. Legnagyobb részükben szóról szóra megegyeznek. Azonban a második kidolgozásban a magyar műszavak jóval nagyobb számban fordulnak elő. Ebben ugyanis mindenütt, ahol csak lehetett, igyekezett a latin kifejezéseket magyarul helyettesíteni. Így került pl. a *philosophia* helyére *Esztan*, a *mediüm* helyére *köz*, az *argumentum* helyére *bizony*, a *substantia* helyére *állag*, a *status* helyére *álladalom* stb. Így lett tehát a studium címe is *Philosophia* helyett *Esztan*.

Megváltozott a fejezetek számozása is. A második kidolgozásban ugyanis folytatolagos a számozás 1-558-ig. Az elsőben az egyes nagyobb részeknél: Logika, Erkölcstan, Vallás stb. mindig újból kezdődik a paragrafusok számozása. A második

kidolgozás leírása általában gondos. Értelemzavaró hibák — ahol a diák helytelenül másolt — csak kis számban vannak. (Egy helyen pl. *concret* helyett *ancret*-et írt a diák.) Így a kézirat úgy tekinthető, mint Tarczy fogalmazásának hű tükrök.

Az egész Esztan különben nem egyéb, mint Hegel megfelelő műveinek kivonatolása, így tehát Tarczy egész vállalkozása egy nagy, s abban a korban egyedülálló, kísérlet arra, hogy Hegel egész filozófiáját átültesse magyar talajba — a tanuló ifjúság révén.

Tarczy azonban nem taníthatta sokáig zavartalanul a hegeli filozófiát. Már 1835. dec. 10-én igazolásra szólította fel püspöke, Tóth Ferenc. Őt pontra nézve kér tőle írásbeli felvilágosítást. E pontok röviden a következők:

1. Tanítatik-e Professor úr philosophiájában a lélek halhatatlansága?

2. Tanítatik-e Professor úr philosophiájában Pantheismus?

3. Vezetetik-e ezen philosophia által az ifjúság scepticismusra?

4. Nem forog-e veszedelemben a Hegel philosophiája miatt a vallás és moralitás?

5. Miben áll az a mystificatio, melylyel ez a philosophia terhelhetik?

Tarczy a vádakra 14 nap múlva, éppen karácsony szombatján, nyugodt lelkiismerettel felelt. Nem tagadja, hogy Hegel szellemében tanított, de azt is kijelenti, hogy távol áll a hegeli túlzóktól.

„Amennyire kedvelik az emberek az érzéki világban azt, ami új — így kezdődik az igazoló irat —, annyira ellenségei azok ennek a szellemi világban, kivált azok, kiket születés, nevelés, vagy mások tekintete bizonyos elfogultságok bilincseiben tartani képesek.” Megérti erre gondolva egyesek nyugtalanosságát, akik az új filozófiával szemben bizalmatlanok. De joggal kérdezi: „Volt-e valaha új vallás, új philosophia, új politika, melyet ne ért volna e sorsa az üldözésnek? Épen ezért, ha azon új philosophia ellen is, melyet hazánkban még eddig csak nekem van tanítani szerencsém, feláll egy sereg ember s... a Conversations-Lexicon s más német brochureok után, anélkül, hogy maguk Hegelnek egy betűjét is, annyival kevésbé minden munkáit látták volna, utána mondják: ezt igen természetesnek találom.”

Tarczy, aki nem divatból lett Hegel követője, hanem meggyőződéssel vallja a hegeli filozófia igazságát, nyugodtan kel mindazon vádakkal szemben védelmére, amelyekkel általában illetni szokták, hogy ti. egyfelől érthetetlen, másfelől pedig „veszedelmes elvekkel teljes”.

Az érthetlenség vádjával szemben azzal érvel, hogy nemcsak ő érti a Hegel filozófiáját, hanem tanítványai közül is

többen, már „t. i. a gondolkodni szeretők s tudók”. A hegeli filozófia megértésének egyik alapvető feltételét egyébként igazoló iratában eképpen fogalmazza meg: „a Philosophia egy organicos Egész, — egy élő rendszert képez, melynek minden egyes részecskéi a Lélek belső kifejlődése által jöttek elő.”

Védekezését a 14 nap alatt, mely válaszához rendelkezésére állt, nagyon átgondolta a 28 éves tudós. Szép stílusa, világos okfejtése mellett messze elmarad nemegy kortársának bölcselkedése!

Imponáló az a biztonság, ahogyan a vádak mindenikére felel. Az utolsó váddal, a misztifikációval kapcsolatban hitvallás-szerűen szögezi le: „oly tudományt, mely a mistificationnak barátja, nem csak philosophiának, de tudománynak se tartok”.

A hegeli filozófia és azon keresztül a saját felfogása és tanítása ellen emelt vádakot visszautasítva ezt a végkövetkeztetést vonta le: „Mind ezen vádaknak . . . szülőanyja vagy félreértés vagy egyenes rágalom, melyek közül erre nézve pirulni, amarra nézve pedig azt kell cselekedni, hogy az ember alaposan olvassa által maga azon könyveket, melyekben ilyen vagy amolyan veszedelmes tanítást lenni hisz.” Márpedig a filozófiában „nem hit kell, hanem tudás, ami pedig csak az eredeti munkák . . . olvasása által eszközölhető”. Ennek hangoztatását Tarczy esetében, aki jól ismerte ellenfeleit, különösen az tette indokolttá, hogy ellenfelei Hegelt voltaképpen nem ismerték, hanem csupán hangos és felkapott szövegek alapján alkottak véleményt róla.

Az ifjú harcos, aki gazdag tudományos fegyverzettel vette fel a harcot a támadásokkal szemben, joggal hihette, hogy az ellene emelt vádak alaptalanságának kimutatása után nyugodtan folytathatja nagy ambícióval kezdett munkáját hegeli szellemben.

Valóban, válasza nyomán egy kis szelcsend következett, minek következtében Tarczy megszilárdultnak láthatta helyzetét. Erre enged következtetni kemény hangú válasza is, mellyel rendreutasítja bírálóját, aki a Tudományos Gyűjtemény 1836. évi VIII. kötetében támad ellene.

Az ugyanis, hogy Tarczyt püspöke bizonyos formában felelősségre vonta, nem maradhatott titokban. Jó alkalmat nyújtott ez most már némelyeknek — különösen akiket még személyi ellentét is fűtött — arra, hogy Tarczyval és rajta keresztül a hegeli szellemmel leszámoljanak.

Ilyen személyi háttér van az említett támadásnak is. A támadó — aki nem nevezi meg magát, hanem csak nevének kezdőbetűit közli: *N. J.* — egy diáktól kapott

studium alapján igyekszik Tarczyt lehetlenné tenni. A bíráló módszerére jellemző maga a vitairat címe is: „*A és Ω*, vagy első és utolsó §, illy című kéziratból: *Észtan* (philosophia), közönséges tanításaira vezérfonalul készíté Tarczy Lajos”. A szerző elégnék tartja ugyanis, ha csak az első és utolsó paragrafust veszi bonckés alá, s annak egyes kiragadt mondatain keresztül igyekszik nevetség tárgyává tenni ellenfelét.

Bár Tarczyt mindvégig gúnyosan csak „magyar Hegel”-nek nevezi, a névtelen bíráló nem elvi alapon csatázik, hanem olcsó győzelemre pályázik. Úgy állítja be ugyanis a dolgot, mintha Tarczy ellen már hivatalos eljárás indult volna. „Mivel Márton tanítószékjébe — mondja a bíráló — Krug critica Philosophiája helyett, mellyet boldogult Prof. Úr tanított, Tarczy Prof. úr Hegel philosophiájával állott fel; ez a változtatás sokak figyelmét magára vonta annyira, hogy az idén egy tudományos deputatiót nevezett ki a túl a Dunai Ref. Superintendentia, melly megvizsgálná Tarczy úrnak Hegel nézete szerint való philosophiáját, s adná ítéletét, hogy az taníthatatik-e vagy sem a Pápai Fő Oskolában?” (Tud. Gyűjt. 1836. VIII. 127–8.)

Ennek nyomán elérkezettnek látja az időt arra, hogy a deputatio előtt érdemeket szerezzen. Hogy a bírálónak nem éppen nemes céljai lehettek, az kiderül Tarczy válaszából is, aki nemcsak kemény hangon vág vissza — egyben a bíráló állítását a deputatióra nézve „csupa költeménynek” és „koholmánynak” nevezve —, hanem le is leplezi a bíráló személyét: „Őn három évvel ezelőtt másfél évig tanította ideiglen (értsd: amíg Tarczy külföldi tanulmányúton járt) az Észtant, s pedig éppen azon tanító székben, mellyet a Dunántúli ref. Superintendentia nagybecsű megbízásából most én foglalom el.” (Tud. Gyűjt. 1836. XI. 104.)

Ki volt most már ez az *N. J.* nevű gáncsoskodó?

Tarczy adatai maguk világos utalást nyújtanak. Trócsányi Dezső és Tóth Endre volt pápai professzorok, akiket e tekintetben megkérdeztem, kétségtelenül megállapították, hogy Németh János volt az illető, aki megelőzőleg az utrechti egyetemen tanult. Igazolják ezt a kezdőbetűk is. De éppen ilyen világosan állítja a Vasárnapi Újság 1869-i 47. számában a Tarczy Lajost méltató megemlékezés is, hogy Németh József volt ez az 1836-os névtelen bíráló. Azért is kell ezt hangsúlyoznunk, mert *Doskár Éva: Hegel magyar utókora* című munkájában minden megindokolás nélkül egyszerűen Vecsey Józsefnek tulajdonítja — bizonyára csak elírásból — ezt a támadó cikket (I. 83.).

Tarczy válasza a csúfolódó cikkekre nyugodt, higgadt. A bíráló eljárását olyan kicsinyesnek és nevetségesnek tartotta, amely tulajdonképpen választ sem érdemelt volna. „S ha nem tudom — írja —, hogy hazánkban (általában szülök s tudomásom szerint) még ismeretlen lévén Hegel észtanja, a közönség csak illy bírálatokból kénytelen ítélni, és hogy hallgatással előfeltenni szokott becsületet hagyok szennyben: bizony csak mosolyogtam volna az illy nemű bírálatokon, a dolog elintézését a közönségre bízhatván.” (Tud. Gyűjt. 1836. XI. 120.)

A válasz csattanóját emelem itt ki, ahogyan Tarczy a végén elintézi ellenfelét: „Hegelt ön — úgymond — bírálata vég-sorában világosan lebolondozza. Ki vagy mi adott ön bódult dühének illy féktelen korlátlanságra, illy szemtelen, illy vakmerő orozátlanságra jogot? Hogy merészeli e nagy nevet tiszteletlenül nyelvére venni ön, ki Hegelhez képest csak olyan, mint egy kis darab pozdorja magasra nyúló izmos cserhez, — mint egy kis gyáva lidérc az áldást sugárzó naphoz, — mint egy leydai palaczkból kicsalt gyenge szikra az ég nagyserű villámaihoz, — mint barna üveg ragyogó gyémánthoz, — mint egy bölcsőjében síró-rívó kis gyermek magas lelkű férfihoz, — mint egy puffaszkodó idétlen kis béka az állatok királyához képest?” (Uo. 119.)

Idéztem ezt nemcsak azért, mert mutatja Tarczy nagy szellemi fölényét támadójával szemben, hanem azért is, hogy megértsük azt a szokatlanul éles hangnemet, amit nem sokkal később a hegeli pörben használtak szemrebbenés nélkül az ellenfelek.

Hogy Tarczynak pillanatnyilag a helyzete erősödött, az is mutatja, hogy az 1837-ben induló Athenaeum szerkesztősége — Toldy, Vörösmarty, Bajza — őt kérte fel, hogy a lap hasábjain tájékoztassa a közönséget a filozófia problémáiról. A szerkesztőség ebben az irodalmi folyóiratban a tudományok kérdéseiről is tájékoztatni kívánta népszerű nyelven az olvasókat. Tarczy szavaival élve „édes labdacokba gyógyszereket” rejtettek, „különféle édességekben s édességek mellett boldogító magvakat hintegetnek e parányi értelmi súllyal bíró hazában”. (Ath. 1837. II. 485.)

Tarczy a vállalt feladatnak 3 részletben, összesen 6 folytatásban tett eleget az Athenaeum 1837. és 1838. évfolyamaiban, tehát még az ismeretes Hegel-viták megindulása előtt. A három kis vázlat filozófiailag nem egyforma értékű. Az első, amely elsősorban az egyén és társadalom viszonyát tárgyalja, főleg szociálpolitikai természetű. Kifejezése annak a reform-

korban általános gondolatnak, hogy juttassuk földhöz a ninestelen magyart. Ne csak jogilag adjunk szabadságot a jobbágyoknak, hanem vagyoniilag is tegyük szabaddá.

A második vázlat alapján a legkevésbé mondó. Vitairat arról, hogy nem volna-e helyesebb ilyen népszerűsítő cikkeket helyett rendszeres munkával tudományra nevelni a magyar népet.

Legátfogóbb és tartalmilag is leggazdagabb a harmadik vázlat, amely az Athenaeum 1838. I. félévének 1. és 2. számában jelent meg. Kiindulópontja az emberi fejlődés folyamata, tekintve az embert természeti adottságában (thesis), amelyből harc árán (antithesis) küzdi fel magát egyre tökéletesebb valójára (synthesis). A harc, a küzdelem az élet természetes eleme, a fejlődés szükségképpen velejárója mind az egyén, mind a közösség szempontjából. „A küzdés élet, a nyugalom halál — mondja —, s amelly nép örök nyugalomban él, az vagy gyermek vagy agg; amaz boldogabb, mert életre számolhat, emez csak sírjába temetkezni készüljön.” (12.)

Gondolatait mindenütt fűti a hegeli határtalan hit az ember szellemi képességeiben és erejében, az ész szinte mindenható hatalmában. „Nem tagadhatni” ugyan, hogy a természeti adottságoknak, éghajlatnak, környezetnek, saját természetének „van hatások az emberre, de nem általános, nem elhatározott, hanem olyan, mellyet az öntudatos lélek saját célja alá rendezhet, s rendeltetése szerint idomálhat”. Mert lehet az ember „akármi elvetemült, az évek hosszú során vad szenvedélynek áldozó, összeszedvén lelki erejét, meggyógyuland, azaz az ész uralása alá fogja lényének azon határzatait, vagy oldalait is hajtani, mellyek darab időre külön vonultak”. (9.) Tarczy is feltétlenül bízik az emberben, mert nemcsak az emberiség maga „az emberi ész első felbredése óta végetlen tökéletesedése útján halad szüntelen”, hanem az egyes emberben is „lényeges természetéből önként foly” ez a nemesbedési törekvés. Az embernek „azon állapottal, mellyen áll, megelégedni” soha „nem szabad, neki mindig rosszallani kell elért lépcsőinek egyes oldalait, s azokon az általános kifejlődés ideájának egyes momentuma szerint javítani”. (26.)

Ha az ember is küzdés által fejlődött jobb-magává, akkor természetesen kell találnunk, hogy legszellemibb tudománya a filozófia is állandó harcban fejlődött korunkban tapasztalt magasabb rendűségére. A filozófusok, illetve a filozófiai rendszerek között mutatkozó ellentétek végeredményben egy közös célt szolgáltak: a fejlődés útján vitték előbbre magát a filo-

zsfáló szellemet. Tehát magasabb nézőpontból tekintve: az ellentétek és ellentmondások által fejlett magasabb rendűvé ez a tudomány is, úgy hogy „Thales óta az időben egymás után előljövő filozofiai rendszerek szinte haladásban voltak, mindig mélyebben fogván fel az igazságot” (11.)

Ebből az elgondolásból nyit Tarczy a magyar filozófia számára is távlatot. Szerinte nem kell félteni hát a magyar filozófiát sem a különböző filozófiai rendszerektől és azoknak egymással való csatázásaitól, mert „csak ott, hol ezen ellentétben álló rendszerek szabadon taníthatatnak, lehet méltólag a filozófiának a népre hatását várni”. (12.)

Fejtegetéseinek különösen a második és a harmadik része gazdag, ahol a kidolgozás egyfelől lendületes stílusú, poétikus részletekkel tarkított, másfelől mély értelmű, s fogalmazásában olykor szinte aforisztikus élességű.

A felhők hamarosan gyülekeztek. Vecsey József debreceni professzornak már 1838. márciusában megjelent „Barátságos kérelme Hegelt követő honfiainkhoz” az Athenaeum hasábjain. Ez nem Tarczy-nak előbb ismertett cikkeivel volt kapcsolatban, hanem tulajdonképpen válasz volt egy Vecseyt a Figyelmező hasábjain ért támadásra. Vecsey itt még tényleg egészen „barátságosan” kéri a hegelistákat nézeteik alapos kifejtésére. Itt még hiányzik az az éles hangnem, amely azán a vita folyamán egyre szenvedélyesebb lett. Ez a cikk volt az elindítója az olyan híressé lett „hegeli pör”-nek.

Feltehetőleg más lett volna ennek a pörnek egész lefolyása, ha a hegelisták részéről nem a pedagógus Warga János, hanem maga Tarczy lehetett volna a hangadó.

Tarczy 1838 elején még írt az Athenaeumban. Professzori állásáról való lemondása, ellenfelei gáncsoskodásának, még inkább az egyházi közvélemény nyomásának engedve, csak 1839. április elején következett be. De bizonyára nyomós okai lehettek már előzőleg is, hogy hallgasson, hogy a barátságos kérelemre éppen ő, aki egy fél évvel előbb még olyan lelkesen képviselte a hegeli filozófiát, választ ne adjon. Tarczy egyúttal végleg el is hallgatott a filozófia számára. Ezzel kapcsolatban mondja nem egész húsz évvel később fájdalmas író-

niával Erdélyi János: „És megtörtént, ami nem példátlan, de mégis jobb lett volna, ha soha meg nem történik, hogy a tanárnak megtiltatott Hegel szerint tartani előadásokat. Homéri Kacaj az alvilágban!” (I. m. 13.)

Ettől kezdve Tarczy kizárólag új tudományszakának, a természettudományoknak élt, és a Főiskola felvirágoztatásának szentelte egész életét, s maradandó alkotásokra tekinthetett vissza. Pápán az ő buzgólkodására állítottak fel nyomdát 1838-ban, s főként az ő érdemének tulajdonítható az új kollégium megépítése is 1856-ban.

Természettudományos munkássága sokrétű és eredményekben gazdag volt. Különösen elismert volt két kötetes *Természettana*, mely 1838-ban jelent meg először, és rögtön akadémiai levelező tagságot hozott neki. Második kiadásának 1843-ban még nagyobb volt a sikere. Ez az Akadémia részéről 200 arany jutalomban részesült, amihez most már az akadémiai rendes tagság járult. Több kiadást ért meg az 1845-ben megjelent *Tiszta mértan elemei* c. tankönyve is.

Minden oldalról megbecsülés övezte, s azt is megérte, hogy elégtételt kapjon iskolájától: 1846-ban ugyanis újra rá akarták bízni a filozófia tanítását, azaz vissza akarták helyezni professzori székébe. Ugyanaz a püspök, aki annak idején igazolásra szólította fel, egyezett most bele, hogy a tanszéket Tarczynek ajánlják fel. Késő volt a bánat, mert az önértetes férfiú elhárította magától ezt a megbízatást „ifjúsági ereje hanyatlása s a természetten terén magának kitűzött nevezetes feladat megfejtése tekintetéből”. Hogy ez mennyire csak önértetes kitérés volt, az is mutatja, hogy ezután még évtizedekig szolgált a hűséggel iskoláját.

A Főiskola aztán némi vajúdás után Kerkápoly Károlyt választotta meg a tanszékre. Ő már akadály nélkül hirdethette katedrájáról Hegel filozófiáját, amiben a filozófiailag érdemesebb Tarczyt a körülmények megakadályozták.

Tarczy csupán gúnynévként kapta a „magyar Hegel” elnevezést. Studiuma, cikkei világosan mutatják, hogy ő a szó komoly értelmében méltó lett volna erre a névre, ha filozófiai pályája derékba nem törik.

II

EGY MÉLTATLANUL ELFELEJTETT MAGYAR HEGELISTA: TERRAY KÁROLY

„Szellem művei javítást — akár foltozás, akár utánozás képében jelenjen is az meg — nem tűnnek. Valamint Plátót és

Aristotelest nem lehet javítani, úgy Kantot sem; de felülmülni, tehát álláspontjánál felebb emelkedni igen.” Többek között

ez a kétségtelenül hegeli ihletésű megállapítás hívta fel figyelmemet a Hegel magyarországi hatásának nyomozása közben arra, aki magát *Elmélet és szemlélődés* c. művének, amelyből ez az idézet is való (37.), a címlapján egyszerűen Téreynek nevezte. Bár e néven nevezte őt barátja, Erdélyi János is filozófiai műveiben, valamint ellenfele, Szontagh is polemikus irataiban, mindjárt gondoltam, hogy Térey csak ál-név lehet.

A szerző jó ítélőképessége, érzéke a bölcsélet iránt, gazdag tudása, szellemi készsége, a hegeli filozófia nem egy ponton irányt mutató értelmezése annál is inkább meglepett, mert hiszen Téreyről nem tudnak lexikonaink, köztük *Gulyás Pál Magyar Írók Altnév Lexikona* sem. A *Színnyei Magyar Írók Tára* méltatja ugyan Terray Károlyt nevelésügyi és közéleti tevékenysége alapján, de nem tud Téreyvel való azonosságáról, és éppen ezért legfontosabb munkásságáról, filozófiai harcairól nem is emlékezhetett meg. Az Erdélyi Ilona kiadásában megjelent *Erdélyi János levelezése* I. kötete közöl ugyan Terraytól egy levelet Münchenből, de a jegyzet itt sem tud a Terray–Térey azonosságról, az az állítása pedig, hogy Terray Sárospatakon is tanult volna, téves, hiszen a Vasárnapi Újság 1881-es évfolyamának 6. száma szerint, amely pedig nagyon pontos életrajzi adatokat tartalmaz, Terray hatodikig a rosznyói gimnáziumba járt, a hetediknyolcadikat pedig Pozsonyban végezte. Csak a II. kötet leplezi le Téreynek Terrayval való azonosságát egy 1857. júl. 12-én kelt nyílt levéllel kapcsolatban, de a két név azonosságát egyszerűen adottnak veszi és nem magyarázza.

Engem már csak azért is izgatott ennek a titokzatos Téreynek kiléte, mert említett kis művében kétszer is hivatkozik arra, hogy van egy nagyobb kézírata is. Ez minden valószínűség szerint filozófiatörténeti felfogásának fő elveit tartalmazta. Erre enged következtetni az 53. oldalon eme megnyilatkozása: „Föltevém magamban azon nézetek bírálatába, melyek propylaeumokban — kis műve ugyanis tulajdonképpen Szontagh e című munkájának bírálatá — a bölcsészet történetéről elszórvák, azért nem bocsátkozni, mert remélem a felebb érintett kéziratot összefüggésben adhatni olvasó közönségünknek kezébe.”

Ez a bizonyára értékes kézírata is nyilván a „lángok martaléka” lett 1849-ben Losoncon egy c b kézírataival és könyvtárával együtt, miként én említett nyílt levélben megemlékezik. Sajnos, ő is, mint sok más ifjú hegelistánk e korban, nagyon korán elhallgatott. E nyílt levél szerint a „mindennapi kenyérkeresetre

utalva” hagyott fel „kedvenc” tanulmányával, a bölcsészkedéssel.

Térey kiléte felderítésénél aztán egy szó vezetett nyomra: a *rovazat*. A szómagyarsítás lázában ugyanis idézett munkája 17. oldalán Térey így magyarsította a kategóriát. A szó maga feltűnő volt és szokatlan. A kategóriát egyedül Taubner Károlynál találtam még magyaros alakban, de ő az „éremény” szót használta helyette.

A kategória „rovazat” elnevezésével az Athenaeum 1842-es évfolyamában egy cikkben találkoztam újra. A cikk írója Terray Károly volt, aki Berlinből kereste fel soraival pártfogóját, Szontagh Gusztávot.

Már a két név, a Térey–Terray is egymásra utalt. De még inkább íróik gondolkozása, az a megfontolt, komoly, öntudatos hangnem, amely épp úgy jellemzője volt a cikkeknek, mint az *Elmélet és szemlélődés* c. munkának. Mindkettőben pontosan egyeztek az idegen kifejezések pótlására ajánlott magyar szavak is. Így a másoknál is előforduló műszavak mellett, mint pl. *Bewusstsein*=tudalom, *Selbstbewusstsein*=öntudalom, mindkét helyen egészen egyéni kifejezések is találhatók voltak. Így pl. *substratum*=alany, *subjectum*=egyen, *individuum*=egyed, *Gewissen*=öntudat. Ezek az egyezések kétségtelenné tették előttem, hogy Térey Terray Károlyval azonos, annyival is inkább, mert az életrajzi adatok is pontosan összeváltak. Erdélyi János idézte ugyanis *A hazai bölcsészet jelene* c. munkája 111. oldalán Szontaghot ekként: „Hegelt csak Térey vallja még Losoncon” — azaz mint Erdélyi hozzát teszi „mai nap — tehát 1857-ben — Rimaszombatban”.

Terray Károly valóban Losoncon kezdte tanári pályáját. Onnan ment át az osztrák gimnáziumba, majd annak megszűnése, helyesebben a rimaszombati való egyesítése után egy ideig — épp az említett időben — Rimaszombaton tanárkodott, hogy aztán újra Losoncra térjen vissza.

A döntő bizonyítékot végül a Vasárnapi Újság szolgáltatta. 1881-es évfolyamának 6. számában — kevéssel Terray Károly halála előtt — nagy cikkben köszöntötte a neves pedagógust 40 éves tanári működése alkalmából. Részletesen méltatta érdemeit, munkásságát, fényképét is közölte. A gazdag életrajzi adatokat tartalmazó cikk világosan mutatja, hogy írója az értesítéseket magától Terraytól nyerte.

Azt is közli a cikk, hogy „a bölcsészet iránt annyira érdeklődött ő maga is, hogy később Schelling és Hegel elveit egybe-hasonlítólag vizsgálván úgy a külföldön, mint később itthon több munkát írt és bocsátott közre. „*Elmélet és szemlélődés*”

Pesten. 1843". Ily módon kétséget kizárólag bebizonyosodik Téreynek Terrayval való azonossága.

E méltató cikkből különben azt is megtudjuk, hogy Terray 1812-ben a gömörmegyei Rozlozsnján született, az ottani evangélikus lelkész fiaként. Téves tehát Szinyeiének az a közlése a Magyar Írók Tárában, hogy református papnak volt a gyermeke. Terray evangélikus volta az Athenaeumban megjelent egy cikke alapján sem vitás. Az evangélikus egyház iskolaügyét tárgyalva ugyanis e cikkben, így ír Szontaghnak: „A zay-ugrócezy gyűlésen jelen voltam: az ott kidolgozott tanterv minden eddigiek közt bizonyosan első helyen áll: de sem vallásfelekezetiünk” . . . stb. (Athenaeum, 1842. II. 28.) Szontagh ugyanis épp úgy evangélikus volt, mint Terray.

Terray Károly egyébként szándéka és akarata nélkül mutatkozott be első írásával a nagy nyilvánosságnak: pártfogójához, Szontagh Gusztávhoz intézett magánlevele révén, melyet Szontagh az ő tudtán kívül leközölt az Athenaeumban (1842. I. első szám). A külföldi tanulmányúton levő ifjú Terray ebben a Berlinből írott levelében beszámol úti élményeiről, valamint azokról az előadásokról, melyeket Schelling tartott ebben az időben a berlini egyetemen a kormány meghívására. Terray levele, amellett, hogy nagyon érdekes, egyúttal becses kultúrtörténeti dokumentum is.

Megtudjuk e levélből azt is, hogy Schelling berlini előadásait roppant nagy érdeklődés előzte meg. Amikor 1841. nov. 15-én megkezdte előadását, bár „a legnagyobb hallgatótermet jelölték kiszámára”, „ajtónállókat kellett rendelni, hogy azok, kiknek jegyeik voltak, helyet kaphassanak; de még így is sokan maradtak el, kik a sokaságon át nem vergődhettek” — miként erről szemléletesen beszámol. Ő maga a 206-os helyjeggyel jutott be a terembe.

E beszámoló azért is becses, mert egy tisztán látó, megfontolt, gondolkodó fő személyes benyomásain alapszik. Mikor ugyanis beszámolóját írja, még közvetlen hatása alatt áll az előadó varázsának. Annál is inkább, mert éppen az aznapi (dec. 4.) előadás különösen nagy benyomást tett rá. „Meg leszek-e Schelling rendszerével elégedve vagy sem — írja —, azt még nem tudom, de annyi bizonyos, hogy rám nézve mindaz kielégítő volt, mit eddig Hegel ellen felhozott. Éppen ma támadt meg a ‚Sein’-t; s ha Sch. rendszere a Hegelén győzelmet veend, úgy mai naptól kell annak fensőbbiségét számítani.”

Természetes, hogy az erősen antihegelista Szontagh kapva kapott a levélen

Biztosan azt hitte, hogy pártfogoltjában jó fegyvertársra talált a hegelizmus ellen. Nagyon hamar kellett azonban tapasztalnia, hogy Terrayban törököt fogott, aki korántsem olyan engedelmes famulus, amilyennek őt Szontagh gondolta, hanem érett gondolkozású, nagyon is önálló utakon járó férfiú.

Terray ugyanis szilárdan feltette magában, hogy mindaddig nem távozik Hegel rendszerétől, „míg — úgymond annyira meg nem értem, hogy ítéletet mondhassak felőle”. Érthető tehát, ha második levelében már nyoma sincs a Schelling iránti elragadtatásnak. Megírja őszintén, hogy nem számított első levelének közzétételére, s közli azt is, hogy Schelling kivonulása a berlini egyetemről nem volt olyan fényes és ékes, miként bevonulása. „Ellenei — írja — meg vagynak vele elégedve, mert látják, hogy Hegel rendszerét meg nem fogja rendíteni; barátai pedig, mint itt-ott hallatszott, többet kívántak tőle.” A maga véleményét pedig ebben a tömör mondatban foglalja össze: „Részemről a magyarok ungi vagy pusztaszéri gyűlésének bármely pontját sem cserélném fel Sch. minden potenciáival.”

Hegelről viszont e második levelében így vall: „Most midőn keresztül mentem e rendszeren, mondhatom, hogy azt, ha az idő követeléseitől nem akarunk elmaradni, ismernünk kell.” (Athenaeum, 1842. II. 27.), mert mint folytatól mondja: „Kik eddig nálunk Hegelről beszéltek, vagy barátai voltak, vagy ellenségei; én bíráló szempontból tekintem.” Ő elfogultság nélkül akarja nézni egy nagy szellem alkotását, gazdagodni belőle anélkül, hogy önmagát megtagadná.

Ezt az álláspontot vallja Térey álnéven írt *Elmélet és szemlélődés* című kis munkájában is, mely mint a Szontagh *Propylaeumainak* bírálata egyfelől éles állásfoglalás Szontagh egyoldalú és elfogult Hegelgyűlölete ellen, másfelől bátor hitvallás az önálló és szabad vizsgálódás mellett. „Én az igazság zászlója alatt vizsgálódván Hegel követője nem vagyok — vallja önérettel — nem mintha a szerző (értsd: Szontagh) borzasztó vádjait aláírnám, de mivel tanulni akarván, az igazságnak, bármely rendszerben találjam, süveget emelek, s így elvül tűzém ki egy bizonyos iskolához nem szegődni, de a bölcsészettnek szüntelen haladásban levő, tehát nemcsak verulami Bacon és Kantot és Hegelt is már tetteleg túlszárnyalt világ irodalmát anyagi és szellemi gyöngye tehetőségemhez képest éber figyelemmel kísérni s Fáy András ebéhez, mely a szekér forgó kerekét azért mardossa, mert halad, nem hasonlítani, sőt inkább tanulmányaim ered-

ményével idő folytával homokhordó nap-számosul állni azokhoz, kik egykor a bölcsészet világbirodalmának délpontjára állván, ott előitélettől menten s egyedül az igazság nagy nevének és érdekeinek hódolva a magyar bölcsészet alapkövét le fogják teendeni.” (32.) S ha nem is vallja magát Hegel feltétel nélküli követőjének, gondolkodásán mindenütt meglátszik Hegel rendszerének termékenyítő hatása; nem is szólva arról, hogy munkája úgy mutatja be őt, mint aki meglepően tisztán értette Hegel gondolatait.

Kis munkáját „Kölcsey Ferenc hamvainak” ajánlja. Nem üres póz ez, hogy ő, az ismeretlen, Kölcsey köpenyébe fogódzik, hanem hitvallás saját törekvéseinek jelölésére, hogy tudniillik ő is olyan emelkedett szellemben kívánja szolgálni a kritika útján a magyar tudományosság és kultúra szent ügyét, miként Kölcsey Ferenc.

Érdekes különben, hogy ő, Szontagh pártfogoltja, akivel bizalmas levelezést folytat külföldről még 1842-ben is, 1843-ban már önálló munkában vizsgálja felül és szedi ízekre pártfogója nézeteit. Nem hálátlanságból tette ezt bizonyára, hanem „egyedül az igazság nagy nevének hódolva”, mint írta. Feljogosította erre magának Szontagnak felhívása, aki azzal fejezte be Propylaeumait, hogy „nem a critica, sőt nem a megtámadás az — úgy mond —, mitől tartok, hanem a részvéltenség; nagyobb csapás munkámat nem érhetné, mintha az hallgatással fogadtatnék”. (290.) Bátoríthatta az is, hogy Szontagh jóelőre azt is kijelentette, hogy „philosophiai nézeteim megtámadását személyes ellenségeskedésnek soha sem tartandom”. (291.) Azt ugyan nem gondolom, hogy a Terray kemény kritikája által túlságosan megtiszteltnék érezte volna magát, az azonban mindenestre dícséretére szolgál, hogy Terray komoly, higgadt, megfontolt kritikáját méltósággal viselte el, s így hallgatólágon elismerte annak igazságát.

Terrayt biztosan az az eljárás bosszantotta, ahogyan Szontagh a Propylaeumokban a hegelizmussal elbánt. Ez a méltatlan eljárás adta kezébe a tollat, az a szándék, hogy ő túl akar emelkedni Hegel tanának „különöségein és gyenge oldalain”, és „annak nagyszerű szellemét” kívánja fel-fogni.

Munkájában először is olyan alapvető kérdésekkel kívánt tisztába jönni, mint amilyen az ismeretszerzés.

Az ismerethez jutás útján hármas fokozatot különböztet meg: az érzélem, az elmélet és a szemlélődés fokozatát. Az „érzélem” az érzéki fokot jelöli nála, amikor is

a tapasztaló Én elmerül tárgyában. Az „elmélet” már egy magasabb nézőpontra utal. „Ha amott — úgy mond — tárgy szabályozza a gondolatot, itt gondolat elemzi a tárgyat.” (23.) Az elmélet itt annak a reflexió-foknak felel meg, amikor is az értelem visszahat az érzékiileg adottra, de még mindenben a maga részadottságai szerint rendezi és értelmezi világot, azaz elveszve a tapasztalás nyújtotta részletekben. E fok fölé emelkedik, mint igazi bizonyosság, az ész foka — ezt nevezi Terray szemlélődésnek, amikor is az Én a részek fölé emelkedve meglátja az egészet, és öntudatosan egységbe, összefüggő egészbe rendezi a maga világot. „E fokon az ember nem a maga egyéni gondolatait árulja... A gondolatot tehát nem egyéniségében mint képzelmet, de tárgyas valóságában mint fogalmat — mint gondolat és tárgy azonosságát — állítja előnkbe.” (24.)

Már e felosztásban is világosan látszik a Hegel követése; a Terray értelmezése szerinti érzélem, elmélet és szemlélődés fokokban a hegeli érzéki tudat, értelem és ész fokozatait ismerjük fel.

Láttnivaló most már, hogy maga a könyv címe *Elmélet és szemlélődés* is érzékeltetni akarja a harc lényegét, mely hazánkban a hegelisták és ellenfeleik között dúlt. Terray megállapítása szerint Szontaghék az „elmélet”, tehát a tapasztaláshoz szorosan kapcsolódó elsődokú reflexió álláspontján harcolnak a magasabb szempontú hegelisták ellen, kiket tapasztalatellenességgel, légvárépítő fantasziasággal vádolnak, így nem láthatják az igazságot, hogy: „Valamely fogalom határozatainak egészletét elérni, azt igazsággal és valóságában megismerni csak szemlélődő állásponton lehet.” (25.) Mert hiszen a „szemlélődés az egyoldalúságnak és elvonatoknak nagy ellensége; szüntelen az egészletet tartja szem előtt, s a tárgyakat tartalmasan, amint a valóságban léteznek, megismerteti”. (39.) Vagyis a szemlélődés, a spekulatív összegezés nem tapasztalásellenes észjáték, hanem éppen a tapasztalás adatain épít, szervesen ahhoz kapcsolódva. Tapasztalás és szemlélődés egymást kiegészítik. Az egyik adja az anyagot, a másik az igazi megértést, amennyiben az egyet, az adottat egységes nézőpontból értékeli: a részt mindig az egész szemszögéből ítéli meg. „Szemlélődés csak akkor állhatott elő, miután a tapasztalás és elmélet elegendő adatokat gyűjtenek a tárgyak fogalmazására.” (39.)

Ennek az igazságnak megértéséből fakad ama megállapítás is, amely szerint: „Ki szemlélődni akar, sokat kell előbb a tapasztalásból merítenie, sokat elmélkednie.” (24—25.) Világos megfogalmazása ez an-

nak, hogy a „szemlélődő” hegelisták is lényegében a tapasztalás talaján állnak.

Jól látja Terray azt is, hogy az emberi szellem maga is csak sok évezred tudományos harca, törekvése után juthatott el arra a magaslatra, amelyen jelenleg áll. S Terray annak megértésében is hű tanítványa Hegelnek, hogy ő is párhuzamot lát az egyetemes emberi szellem és az egyes szellem fejlődése között. „A tudományos vizsgálódások évezredek eredménye az, hogy miután minden alárendelt álláspontok megkísértettek és kimerítettek; időnkben a vizsgálódás szelleme azon pont felé hatott, hol az ellentétek megfejtettek, az eredmények nem egyesek tetszésétől és belátásától függenek, de a korszak azon gyümölcseit képezik, melyet a szabadságnak kényszertől nem különböző sugarai érleltenek.” (25.)

Hegelt követi fejtegetéseinek ama részében is, ahol a lényeg és tüneténei azaz jelenségei közötti viszonyt taglalja. Később ez lesz éppen egyik fő problémája a Böhms Károly ismeretelméleti fejtegetéseinek is. Terray is meglepően tisztán látja, hogy a lényegyet nem a jelenségeken *túl* vagy azok *mögött* kell keresni, hanem a lényeg éppen azokban és azok által jelenik meg. Ennek következtében ő is a leghatározottabban emel szót minden olyan felfogás ellen, mely „a dolgok lényét tehát igazságát ismerhetetlenek állítja”. „Mintha bizony az igazság valami hozzáférhetetlen oduban lakó szörny volna, a boldogtalan bölcsészeknek pedig az észlelés villájával kellene a nyílásnál lesnie, hogy a szörny tüneténeit felfoghassák.” Majd fejtegetéseit így folytatja: „És ha csak ugyan van a dolog lénye és annak tüneténei közt határ, valljon ki jelelé azt ki, ki írta a határköre: „eddig és ne tovább”, hogy a szabadon és elfogultan vizsgálódó ész a felírástól visszadöbbenjen! és ha nincs illy határkö, ki fogja a bölcsészt biztosítani, hogy vizsgálódtában a tárgy megismerhető tüneténein túl az irigy égi hatalmak örök titkában elrejtve maradó lényeg firkésésébe nem ereszkedett?” „Bizony ha az ember a tárgyak lényét, tehát az egyedül érdekest és méltót arra, hogy vizsgálatára idő és erő szenteltesék, nem képes megismerni, zárjuk be a könyvtárakat és hagyjunk fel még az észleléssel is; mert fő tudományunk légvár lesz, a többi abból elvont tudományok pedig annak cifra-ságai.” (29.).

Hogy Terray mennyire értette a maga dolgát, és hogy milyen világosan látta a filozófia akkori egész problematikáját, kis művének nem egy oldala mutatja. Ritka megértéssel tárgyalja, bár csak vázlatosan, a hegeli elgondolás egész menetét,

de hát — mint mentségére mondja: „A tárgy teljes kifejtését itt helyszűke miatt kitüntetnem nem lehet; azt csak akkor teendém, ha bölcsészeti rendszert írnék.” (49.). Vajha el tudott volna jutni odáig! Hogy ez nem történhetett meg, bizony sajnálatos kára az egész magyar filozófiai irodalomnak.

Hegeli hatás eredménye a filozófia szerves egységének, a különböző rendszerek egy célt szolgáló összefüggésének meglátása is. „Szemlélődés — írja — minden jelentékeny rendszernek a bölcsészeti történetek kifejlődésében helyt, kört, álláspontot, s nyomosságot és befolyást képes kijelelni; mert a bölcsészeti rendszerek kifejlődését nem eseménynek — ma véletlennek mondanók — de a világszettel munkájának tekinti.” (42.) A filozófia történetében minden összefügg, és minden egyet munkál: az emberi szellem mind tisztább öntudatra jutását. A filozófiatörténet nem mozaik tehát, hanem szervesen összetartozó egész. E nagy kereten belül minden filozófus munkája nagy számotadás egységes és sajátos elgondolás alapján. Mert hiszen minden filozófus munkája maga is szerves egész.

Hegelre utal aztán az a nagy optimizmus is, amellyel Terray a tudományos szellem gyors előhaladását, célratörését szemléli. „Reménylenünk lehet — mondja —, hogy nincs messze az idő, midőn a tudomány épülete fő vonalaiban nagyszerűen és tisztán és egyszerűen fennálland, egy egész képezvén, mint egy darabból faragva de részleteiben különbözőleg idomítva és elrendezve az egyes lakók szüksége és kényelme szerint.” (40.). Nem, a múlt század derekának ezt a nagy optimizmusát mi már nem osztjuk. Ma már sokkal szembetűnőbbek vagyunk, és egész más szemmel nézzük e kérdéseket. Az abszolút tudás ma egyre elérhetetlenebb messzeségbe tűnik előlünk, bármilyen gazdag tudományos fejlődést értünk is el azóta, különösen az utóbbi időben.

Még egy gondolatot emeljünk ki Terray gazdag tartalmú kis munkájából, illetve gazdag gondolatvilágából. Egy gondolatot, amely egyben némi betekintést is nyújt korai elhallgatásának rejtélyébe. „Szemlélődése zászláján csak egy szó áll — vallja büszkén —: *igazság*, s ezen jelszava mellett egyenlő ügyszeretettel és komolysággal harcol szemléleti fejtményeiben és tényszerű tanáiban. Jelszavát, akár áll akár dől a világ, sem a hasznosnak, sem bármilyen más célokra alája nem rendeli. Ha külső akadályok ezen útját elzárják, elhallgatni tud, de más irányt venni nem. A valóságban az észszerűt felfogni igyekszik, nem pedig ezt ráolni. Tanainak az

élet positiv institutióra alkalmazását és terjesztését más szakférfiakra bízván. Szóval neki Schiller ismeretes epigrammja szerint a tudomány ama magas istennő, kit imád, nem pedig azon tehén, mellynek tejével élődik.” (43.)

Ezt a hitvallást és önértetes tudományos állásfoglalást bizonytalanság sulya szerint kell vennünk, tehát önvallomásnak is.

Valószínűleg „külső akadályok” — az akkori egyházak szűkkeblűsége és Hegel tanai iránti gyanakvása — zárták el előle, is, mint Tarczy Lajos, a „magyar Hegel” előtt is az utat, hogy hegeli szellemben tovább filozofáljon.

E kis munkája azonban már maga is előkelő helyet biztosít számára a múlt század közepének magyar filozófiai irodalmában.

Elmélet és szemlélődés című művén kívül csupán egy, még kisebb, gyakorlati célokat szolgáló értekezése jelent meg *Metafizikai előzmények* címen a Nógrádi ev. esperességi olvasó és munkáló társulat gyűjteményes kiadványában 1845-ben (143 – 169.).

Bár Terray e kis elmélkedése felolvasásnak készült, népszerűsítő és tájékoztató igénnyel, de azért becses megnyilatkozás

tudományos tekintetben is. Fennkölt szellem, tudományos öntudat és őszinteség melleg kedéllyel párosulva szól minden sorából.

Hadd emeljek ki belőle búcsúzóul csupán egyetlen gondolatot az erkölcsiség hegeli szellemben ekként felfogott autonómiájáról. „Szabad az, ki akár a jog és kötelesség, akár az erkölcsiség és erény törvényeit nem tekinti külsőleg más, idegen által elébe írt törvényeknek, hanem azoknak lényegét lelke lényegében találja, kinél a cselekedet mind idomára mind tartalmára nézve ugyan azon belső forrásból, az öntudalomból buzog ki, mellyből az erény törvényei; s így forrásban törvény és cselekedet lényegesen áthatják egymást.” (153.)

Terray Károlyt a múlt század közepének filozófusai között mindenképpen jelentős hely illeti meg tudásánál, gazdag szellemi készségénél, világos látásánál fogva. A magyar filozófiai irodalom eddig nagyon méltatlanul bánt el vele, mert csak nevelésügyi és közéleti tevékenységét ismerte, s nem tudta, hogy a filozófus Térey álnév mögött is ő húzódik meg — szerényen. A két név azonosítása alapján annál tisztább fényben újul meg előttünk ennek a tudós hegelistánknek az alakja és nagysága.

MARXIZMUS ÉS RELATIVITÁSELMÉLET

Opponensi vélemény Elek Tibor doktori értekezéséről

SZIGETI JÓZSEF

Talán szabad remélni, hogy végére jutottunk a filozófia és természettudomány azon elidegenedési folyamatának, amely kétoldalú értetlenséget eredményezett: a filozófusok értetlenségét a természettudomány és a természettudósok értetlenségét a marxista-lenini filozófia jelentős fejlődését az utóbbi másfél évtizedben, kialakult a marxista filozófusoknak az egyik vagy másik természettudomány irányában specializált rétege, amely — oly magas mértéket tartva szem előtt, aminőt Marx, Engels és Lenin filozófiai munkássága jelent — mer is és tud is hozzányúlni a természettudomány filozófiai problémáihoz, kötelezőnek tartva magára nézve a tárgyalt szaktudományos elmélet beható, természetesen annak matematikai apparátusát is felőlelő ismeretét. Nem azért foglalkoznak ezekkel a kérdésekkel marxista filozófusok, hogy a pozitivistá filozófia szellemében mindenre igent és áment mondjanak, amit a szaktudomány mond, hanem azzal az igénnyel, hogy az elméletalkotás folyamatának és kritériumainak ismeretében a dialektikus materializmus alapjairól kritikai, értékelő diszkusszió tárgyává tegyék az átfogó szaktudományi elméletet, akár egy éppen alakulófélben levő elméletéről van szó, aminő mondjuk Ambarcumjan stelláris evolúcióelmélete a maga lehetőségeivel és lehetséges buktatóival, akár egy kifejeződött és általános elfogadott elméletéről van szó, aminő Einstein relativitáselmélete a maga filozófiai tartalmával és implikációival. Létezik másfelől a filozófáló természettudósok világszerte növekvő tábora, mélyebb elvi megalapozással a szocialista országokban, ahol a marxista filozófiai materializmus és dialektikus kategóriarendszere inspirál az átfogó kérdések föltevésére. Ezt a táborot nem csupán az általános filozófiai-világnézeti érdeklődés egyébként korántsem lebecsülhető mozzanata ösztönzi a filozófiai-ismeretelméleti kérdések vizsgálatára, hanem az a belátás, hogy minden

átfogóbb szaktudományi elmélet megalkotásába szaktudományi szempontokból is vitális pontokon játszik bele a filozófiai tisztázás szükséglete. Ez a belső szakmai szükséglet hajt afelé kiváló természettudósokat is, hogy komolyan tanulmányozzák magát a filozófiát, amelynek elsajátítása legalábbis ha a valóban tudományos filozófiáról, a marxista filozófiáról van szó, éppoly kevésbé tekinthető vasárnapi olvasgatással megoldható feladatnak, mint teszem a vektor- vagy tenzor-algebra és analízis elveinek és módszereinek elsajátítása. A jobb megértés és mélyrehatóbb eszmecsere előtt ily módon semmiképpen nem lekicsinyelhető tárgyi nehézségek maradnak még ma is, amikor pedig a termékeny együttműködés számos példáját lehetne idézni; hiszen nem csekély tárgyi nehézség filozófiában és szaktudományban elérni azt a fokot, amelyet Marx egy ízben az anyagban való szabad mozgásnak nevezett. Lehetetlen volna viszont nem látni, hogy maga a tudományos fejlődés követeli ki és mozdítja elő e kétoldalú ismeret és tájékozottság kialakulását.

Einstein relativitáselmélete filozófiai tartalmának kérdése ma is a marxista filozófia vitakérdései közé tartozik. Az 1950-es évek jórészt nagyon elégtelen eszközökkel fellépő filozófiai kritikája után egy olyan álláspont vált napjainkban — megítélésem szerint — többségivé, amely a relativitáselméletben, annak speciális és általános részében egyaránt, részben vagy egészben a dialektikus materializmus tér- és idő-koncepciójának igazolását látja. Bár az érvelés sok szempontból magasabb színvonalra került, s a fizikai és filozófia elmélet komolyabb ismeretéről tanúskodik, nehéz volna azt állítani, hogy a szükséges konfrontáció át gondoltan és sokoldalúan elvégezték volna ebben az irodalomban. Elek Tibor disszertációja ennek a konfrontációnak részletekbe hatoló elvégzésére vállalkozik s a többségi állásponttal ellentétes végkövetkeztetésre jut. Nem egy kényelmes többségi álláspont fedezékéből

érvet és vitázik. S ez a helyzet önmagában is arra ösztönzi, hogy átgondolt, körültekintő kifejtéseiben elgondolásainak szabatos megfogalmazására törekedve járjon el.

Minthogyan Elek fő problémája az einsteini nézetek filozófiai-ismeretelméleti diszkussziója — filozófiai nézeteké, amelyek részben belejátszottak a fizikai elméletalkotásba, részben annak idealisztikus általánosításából nőttek ki —, azért helyesen teszi, már csak a jelenlegi probléma situációjában való egységes, áttekinthető és szabatos ábrázolása szempontjából is, hogy az einsteini elméletre koncentrálna a fejtegetéseit s nem az Einstein-irodalomra, amelyből csak a dialektikus materialista igényű legjelentősebb írásokat vonja be a tárgyalásba (V. A. Fok és A. D. Alexandrov szovjet akadémikusok tanulmányait). Elek Tibor disszertációja mögött több mint egy évtized vizsgálódásai, kritikai reflexiói állnak — olyan tanulmányok, amelyek elvégzésére mint képzett matematikus és az elméleti fizika ismerője már eleve megfelelő szaktudományi megalapozással rendelkezett. Bizonyára segítségére volt Jánossy Lajossal való, időnként igen intenzív együttműködése is. Ennek dokumentuma közösen publikált tanulmánykötetük „A relativitáselmélet filozófiai problémái” (Bp. 1963.), amelyben természetesen mindketten saját területükön és saját felelősségükre dolgoznak a közös ügyön: az Einstein által először létrehozott korszakos jelentőségű fizikai elmélet bírálatán, belső elméleti ellentmondásainak a feltárásán, a materialisztikusan értelmezett fizikai valósággal való konfrontációján s egy mélyebben megalapozott, az érintett fizikai folyamatokat a dialektikus materializmus nézőpontjából adekvátan megvilágító elmélet kidolgozásán, amelynek egyik lehetséges realizációját Elek Tibor e disszertációban Jánossy Lajos dolgozataiban látja.

Nem fölösleges emlékeztetnem arra, hogy mind a speciális, mind pedig az általános relativitáselmélet kezdettől fogva jelentős fizikusok és filozófusok ellenállásába ütközött, s a kritikai hangok, főleg a filozófia területén mind a mai napig elevenek. S ezt az ellenállást korántsem lehet azzal az általánossággal elintézni, hogy minden új elméletnek utat kell törnie az érvényesüléshez. Nem felesleges emlékeztetnem erre, mert sem a Horthy-korszak alatt, sem a felszabadulás után nem igen esett erről szó nálunk, s az einsteini elméletre s annak foki és alexandrovi értelmezésére koncentrálni Elek érthető módon maga sem tért ki erre a problémára.

A kortárs Palágyi Menyhért (filozófus

és matematikus, maga is az elmélet előfutárai közé tartozik, ő az első, aki az időkoordinátát Minkowski előtt egy imaginárius egységgel etikettezi) pontosan adta vissza ezt a vonakodást, amikor azt írta: „Einstein a betegé vált világéter heroikus kúrájával lépett fel... Az eterfogalom ellentmondásait ... a legradikálisabban eltávolította, helyébe azonban paradoxiók, sőt valóságos ellentmondások léptek be a újonnan teremtetett tér—idő fogalmakba, amelyek mély nyugtalanságot okoztak. Túl ezen, a fizikusok arról panaszkodtak, hogy a természet úgyszólván 'elvalótlanozott' (entwirklicht) és pusztán geometriai alakzattá vált.” („Werke”, III, 1925, 100.) Lényegében ugyanezt mondja a relativitáselmélet első összefoglaló ábrázolását adva Max von Laue is könyvének 1911-es előszavában: „Nem egy kutató, köztük nagyon ismert nevek viselői is (a relativitáselmélet — *Sz. J.*), empirikus megalapozását nem tartják eléggé szilárdnak ... ezért tartjuk fontosnak annak kimutatását, hogy egyetlen empirikus alap sem szól ez ellen az elmélet ellen. Még sokkal nagyobb azoknak a száma, akik az elmélet gondolati tartalmával nem tudtak megbarátkozni, jelesül, akiknek szemében az idő relativitása a maga valójában meglehetősen paradoxnak tűnő következményeivel elfogadhatatlannak látszik.” Ebből az ellenállásból szélesebb fizikusi körökben ma már nagyon kevés maradt, többé vagy kevésbé mélyreható kritikai megjegyzések csupán, magától Lauetól kezdve a relativitáselméletet a filozófusokkal szemben védelmező V. A. Fokig, nem számítva Jánossy nagyszabású kísérletét a dolgok teljes újragondolására és átalakítására. Kritikai megjegyzéseik konzekvenciáit azonban az említett fizikusok gyakran még a legkézenfekvőbb esetben sem vonják le.

Nem egy olyanfajta megjegyzést olvasunk viszont neves asztronómusok és fizikusok tollából, amelyek időnként egyenesen a józan ész birtoklóinak társaságából zárják ki az ellentétessel élőket, megtéve őket letűnt és elmaradott nézetek hordozóivá. Hogy ne túl közeli példát idézzek: A. S. Eddington nem valamelyik népszerű könyvében, amelyek diffúz gondolatmenetei a filozófus Susan Stebbing asszony leplező kritikája óta Anglia-szerte közzismertek, hanem a „Mathematical Theory of Relativity”-ben (1924, 24.) a homogén időfolyamat filozófiai fogalmát így utasítja vissza: „A durva nézetek hatályon kívül helyezték 1675-ben Römer híres vizsgálatai a Jupiter és Jupitert körülvevő eklipszéről... egy világ-átfogó pillanatot egész alapotat 250 évvel ezelőtt szétörték már és különös, hogy tovább élhet még nap-

jaink fizikájában. De mint oly gyakran megesik, az elméletet tovább cipelték, jöllehet eredeti, raison d'être'-je megszünt." Eddington titka maradna, vajon a fénysebesség első elméleti megfontolásokból eredő megállapítása, amelyet Olaf Römer éppúgy, mint néhány évvel később Ch. Huyghens a homogén időfolyamat, a klasszikus egyidejűség fogalmi keretében értelmeztek s nem is értelmezhettek más-ként, hiszen a fénysebesség mérésénél logikailag és ontikusan egyaránt előfeltétel az objektív idő-modusok elfogadása, miért szolgálna bizonyítékként az abszolút egyidejűség ellen — mindez, mondom Eddington titka maradna, ha nem ismernénk jól a neopozitivistá hajlamú gondolkodók durva empirizmusát, amely a nyersen kézzelfoghatóra próbál korlátozódni, nem véve észre, hogy ebbeli törekvésében hogyan csap át az idealista spekuláció vulgáris metafizikájába.

Elek sajnos nem foglalkozik — s ezt bizonyos, később még kifejtenő korlátozással könyve hiányosságának tartom — Einstein filozófiai nézeteinek s a relativitáselméletnek azzal a bírálatával sem, amely a filozófia oldaláról jött. Pedig ez a bírálat nem halt el a relativitáselmélet általános elfogadása idején sem. Számába kell vennünk, hogy legalábbis a részleteket illetően komoly kritikai megközelítés a XX. századi polgári filozófia több jelentős képviselőjénél is felmerül, rendszerint azoknál, akik ilyen vagy olyan formában idealizmusuk általános keretein belül is őriztek még egyfajta racionalizmust. Paradox módon ezek közé tartozik a századforduló irracionalista gondolatmágusa, H. Bergson, aki nem minden belső logika nélkül, mivel a természettudományt éppen a racionalizmus par excellence megvalósításának tartja, egyfelől bírálja a speciális relativitáselméletet, az egyidejűség relativizálásának einsteini gondolatát, másfelől elfogadja az általános relativitáselméletet, amelybe a saját irracionális tartamfogalmának igazolását olvassa bele. (Hogy ma a relativitáselmélet mégoly mérsékelt és kompromisszumos bírálat is mennyire botránykőnek számít egyfajta idealista filozófiai tudat számára, azt beszédesen példázza, hogy Bergson műveinek egy kötetes centenáriumi kiadásából, 1969-ben kiadói kihagyták a „Durée et Simultanéité”-t (1922) eltüntetendő egy, a mainál még kritikaibb idealizmus nyomait is.) „Valóságos idő az, amelyet a valóságos fizikus mér meg, s fiktív az, ami a valóságos fizikus gondolatában mint a fiktív fizikus által megmért idő szerepel” — mondja szellemesen Bergson, s kimutatja — egy döntő pontját érintve az einsteini koncep-

ciónak — azt, hogy Einstein logikai-ismeretelméleti szempontból megengedhetetlenül az egyidejűség kettős fogalmával dolgozik: az egyidejűség relativista — Bergson szóhasználatával szólva: mesterséges — fogalmával és — az ennek előfeltételeként felmerülő — objektív és átfogó egyidejűséget kifejező fogalommal, amelyet Bergson idealizmusának megfelelően időnként természetes, időnként „intuitív” egyidejűségnek nevez, ahol az intuitív fogalmát azonban még nem a saját irracionalizmusa speciális értelmében, hanem inkább a descartes-i értelemben veszi, mint a közvetlen racionális evidenciát. „Mikor Ön — mondja Bergson a képzeletében jelenlévő Einsteinnek — az R' rendszert mozdulatlanul hagyta s így a rendszer belsejébe helyezkedett, akkor a mesterséges egyidejűség, amit optikailag egymáshoz igazított órák megegyezéséből indukálunk, egybeesett az intuitív vagy természetes egyidejűséggel; és Ön csupán azért nevezte egyidejűségnek, mert Önnek a természetes egyidejűség felismerésére szolgált, mert ennek volt a jele, mert intuitív egyidejűséggé volt változtatható. Most mint R' mozognak tekintetik e kétféle egyidejűség többé nem esik egybe . . . minél jobban növekedik a rendszer sebesége, annál nagyobb P és Q különbsége, pedig a mesterséges egyidejűséget egyenlőségükkel definiáltuk. Mit tenne Ön, ha megcsinálná a szíve a szegény filozófuson, aki a Valósággal tette a tételre kárhóztatva csak a valóságot ismeri? Más nevet adna a mesterséges egyidejűségnek . . . egyébként Ön, maga is elfogadja továbbra is a szó ezen eredeti értelmének jogosultságát s egyszersmind elsőbbségét is, mert amikor R' Ön előtt mozognak tűnik fel, mikor a rendszer óráinak megegyezéséről beszélve Ön úgy látszik csupán a mesterséges egyidejűségre gondol, akkor is folyton szerepelteti a másikat, az igazit, pusztán azzal, hogy 'egyidejűséget' konstatal egy óra-adat és egy, vele szomszédos esemény között. (Szomszédos Önnek, szomszédos olyan embernek, mint Ön, de mérhetetlen messzeségű egy észlelő és tudós mikroba számára.) S Ön mégis megtartja a szót' . . . Majdnem azt mondanám: ahelyett, hogy megóvná a filozófust a tévedéstől, bele akarja sodorni, ha nem tudnám, milyen előnyös Önnek, fizikusnak az egyidejűség szót mind a két értelemben használni: Ön így emlékeztet arra, hogy a mesterséges egyidejűség kezdetben természetes egyidejűség volt s arra mindig újból visszaváltható, amint a rendszert gondolatban ismét megrögzítjük.” („Durée et Simultanéité”, 113—114.) Nem tudok belemenni annak tárgyalásába, hogyan csap

át Bergsonnál az egyidejűség mint racionális evidencia az irracionális „durée”-be, hogyan semmisíti meg a helyes felismerést, s mint veti előre árnyékát az irracionalista fordulat már a racionális belátásra is. Bergson idézett szavainak udvarias végkicsengése ellenére is megállapíthatjuk: akarja Bergson vagy sem, kritikája nem kevesebbet állít, mint azt, hogy az objektív homogén anyagi időfolyamatra való vonatkoztatás, az abszolút egyidejűség az einsteini metrizált idő, valójában az időmérce relatív egyidejűségének a feltétele, márpedig nem lehet egyszerre előfeltételezni is és megtagadni is az objektív időt, helyébe téve és kizárólagosítva az elasztikus anyagi test módjára megnyúló és szűkülő időt.

Ezért lesz az irracionalista szövedékből kiemelve Bergson eme felismerése kiinduló motívuma az einsteini elmélet racionalista, ám az idealizmus kereteiben megmaradó bírálatának, amely a speciális és általános relativitáselmélet belső logikai ellentmondásainak feltárását tekinti céljának; persze a belőlük levont értékelések és következtetések korántsem mindig egyeztető jellegűek. A belső ellentmondások bírálatát, tehát egy lényegében logikai bírálat, egybefonódva az elmélet reális fizikai tartalma iránti nagyfokú közönnyel (szóval közönnyel mindazzal szemben, ami Einsteiné — mint ezt Elek disszertációja több ízben hangsúlyozza — érték, jóllehet ez az érték ellentmondásban áll a kiinduló posztulátumokkal) az uralkodó vonásai ennek a filozófiai bírálatnak.

Míg Bergson saját filozófiájában kívánja a kritikai tárgyalás eredményeként asszimilálni a relativitáselméletet, addig Nikolai Hartmann a „Streit der akademischen Fakultäten” helyett „*treuga dei academica*”-t igyekezve teremteni, eszmei határt von az ontológiai és a fizikai időkonceptió között. Am világosan látja, hogy a relativitáselmélet tér-idő konceptiója átlépte már ezt a határt s így, mint nevezi, Einstein „spekulatív relativizmusa” bírálatára kényszerül. Ennek megfelelően abból indul ki, hogy a speciális relativitáselmélet már első lépéseiben is a problémaeltolás hibájába esik, amikor az általában vett idő problémájaként tárgyalja, az időben adott meghatározott — kinematikai és dinamikai — viszonyok konstatalhatóságának kérdését. A valóságban akkor is tudhatunk események egyidejűségéről, ha tudásunk nélkülözi is a meghatározott időértékeknek a fizikus szempontjából adott esetben természetesen nélkülözhetetlen fontos megadását. Ha A és A' rendszerekben b , illetve b' események mennek végbe, akkor b' vagy egyidőben történik b -vel vagy nem egy-

időben, tehát előbb, illetve utóbb. De ha A' rendszer b' eseménye nem egyidejű A rendszer b eseményével, akkor b' egyidejű lesz az A rendszer b -nél korábbi vagy későbbi a vagy c eseményével. Ha nem egyidejű egyikkel sem, akkor a két rendszer (A és A') feltételezett folyamatos létezését szüntetjük meg gondolatilag, s vele az időfolyamatot is, ezzel azonban az egyidejűség konstatalhatóságának kérdése is megszűnik. Ami ezzel a gondolatmenettel szemben megszokott érvként felmerül és már magánál Einsteinnél is felmerült, hogy a nem konstatalható egyidejűség értelmetlen beszéd, vagy legalábbis a fizikus számára értelmetlen, ennek éppen ellenkezője az igaz. A fizikus feltételezi ezt az egyidejűséget s adott esetben nem konstatalhatóból konstatalhatóvá akarja átváltoztatni. „Ha pontosabban utána gondolunk — írja Hartmann —, akkor azt látjuk, hogy valamilyen egyidejűségnek a létezése éppen az a hallgatóságos feltevés, amely nélkül értelmes módon sem a fény térbeli útjának meghatározott időtartamáról, sem annak növekedéséről és csökkenéséről nem beszélhetnénk. Ilyen idő-differenciál vizsgálatából következtetett elsőként Olaf Römer a fény sebességére. Megvizsgálta a Földnek a Jupiterhez viszonyított mozgásfázisai során a Jupiter holdjainak elsötétüléseit és az ezek sorozatában mutatkozó gyorsulás és lassulás volt következtetéseinek alapja. Hogy a következtetés mennyire beigazolódtott, közismert. De értelme csak akkor van, ha feltesszük, hogy az elsötétülési időpontok egyértelműen beilleszkednek egy — a földi idő segítségével is kifejezhető — időrendbe. Tehát egybeesnek az időpontoknak egy, a Föld mozgásállapotától független sorozatával. A feltevés tehát nem más, mint egy — a megfigyeléstől független — egyidejűség feltételezése. — Senki ne mondja, hogy az ilyen független egyidejűség — minthogy közvetlenül érzékelni nem tudjuk — csak üres absztrakció. És senki ne gondolja, hogy ez pusztán a szemlélet kedvéért tett népszerű engedmény. Mindkettő tévedés lenne. Sokkal inkább a lehetséges tudományos alpmeghatározásoknak egyszerű feltételéről van szó.” („*Naturphilosophie*”, 1952, 238.) S Hartmann ebből az elméleti tisztázatlanságból eredő logikai ellentmondást állapít meg a fénysebesség abszolút konstanciájának einsteini felfogásában is: „A dolog lényegét érinti, ha nem relatív mozgásnak (a fénysebességnek) a reális térben való kategoriális feltételezettségén gondolkodunk. Hogyan értik a fénysebességnek a relatív térben és relatív időben fellépő állandóságát. Egy sebesség állandósága

éppen abban áll, hogy azonos idő-intervallumban folyamatosan azonos térszakaszokat fut be. Mit jelentenek azonban az 'azonos' időintervallumok és 'azonos' térszakaszok, ha a tér és idő megnyúlhat és összehsugorodhat? Márpedig az elmélet szerint pontosan a térnek és az időnek kell megnyúlnia és összehsugorodnia, ha eme konstanciának abszolútnak kell lennie, azaz a különböző vonatkozási testekhez képest abszolútnak maradnia... Hiányzik ily módon minden összehasonlítási alap, amelynek segítségével összehasonlítási vagy inkonstanciáról, vagy akár csak 'azonos' tér és idő szakaszokról beszélhetnénk... Az elmélet megszünteti a saját előfeltevéseit." (Uo. 247.)

Ugyanígy az einsteini elmélet belső ellentmondásainak feltárása a célja a relativitáselmélet legújabb kritikájának, Harald Nordenson professzornak, aki a Svéd Tudományos Akadémiának a tagja. Könyvét („Relativity, Time and Reality”) 1969-ben tette közzé a londoni „Allen and Unwin” kiadó s így a disszerens még nem ismerhette. Nordenson megmutatja, hogy Einstein számára az összes nehézség forrása benne van már a távoli órák fényugár segítségével történő szinkronizálásának elgondolásában, amelyet Einstein az 1905-ös „Annalen der Physik”-ben megjelent nevezetes cikkében tárgyalt. Egy esemény idejét a megfigyelő közvetlen szomszédságában megadja az eseménnyel szomszédos A óramutató egyidejű helyzete. Minden esemény, amely nem egyidejű az említett, előbb vagy utóbb történik, és az óramutató más állásával egyidejű. Így itt, az A óramutató szűk környezetében a klasszikus egyidejűsége épült időfel-fogás érvényesül. Ugyanez érvényes egy A -tól távoli B óra és az esemény közvetlen környezetében. „Eddig csak egy A -időt és B -időt definiáltunk, mondja Einstein, de nem definiáltunk A és B számára közös időt.” Nordenson azt mutatja meg, hogy saját kiindulópontja alapján nem is definiálhat, ha egyszer elvileg elvetette, amint elvetette, a közös időfolyamat létezését a távoli pontok számára, s pusztán definíciója segítségével, mintegy a szabályozás eredményeként próbálja ezt visszaállítani. Nem definiálhatja akkor sem, ha helyesen állította fel a távoli órák szinkronizációjára szolgáló egyenletet: $t_A - t_B = t_B - t_A$. Mert azt állítani, hogy a fényugár, amelyen a távoli A és B

órák szinkronizálása történik, AB vonalon terjed B -be, implikálja már, hogy a fényugár később érkezik B -be, mint ahogy kibocsátása A -ban történt. Ez viszont azt jelenti, hogy időbeli viszonyba hozzuk a fényterjedést mint eseményt A szoros szomszédságán túl is B -vel, amit elvileg nem tehetünk, ha homogén, távoli pontokat átfogó időfolyam lehetőségét tagadjuk. Hiszen Einstein maga jelenté ki, hogy a homogén idő modulusainak az egyidejűség és a vele korrelált nem egyidejűség feltételezésének az évilágon semmi jelentősége nincs a fizikus számára. A tér és idő kategóriái a nekik megfelelő fogalmak azonban összehasonlíthatatlanul fundamentálisabb szerepet játszanak a valóságban és a megismerésben, semmint ezt Einstein feltételezi. Az óra-szinkronizálás említett képlete egy oksági folyamatot feltételez: a fényugarat A -ban t_A időpontban kibocsátják és t_B időpontban B -be érkezik, B -ből visszaverődve t_A időpontban ismét B -be ér. A fény belső természetét adótnak véve: a kibocsátások ok, a visszaverődés okozat. Am ok és okozat, amelyet Einstein feltételez — időbeli reláció. Csak a szélsőségesen idealista Fichte szólította fel nyíltan is olvasóit, hogy az oksági viszonyt próbálják elképzelni — már amennyire ez egyáltalán megy — az időtől elvonatkoztatva. Az ok vagy megelőzi az okozatot, vagy szélső esetben egyidejű vele. De ha Einsteinnek nincs módja időbeli folyamatra hivatkozni, akkor nincs módja oksági viszonyra sem hivatkozni, s a fényugár azonosságáról legfeljebb az A -ban és B -ben tartózkodó megfigyelők az esemény szűk szomszédságában beszélhetnek. Ezzel azonban végérvényesen megszűnt a fényugár azonosságának konstatálási lehetősége — természetszerűleg de jure csupán, és nem de facto. De a de facto egészen más előfeltevéseket posztulál, mint amiket Einstein ad. Nordenson tisztában van azzal, hogy a filozófia ugyan nem fizika és megfordítva, ám a filozófiai nézőpontok közvetlenül belejátszanak lényeges pontokon a tudományos elméletalkotásba, így tehát nála nem a hartmanni határmegvonás a végeredmény, hanem az elmélet egyértelmű elutasítása; „a relativitás elmélete nem fizika, hanem filozófia és véleményem szerint szegényes filozófia.” (I. m. 214.)¹

A polgári filozófia Einstein-kritikájának három — kritikai mondanivalójában egy-

¹ Nordenson elébe megy annak a lehetséges kritikai ellenvetésnek is, hogy a kauzális viszony manapság a tudomány számára pusztán valószínűségi viszonyt jelentene, és klasszikus formájában megdőlt. „A kauzalitás klasszikus törvényével szembeni ellenvetés az a vélelmezés (presumption), hogy az ok nem mindig ugyanazt a hatást hozza létre. Az ok hatásáról feltételezik, hogy valószínűségi kérdés.” (I. m. 42.) Minthogy ez a viszony is feltételezi az egymásutánt vagy legalábbis az egyidejűséget, ez a bizonytalan alapon álló ellenvetés semmiképpen nem érinti a kérdés lényegét.

mással konvergáló — alaptípusát emeltem ki. A marxizmus számára nyilván nem járható az első típus, a bergsoni út akkor sem, ha ma létrejött egy vele formailag analóg jelenség: a kritikai megjegyzések után az asszimiláció, az az állítás, hogy egészében megerősíti a dialektikus materializmus tér és idő koncepcióját, ahogyan Bergson azt vélte, hogy megerősíti a durée fogalmát. Nem fogadható el a második típus, a hartmanni határmegvonás sem, bár filozófia és szaktudomány között jól érzékelhető, de mégiscsak relatív határok vannak, mert ez a tiszta határmegvonás olyan, csírájában egyébként már Bergsonnál meglevő, dualizmus állítását jelenti, amelyben egyfelől ott áll tér és idő ontológiai koncepciója, másfelől a tőle „toto genere” különböző fizikai téridő és ami az egyikről igaz, a másikról hamis és megfordítva. Egy dolog azt állítani, amit marxista filozófusok joggal tesznek, hogy az időprobléma nem merül ki a fizikai tárgyalásban, amelyben szükségképpen a metrizált idő kérdése lép az előtérbe és megmutatni egy (ha szabad a divatos kifejezéssel élnem) „időtopológia” lehetőségét, és más dolog a két elmélet totális ellentétbe állítása. Végül: a harmadik típus a merőben logikai kritika s ezen az alapon az elmélet teljes elvetése önmagában nem elégséges még akkor sem, ha vitális pontokon mutat fel alapvető ellentmondásokat, mert elmulasztja a szaktudományos elmélet konfrontálását a valóság azon darabjával, amelyre vonatkozik. Egyébként is gyakran előforduló tudománytörténeti jelenség egy elmélet kezdeti formájának logikai ellentmondásossága (így a felsőbb analízis fejlődése Cauchyig tele volt feloldatlan logikai ellentmondásokkal, ugyanúgy vezetett a cantori halmazelmélet antinómiáikra), amelyeket azután utólag kiküszöbölnek. Nordenson negativizmusa, bár a fizikai elmélet beható ismeretén alapszik, éppen negativizmusában rokon az 50-es évek elejének vulgármarxista Einstein-bírálatával.

Impliciten az elmondottakban már mértéket nyertünk Elek Tibor disszertációjának megítéléséhez, egy valóban marxista kérdésfeltevés körvonalazásához. Véleményem szerint a marxi—lenini filozófia éppen napjainkban annyiszor kétségbe volt fölénye fejeződik ki abban a konkrét és sokoldalú — korántsem egymástól független nézőpontokra szétőredezett, hanem az ilyesmit megengedő „megjegyzések” cím ellenére nagyon is koherens — kritikai tárgyalásban, amely Elek elemeit mind Einstein filozófiai nézeteinek elemzésekor, mind a speciális és az általános relativitáselmélet filozófiai tartal-

mának elemzésekor jellemzi. Nála nem arról van szó, hogy pusztán a belső logikai ellentmondások földerítését tekintse fő célnak, a belső ellentmondások feltárásának nála inkább heurisztikus értéke van, amely az elmélet valóságos tartalmának mélyebb vizsgálatára ösztönzi. A belső ellentmondások abszolutizált kezelése helyett előtérbe kerül nála az elmélet fizikai tényekkel való beható és alapos konfrontációja, így amikor Jánossy nyomán megmutatja Sagnac és Pogány Béla kísérleteinek jelentőségét s a translációs és rotációs optikai kísérletek ellentmondó eredményeiből kiindulva logikailag fejti ki azt a fizikai kutatás és elméletalkotás szempontjából egyaránt gyümölcsöző tételt, hogy érvényes kísérletek esetén meg kell keresni azt a kompenzáló hatást, itt a transláció esetében, amely konstatálhatatlanná teszi a rotáció esetében világosan kimutatható anizotrópiát a fényterjedésben az éterhez képest mozgó rendszerben. Így hát Elek nem közömbös a fizikai tartalommal szemben és dialektikus materialista érdeklődése kiterjed arra is, hogy szabad utat teremtsen fontos fizikai összefüggések mélyebb elméleti megragadására és általánosítására, valamint arra is, hogy gondosan megállapítsa azt, ami Einstein elméletében maradandó érték, kiemelve a relativisztikus mechanikában és elektrodinamikában elért sikereit, — eredményeket, amelyek azonban nem az állítólagos tér—idő kontinuum geometriájáról, hanem a mechanikai, optikai-elektrodinamikai mozgási jelenségek, s az elhanyagolható és nem-elhanyagolható intenzitású gravitációs mezők közötti materiális kölcsönhatások fizikájáról nyújtanak felbecsülhetetlen értékű tudományos információkat. Vizsgálódásainak egyik igen értékes rétege a speciális relativitáselmélet einsteini posztulumaiból fakadó elméleti gyengeségek kimutatása a relativisztikus elektrodinamikában s a négyes vektorok és tenzorok fogalmi rendezésének hiposztazált értelmezéséből fakadó elméleti gyengeségek kimutatása a relativisztikus mechanikában, mindkét esetben azzal a céllal, hogy a dialektikus materializmus módszerének a segítségével az elmélet értékeit felszabadítsa a rájuk rakódó idealista rétegek alól.

A négyes vektorok és tenzorok fogalmának hiposztazált értelmezését említve már érintettük is Elek egyik, egész dolgozatán végigvonuló gyümölcsöző kérdésfelvetését. Elek rendszeres vizsgálat tárgyává teszi azt, ami az Einstein-kritikus Alois Müllernél, vagy Harald Nordensonnál csak alkalmilag felmerülő probléma: a matematika formális apparátusának viszonyát a fizikai tartalomhoz. S a rend-

szeres és módszeres részletekbe hatoló elemzés nem kisebb készségével tárgyal tudományelméleti problémákat a fizikai elméletalkotás nézőpontjából, teszem a genetikai és strukturális fogalomalkotás összefüggéseit, vagy a jelenségek ellentmondásának jelentőségét a kísérleti és elméleti fizikai gondolkodás vonatkozásában. Mindennek egyik előfeltétele azonban az, hogy gondosan rekonstruálja Einstein filozófiai és ismeretelméleti nézeteit, konfrontálva ezeket fizikai elméletalkotása módszerével és konceptuális sémáival, amiből persze az is következik, hogy elemzései filozófiatörténeti és tudománytörténeti tényállások gondos, mely történelmi ismeretekre valló feltárásával párosul, gyakori és találó kritikával ugyanezen tényállások Einstein adta értelmezésével szemben (teszem Lorentz-értékelés kapcsán).

Elek számára a külső fogódzót Einstein tudományos önéletrajza teremti. Ez azzal az előnnyel jár, hogy a végső összefoglalás magaslatáról tekintheti át Einsteinnel együtt az egész problémakört, annak minden manifesztálódott tendenciáját. Einstein maga is él itt önkritikai megjegyzésekkel, amelyek többségükben a kezdettől fogva uralkodó, idealista tendenciák objektív idealisztikus kielezését mutatják. Eddig sem volt titok, hogy Einstein filozófiailag-világnézetileg idealista. De vita tárgya volt idealizmusának jellege. Elek disszertációjának egyik érdeme, hogy végleg tisztázta ennek az idealizmusnak objektív idealista jellegét. S ami ennek egyik kulcskérdése, Einstein viszonyát Ernst Mach pozitívizmusához. Kulcskérdés ez, mert a régebbi marxista kritika (és a korábbi svéd ismeretkritika Adolf Phalén 1922-ben és Axel Hägelström 1946-ban) lényegében a machista szubjektívizmus megnyilvánulásának tekintette Einstein filozófiai nézeteit. A tudományos önéletrajz, amelyet Elek joggal tekint Einstein filozófiai nézetei legértekebb kifejezésének s egyben filozófiai és fizikai elméletei között levő egység legvilágosabb megfogalmazásának, fényt vet visszafelé is megvilágítva idealizmusa rokonságát Descartes, Leibniz és Spinoza nézeteivel, — egy, a természetben uralkodó „harmonia praestabilita” feltételezését, amelyben az anyagi világ objektív törvényszerűségeinek rendszere fogalmilag a világész idealista képzetével cserélődik fel. Einstein „kozmosz vallásosságának” tekintette ama meggyőződését, hogy a kutató „számára a jövő nem kevésbé szükségszerű és meghatározott, mint a múlt... (A kutató) vallásossága a természet törvényszerű harmóniája fölötti elragadtatott csodá-

latban áll, amely harmóniában egy felsőbbes ész nyilvánul meg”. („Disszertáció”, 12.) Ebben az összefüggésben hiányolnom kell egy megjegyzést az Einstein—Spinoza viszonyra vonatkozólag: azt ti., hogy míg Einstein világharmónia fogalmának teleológiai implikációi vannak, s mint Elek részletesen is pl. az avanszált időhatás elemzésénél kimutatja, Einstein a fizikai elméletbe is visszaviszi a teleologizmust, addig Spinoza igyekszik világképéből eltávolítani a teleologikus tételezést, bár ez éppen az „ordo et connexio rerum” és az „ordo et connexio idearum” azonosságának tételezése következtében nem sikerül neki maradéktalanul. De más a *még* nem, és a *már* nem. S a *még* nem és a *már* nem különbsége ez esetben nagyon jellemző a korai és késői polgári természeti világkép ellentétére. Egyben megérteti, hogy miért interpretálták Spinozát a marxisták általában materialisztikus gondolkodóként, míg a polgári filozófiatörténetek többségükben a panteista objektív idealizmus képviselőjeként.

Szubjektív és objektív idealizmus között persze nincs kínai fal: egyik átmegy a másikba. De Elek éppen a szubjektív idealizmus gyanúját leginkább felkeltő „szabad fogalomalkotás” einsteini koncepciójával, majd később a megfigyelő machista szerepével kapcsolatban igazolja legmeggyőzőbben, hogy az uralkodó mozzanat itt az objektív idealizmus, s a szabad fogalomalkotás a „praestabilita harmonia” alapján Einstein szemében a felsőbbes ész megragadásához vezet el a megfelelő axiómák „konstruktív és spekulatív kidolgozásával”. Nem véletlen, hogy a hiposztázálásra különösen érzékeny Mach hamarosan felismeri, hogy Einstein többlépcsős absztrakciói hiposztázisok, s ez tudatosítja Einsteinben is elméleti és módszertani szembenállását Machal.

A dialektikus materializmus a többlépcsős absztrakciókat akkor tartja érvényesnek, ha ezek az absztrakciók az anyag belső mozgástörvényeit adekvátn tükrözik, s végső soron ezeket is a gyakorlat, a kísérlet kritériumainak veti alá. Ezért az elmélet érvényességének einsteini kritériumai közül első helyre teszi az Einstein által csak redukált érvénnyel emlegetett „külső kipróbálást” s második helyre teszi, s egészen másképpen értelmezi — dialektikusan és minden esztétikai valeurjétől megfosztva — a „belső tökéletesség” követelményét, amelyen Einstein lényegében az alapfogalmak és axiómák logikai egyszerűségének, szépségének és összhangjának teleologikus harmóniáját érti.

Filozófiai-módszertani elképzelések és fizikai elmélet azon a ponton lépnek intim kapcsolatba, ahol a fennálló elméletek logikai bírálatából, filozófiai-logikai-módszertani elképzelések alapján tűznek ki új feladatokat vagy posztulálnak axiómákat és alapfogalmakat. Különösen világossá válik a filozófiai konceptuális elvek jelentősége akkor, amikor a fizikai (kísérleti vagy megfigyelési) tényállás — amint ez gyakran megesik, bár korántsem mindig ez a helyzet — a kérdésfeltevés és válaszkérés irányát nem jelöli ki egyértelműen, mint ahogyan ez volt a helyzet a Michelson—Morley-kísérlet esetében, amelynek relativisztikus effektusairól adható négyféle interpretáció döntően filozófiai nézőpontjait Elek disszertációja oly beható módon tárgyalja. (Kimutatja azt is, hogy a közhittel ellentétben Einstein maga sem tartott igényt arra, hogy interpretációját egyértelműen a kísérlet következményének tekintsék.) Milyen nagy szerepet játszik az elméletek belső tökéletességének kritériuma Einsteinnál, az világosan kiderül abból, hogy már eleve nem tartotta kielégítőnek a klasszikus mechanika egyenértékűségének elvét, mivel az csak az inerciarendszerekre és csak a mechanikai törvényekre vonatkozik, kizárva magából az elektrodinamikai-optikai törvényeket. Elek kimutatja, hogy Einsteinnak az induktív fizikai kutatásokkal szembeni ellenérzése, párosulva az intuitív szabad fogalomalkotási irányuló törekvéssel volt a valóságos alapja a speciális relativitáselmélet három posztulátumának: 1. az inerciarendszerek ekvivalenciájának, kiterjesztve az optikai és elektromágneses jelenségekre is; 2. a fénysebesség állandóságának; s 3. a rendszerint számba nem vett harmadiknak, amelynek alaposztulátum jellegét V. A. Fok és Elek Tibor mutatják ki a négy dimenziós tér—idő kontinuum — amit Einstein és Minkowski korai kritikusaí Palágyi Menyhért, Alois Müller, sőt mint Elek hangsúlyozza, Max von Laue is mélyszénelküli matematikai segédeszköznek tekintett — „abszolút merev metrikája” posztulátumának.

Mondottam, hogy Elek disszertációjának egyik végigvonuló motívuma, amelynek rendszeres és módszeres kifejtését ismeretelméletileg és tudományelméletileg egyaránt fontosnak tartom, a matematikai formalizmus és fizikai valóságtartalom viszonyának kérdése. Az az Einstein által követett, egyoldalúan deduktív elméletalkotási eszmény, amelyet Elek a „deduktív fizika” fogalmában összegez — itt sajnos nem térve ki pozitív értelemben is arra, hogy induktív és deduktív megmondások milyen egysége jelentené a fizikai

elméletalkotás kanonikus formáját —, abban az einsteini eszmében ölt testet, hogy az elméleti fizikus akkor jár el helyesen, ha az axiómák posztulálásánál azt veszi alapul, hogy a természet mindig a matematikailag legegyszerűbb megoldást választja. Kijelentésért nem egyszer párhuzamba állítják Galilei gondolatával, hogy a természet könyve a matematika nyelvén van írva. Az analógia legfeljebb formális, mert míg Galileinél a természet ír a matematika nyelvén, addig Einsteinnál a matematikai gondolatökönómia írja elő a természeti törvényeket. Az egyik esetben a könyv tartalma határozza meg a könyv nyelvezetét, a másikban a nyelvezet határozza meg a könyv tartalmát. A matematikai egyszerűségnek ezt a képzelt ualmát a természet fölött Elek a részletekbe hatoló — hadd nevezem így — mikroelemzés valóságos bravúrával bizonyítja be. A Lorentz transzformációs egyenletekkel (LT) szemben támasztott einsteini követelmény, amelyet a harmadik posztulátum fogalmaz meg, a fényterjedés K és K' -beli egyenleteitől nemcsak abban az esetben követeli meg, hogy biztosítsák a $(ds)^2 = (dx)^2 + (dy)^2 + (dz)^2 - c^2(dt)^2$ bal oldalán álló $(ds)^2$, tehát az ívelem négyzetét, a tér—idő intervallum négyzetének invarianciáját, amikor ennek értéke zérus, hanem zérustól különböző értékek esetében is. Ez azonban csak úgy biztosítható, ha múltbeli és jövőbeli idő-koordináta egymáshoz képest reciprok értékű faktorokkal szorozódik meg. Másszóval a mezőmentes tér négy dimenziós intervallumai csak azért invariánsak, mert az intervallumot meghatározó két világpont viszonyának múlt- és jövőbeli változásai kötelesek egymást kiegyenlíteni. Ez a kötelezettségük azonban nem egymást kompenzáló anyagi erőkből származik, hiszen az inerciarendszerek csak minden anyagi erőhatástól mentes térbeli tartományban mozoghatnak egyenletes transzlációval. Kötelezettségük itt a feldfreier Raumban teleológiai tételezés, amely felváltja a kauzalitáson és kölcsönhatásokon alapuló fizikai gondolkodást. S mint minden indokolatlan teleológia, ez is könnyen csap át a teológiába. Matematikailag azonban mindez levezethető, mert a matematikai formalizmus közvetlenül véve, közömbös a fizikai tartalommal szemben. Matematikailag lehetséges olyan mértékszámokat találni a koordináták és az időtartamok számára, amelyekkel kifejezve a fény terjedése a K' rendszerben is izotrópnak és c sebességűnek tűnik. E matematikai levezetés azonban nem bizonyítja be a fizikai állítást, — olyan állítást amelynek alapján Gödel a jövőből a jelen, vagy a jelenből a múlt

felé tartó folyamatok elvi lehetőségének tételét állította fel. „A térközök és időközök relativisztikus változásai — vonja le most már Elek a fizikai elmélet elemzéséből következtetését — tehát Einsteinnél objektív, de hangsúlyozottan nem anyagi változásokat jelentenek. Így a fénysebesség állandóságának, az inerciarendszerek egyenértékűségének és a metrika merevségének intuitív posztulátumai, a belőlük dedukálható következtetések tekintetében is félreérthetetlenül az anyag-talan változás teleologikus koncepciójával egyenértékűek és ezért a dialektikus materializmus számára elfogadhatatlan objektív idealista álláspontot, fideizmust támogató koncepciót képviselnek.” („Disszertáció”, 155.)

Ugyanennek a problémának új oldalról való értékes megvilágítása mindaz, amit Elek annak kritikája során fejt ki, hogy Einstein a négyes ívelem négyzet invariancia egyenlete $[(dx_1)^2 + (dx_2)^2 + (dx_3)^2 + (dx_4)^2 = (dx'_1)^2 + (dx'_2)^2 + (dx'_3)^2 + (dx'_4)^2]$ és a hármas ívelem négyzet formulája között $[(dx_1)^2 + (dx_2)^2 + (dx_3)^2 = (dx'_1)^2 + (dx'_2)^2 + (dx'_3)^2]$ fennálló formai-matematikai analógiát, tartalmi-fizikai azonossággá változtatta át. Itt Elek pozitív értelemben is kifejti a négydimenziós Lorentz-invariancia és kovariancia koordináta-transzformációs (einsteini) és alakzat-transzformációs (Jánossy-féle) értelmezése közötti különbséget. S végül ugyanide sorolom a tenzor algebra és analízis hiposztázis felfogásának Elek adta kritikáját.

Nem tisztzem, hogy beszámolják mindarról az új és gyümölcsöző nézőpontról, amelyet Elek Tibor gondosan kiértékelte műve tartalmaz. De nem hagyhatom említés nélkül, hogy általános filozófiai szinten egy — a marxizmus klasszikusainak megjegyzései nyomán kialakított — explikált tér- és időfogalommal dolgozik, s itt teljes mértékben számba veszi, hogy e fogalmak az anyagi világ mozgásának formai oldalát tükrözik, s e formamozzanat abszolútsága nem mint Newtonnál az anyagi tartalomtól való elszakadtságukban áll, hanem abban, hogy az anyagi dolgok és folyamatok mindig meglévő mozzanatát, egymásmellettségét és egymásutánját jelenti. Ebből a nézőpontból pedig teljesen fölösleges immanens belső mértéket keresni a tér és idő kategóriák számára, sem a tér-

nek nincsen sui generis szerkezete, sem az időfolyamnak a Newton feltételezte egyenletes s az Einstein feltételezte változó ritmusa. Mindezek már anyagi rendszerek valóságos konfigurációiból és periodikus mozgásuk valóságos ritmusából elvonatkoztatott és objektív idealista módon hiposztázis fogalmak.

Elemzésem során három különböző súlyú kritikai észrevételt tettem. Örülnék, ha a Spinoza—Einstein viszony ábrázolásával kapcsolatban tett kritikai megjegyzésem a probléma újabb átdolgozására ösztönözné disszerent, így felfogása jobban összhangba kerülne a marxista filozófiatörténet nagy tradíciójával a Spinoza-értelmezésben. Fontosnak tartanám elméleti fizikával kapcsolatos felfogása pozitív formájú összegző kifejtését, ha röviden is, hiszen nagy téma ez, amelyet a filozófusok mellett az elméleti fizikusok egész sora tárgyalt Pierre Duhamtól de Broglie-ig. S végül, ha a disszertáció idegen nyelvű kiadásra kerül, amint ezt a magam részéről javaslom, nélkülözhetetlennek tartom, hogy szerző saját törekvéseinek viszonyát Einstein marxista és polgári filozófiai bírálatához tisztázza, állást foglaljon ezek fő típusaihoz egy, a könyvének célkitűzését megvilágító előszóban. Ez azzal az előnnyel járna, hogy a történeti, filozófiai fejlődés sorába iktatva saját törekvéseit, jobban megértetné kérdésfeltevéseinek történelmi-filozófiai indokoltóságát.

Az elmondottakból egyértelműen következik, hogy Elek Tibor munkáját magas nemzetközi mércével mérve is jelentős műnek tartom. Ellenvetéseim nem érintették munkájának tárgyi igazságát. De aki nem is osztja szerző következtetését a relativitáselmélet lényegében negatív filozófiai tartalmát illetően, annak is el kell ismernie, hogy rendkívül sokoldalú, behatóan elemző koncepciózus marxista munkáról van szó, amelynek kritika érvei éppúgy, mint pozitív elgondolásai (teszem termékeny gondolata a genetikuss és strukturális fogalmak jelentőségéről a szaktudományi megismerésben) szaktudóst és filozófust még sokszor foglalkoztatnak majd konkrét problémák kapcsán.

Javasolom a TMB Elnökségének, hogy Elek Tibor számára a benyújtott disszertáció alapján a filozófiai tudományok doktora címet adja meg.

BEVEZETŐ JEGYZET

Ha Polányi Károly emigrációban írott munkái csupán záradék volnának a magyar századelő radikális szellemi mozgalmaihoz, a Galilei-kör intellektuális vezéralakjának 1919 előtti tevékenységéhez, az utókor figyelmét akkor is megérdemelnék. De ezek a munkák — bár a magyarországi értelmiségi társadalom mindaddig alig vett róluk tudomást — a modern gazdaságtörténetírásnak és elsősorban a gazdaságtörténetírás elméletének talán legnagyobb hatású, s mindenképpen legtöbbet vitatott adalékai. Nem egy ponton kapcsolódnak a marxizmushoz és nem egy kérdést tesznek fel a marxista történetfilozófiának. A Polányi Károly életműve iránti közömbösség így egyszerre villant fényt tájékozódásunk provincializmusára, s ami a provincializálódás mögött van: a radikális szellemi mozgalom folytonosságának megszakadására.

Polányi nem indult gazdaságtörténésznek; az első emigrációs évtized kenyérkereseti alkalma nélkül — 1924 és 1933 között az „Österreichische Volkswirt” munkatársa volt — talán sohasem fordult volna ökonomiai témák felé. Ám a gazdaságtörténeti kutatások mögött ugyanazok a világnézeti, társadalmi törekvések munkáltak, amelyek a fiatal értelmiségi szervezőt is orientálták. A gazdaságtörténet nem menedék volt Polányi számára, ahová a korproblémák elől rejtőzhetett, hanem teoretikus eszköz a korproblémák következetes végiggondolására. A kapitalizmus általános társadalmi válsága, a faszizmus fellépése és térhódítása készítette Polányit a gazdaságtörténet elméleti-módszertani kérdéseinek megfogalmazására. A 30-as évek nem egy baloldali gondolkodójához hasonlóan, Polányi is úgy vélte, hogy a faszizmus a kapitalizmus egyedüli válasza a piaci gazdaság elkerülhetetlen működési zavaraira és társadalmilag dezintegráló hatására. A piaci gazdaság radikális, szocialista célzatú reformja tehát az egyedüli eszköz a faszizmus társadalmi gyökereinek kiszakítására. Ám ehhez mindenekelőtt azt az ideológiát gazdaság és társadalom

viszonyának liberális felfogását — kell megrendíteni, amely az embereket továbbra is az önszabályozó piac fenntartására motíválja. Ebben az összefüggésben kapott helyet Polányi gondolatvilágában a gazdaságtörténet, pontosabban, a piaci gazdálkodásra alkalmazott teoretikus fogalmak historizálása.

A kor gazdaságtörténetírása és gazdasági antropológiája naív módon kiterjesztette az árutermelésen uralkodó gazdasági elveket a gazdaság valamennyi történeti típusára, sőt, az emberi tevékenység minden formájára — az ökonomiai elemzés tárgyát minden körülmények között a tetszés szerinti céljai maximalizálására törekvő egyének (mint „vállalkozók”) viselkedésében látta. Polányi ezzel szemben azt igyekezett kimutatni, hogy a vállalkozói viselkedés csupán az egyik történelmi típusa a gazdasági viselkedésnek, mint ahogy az elkülönült vállalkozókat egyesítő, önszabályozó piac is csak egy történeti típusa a gazdaság intézményes megszervezésének. Ám ha a vállalkozói viselkedés elemzése nem adja meg a gazdaságtörténet elméletének általános vonatkoztatási rendszerét, akkor mindenekelőtt azoknak az általános, analitikus fogalmaknak a megalkotása a feladat, amelyekben belül már el lehet helyezni a piaci gazdaságot, mint a gazdasági rendszerek egyik történeti típusát. A cél tehát egy olyan fogalmi rendszer létrehozása, amely lehetőséget ad a gazdaság történeti formáinak összehasonlító vizsgálatára, azaz egy nem pusztán leíró-kronológikus, hanem elméleti megalapozottságú egyetemes gazdaságtörténet mint történeti gazdaságszociológia megalkotására.

Ezek a fogalmak magától értetődően nem meríthetők a marginalista ökonomia szokásos definíciójából, amely szerint az ökonomiai analízis a legkülönbözőbb emberi viselkedések közös aspektusával, az alternatív módon felhasználható ritka erőforrásoknak és a rendeltetési céloknak a viszonyával foglalkozik. Mind az alter-

natív felhasználási lehetőségek, mind a ritkaság jelenléte a piaci áruterelésben válik ugyanis először a gazdasági folyamatok meghatározó tényezőjévé. A ritkaság relatív fogalom, az eszközöknek a szükségletekhez viszonyított korlátozottságát jelenti. Csakhogy a kapitalizmust megelőző gazdasági rendszerekben a szükségletek szilárd hagyomány szabályozza, s a tradicionálisan korlátozott szükségletekhez képest az erőforrások jelentős része gyakran elegendő mennyiségben áll rendelkezésre. A ritkaság, mint Polányi az alább közölt tanulmányban mondja, a szükségletek dinamikus fejlődésének a „korrelátuma”. De még ha valamely eszközből nincs is elég az összes aktuális, társadalmilag elismert szükséglet kielégítésére, ez sem jelenti feltétlenül, hogy az adott eszközt ritka erőforrásként kezelik. Hogy egy ökonomiai tényezővel mint ritka erőforrással gazdálkodjanak, nem elég, hogy *kevésbé* legyen belőle, mint amennyire a társadalomnak szüksége van. Az is kell, hogy egyáltalán *mód* legyen többet felhasználni az adott eszközökből, mint amennyit aktuálisan hasznosítanak. Ezt a lehetőséget azonban szisztematikus formában csak a tőkés piac teremti meg azzal, hogy minden termelési tényezőt és minden terméket áruvá változtat. A kapitalizmus előtti gazdasági rendszerekben az erőforrások szabad kombinációjának útját állják — esetenként explicit, szakrális vagy törvényes tilalmak alkalmazásával — a gazdasági folyamatokat szabályozó társadalmi intézmények, s a technikai felszereltség, amelyre az adott intézmények keretei között szert lehet tenni. Minden további nélkül előfordulhat, hogy egy társadalom valamely erőforrásban kimondottan szegény, és mégis feleslegeket hagy belőle. A primitív közösségek például különösen gyakran vannak kitéve az éhínség fenyegetésének. És mégis, normális körülmények között gyakran kihasználatlanul maradó élelemfeleslegekkel rendelkeznek; feleslegekkel, melyeket — a tárolási eljárások kezdetlegessége következtében — nem képesek egyetlenesen elosztani a bőség és a hiány évadjai között.

A gazdaságtörténet általános vonatkoztatási rendszerét tehát nem a ritkaság és a maximalizálás *formális* fogalmaival, hanem tartalmi — vagy ahogy Polányi mondja, *szubsztantív* — fogalmak segítségével kell kijelölni. Vagyis nem a különböző emberi tevékenységek közös formális aspektusát kell megadni, hanem a társadalmi tevékenységeknek azt a tartalmilag körülhatárolható körét, amelyet mindennél, mint a gazdasági funkció teljesítését azonosíthatunk. Ez a tevékenységkör

Polányi meghatározása szerint a társadalom anyagi szükségletkielégítését szolgáló eszközök folyamatos előteremtésével, a termeléssel és a megteremtelt javak elosztásával kapcsolatos. Egyfelől azokat a fizikai terminusokban leírható folyamatokat foglalja magába, amelyek ember és természet között a termelési célok kitűzésétől a termékek elfogyasztásáig végbemennek, másfelől azt a szociális szervezetet, amely kapcsolatba hozza egymással e folyamat elemeit és szilárd kereteket, stabilitást biztosít a folyamatnak magának. Ez utóbbit Polányi gazdasági intézményrendszernek nevezi és azt állítja, hogy a gazdaság történeti típusait a gazdasági folyamatokat megszervező és szabályozó intézményrendszerek terminusaiban kell leírni. Nem az egyéni viselkedés, hanem ez az intézményrendszer a gazdasági elmélet referenciája; ez szabja meg az egyéni tevékenység formáit és az azt orientáló értékeket és motívumokat is.

A gazdasági intézményrendszerek történeti típusait Polányi az úgynevezett *integrációs sémák* fogalmaiban javasolja elméletileg jellemezni és szisztematizálni. Az „integrációs sémák” azok a mechanizmusok, amelyek összekapcsolják egymással a gazdasági egységeket, biztosítván a termelési tényezők és a termékek, a javak és a szolgáltatások folyamatos áramlását és elosztását a gazdasági egységek között. Polányi három ilyen integrációs sémát nevez meg — a *reciprocitást*, a *redisztribúciót* és az *árucserét* —, s azt állítja, hogy minden empirikus gazdasági rendszer működését kimerítően le lehet írni e három forma konkrét megvalósulásainak valamilyen kombinációjaként. (Bevezető jegyzetünkben nem adjuk vissza e fogalmak definícióit, mivel a soron következő tanulmány külön fejezetben foglalkozik velük.)

E három „integrációs séma” a gazdaság és a társadalom közti viszony két különböző általános típusához tartozik. A reciprocitás és a redisztribúció a gazdaságnak nem-gazdasági intézményekbe való *beágyazottságán* alapul; egyedül az árucsere mögött rejlik *elkülönült*, sajátosképpen gazdasági intézményrendszer. A javak és szolgáltatások reciprok, illetve redisztributív áramlását olyan intézmények biztosítják, amelyek a gazdasági folyamatok megszervezése mellett más, amazokkal kibogozhatatlanul összefonódott társadalmi funkciókat (vallási, politikai, szocializációs stb. feladatokat) is betöltenek. Mivel a társadalmi intézmények sokaságában egy sincs, amely a gazdasági funkció teljesítésére specializálódott volna, a gazdasági folyamatok megoszlanak a külön-

böző intézmények között, nem alkotnak homogén, egységes rendszert. A különböző tényezők a legszerteágazóbb csatornákon keresztül jutnak el a termelési és a fogyasztási egységekhez. Olyan primitív földműves társadalomban például, ahol minden társadalmi tevékenységet a rokonsági kapcsolatok szabályoznak, s ahol az alapvető termelési és fogyasztási egység a család, a családfő mint klánjának tagja rendelkezhet a földhasználat jogával, szerszámaikat az apjától örökölheti, a házassághoz szükséges menyasszony-váltást az apja javait anyai nagybátyjától kaphatja, a mezőgazdasági munkához szükséges munkaerő sógorainak vagy fivéreinek köréből kerülhet ki stb. Ez az inhomogenitás kisebb-nagyobb mértékben minden kapitalizmus előtti gazdasági rendszert jellemez. A távolsági kereskedelem más intézmények keretei között zajlik, mint a lokális piaci forgalom, a különböző csereaktusokat különböző fajta, egymás között át nem váltható pénznekem közvetítik, az alapvető termelési tényezők — munkaerő és föld — egészen más csatornákon szerezhetők be. Csak a tőkés árszabályozó piac homogenizálja a gazdasági tevékenységeket, összekapcsolva egymással a kereskedelem, a pénz és a piac intézményeit. Polányi legszűkebb gazdaságtörténeti elemzéseiben éppen a kapitalizmus előtti gazdasági rendszerek inhomogenitásával, a kereskedelem, pénz és piac egymástól független intézményesítésével kapcsolatosak (a „kereskedelmi kapu” funkciói és intézményes szervezete, az adminisztratív kereskedelem mechanizmusai és szereplői, az árak szerepe az árszabályozó piacot megelőző csereformákban stb.).

A „beágyazottság” és az „elkülönülés” mindazonáltal nem egy evolucionáris tipológia fogalmi eszközei. Polányi sem időbeli fejlődési irányzatok megállapítását, sem alacsonyabb és magasabb fejlődési fokok megkülönböztetését nem tartja tudományosan kivihető vállalkozásnak. A reciprocitás, redistribúció és árucsera — felfogása szerint — nem egy fejlődési sor, hanem egy absztrakt kombinatorika elemei, amelyek egyaránt alkalmasak az anyagi szükségletkielégítés intézményesítésére. A „beágyazottság” és „elkülönülés” így csupán különböző módok egyazon feladat megoldására.

Amde míg a különböző változatok gazdaságilag egyenértékűek, társadalmi hatásuk korántsem egyforma. A „beágyazottság” körülményei közepette a társadalom uralkodik a gazdasági folyamatok fölött; az „elkülönülés” ellenben kiszabadítja a gazdasági folyamatokat a tudatos társadalmi kontroll alól. A gazdaság öncéllá

válk, a gazdaságon kívüli célokra való tekintet nélkül érvényesíti a maga törekvéseit és dezintegrálja a társadalmat. Polányi az elkülönült gazdasági intézményrendszer, az árszabályozó piac kialakulásában fedezi fel a modern társadalom általános — végső soron a fasizmusba torkolló — válságának magyarázatát. A válság megoldása is az „elkülönülés” visszavétel, a gazdaságnak a nem-gazdasági intézményekbe való újbóli beágyazását jelenti a számára. Mint egy 1963-ból származó önéletrajzi jegyzetében írja: „A gazdaságnak gazdasági és nem-gazdasági intézményekbe való beágyazottsága olyan fogalom, amely lehetővé teszi az ipari társadalom túlhaladását, a gazdaság mint eszköz tudatos alárendelését az emberi közösség céljainak.”

Elsősorban ez a radikális kritikai beállítottság magyarázza, hogy Polányi kétségbe vonja az elkülönült, homogén gazdasági intézmény-rendszerek evolucionáris fölényét a reciprocitás és a redistribúció formáival szemben, s közömbös marad a gazdaság institucionális fejlődésének mechanizmusai, dinamikus összefüggései iránt. De ugyanez az egyértelműen antikapitalista beállítottság tette lehetővé azt is, hogy elképzeléseit mindenekelőtt azok a társadalomtudósok (főleg antropológusok: M. D. Sahlins, E. Service, E. R. Wolff stb.) tegyék a magukévé és fejlesszék tovább, akik a gazdasági elmélet historizálását egy következetesen evolucionista teória keretei között akarják érvényesíteni. A 60-as évek neoevolucionizmusa nem utolsósorban az imperializmus és a harmadik világ általános konfliktusának elméleti át-gondolásaként jött létre, és vállalkozásában számos hasznos elméleti fogalmat talált Polányi írásában.

Míndez természetesen nem jelenti, hogy Polányi hatása az antropológia evolucionista irányzatára korlátozódik. A „szubsztantivista felfogást” számos más antropológus (például G. Dalton, P. Bohannon), történész, közgazdász és gazdaságtörténész (A. L. Oppenheim, M. I. Finley, H. W. Pearson, A. M. Chapman stb.) alkalmazta elméleti és empirikus kutatásaiban. Meg kell említenünk azt is, hogy Polányi módszertani elképzeléseiről a hatvanas évek első felében — mindenekelőtt az „American Anthropologist” hasábjain — széles körű és heves vita dúlt az ökonómiai antropológia szubsztantivista és formalista irányzatának hívei között.

A következő tanulmányt és tanulmányrészletet a Polányi Károly, C. M. Arensberg és H. W. Pearson közös szerkesztésében megjelent „Trade and Market in the Early

Empires' c. gyűjteményből vettük át. Ez a kötet jelentette a szubsztantivista iskola első reprezentatív fellépését a gazdaságtörténeti és ökonómiai, antropológiai irodalomban. A fordítás során felhasználtuk G. Dalton bizonyos szövegmodosításait melyeket Polányi írásainak „Primitive, Archaic and Modern Economies” címen általa közzétett válogatásában eszközölt. Ezeket (saját értelmező beszúrásainkkal együtt) szögletes zárójelben közöljük. A

szerző egyes, az olvasó számára talán kevésbé ismert gazdaságtörténeti és etnográfiai tényekre, ill. fogalmakra vonatkozó utalásait (szerk.) jelölésű magyarázó lábjegyzettel láttuk el. Itt szeretnénk köszönetet mondani Polányiné Duczinska Ilonának, aki a válogatás és a fordítás közben felmerült nehézségek megoldásában nagy segítséget nyújtott nekünk.

K. J. — M. Gy.

POLÁNYI KÁROLY: A GAZDASÁG MINT INTÉZMÉNYESÍTETT FOLYAMAT*

Fő célunk ebben a tanulmányban, hogy meghatározzuk a „gazdasági” terminusnak azt a jelentését, amelyet valamennyi társadalomtudományban konzisztens módon lehet hozzákapcsolni.

Minden ilyen kísérletnek abból az egyszerű felismerésből kell kiindulnia, hogy a „gazdasági” terminus, amennyiben az emberi tevékenységekre vonatkoztatjuk, két független eredetű jelentés-összetevőt tartalmaz. Szubsztantív és formális jelentésnek fogjuk nevezni ezeket.

A „gazdasági” kifejezés szubsztantív jelentése az ember megélhetésének a természettől és embertársaitól való függéséből származik. A természeti és a társadalmi környezettel folytatott cserefolyamatra utal, amennyiben ez a csere hozzájuttatja az embert anyagi szükségletkielégítésének eszközeihez.

A „gazdasági” kifejezés formális jelentése a cél—eszköz viszony logikái jellegéből származik, mint a „gazdaságos” vagy „gazdálkodás” szavak mutatják. Meghatározott választási szituációra vonatkozik, mégpedig olyanra, amelyben az eszközök különböző felhasználási módjai között azért kell választani, mert ezek az eszközök nem állnak rendelkezésre elegendő mennyiségben [valamennyi cél realizálásához]. Ha az eszközök [felhasználási módjai] közti választás szabályait a racionális cselekvés logikájának nevezzük, akkor a logikának ezt a változatát, rögtönzött terminussal, formális ökonómiának keresztelhetjük el.

A „gazdasági” kifejezés két alapjelentésében, a szubsztantív és a formális jelentésben nincs semmi közös. Az utóbbi a logikából ered, az előbbi a tényekből. A formális jelentés szabályok egy sorát implikálja, melyek az elégtelen eszközök alternatív felhasználási módjai közti választásra vonatkoznak. A szubsztantív jelentés nem tartalmazza sem a választást, sem az

eszközök elégtelenségének mozzanatát. Az ember megélhetése nem feltétlenül vonja maga után a választás szükségességét, s ha választani kell is, nem feltétlenül az eszközök „ritkaságának” korlátozó hatása következtében; az élet legfontosabb fizikai és társadalmi feltételei között vannak olyanok — például a levegő és a víz hozzáférhetősége vagy egy szerető anyának gyermeke iránti odaadása —, amelyek általában véve nem járnak ezzel a korlátozó hatással. A kétfajta kényszerítő erő úgy viszonyul egymáshoz, mint a szillogizmus ereje a gravitációs erőhöz. Az egyik törvényei az elme törvényei, a másikéi természet-törvények. A két jelentés nem is állhatna távolabb egymástól; szemantikailag az iránytű ellentétes pólusaihoz tartoznak.

Feltételezésünk szerint a „gazdasági” kifejezésnek egyedül a szubsztantív jelentése teszi lehetővé, hogy elnyerjük a fogalmakat, amelyekre a társadalomtudományoknak az összes empirikus — múlt- és jelenbeli — gazdaság vizsgálatához szüksége van. Az általános vonatkoztatási rendszer, amelynek megalkotására törekszünk, ilymódon azt kívánja, hogy tárgyunkat szubsztantív terminusokban közelítsük meg. Ebben, mint láttuk, elsősorban az akadályoz, hogy a „gazdasági” fogalomban naiv módon összekeveredik két jelentés, a szubsztantív és a formális. Az ilyen jelentés-összeolvadásban természetesen nincs semmi kivetnivaló, ameddig tudatában vagyunk korlátozó következményeinek. De a „gazdasági” közhasználatú fogalma anélkül egyesíti a „létfenntartás” és a „ritkaság” jelentéseit, hogy eléggé tudatosítaná bennünk, milyen veszéllyel jár ez az összeolvadás a világos gondolkodásra.

Ez a jelentéskombináció logikailag véletlenszerű körülményekből eredt. Az utolsó két évszázad Nyugat-Európában és Észak-Amerikában az emberi megélhe-

* The Economy as Instituted Process. K. Polanyi, C. M. Arensberg és H. W. Pearson (szerk.): „Trade and Markt in the Early Empires” (New York—London 1957), 243—270.

tés olyan szervezetét hozta létre, amelyre a választás szabályai történetesen kiváltképp alkalmazhatók. Ez a gazdasági forma az árszabályozó piacok rendszerében állt. Mivel a csereaktusok ebben a rendszerben szereplőiket az eszközök elégtelenségéből származó választásokra készítetik, a rendszert vissza lehetett vezetni egy olyan sémára, amelyre alkalmazni lehetett a „gazdasági” kifejezés formális jelentésén alapuló módszereket. Ameddig a gazdaságot egy ilyen rendszer uralja, a formális és a szubsztantív jelentés gyakorlatilag egybeesnek. A laikusok tényként fogadták el ezt az összetett fogalmat; egy Marshall, egy Pareto vagy egy Durkheim ugyancsak magukévá tették. Egyedül Menger bírálta posztumusz művében a terminust, de sem ő, sem Max Weber, sem Webert követően Talcott Parsons, nem tudatosították e megkülönböztetés jelentőségét a szociológiai elemzés számára. S valóban, úgy látszott, nem szólnak jogos érvek a két alapjelentés megkülönböztetése mellett, hiszen ezeknek — mint mondtuk — gyakorlatilag egybe kellett esniük [amíg a piaci gazdaságra alkalmazták őket].

Am míg a köznyelvben merő pedantéria volna különbséget tenni a „gazdasági” szó két jelentése között, egy fogalomban való összeolvadásuk súlyos kárt okozott a társadalomtudományok egzakta metodológiájának. A közgazdaságtan természetesen kivételt képezett, mert ennek a tudománynak a fogalmai a piaci rendszerben kellően realiztikusnak bizonyultak. De az antropológus, a szociológus vagy a történész a gazdaság funkciójának, az emberi társadalomban betöltött helyének vizsgálata közben a piactól különböző intézmények sokaságába ütközött, amelyekbe az ember létfenntartása beágyazódik. Ezek nem közelíthetők meg egy olyan analitikus módszer segítségével, amelyet a gazdaság egy speciális — sajátos piaci elemek jelenlététől függő — formája számára alkottak meg.*

Ebben áll érvelésünk hozzávetőleges szerkezete.

Tanulmányunkat a „gazdasági” kifejezés két jelentéséből levezetett fogalmak

közelebbi vizsgálatával kezdjük; először a formális, azután a szubsztantív jelentést vesszük szemügyre. Ennek lehetővé kell tennie az empirikus — mind a primitív, mind az archaikus — ökonómiáknak a gazdasági folyamat intézményesítési módja alapján történő leírását. A kereskedelem, pénz és piac három intézményén ellenőrizhetjük ezután elméletünket. Korábban ezeket kizárólag formális terminusokban definiálták; így minden nem-piaci megközelítés ki volt zárva. Szubsztantív terminusokban való tárgyalásuk tehát közelebb kell vigyen bennünket a kívánt egyetemes vonatkoztatási rendszerhez.

A „GAZDASÁGI” KIFEJEZÉS FORMÁLIS ÉS SZUBSZTANTÍV JELENTÉSEI

A formális fogalmak vizsgálatában induljunk ki abból a módból, ahogy a racionális cselekvés logikája létrehozta a formális ökonómiát, az utóbbi pedig elvezet az ökonómiai analízishez.

A racionális cselekvést itt úgy definiáljuk, mint eszközök megválasztását meghatározott célok vonatkozásában. Eszköz mindaz, ami alkalmas a cél szolgálatára akár a természettörvények, akár a szóban forgó játék törvényei [konvenciói] folytán. Így a racionalitás nem a célokra vagy az eszközökre vonatkozik, hanem az eszközöknek a célokkal való egyeztetésére. Nem feltételezi például, hogy ésszerűbb ragaszkodni az élethez, mint a halált keresni, vagy hogy az első esetben ésszerűbb a tudománytól várni az élet meghosszabbítását, mint a babonától. Mert bármi legyen a cél, a racionalitás abban áll, hogy a célnak megfelelően választjuk meg az eszközöket, s ami az eszközöket illeti, nem volna ésszerű bármilyen más elv alapján cselekedni, mint amiben éppen hiszünk. Így az öngyilkos racionálisan cselekszik, ha olyan eszközt választ, amelyik előidézi a halált; és ha a fekete mágia híve, ésszerű varázslóhoz fordulnia a cél elérése érdekében.

A racionális cselekvés logikája tehát minden elképzelhető eszközre és célra

* Az összetett! fogalom kritikátlan használata hozzájárult ahhoz, amit „ökonomsztikus téveszmének” nevezhetnénk, s ami a gazdaságnak piaci formájával való mesterséges azonosításában állt. Hume-tól és Spencertől Frank H. Knightig és Northropig a társadalmi gondolkodás mindig ebben a korlátozásban szenvedett, valahányszor a gazdaság problémáját érintette. Lionel Robbins esszéje, „A közgazdaságtudomány természete és jelentősége” (The nature and significance of economic science, 1932) hasznos ugyan a közgazdászok számára, de végzetesen eltorzítja a kérdést. Az antropológia területén Melville Herskovits újabb műve, a „Gazdasági antropológia” (Economic Anthropology, 1952) visszaesést jelent Herskovits úttörő kísérlete után („A primitív népek gazdasági élete” — The economic life of primitive peoples, 1940).

alkalmazható az emberi érdekek szinte végtelen változatosságának megfelelően. A saktól vagy a technológiától kezdve a vallásos életig vagy a filozófiáig a célok a legmindennapibbaktól a legrejtélyesebb és legbonyolultabb dolgokig terjedhetnek. Hasonló a helyzet a gazdaság területén, ahol a célok magukba foglalhatnak mindent a szomjúság pillanatnyi csillapításától az egészséges öregkor eléréséig, míg a megfelelő eszközök egyaránt felölelik a pohár vizet és a gyermeki szeretetre s a szabadban való életre való együttes hagyatkozást.

Feltéve, hogy a választást az eszközök elégtelen mennyisége diktálja, a racionális cselekvés logikája a döntésmélténeken azon változatává alakul, amit formális ökonomiának nevezünk. Ez logikailag még nincs összekapcsolva az emberi gazdaság fogalmával, de egy lépéssel már közelebb áll hozzá. A formális ökonomia, mint mondtuk, olyan választási helyzetekre vonatkozik, amelyek az eszközök elégtelenségéből adódnak. Ez az úgynevezett ritkasági posztulátum. Feltételezi, először is, az eszközök elégtelenségét; másodsorban, hogy a választást ez az elégtelenség diktálja. Az eszközöknek a célokhoz viszonyított elégtelenségét a „kipipálás” egyszerű művelete állapítja meg, kimutatván, hogy elegendő eszköz áll-e rendelkezésre az összes cél megvalósításához. Hogy az eszközök elégtelensége választáshoz vezessen, két feltételnek kell teljesülnie: adva kell lennie az eszközök több mint egyféle felhasználási módjának, valamint a célok rangsorolásának (azaz legalább két, preferenciasorba rendezett célnak). Mindkét feltétel faktuális. Érdektelen, hogy az eszközök felhasználásának egyetlen használati módra való korlátozása konvencionális vagy technikai természetű — s ugyanez a helyzet a célok rangsorolásával is.

Miután ilymódon operacionális terminusokban definiáltuk a választás, elégtelenség és ritkaság fogalmát, könnyen beláthatjuk, hogy ahogy van eszközök közti választás az eszközök elégtelensége nélkül, van elégtelenség is választás nélkül. A választást diktálhatja a jó előnybenrészesítése a rosszal szemben (morális választás), de az olyan szituációk is, mint pl. egy útereszteződés, ahonnan két vagy több út vezet rendeltetési célunk felé, amelyek azonos előnyökkel és hátrányokkal járnak (operacionálisan diktált választás). Az eszközök bősége mindkét esetben csak növelné — ahelyett, hogy csökkentené — a választás nehézségeit. Magától értetődik, hogy a ritkaság a racionális cselekvés szinte minden területén éppúgy előfordulhat, mint ahogy hiányozhat is. Nem minden filozofálás merül ki az alkotó képzelőerő

működtetésében, — a feltevésekkel való takarékoskodás dolga is lehet. Vagy hogy visszatérjünk az emberi életfenntartás szférájához, bizonyos civilizációkban a ritkaság szituációi szinte kivételesek, míg másokban fájdalmasan általánosak. Mindezekben az esetekben a ritkaság megléte vagy hiánya ténykérdés, akár a Természet, akár a Jog határozza meg az eszközök elégtelenségét.

Végül, de nem utolsósorban, az ökonomiai analízis. Ez a tudományág a formális ökonomiának egy meghatározott típusú gazdaságra, nevezetesen a piaci rendszerre való alkalmazásából származik. A gazdaság itt olyan intézményekben testesül meg, amelyek az individuális választásokat teszik meg azon összefüggő mozgások kiindulópontjának, amelyek az ökonomiai folyamatot alkotják. Ez az árszabályozó piacok általánossá válásának következménye. A javak és szolgáltatások — beleértve a munka, a föld és a tőke használatát is — mind piacon vásárolhatók, s következésképpen mindnek ára van; mindenfajta jövedelem javak és szolgáltatások eladásából származik: bérből, földjáraadékból és tőkekamatból, amelyek csak az eladott dolgok jellegének megfelelő árak különböző típusaiként jelennek meg. A vásárlóerő mint beszerzési eszköz általános elterjedése az igények kielégítésének folyamatát átváltoztatja az elégtelen mennyiségben rendelkezésre álló és alternatív módon felhasználható eszközök — nevezetesen a pénz — allokációjává. Ebből következően a választásnak mind feltételei, mind következményei mennyiségileg meghatározhatók az árak formájában. Azt lehet mondani, hogy — az árak mint par excellence gazdasági tényre összpontosítva — a formális megközelítési módszer teljes leírást nyújt a gazdaságról mint az eszközök elégtelensége által diktált választások meghatározta folyamatról. E leírás fogalmi eszközei teszik az ökonomiai analízis tudományágát.

Ebből következnek a határok, amelyek között az ökonomiai analízis hatékony módszernek bizonyulhat. A formális jelentés használata a gazdaságot mint gazdasági aktusok, azaz mint ritkasági szituációk által diktált választások egy sorát jellemzi. Míg az ilyen aktusokat vezérlő szabályok egyetemes érvényűek, egy meghatározott gazdaságra oly mértékben alkalmazhatók, amennyire ez a gazdaság ténylegesen ilyen aktusok sorozata. Hogy a gazdasági folyamatot alkotó elhelyezési és elajátítási műveletek kvantitatív eredményeket adjanak, elégtelen eszközökre vonatkozó és árak által orientált társadalmi cselekvések függ-

vényeinek kell mutatkozniuk. Ilyen szituáció csak egy piaci rendszerben áll fenn.

A formális gazdaságtan és az emberi gazdaság közti összefüggés tehát valóban esetleges. Az árszabályozó piacok rendszerén kívül az ökonomiai analízis mint a gazdaság működésének vizsgálati módszere nagyrészt elveszti relevanciáját. Jól ismert példa erre a központi tervezésen alapuló gazdaság, amelyben a piactól független árak érvényesülnek.

A szubsztantív fogalom forrása az empirikus gazdaság. Röviden (ha nem is éppen megnyerően) úgy definiálható, mint az ember és a környezet közti kölcsönhatás intézményesített folyamata, amely a szükségletkielégítő anyagi eszközökkel való folyamatos ellátást biztosítja. A szükségletkielégítés „anyagi”, amennyiben a célok eléréséhez anyagi eszközöket kell felhasználni; meghatározott típusú fiziológiai szükségletek esetében a szükségletkielégítés csak az úgynevezett szolgáltatásokat foglalja magában.

A gazdaság tehát intézményesített folyamat. E meghatározásban két fogalom játszik különös szerepet: a „folyamat” és az „intézményesítettség” fogalma. Lássuk, hogyan járulnak ezek hozzá vonatkoztatási rendszerünk kidolgozásához.

A folyamat a mozgás fogalmaiban végzett elemzésre utal. A mozgások vagy az elhelyezésben, vagy az elsajátításban, vagy mindkettőben végbemenő változásokra vonatkoznak. Más szavakkal, az anyagi elemek vagy térbeli helyük, vagy birtokosuk cserélésével változtathatják meg pozíciójukat; ezek az egyébként nagyon különböző helyzetváltoztatások járhatnak együtt is, külön is. Azt lehet mondani, hogy ez a kétfajta mozgás kimeríti a gazdasági folyamaton mint természeti és társadalmi jelenségen belüli lehetőségeket.

Az elhelyezési mozgások a szállítás mellett magukban foglalják a termelést is, amelyben a tárgyak térbeli helyváltoztatásának szintén lényeges szerepe van. A javak alacsonyabbrendűnek vagy magasabbrendűnek számítanak a fogyasztó szempontjából vett hasznosságuk mértéke szerint. A javaknak ez a jól ismert „rang-sora” megkülönbözteti a fogyasztói javakat a termelési javaktól aszerint, hogy közvetlenül vagy csak közvetve, más javakkal való kombinációjuk révén elégítik ki a szükségleteket. Az elemek ilyenfajta mozgása lényeges mozzanata a szubsztantív értelemben vett gazdaságnak, nevezetesen a termelésnek.

Az elsajátítási mozgások határozzák meg mind azt a folyamatot, amelyet általában a javak forgalmának nevezünk, mind pedig a javak adminisztrációját. Az első

esetben az elsajátítási mozgás tranzakciók következménye, a másodikban rendelkezéseké. Ennek megfelelően a tranzakció elsajátítási mozgás különböző személyek között; a rendelkezés pedig egyoldalú aktusa valamely személynek, melyhez a szokás vagy a törvény ereje révén meghatározott elsajátítási hatások kapcsolódnak. A „személy” terminus éppúgy jelölhet közhivatalokat és testületeket, mint magánszemélyeket vagy vállalatokat; a különbség elsősorban a belső szervezetről adódik. Mégis megjegyezhetjük, hogy a XIX. században a magánszemélyek rendszeren a tranzakciókkal kapcsolódtak össze, míg a közzintézményeknek inkább a rendelkezés jutott.

A fogalmak e megválasztása egy sor további definíciót von maga után. A társadalmi tevékenységeket annyiban nevezhetjük gazdaságnak, amennyiben részei ennek a folyamatnak; az intézményeket pedig, amennyiben ilyen tevékenységek összpontosulnak bennük; a folyamat minden komponense gazdasági elemnek tekinthető. Célszerű felosztani ezeket az elemeket az ökológiai, a technológiai és a társadalmi elemek csoportjára aszerint, hogy elsődlegesen a természeti környezethez, a mechanikai felszereléshez vagy az emberi berendezkedéshez tartoznak. Így a gazdaság folyamatjellegének hangsúlyozása lehetővé teszi, hogy egy sor — régi és új — fogalommal gazdagítsuk vonatkoztatási rendszerünket.

Az elemek mechanikai, biológiai és pszichológiai kölcsönhatására redukált gazdasági folyamat mindazonáltal nem bír konkrét realitással. Nem tartalmaz többet a termelés és szállítás, valamint az elsajátítási változások pusztá csontvázánál. Ha nem utalunk a társadalmi feltételekre, amelyekből az egyének motívumai erednek, aligha tudjuk megalapozni a mozgások kölcsönös függését és visszatérő megismétlődésüket, amitől a folyamat egysége és stabilitása függ. A természet és az emberiség kölcsönhatásban levő elemei így nem alkotnak koherens egységet, strukturális entitást, amelyről azt lehetne mondani, hogy meghatározott funkciót tölt be a társadalomban, vagy hogy története van. A folyamat így épp azokat a tulajdonságait vesztené el, amelyek a köznapi gondolkodást és a tudományt egyaránt az emberi megélhetés mint elsőrendű gyakorlati érdekekkel és mint teoretikus és morális méltósággal bíró terület felé fordítják.

Innen a gazdaság intézményes oldalának rendkívüli jelentősége. Ami folyamat szinten egy parcella kapálása közben ember és talaj között, vagy egy autóbill össze-szerelése során a futószalagon megy végbe,

az *prima facie* nem egyéb emberi és nem-emberi mozgások mozaikszerű illeszkedésénél. Intézményes szempontból azonban olyan terminusok referenciáját alkotja, mint bérmunka és tőke, szakma és szakszervezet, mint a munkaintézkedés csökkentése és növelése, mint a kockázat megosztása és a társadalmi kontextus egyéb szemantikai egységei. A kapitalizmus és a szocializmus közti választás például a modern technológiának a termelőfolyamatban megvalósuló két különböző intézményesítési módjára vonatkozik. Gazdaságpolitikai szinten az elmaradott országok iparosítása hasonlóképpen alternatív technikákat jelent az egyik oldalon, alternatív módokat a technikák intézményesítésére a másikon. Fogalmi megkülönböztetésük létfontosságú a technológia és az intézmények összefüggésének, illetve viszonylagos függetlenségének megértése szempontjából.

A gazdasági folyamat intézményesítése egységet és stabilitást ad a folyamatnak; meghatározott társadalmi funkcióval bíró önálló struktúrát teremt, megváltoztatja a gazdasági folyamat helyét a társadalomban, s ezzel jelentőséget ad a gazdaság történetének; az értékek, motívumok és a gazdaságpolitika köré összpontosítja az érdeklődést. Egység és stabilitás, struktúra és funkció, történelem és gazdaságpolitika bontják ki operacionálisan azon állításunk tartalmát, hogy az emberi gazdaság intézményesített folyamat.

Az emberi gazdaság tehát intézményekbe — gazdasági és gazdaságon kívüli intézményekbe — ágyazódik s szövődik bele. A gazdaságon kívüli intézmények bevonása létfontosságú. Mert a vallás vagy a kormányzat éppoly fontosak lehetnek a gazdaság struktúrája és működése szempont-

jából, mint a monetáris intézmények, vagy maguknak a munka terheit megkönnyítő gépeknek és szerszámoknak a jelenléte.

Tanulmányozni a gazdaság változó helyét a társadalomban ennél fogva annyit, mint tanulmányozni azt a módot, ahogy a gazdasági folyamat különböző korokban és különböző helyeken intézményesítve lett.

Ez speciális eszköztárat követel meg.

RECIPROCITÁS, REDISZTRIBÚCIÓ, ÁRUCSERE¹

Az empirikus gazdaságok intézményesítési módjának vizsgálatát annak a módnak a tanulmányozásával kell elkezdni, ahogy a gazdaság egységre és stabilitásra, azaz részeinek kölcsönös függőségére és újratermelődésére tesz szert. Ezt néhány (nagyon kis számú) strukturális sémát kombinációja biztosítja, amelyekes integrációs formáknak nevezhetünk. Mivel ezek a gazdaság különböző szintjein és különböző szektoraiban egymás mellett fordulnak elő, gyakran lehetetlen egyiküket uralkodó formaként elkülöníteni és ily módon osztályozni az empirikus gazdaságokat mint egészeket. De mivel ezek a formák elkülönítik egymástól a gazdaság szintjeit és szektorait, lehetővé teszik a gazdasági folyamat viszonylag egyszerű fogalmakban való leírását, s ezzel bizonyos fokú rendet visznek annak végtelen változatosságába.

Az alapvető, empirikusan felfedezhetsé sémák a reciprocitás, a redistribúció és az árucseré. A reciprocitás² a szimmetrikus csoportosulások kölcsönösen megfelelő pontjai közti mozgásokat jelöli; a redistribúció³ egy központ felé irányuló, majd

¹ Angol eredetiben: *exchange*; szó szerinti jelentése „csere”. Ez a terminus azonban általában a gazdasági tranzakcióknak az árszabályozó piacokon lebonyolított csereaktusoknál szélesebb körét öleli fel, Polányi viszont igen gyakran — bár nem kizárólag — a fentebbi, szűkebb értelemben használja. Ezért a magyar szövegben, a kontextusnak megfelelően, hol az „árucseré”, hol a „csere” kifejezést alkalmazzuk. {szerk.}

² A reciprocitás — ahogy ezt a fogalmat Polányi nyomán a szubsztantivista irányzat hívei elmélyítették — ajándékozási és viszontajándékozási kötelezettséget jelent meghatározott, szimmetrikus szociális viszonyok által egymáshoz kapcsolt csoportok, illetve tagjaik között. A csoportokat összefűző kötelek hol rokonsági, hol területiális, hol politikai vagy vallási-ceremoniális kapcsolatokból — de mindig a sajátosképpen gazdasági szférán kívül meghatározott kapcsolatokból — fonódnak, s a reciprok jogokat és kötelezettségeket nem közvetlenül az anyagi javakkal való gazdálkodás követelményei, hanem ezek a szociális kapcsolatok diktálják. A kapcsolatok szimmetriája azt jelenti, hogy valamennyi érdekelt csoport azonos jogokkal és kötelezettségekkel rendelkezik a többivel szemben. A reciprok ajándékozás — a gazdasági folyamatok beágyazottságának megfelelően — nem csupán az anyagi létfenntartási eszközök allokációját biztosítja, hanem a csoportok közti szociális kapcsolatok megerősítését is (sőt, esetenként — mint a Polányi által is idézett kula-„kereskedelemben” — a reciprocitás közvetlenül csupán integratív funkciót tölt be). — Vö. M. D. Sahlins, On the Sociology of Primitive Exchange; „The Relevance of Models in Social Anthropology”, {szerk.} M. Gluckman — F. Eggan (London 1965), 144–148; G. Dalton, Traditional Production in Primitive African Economies: „Tribal and Peasant Economies”, szerk. G. Dalton (New York 1967), 71; P. és L. Bohannan: „Tiv Economy” (Evanston 1968), 142. {szerk.}

³ A redistribúción Polányi és követői a javaknak és szolgáltatásoknak a közvetlen termelési egységektől egy — őket sajátos szociális mechanizmusokon keresztül egyesítő — központ felé való áramlását, s a centralizált erőforrások központi allokációját értik. Mint a reciprok viszonyban levő csoportokat, a központot és az alárendelt egységeket is nem-gazdasági — vallási, politikai, hűbéri stb. — kapcsolatok kötik egymáshoz; de ezek a kapcsolatok aszimmetrikusak, alá-főlelendeltségi viszonyokon alapulnak; az egyenrangú csoportok páronként érintkezését egy központnak több periférikus csoporttal való centralizált kapcsolata váltja fel. A reciprocitáshoz hasonlóan a redistribúció is kettős funkciót tölt be: az anyagi erőforrások adminisztrációja mellett fenntartja és megerősíti a centralizáció szociális kötelekeit is. — Vö. Sahlins, *uo.*, 143; Dalton, *uo.*, 73. {szerk.}

e központból kiinduló elsajátítási mozgásokra utal; a csere oda-vissza mozgásokra vonatkozik, melyek egy piaci rendszer „személyei” között zajlanak. A reciprocitás tehát — háttérként — szimmetrikusan elrendezett csoportosulásokat feltételez, a redistribúció a csoporton belüli központosítás bizonyos mértékű meglététől függ, s hogy a csere integrációt hozzon létre, árszabályozó piacok valamilyen rendszerére van szükség. Látható, hogy a különböző integrációs sémák különböző intézményes alapzatot feltételeznek.

Ezen a ponton hasznos volna tisztázni bizonyos dolgokat. A reciprocitás, redistribúció és a csere terminusait — melyekkel a gazdasági integrációs formákat megnevezük — gyakran személyek közti viszonyok megjelölésére használják. Felületes szemlélő előtt ezért úgy tűnhet, mintha az integrációs formák csupán az individuális viselkedés megfelelő formáinak összegződéseit tükröznék: Ha az egyének között gyakori a kölcsönös segítség, reciprokatív integráció jön létre; ahol az egyének közti osztozkodás van szokásban, ott a redistributív integráció áll fenn; s ugyanígy az egyének közti gyakori adásvétel^{3a} a cserét eredményezi mint integrációs formát. Ha így volna, integrációs elveink valóban nem lennének egyebek, mint a személyes szinten megnyilvánuló viselkedés megfelelő formáinak egyszerű összegeződése. Igaz, mi hangsúlyoztuk, hogy az integratív hatás meghatározott intézményes berendezkedések — szimmetrikus szervezetek, centrális pontok és piacrendszerek — jelenlétén alapul. De az ilyen berendezkedések, úgy tűnhetne, pusztán összegződéseik ugyanazoknak a személyes viselkedési sémáknak, amelyeknek végső következményeit állítólag meghatározzák.

A döntő tény abban áll, hogy a szóban forgó személyes viselkedések pusztán összegződéseik önmagukban még nem hoznak létre ilyen struktúrákat. Az egyének közti reciprokatív viselkedés csak abban az esetben integrálja a gazdaságot, ha adva vannak szimmetrikusan szervezett struktúrák, amilyen a rokonsági csoportok szimmetrikus rendszere. De valamely rokonsági rendszer soha nem jön létre a pusztán személyes szinten megnyilvánuló reciprokatív viselkedés eredményeként. Hasonló a helyzet a redistribúcióval. A redistribúció feltételezi egy elosztási központ jelenlétét a közösségben, de egy ilyen központ szervezete és szankcionálása nem az egyének közötti osztozkodás gyakori aktusainak pusztán

következményeként alakul ki. Végül ugyanaz igaz a piaci rendszerről is. A személyes szinten megvalósuló csereaktusok csak akkor teremtenek árakat, ha egy árszabályozó piac rendszerébe illeszkednek, egy intézményes szervezetbe, amelyet véletlenszerű csereaktusok sehol sem hívnak életre.

Természetesen nem akarjuk azt sugallni, hogy az alapul szolgáló struktúra valamilyen misztikus erők folyamánya, misztikus erők, amelyek a személyes vagy individuális viselkedés hatókörén kívül fejtik ki hatáskukat. Mi csak azt állítjuk, hogy amennyiben az individuális viselkedés társadalmi szintű hatásai minden esetben meghatározott intézményes feltételek jelenlététől függenek, úgy maguk ezek a feltételek nem származnak a szóban forgó személyes viselkedésből. Felületesen nézve úgy tűnhet, mintha az alapul szolgáló struktúra a megfelelő személyes viselkedési forma felhalmozódásából származnék, de a szervezet és szankcionálás létfontosságú elemeit szükség szerűen egészen más típusú viselkedés közreműködése teremti meg.

Tudomásunk szerint Richard Thurnwald, az antropológus volt az első szerző, aki (egy 1915-ből származó empirikus tanulmányában az új-guineai bánarók házasodási rendszeréről) utalt egyfelől az interperszonális szinten megnyilvánuló reciprokatív viselkedés és másfelől meghatározott szimmetrikus csoportosulások közti összefüggésre. Bronislaw Malinowski körülbelül 10 évvel később, Thurnwaldra hivatkozva, azt a feltevést fogalmazta meg, hogy a társadalmilag jelentős reciprok viszonzási jelenségek mindenütt szabályos összefüggésben találhatóak az alapul szolgáló társadalmi szervezet szimmetrikus formáival. Saját leírása a Trobriand-szigeti rokonsági rendszerről és a kula-kereskedelemről igazolta állítását. Ezt az útmutatást követte a jelen sorok írója, amikor úgy találta, hogy a szimmetria csupán *egyike* az alapul szolgáló struktúráknak. A későbbiekben a reciprocitást kiegészítette a redistribúcióval és árucserével mint további integrációs formákkal, s ugyanígy a szimmetriát a centrikussággal és piaccal mint az intézményes alapzat további eseteivel. Innen integrációs formáink és az alapul szolgáló struktúratípusok.

Ez segíthet megmagyarázni, miért figyelhető meg oly gyakran a gazdasági szférában, hogy — meghatározott intézményes előfeltételek híján — az interperszonális viselkedés nem éri el a várt társadalmi

^{3a}Angol eredetiben *barter*; szótári jelentése „termékesere”. Polányi azonban nem a pénz közvetítette árucserével való szembeállításban használja ezt a terminust; a *barter* nála a rögzített arányok szerinti cserével van szembeállítva, s magában foglalja mind a termékesere, mind a közvetett árucseré azon típusait, amelyek esetében a cserearányok magában a cserefolyamatban alakulnak ki. {szerk.}

szintű hatásokat. Csak egy szimmetrikusan szervezett társadalmi környezetben eredményez a reciprokatív viselkedés jelentőséggel bíró gazdasági intézményeket; csak ahol vannak elosztási központok, eredményezhetnek az osztozkodás individuális aktusai redisztributív ökonómiát; és csak árszabályozó piacok valamilyen rendszerének a jelenlétében hoznak létre az egyének közti csereaktusok gazdaság-integráló, fluktuáló árakat. Máskülönb az ilyen adásvételi műveletek hatástalanok maradnak és épp ezért nem is igen fordulnak elő. Ha — véletlenszerű módokon — mégis előadódhatnak, heves érzelmi reakciót váltanak ki, akár az erkölstelenség vagy az árulás aktusai, mert a kereskedelmi viselkedés érzelmileg sohasem közömbös, s következképpen a közvélemény — az elismert csatornákon kívül — nem is tűri meg.

Térjünk most vissza integrációs formáinkhoz.

Egy csoportnak, amely a maga gazdasági viszonyait reciprokatív alapon akarná megszervezni, célja elérése érdekében alcsoportokra kellene oszlania, melyeknek kölcsönösen megfelelő tagjai egymást ilyenekként tudnák azonosítani. Ebben az esetben az A csoport tagjai reciprocitási viszonyokat létesíthetnek B csoportbeli ellenpárjukkal és megfordítva. De a szimmetria nem korlátozódik a dualításra. Három, négy vagy több csoport szimmetrikus lehet két vagy több tengelyhez képest; ugyanígy a csoportok tagjai nem feltétlenül annak tartoznak viszonzni az ajándékot, akitől kapták: a kötelezettség irányulhat egy harmadik csoport megfelelő tagjára, akivel hasonló viszonyban vannak. A Trobriand-szigeti férfiak nővérük családjára iránt viselnek kötelezettségeket. De ők maguk nem a nővér férjétől számíthatnak segítségre, hanem, amennyiben nősek, saját feleségük fivérével — egy harmadik, megfelelő viszonyban levő család tagjától.

Arisztotelész azt tanította, hogy minden közösséghez (koinonia) hozzátartozik tagjainak kölcsönös vonzalma (philia), ami a reciprocitásban (antipeponthosz) nyer kifejezést. Ez egyaránt igaz volt mind a szilárdabb közösségekre, amilyenek a családok, törzsek vagy városállamok, mind a kevésbé szilárdakra nézve, amelyek részei lehetnek és alárendelődhetnek az előbbieknél. A mi fogalmainkban ez a nagyobb közösségeknek azt a tendenciáját impli-

kálja, hogy sokszoros szimmetriát fejleszzenek ki, amelynek vonatkozásában kialakulhat az alárendelt közösségeken belül a reciprokatív viselkedés. Minél közelebb érzik magukat egymáshoz az átfogó közösség tagjai, annál általánosabb lesz a tendencia köztük, hogy a térben, időben vagy másképpen korlátozott, specifikus viszonyok vonatkozásában is reciprokatív magatartásmódokat alakítsanak ki. A rokonság, a szomszédság vagy a totem a szilárdabb és átfogóbb csoportosulások közé tartoznak; hatókörükön belül katonai, szakmai, vallási vagy társadalmi jellegű, önkéntes vagy félig önkéntes társulások teremtenek olyan situációt, amelyekben — legalábbis átmenetileg vagy egy meghatározott lokalitás, illetve bizonyos tipikus körülmények vonatkozásában — szimmetrikus csoportosulások képződnek, s ezek tagjait valamiféle kölcsönösség kapcsolja össze.

A reciprocitás mint integrációs forma hatóerejét számottevően növeli, hogy képes alárendelt módszerekként mind a redisztribúciót, mind az árucserét alkalmazni. A reciprocitás megvalósítható oly módon is, hogy az emberek meghatározott redisztributív szabályok szerint megosztják a munka terhet, pl. amikor „sorjában” végzik el az egyes egyénekre háruló munkafeladatokat.⁴ Más esetekben a reciprocitást rögzített egyenértékek cseréje biztosítja; a cserearányok ilyen esetekben a létfontosságú javakban éppen szűkölködő partner előnyére vannak megszabva — alapvető intézmény ez az ókori Keleten. A nem-piaci gazdaságokban az integráció e két formája, a reciprocitás és a redisztribúció, többnyire valóban együtt szokott járni.

Redisztribúcióra annyiban kerül sor egy csoporton belül, amennyiben a javak elosztása egy kézben összpontosul és ezen elosztás módját a szokás, a törvény vagy ad hoc központi döntés szabályozza. Néha valóban együtt jár a termékek fizikai begyűjtésével, központi tárolásával és kiosztásával, máskor a „begyűjtés” nem fizikai, pusztán elsajátítási aktus, vagyis nem egyéb a fizikai helyükön megmaradó javak fölötti rendelkezési jogok „begyűjtésénél”. Redisztribúcióra sokféle indokkal és minden civilizációs szinten sor kerül, a primitív vadásztörzsektől kezdve az ókori Egyiptom, Suméria, Babilónia vagy Peru hatalmas tárolási rendszereig. Nagy országokban a talaj és az éghajlat különbségei tehetik szükségessé a redisztribúciót;

⁴ Polányi minden bizonnyal az olyan esetekre gondol, amikor valamely közösség — faluközösség, rokonsági szervezet stb. — a tagjainak földjén esedékes, sokak kooperációját kívánó munkát (pl. irtás és égetés stb.) együttesen végzi el oly módon, hogy az egyes családok parcelláit egymás után veszi sorba. Az ilyen fajta — mind a primitív, mind a parasztgazdaságokban előforduló — kooperációt valóban hasznoslató teszi a redisztributív gazdálkodáshoz, hogy a munkaeót együttesen, mintegy „központilag” osztják el. {szerk.}

más esetekben időbeli eltérések okozzák, mint például az aratás és a fogyasztás időpontja közötti eltolódás. Vadásztársadalmakban minden más elosztási mód a horda vagy a csapat dezintegrációját eredményezné, mivel itt csak a „munkamegosztás” biztosítja az eredményeket; a vásárlóerő redistribúciójára viszont önmagáért — azaz társadalmi ideálok által kitűzött célok végett — is törekedhetnek, mint például a modern jóléti államban. Az elv azonban ugyanaz marad: begyűjteni egy központba és szétosztani e központból. A redistribúció alkalmazható a társadalomnál kisebb csoportokra is, amilyen a háztartás vagy a majorság, függetlenül attól, hogy a gazdaság mint egész milyen alapon integrálódik. A legismertebb példák a közép-afrikai král, a héber patriarchális háztartás, az Arisztotelész kori görög birtok, a római familia, a középkori majorság vagy a tipikus nagycsaládi parasztháztartás a gabona általános piaci kereskedelm előtti időkből. Am a paraszti háztartás csak a földművelő társadalom viszonylag fejlett formájában működőképes (akkor azonban lényegében általános). Korábban a „kiscsalád” gazdaságilag nincs intézményesítve (elteltekintve némi élelemfőzéstől); a legelőt, szántót vagy marhát még a családnál szélesebb körben érvényesülő redistributív vagy reciprokativ módszerek alapján hasznosítják.

A redistribúció is alkalmas arra, hogy tetszőleges szintű és szilárdságú csoportokat integráljon, kezdve magától az államtól átmeneti jellegű egységekig. Mint a reciprocitás esetében, itt is az a helyzet, hogy minél zártabb, minél szorosabb az átfogó egység, annál változatosabb lesz a belső tagozódás, amelyen belül a redistribúció hatékonyan működhet. Platón azt tanította, hogy az állam polgárainak száma 5040 kell legyen. Ezt a számot 59 különböző módon lehet osztani, beleértve az első tíz egész számmal való osztást. Ezért — magyarázta Platón — az adókievetés, az üzleti tranzakciókat lebonyolító csoportok szervezése, a katonai és egyéb terhek felváltva, „sorjában” való viselése számára ez a szám a legnagyobb teret biztosítja.

Hogy az árucser integrációs formául szolgáljon, árszabályozó piacok rendszerének jelenlétére van szükség. Háromfajta cserét lehet ennél fogva megkülönböztetni egymástól: a személyek közötti helyzetcserét, amennyiben ez pusztán a térbeli hely megváltoztatása, elhelyezési mozgás⁵

(operacionális csere), s ezzel szemben a cserét mint elsajátítási mozgást, melynek arányai vagy eleve meghatározottak (decizionális csere), vagy alku függvényei (integratív csere). Amennyiben eleve meghatározott arányokat követő cseréről van szó, a gazdaságot azok a tényezők integrálják, amelyek rögzítik ezt az arányt, nem pedig a piaci mechanizmus. Még az árszabályozó piacok is csak abban az esetben integratív hatásúak, ha olyan rendszerbe kapcsolódnak össze, amely az árak hatásait a közvetlenül érintett piacokon túl is tovagyűrűzteti.

Helyesen állapították meg, hogy az adásvétel mint viselkedési típus lényege az alku-dozás. Hogy az árucser integratív legyen, a partnerek viselkedésének egy ár meghatározására kell irányulnia, amely mindegyik számára olyan kedvező, amilyenné csak tenni tudja. Az ilyen viselkedés éles ellentétben van a rögzített árakon történő cserével. A „nyereség” fogalmának kétértelműsége könnyen elfedi e különbséget. Rögzített áron lebonyolított cseréből nem lehet több nyereséget kihozni, mint amennyit a cserére való elhatározás már eleve mindkét fél számára magában foglalt; a fluktuáló árak melletti csere viszont olyan nyereséget előz, amelyet csak a partnerek között kifejezetten antagonisztikus viszonyt implikáló magatartás révén lehet megszerezni. Az antagonizmus elemét, bármilyen letompított legyen is, nem lehet kitörölni a cserének ebből a formájából. Közösségek, amelyek óvni akarják a tagjaik közötti szolidaritás forrását, soha nem engedhetik meg, hogy rejtett ellenségeskedés fejlődjön ki egy olyan létfontosságú és ezért feszült aggodalom felkeltésére képes dolog körül, amelyen az eleség. Innen a nyereséskedő tranzakciók egyetemes tilalma az elesésre s az élelmiszerekre vonatkozólag a primitív és archaikus társadalomban. Az élelmiszerek fölötti alku ilyen széles körben elterjedt tilalma automatikusan kizárja az árszabályozó piacokat a korai intézmények köréből.

Fejtetéseink szempontjából megvilágító a gazdaságok hagyományos csoportosítása, amely nagyjából megközelíti a domináns integrációs formák szerinti osztályozást. Amit a történészek „gazdasági rendszereknek” szoktak nevezni, a jelek szerint elég jól beilleszthető e sémába. Egy integrációs forma dominanciáján itt azt értjük, mennyire fogja át a földet és a munkát a társadalomban. Az úgynevezett

⁵ Valószínűleg különböző anyagi eszközök használati céllal való, ideiglenes cseréjéről van szó, amely nem érinti az eszközök fölötti rendelkezési jogokat csupán azok „térbeli helyét”. A primitív társadalmakban például a rokonsági viszony jogot ad az egymás birtokában levő tárgyak használatára anélkül, hogy a birtokviszony változást szenvedne. {szerk.}

primitív társadalmat az jellemzi, hogy a földet és a munkát a rokonság szálai integrálják a gazdaságba. A feudális társadalomban a hűbéri kötelékek határoznak a föld és a vele járó munka sorsáról. Az ársztásos mezőgazdaságon alapuló birodalmakban a földet főként az egyházi vagy világi hatalom osztotta fel, illetve osztotta esetenként újra, s ugyanígy a munkát, legalábbis annak függő formájában. A piac vezető gazdasági erővé válását úgy lehet nyomon követni, hogy megállapítjuk, milyen mértékben mobilizálta a földet és az élelmiszereket az árucseré, s milyen mértékben vált a munka a piacon szabadon vásárolható áruvá. Ez a tipológia segíthet megmagyarázni a rabszolgaság, jobbágy-ság és bérmunka történetileg tarthatatlan stádium-elméletének relevanciáját — a relevanciáját ennek a marxizmussal hagyományosan összekapcsolódó csoportosításnak, amely abból a meggyőződésből eredt, hogy a gazdaság jellegét a munka státusza határozza meg. Am a föld integrációja a gazdaságba aligha tekinthető kevésbé fontos tényezőnek.

Bárhogy is, az integrációs formák nem képviselnek fejlődési „szakaszokat”. Nincs szó időbeli sorról. Számos alárendelt forma lehet jelen a domináns forma mellett, amely maga is időlegesen háttérbe szorulhat, majd újra felbukkanhat. A törzsi társadalmak egyszerre gyakorolják a reciprocitást és a redisztribúciót, míg az archaikus társadalmak túlnyomóan redisztributív jellegűek, bár bizonyos mértékig teret adhatnak az árucserének. A reciprocitás, amely domináns szerepet játszik bizonyos melanéz közösségekben, mint nem lényegtelen, bár alárendelt vonás jelenik meg az archaikus redisztributív birodalmakban, ahol a — többnyire ajándékok és viszontajándékok formájában zajló — külkereskedelem még túlnyomórészt a reciprocitás elve alapján van megszervezve. Sőt, válságos háborús helyzet idején a XX. században is széleskörűen elevenítették fel — a kölcsönbérlet neve alatt — a reciprocitást; olyan társadalmakban, ahol egyébként a piac és az árucseré uralkodik. A redisztribúció, a törzsi és archaikus társadalmak uralkodó módszere, amely mellett a csere elenyésző szerepet játszik, nagy fontosságra tett szert a késő római birodalomban, s bizonyos modern ipari államokban ma ismét tért hódít. A Szovjetunió szélsőséges példa erre a jelen-ségre. Másrésztől a piacok a megélőző emberi történelem során nem egy esetben játszottak szerepet a gazdaságban, bár sohasem rendelkeztek olyan territorialis kiterjedtséggel vagy olyan átfogó intézményrendszerrel, amit a XIX. századi piacéhoz lehetne hasonlítani. Azonban bizonyos vál-

tozás itt is megfigyelhető. Századunkban az aranystandard háttérbeszorulásával megkezdődött a piacok világméretű szerepének csökkenése a XIX. században elért csúcspont után — a trend megfordulása, amely történetesen megintcsak visszavezet tanulmányunk kiindulópontjához, nevezetesen a megállapításhoz, hogy a korlátozott, piaci definíciók egyre alkalmatlanabbak a gazdaság társadalomtudományos vizsgálatának céljaira.

A KERESKEDELEM FORMÁI, PÉNZHASZNÁLÁSI MÓDOK, PIACI ELEMEK

A piaci gondolkodásmód igen mélyen-szántó korlátozó hatással van a kereskedelem és a pénz intézményeinek interpretációjára: a piac óhatatlanul úgy jelenik meg, mint az árucseré színtere, a kereskedelem mint az aktuális csere, s a pénz mint az árucseré eszköze. Mivel a kereskedelmet az árak irányítják, az árak pedig a piac függvényei, minden kereskedelem piaci kereskedelem, ahogy minden pénz piaci forgalomban szereplő pénz. A piac a generáló intézmény, a kereskedelem és a pénz pedig a piac funkciói.

Az így megalkotott fogalmak nem felelnek meg az antropológia és a történettudomány tényeinek. A kereskedelem, éppúgy, mint a pénzhasználat bizonyos fajtái, egykorú az emberiséggel. Ezzel szemben, bár gazdasági célzatú gyűlekezetek már a korai neolitikumtól kezdve léteztek, a piacok történetileg csak viszonylag későn tettek szert jelentőségre. Árszabályozó piacok [price-making markets], amelyek egyedül alkotnak piacrendszert, minden forrás szerint csak az időszámítás előtti első évezredben jöttek létre, és akkor is háttérbe szorították őket az integráció más formái. De még ezeket az alapvető tényeket sem lehetett feltárni, ameddig úgy tűnt, hogy a kereskedelem és a pénz az integráció árucseré formájára (mint annak specifikusan „gazdasági” formájára) korlátozódnak. A hosszú történelmi periódusokat, melyek során a gazdaságot a reciprocitás és a redisztribúció integrálták, és a számottevő szakaszokat, melyekben — még a modern időkben is — változatlanul ez a két elv uralkodott, egy korlátozó terminológia egyszerűen kívül helyezte a vizsgálódások körén.

Árucseré-rendszerként — azaz, röviden szólva, katallaktikusan — tekintve a kereskedelem, pénz és piac osztatlan egészet alkotnak. Közös fogalmi keretük a piac. A kereskedelem úgy jelenik meg, mint a javak kétirányú mozgása a piacon keresztül, a pénz pedig mint azok a kvantifikálható javak, amelyeket — e mozgás meg-

könnyítése céljából — indirekt cserére használnak. Az ilyen megközelítés maga után kell vonja annak a heurisztikus elvnek többé vagy kevésbé hallgatóságos elfogadását, miszerint ahol kereskedelem van, ott a piacok meglétét is fel kell tételezni, és ahol pénz van, ott a kereskedelem — s következőképpen a piac — is megtalálható. Ez természetesen azt eredményezi, hogy ott is piacokat látnak, ahol nincsenek piacok és nem veszik észre a kereskedelmet és a pénzt, ahol ezek jelen vannak, csak mert a piac történetesen hiányzik. A fogalmi korlátozás kumulatív hatásként kialakul egyfajta sztereotip a kevésbé közeli idők és helyek gazdaságairól; akár egy mesterséges táj, amely alig vagy egyáltalán nem hasonlít az eredetire.

A kereskedelmet, a pénzt és a piacot tehát külön-külön kell elemeznünk.

1. A kereskedelem formái

Szubsztantív szemszögből a kereskedelem viszonylag békés módszer olyan javak beszerzésére, amelyek helyben nem állnak rendelkezésre. Külsődleges a csoporthoz képest, s hasonló azokhoz a tevékenységekhez, amelyeket a vadászattal, rabszolgaszerző expedíciókkal vagy rabló portyákkal szoktunk asszociálni. Mindezekben az esetekben az a cél, hogy messziről szerezzenek és szállítsanak haza javakat. Ami a kereskedelmet megkülönbözteti a vadászattól, a szakmányolástól, a fosztogatástól, ritka fajták vagy egzotikus állatok felkutatásától, az a mozgás kétoldalúsága, ami egyben biztosítja nagyjából békés és többé-kevésbé szabályozott jellegét.

Katallaktikus (azaz piaci) szempontból a kereskedelem a javak mozgása a piacon keresztül vezető útvonalon. Minden áru — minden eladásra készített termék — a kereskedelem potenciális tárgya; az egyik ebbe az irányba mozog, a másik az ellenétes irányba; a mozgást árak irányítják, kereskedelem és piac egymást feltételező fogalmak. Minden kereskedelem piaci kereskedelem.

Akár a vadászat, a portya vagy az expedíció, a primitív társadalomban a kereskedelem sem annyira individuális, mint inkább csoport-aktivitás; e tekintetben szoros hasonlóságot mutat a lánykérés és házasságkötés szervezetével, amely gyakran éppen azt célozza, hogy többé-kevésbé békés eszközökkel szerezzenek távoli csoportoktól feleségeket. A kereskedelem így különböző közösségek találkozásánál áll pontosan, s egyik célja a javak kicserélése. Az ilyen találkozások — szemben az árszabályozó piacokkal — nem teremtenek cserearányokat; ellenkezőleg, általában

feltételezik az ilyen arányok előzetes meglétét. Nem következnek belőlük sem az individuális kereskedő személyének, sem a személyes haszon motívumának megléte. Akár a főnök vagy király ténykedik a közösségért, miután begyűjtötte annak tagjaitól a „kiviteli” javakat, akár maga a csoport, testületileg, találkozik ellenpárjával a csere céljára kijelölt helyen — az eljárás lényege szerint mindkét esetben kollektív természetű. „Kereskedelmi partnerek” közti csere természetesen gyakori, de ugyanilyen gyakori az állandó kapcsolat kialakulása a lánykérésben és házasságban is. Az individuális és kollektív tevékenységek egymásba szövednek.

A „távoli javak beszerzésének” mint a kereskedelem konstitutív elemének hangsúlyozása kidomborítja a behozatali érdek uralkodó szerepét a kereskedelem korai történetében. A XIX. században a kiviteli érdek került előtérbe — ez a hangsúlyváltozás tipikus katallaktikus jelenség.

Mivel jelentős távolságra kell eljuttatni valamit, méghozzá két irányban, a kereskedelemnek — lényegéből következően — számos alkotó eleme van, úgymint személyzet, javak, szállítás és kétoldalúság, amelyek mindegyikét tovább lehet elemezni, szociológiailag vagy technológiailag szignifikáns kritériumok alapján. E négy tényező nyomkövetése révén remélhetőleg megtudunk egyet-mást a kereskedelem társadalmon belüli helyének változásáról.

Először is, a kereskedelemmel foglalkozó személyek.

A „távoli javak megszerzésével” foglalkozni lehet olyan motívumok alapján, amelyek a kereskedő társadalmi helyzetével kapcsolatosak és — többnyire — magukba foglalják a kötelesség vagy közszolgálat elemeit (státus-motívum), vagy űzhetik ezt a foglalkozást a szóbanforgó adásvételi tranzakciókból eredő személyes anyagi haszon kedvéért (profit-motívum).

A különféle ösztönzők sokfajta lehetséges kombinációja ellenére a becsület és kötelesség az egyik oldalon, a profit a másikon kiemelkednek, mint élesen elkülönült elsődleges motivációk. Ha a státus-motívumot, mint ez igen gyakran előfordul, anyagi előnyök erősítik meg, az utóbbiak rendszerint nem öltik a cseréből szerzett nyereség formáját, hanem inkább a kincsét vagy a földből származó jövedelem juttatását, amelyet a kereskedő a királytól vagy az egyháztól, vagy hűbérurától kap ellenszolgáltatásul. Tipikus körülmények között a cseréből származó nyereség rendszerint jelentéktelen összeget tesz ki, nem hasonlítható ahhoz a vagyonhoz, amelyet a leleményes és sikeres kereskedő-

nek ura adományoz. Így aki a kötelesség és becsület kedvéért kereskedik, az meggazdagszik, aki pedig a piszkos hasznot keresi, az szegény marad — még egy érv, hogy miért rosszírűek az archaikus társadalmakban a nyereszkesedé motívumai.

A személyzet kérdésének másik megközelítési módját az az életszínvonal kínálja, amely, közösségének létele szerint, a kereskedő státusát megilleti.

Az archaikus társadalom általában csak olyan kereskedőtípust ismer, aki vagy a csúcsához, vagy az aljához tartozik a társadalmi ranglétrának. Az előbbi — a kereskedelem politikai és katonai előfeltételeiből következően — az uralommal és kormányzattal függ össze, az utóbbi a teherhordás durva munkájának köszönheti megélhetését. Ez a tény nagy fontossággal bír a régi korok kereskedelmi szervezetének megértése szempontjából. Nem létezhet középosztálybeli kereskedő, legalábbis a polgárok között nem. A Távols-Keletet leszámítva, amelytől itt el kell tekintenünk, a modern kor előtt csupán három jelentős példát találhatunk széles kereskedelmi középosztályra: a túlnyomórészt metoikosz⁶ származású hellenisztikus kereskedők a Földközi-tenger keleti partvidékén fekvő városállamokban, a mindenütt jelenlévő iszlám kereskedő, aki a hellenisztikus tengeri tradíciókat átültette a bazár működésébe, végül Pirenne „vándorló söpredékeinek”⁷ leszármazottai Nyugat-Európában, a középkor második harmadának egyfajta kontinentális méretekben mozgó metoikosza. Az Arisztotelész által magasztalt klasszikus görög középosztály földbirtokos osztály volt, nem kereskedő osztály.

A harmadik megközelítési mód szorosabban történelmi jellegű. Az antikvitás kereskedő típusai a tamkarum,⁸ a metoikosz vagy rezidens idegen és a „külföldi” voltak.

A tamkarum uralta a mezopotámiai színteret a sumér kezdetektől az iszlám

feltűnéséig, vagyis több mint 3000 éven át. Egyiptom, Kína, India, Palesztina, a gyarmatosítás előtti Közép-Amerika vagy a benszüllött Nyugat-Afrika a kereskedőnek csak ezt a típusát ismerte. A metoikosz történetileg először Athénban és néhány más görög városban tűnt fel mint alacsony osztálybeli kereskedő, s a hellenizmussal emelkedett fel, hogy a görög nyelvű vagy levantei kereskedelmi középosztály prototípusává váljon az Indus völgyétől Herkules oszlopaig. A „külföldi” természetesen mindenütt jelen van. Idegen legénységgel és idegen hajón szállítja áruját; sohasem „tartozik” a közösséghez, s nem rendelkezik a rezidens idegen fél-státusával sem, hanem egy egészen másuttal lévő közösség tagja.

A negyedik különbségtétel antropológiai természetű, s a kereskedő külföldi sajátos figurájához ad kulcsot. Bár a „kereskedőnépek” száma, amelyhez ezek a „külföldiek” tartoztak, aránylag kicsiny volt, ők adnak magyarázatot a „passzív kereskedelem” széles körben elterjedt intézményére. A kereskedőnépek egymás között megint jelentős különbségeket mutatnak egy lényeges tekintetben. A voltaképpeni kereskedőnépek — nevezük így őket — kizárólag a kereskedelemről biztosították megélhetésüket, a kereskedelemből, amelyben közvetlenül vagy közvetve az egész népesség részt vett, mint a föníciaiak, a ródosziak, Gades (a mai Cadix) lakói, vagy bizonyos periódusokban az örmények és a zsidók. Más népeknél — ezek a számosabbak — a kereskedelem csak *egyike* a foglalatosságoknak, amelybe időről időre a népesség jelentős része bekapcsolódott, hosszabb-rövidebb ideig tartó (gyakran családi) utazásokat téve. A nyugat-szudáni háuszák és mandingók példazzák ezt a típust. Ez utóbbiakat dualának is nevezik, de mint újabbán kiderült, csakis amikor idegenben kereskednek. Korábban külön népnek

⁶ A metoikosz szó szerint a házán, otthonán kívül tartózkodó, azaz idegenben élő személyt jelent. Ez a név illetve a görög városállamokban a tartósan — többnyire a város körül — letelepedett idegeneket, akik származásuk folytán nem lehettek a városállam teljes jogú polgárai, de megtelepedésük révén mégis egyfajta fél-státusra tettek szert a városban. {szerk.}

⁷ Pirenne szerint a IX–XI. századi nyugat-európai kereskedelmet túlnyomórészt a hűbéri szervezetten kívülreket, bizonytalan egzisztenciák — vándor koldusok, urat kereső zsoldoskatonák, hajósok és szerékhajók, hálólok, üzérkedők — bonyolították, valahol a kalózkodás és a szabályozott kommersziális forgalom határán. Minden valószínűség szerint ezeket nevezi Polányi Pirenne „vándorló söpredékeinek”. — Vö. H. Pirenne, Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme: „Histoire économique de l'occident médiéval” (Bruges 1951), 21–23. {szerk.}

⁸ A tamkarum a kereskedelmi ügyletekkel foglalkozó állami hivatalnok Hammurabi Babilóniájában; „... feladata, hogy az útiköltséget vagy a más kisebb kiadásokat fedezze, hogy az állam valamely alattvalójától adóssága fejében zalogtárgyakat — például egy rabszolgát — vegyen át a kereskedő-céh egyik tagjának a javára, hogy a Város birtokában levő javakat eladja a kereskedő-céh tagjainak, és (bár ez nem egészen bizonyított) hogy a kereskedő birtokában levő javakat megvegye a Város számára; hogy megkönnyítse a szállítást, felelősséget vállalva a szállítókra bízott pénzért és javakért, valamint azokért a javakért, amelyeket a Városban a kereskedő-céh tagjainak számlájára vásároltak...”, hogy a kereskedő kérésére bizonyos javakat árverésre bocsájtson, számlájára írva az egész így nyert összeget, függetlenül attól, több-e ez avagy kevesebb az „ekvivalens”-nél... A tamkarum nem húzott jövedelmet az üzletből, amelyet bonyolított... Megélhetését a földtulajdon biztosította, amelyet kinevezésekor kapott.” — K. Polányi, Marketless trading in Hammurabi's Time; „Trade and Market in the Early Empires”, 24. {szerk.}

tekintették őket azok, akiket kereskedelmi útjaikon felkerestek.

Másodszer, a korai kereskedelem szervezete különbségeket kell mutasson a szállított javak, a bejárando távolság, a szállítók elé tornyosuló akadályok, a vállalkozás politikai és ökológiai feltételei szerint. Ha másért nem, ezért eredetileg minden kereskedelem specifikus. A javak és szállítási módjaik teszik azzá. Ilyen körülmények között nem létezhet „kereskedelem általában”.

Ha nem fogjuk fel e tény teljes jelentőségét, nem érthetjük meg a kereskedelmi intézmények korai fejlődését sem. A körülmények, amelyek között eldöntik, hogy bizonyos javakat meghatározott távolságról és meghatározott helyről beszerzzenek, különböznek azoktól, amelyek között másfajta javak máshonnan való beszerzéséről döntenének. A kereskedelmi vállalkozások ennél fogva diszkontinuus jellegűek. Konkrét ügyletekre korlátozódnak, amelyek egyenként bonyolódhatnak, nem fejlődnek folyamatos vállalkozássá. A római *societas*,⁹ akár a későbbi *commenda*,¹⁰ egyszeri vállalkozásra alakított kereskedelmi társulás volt. Egyedül az adószedés jogának hasznóbérbe vételére alakult *societas publicanorum*¹¹ volt bejegyezve — ez volt az egyetlen nagy kivétel. A modern kor előtt ismeretlenek voltak az állandó kereskedelmi társulások.

A kereskedelem specifikusságának külön hangsúlyt adott, hogy a dolog természetéből kifolyólag a behozatali javakat csak kiviteli javak ellenében lehet beszerezni. Nem-piaci feltételek között ugyanis a behozatal és a kivitel rendszerint különböző intézmények alá esnek. Az a folyamat, amelyen keresztül a javakat kiviteli céllal összegyűjtik, többnyire elkülönül és viszonylag független attól a folyamatától, amely által a behozott javakat elosztják. Az előbbi végbemehet szolgáltatás, adózás, hűbéri ajándék formájában, vagy bármilyen más csatornán keresztül, amelyen át a javak a centrum felé áramlanak, míg a kiosztásra kerülő behozatali javak egészen más utak

mentén szállnak alá. Hammurabi törvényei, úgy tűnik, kivételt tesznek a simu javakkal; ezek egyes esetekben behozatali cikkek lehettek, melyeket a király a tamkarumon keresztül olyan bérlőknek juttatott, akik saját termékeiket adták cserébe. Mintha az azték pocstekáknak¹² a gyarmatosítást megelőző távolsági kereskedelme is néhol hasonló vonásokat viselne.

Amit a természetet különbözővé tesz, a piac egyneműsíti. Még a javak és a szállításuk közti különbséget is eltörölheti, hiszen a piacon mindkettő kapható és eladható — az egyik a termékek piacán, a másik a szállítási és biztosítási piacon. Az árak mindkét esetben ugyanúgy — a kereslet és a kínálat arányában — képződnek. A kereskedelem alkotó részeit, a szállítást és a javakat, közös nevezőre hozza, hogy mindkettő költségeként jelenik meg. A piac és a piacon kialakuló mesterséges homogenitás előtérbehelyezése hasznára válhat a gazdasági elméletnek, de nem a gazdaságtörténetnek.

Egyébként azt találjuk, hogy a kereskedelmi utak, éppenúgy mint a szállítóeszközök, nem kevésbé mélyreható jelentőséggel bírhatnak a kereskedelem intézményes formái szempontjából, mint a szállított javak típusai. Mert mindezekben az esetekben a földrajzi és technológiai feltételek kölcsönhatásban vannak a társadalmi struktúrával.

A kétoldalú kapcsolat elve szerint a kereskedelem három fő típusát különböztethetjük meg: az ajándékkereskedelmet, az adminisztratív kereskedelmet és a piaci kereskedelmet.

Az ajándékkereskedelem a reciprocitás száláival köti össze a partnereket, mint a vendégbarátságnak, a kulának vagy a csoportos vendéglátogatások más intézményeinek esetében. A birodalmak közötti kereskedelem évezredekden keresztül az ajándékkereskedelm formájában zajlott — a kétoldalú kapcsolat semmilyen más elve nem felelt volna meg ilyen jól a szituáció követelményeinek. A kereskedelem szerkezete itt rendszerint ceremonialis,

⁹ A *societas* meghatározott gazdasági célra szerveződött egyének társulása volt; tagjai szerződésben vállaltak kötelezettséget, hogy munkaejüket és, a szükséghez mérten, tőkéjüket a vállalkozás rendelkezésére bocsátják; a hasznóból egyéni befektetéseik arányában részesedtek. {szerk.}

¹⁰ A *commenda* szerződésen alapuló társulás volt két gazdasági személy között, akik közül az egyik a másik tőkéjét — annak felelősségére — meghatározott kezelemben alkalmazott intézmény volt. {szerk.}

¹¹ A *societas publicanorum* intézménye az i. e. 2. évszázad második felében alakult ki. Tagjai előre meghatározott összeget fizettek az államnak, s ennek fejében megkapták egyes provinciák adóztatásának jogát. Az államnak befizetendő összeg nagyságát a vállalkozók versenyajánlatai szabták meg: az adókvetési jogot az a társulás nyerte el, amelyik a legmagasabb ajánlatot tette. {szerk.}

¹² A pocstekák az azték birodalom távolsági kereskedői voltak. Külön — belsőleg is stratifikált — rendjék képeztek az azték társadalomnak, valahol a „nemesek” és a „közép” kategóriája között. A „nemesekkel” szemben termékjáradék szolgáltatására voltak kötelezve, de — a „középpel” ellentétben — munkaszolgáltatással nem tartoztak. A pocsteke státusa örökletes volt. — Vö. A. M. Chapman, *Port of trade enclaves in Aztec and Maya civilizations*; „Trade and Market”, 120–121. {szerk.}

s olyan mozzanatokat tartalmaz, mint ünnepélyes ajándékváltás, kölcsönös ajándékozás, követségek és a fejedelmek vagy királyok közti politikai ügyletek. A javak kincsek, az elit-cirkuláció tárgyai; csak a csoportos vendéglátogatások határesetében ölthetnek „demokratikusabb” jelleget. De a kapcsolatok törékenyek, a csereaktusok ritkák.

Az adminisztratív kereskedelem szilárd alapja a szerződéses viszony, amely többé-kevésbé formális. Mivel mindkét oldalon többnyire a behozatali érdek meghatározó, a kereskedelem a kormányzat által ellenőrzött csatornákon zajlik. A kiviteli kereskedelem rendszerint hasonló módon van megszervezve. Következésképpen a kereskedelem egészét adminisztratív módszerekkel intézik. Ez kiterjed az ügyletek lebonyolításának módjára is, beleértve a kicserélt egységek „rátáira” vagy arányaira vonatkozó megállapodásokat, a kikötői kedvezményeket, a mérést, a minőség értékelését, a javak fizikai cseréjét, a tárolást, az őrzést, a kereskedő személyzet felletti felügyeletet, a „fizetések” szabályozását, a hiteleket, az árkiegyenlítéseket. Ezen ügyletek némelyike természetesen összekapcsolódik a kiviteli javak begyűjtésével, illetve a behozott javak elosztásával, amelyek a belföldi gazdaság redistributív szférájához tartoznak. A kölcsönösen importált javakat minőségük, csomagolásuk, súlyuk és más könnyen megállapítható kritériumok szerint standardizálják. Csak ilyen „kereskedelmi javakkal” lehet kereskedni. Az ekvivalenciákat egyszerű egységekben állapítják meg; a csere, legalábbis elvileg, egy-az-egyhez történik.

Az alkudozás nem része az eljárásnak; az ekvivalenciákat egyszer s mindenkorra rögzítik. De mivel a változó körülményekhez való alkalmazkodást nem lehet kikerülni, az alku mégis megjelenik, csak hogy *más egységekre irányul, nem az árra*: mértékekre, minőségre vagy a fizetési eszköz mibenlétére. Vég nélküli vita lehetséges az élelmiszerek minősége, az alkalmazott egységek térfogata és súlya, a különböző fajta pénznemek átváltási arányai körül. Gyakran még a „profitról” is

„alkudoznak”. Az eljárás értelme — természetesen — az árak változatlan szinten tartása; ha az árakat hozzá kell igazítani az aktuális kínálati szituációhoz, mint például inség idején, ezt úgy fejezik ki, hogy kettő-az-egyhez, vagy két-és-fél-az-egyhez arányban, vagy ahogy mi mondánánk, 100 %-os vagy 150 %-os profittal kereskednek. Ezt az archaikus társadalmakban feltehetően elég általános módszer, hogy a [névleges] árak stabilak és az alkudozás a profitot módosítja, jól igazolja a Közép-Szudánban még a XIX. században is érvényben levő kereskedelmi gyakorlat.

Az adminisztratív kereskedelem viszonylag állandó kereskedelmi testületeket feltételez, amilyen a kormány vagy legalábbis a kormány által bejegyzett társaságok. A bennszülöttekkel való megegyezés lehet hallgatóságos, mint a tradicionális vagy szokásszerű kapcsolatokban. Am a szuverén területek közötti kereskedelem már az i. e. 2. évezredben is formális szerződésen alapul.

Ha a kereskedelem adminisztratív formái egy körzetben már megszilárdultak, úgy ott, az istenek ünnepélyes védelme alatt, előzetes szerződés nélkül is gyakorolhatók. Az alapvető intézmény, mint ez egyre világosabbá válik, a *kereskedelmi kapu* (port of trade)¹³, ahogy mi az adminisztratív kereskedelem színterét nevezzük. A kereskedelmi kapu katonai biztosítékot nyújt a szárazföldi hatalomnak, polgári védelmet biztosít az idegen kereskedőknek, kedvezményeket kínál a horgonyvetéshez, kirakodáshoz és tároláshoz, elérhetővé teszi a jogi autoritásokat, megegyéseket teremt a forgalmazandó javakról, illetve az árukötegekben („sortings”) szereplő különböző kereskedelmi javak arányairól.

A kereskedelem harmadik tipikus formája a piaci kereskedelem. Itt az árucsera az integrációs forma, amely kapcsolata hozzá egymással a partnereket. A kereskedelemnek ez a viszonylag modern változata az anyagi gazdagság egész özönét zúdította Észak-Amerikára és Nyugat-Európára. Bár újabban hanyatlóban van,

¹³ A kereskedelmi kapu (port of trade) az archaikus távolsági kereskedelem jellegzetes intézménye. Kereskedelmi és egyben politikai egység; szuverenitását valamennyi szárazföldi hatalom hallgatóságos megegyezése garantálja. A nagy birodalmak közötti távolsági kereskedelem folyamatossága és biztonsága ugyanis feltételezte, hogy egyik katonailag erős hatalom sem kísérelje meg monopolizálni a kereskedelem földrajzi kulcspozícióját. A kereskedelmi kapu ezért szükségképpen katonailag gyenge és politikailag semleges tényező volt. (Politikai különállása gyakran etnikai elkülönülésben is kifejeződött.) A kereskedelmi kapuban a kommerciális ügyletek erőteljes adminisztratív szabályozásnak voltak alávetve; a piac szinte teljesen hiányzott, vagy csak a távolsági kereskedelemtől szigorúan elválasztott lokális forgalom bonyolítását szolgálta. A kereskedelmi kapu fogalmát Polányi a kapitalizmus előtti gazdasági intézmények egy egész típusának megjelölésére használta; a tengerparti kereskedelmi csomópont csupán a legpregnansabb és történetileg leggyakoribb megvalósulása ennek a típusnak. A távolsági kereskedelem hasonló, politikailag elkülönült, adminisztratív csomópontjai a szárazföld belsejében is kialakultak. — V.ö. K. Polányi, *Ports of trade in early societies; „Primitive, Archaic and Modern Economies”*, szerk. G. Dalton (New York 1968), 238–239. {szerk.}

még mindig a legfontosabb forma. A forgalomba kerülő javak — az árucikkek — köre gyakorlatilag korlátlan és a piaci kereskedelem szervezete a kereslet—kínálat—ár mechanizmus által kijelölt utakat követi. A piaci mechanizmus alkalmazhatóságának hatalmas kiterjedése megmutatkozik abban, hogy nemcsak a javakat, de magának a kereskedelemnek minden elemét — a tárolást, a szállítást, a kockázatot, a hitelt, a fizetési eszközöket stb. — is felőleli, speciális szállítási, biztosítási, rövidtávú hitel-, tőke-, raktárhely-, bankkedvezmény- stb. piacok kialakítása révén.

A gazdaságtörténész érdeklődése ma elsősorban a következő kérdések felé fordul: Mikor és hogyan kapcsolódott össze a kereskedelem a piaccal? Mikor és hol jelenik meg az az általános eredmény, amelyet mint piaci kereskedelmet ismerünk?

Az ilyen kérdéseket, szigorúan véve, a katallaktikus logika kizárja, mert ez a logika elválaszthatatlanul összeolvasztja a kereskedelmet és a piacot.

2. Pénzhasználati módok

A pénzt a katallaktikus szemlélet mint a közvetett csere eszközt definiálja. A modern pénzt éppen azért használják fizetési eszközként és „standard” gyanánt, mert a csere eszköze. Pénzünk így hát „univerzális pénz” (all-purpose money). A pénz egyéb használati módjai csupán lényegtelen variánsai az árucserében való használatának, és a pénz minden használati módja piacok lététől függ.

A pénz — miként a kereskedelem — szubsztantív definíciója független a piactól. E definíció a kvantifikálható tárgyak használatának meghatározott formáin alapul. Ezek a formák a fizetés, a standard és a csere. A pénzt ennél fogva itt úgy definiáljuk, mint bármely kvantifikálható tárgyat, melyet a fentebbi módok valamelyikében (egyben vagy többben) használnak fel. A kérdés csupán az, hogy lehet-e függetlenül definiálni e használati módokat.

A különböző pénzhasználati formák definíciói két kritériumot foglalnak magukban: a szociológiailag meghatározott szituációt, amelyben az adott használati mód megjelenik és a műveletet, amelynek a pénz gyanánt szolgáló tárgyakat az ilyen szituációkban alávetik.

A fizetési kötelezettségek teljesítése, melynek során kvantifikálható tárgyak birtokost cserélnek. A szituáció itt nem csupán egyfajta kötelezettségre vonatko-

zik, hanem kötelezettségek egy sorára, mert egy tárgyat csak akkor nevezhetünk „fizetési eszközként” a szó megkülönböztetett értelmében, ha több mint egy kötelezettség lerovására használják (különben csak valamely „természetben” teljesítendő kötelezettség lerovásáról beszélhetnénk).

A pénz fizetési eszközként való használata kezdetben a leggyakoribb pénzhasználati módok közé tartozik. A kötelezettségek itt rendszerint nem [gazdasági] tranzakciókból erednek. A primitív, stratifikálatlan társadalomban gyakorta eszközölnek fizetést a menyasszonyváltás, a vérdíj és a bírság intézményeivel kapcsolatban. Az archaikus társadalomban az ilyen fizetések továbbélnék, de árnyékba borítják őket a járandóságok, adók, a földjáradék és szolgáltatás, amelyek a legszélesebb skálájú fizetéseket hozzák szokásba.

A pénz standardként vagy számolási eszközként való használata különböző javak adott mennyiségeinek meghatározott célokra való egyenlővéltételében áll. A „szituáció” vagy adásvétel, vagy termények tárolása és adminisztrációja; a „művelet” pedig abból áll, hogy számokat jelölő „címkékkel látják el a különböző tárgyakat, megkönnyítendő e tárgyak manipulációját. Így az adásvétel esetében mindkét oldalon lehetővé válik a tárgyak összeadása és az így összeadott mennyiségek összemérése; a termények adminisztrációjának esetében lehetővé válik a tervezés, mérlegkészítés, könyvelés éppúgy, mint az általános számvitel.

A pénz standardként való használata lényeges szerepet játszik a redisztributív rendszerek hajlékonyságában. Létfonosságú, hogy az olyan terményeket, mint az árpa, olaj és gyapjú, amelyekben az adót, illetve járadékot kell fizetni, másfelől viszont a fejadagot, illetve bért lehet igényelni, mennyiségileg összemérhetővé tegyék, mert ezáltal válik lehetővé, hogy mind a be-, mind a kifizetések esetében válasszanak a különböző termékek között. Ugyanakkor megteremtődnek a nagymértetű „természetbeni” államháztartás előfeltételei, mert ez feltételezi a készletek és mérlegek fogalmát, másszóval a termények egymás közti kicserélhetőségét.

A pénz csereeszközként való használata a közvetett csere céljait szolgáló kvantifikálható tárgyak iránti szükségletből ered. A „művelet” abban áll, hogy közvetlen csere útján szert tesznek e tárgyak egységeire azzal a céllal, hogy egy további csereaktus révén megszerezzék a kívánt tárgyakat. A pénz szerepét betöltő tárgyak néha kezdetből rendelkezésre állnak, és a kétszeres csere csak arra szolgál, hogy — tiszta haszonként — ugyanezen tárgya-

kat nagyobb mennyiségben teremtsék elő. A kvantifikálható tárgyak ilyen használata nem alkalmi adásvételi aktusokból ered — ahogy a XVIII. századi racionalizmus elképzelni szeretete —, hanem inkább a szervezett kereskedelemről, mindenekelőtt a piaci kereskedelemről. Piacok híján a pénz csereeszközként való használata csupán alárendelt kulturális vonás. Az antikvitás nagy kereskedőnépeinek, például a tyrosiaknak és a karthágóiaknak, meglepő vonakodása a vert érmék — az újfajta, cserére kiváltképp alkalmas pénz — alkalmazásától talán azzal a ténnyel függ össze, hogy a kommerciális birodalmak kereskedő kikötői nem piacokként, hanem „kereskedelmi kapuként” (port of trade) voltak megszervezve.

Említést kell még tennünk a pénz jelentésének két kiterjesztéséről. Az egyik a pénz definícióját nem-fizikai tárgyakra, nevezetesen ideális [számolási] egységekre terjeszti ki, a másik a három konvencionális pénzhazsnálati mód mellett magában foglalja a pénz szerepét betöltő tárgyak operacionális eszközként való használatát is.

Az ideális egységek nem egyebek pusztá verbalizációknál vagy frott szimbólumoknál, amelyeket, mintha kvantifikálható egységek volnának, főleg fizetésben vagy standardként használnak. A „művelet” adósleveleknek meghatározott játékszabályok szerinti manipulációjában áll. Az ilyen számlák a primitív életnek is mindennapos tényei, nem csupán a monetarizált gazdaságokban fordulnak elő, mint ezt gyakran feltételezték. Mezopotámia legkorábbi templom-gazdaságai éppúgy, mint a korai asszír kereskedők, éltek a számlák leszámítolásának módszerével anélkül, hogy ekközben pénz szerepét betöltő tárgyakat igénybe vettek volna.

A másik oldalon tanácsosnak látszik megemlíteni a pénzhazsnálati módok között az operacionális eszközként való használat eseteit is, bármilyen kivételesek legyenek ezek. Kvantifikálható tárgyakat az archaikus társadalmakban időnként használtak aritmetikai, statisztikai, adószámítási, adminisztrációs vagy más, a gazdasági élettal összefüggő nem-monetáris célokra. A XVIII. századi Whydah-ban¹⁴ a kagyló-pénzt statisztikai célokra alkalmazták, a damba bab pedig, amelyet soha nem használtak pénz gyanánt, de amely az arany súlyának mértékegységéül szolgált, ebben a minőségében gyakran szerepelt elszámolási műveletekben.

A korai pénz, mint láttuk, „speciális pénz” (special purpose money). Különböző fajta tárgyak különböző pénzhazsnálati módokban szerepelnek, sőt, e hazsnálati módokat egymástól függetlenül is institucionalizálják. A következők a legmesszebbmenők. Semmi ellentmondás nincs például abban, hogy olyan eszközzel „fizessenek”, amellyel nem lehet vásárolni, sem abban, hogy olyan tárgyakat alkalmazzanak „standard” gyanánt, amelyeket nem használnak csereeszközként. Hammurabi Babiloniájában az árpa volt a fizetési eszköz, az ezüst az általános standard, az árucserében pedig — ami igen ritkán fordult elő — mindkettőt használták az olaj, a gyapjú és bizonyos más termények mellett. Láthatóvá válik ily módon, miért érhetnek el a pénzhazsnálati módozatai — miként a kereskedelmi tevékenységek — csaknem korlátlan fejlődési szintet nem csupán a piac által uralt gazdaságokon kívül, de egyenesen piacok híján is.

3. Piaci elemek

Mármost maga a piac. Katallaktikus szempontból a piac a csere *színtere*, a piac és a csere terjedelme egybeesik. E felfogás szerint a gazdasági élet egyfelől az alku keresztül végbemenő csereaktusra redukálható, másfelől a piacokban testesül meg. A cserét tehát úgy írjuk le, mint a gazdasági viszonyt, a piacot, mint a gazdasági intézményt. A piac definíciója logikailag következik a katallaktikus felfogás premisszáiból.

A terminusok szubsztantív sorában a piac és a csere független empirikus ismérvekkel rendelkezik. Miben áll tehát a csere és a piac jelentése? És milyen mértékben szükségeszerű a kapcsolatuk?

A csere, szubsztantív definíciója szerint, a javak kölcsönös elsajátítási mozgása különböző személyek között. Mint láttuk, az ilyen mozgás végbemehet rögzített arányok vagy az adásvétel során meghatározott arányok szerint. Csupán az utóbbi eredménye a felek közötti alkunak.

Ahol tehát csere van, ott cserearányok is vannak. Ez igaz marad akár rögzítettek, akár alku tárgyai ezek az arányok. Észrevehető, hogy az alku által meghatározott árakat követő csere egybeesik a katallaktikus cserével vagy „a cserével mint integrációs formával”. Egyedül ez a cserefajta korlátozódik jellegzetesen egy meghatáro-

¹⁴ Whydah kereskedelmi kikötőállam volt Nyugat-Afrikában; a XVIII. század első évtizedeiben itt összpontosult a nyugat-afrikai rabszolgakereskedelem. 1727-ben áldozatul esett Dahomey hódító hadjáratának. — Vö. K. Polanyi: „Dahomey and the Slave Trade” (Seattle-London 1966), 22-24. {szerk.}

zott piaci intézmény-típusra, nevezetesen az árszabályozó piacra.

A piaci intézményeket úgy definiálhatjuk, mint olyan intézményeket, amelyek magukban foglalnak egy kínálat-tömeget vagy egy kereslettömeget, vagy mind a kettőt. A kínálat-tömeget és a kereslettömeget pedig úgy lehet definiálni, mint személyek sokaságát, akik cserejavakat kívánnak szerezni, illetve elhelyezni. Bár a piaci intézmények ílymódon csere-intézmények, a piac és a csere referenciája *nem* esik egybe. Rögzített arányokat követő csere előfordul reciprokativ vagy redisztributiv integrációs formákban is; az alku által meghatározott arányok szerinti csere viszont, mint mondtuk, az árszabályozó piacokra korlátozódik. Paradoxnak tűnhet, hogy a rögzített arányokon történő csere minden integrációs formával összeegyeztethető, kivéve az árucserét, ám ez logikailag következik a fogalmak megválasztásából, hiszen csakis az alku által meghatározott árucsere képviseli a cserét a terminus katallaktikus értelmében, amelyben a csere integrációs forma.

A különböző piaci intézmények legjobb megközelítési módjának a „piaci elemek” vizsgálata látszik. Ez egyébként nemcsak a piac és a piacszerű intézmények neve alá besorolt képződmények tarka sokaságában fog eligazítani bennünket, hanem eszközül szolgál bizonyos konvencionális fogalmak elemzéséhez is, amelyek akadályozzák a szóban forgó intézmények megértését.

Két piaci elemet tekinthetünk specifikusnak, nevezetesen, a kínálat-tömeget és a kereslettömeget. Ha bármelyikük jelen van, piaci intézményről beszélünk: ha mindkettő jelen van, az adott intézményt piacnak nevezzük, ha csak az egyikük van jelen, piacszerű intézménynek. Fontossági rendben a következő elem az ekvivalencia, vagyis a cserearány; az ekvivalencia jellegetől függően a piac vagy rögzített árral működő piac, vagy árszabályozó piac.

A konkurencia bizonyos piaci intézmények — például az árszabályozó piacok és az árverések — további jellemvonása, de az ekvivalenciákkal ellentétben a gazdasági konkurencia a piacokra korlátozódik. Végül vannak funkcionálisnak nevezhető elemek. Ezek rendszerint a piaci intézményeken kívül jelennek meg, de ha kínálat-tömeg vagy kereslettömeg jelenlétében lépnek fel, az alakító hatás, amit ezekre az intézményekre gyakorolnak, nagy praktikus jelentőséggel bírhat. Ide tarto-

zik a fizikai fekvés, a jelenlevő javak, a szokás és a törvény.

A piaci intézményeknek ezt a sokféleségét újabban elhomályosította a kereslet — kínálat — ár mechanizmus formális fogalma. Nem csoda, hogy mindenekelőtt épp a kínálat, kereslet és ár alapvető jelentőségű fogalmainak vonatkozásában szélesíti ki a szubsztantív megközelítés látóköriünket.

A kínálat-tömegről és a kereslettömegről fentebb mint elkülönült és megkülönböztethető piaci elemekről beszéltünk. A modern piac esetében ez, természetesen, elfogadhatatlan volna; itt létezik egy ár-szint, amelyen a besszere spekulálók hosszra kezdenek játszani és egy másik, ahol a csoda megfordul.¹⁵ Ez sokakat arra készítetett, hogy megfelelkezzenek a tényről, miszerint a vevők és eladók a modern piacot kivéve mindenütt elkülönülnek egymástól. Ez pedig kétszeres félreértésre adott alapot. Először is, a „kereslet és kínálat” úgy jelentek meg, mint összekapcsolt elemi erők, míg valójában mindegyik két igen különböző összetevőből áll, mégpedig a *javak* mennyiségéből egyfelől, s az adott javakra eladókként, illetve vevőkként vonatkozó *személyek* egy adott számából másfelől. Másodsor, a „kereslet és kínálat” elválaszthatatlannak tünnek, mintha számi ikrek volnának, noha ténylegesen különálló embercsoportokat alkotnak, aszerint, hogy ezek rendelkeznek a javak mint saját erőforrásaik fölött, vagy szükségleteiknek megfelelően a megszerzésükre törekcszenek. A kínálat-tömegnek és a kereslettömegnek így nem kell egyszerre jelen lennie. Például amikor a győzelmes hadvezér elárverezi a zsákmányt a legtöbbet kínálóknak, csak kereslettömeg van jelen; hasonlóképpen csak kínálat-tömegről beszélhetünk, amikor a szerződést a legalacsonyabb árajánlatot tevő vállalkozóval kötik meg. Nos, az árverés és az árajánlat elterjedt jelenségek voltak az archaikus társadalomban, s a régi Görögországban az árverés a voltaképpeni piac előfutárai közé tartozott. A „kínálat” és a „kereslet” tömegeinek ez az elkülönülése alakította valamennyi modern kor előtti intézmény szervezetét.

Ami a rendszeren „ár”-nak nevezett piaci elemet illeti, ezt mi az ekvivalenciák kategóriája alá soroltuk be. Az ekvivalencia általános terminusának használata segíthet bizonyos félreértések elkerülésében. Az ár fluktuációt sugall, ám az ekvivalenciához nem tapad hozzá ez az asszociáció.

¹⁵ Vagyis akik korábban részvényeket vásároltak, most eladják a részvényeiket és megfordítva; a vevők és az eladók tehát személyileg nem alkotnak két különálló kategóriát. {szerk.}

Még a „rögzített” vagy „fixált” ár kifejezés is azt sugallja, hogy az ár, mielőtt rögzítették vagy fixálták volna, változó volt. Így maga a nyelv nehezíti meg a valódi tényállás kifejezését, nevezetesen annak megértését, hogy az „ár” eredetileg mereven rögzített mennyiség, amely nélkül a kereskedelem nem veheti kezdetét. A kompetitív jellegű, változó vagy ingadozó árak viszonylag új fejlemények és kialakulásuk egyike az antik gazdaságtörténet fő témáinak. Hagyományosan azonban fordítva képzelték el a sorrendet: az árat a kereskedelem és az árucserre eredményének, nem előfeltételének, tekintették.

Az „ár” mennyiségi arányokat jelölő különböző fajta javak között, melyeket az adásvétel vagy alku alakít ki. Az ekvivalenciának ez a formája jellemzi az árucserre által integrált gazdaságokat. De az ekvivalenciák egyáltalán nem korlátozódnak a csereviszonyokra. Egy redisztributív integrációs formában az ekvivalenciák szintén gyakoriak. Itt az ekvivalencia olyan javak közti mennyiségi viszonyt jelöl, amelyek elfogadhatók adó, járadék, járandóság, bírság fejében, vagy amelyek a vagyoni cenzustól függő polgári státus megállapítására szolgálnak. Az ekvivalencia megszabhatja azt az arányt is, amelyben a természetben fizetett bérek vagy fejadagok különböző javakban kiadhatók a haszonélvező választása szerint. A természetbeli államháztartás — tervezés, mérlegkészítés és számvitel — rugalmassága épp az ekvivalenciák meglététől függ. Az ekvivalencia itt nem azt jelöli ki, hogy mit lehet adni egy másik áruért *cserébe*, hanem hogy mit lehet követelni *helyette*. Az integráció reciprokatív formáiban pedig az ekvivalenciák azt a mennyiséget határozzák meg, amelyik „adekvát” a szimmetrikus helyzetben lévő csoportok között. Világos, hogy ez a viselkedési kontextus különbözik mind az árucserétől, mind a redisztribúciótól.

Az árrendszerek időbeli fejlődésük során magukba foglalhatnak ekvivalencia-rétegeket, amelyek történetileg más integrációs formákban jöttek létre. A hellenisztikus piaci árak bőséges evidenciával szolgálnak arra, hogy a megelőző ékírásos civilizációk redisztributív ekvivalenciáiból származnak. A 30

ezüst, amit egy ember áráként Judás Jézus elárulásáért kapott, közeli változata annak az árnak, amelyet Hammurabi törvénykönyve körülbelül 1700 évvel előbb egy rabszolgáért szabott ki. A szovjet redisztributív ekvivalenciák, másfelől, hosszú ideig a XIX. századi világgiazi árakat visszhangozták. S a maguk részéről ezeknek is megvoltak az elődeik. Max Weber jegyezte meg, hogy — költségszámítási alap híján — a nyugati kapitalizmus nem jöhetett volna létre, ha — a céh és a major-ság intézményeinek örökségeként — nem létezett volna a dekretált és szabályozott áraknak, a hagyományos járadékoknak stb. középkori hálózata. Így az árrendszereknek meg lehet a maguk intézményes története, azoknak az ekvivalencia-típusoknak a terminusaiban, amelyek alakításukban részt vettek.

A kereskedelem, pénz és piac ilyenfajta, nem-katallaktikus fogalmainak segítségével tudjuk a legjobban megragadni, s remélhetőleg végül meg is oldani, a gazdaság- és társadalomtörténet olyan fundamentális problémáit, mint a fluktuáló árak eredete és a piaci kereskedelem kialakulása.

Összefoglalásul: a kereskedelem, pénz és piac katallaktikus definícióinak kritikai felülvizsgálata rendelkezésünkre bocsáthat egy sor fogalmat, melyek a társadalomtudományok nyersanyagául szolgálhatnak ezek gazdasági aspektusában. Ennek a felismerésnek elméleti, gazdaságpolitikai és társadalmi horderejét azoknak a fokozatos intézményes átalakulásoknak a fényében kell felmérnünk, amelyek az I. világháború óta folyamatban vannak. Még magának a piacrendszernek a vonatkozásában is némileg időszertülné vált a piacot tekinteni az egyetlen vonatkoztatási rendszernek. De, s ezt ma világosabban kell látnunk, mint a múltban, a piacot mint általános vonatkoztatási rendszert csak akkor lehet kiszorítani, ha a társadalomtudományoknak sikerül kialakítaniuk egy szélesebb vonatkoztatási rendszert, amelyhez magát a piacot is viszonyítani lehet. S épp ez ma a legfőbb intellektuális feladatunk a közgazdaságtudomány terén. Ahogy igyekeztünk megmutatni, egy ilyen conceptuális struktúrának a gazdaság szubsztantív jelentésén kell alapulnia.

POLÁNYI KÁROLY: A GAZDASÁG ANONIMITÁSA A KORAI TÁRSADALOMBAN*

Arisztotelész egy *in statu nascendi* állapotban levő új komplex társadalmi jelenség fölött igyekezett elméletileg úrrá lenni.

A gazdaság, amikor a kommerciális csere és az árkülönbségek formájában először vonta magára a filozófus tudatos figyelmét, már elindult kanyargós útján a mintegy húsz századdal későbbi kiteljesedés felé. Arisztotelész az embrióból jósolta meg a kifejlett példányt.**

A fogalmi eszköz, amellyel megkíséreljük megragadni ezt az átmenetet a névtelenségtől az elkülönült létezéshez, a gazdaság beágyazott, illetve elkülönült helyzete a társadalom viszonylatában. A XIX. század elkülönült gazdasága levált a társadalom többi részéről, konkrétan, a politikai és kormányzati rendszerről. A piaci gazdaságban az anyagi javak termelését és elosztását elvileg árszabályozó piacok önreguláló rendszere végzi. Ezt a rendszert saját törvényei — az úgynevezett kereslet—kínálat törvények — vezérlik, s az éhségtől való félelem meg a nyereségvágy motiválja. Nem vérségi kötelek, nem legális kényszer, vallási köteletség, hübéreskü vagy mágia teremti meg a szociológiai szituációkat, amelyek az embereket bevonják a gazdasági életbe, hanem specifikusan gazdasági intézmények, amilyen a magánvállalkozás és a bérrendszer.

A dolgok e rendszerét természetesen meglehetősen jól ismerjük. A piaci rendszerben az ember megélhetését olyan intézmények biztosítják, amelyeket gazdasági motívumok hoznak mozgásba és sajátosan gazdasági törvények vezérelnek. El lehet képzelni, hogy a gazdaság e hatalmas, átfogó mechanizmusa minden emberi tekintély, állam vagy kormányzat tudatos közbeavatkozása nélkül működik, hogy nincs szükség más motívumok számbavételére, mint a nélkülözéstől való rettegés és a jogos profit utáni vágy, hogy nem érvényesül más jogi követelmény, mint a magántulajdon védelme és a szerződések betartásának kényszere. Ha adott az erőforrások, a vásárlóerő és az individuális preferencia-skálák eloszlása, az eredmény minden egyes egyén optimális szükségletkielégítése lesz.

Ez tehát a társadalmon belül függetlenül működő gazdasági szféra XIX. századi változata. Ez a szféra elkülönült motivációs

szempontból, mert impulzusait a monetáris nyereség ösztönzésétől kapja. Elkülönül intézményesen a politikai és kormányzati központtól. Olyan autonómiára tesz szert, amely saját törvényekkel ruházta fel. Vele az elkülönült gazdaság szélsőséges esete áll előttünk, amely a pénz mint csereeszköz széleskörű használatával veszi kezdetét.

A valóságban a beágyazott gazdaságtól az elkülönült gazdasáig való fejlődés fokozatok kérdése. A különbség mindazonáltal alapvető fontossággal bír a modern társadalom megértése szempontjából. Szociológiai háttérét először Hegel említette meg 1820 körül, majd Marx fejtegette ki az 1840-es években. A történelem terminusaiban való empirikus felfedezése Sir Henry Sumner Maine műve, aki a 60-as években a római jog kategóriáit — status és contractus — alkalmazta a különbség leírására; végül a gazdasági antropológia átfogóbb terminusaiban Bronislaw Malinowski fogalmazta újra ezt az álláspontot az 1920-as évek során.

Sir Henry Sumner Maine azt igyekezett bizonyítani, hogy a modern társadalom a contractusra épül, míg a korai a statuson alapult. A status a születés — az ember családi pozíciója — által határolódik körül és meghatározza az adott személy jogait és kötelezettségeit. A rokonság és adoptálás rendszeréből ered; a feudalizmus alatt, és bizonyos módosulásokkal, egészen a polgárjogi egyenlőségnek a XIX. században megvalósított bevezetéséig fennmarad. De a status már a római jog fokozatosan a contractussal, vagyis kétoldalú megállapodásokból eredő jogokkal és kötelezettségekkel, váltotta fel. Később Maine kimutatta a status-szervezet egyetemeséget az indiai faluközösségek esetében.

Németországban Maine Ferdinand Tönnies-ben talált tanítványra. Tönnies koncepcióját összefoglalja könyvének címe: *Közösség és társadalom* („Gemeinschaft und Gesellschaft”, 1888). A „közösség” a statusnak, a „társadalom” a contractusnak felelt meg. Max Weber gyakran használta a „Gesellschaft” kifejezést a contractus-típusú csoport, a „Gemeinschaft” kifejezést pedig a status-típusú csoport értelmében. Így az ő elemzése a gazdaságnak a társadalmon belüli helyéről — bár

* The Anonymity of Economy in Early Society. Részlet az Arisztotelész fölfedezi a gazdaságot (Aristotle discovers the economy) c. tanulmányból; „Trade and Market in the Early Empires”, 67—78.

** Vö. K. Polanyi: „The Great Transformation” (New York 1944), 64.

időnként Mises befolyását mutatja — Marx, Maine és Tönnies gondolkodásának hatása alatt alakult.

Mindazonáltal a status és a contractus, illetve a megfelelő „közösség” és „társadalom” terminusok érzelmi konnotációja egészen más volt Maine-nél, mint Tönnies-nél. Maine számára az emberiség contractus előtti állapota egyszerűen a törzsiség sötét korát jelentette. A szerződés bevezetése szabadította fel az egyént, vélte Maine, a status kötelmei alól. Tönnies a közösség közvetlen, személyes kapcsolataira iránt vonzódott, a szervezett társadalom személytelensége ellenében. A „közösséget” mint olyan létezési módot idealizálta, amelyben az emberek élete egyfajta közös tapasztalat szövedékébe ágyazódott, míg a „társadalom” az ő felfogásában sohasem állt távol a „készpénz narutól”, ahogy Thomas Carlyle nevezte azoknak a személyeknek a kapcsolatát, akiket egyedül a piac szálai fűznek egymáshoz. Tönnies politikai eszménye a közösség restaurációja volt, bár ezen nem a társadalom előtti fok autoritásához és paternalizmusához való visszatérést értette, hanem előrelépést a közösség egy magasabb, a társadalmon túli formájához, amely jelenlegi civilizációinkat követné. Ezt a közösséget az emberi létezés kooperatív szakaszának tekintette, amely megőrizné a technológiai haladás előnyeit és az individuum szabadságát, miközben helyreállítaná az élet teljességét.

Hegel és Marx, Maine és Tönnies felfogását az emberi civilizáció evolúciójáról számos kontinentális tudós elfogadta mint a társadalom történetének foglalatát. Hosszú ideig semmiféle haladás nem történt azon az úton, amelyet ők vágtak. Maine a kérdést mindenekelőtt a jogtörténet oldaláról tárgyalta, beleértve a jog korporatív formáit is, pl. a falusi Indiában; Tönnies szociológiája a középkori civilizáció körvonalait elevenítette fel. Malinowskinak a primitív társadalom természetére vonatkozó alapvető állásfoglalása előtt ezt az ellentét párt senki sem alkalmazta a gazdaságra.

Mármost azt mondhatjuk, hogy a status vagy Gemeinschaft ott uralkodnak, ahol a gazdaság gazdaságon kívüli intézményekbe ágyazódik, a contractus vagy Gesellschaft pedig azokra a társadalmakra jellemző, amelyekben a gazdaság önálló motivációkkal rendelkezik.

Az integráció terminusaiban könnyen meg tudjuk magyarázni ezt az összefüggést. A contractus az árucserre legális aspektusa. Nem meglepő tehát, hogy egy contractusra épülő társadalomban a cserének intézményesen elkülönült és önálló motiváció-

val rendelkező gazdasági szférája van, mégpedig a piac. A status másfelől egy korábbi szituációnak felel meg, amely nagyjából a reciprocitással és redisztribúcióval jár együtt. Ameddig ezek az integrációs formák uralkodnak, nincs szükség a gazdaság külön fogalmára. A gazdaság elemei itt gazdaságon kívüli intézményekbe ágyazódnak, magát a gazdasági folyamatot rokonság, házasság, életkori csoportok, titkos társaságok, totemisztikus egyesületek és nyilvános ünnepek intézményesítik. A „gazdasági élet” fogalmának itt nem volna kézenfekvő jelentése.

Ez a tényállás, amely annyira zavarba ejtő a modern gondolkodás számára, gyakran meglepő élességgel nyilvánul meg a primitív közösségekben. A megfigyelő gyakran csaknem képtelen arra, hogy egybegyűjtse és egy egészbe fűzze a gazdasági folyamat töredékeit. Az egyén egyszerűen nem rendelkezik olyan tapasztalattal, amelyet mint „gazdaságit” tudna azonosítani. Egyszerűen nincs tudatában semmiféle átfogó megélhetési érdeknek, amelyet mint ilyet ismerhetne fel. De egy ilyen fogalom hiánya szemelláthatólag nem gátolja őt mindennapi feladatainak teljesítésében. Sőt, kérdéses, vajon egy gazdasági szféra létének tudatosítása nem csökkentené-e a képességét, hogy spontán módon válaszoljon megélhetési szükségleteire, melyek túlnyomórészt nem gazdasági csatornákon keresztül szerveződnek meg.

Mindez annak a módnak a terméke, ahogy itt a gazdaság institucionalizálódik. Az egyén megnevezett és artikulált *motivumai* rendszerint olyan szituációból erednek, melyeket nem-gazdasági — családi, politikai vagy vallási — jellegű tények határoznak meg; a kiscsaládi gazdaság helyszíne alig több mint különböző helyeken, szélesebb rokonsági csoportok által végzett tevékenységek kereszteződési pontja; a föld vagy közös használatban van mint legelő, vagy különböző használati módjainak jogát különböző csoportok tagjai birtokolják; a munka a különböző alkalmakkor különböző segítőtársakból álló csoportok kölcsönös együttműködésének formáiból elvont absztrakció; következőképpen a folyamat különböző struktúrák medrében zajlik.

Ennek megfelelően a modern kor előtt az ember megélhetésének formái sokkal kevésbé hívták fel magukra a tudatos figyelmet, mint szervezett létezésének egyéb mozzanatai. Ellentétben a rokonsággal, a mágiával vagy az etikettel, amelyek erőteljes kulcsszavakkal rendelkeztek, a gazdaság mint olyan névtelen maradt. Többnyire nem létezett önálló terminus

a „gazdasági” fogalmának megjelölésére. Ennek megfelelően, amennyire megítélhető, maga a fogalom is hiányzott. A klánt és a totemet, a nemet és az életkori csoportokat, a ceremóniális eljárásokat, a szokást és a rituálét rendkívüli mértékben kidolgozott szimbólumrendszerek intézményszerűsítették, míg a gazdaságot egyetlen szó sem jelölte meg, amely kifejezte volna az élelemmel való ellátás jelentőségét az ember fizikai megélhetése számára. Nem lehet pusztán véletlen, hogy a legutóbbi időkig még a civilizált népek nyelvében sem létezett összefoglaló név az anyagi életkörülmények megszervezésére. Mindössze kétszáz éve alkotta meg a kifejezést és nevezte el önmagát *économistes*-nak a francia gondolkodók egy ezoterikus csoportja. Tagjai azzal az igénnyel léptek fel, hogy ők fedezték fel az ökonómiát.

A gazdaságfogalom teljes hiányának elsődleges magyarázata abban áll, hogy a gazdasági folyamatot igen nehéz olyan körülmények között azonosítani, amikor az gazdaságon kívüli intézményekbe van beágyazva.

Magától értetődően csak a gazdaság fogalma, nem maga a gazdaság hiányzik. A természetben és társadalomban számtalan elhelyezési és elsajátítási mozgás zajlik, amelyek az ember megélhetését alkotják. Az évszakok meghozzák az aratási időt a maga feszültségével és feloldódásával; a távolsági kereskedelemnek megvan a maga előkészületi és gyülekezési ritmusa, melyet a vállalkozók visszatérését köszöntő ünnepélyes aktus zár le; a legkülönbözőbb kézműves-termékeket — csónakokat vagy finom disztárgyakat például — különböző embercsoportok készítenek és használják; a hét minden napján ebéd készül a családi tűzhelyen. Minden egyes esemény szükségképpen gazdasági tényezők egész sorát foglalja magában. De e tények egysége és összefüggése mégsem tükröződik az emberek tudatában. Mert az emberek és természeti környezetük közti kölcsönhatások sorozatai rendszeren különböző jelentéseket hordoznak, melyeknek csupán egyike a gazdasági függőség. Másfajta, elevebb, dramaturgikusabb vagy érzelmileg telítettebb függőségek játszhatnak bele a gazdasági mozgásokba, s ez útját állja értelmiségesszé szerveződésüknek. Ahol ezek az egyéb erők permanens intézményekben öltenek testet, a „gazdasági” fogalma az egyén számára inkább zavaró, mint megvilágosító volna.

Az antropológia minderre számos példát kínál:

1. Ahol az emberi élet fizikai *helyszínét* nem lehet azonosítani a gazdaság semmilyen felismerhető részével, ott a lakóhely-

nek — a háztartás kézzelfogható környezetének — alig van, ha van egyáltalán, gazdasági jelentősége. Rendszerint ez a helyzet, amikor különböző gazdasági folyamatokhoz tartozó mozgások ugyanazon a helyen futnak össze, míg az egy és ugyanazon folyamat részét képező mozgások megoszlanak több összefüggés nélküli hely között.

Margaret Mead leírta, hogyan látja egy új-guineai (pápua nyelvű) arapes a természetét:

„A tipikus arapes férfi tehát, legalábbis életének egy részében (ugyanis mindenki több településen, valamint a kerti kunyhókban, a vadászterülete, illetve a szágópálmái közelében levő házikóban lakik), nem a saját földjén él. A ház körül vannak a disznók, amelyeket felesége nevel, de amelyek vagy a nő, vagy az ő rokonaihoz tartoznak. A ház mellett kókusz- és bételpálmák nőnek, amelyek ismét csak valaki másnak a birtokát képezik, s amelyeknek a gyümölcséhez újjal sem fog nyúlni a birtokosnak vagy annak az engedélye nélkül, akit amaz megbízott a gyümölcs feletti rendelkezéssel. A vadászidőszak egy részében sógora vagy unokatestvére bozótosban vadászik, s a fennmaradó időben vendégül lát másokat a saját vadászterületén, ha van neki. Szágóját egyaránt műveli a mások és a saját ligetében. A házban található személyes ingóságok közül az értékesebbek, mint pl. a nagyobb edények, szépen faragott tálak, jó állapotban levő dárdák, már a fiaira szálltak át, jóllehet azok még totyogó gyermekek. A saját disznója illetve disznai valahol egy távolabbi településen nevelődnek; pálmáfi egyik irányban három, a másikban két mérföldnyire vannak elszórva; szágópálmái még messzebb; kertjei pedig imitt-amott találhatók, legnagyobb részét mások földjén. Ha van hús a tűz fölötti füstölő állványon, akkor az vagy valaki más — bátyja, sógora, hugának fiai stb. — által elejtett vad, amit ajándékba kapott, s ez esetben családjával egyetemben el is fogyaszthatja, vagy pedig olyan vad, amit ő ejtett el, s amit valaki más számára füstöl. Aki ugyanis a saját maga által elejtett vadból, legyen az akár csak egy kismadár, eszik, olyan bünt követ el, amire csak az erkölcsileg — ami az arapeseknél többnyire azt is jelenti: szellemileg — fogyatékosok vetemednek. Ha a ház, amelyben lakik, névlegesen a sajátja, legalább a cölöpöket és a deszkákat részben mások elhagyott vagy szétszedett házaiból kapta. Ha a kölcsönvett gerendák hosszabbak a kelleténél, nem vágja le őket házának méretére, mert valaki más még felhasználhatja azokat egy az ötétől eltérő alakú vagy méretű házhoz.

Igy festenek tehát az arapes férfi mindennapos gazdasági kapcsolatai . . .¹⁶

A társadalmi kapcsolatok, amelyek biztosítják e mindennapi használati eszközöket, meghökkentően bonyolultak. Mégis, az arapesek csak az ilyen — jól ismert, személyes tapasztalatukban atrikulálódott és értelmes módon elrendezett — kapcsolatok segítségével képesek eligazodni a gazdasági szituációkban, melyeknek elemei a különböző — nem-gazdasági jellegű — társadalmi kapcsolatok tucatjaiba szövednek bele.

Ennyit a reciprocitás uralma alatt zajló gazdasági folyamatok térbeli aspektusáról.

2. Egy másik általános ok, melynek következtében a gazdaságnak a primitív társadalomban nincsen integratív hatása, a *kvantitatívitás hiánya*. Akinek tíz dollárja van, az nem ad mindegyiknek külön nevet, hanem az egyes dollárokat feleserélhető egységeknek tekinti, amelyek helyettesíthetik egymást, összehadhatók és kivonhatók. Ilyen operacionális segédeszköz híján, melytől az alapok, a profit és veszteség közötti mérleg és a hasonló fogalmak jelenléte függ, a gazdasági fogalmának az esetek többségében nem volna semmifajta gyakorlati értéke. Nem szabályozhatná a viselkedést, nem szervezhetné meg és nem tarthatná fenn az erőfeszítéseket. Csakhogy a gazdasági folyamat nem tartalmaz természetűl fogva ilyen segédeszközt; a megélhetéssel kapcsolatos dolgok csak annyiban lesznek számba véve, amennyiben meghatározott módon intézményesítve vannak.

A Trobriand-szigeti gazdaság szervezete például a javak állandó forgásán alapul, mégisincs lehetőség mérleg felállítására, vagy az alapok fogalmának használatára. A reciprocitás a válasz adekvátságát tételezi fel, s nem a matematikai egyenlőséget. Következésképpen a tranzakciók és döntések gazdasági szempontból — vagyis aszerint, hogy milyen hatással vannak az anyagi szükségletkielégítésre — nem csoportosíthatók pontosan. Ha léteznek is számszerű összefüggések, nem felelnek meg a tényeknek. Bár egy cselekedet gazdasági jelentősége igen nagy lehet, relatív fontosságának felbecsülésére nincsen mód.

Malinowski felsorolta a javak forgalmának különböző formáit a kötetlen ajándé-

kozástól az egyik póluson a tiszta kereskedelmi adásvételig a másikon. Az „ajándékokat, fizetéseket és tranzakciókat” hét rovatba sorolta, s ezeket kapcsolatba hozta a szociológiai viszonyokkal, amelyeken belül előfordultak. Nyolc fajtáját állapította meg az ilyen viszonyoknak. Analízisének eredményei rendkívül jellemzőek:

a) A „kötetlen ajándékok” kategóriája kivételes jelenség volt, mert a jótékony-ságot se nem szükségelték, se nem pártolták, és az ajándék fogalma mindig összekapcsolódott az adekvát viszontajándék (bár, természetesen, nem az ekvivalencia) fogalmával. Még a tényleges „kötetlen ajándékokat” is viszontajándékként állították be, ellenszolgáltatásként az ajándékozónak nyújtott fiktív szolgáltatásért. Malinowski azt találta, hogy „a bennszülöttek kétségkívül *nem* tekintenek minden kötetlen ajándékot egyazon természetűnek”. Ahol pedig a „megtérülés nélküli veszteség” fogalma hiányzik, ott nem lehet mérleget készíteni az alapokról.

b) A tranzakciók csoportjában, ahol az ajándékot gazdaságilag ekvivalens módon kell visszatéríteni, egy másik zavaró ténybe ütközünk. Ennek a kategóriának a mi fogalmaink szerint gyakorlatilag megkülönböztethetetlennek kellene lennie a kereskedelemtől. De távolról sem az. Néha egyazon tárgy forog oda-vissza a felek között, megfosztván ily módon a tranzakciót minden elképzelhető gazdasági céltól vagy jelentéstől! Az egyszerű eljárás révén, mely a disznót, bár kerülőúton, de visszajuttatja az adományozóhoz,¹⁷ az egyenértékek cseréje — ahelyett, hogy a gazdasági racionalitás felé közelítene — az utilitarisztikus szempontok behatolása elleni biztosítéknak bizonyul. A csere egyedüli célja a kapcsolatok szorosabbra fűzése a reciprocitás kötelekeinek megerősítése révén.

c) Az utilitarisztikus adásvétel a kölcsönös ajándékozás minden egyéb típusától különbözik. Míg a halmak yam-gumóra való ceremóniális cseréjében a két oldal elvileg akkor is egyenértékűnek számít, ha például a rossz fogás vagy rossz termés csökkenti a felkínált mennyiséget, addig adásvételi jellegű cseréjükben legalább a látszata megjelenik az alkudozásnak. Az adásvételt továbbá a cserélő felek állandó, személyes kapcsolatának hiánya jellemzi, valamint

¹⁶ M. Mead, *The Arapesh of New-Guinea*; „Cooperation and Competition Among Primitive Peoples”, szerk. M. Mead (New York—London 1937), 31. A szemelvény fordításában felhasználtuk Mead írásainak magyar nyelvű válogatását: „Férfi és nő” (Budapest 1970), 135—136. {szerk.}

¹⁷ A disznótartás köré Trobriand szigetén — mint Melanéziában általában — reciprok ajándékozási szokások és ceremóniális ünnepek egész rendszere szerveződött. Például minden férfi férjénél levő hűgának családjától (évenkénti terményajándékának ellenében) egyebek között rendszeres időközönként egy disznót kapott. Mivel a felnőtt fivérek rendszerint nősek, az ajándékok a családok túlnyomó többségében két irányban forogtak: a férj kapott egy disznót a hűga családjától és adott egy disznót a feleség fivérének. Ezért mondja Polányi, hogy a disznó — közvetve — visszatűt az ajándékozáshoz. — Vö. B. Malinowski: „Argonauts of the Western Pacific” (New York—London 1922), 180. {szerk.}

az, hogy a kézműves termékek cseréjében csatáson újonnan készült javak jöhetnek számba — a már használt javakhoz személyes érték tapadhat.

d) Bizonyos szociológiai meghatározott viszonyokon belül — és számos ilyen viszony van — a csere rendszerint egyenlőtlen, a viszony jellegének megfelelően. A javak és szolgáltatások elsajátítási mozgásai így gyakran oly módon institucionalizálódnak, hogy ennek következtében a tranzakciók egy része megfordíthatatlanná és a javak egész sora egymás között kicserélhetetlenné válik.

Aligha várhatjuk ily módon a kvantitatív érvenyesülését a megélhetés azon széles birodalmában, amely az „ajándékok, fizetések és tranzakciók” kategóriája alá tartozik.

3. Egy másik jól ismert fogalom, amelyet primitív körülmények között nem lehet alkalmazni, a *tulajdon* mint a meghatározott tárgyak fölötti [kizárólagos] rendelkezési jog fogalma. Következésképpen nem lehet egyértelmű leltárt készíteni egy személy vagyonáról. Különböző személyek a legkülönbözőbb jogokkal rendelkeznek ugyanarra a tárgyra vonatkozóan. Ez a széttagolás megtöri a tárgy mint tulajdon egységét. Az elsajátítási mozgás rendszeren nem az egész tárgyra — például egy darab földre — vonatkozik, hanem annak elkülönített használati módjaira, ami a tárgyak vonatkozásában megfosztja hatékonyságától a tulajdon fogalmát.

4. Voltaképpen *gazdasági tranzakciók* alig fordulnak elő a rokonsági alapon szervezett közösségekben. A történelem kezdetén a tranzakciók nyilvános aktusok voltak, melyeket a személyek és más mozgásra képes tárgyak — a menyasszony, a feleség, a fiú, a rabszolga, az ökör, a csónak — státusával kapcsolatban végeztek. Megtelepült népeknél egy földdarab státusának változását is nyilvános aktussal hitelesítették.

Az ilyen státus-tranzakciók természetesen gazdasági következményekkel jártak. Az udvarlást, eljegyzést és házasságot, az adoptálást és felszabadítást a javak mozgása kísérte, részben azonnal, részben hosszú távon. Bármilyen nagy lett légyen az ilyen tranzakciók gazdasági jelentősége, mégis másodlagos maradt ahhoz a szerephez képest, amelyet az egyének társadalmi pozíciójának kijelölésében játszottak. Hogyan váltak le végül is a javakra irányuló tranzakciók a személyekre irányuló tipikus rokonsági tranzakciókról?

Ameddig csupán néhány státus-tárgyat — mint a föld, a marha, a rabszolgák — lehetett elidegeníteni, nem volt szükség külön gazdasági tranzakciókra, mivel az

ilyen javak átruházása a státus megváltozását kísérte, a javak megfelelő státusváltozás nélküli átruházását pedig a közösség nem hagyhatta volna jóvá. Mellesleg, nem egykönnyen társulhatott gazdasági értékelés olyan javakhoz, melyeknek sorsa elválaszthatatlanul összefonódott birtokosuk sorsával.

Javak elkülönült tranzakciója a történelem kezdetén a két legfontosabbra, nevezetesen a munkára és a földre, korlátozódott. Így éppen azok a „javak”, amelyek utolsóként váltak szabadon elidegeníthetővé, szerepeltek először korlátozott tranzakciók tárgyaiként. Korlátozott, mivel a föld és a munka hosszú-hosszú ideig a társadalom szövetének része maradt, egyiküket sem lehetett önkényesen mobilizálni e szövet felsértése nélkül. Sem a földet, sem a szabad embereket nem lehetett egyszerűen eladni. Átruházásuk feltételes és ideiglenes volt. Az elidegenítés nem jelentette a birtokjogok korlátlan átruházását. A XV. századi, Tigris menti, törzsi-feudális Arraphának a földre és a munkára vonatkozó gazdasági tranzakciói jól szemléltetik állításunkat. Mind a föld, mind a személyek fölötti tulajdon a közösségeket — klánokat, családokat, falvakat — illetve a *nuzik* között. Csak a használat jogát ruházták át. Hogy milyen kivételes dolog volt a törzsi időkben a földtulajdon átruházása, látható annak az epizódnak drámai fordulataiból, melynek során Ábrahám családi temetőhelyet vásárolt a hettitaktól.

Sajátságos tény, hogy a használat kizárólagos átruházása sokkal „gazdaságibb” jellegű, mint a birtokjogok átruházása volna. A birtokjogok cseréjében presztizsszempontok és emocionális tényezők súlyosan nyomhatnak a latban; a használat elidegenítésében az utilitarisztikus elem dominál. Modern terminusokban kifejezve: azt mondhatjuk, hogy a kamat — a meghatározott időre szóló használat ára — egyike a legkorábban intézményesített gazdasági mennyiségeknek.

A vékony gazdasági réteg végül is leválhat a státus-tranzakcióról, amely személyekre vonatkozik. A gazdasági elem így egymagában gazdát cserélhet, miközben a tranzakciót — fiktív — státus-tranzakciónak álcázhatják. Ha például a földet tilos a klánon kívülinek eladni, legális eljárásokkal semmissé lehet tenni a klán reziduális jogát, hogy visszakövetelje a földet a vevőtől. Az ilyen eljárások egyike a vevő fiktív adoptálása, vagy, megfordítva, a klántagok fiktív hozzájárulása az eladáshoz.

Egy másik vonala az elkülönült gazdasági tranzakciókhoz vezető fejlődésnek,

mint láttuk, „egyedül a használat” elidegenítésén, tehát a klán vagy a család reziduális jogainak kifejezett megőrzésén keresztül vezetett. Ugyanezt a célt szolgálta a különböző tárgyak „használatának” kölcsönös cseréje a tárgyak visszatértésének biztosítása mellett.

Az elzálogosítás klasszikus athéni formája (praszisz epi lüsei) valószínűleg szintén egyedül a használat átruházását jelentette, de (kivétekelppen) meghagyta az adóst *in situ*, viszont kamat fejében a hitelezőnek juttatta a termény egy részét. A hitelezőt egy határkő felállításával biztosították, amelyre felírták a nevét és az adósság nagyságát, bár a visszafizetés határidejéről vagy a kamatról nem tettek említést. Ha az attikai horosznak ez az értelmezése megállja a helyét, akkor arról volt szó, hogy egy földdarabot békés úton meghatározatlan időre elzálogosítottak, a terményben való részesedés fejében. Lefoglalást előidéző mulasztás igen ritkán fordulhatott elő, nevezetesen, az adós földjének kisajátítása vagy egész családjának tönkremenetele esetében.

A „használat” egyedüli átruházása csaknem minden esetben megerősíti a családot és a klánt összetartó szociális, vallási és politikai kötelekeket. A használat gazdasági kamatoztatása így összeegyeztethetővé válik e kötelek baráti kölcsönösségével. Fenntartja a közösség ellenőrségét az egyéni tagjai által kötött megállapodások fölött. A gazdasági tényező igényei még alig regisztráltak a tranzakciókban.

DUCZYNSKA ILONA: POLÁNYI KÁROLY. JEGYZETEK AZ ÉLETŰTRŐL

Ha egyetlen jelképben kellene felidézmem Polányi Károlyt, úgy ez az általa is sokszor említett *szkandalon* volna — a botránykő. Mert megütőközést keltő, fölrázó, megbotránkozató és ébresztő volt élete minden szakaszában — mint lángoló szónok galileista korában, mint látszólag magába vonuló fiatal férfi, mint társadalomtudományi újító élete késői évtizedeiben. „...Szocialista volt”, ír róla leánya egy megemlékezésben, „de politikai párthoz nem kapcsolódott; sőt politikai mozgalomban sem vett részt. Soha doktrinér nem lévén, sok alkalommal haránt tört Európa szocialista mozgalmainak adott vitavonalain. Bár marxista nem volt, még kevésbé volt szociáldemokrata. Bár

5. Sok archaikus társadalomban szolgáltatások, nem javak, jelentik a gazdagságot. Rabszolgák, szolgáltatók és csatlósok végzik e szolgáltatásokat. De emberi lényeket rábírní, hogy státusukból kifolyóan szolgáljanak, a politikai (s nem a gazdasági) hatalom műve. Ahogy a gazdagság anyagi összetevőinek súlya a nem-anyagiakkal szemben megnő, háttérbe szorul az irányítás politikai módszere is és helyet ad az úgynevezett gazdasági irányításnak. Héziadosz, a paraszt, évszázadokkal azelőtt beszélt gazdálkodásról és földművelésről, hogy az úri filozófusok, Platon és Arisztotelész, a politikán kívül bármilyen társadalomtudományt ismertek volna. Kétezer évvel később, Nyugat-Európában, egy új középosztály létrehozta a használati eszközök gazdagságát és az „ökonómiával” érvelt feudális urai ellen, s egy újabb évszázad elteltével az ipari korszak munkásosztálya mint saját emancipációjának eszközét örökölte át ezt a kategóriát. Az arisztokrácia továbbra is a kormányzat monopóliumára törekedett és lenézte a használati eszközök termelését. Így, ameddig a függő munka a gazdaság domináns eleme, a gazdaság csak árnyékléttel rendelkezik. [...]¹⁸

Íme néhány a legfontosabb okok közül, melyek oly sokáig útját állták a sajátosan gazdasági érdeklődés kialakulásának. Még a hivatásos gondolkodók sem találták kidolgozásra méltónak aényt, hogy az embernek ennie kell.

(Kis János fordítása)

humanista volt, mégis mindenekelett realista. Bár a társadalom realitásának tudatában és mindazoknak a kööttségeknek a tudatában élt, melyeknek e realitás aláveti valamennyiünk cselekedeteit, érték- és gondolatvilágát, valamennyiünknek, akik kikerülhetetlenül részei vagyunk a társadalomnak — élete vezérfonala, belső törvénye a cselekvés és gondolkodás szabadságának gyakorlása volt, s ebből a fatalizmus vagy a determinizmus gondolatának soha nem engedett.”¹¹

Polányi Károlyval 1920 novemberében ismerkedtem meg az ausztriai emigrációban. Amit családi krónikájából, gyermek-

¹⁸ ¹⁸ A fejezet hátralevő része már a tanulmány voltaképpeni tárgyához, Arisztotelész ökonómiai nézeteihez kapcsolódik. Ezeket a fejtegetéseket a jelen közlésből kihagytuk, mert megértésük feltételezi az olvasó ismerettségét Polányi Arisztotelész-képfének egészével. {szerk.}

¹ Kari Levitt: Karl Polanyi and *Co-Existence*; „Co-Existence”, 2. sz. (1964).

kori élményeiből, szülei személyiségéről, a század eleji orosz forradalmi emigrációnak az ifjúra való erkölcsi hatásáról (atyai barátja Samuel Klatschko révén) másutt megírtam,² az Polányi ifjúkori visszaemlékezéseit idézi, hogy több mint negyven éves házasságunk alatt újra meg újra felmerültek.

A galileista Polányi Károlyt nem ismerem. Nem csupán tízévi korkülönbség volt közöttünk — korszakkülönbség is. Egy korábbi és egy újabb korszaké, amely mást mint forradalmi cselekvést érvnek nem használt és el nem ismert. A kisszámú akciócsoportnak, amelyhez 1917—18-ban tartoztam és a régi galileisták csoportjának alapjában nem volt közös talaja.

Válójában csak életünk alkonyán, 1963-ban, Budapesten, Polányi Károly kortársai körében jutott el énhozzám is — visszfényképpen, félszázados íveléssel — a korai Galilei-kör ragyogása.

Mélyrehatóbban ennél is, mert artikuláltan őrzik meg számomra Polányi ifjúkori szellemi arculatát, két közeli barátjának és galileista társának, Kende Zsigmondnak és Korach Mórnak halála után írt szavai.

„Lelki alkata a prófétaé volt, anakronisztikus jelenségnek érezte magát. Az is volt 1911-ben. De nem az eljövendő években”. Így látta Kende.

„Rapszodikus szellemiségű zseni volt, messze a jövőbe látott. Késői problémákat látott meg előre szociológiai, ismeretelméleti síkon. Nem folyamatos, politikai vezetésre termett. Az etikai hatás, amit az ifjúságra gyakorolt, volt a lényeges — a morális becsület, tisztaság, őszinteség. A fiatalok érezték. Belőle áradt a Galilei-kör morális klímája. Nem volt sohasem hideg, de élesen argumentált. Szívünk szerint való ember volt...” Így mondta Korach.

Előttem fekszik néhány porladó papírlap, Polányi erős keze írásával, amit a véletlen szeszélye őrzött meg, ha nem is az írás elejét, se nem a végét. Amolyan botránykő-törmelék: „Valamikor az isten-tagadókat, az ateistákat nevézték szabadgondolkodóknak. Ezen rég túl vagyunk már. Az ateisták között is számtalan előítéletes, kispolgári gondolkodású, gyámoltalan lélek akad, aki mindennek inkább nevezhető, mint szabadgondolkodónak. A vallásos lelkiület pedig a szellem legmerészebb lázadására is képesíthet és a szabadgondolat vértanúi között örökre legelső a názáreti Jézus marad.”

² Duczynska Ilona: Polányi Károly (1886—1964) — Krónika és kis rajz élete útjairól —; „Századok”, megjelenés alatt.

³ Kézirat D. I. tulajdonában

⁴ Polányi Károly levele Jászi Oszkárhoz, 1950. okt. 27; „Századok”, megjelenés alatt.

„A szellem szabadságán nem azt értjük, hogy az nem ismer el se igazságot, se erkölcsöt, se jogot, se tekintélyt.”

„Ellenkezőleg, azt, hogy kérlelhetetlenül keresi az igazságot, követi az erkölcs parancsát, gyakorolja a jogot és elismeri a tekintélyt. Kérlelhetetlenül és következetesen. Semmiféle tekintet elől nem hátrálva, és az emberi kedély aluszékony-ságát örök éberségre váltva. Keresi és kutatja az igazságot mindenféle osztály- és faji igazságok ellenére és mögött, követi a tiszta erkölcsöt a moralisták kiskatéi dacára és túl azokon, reá áll a jog alapjára a törvény ellenére is, és csak a jó és az igaz tekintélye előtt hajol meg, elfordulva minden elvtelen siker és hatalmi hivalkodás áltekinthetőségétől.”

„Keresni az igazságot és ahol a hagyomány tilalomfája állja el az utat, az erkölcsi követelések útján menni előre, akkor is, amikor azt túlzott idealizmus'-nak, fiataloskodás'-nak, donkihótészkodás'-nak vagy egyszerűen „zöldség'-nek nevezi el a megalkuvás; akarni a jogot a paragrafusok ellenére is, és oltárt állítani a jóság és az igazság hősei tekintélyének a konvenció, a cinizmus, a tudatlanság és a lelki renyheség tekintélyeinek a romjain.”³

Folyamatos politikai vezetés nem jött és valóban nem is jöhetett létre. Négy évtizeddel később Jászi Oszkárnak, a meghitt jóbarátnak írja Polányi egy levélben,⁴ amely életvonalának legnyiltabb és leg-hitelesebb dokumentuma: „Erkölcsei téren a Galilei-kör teremtő siker volt: — először talán 1848 óta a diákság tömegei az erkölcsi elkötelezettség élményével ismerkedtek meg és átültették személyi életükbe. De politikailag a mulasztásom helyrehozhatatlan volt... A Galilei-kör mulasztása volt, hogy 1918-ban sem a parasztsággal, sem a nemzetiségekkel komoly, hosszú harcban egybeforrni nemzedék rendelkezésre nem állt... Kié a felelősség ezért? Az enyém. Én anti-politikai irányban vezettem a kört. Sem a munkássággal, sem a parasztsággal, sem a nemzetiségekkel akcióbeli egységet nem kíséreltem meg, nem is kerestem... Soha politikus nem voltam, ahhoz tehetségem nem volt, még érdeklődésem sem.”

*

A levél 1950-ben kelt, Polányi társadalomtudományi, gazdaságtörténeti kutató és tanító munkájának csúcsfokán.

Visszatekintésben keserű ítéletet mond élete derekán tanúsított irrealizmusáról, „amely teoretikusan és praktikusan egyaránt meddőségre kárhoztatott. 1909-től 1935-ig semmit sem végeztem. Meddő irányokban feszítettem meg erőmet: egy egyoldalú idealizmus szárnyalásaiban, amelyek légüres térbe veszték.”

Az ilyen nagy ívelésű önelmarasztalásban nem látszhatnak meg a késői életmű elszórtan jelentkező, de mégis eleven csírai.

Ilyen volt a szocializmushoz való elméleti visszakanyarodása, amely a „Sozialistische Rechnungslegung”-ban,⁵ talált kifejezést. Ez a tanulmány 1922-ben keletkezett, amikor a szocialista gazdálkodás és számvetés lehetetlenségét bizonygatta a polgári közgazdaságtan és az ellenérvek csupán a hadikommunizmus gyakorlatára támaszkodhattak. Mondani sem kell, hogy mind a két oldalról heves vitát keltett,⁶ elgondolásai talán ma sem, sőt talán éppen ma nem volnának érdektelenek.

Ilyen eleven csíra volt a húszas években rokonszenvező érzelmi beállítottsága a szocializmus — a Szovjetunió gazdasági és szellemi útkeresésében megnyilvánuló — gyakorlatához; a bécsi proletariátussal érzett mély szolidaritása.

A politikai realizmus is jelentkezik: „Igazatok van”, írja 1927-ben a budapesti „Láthatár” szerkesztőségének, „a demokráciában hinni mindenk fölött és mindenk előtt. Erre szükség van. De ma ez nem elégséges. Tanuljatok a reakciótól, amely mindig halad a korrall. Ha a demokrácia igaz — és igaz —, ne féljetek a kritikától. A múlt hibáit kíméletlenül fel kell tárni. És ha a fő hibája a valóságtól eltávolodó felhőkben-járás volt — neki a valóságnak... A demokrácia olyan elvont eszméje, amely az osztálytagozódás, a vallás, a háború, az erőszak valóságai mellett fölényesen elment, megérdemelte, hogy a valóságok napirendre térjenek fölötte.”⁷

Ugyanerre az időszakra, a húszas évek közepére esik az első filozófiai kritikája mind a kor vallásai, mind a kor szocializmusa felett, egy feledésbe ment, „Ueber die Freiheit”⁸ c. kéziratában. Ekkortól válik az egyéni keresztény etika túlhaladása, a társadalom realitása, annak végleges és elháríthatatlan volta (die Unauf-

hebbarkeit der Gessellschaft) és ennek az elháríthatatlanságnak a tudata Polányi minden későbbi munkásságának életfilozófiai sarkkövévé.

*

Az angliai emigráció a harmincas évek derekán valóban fordulót jelent Polányi életútján. Rokongondolkodású, kiváló szellemiségű baráti körre akad, akik kereszténységüket a Szovjetunióval szembeni lelkes szimpátiával, mondhatni kritikátlan szimpátiával, párosítják. Közös munkáik eredménye a „Christianity and the Social Revolution”⁹ c. szümpozion volt.

De minden szellemi befolyásnál nagyobb formáló erő volt a trauma — Anglia maga. Találkozás a tömény kapitalizmussal, amelyről azt hittük, hogy úgyis tudjuk róla a tudnivalókat. De álltak még a házsorok, amikről Engels írt; emberek laktak bennük. Álltak Walesben a zöld tájban a fekete salakdombok és a munkanélküliség sújtotta körzetekből olyan fiatalkorúak kerültek Londonba, akik még soha nem látták munkában szüleiket.

Polányit a munkásoktatás — a Workers' Educational Associationnak az oxfordi és a londoni egyetemmel közösen szervezett tanfolyamaiban — összehozta az angol munkásság minden rétegével, élet- és élményszerűen. Tanított — és tanult. A tanfolyamokat — mindegyiket egyszer hetenként — Kent és Sussex kisvárosaiban vagy falvaiban tartotta. Egy évre, néha három évre szervezett kurzusokból álltak. Volt hát alkalom összeismerkedni, különösen mert este már késő lett volna visszautazni, s így rótában töltötte az előadó a tanítványok szállásán az éjjelt.

Polányi, ahogyan megszerette a tanítványait, úgy tanulta meg gyűlölni az osztálytársadalom klasszikus válfáját, annak klasszikus hazájában. Gazdaságtörténelmet tanított, Anglia történetét a korai kapitalizmus alatt — és gyűjtötte az élményeket, melyekben a tanítványok a családi szájhagyomány útján bővelkedtek. Blake „sötét, sátáni gyárai” éltek még a generációk emlékezetében és a megnyomorítottság bélyegét — minden gazda-

⁵ Karl Polányi: Sozialistische Rechnungslegung; „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” Bd., 49, Heft 2 (1922).

⁶ L. Mises: Neue Beiträge zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung; „Archiv etc.”, Band 51, Heft 2. — F. Weiz: Gildensozialistische Rechnungslegung; „Archiv etc.”, Band 52, Heft 1. — K. Polányi: Die funktionelle Theorie der Gesellschaft und das Problem der sozialistischen Rechnungslegung. Eine Erwiderung; „Archiv etc.”, Band 52, Heft 1 (1924).

⁷ Polányi Károly: A magyar demokrácia célkitűzéseiről; „Láthatár”, 1927. márc. — ápr.

⁸ Kézirat D. I. tulajdonában.

⁹ „Christianity and the Social Revolution” (eds. Donald Kitchin and Karl Polányi), 1935; Left Book Club kiadás, 1937.

sági emelkedés után és annak ellenére — az angol munkásság magán viselte.

A legjobbaknak megadatik, hogy életük folyamán valahol talajba eresszék egy szent gyűlöletnek a gyökereit. Ez Angliában történt meg Polányival — a későbbi korszakban, az Egyesült Államokban már csak fokozódott. Gyűlölete a piaci társadalomnak szólt és e társadalom embert emberi mivoltából kivetkőztető hatásainak.

„Ötvenéves voltam”, írja Jászina,¹⁰ „amikor Angliában a körülmények gazdaságtörténelmi tanulmányok felé vezettek. Kenyeremet kerestem meg vele mint tanító. Mert erre a hivatásra születtem. Nem is sejtettem akkor még, hogy egy másik hivatásom is lehetne és hogy arra készülök elő. Vagy három esztendővel később, lát szöveg ismét a körülmények kényszere alatt egy könyvet írtam,¹¹ ismét kortörténelmi értelmezést kísérve meg... de ezúttal gazdaságtörténelmi perspektívát is adtam eszmefuttatásomnak.”

A „Great Transformation” perspektívája, vázlata és mindenekelőtt az élményanyag, amelyből fakadt, 1940-ben már megvolt. A könyv 1944-ben jelent meg New Yorkban, 1945-ben Londonban.

Polányi így összegezte elgondolásait 1946-ban, egy angliai szociológus-kongresszuson:

„1. A gazdasági determinizmus mindenekelőtt tizenkilencedik századi jelenség volt, hatása a világ nagyobbik részében ma már megszűnt; csak a piac-rendszeren belül volt érvényes, s ez múltfélben van Európában.

2. A piac-rendszer súlyosan eltorzította nézeteinket az emberről és a társadalomról.

3. Ezek az eltorzult nézetek jelentik egyik legfőbb akadályt annak, hogy megoldjuk civilizáciánk problémáit.”¹²

1946 végén Polányit a New York-i Columbia Egyetem vendégprofesszornak hívta meg az egyetemes gazdaságtörténeti tanszékre.

„A meglepetés a legutóbbi négy esztendőben ért”, folytatja Polányi Jászinhoz szóló levelét.¹³ „Éz a négy év egyetlen megszakítás nélküli munkanap lázában telt el. Az eredménye, akár befejezem új könyvemet, akár nem, a korai gazdaságok társadalmának, különösen a kereskedelem, a pénz és piac jelenségeinek olyan értelme-

zése, amely egy összehasonlító gazdaságtörténelem alapjait fekteti le.”

Miután 1953-ban — 66 éves korában — Polányi visszalépett tanszékeről, a kutatómunka, volt diákjai és kollégái bevonásával, még sok évig folyt szervezett kerekasztal között egy tudományközi munkacsoportban. Kutatásaik eredménye 1957-ben jelent meg.¹⁴

A XVIII. századbeli Dahomey kimerítő tanulmányozása már nagyon korán, kb. 1949-ben kezdődött és sok éven át folyt. Polányi 1962. telen öntötte végleges formába a „Dahomey and the Slave Trade” c. könyvét, amely halála után jelent meg.

*

Életének későbbi éveiben mind erősebben fonódik össze tudományos erőfeszítése az emberiség helyzetének elevenbe vágó átérzésével. Egy „Szélgjegyzetek a szocialista viláfordulóhoz” c. rövid cikkében, amely — megütközés okából — leközöletlen maradt, írja 1960-ban: „Nyugat-Európában az értelmiség valahogyan zavarosan azt képzeli, hogy a munkáspártok hőfokának lanyhulása a szocializmus aktualitásának a gyengülését jelzi, és nem érti, hogy az atommérgektől való irtózat, a színes népek lázadása és a világgazdasági anarchia a valódi fokmérője az új szocialista viláfordulásnak, amely nem a bel-, hanem a külpolitikában játszódik le. A szocializmus hatalma napjainkban a lét olyan tájai felől vonul fel, amelyek idegenek a hagyományos politikától: a fizikai földrajz, a demográfia, az élettan, a csillagászat körzeteiből lépnek be azok a helyzeti kényszerek, amelyekre csak a tervgazdaságtól, a munkádemokráciának a termelésbe való behatolásától és az emberiség célkitűzéseit öntudatosan támogató népi léttől várhatunk és várunk válaszokat.”¹⁵

Polányi gazdaságtörténeti kutatásaira és gazdaságszociológiai elméletére még utalni sem tartoznak ezek a laza jegyzetek, de Polányi „útjait” lehetetlen volna másképpen jellemezni, mint azzal, hogy élete késő tudományos kutatása és az emberi sorsért érzett elemi erejű aggodalom egy és ugyanazon tőről fakadt. Támadta az olyan gazdaságszociológiát, amely a piac-rendszeren belül — és csak ott — érvényes

¹⁰ Idézett levél.

¹¹ Karl Polányi: „The Great Transformation”, 1944; 2. kiadás, 1957.

¹² Karl Polányi: „On belief in economic determinism”, „The Sociological Review”, vol. XXIX. Section One (1947).

¹³ Idézett levél.

¹⁴ „Trade and Market in the Early Empires” (eds. Karl Polányi, C. M. Arensberg and Harry W. Pearson), 1957.

¹⁵ Kézirat D. I. tulajdonában.

gazdaságelméleti fogalmakat kényszeríti rá a primitív, az archaikus elemeket fölmutató társadalmak gazdaságára, amivel gáncot vet az új népek önívású fejlődésének a neokolonializmus eszközeként és annak az érdekében.

Tanszékén Polányi a gazdaság változó helyét a társadalomban tette az „egyetemes gazdaságtörténet” tárgyává, s ezzel eleve azt jelezte, hogy „az ősi egyetemes gazdaságtörténet kronológikus mondanivalója helyett” ezt a tárgyat „a gazdaságszociológia irányába” kívánja fejleszteni.

„Ha a gazdaság a társadalom egészében helyet változtat a történelem folyamán, akkor elkerülhetetlen a kérdés, hogy honét hova változtatja a helyét”, mondja Polányi 1963-ban, budapesti előadásában. Az olyan gazdaságtörténelem, amely valóban univerzálisan kutatja a gazdaság változó helyét a társadalomban, nem használhatja azt a korlátolt gazdaságszociológiát, amely a „kölcsonös csere” képzetére épül, „mivel a csere jelensége csak a piaci társadalomban univerzális... A szocializmus például ma éppen az ismeretek és perspektívák olyanforma tágítását kívánja meg, amelyben a piaci és a piac-nélküli gazdaság határai érintkeznek. Hol a kapitalizmus kényszerül tervgazdasági elemeket bevezetni túlságosan elpiacosodott világába, hol a szocializmus szándékozik tervgazdasági diadalát piacelemek bevonásával tökéletesíteni. Az elmaradott államokban éppúgy, mint az új nemzeteknél is a piaci és nem-piaci elemek versengenek egymással. A szocializmusnak mindenütt a legnagyobb elfogulatlansággal kell számobavennie a gazdaságtörténelemnek szociológiailag modernizált tanulságát.”¹⁶

Az 1963. októberi budapesti hazalátogatás volt Polányi életének beteljesülése, már betegsége halálos fordulatának tudatában „... az emberiséget mind jobban fenyegető válság éveiben tértem vissza újra a szocializmushoz, amely most már nemcsak a munkásosztálynak, hanem az egész emberiségnek ügye, létkérdése. Nem kis része volt ebben a magyar hazának.

A szemszög ma már véglegesen hazámé, amelynek mindent köszönhet az, akinek ifjúságát a magyar sors formálta”, — írja üzenetében a fiatal írók, költők és tudósok Magyarországnak.

*

Az utolsó évtizedet, a kanadai erdő széli kis házban folyó lázas kutatómunkát és a világ felé kitaruló életérzést legmélyebben talán egy hátra és előre tekintő levél töredéke fejezi ki, amelyet 1958-ban írt Polányi a nálánál néhány évvel idősebb Bé de Waard-nak, ifjúsága barátjának. „... Az életem „világ”-élet volt — éltem az embervilág életét. De a világ mintha évtizedeken át megszünt volna élni, hogy azután éveken belül pótoljon egy századot. Így történt, hogy csak most jutok a magam igazához. Valahol útközben elhagytam vagy harminc évet — Godot-ra várva —, míg azután újra parin álltunk: a világ folyása utolért. Visszanézve furcsa az egész — hiszen az elszigeteltség mártírúma látszólagos volt csak, valójában csak önmagamra vártam. Most ellenünk áll a játszma (te ellened, én ellenem). Még egy évtized — és éltemben látnám magamat igazolva. Az életművem Ázsiának szól, Afrikának, az új népeknek... Jó jel az ellenkezés, amit végre kiváltott a gondolatvilágom. Szerettem volna megérni a harcot, de hát az ember véges lény...”¹⁷

*

Polányi Károly 1964. április 23-án halt meg. Élete utolsó estéjéig dolgozott. Koporsója fölött elhangzottak József Attila sorai:

Dolgaim elől rejtegetlek,
Istenem, én nagyon szeretlek.
Ha rikkancs volna mesterséged,
segítnék kiabálni néked.

Pickering, Ontario 1970

(Összeállította Kis János és Márkus György)

¹⁶ Polányi Károly: „Gazdaságszociológia az Egyesült Államokban”, Előadás 1963. okt. 9-én Budapesten, a Kultúrkapcsolatok Intézetében (gyorsírás után sokszorosított szöveg).

¹⁷ Polányi Károly levele Bé de Waard-hoz, 1958. jan. 6. Levélmásolat D. I. tulajdonában.

KÖRKÉP A DEONTIKUS LOGIKÁRÓL

RUZSA IMRE

A deontikus logika megalapozása és fejlesztése terén a skandináv tudósokat illeti a vezető szerep. E tényt kifejezően tükrözi a Synthese Library sorozat új kötete,¹ melynek hét tanulmánya — valamennyi skandináv szerző tollából — teljes körképet nyújt a deontikus logika kialakulásáról, fejlődéséről, jelen helyzetéről és fontosabb nyitott problémáiról.

A kötet első tanulmánya² — szerzői Dagfinn Føllesdal és Risto Hilpinen — történeti áttekintést nyújt a deontikus logika fejlődéséről, az első csekély sikerű próbálkozásoktól napjainkig.

Ernst Mally volt az első filozófus, aki megkísérelte a normatív fogalmakat egy axiomatizált deduktív rendszer kereteibe foglalni (1926). Axiómái közül csak egyet idézünk:³

$$((p \supset Oq) \ \& \ (q \supset r)) \supset (p \supset Or)$$

„Nyers fordítása” szavakkal: „Abból, hogy p igazsága esetén kötelező q , és abból, hogy q igazsága esetén r is igaz, következik, hogy p igazsága esetén r is kötelező”. Bár első hallásra az axióma igazsága plauzibilisnek tűnik, valójában csak a következő változata helyes: ha p igazsága esetén q kötelező, akkor p igazsága esetén q minden logikai következménye is kötelező (és ennek helyessége azon múlik, hogy ami kötelező, annak minden logikai konzekvenciája is kötelező). Ha a $q \supset r$ materiális implikáció adekvát kifejezése volna annak, hogy „ q -nak logikai következménye r ”, akkor Mally axiómája valóban evidens lenne. Mally tévedésének forrása: nem ismerte föl, hogy a logikai következményreláció nem írható le kielégítően a materiális implikációval. Ennek alapján nem csoda, hogy Mally axiómarendszeré-

ben bizonyítható Op és p ekvivalenciája. Ezt Mally is észrevette, de — különös módon — ennek ellenére sem korrigálta rendszerét, hanem inkább filozófiai fejtegetésekkel próbálta mentegetni, enyhén szólva, „különös” eredményét.

Pedig ez az eredmény végzetes a rendszerre nézve. Hiszen Op és p ekvivalenciája azt jelenti, hogy a normák előírásai és a tények mindig egybeesnek (ennél fogva nincs is szükség deontikus logikára); s ez még Mally néhány elképzelésével is ellenkezik.

Mally tévedését néhány követője is megismételte. A deontikus logika első életképes rendszere Georg Henrik von Wrighttól származik (1951). Wright alapvető érdeme annak fölismerése, hogy a *deontikus logika a modális logika speciális esete*. Eredeti nézete szerint a deontikus operátorok nem kijelentésekre (állapotleírásokra), hanem általános aktusokra (mint pl. „dohányzás”, „lopás”, „utazás” stb.) alkalmazhatók; ha a egy ilyen aktus, akkor Oa , Pa , Fa egy-egy atomi deontikus kijelentés (melyek rendre azt fejezik ki, hogy az a aktus kötelező, megengedett, ill. tilos). Az aktusok Boole-algebrát alkotnak, azaz velük a kijelentéskalkulus műveleteivel analóg műveletek végezhetők. Az atomi deontikus kijelentésekből a kétértékű logika szokásos szabályai szerint képezhetünk összetett deontikus kijelentéseket. E felfogásban nincs helye közönséges és deontikus kijelentések vegyes előfordulásának, és a deontikus operátorok ismételt alkalmazása is értelmetlen. Így ez a nézet bizonyos korlátozottságot eredményez, és elzárja a deontikus kijelentések finomszerkezetének feltárásához vezető utat.

Az ötvenes években, Wright e korlátozott felfogásával szemben, általánossá vált

¹ Risto Hilpinen (editor), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. D. Reidel Publ. Co., Dordrecht, Holland, 1971, 182+VII oldal.

² Dagfinn Føllesdal – Risto Hilpinen: „Deontic Logic: An Introduction”, i.m. 1–35.

³ Cikkünkben a következő logikai jeleket használjuk: \sim (negáció), $\&$ (konjunkció), \supset (materiális implikáció), \equiv (materiális ekvivalencia), \vee (megengedő diszjunkció), L (logikai szükségszerűség), M (lehetőség, possibilitás), O (normatív kötelező), F (tilos), P (megengedett).

az a nézet, hogy a deontikus operátorok kijelentésekre (állapotleírásokra) alkalmazandók. (Mally is ezt a nézetet képviselte, s később Wright is fölalta eredeti álláspontját.) E nézet lényeges előnyökkel jár. Wright felfogása értelmében csak általános normákat tudunk kifejezni (pl. „lopni tilos”), míg az új nézet szerint a normák címzettjét és egyéb körülményeket is kifejezhetünk. Ha pl. p azt jelenti, hogy „ s személy a k körülmények között az a aktust végzi”, akkor Op jelentése: „*úgy kell lennie*, hogy s személy a k körülmények között elvégezze az a aktust”; vagy, tömörebben: „a k körülmények között s személy *köteles* az a aktust elvégezni”. (Megfelelően, Op helyes nyelvi kifejezési formája ez: „*úgy kell lennie*, hogy p igaz legyen”.) Világos, hogy ez a felfogás nyitva hagyja a lehetőséget p finomabb szerkezetének feltárásához (akár kvantorok is szerepelhetnek p -ben), továbbá deontikus és közönséges kijelentések kombinálásához, s végül a deontikus operátorok ismételt alkalmazásához is.

Amit a mai logikai irodalom „a deontikus logika standard rendszerének” nevez, lényegében nem más, mint von Wright 1951-es rendszere, a Wright-féle korlátozó interpretáció nélkül. A standard rendszer a klasszikus kijelentéskalkulus bővítése az O , P , F deontikus operátorokkal,⁴ a következő deontikus pótaxiómákkal:

$$\begin{aligned} Op &\supset Pp \\ O(p \& q) &\supset (Op \& Oq) \\ O(p \vee \sim p) &; \end{aligned}$$

és az alábbi deontikus szabállyal:

Ha $p \supset q$ bizonyítható, akkor $Op \supset Oq$ is bizonyítható.

A standard rendszer természetesen nem reprodukálja Mally rendszerének fő hibáját: benne sem $Op \supset p$, sem $p \supset Op$ nem tartoznak a bizonyítható tételek közé.

Arthur N. Prior a standard rendszer egy bővítését javasolta az

$$(1) \quad O(Op \supset p)$$

pótaxioma fölvetelével (1958). E formula végeredményben azt mondja ki, hogy elengedhetetlen normatív követelmény az, hogy a normatív követelmények megvalósuljanak; és ehhez bizonyára nem fér két-ség. Egyik következménye: $Op \supset Op$

(ami kötelezően kötelező, az kötelező). Ennek megfordítása:

$$(2) \quad Op \supset OOp$$

ugyancsak evidens általános normatív törvénynek tűnik: ami kötelező, az kötelezően kötelező (elképzelhetetlen, hogy egy normatív kódex kötelezően előír valamit, de ugyanakkor megengedi azt is, hogy előírása ne legyen kötelező). Így (1) és (2) együttesen biztosítják, hogy Op és OOp ekvivalensek, azaz hogy O egyszerű iterációja hatástalan. (Ugyanez igaz P egyszerű iterációra is. De ezek a fölfelek nem teszik lehetővé a vegyes előfordulások, pl. OPp , POp , redukcióját.)

Wright fölismerte, hogy a deontikus logika a modális logika egy válfaja, észrevéve a fő analógiákat és különbségeket az analitikus (vagy alethikus) és a normatív (deontikus) modalitások között. E vonalon jelentős felfedezést tett Alan Ross Anderson, aki egyenesen kimutatta, hogy a deontikus modalitás visszavezethető az alethikusra (1956). Kiindulva egy „normális” alethikus rendszerből, pl. a Wright-Feys-féle M rendszerből, bővítjük e rendszert egy konstans K kijelentésszimbólum és egy rá vonatkozó

$$(3) \quad MK$$

pótaxioma felvetelével. A K kijelentést egyszerűen úgy interpretálhatjuk, mint mindazon követelmények konjunkcióját, amelyeket normatív kódexünk előír.⁵ Ezen interpretáció mellett (3) mindössze annyit mond, hogy kódexünk nem követel lehetlent (beleértve azt is, hogy nincs két olyan követelménye, amely ellentmondana egymásnak). A deontikus operátorokat az alethikus modalitások, a klasszikus logikai műveletek, és a K konstans segítségével így definiáljuk:

$$(4) \quad Op = L(K \supset p), \quad PP = M(K \& p).$$

Szavakban: kötelező az, amit a kódex szigorúan implikál, megengedett az, ami a kódexszel összefér. Ezek eléggé természetes definíciók.⁶ A deontikus logika ilyen fölépítésében a standard rendszer axiómái bizonyíthatók. Ha az M rendszer helyett a Lewis-féle $S4$ rendszerből indulunk ki, akkor az (1) és (2) formulák is bizonyíthatók.

⁴ A három operátor közül elég egyet, mondjuk O -t, definiálni jelként fölvenni, a másik kettőt ezzel és a negációval már definiálható, így: $Pp = \sim O \sim p$, $Fp = O \sim p$ ($= \sim Pp$).

⁵ Sok javaslat született K interpretálására. E sorok írója az itt említettet tartja a legtermészetesebbnek. Hasonló álláspontot képvisel a könyv szerzői közül Stig Kanger (54).

⁶ Az itt ismertetett könyvből azt is megtudjuk, hogy a fenti redukció fölfedezése terén is skandinávoké a prioritás: Stig Kanger publikálatlan doktori disszertációjában már 1950-ben alkalmazta ezt a redukciót.

A deontikus logika jelentős problémájának bizonyult a feltételes kötelezés (commitment) helyes ábrázolása. A normák között gyakoriak az olyanok, amelyek valamely aktus elvégzése (vagy a tények valamilyen állapota) esetén köteleznek egy más aktus elvégzésére. Wright eredeti felfogása szerint egy ilyen feltételes normát $O(p \supset q)$ alakban fejezhetünk ki. Prior ezzel szemben a $p \supset Oq$ alakú kifejezést javasolja. (Ez Wright eredeti nézete szerint nem megengedett formula, mert vegyes. A standard rendszerben azonban mindkét kifejezőmód megengedett.)

A standard rendszerben bizonyíthatók a következő formulák:

$$(5) \quad Op \supset O(p \vee q)$$

$$(6) \quad Fp \supset O(p \supset q).$$

Jelentse p azt, hogy „Antal segíti Bélát”, q pedig azt, hogy „Antal leüti Bélát”. Ezen interpretáció mellett (5) jelentése a következő: „Ha Antal köteles segíteni Bélát, akkor Antal köteles segíteni vagy leütni Bélát”. Ha pedig p azt jelenti, hogy „a játékos csal”, q pedig azt, hogy „a játékos rabol”, akkor (6) ezt mondja: „Ha a játékosnak tilos csálni, akkor kötelező az, hogy a csaló játékos raboljon is.” Az ilyen interpretációk miatt az (5) – (6) formulákat (és más hasonlókat) a deontikus logika paradoxonainak nevezték el. E paradoxonok születték azt a véleményét, hogy $O(p \supset q)$ nem alkalmas a feltételes kötelezés kifejezésére.

De a feltételes kötelezés $p \supset Oq$ alakban való kifejezése sem mentesít a paradoxonoktól. A standard rendszerben bizonyítható pl. a következő formula:

$$(7) \quad \sim p \supset (p \supset Oq),$$

Szöveges példa sem kell hozzá, hogy ennek paradox voltát belássuk. A formula ugyanis azt mondja, hogy ha igazzá válik az, ami most hamis (p), akkor bármilyen (q) kötelezővé válik.

Valójában mindezek a paradoxonok szoros kapcsolatban vannak a materiális implikáció úgynevezett paradoxonaival.⁷ Ha a $p \supset q$ materiális implikációt, eredeti értelmezése szerint, $\sim(p \ \& \ \sim q)$ -val helyettesítjük (és nem „ha p , akkor q ”, vagy „ p -ből következik q ” alakban fordítjuk), akkor az (5)-tel kapcsolatos példamondatunk így hangzik: „Nem igaz, hogy (Antal köteles segíteni Bélát, de megengedett, hogy Antal ne segítse és ne üsse le Bélát)”; a (6)-tal kapcsolatos pedig így: „Nem igaz,

hogy (a játékosnak tilos csálni, de megengedett csálni és nem rabolni)”. A (7) formula pedig a $\sim(\sim p \ \& \ p \ \& \ \sim Oq)$ alakot ölti. Így mindhárom bizonyítható formula eléggé megszélesült. Lehet, hogy q fellépését még mindig indokolatlannak vagy paradoxnak érezzük bennük, de ez már nem a deontikus logikára jellemző, hanem általános modális logikai probléma, amit itt nem elemezhetünk bővebben.

Igen érdekes paradoxont konstruált R. H. Chisholm a kötelességszegő kötelességével kapcsolatban. Tekintsük a következő premisszákat:

Kötelező, hogy Antal idén elvégezze az I. tanfolyamot.

Úgy kell lennie, hogy ha Antal idén elvégzi az I. tanfolyamot, akkor jövőre beiratkozik a II. tanfolyamra.

Ha Antal idén nem végzi el az I. tanfolyamot, akkor tilos jövőre beiratkoznia a II. tanfolyamra.

Antal idén nem végzi el az I. tanfolyamot.

Jelölje p az „Antal idén elvégzi az I. tanfolyamot” mondatot, q pedig az „Antal jövőre beiratkozik a II. tanfolyamra” kijelentést. E jelöléssel a fenti premisszák szerkezetét rendre az

$$(8) \quad Op, O(p \supset q), \sim p \supset Fq, \sim p$$

formulák fejezik ki. Úgy tűnik, e premisszák nem tartalmaznak ellentmondást. Ám az első kettőnek következménye Oq , ennek pedig Fq . Viszont a harmadik és a negyedik premisszából következik Fq . Ez pedig Fq -val együtt már ellentmondás.

Ha a második premisszát ezzel helyettesítjük:

Ha Antal idén elvégzi az I. tanfolyamot, akkor kötelező, hogy jövőre beiratkozzék a II. tanfolyamra —

akkor a premisszarendszer ellentmondástalan lesz. Ugyanis az új premissza formalizált alakja $p \supset Oq$, de ebből és Op -ből nem következik Oq .

Az elemzés eredménye teljesen világos. A (8) premisszarendszer első három formulája csak egy olyan világban mentesít az ellentmondástól, amelyben minden normát betartanak. Mint említettük, Op és $O(p \supset q)$ következménye Oq , így a harmadik premissza, amely $\sim p$ esetére megtiltja q -t (amit előzetesen feltétel nélkül kötelezővé tett) lényegében ütközik az első két premisszával. *Ami feltétlenül kötelező, az*

⁷ E témáról lásd pl. Ruza Imre, „Az implikáció néhány problémájáról”, Magyar Filozófiai Szemle, XIV (1970), 1, 113–139.

semmilyen feltétel esetén nem lehet tilos. Megjegyezzük, hogy az ellentmondás azzal is elkerülhető, ha a harmadik premisszát „ $F(\sim p \ \& \ q)$ ”-val helyettesítjük.

De a második premissza fölcserélése „ $p \supset Oq$ ”-val (vagy a harmadik helyettesítése „ $F(\sim p \ \& \ q)$ ”-val) ugyancsakra különös eredményre vezet, mint arra Bengt Hansson rámutatott.⁸ Ugyanis $\sim p$ -nek következménye $p \supset Oq$ (ill. Op -nek következménye $F(\sim p \ \& \ q)$), tehát e módosítás esetén a premisszarendszer megszűnik függetlennek lenni.

Márpedig teljesen világos, hogy az a normarendszer, amely kötelezően előírja az I. tanfolyam elvégzését (Antalnak vagy bárki másnak), és ennek elvégzése esetén kötelezően előírja, el nem végzése esetén pedig megtiltja a II. tanfolyam elvégzését, teljesen független belsőleg is, és független attól a ténytől is, hogy valaki (Antal vagy más) elvégzi vagy nem végzi el az I. tanfolyamot. Az elemzés végső konklúziója, hogy sem $O(p \supset q)$, sem $p \supset Oq$ nem alkalmas a feltételes kötelezés adekvát leírására, és ez mindenekelőtt a bennük szereplő materiális implikáció gyöngöseségén múlik. Erre utal a könyv szerzői közül Jaakko Hintikka is. Egyébként Hintikka világos elemzést ad az $O(p \supset q)$ és a $p \supset Oq$ formulák jelentésbeli különbségére vonatkozóan is.⁹

A feltételes kötelezés adekvát formalizálásával kapcsolatos negatív eredmények számos kutatót arra készítettek, hogy a feltételes kötelezést mint *alapfogalmat* vezesse be. Azt, hogy q esetén kötelező p , rendszerint az „ $O(p \mid q)$ ” kifejezéssel szimbolizálják. Ha t egy mindig igaz kijelentés (egy logikai igazság, pl. $q \vee \sim q$ alakú), akkor $O(p \mid t)$ azt fejezi ki, hogy p mindig (minden feltétel nélkül) kötelező. Ily módon a feltételes kötelezés segítségével a feltétlen parancs is kifejezhető. Lehetséges tehát olyan deontikus logika felépítése, amelyben Op helyett $O(p \mid q)$ az alapfogalom. Az ilyen rendszereket *diadikus* rendszereknek is nevezik (mivel bennük az O operátor két argumentumra alkalmazandó). Diadikus rendszer axiomatizálásával több szerző, köztük von Wright is, kísérletezett, azonban e kísérletek sem adtak kielégítő megoldást a feltételes kötelezés problémájára. Lássuk pl. Wright diadikus rendszerét, amelyet 1964-ben

publikált, és amelyet „új rendszernek” nevezett el, szembeállítva az 1951-es „régí rendszerrel”. Axiómái a következők:

$$(B1) \sim(O(p \mid q) \ \& \ O(\sim p \mid q))$$

$$(B2) O(p \ \& \ q \mid r) \equiv (O(p \mid r) \ \& \ O(q \mid r))$$

$$(B3) O(p \mid q \vee r) \equiv (O(p \mid q) \ \& \ O(p \mid r))$$

Az új rendszer bizonyítási szabályai azonosak a régiével.

Am Wright új rendszere sem bizonyult alkalmasnak a feltételes kötelezés adekvát kifejezésre. Erre P. Geach mutatott rá, demonstrálván, hogy az új rendszerben bizonyítható az: $O(p \mid q) \supset \sim O(\sim p \mid r)$ formula.¹⁰ E formula azt fejezi ki, hogy ha valami (q) kötelező p -re, akkor p megengedett bármilyen (r) feltétel esetén. (Pl., ha a mozgó autóbusz ajtaját a vezetőnek köteles zárva tartania, akkor a vezetőnek szabad zárva tartania az autóbusz ajtaját a megállóhelyen is. — Lehetséges, hogy a budapesti buszvezetők ismerik Wright új rendszerét???) Világos, hogy ez abszurd és elfogadhatatlan. Ezt a nem kívánt eredményt Wright a (B1) axióma korlátozásával háritotta el. E korlátozás szerint az eredetileg tetszőleges q helyébe csak logikai igazságot kifejező t kijelentést szabad helyettesíteni (1965).¹¹

Föllesdal és Hilpinen cikkükben rámutatnak arra, hogy ez a megoldás sem kielégítő. A Chisholm-féle paradoxonból csak a nyílt logikai ellentmondás tűnik el, de megmarad az, hogy $\sim p$ esetén *bármilyen* kötelezővé válik, ami elfogadhatatlan. Hansson már említett tanulmányára hivatkozva azt ajánlják, hogy nem a (B1), hanem a (B3) axiómát kellene módosítani, illetve az alábbi két axiómával helyettesíteni:

$$\begin{aligned} (O(p \mid q) \ \& \ O(p \mid r)) \supset O(p \mid q \vee r) \\ (O(p \mid q \vee r) \ \& \ \sim O(\sim q \mid r)) \supset O(p \mid q). \end{aligned}$$

Nézetünk szerint ez a megoldás is ad hoc jellegű. A deontikus logika problémáira, úgy véljük, a *szemantikus* megalapozás útján kell a megoldást keresni.

A modális logika szemantikai alapú megközelítése az utolsó két évtizedben bontakozott ki.¹² A szemantikai módszer a deon-

⁸ Bengt Hansson, „An analysis of some deontic logic”, i.m. 121–147. Lásd 133.

⁹ Jaakko Hintikka, „Some main problems of deontic logic”, i.m. 59–104. Lásd 87–92.

¹⁰ $\sim O(\sim p \mid r)$ jelölhető $P(p \mid r)$ -rel, mint annak kifejezője, hogy az r feltétel esetén p megengedett.

¹¹ A könyv negyedik tanulmánya (G. H. von Wright, „A new system of deontic logic”, 105–120) összevontan tartalmazza Wrightnek az új rendszer bemutató 1964-es cikkét, és az 1965-ben megjelent korrekcióját.

¹² E témáról részletesebben lásd: Ruzsa Imre, „Újabb eredmények a modális logikában”, *Logikai Tanulmányok*, megjelenés alatt.

tikus logikában is gyümölcsözőnek bizonyult. Az idézett könyvben három tanulmány — Hintikka, Kanger és Hansson tollából — kifejezetten e témával foglalkozik; a fentebbiekben e cikkekre már hivatkoztunk.

Hintikka cikkének nagyobb része egy korábbi tanulmányának teljes anyagát tartalmazza. E korábbi cikkét nemrég részletesen ismertettük és méltattuk,¹³ ezért most csak új cikkének egy új gondolatával foglalkozunk. Ez az új gondolat a kvantorok deontikus logikai alkalmazásával foglalkozik. Hintikka megmutatja, hogy *aktusváltozókra* alkalmazott kvantorokkal pontosabban lehet kifejezni parancsokat és tilalmakat, mint pusztán a kijelentéskalkulus eszközeivel. Ez az észrevétel természetesen helyes. De még helyesebb, ha a kvantifikációt nem korlátozzuk *aktusváltozókra*, hanem egészen általánosan alkalmazzuk, azaz ha kidolgozzuk a *deontikus predikátumkalkulust*. Ilyen általánosan azonban Hintikka cikke nem foglalkozik a kérdéssel.

A deontikus predikátumkalkulus teljes szemantikai elméletét fejtí ki Kanger úttörő cikke¹⁴ (a cikk úttörő jellegét az is igazolja, hogy első változata 1957-ben jelent meg). E mellett Kanger azzal az érdekes kérdéssel is foglalkozik, hogy mennyire sokértelmű a „jogos” vagy „megengedett” kifejezés. Tekintsük az alábbi példamondatokat:

A hitelezőnek joga van visszakapni a kölcsönt.

Az áru iránt érdeklődőnek joga van betérnie a nyitott üzletbe.

A nagybácsinak joga van ahhoz, hogy minden pénzt unokaöccsének adjja.

A gyalogosnak joga van az áruház előtt az utcán sétálni.

Mindezen mondatokban előfordul a „joga van” kifejezés, ám mindegyikben más értelemben. Az elsőben követelményt, a másodikban szabadságot vagy privilégiumot, a harmadikban hatalmat, a negyedikben pedig pusztán immunitást fejez ki. Ennek megfelelően a négy mondat helyes logikai szerkezetét egészen különböző alakú formulák fejezik ki. — Kanger tanulmánya egy szellemes „mono-dialógussal” zárul, melynek szereplői a „komplett morálfilozófus” és a szerző. A „komplett morálfilozófus” kényes kérdéseket tesz föl Kangernek — köztük azt a sokat vitatott

kérdést, hogy az igazság és a hamisság egyáltalán alkalmazhatók-e a deontikus logikában — majd meg is válaszolja saját kérdéseit, s e válaszokra Kanger kivétel nélkül egy-egy mélyértelmű „Yes”-szel reagál (ezért nevezhetjük „mono-dialógusnak” ezt a különös párbeszédet).

Bengt Hansson cikke újszerű modell-elméleti eszközökkel vizsgálja a deontikus logika néhány axiomatikus rendszerét. Módszerének új vonása, hogy a formulákat az őket kielégítő interpretációk halmazával reprezentálja. (Megfelelőleg a logikai műveleteket halmazműveletek, a logikai relációkat pedig halmazok közötti relációk ábrázolják.) Vizsgálódásának középpontjában a deontikus paradoxonok és ezek elhárítási lehetőségei szerepelnek.

Láttuk, hogy a deontikus logika talán legsúlyosabb problémája a feltételes kötelezés (commitment) adekvát kifejezésének megtalálása. Ez a témája Krister Segerberg cikkének.¹⁵ Segerberg a megoldáshoz olyan rendszert ajánl, amelyben alethikus és deontikus modalitások együttesen szerepelnek. „*p com q*”-val jelölve azt, hogy *p* esetén kötelező *q*, a következő definíciót javasolja:

$$p \text{ com } q = L(p \supset Oq)$$

(ahol *L* az alethikus szükségszerűség jele). A probléma megoldható az alethikus szükségszerűségekre való hivatkozás nélkül (azaz a tiszta deontikus logikában) is, ha a „*com*” műveletet alpműveletnek tekintjük, melyet (szemantikai előírásokkal vagy axiómákkal) úgy szabályozunk, hogy pontosan úgy működjék, mintha a fenti definícióval vezettük volna be.

Segerberg azzal fejezi be cikkét, hogy a „*com*” fenti definíciója mellett, ha *p* kötelez *r*-re, akkor *p* és *q* együttesen is kötelez *r*-re. Ez azonban paradoxnak tűnik. Mert ha pl. *Y* köteles kölcsönadni a kocsiját *X*-nek, amennyiben *X* kocsija elromlott, úgy *Y* akkor is köteles erre, ha *X* ezenfelül még részegre is itta magát? Ezt a kifogást el lehet hárítani azzal, hogy az eredeti kötelezésbe nyilvánvalóan beleértjük azt, hogy *X* olyan állapotban van, hogy biztonságosan tud vezetni stb., de kétségtelen, hogy e probléma még további elemzést igényel.

A kötet utolsó tanulmánya ismét von Wright írása.¹⁶ Wright megragadja Anderson (és Kanger) ötletét a deontikus logikának az alethikusra való redukciójáról.

¹³ Ruzsa Imre, „Modális szemantika”, Magyar Filozófiai Szemle, XV (1971), 1–2, 216–241.

¹⁴ Stig Kanger, „New foundations for ethical theory”, i.m. 36–58.

¹⁵ K. Segerberg, „Some logics of commitment and obligation”, i.m. 148–158.

¹⁶ G. H. von Wright, „Deontic logic and the theory of conditions”, i.m. 159–177.

RECENZIÓK A VALLÁSELMÉLET ÉS VALLÁSKRITIKA TÁRGYKÖRÉBŐL

AZ ATEIZMUS TÖRTÉNETE*

RÁCZ ZOLTÁN

Az előadásorozat nem a szabadgondolkodás vagy az antiklerikalizmus, hanem az ateizmus történetével foglalkozik, amely a vallással való eszmei szembenállás legkövetkezetesebb formája.

Az ateizmus különleges vonása, hogy kialakulása és fejlődése végig a legszorosabb kapcsolatban áll a filozófia történetével, különösen a materializmussal. Ma már mindenki előtt világos, hogy az ateizmus nem egyszerűen istentagadás, hanem a természetfeletti lényekkel kapcsolatos hitről kialakított nézetek szilárd elméleten alapuló kritikájának rendszere, amely koronként a tudomány adott színvonalával azonos fejlődési szinten jelentkezik. Az ateizmus elvi-eszmei alapja minden korban a filozófiai materializmus volt. Az ateizmus ebben a vonatkozásában sem azonosítható az antiklerikalizmussal.

A szerző az ateizmust mindenekelőtt mint filozófiai tudományt szemléli, és az ateizmus történetét a filozófia, helyesebben a materializmus története egyik oldalának tekinti. Világos azonban, hogy a vallás kritikája nem ölthetett minden korban nyílt és logikusan kifejtett filozófiai formát, ezért a közvetett formáknak, az álcázott módszereknek is helyet kell kapniuk az ateizmus eszmei fejlődéstörténetében. Amilyen mértékben fejlődött az emberi gondolkodás, amilyen mértékben csökkent a szabadgondolkodás előtt álló akadályok, az egyház hatalma, úgy váltak egyre világosabbá a vallásról alkotott ateista megfogalmazások a materialista filozófiában.

Grigorjan felhívja a figyelmet arra, hogy az ateizmus gyűjtőfogalma alatt az elképzelések sokasága létezhet. Feuerbach alapján megjegyzi, hogy a gyakorlatban valójában mindenki ateista, hiszen a földi javakért folytatott harcban eleve megtagadja a túlvilági birodalmat, gátlástala-

nul átadja magát a földi, „hívságos” javak élvezetének, ebben az életben hisz, ami ezenkívül „létezik”, még a magát vallásosnak tartó ember előtt is távoli, lényegtelen. Ez az „ateizmus” tulajdonképpen szkepticizmus vagy durva utilitarizmus, amely rendszerint egy társadalmi osztálynak a történelem színpadáról való lelépéséhez kapcsolódik. Ezt az alapvetően dekadens, hedonista magatartást emelték és emelik ki az apologéták, a hit védelmezői mint az ateizmus lényeges vonását, elhallgatva a nagy gondolkodók ateizmusát.

Az az ateizmus, amely a materialista szemléletre épül, nem kívánja a földi életet nagy és örök értékeitől megfosztani, mint azt a vallások állítják. Az Isten tudományos ateista pozícióból való megtagadása az emberi személyiség felszabadítását jelenti a természetfeletti hatalmaktól való függés megalázó helyzetéből. A materialista ateizmus a humanizmus, az emberi méltóság és szabadság eszméje, Isten megtagadása az emberi személyiség megerősödésének, felszabadulásának előfeltétele. Marx, amikor elődeinek — különösen Feuerbachnak — műveivel foglalkozik, az ateizmusnak erre a jelentőségére utal különös nyomatékkal.

Marx szerint a vallás az emberi „lényeg” elidegenülése, ezért abban nem a „lényeg”, hanem éppen ellenkezőleg, a „lényeg”-től való elidegenülés szilárdul meg. Ez azt jelenti, hogy az ember nem-beli lényege nem a vallásban, hanem a vallás megsemmisítésében, felszámolásában válhat valóra.

Marxnak sikerült leküzdenie a korábbi ateizmusok absztrakt jellegét, mert a vallás elleni harcot összekötötte a társadalmi viszonyok megváltoztatásáért folytatott harccal. Az ateizmus nem más, mint elméleti humanizmus, a kommunizmus (a magántulajdon felszámolása) pedig a gya-

* M. M. Grigorjan: Kursz lekcii po isztorii ateizma; „Miszl”, Moszkva 1970. — A kiadvány, amelyben a szerző tizenegy előadásának anyagát rendezte sajtó alá, az SZKP Társadalomtudományi Akadémiája Tudományos Ateizmus Intézetének gondozásában jelent meg. Az utolsó előadás kivételével valamennyi a Marx előtti ateizmussal foglalkozik.

korlati humanizmus megteremtője. Ez azt is jelenti, hogy az ateizmus humanizmusa, közvetítője, előkészítője a magántulajdon felszámolásának, és viszont, a magántulajdon felszámolásától egyenes út vezet az ateizmus felé.

M. M. Grigorjannak az ateizmus történetének megalapozását célzó előadásait Marx, Engels és Lenin tanításai sugallták. A tizenegy előadás azonban semmiképpen sem tekinthető az ateizmus története teljes feldolgozásának. A szerző az előadásokat nem a szigorú kronológia sorrendjében közli, inkább arra törekszik, hogy egy-egy fontosabb országban, területen egységben vázolja az ateista gondolat keletkezésének és fejlődésének tendenciáit.

A bevezető részben az ókori rabszolgatársadalmak: az egyiptomi, a babilóniai, az ősi indiai kultúrák szkepticizmusát, mint az ateizmus első jelentkezésének formáit tanulmányozza, itt szól Lao Ce, Van Csung és más kínai filozófusok elveiről. Az ezután következő rész a görög—római materialista filozófusokkal, műveikkel, eszméikkel foglalkozik. A harmadik előadás a középkori filozófia problémáival foglalkozik. Tertullianus, Origenész, Alexandriai Kelemen és Ágoston tanainak rövid elemzése után Abélard és Aquinói Tamás szerepével, a filozófia és a teológia viszonyával foglalkozva ismerteti az ún. eretnekmozgalmak társadalmi hátterét, elveit. Rövid áttekintést kap az olvasó ebben a fejezetben a középkori zsidó és arab filozófia irányzatairól, a nominalisták és a realisták harcáról, Roger Baconról, Duns Scotusról és William Occamról — ók zárják a középkori filozófusok sorát.

A reneszánsz kora foglalkozó negyedik előadás a kor sajátosságaival, a természettudományok fejlődésével, Leonardo, Kopernikusz, Kepler és Galilei filozófiai jelentőségét taglalja, majd bemutatja mindezek hatását Giordano Bruno és Vanini műveiben. Ezután a humanisták kerülnek sorra: Lorenzo Valla, Pico della Mirandola, Erasmus, Rabelais, Nizami és Aliser Navoj eszméinek és jelentőségének rövid vázlatát kapjuk az ateizmus oldaláról vizsgálva.

Ezután az angol materialisták, Hobbes, Francis Bacon, Toland és Priestley követnek, de itt adja a szerző Descartes dualizmusának kritikáját is. Ezt a fejezetet a materializmus és a teológia kibékítési kísérleteinek ismertetésével zárja a szerző.

A kötetben előkelő helyet foglal el Spinoza ateizmusa, amelynek a „kapitalista mintacsország”, a polgárok Hollandiájának korabeli társadalmá adja a hátteret. Spinoza materializmusának és Biblia-kritikájának értékelése mellett kitér ateizmusának korlátaira is. A hetedik és a nyolcadik fejezet a XVII—XVIII. századi francia ateizmus képviselőivel, Montaigne-nal, Pierre Bayle-lel, Pierre Gassendivel, Jean Meslier abbé harcos ateizmusának jelentőségével, majd Voltaire és Rousseau felvilágosító tevékenységével foglalkozik.

A kilencedik előadás a németországi ateizmusról szól. Felveti Kantnak és Hegelnek a valláshoz való viszonyát, majd David Strauss és Bruno Bauer műveinek jellemzése után Feuerbach metodikáját sajtóatos, az eddigiektől eltérő formában vizsgálja. Rövid értékelést kap az olvasó Feuerbach antiklerikalizmusáról is.

Az orosz forradalmi demokraták ateizmusa a tizedik fejezetben kap tág teret. Előbb a XVII—XVIII. századi orosz szabadgondolkodás helyzetéről kapunk összefoglaló képet, majd Ragyisesev és az ateista dekabristák szerepét elemzi, ezt követően pedig a „felvilágosító” ateizmus, illetve Csernisevszkij és az antropológiai materializmus ateista jelentőségére mutat rá a szerző. Az előadást az Oroszország más népeinek ateizmusáról, ezek legkiválóbb képviselőiről szóló rész zárja le. (Ez a fejezet a kötet legeredetibb, önálló kutatásokra alapozott része.)

A marxizmus ateizmusával foglalkozó tizenegyedik előadásban a szerző mindenekelőtt a dialektikus és a történelmi materializmusnak, a marxista ateizmus filozófiai alapjának tömör kifejtését adja, majd egy fejezetben úgy mutatja be a vallás ellen folytatott harcot, mint a kommunizmus megvalósításáért folytatott harc szoros tartozékát.

A fejezetekben igen sok az idézet, a fejezetek után pedig értékes bibliográfiát talál az olvasó.

M. M. Grigorjan könyve — szemben a korábban megjelent, gyakran nem elég színvonalas tanulmányokkal — az ateizmus kérdéseivel foglalkozók számára rendkívül figyelemre méltó, sőt a szovjet filozófiatörténeti irodalom hézagpótló művének is tekinthető.

ELSŐ MAGYAR KÍSÉRLET EGY MARXISTA VALLÁSTÖRTÉNETI KISLEXIKON ÖSSZEÁLLÍTÁSÁRA*

BALÁZS GYÖRGY

Érdemes elgondolkozni azon, milyen körülmények, a társadalmi tudat milyen változása tette lehetővé s egyben szükségessé e munka megjelentetését. Bizonyára ott szerepel a tényezők közt a köztudat általános laicizálódási folyamata, s vele kapcsolatban a társadalomtudományok iránt általánosan növekvő tényszerű érdeklődés. A két folyamat közti összefüggés magától értendő; azonban túl ezen, mindkét folyamat gyökerei táplálkoznak nemcsak a társadalmi viszonyok hazánkbeli gyökeres átalakulásából, de az életforma azon viharos változásaiból is, amelyek századunkban világszerte jellemzőek.

Konkrét hazai körülményeink közt egy ilyen kislexikonnak természetes feladata az, hogy segítsen korrigálni azokat a nézeteket, amelyeket a különböző egyházak „vallástörténeti” (valójában egyháztörténeti-apologetikai) oktatása és propagandája terjesztett, s terjeszt kisebb körben, némileg változva ma is. Nem kevésbé fontos feladata azonban a szó szoros értelmében vett ismeretterjesztés. S hogy éppen a vallástörténeti ismeretek pozitív-adatszerű terjesztése mily fontos, azt tudja minden pedagógus vagy akár szülő, aki szembekerül azzal a feladattal, hogy ifjak történelmi, irodalomtörténeti, művészeti és művelődéstörténeti fogalmait segítsen kialakítani.

Ezek az objektív társadalmi igények meghatározták e munka feladatát, egyben korlátozták is azonban a szerző lehetőségeit. Egy ismeretterjesztő kislexikon viszonylag szűk terjedelmi határok közé szorítva lehetőleg nagy tényanyag, sok címszó feldolgozását követeli, s ezzel éppúgy csökkenti a mélyebb elemzések lehetőségét, mint az a követelményt, amelyet közérthetőség tekintetében támasztanak egy ilyen mű iránt. Mi mást tehetett a szerző, minthogy általában rövidre fogta azt

a vonatkozást, amely minden vallástörténeti fejtegetésben a legtöbb helyet (és a legelvontabb tárgyalást) igényli: annak a társadalmi alapnak a részletes elemzését, amely egy-egy meghatározott vallási jelenséget befolyásol vagy éppen létrehoz.

Maga a címszóanyag is fegyverkezett követi a kötet alapcélkitűzését: ellenáll annak a kísértésnek, hogy az egzotikus, nálunk kevésbé ismert, de „divatos” távoli vallásokkal részletesen foglalkozzék. A kislexikon terjedelmének döntő részében azt a fejlődési vonalat mutatja be, amely korunk kereszténységéhez vezetett – Mezopotámia, judaizmus, hellenizmus, s természetesen maga a korai kereszténység a maga mítoszaival, irodalmával, irányzataival stb. Buddhizmus, sintoizmus, hinduizmus csak egy-egy terjedelmesebb címszó erejéig szerepel; kissé részletesebben tárgyalja az iszlámot és Mohamed prófétát mint a kereszténységgel rokon vallástörténeti talajból sarjadt képletet. Tekintetbe veszi azonban a szerző a sajátos magyar érdeklődést, nemcsak a kereszténység magyarországi térhódításának és a magyarországi katolikus egyház történetének részletesebb bemutatásával, de a samanisztikus hagyományok ismertetésével is.

A továbbiakban nem teszünk kísérletet a címszóanyag válogatásának bírálatára — úgy érezzük, bármely konkrét javaslatra egyaránt lehetne pro és kontra érveket találni. Összehasonlításképpen csak azt említjük meg, hogy a legújabb Herder-féle teológia lexikon egyes címszavai alig terjedelmesebbek kötetünk címszavainál, maga a lexikon azonban kb. 50-szer terjedelmesebb.

Igen érdekes s az egész munka elvi alapjait megfogalmazó címszó a „vallás” maga. A szerző a marxi valláskritika alapján, mégis egyéni megfogalmazásban így defi-

* Gecse Gusztáv: „Vallástörténeti Kislexikon”, Kossuth 1971. — A címszójegyzéket lektorálták: Balló István és Lukács József, a kiadó szerkesztője: Dr. Lakatos György, szerkesztőségi munkatárs: Kovács Mihályné.

niálja a vallást: „komplex társadalmi jelenség, amelyben az emberek egy közössége kapcsolatot létesít valóságosnak, az ember sorsára döntő hatással levőnek vélt természetfölötti erőkkel vagy hatalmakkal, hogy velük szembeni függését kifejezze és egyszersmind befolyásolja azokat. A vallásban az egyes ember és a társadalom a valóságos világon kívül, fantasztikus módon valósítja meg azokat a szükségleteket, amelyek a valóság világában megvalósíthatatlannak bizonyulnak. Ily módon lesz a vallás a való világ kiegészítése, az ember igazi mivoltának fantasztikus megvalósulása olyan társadalmi viszonyok között, ahol az ember, a társadalom a külső világot nem képes saját érdekeinek megfelelően befolyásolni”. A továbbiakban a szerző tisztázza a vallásban egyaránt jelenlevő belenyugvási és befolyásolási tendenciák dialektikáját, majd a természetfölötti eszmék, képzetek és tulajdonságok szerepét az egyes vallási rendszerekben (animizmus, mana, fetisizmus, mágia, antropomorfizmus). Történelmileg a szerző megkülönbözteti a vallás tartalmát társadalmi szerepétől: „A vallás a történelem folyamán noha gondolati tartalma általánosan retrográd, mert világmagyarázata hamis, társadalmi tekintetben relatív szerepet tölt be, azaz ösztönözhet vagy gátolhat progresszív társadalmi folyamatokat.”

Leginkább talán a kereszténység kialakulásával, a korai kereszténységgel és annak irányzataival foglalkozó címszavakon keresztül mérhetjük le, hogy mennyire sikerült a szerzőnek megvalósítania ezeket az elveket. A Jézus Krisztussal, az apostolokkal, a kanonizált és apokrif bibliai iratokkal foglalkozó címszavak keretein belül a szerző elválasztotta a mítosztól a történelmi valóságot. Jelenlegi ismereteinknek megfelelően óvatosan kezeli Jézus történetiségének sokat vitatott kérdését; az újszövetségi szentírás egyes iratainak keletzése tekintetében is egyaránt elhatárolja magát a hitvédelem (I. század közepi) és a hiperkritika (II. század végi) álláspontjától. Megkülönbözteti a páli fordulat nevét adó Pált az Apostolok Cselekedeteiben szereplő fiktív személytől. Helyesen hangsúlyozza az esszénus és általában a zsidó elem szerepét az őskereszténység kialakulásában, valamint a zsidó háború és az azt követő zsidóüldözések hatását a keresztény szekták önállósodásában. A hellenisztikus és keleti hatások is megjelennek, különösen a gnózis és más korai eretnekégek címszavainál, de talán nagyobb hangsúlyt kaphatnánk a Mária-kultusz kapcsán.

A kereszténység filozófiai irányzatai közül a legkorábbi, a patrisztika viszony-

lag kis teret kapott, de itt igazi lexikonírói tömörséggel és világossággal fejti ki a szerző az abszolútumot mint a patrisztika problémáját, és ennek sajátos, a platonitól eltérő megoldását: „A létet különleges módon tulajdonítják az abszolútumnak (Istennek), amikor azt tanítják, hogy az abszolútum maga a lét, lényege a létezés . . . A megismerés és a szeretet alkotja az abszolútum belső hármias életét (*szentháromság*) . . . Az abszolútum nem létezik együtt a világgal öröktől fogva — mint a görög gondolkodásban —, hanem a világ semmiből való teremőjeként szerepel.”

Nagy jelentőségénél fogva a skolasztika jelentősebb teret kapott a munkában. Jelentős művelői közül Aquinói Tamás, Abélard, Duns Scotus, Anselm külön címszóban szerepel; közérthetően, de behatóan ismerteti a megfelelő címszó az univerzália-vitát is, amely a katolikus filozófia valamennyi belső ellentmondását felvetette, anélkül, hogy másképp, mint eklektikus egyeztetéssel megoldhatta volna ezeket.

Sajátos módon nyilvánul meg a történelem iróniája abban, hogy míg a tomizmus a maga módján a katolikus gondolkodás diadalmas térhódításának terméke volt, s utolsó valódi kísérlete arra, hogy a filozófiát (beleértve a kereszténység előtti filozófusok tanait is) beleolvassza a teológiába, s így teljes egyeduralomra jusson a nyugat-európai gondolkodásban, addig a neotomizmus a teljes defenzívába került katolicizmus fegyverévé lett. Mint a fejlett skolasztika és Tamás, szintén vallja, hogy ész és hit, tudomány és vallás nem ellentmondóak — de immár nem a tudományt védi ezzel a misztikától, hanem éppen fordítva —, a teológiát kívánja a tudomány tekintélyének segítségével védelmezni, ha ily nyíltan ezt nem mondja is ki. „A neotomizmus a modern természet-tudományok eredményeit az Isten és a világ, illetve az Isten és az ember viszonyának a vizsgálata közben igyekszik összehangolni a hittel. Isten és a világ viszonylatában arra törekszik, hogy a világ teremtett voltának a hitét, Istentől való abszolút függésének vallási dogmáját a természet-tudományok eredményeivel szemben megvédje, sőt — ha lehetséges — éppen a természettudományok oldaláról szolgálta érveit és ezzel tulajdonképpen Isten létét bizonyítsa . . .”

Nemcsak a szélesebb értelemben vett nagyközönségnek, de bárkinek, aki a vallástörténetben tájékozatlan, hasznára lehetnek azok a címszavak, amelyek a korai és későbbi eretnekégekkel, a protestantizmus különböző árnyalatainak és szektáinak történetével és eszméivel foglalkoznak (pl.

adopcionizmus, adventisták, albigensek, anabaptizmus, anglikán egyház, anti-feudális eretnekmozgalmak, antropozófia, apokaliptikusok, apostoli testvérek, arianizmus, arnoldisták, autokephal egyházak, averroizmus — hogy csak az első betű idevágó címszavait soroljuk fel).

Kifejezetten „korszerű” szükségletet elégít ki a kislexikon azzal, hogy a teológiai fogalmakon túlmenően az egyházi hierarchia és rituálé sok terminus technicusát is felvette címszavai közé. Sokan és egyre többen vannak, akik ezeket a szak kifejezéseket nem ismerik, s valláskritikai, vallástörténeti, de akár klasszikus irodalmi olvasmányaikban is kénytelenek időnként ezek miatt megállni és a lexikonhoz fordulni.

A korszerű igényeket abban a tekintetben is kielégíti a szerző, hogy vallástörténeti lexikonába a valláskritika történetének néhány kiemelkedő személyét is felvette (Münzer, Spinoza). Úgy érezzük azonban, e téren tovább is mehetett volna.

Végül meg kell említenünk, hogy az utolsó évszázad legfontosabb — elsősorban katolikus — egyházi személyeit, a modern pápák fontos enciklikáit és apos-

toli leveleit igen bőven tárgyalja a kislexikon. Ezáltal e munka úgyszólván minden figyelmes újságolvasónak nélkülözhetetlen kézikönyvvé válik: e nyilatkozatok még a napi politikába is betörnek napjainkban, s nem egy táján a világnak (pl. Latin-Amerikában) jelentőségük nem lebecsülhető.

A vallástörténet és a valláskritika művelői azonban e kis, alig 25 éves könyv lapozgatása közben sokszor kénytelenek arra gondolni, hogy mennyi adóssága van még könyvtadásunknak e területen. Egy-két tucat sorban olvashatunk itt olyan témákról, amelyek tanulmányokat, nem ritkán könyveket érdemelnének. S amelyekről könyvtárakban található is irodalmat — régít vagy újat, de teológiai fogantatásút. A történelmi korok évezredein keresztül a vallások, azok története és kritikája volt az a formanyelv, amelyben az emberek a létükre, a világra, az emberi viszonylatokra vonatkozó eszméiket kifejezheték — korunk növekvő történelmi érdeklődése ezért jelenti egyben a vallástörténeti érdeklődés terjedését is.

Ezen igény kielégítésének értékes segédeszköze e vallástörténeti kislexikon.

ÜTMUTATÓ VALLÁSKRITIKAI PROPAGANDISTÁK SZÁMÁRA*

RÁCZ ZOLTÁN

A nagy alakú, több mint félezer oldalas kötet első része az ateizmus múltjával foglalkozik, az ókorban jelentkező szkepticizmus, majd materialista irányzatok ismertetése után elemzi a feudalizmus talaján kialakuló szabadgondolkodás létrejöttének feltételeit, a felvilágosodás és a polgári társadalom ateizmusát, az osztálytársadalmak és az egyházak kapcsolatát. Külön fejezet foglalkozik a marxizmus klasszikusai és a lenini korszak ateizmusával.

A kézikönyv második része a vallásnak korunkban betöltött szerepét, társadalmi tanításait ismerteti, majd enciklopédikus áttekintést ad az egyes vallások mai világhelyzetéről. Az egyes felekezeteknek országok szerinti áttekintése, valamint a színes térképek, amelyek az egyes vallások elterjedtségét illusztrálják, a tudományos ateizmus eddigi szakirodalmában egyedülálló képet adnak napjaink vallásairól.

Külön fejezet foglalkozik a Szovjetunióban jelenleg még létező 26 vallásfele-

kezet és szekta elterjedtségével, legfontosabb teológiai tanításaival.

A kézikönyv ezután a judaizmus, a kereszténység, az iszlám és a buddhizmus tanítását, majd az e vallásokon belüli eltéréseket, irányzatokat veszi sorra. Egy fejezet ismerteti a vallások erkölcsi tanításait, ezek eltéréseit és helyenkénti azonososságait.

A vallásos kultusz különböző megnyilvánulásaiival, a szentségekkel, a szentek és héroszok tiszteletével, az ünnepek, böjtök jelentőségével, a mágikus eredetű szertartásokkal foglalkozik a kötet egyik legérdekesebb fejezete, majd a szent könyvek ismertetése következik. A Biblia mellett a Korán, a Talmud, a buddhista vallásos irodalom szent könyvei, a védák és az Aveszta szerepelnek ebben a részben. A műből nem hiányzik a valláslélektan sem, (az emocionális tényezők analízisére), az esztétikai igények szerepe a vallásban, végül a hívők vallásos tudatának jellemzői a szocialista országokban. Ide

* Goszpolitizdat, Moszkva 1969. — A szerzők közül többen a Szovjetunió határain túl is ismert filozófusok, szociológusok, kutatók. Közülük megemlíthetjük a kötet főszerkesztőjét, Szakzkín akadémiust, Anisimovics és Ugrinovics professzort, valamint Jemeljanov, Mezenecov, Oszpivov, Szanyin és Bogoszlavszkij kandidátusokat, egy-egy fejezet szerzőit.

csatlakozik a vallás gnoszeológiai és lélektani oldalával és a hit lélektani sajátosságaival foglalkozó külön alfejezet.

A „Misztika múltja és jelenlegi ismérvei” cím alatt a vallások és a misztika kapcsolatairól kapunk tájékoztatást, majd egy történeti részben a szerzők áttekintik a miszticizmus fejlődését és különböző megjelenési formáit az ókortól napjainkig. (Szó van itt a kaldeus mágiáról, az egyiptomi álomfejtésről, a héber kabbaláról, az asztrológiáról, az íráselemzés misztikájáról, a spiritizmusról, az okkultizmusról, a teozófiáról, a jóslás különböző típusairól.) A babona és a mágia történetével, mai jellemzőivel foglalkozó alfejezet zárja ezt a részt.

A kötet harmadik részének két zárófejezete a tudományos és a vallásos világ-

nézet konfliktusával, a vallás társadalmi összefüggéseivel, fennmaradásának okai-
val foglalkozik, majd az állam és az egyház viszonyát tárgyalja.

Az „Ateisták kézikönyve” a szovjet tudományos ateista irodalomban eddig egyedülálló módon nyújt információkat, elemzéseket a rendkívül széles terület legkülönbözőbb elágazásairól.

Megemlítendő még a kötet több táblázata, pl. a Biblia egyes részeiről, azok kánoni helyzetéről, szerzőiről, valószínű keletkezési koráról és körülményeiről, a katolikus, a pravoszláv, az óhitű és a protestáns egyházak által történt elfogadottságukról vagy megtagadásukról szóló összeállítás.

MAGYAR NYELVŰ VALLÁSKRITIKAI TANULMÁNYOK A SZOVJETUNIÓBAN*

RUDAS LÁSZLÓ

A kötet részei a következők:

- I. A vallás keletkezése és lényege. Miben rejlenek a vallás gyökerei? (Vaszil Lengyel).
- II. A judaizmus és a kereszténység története. (Édelmann Adolf, Borisz Zsivotok, Alekszej Szuhin, Szikszai Aladár, Mihajló Boldizsár)
- III. Az ateizmus története. (Leonyid Goldovszkij)
- IV. A tudomány és a vallás. (Borisz Zsivotok)
- V. A társadalmi élet és a vallás. (Leonyid Goldovszkij)
- VI. A vallás és az erkölcs. (Borisz Zsivotok—Aszkold Kiszeljov)
- VII. A dolgozók ateista nevelése. (Vaszil Lengyel)

A vallás keletkezéséről, lényegéről, gyökeréről szóló első részben mindenké-
előtt a vallás hagyományos meghatározá-
sával és a vallás létrejöttének és korai for-
máinak megközelítően pontos leírásával
találkozunk. Megismerkedünk Kantnak,
Feuerbachnak és Hegelnek a vallás lénye-
gének meghatározására irányuló kísérletei-
vel. E rész értékét nagyban csökkenti, hogy
állításait elsősorban nem a tényekre, hanem
a klasszikusokból kiragadott idézeteire
építi.

A judaizmusról szóló fejezetben meg-
ismerkedünk a zsidó vallás főbb korszakai-
val és mai irányzataival. Az antiszemitiz-
musról szóló rész meglehetősen leegyszerű-
sített, nem mutat rá annak társadalmi
gyökereire. A cionizmus ismertetése már
árnyaltabb, bár nem problémátlan.

A kereszténység eredetéről szóló rész rend-
kívül tömören foglalja össze — jórészt
Engelsre támaszkodva — mondanivaló-
ját. Az összefoglalóból a modern kutatások
eredményei (így pl. a Holt-tengeri teker-
csek kérdése) hiányoznak.

A katolicizmust ismertető rész mindössze
az ellenreformációig jut el, ily módon nem
ad teljes képet a katolikus egyházzal.

A pravoszlávia — a szerzők szerint —,
ellentétben a katolicizmussal, megmaradt
a pusztá meditáció alapján. Papjainak
és szerzeteseinek tudományos felkészült-
sége szinte a semmivel volt egyenlő. A
múltban sok előnyét élvezték az állam-
hatalommal történt összefonódásnak. Ám
a cárizmus válsága, majd bukása egyidejű-
leg a pravoszlávia helyzetét is nagymérték-
ben rontotta.

A reformációról szóló rész szembe fordul
azzal a véleménnyel, hogy a református
egyházzal mindenütt mint a „haladó”
egyházzal kell számolni. Servet genfi
máglyahalálán kívül részletes adatokat
sorol fel Kálvin idejéből, amelyek bizo-

* Hit és meggyőződés. Kárpáti Könyvkiadó 1969. — Összeállította Vaszil Lengyel, a filozófiai tudományok
kandidátusa. Munkatársai az Ungvári Állami Egyetem Filozófiai Tanszékének oktatói voltak.

nyítják, hogy a reformátusok sem kegyelmeztek ellenfeleiknek: „Kálvin genfi lelkipáztörkordása idején a városi tanács 13 embert akasztásra, tizet lefejezésre, 35-öt máglyahalálra ítél.” — A tanulmány részletesen szól a Kárpátaljai Református Egyháznak a felszabadulás előtti tevékenységéről.

A vallási szektákról szóló részben a szerzők az ókori kezdetekről a mai napig figyelemmel kísérik a szekták kialakulását. Megtudjuk, hogy társadalmi okok (nyomor, szociális létbizonytalanság) folytán, kedvező történelmi körülmények között keletkeztek és terjedtek el, hol mint a fennálló hatalom kritikusi, hol pedig mint a társadalmi elmaradottság jelképei. A Kárpátontúli Terület máig működő több szektája közül a baptisták, adventisták, Jehova tanúi, szombatosok, míg a Szovjetunió más területein a raszkolnyikok (óhitűek), a stundisták, a szkopcok, a molokánok, a reszketősök, motoszkák a legismertebbek. A cikk ismerteti a szekták egy részének államellenes gyakorlatát (hogyan akadályozzák tagjaikat pl. a katonai szolgálat teljesítésében, a szavazásban való részvételben stb.). Ilyen államellenes tevékenységük miatt a Szovjetunió területén nem engedélyezett nagyobb szekták: az adventisták, a szkopcok, a jehovisták, a reszketősök, a szombatosok és a motoszkák.

Miért maradt meg a szekták befolyása, s miért maradtak fenn a szekták a szocialista viszonyok között is? Erre a kérdésre a könyv a következőképpen válaszol: „A szocialista társadalomban esetleg egyéni vagy aggkori elhagyatottság lehet az oka a szektás hittérítők befolyásának. Ilyen esetekben a szekta tagjai kedveskedéssel, segítőkészséggel nagyon gyorsan behálózhatnak egyes embereket, majd később beviszik a szektába és fanatikus hívőknek nevelik őket.”

A munka tanácsot ad a szektázók között végzendő felvilágosító propaganda folytatására: „A szekta befolyását csak úgy zárhatjuk ki, ha az egyéni felvilágosító munkán kívül minden dolgozót, a szekta tagjait is, igyekszünk bevonni a szocialista társadalmi életbe. Csak így győzhetjük meg őket arról, hogy az életben tapasztalt nehézségek és problémák gyógyírját nem a vallási elszigetelődésben, hanem társadalmunkban találják meg...”

A vallás és az új viszonyok kapcsolatát elemző rész a keresztény szocializmust a Marx előtti feudális szocializmus folytatásaként értelmezi. Figyelmen kívül hagyja, hogy az válasz is akart lenni a tudományos szocializmusra. Idézi és joggal bírálja a magyarországi keresztény szocializmus egyik vezéralakját, Prohász-

ka Ottokárt, ugyanakkor nem említi, hogy a keresztény szocializmusnak kezdettől fogva voltak baloldali résztvevői is (pl. Giesswein Sándor).

Az ateizmus történetét összefoglaló rész az ókori, a középkori és a polgári valláskritika ismertetése után az orosz, majd a magyar forradalmi demokráta egyházzal és vallással kapcsolatos álláspontját fejti ki.

A marxizmus-leninizmus valláskritikájáról szóló rész sokoldalúan bizonyítja, hogy a marxizmusnak szerves része a tudományos ateizmus is. Polemizál azokkal a teológusokkal, akik mindent elkövetnek annak érdekében, hogy kibékítsék az „igazi” kereszténységet a kommunizmussal, azt állítva, hogy a kommunisták tulajdonképpen a krisztusi eszmék talárváltásának valódi harcosai. Szembeszáll azokkal a nézetekkel is, amelyek szerint Marx ateizmus politikai ateizmus, amelynek célja a társadalmi rendet támogató és szilárdító vallás megengatása, ezért a szocializmus és a vallás jó, illetve rossz viszonya a „történelmi konjunktúra” következménye, és ez a viszony főképpen a szocializmus születése idején volt a legrosszabb.

A tudomány és a vallás kapcsolatáról szóló rész egyetlen kérdésre koncentrálna: kibékíthetetlen ellentmondásról vagy a vallás és tudomány közötti békéről van-e szó? A kérdésre a választ történelmi alapon adja meg, ezért részletesen foglalkozik a tudomány és a vallás párharcával. E küzdelemben a teológia lépésről lépésre kénytelen visszavonulni. Rámutat arra is, hogy a régi vallási világképhez ragaszkodó hívők körében a legnagyobb zavart a modern teológusok nézeti okozzák.

A társadalmi élet és a vallás című fejezet a vallás szerepét történelmi, földrajzi körülményektől függetlenül mindig negatíván fogja fel.

A vallás és az erkölcs viszonyát tárgyaló fejezet kifejti, hogy az erkölcsi szabályok még a vallás kialakulása előtt jöttek létre, táptalajuk a gyakorlati élet, az emberek érintkezésének szükségessége volt. A jóval később keletkező vallás kisajátította az erkölcsi szabályokat és isteni eredetűnek nyilvánította azokat.

A dolgozók ateista nevelése című fejezet kifejti a Szovjetuniónak a lekiismereti szabadságról szóló törvényeit, s rámutat ennek pozitívumaira a polgári demokráciák hasonló törvényeivel szemben.

A kötet azért érdekes a mi számunkra, mert a Szovjetunió Kárpátontúli Területének vallási viszonyai részben azonosak országunkéval. Úgy tűnik azonban, hogy a szerzői kollektíva olyan feladat megoldására vállalkozott, amely sok tekintetben meghaladta erőit.

VALLÁSELMÉLET — VALLÁSTÖRTÉNET — VALLÁSKRITIKA

HORVÁTH HENRIK

Az 1971—1972-es tanév kezdetekor megjelent „Valláskritika. I.” és a hozzá tartozó „Valláskritikai szöveggyűjtemény. I.” teljessé tette azt a tankönyvsorozatot, amelyet a Kossuth Könyvkiadó jelentetett meg 1970-től kezdve. E tankönyvek azt az anyagot tartalmazzák, amelyet a Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetemek két éves vallástörténeti-valláskritikai szakosító tanfolyamainak a hallgatói sajtótanak el. A sorozat nyolc könyvből áll, amelyből négy kötet a szorosan vett tananyagot tartalmazza, négy pedig a szükséges forrásokból közöl szemelvényeket. Ez a vállalkozás azért is figyelemre méltó, mert hasonlóval a marxizmust oktató intézmények keretén belül sehol sem találkozunk.

Ami leginkább vonzóvá teszi ezt a sorozatot az nem más, mint a szerkesztésben megnyilvánuló újszerű koncepció, amely igyekszik szakítani a korábbi idők leegyszerűsítő, vulgarizáló gyakorlatával, az aufklárista szemlélettel és megkísérli a legmodernebb tudományos eredmények felhasználásával, a marxizmus—leninizmus talajáról magas színvonalon összefoglalni a vallásra vonatkozó legfontosabb tudnivalókat. Mivel a sorozat egy szerzői kollektíva kísérelti jellegű alkotása, természetesen tapaszthatók benne bizonyos egyenetlenségek (stílus, feldolgozásmód stb.). Ugyanakkor az is megállapítható, hogy az egyes fejezetek között szép számmal találhatók olyanok is, amelyek önálló kutatási eredményekre támaszkodnak és szinte tanulmányoknak, első tudományos publikációknak is beillenek.

Mivel a marxizmus—leninizmus valláselmélete és valláskritikája nem nélkülözheti az alapos *vallástörténeti* ismereteket, ezért a sorozat első kötetét¹ széles körű vallástörténeti alapvetést nyújt a vallások kialakulásától napjainkig. *Bevezetésében* nem adja meg a vallás kategorikus definícióját, hanem a különböző, szubjektív definíciók bemutatásával és szembeállításával, valamint a vallás marxista igényű jellemzésével fölkészíti az olvasót, hogy eligazodjon a vallástörténet tényanyagában. Tanulságos a bevezető résznek az a fejtegetése is, amely fölvezolja a vallástörténetnek a történelem folyamán megszületett legfontosabb irányzatait, majd ismerteti a mai vallástörténeti irányzatokat is, hogy végül megkeresse és meghatározza a marxista—leninista vallás-

történet helyét és szerepét a marxista elméletben és a valláskritikai gyakorlatban.

Az *első rész* az óstársadalom vallási formáit ismerteti és elemzi a vallási hiedelmek létrejöttének okait. Eközben — nagyon differenciáltnan járva el — megállapítja, hogy a vallás kialakulásában és fennmaradásában tudati mechanizmusok is szerepet játszottak, azonban határozottan leszögezi, hogy a vallás kialakulásában a döntő tényező az ember, a társadalom korlátozottsága. Elkerüli az egyoldalúságot akkor is, amikor úgy látja, hogy „a vallás keletkezésében egyszerre jelentkezik a természet vakon ható erőivel szembeni tehetetlenség és egyszeresmind e vakon ható erők befolyásolásának az igénye is”. (25)

A vallás megjelenésének az „időpontját” keresve a kötet szerzője távol tartja magát minden szélsőséges véleménytől: attól, amely a vallás keletkezésének az időpontját egyre korábbra (az ember „teremtésének” pillanatára) és attól, amely — vagy azért, hogy a vallást úgy állíthassa be, mint az emberi szellem legmagasabb rendű megnyilvánulását, vagy pedig hogy határozottabban cáfolhassa a premonoteista elméletet és bátrabban következtethessen a vallás történetiségére és elhalásának szükségszerűségére — a vallás megjelenésének az időpontját egyre későbbre teszi. A szerző régészeti adatokra támaszkodva, mindkét felfogással polemizál és a vallás fokozatos kialakulása mellett foglal állást.

A kötet archeológiai és etnológiai eredményekre támaszkodva részletesen ismerteti a totemizmust, a mágiát, a mana-hitet, a fetiszizmust, az animizmust és túlvilághitét, a sámánok és varázslók szerepét az ősi vallásban, valamint a természeti jelenségeknek a tiszteletét, amelyhez már az újkőkorszakban hozzákapcsolódtak az ún. természet-enyészet mítoszok is. E korai vallási formákat — didaktikai szempontból — külön-külön tárgyalja a szerző, de megjegyzi, hogy elkülönült, tiszta formában egyiket sem tételezhetjük fel. Nagyon érdekesek azok a fejtegetések, amelyek rámutatnak arra, hogy e korai vallási hiedelmek és szokások miként éltek és élnek tovább — a vallások konzervativizmusa révén — eredeti vagy átalakított formában a későbbi, a mai vallásokban is.

A *második rész* az ókor vallásait ismerteti. Felvázolja azokat a különbségeket (és azok társadalmi okait), amelyek az ős-

¹ Gecse Gusztáv: Bevezetés a vallástörténetbe. Kossuth 1970—1971.

társadalom és az osztálytársadalom vallásait elválasztják egymástól, majd részletesen bemutatja az egyes vallásokat, figyelemmel minden esetben azokra a modifikációkra, amelyek nyilvánvalóan az eltérő termelési módok függvényei. E részben természetesen különleges figyelmet érdemel és különleges hangsúlyt is kap az ótestamentumi zsidó vallás. A szerző itt elkerüli azt a gyakori hibát, hogy a zsidó vallás fejlődését kizárólag a Biblia alapján magyarázza. Bemutatja, hogy az ún. kinyilatkoztatott zsidó vallás fejlődésében ugyanazok az általános törvényszerűségek érvényesülnek, mint minden más vallási formáció esetében. A könyv ezen megállapításait igazolja az a fejtegetés, amely az ugariti ásatások alapján (etimológiai alátámasztással) ismerteti meg az óségi mitológiát, mint az ótestamentumi zsidó vallás egyik közvetlen előzményét.

A harmadik rész a kereszténység előzményeivel, kialakulásával, korai szakaszának történetével, a feudális egyház hatalmi törekvéseivel, az antifeudális eretnekmozgalmakkal, majd a reformációval és az ellenreformációval foglalkozik.

Ezen belül utal a kötet az eszénus-kapcsolatokra, részletesen elemezi a páli fordulatot és annak következményét a kereszténység tanításával, szervezeti átalakulásával kapcsolatban, részletekbe menően foglalkozik az Újtestamentum keletkezésével, Jézus életével, a dogmák kialakulásával. Külön figyelmet szentel a kereszténység ókori bírálójának is, akikben a kereszténység kritikájának első, kívülről jövő képviselőit láthatjuk. A belső kritikák, viták és viszályok a korai keresztény eretnekegekről szóló részben találhatók.

Az ókereszténységről szóló részt az ókeresztény irodalom és filozófia (patológia és patrisztika) bemutatása és marxista értékelése zárja le.

A feudális egyház ismertetésénél a könyv rámutat a katolikus egyház hatalmi törekvéseinek, a keleti és a nyugati egyházszakadásnak, az antifeudális eretnekmozgalmaknak és az ellenük szervezett inkvizíciónak, a szerzetes rendeknek, a keresztes háborúknak társadalmi hátterére és bemutatja ennek a korszaknak ún. hivatalos filozófiáját, a skolasztikát is, különös hangsúlyt adva Aquinói Tamásnak és iskolájának, a tomizmusnak.

A reformáció ismertetésénél a könyv ugyan adatszzerűségében és a társadalmi

háttér feltárásában helytálló megállapításokat tesz, mégis úgy tűnik, hogy ez a korszak lényegesen nagyobb figyelmet érdemelt volna. Még vázlatosabb az ellenreformáció bemutatása, illetve a kereszténység XVII–XVIII–XIX. századi történetének az ismertetése.

A záró fejezet néhány oldalban mutatja csak be az egyház helyzetét a modern világban, de ezt csupán a teljesség kedvéért teszi, mivel ez a korszak egy következő kötetben részletesebb elemzésben részesül.

A tankönyvet igen jól egészíti ki a „Vallástörténeti Szövegyűjtemény”², amely eltérőleg az olvasókönyvek általános gyakorlatától, nem a vallásokról szóló cikkek, tanulmányok gyűjteményét adja, hanem eredeti forrásszövegeket közöl. Így részleteket találhatunk benne az egyiptomi „Halottak Könyvéből”, a mezopotámiai „Gilgames eposz”-ból, az ugariti mítoszokból, a Bibliából, az egyháziatyák műveiből, a hivatalos egyházi-zsinati dekrétumokból, a reformátorok irataiból stb.

A második kötet³ két élesen elhatárolható részből áll: az első rész az ateizmus történetét foglalja össze, a második pedig a teológiai rendszerek immanens kritikáját adja. Az első rész az ateizmust úgy mutatja, be mint történelmi kategóriát, amely az emberi gondolkodás történetének meghatározott szakaszán lép fel, a történelem során maga is modifikálódik, fejlődik és a vallás elhalásával — tárgytalanná válván — maga is elhal. A Marx előtti ateizmust nem mai szemmel ítéli meg, nem a marxista ateizmus mintájára képzei el, mert így oda jutna, hogy számos olyan gondolkodót, akinek nézetei saját korában ténylegesen ateisztikus és valláskritikai tendenciákat képviselt, el kellene utasítania. A Marx előtti ateizmus fejlődésében különböző fejlettségi fokokat különböztet meg, amelyek mind az ateizmus valamilyen alakját képviselik (köztük az ateizmus éretlen formáit is, amelyek ugyanakkor történelmileg mégis jelentős szerepet tölthettek be a vallás bírálatában). A könyv a valláskritika történetét a következő szakaszokra osztja: az ókori kelet vallási szkepticizmusa, az antik görög–római valláskritika, a kereszténység középkori kritikája, a polgárság valláskritikája, végül a valláskritika legkövetkezősebb formája, az a proletársocialista valláskritika, amelynek tudományos módszerét és elméleti alapját a marxizmus adta meg.

² Kossuth 1970–1971. Összeállította: Gece Gusztáv.

³ Bevezetés a valláskritikába. Kossuth 1969–1970. Szerkesztők: Gece Gusztáv, Pogány Róbert; szerzők: Gece Gusztáv, Lukács József, Pogány Róbert.

Az ateizmus társadalmi szerepével kapcsolatban megállapítja, hogy az *relatív*, vagyis aszerint változik, hogy milyen történelmi körülmények között és milyen világ nézeti bázison keletkezik. Forradalmi időszakokban ez a szerep általában pozitív-nak tekinthető, de fontos szerepe lehet a forradalom előkészítésében is. Arra is rámutat, hogy az ateizmus bizonyos formái társadalmi vonatkozásban, egyes meghatározott esetekben egyenesen retrográd szerepet is betölthetnek, amikor pl. egy vallási ideológiájú forradalmi mozgalmat „jobbról” bírálják és megpróbálják ezt a mozgalmat lefékezni (XVII. század vége, XVIII. század eleje, angol arisztokratikus ateizmus).

A Marx előtti ateizmus történetének az áttekintése után világossá válik, hogy ez a materializmus nem volt mindig következetesen ateisztikus, hiszen mint mechanikus materializmus mindig nyújtott bizonyos lehetőséget a filozófiai idealizmus és ennek révén a vallás számára is. (*Lukács József*)

A kötetnek ehhez az első, a Marx előtti ateizmus történetét tárgyaló részéhez csatlakozik egy *szöveggyűjtemény*⁴ (sajnálatos módon — ellentétben a többi kötetekkel — csak sokszorosított kiadásban), amely a Vallástörténeti Szöveggyűjteményhez hasonlóan *forrásszövegeket* közöl a Marx előtti ateizmus történetéből. Az i. e. II. évezredből származó mezopotámiai szkeptikus hangvételű szövegek (pl. „Panaszok és nyugtatások”) után az ókori görög materialisták szövegei következnek (Hérakleitosz, Kritiasz, Démokritosz, Epikurosz), majd Lucretiustól és a kereszténység ókori bírálóitól (Kelszosz, Lukianosz) olvashatunk szövegeket. A középkori kereszténység kritikájára vethetünk egy pillantást a „De tribus impostoribus”-ból közölt részletek olvasása révén, a reneszánsz valláskritikájából kaphatunk ízelítőt Leonardo da Vinci, Copernicus, Bruno és Erasmus néhány szövegének a bemutatásán keresztül, a korai angol valláskritikát egy Hobbes-szöveg reprezentálja, a németalföldi valláskritika Spinozától vett részletek alapján tanulmányozható. A francia felvilágosodás és materializmus képviselői közül Bayle, Meslier, Montesquieu, Voltaire La Mettrie, Diderot, Holbach szerepelnek a kötetben, de találhatunk részleteket az Enciklopédiából is. A németországi valláskritikát Hegel és Feuerbach legjellemzőbb szövegei próbálják érzékeltetni. A kötet végén néhány magyar vonatkozású szemelvény is található: Horárik János mű-

vének egy részlete, egy 1791-ből származó antiklerikális röpirat és néhány kiadatlan antiklerikális Ady-cikk.

Ezzel a Szöveggyűjtemény mintegy átvezeti az olvasót, a valláskritika és ateizmus magyarországi történetének a tanulmányozására, amellyel a *tankönyv* külön fejezete foglalkozik.

A magyarországi fejlődés lassúsága, a feudalizmussal való leszámolás elhúzóda magyarázatul szolgál arra — írja a könyv, — hogy nálunk a korábban polgáriasult nyugattól eltérően csak igen kis számban mutathatnak föl aktív ateista tevékenységet. Tulajdonképpen csak az utolsó két évszázadban lehet beszélni tudatos és nem csak antiklerikális, hanem valláskritikai megnyilatkozásokról. (*Pogány Róbert.*)

A marxista ateizmus alapjairól szóló fejezet mindenekelőtt azt tekinti át, hogy Marx és Engels milyen periódusokban foglalkoztak a vallás kérdésével. Az első szakaszban igyekeztek tisztázni a vallás jellemzőit, forrását és funkcióját, majd leszámoltak mind a hegeli, mind pedig a feuerbach-i vallásfelfogás maradványaival. 1848 után már nem általánosságban foglalkoztak a vallással, hanem — az egyes konkrét vallási formációkat tanulmányozva — a vallást a maga történelmi fejlődésében elemezték. A harmadik időszakban ismét az a törekvés erősödött, hogy az eredeti kiindulópontot mostmár az egyes vallások elemzésével gazdagítva új, differenciáltabb és mélyebb szintézishez jussanak el. Marx és Engels valláseméleti-valláskritikai munkássága tehát az általánostól a különös, az abstraktól a konkrét felé, majd ismét mélyebb és átfogóbb absztrakciók kialakítására irányult.

A szerző ezek után elemzi — Marx és Engels írásai alapján — a vallás problematikája történelmi megközelítésének a fontosságát, bemutatja a vallást mint hamis tudatot, elemzi a vallási elidegenedést, a vallás társadalmi meghatározottságát és osztályfunkcióját stb.

Figyelemre méltó ebben a részben az a fejezet, amely a vallási fejlődés főbb típusait vizsgálja fel a klasszikusok írásai alapján. Megtudjuk, hogy miként keletkeztek az ázsiai termelési mód talaján a világfolyamatot ciklikus formában tükröző vallási formációk, mint pl. a hinduizmus, miként kap lényeges szerepet e vallásokban a természetfölötti jellegű, de személytelen világtörvény és miért nincs szerepe itt a túlvilághitnek, szemben az antik tulajdonviszonyok talaján keletkezett ún. nyugati típusú vallásokkal, ahol a világ-

⁴ Szöveggyűjtemény az ateizmus történetének tanulmányozásához. Kossuth 1970–1971. Összeállította: Gecse Gusztáv.

folyamat ábrázolása egyenesvonalú, ahol a személyes istenségeknek nagy szerepük van és ahol a túlvilági jutalmazás és büntetés kiemelt jelentőséghez jut. (*Lukács József.*)

E rendkívül jól sikerült, tömören és színvonalasan feldolgozott rész után hiányérzetünk támad, mert semmit nem olvashatunk Lenin valláskritikai tevékenységéről, valamint napjaink marxista és polgári valláskritikai eredményeiről.

A kötet második — teljesen önálló része — a teológiai rendszereket ismerteti és kritizálja immanens módon, rámutatva mindazokra az ellentmondásokra, amelyek a teológiai szemlélet alapján csak a misztériumok, a „hittitkok” bevezetésével kaphatnak létjogosultságot, a racionalista megközelítés alapján pedig értelmetlenségek, míg a történeti szemlélettel, az egyes dogmák társadalmi tükröztető funkciójának a feltáráásával megérthetők és profanizálhatók.

Részletesen elemzi a kötet a teológia bevezetéséül szolgáló skolasztikus filozófiát, az alapvető teológia vagy apologetika, a bibliai teológia, a dogmatika és az erkölcteológia főbb tételeit, legújabb kísérleteit. Mindezt nem általános iskolai hittankönyvek, mégcsak nem is teológiai tankönyvek, hanem egyházi határozatok, dokumentumok és élvonalbeli teológusok megnyilatkozásai alapján. Az egyes teológiai rendszereknek ez az alapos, tömör és világos kritikai ismertetése elősegítheti a ténylegesen ható vallási nézetek marxista elemzését és kritikáját. (*Gecse Gusztáv.*)

A harmadik kötet⁵ három fő részből áll: az első a tudatformák és a vallás viszonyával foglalkozik, a második a természettudományok legújabb eredményeit állítja szembe a vallások tanításával, a harmadik pedig a vallások, illetve a kereszténység társadalmi tanítását elemzi és kritizálja.

A tudatformák és a vallás viszonyát elemző rész mindenekelőtt azt vizsgálja, hogy melyek azok a lényegbevágó különbségek, amelyek a tudományt, az erkölcsöt és a művészetet elválasztják a vallástól és szembeállítják azzal. A tudomány és a vallás közötti ellentmondást nem úgy mutatja be a könyv, mint a teológusok és a tudósok között zajló ellenségeskedést, hanem mint az „örök eszmékre” hivatkozó vallás és a szüntelenül fejlődő tudomány közötti kibékíthetetlen ellentétet. Az elvi megállapítások után gazdag adalékok következnek a vallás (egyház) tudományellenes magatartásának a történetéből, majd a vallások

képviselőinek a modern tudományokkal szemben elfoglalt alkalmazkodó-védelmi magatartását ismerhetjük meg rövid összefoglalásban.

Hasonló módszerrel, elemzi a szerző a vallás és az erkölcs viszonyát, rámutatván arra, hogy bizonyos történelmi körülmények között szükségyszerűen fonódott össze az erkölcs a vallással, de már a reneszánsz-korban megindult az erkölcsnek a vallás uralma alól való kiszabadulási folyamata, amely a proletár erkölcsben, illetve a szocialista-kommunista erkölcsben, a következetesen tudományos alapokra épülő etika társadalmi feltételeinek a megszületésével fejeződik be.

A művészet és a vallás viszonyáról szólva a könyv a látszólagos közösség és a lényegi különbség bemutatására helyezi a hangsúlyt. Elemzi a vallás és a művészet történeti viszonyát és röviden vázolja a művészet szabadságárcának a folyamatát. (*Pogány Róbert.*)

A természettudományos rész először azokat az ellentéteket vizsgálja, amelyek a vallás és a csillagászat között állanak fenn a világegyetem szerkezetéről és fejlődéséről vallott nézeteikben. Fizikai és csillagászati módszerekkel mutatja ki a szerző, hogy a világegyetem „rendje” nem isteni eredetű hanem a természet törvényeinek az érvényesülése, a mesterséges égitestekre való hivatkozással igazolja (többek között) az égitestek mozgató erő nélküli mozgásának tényét. Rendkívül érdekesek azok a fejtegetések, amelyek alapján kiderül, hogy miként támasztja alá a csillagászat a világ végtelenségét. (*Róka Gedeon.*)

A biológia és istenhit viszonyáról szóló rész a modern biológia eredményeinek a felhasználásával utasítja el azokat a legújabb egyházi próbálkozásokat, amelyek az élet és az emberi psziché rejtelmei alapján próbálnak istenérveket konstruálni. (*Lugosfalvy Ervin.*)

A vallás és társadalom viszonyát vizsgáló rész gerincét a keresztény társadalomszemlélet irányelveinek ismertetése és kritikája adja. A természetjog rendező szerepéről, a társadalmi igazságosságról, a közjó funkciójáról szóló kritikai ismertetés ugyan már alapjaiban megrendíti a keresztény társadalomelmélet épületét, a tulajdonról, a munkáról és a munkabérről, a jövedelemelosztásról, az osztályharcról vallott hivatalos egyházi nézetek bemutatása után azonban kétségtelenné válik e tanítás retrógrád jellege. A könyv ugyanakkor bemutatja azokat — a hivatalos egyházi hatóságok által gyakran nem támogatott —

⁵ Valláskritika. I. Kossuth 1971–1972. Szerkesztők: Gecse Gusztáv, Gulyás Vilmos; szerzők: Gecse Gusztáv, Lugosfalvy Ervin, Maruzs József, Pogány Róbert, Róka Gedeon.

törekvéseket is, amelyek próbálják megkeresni a keresztény ember helyét és szerepét ebben a világban és arra törekcsenek, hogy ösztönözzék a progresszív társadalmi folyamatokat. (*Gecse Gusztáv.*)

E rész alátámasztását szolgálja az a fejezet, amely a múlt század végén kelt „*Rerum novarum*” kezdetű enciklikától a legutóbbi pápai szociális megnyilatkozásokig ismerteti a vonatkozó hivatalos dokumentumokat és azok történelmi-társadalmi háttérét. (*Maruzs József.*)

Ugyancsak a kereszténység szociális tanításának a megértését segíti elő a harmadik kötet szöveggyűjteménye,⁶ amely viszont a legfontosabb szociális enciklikák teljes szövegét hozza és szemelvényesen bemutatja a II. vatikáni zsinat társadalmi állásfoglalásait is.

A negyedik kötet⁷ a vallás mai helyzetét mutatja be és gyakorlati útmutatást ad a valláskritikai tevékenységet végző propagandisták számára.

A kötet mindenekelőtt bemutatja a vallás válsághelyzetét a modern világban, feltárja a krízis társadalmi okait, majd megvizsgálja, hogy miként reagálnak az egyházak képviselői az előállott helyzetre. Ezzel összefüggésben bemutatja a keresztény filozófia és teológia különböző — racionalista és irracionalista, katolikus és protestáns, haladó és retrográd — irányzatait, így a dialektikus teológiát, a demitologizáló egzisztencializmust, a radikális teológiát, a neotomizmust, az antropológiai irányzatot, a perszonalizmust és a teilhard-izmust.

Megvizsgálja a kötet a vallás és valláskritika helyzetét a szocializmus viszonyai között is és elemzi a gyakorlati együttműködés és világnézeti harc viszonyát. Az elméleti valláskritika szükségességéről szólva a következőket írja: „Kiindulópontunk tehát egyértelmű: feltétlenül alá kell rendelni a vallás elleni eszmei harcot az osztálytársadalom megszüntetésére irányuló, a vallás objektív társadalmi alapjainak a teljes feloldását, a szocializmus, a kommunizmus felépítését célzó gyakorlati, politikai küzdelemnek. De az alárendelés szükségessége természetesen nem azt jelenti, hogy maga az eszmei harc felesleges volna. Az objektív társadalmi fejlődés megteremti

ugyan a vallás elhalásának feltételeit, de hatása nem érvényesül automatikusan. Nem feledhetjük, hogy a vallás ugyan az objektív valóság érzelemszülte fantasztikus visszatükröződése, de mégiscsak ideológiai-gondolati képződmény, eszmék rendszere, amelyet csak más, a valóságot híven tükröző eszmék szoríthatnak ki az emberek fejéből.” (129–130. — *Lukács József.*)

A kötet részletesen ismerteti a II. vatikáni zsinat lefolyását és az egyház külső kapcsolataira és belső életére vonatkozó dokumentumait is, majd megvizsgálja a katolikus egyház zsinat utáni helyzetét. Ismerteti azokat a reformokat, amelyek már megvalósultak a zsinat szellemében és rövid áttekintést ad a zsinat utáni ún. új teológiáról is. (*Gecse Gusztáv.*)

A Magyar Népköztársaság egyházpolitikájáról szóló fejezet mindenekelőtt történeti áttekintést ad az állam és az egyház viszonyának alakulásáról 1945-től napjainkig, majd ismerteti az állam és az egyházak közötti megállapodás, és a Magyar Népköztársaság és a Vatikán közötti részleges egyezmény lényegét. Ezek után, az 1968-as párthatározat alapján alapjaiban pozitívnak értékeli egyházpolitikánkat, amelynek felvázolja perspektíváit is. (*Maruzs József.*)

A kötet két zárófejezete a valláskritikai propaganda módszereiről (*Pogány Róbert*) és a szocialista családi és társadalmi ünnepekről szól. (*Rácz Zoltán.*)

A kötethez csatlakozó szöveggyűjtemény⁸ részben valláskritikai tárgyú cikkeket tartalmaz, részben pedig az SZKP és az MSZMP azon dokumentumaiból közöl szemelvényeket, amelyek a vallásos tömegek közötti felvilágosító és nevelő munka feladatairól szólnak.

A tankönyvek és szöveggyűjtemények e vázlatos áttekintése alkalmat ad annak a megállapítására, hogy a bennük nyilvánuló kezdeményezés — minden hiányosság ellenére — hasznos és dicséretre méltó. A szerkesztők egy következő kiadásban a már korábban említett hiányokat, és azokat is, amelyeket nem említettünk (pl. valláspszichológia, vallászociológia), minden bizonnyal pótolni fogják.

⁶ Valláskritikai szöveggyűjtemény. I. Kossuth 1971–1972. Összeállította: Gecse Gusztáv.

⁷ Valláskritika. II. Kossuth 1970–1971. Szerkesztők: Gecse Gusztáv, Maruzs József; szerzők: Gecse Gusztáv, Lukács József, Maruzs József, Pogány Róbert, Rácz Zoltán.

⁸ Valláskritikai szöveggyűjtemény. II. Kossuth 1970–1971. Összeállította: Maruzs József.

ISMERETELMÉLET ÉS MODERN TEOLÓGIA*

UJVÁRI MÁRTA

John E. Smith, a Yale Egyetem filozófiaprofesszora, az Amerikai Teológus Társaság elnöke a teológiai irodalom „modernizáló” szerzői közé tartozik. Kívánatosnak tartja a skolasztika hagyományos istenérveinek az összekapcsolását szekularizált világunk mélyebb megértésével.

Bár nem tulajdonít kifejezett kognitív funkciót a vallásnak, mégis szükségesnek érzi, hogy felvázolja „ismeretelméleti” bázisát, amelynek kiindulópontja a vallási élmény, a tapasztalás. Ennek megfelelően a könyv első két fejezete, amely „A tapasztalás visszanyerése”, illetve „A tapasztalás vallásos dimenziója és az Isten-eszme” címet viseli — a vallási élmény „rehabilitálására” és tudományos rekonstrukciójára törekszik. Miután — szerinte — James, Dewey, Peirce un. „empirikus teológiája” helyállónak bizonyul Kant ellenvetéseivel szemben is, a teológia „Sollen”-jének szemszögéből elemzi korunk vallási és világi tendenciáit.

Bevezetőjében úgy aposztrofálja a választ, mint „azt a területet, amelyen a világ minden rejtélye megoldott... különösen a zsidó-keresztény tradícióban, amely a görög filozófiai iskolák kihívására öltött válszsképpen teológiai formát”. (3–4.) A jelenkor filozófiai viszont távolról sem felelnek meg a szerző követelményeinek, mert „ahelyett, hogy a tudományos ismeretek jelentőségét interpretálnák az emberi élet szempontjából, csupán a természet-tudományos módszereket imitálják, pusztán analízisre és kritikai tisztázásokra szorítkoznak”. (5.) A mai polgári filozófia kitűnő diagnosztikájában azért érdekelt a szerző, mert ez az „ember és világa átfogó interpretációnak lehanyaglását jelenti, amely interpretációk a teológiai rendszerek kritikai képmásaiként szolgálhatnak”. (6.) Csupán az egzisztencializmussal és az ún. „fejlődés-filozófiával” (philosophy of evolution) talál kontaktust.

Leszögezi, hogy bár a vallásfilozófiai megközelítés mindig valamilyen különös történelmi valláshoz kötött — a valláselméletnek túl kell lépni a zsidó-keresztény hagyományok körén, s meg kell adnia a vallási tapasztalás általános sémáját. A tapasztalást úgy kell felfogni, mint a személy és *valami más* konfrontációját, amelyben a történelmileg kialakult vallások játsszák a közvetítő, a tényleges hordozó szerepét. Ezért nem merülhet fel az

a kérdés, hogy melyik vallás autentikus, mert az *isteni létező* fogalma alapvető és általános mindegyik vallásban, amelyek csak az Isten és ember konfrontációjának problémájára adott válaszok tekintetében különböznek egymástól. (Smithnél a megismerés — minden indokolás nélkül, evidens módon — egyben Isten megismerése.)

Felveti Smith a kanti „tisztá tapasztalat” elfogadásának lehetőségét, de ily módon az „Istenhez való jutás ténylegesen soha nem realizálható”, egyszerűen azért, mert ez a *különösség* átugrását jelenti, s a smithi racionalizált empirikus teológiának éppen az *általános* istenfogalom és a *különös* élmények sokfélesége közötti közvetítésben van funkciója, „realitása”.

A bevezetés konklúziója Isten definiálása, amelyben élmény és logosz a szerző szándéka ellenére sem békül össze megnyugtatóan: „Isten az egyik perspektívából vallási megoldás és filozófiai probléma, a másiktól pedig filozófiai megoldás és vallási probléma.” (19.) Smith is érzi, hogy filozófia és vallás egymás alól rántják ki a megismerés *közös* talaját, ezért írja korábban, hogy „minden olyan törekvés, hogy a választ filozófiai perspektívából szemléljük, a végén súlyos nehézségekkel jár, nemritkán azzal a gyanúval, hogy a „vallás”-terminus egyáltalán nem jelöl semmilyen azonosítható saját tárgykört.” (8.) Smith a vallásnak ítéli oda a *tárgyat*: az ismeretelmélet számára már átformált nyersanyagot, a tapasztalást. Ezután a tapasztalás strukturális elemzését nyújtja.

A legszembetűnőbb strukturális vonás a pillanatnyi jelen dominanciája, amelynek folytán a tapasztalás időtlennek tűnik. Az időbeli tagoltság jellegével maga a tapasztaló ruhazza fel, aki nem pusztán reflektál az eleve adott tárgyra, hanem „olyan szubjektív vonásokat ad hozzá, amelyek a tárgyhoz képest egy teljesen független realitáshoz tartoznak”. (24.) „Aki tapasztal, az éppúgy törést (refraction) idéz elő, mint tükröz, s épp ezen a fénytöréson keresztül válik a vizsgált anyag elfogadottá, vagy az értelmezhetőség különböző kontextusaiban interpretálttá.” (25.)

A tapasztalás kontinuitást és identitást követel meg mind a tárgy, mind a tapasztaló részéről, amely folyamatban a „tapasztalás komplex itemjeiből össze kell kapcsolni az ismétlődő részeket... és így jön létre egy kumulálódó hatás vagy

* John E. Smith: Experience and God; „Oxford University Press”, New York 1968.

eredmény". (20.) A tapasztalás társadalmi természete ezen a ponton mutatkozik meg, mert minden „tapasztaló kritikai funkciót gyakorol ugyanannak az itemnek más tapasztalóival szemben”. (30.) E kölcsönhatásból születik meg az az interszubjektív közeg, amely biztosítja az „élet-interpretációk” kontinuitását, ahol is gyakran a kontinuitáson van inkább a hangsúly, semmint a tényleges tapasztalaton. Szerzőnk szemére itt azt vethetjük, hogy az „encounter” kifejezést egyaránt használja a tapasztalatra mint a folyamat tartalmára, a tapasztaló személyre, sőt magára a tárgyra, holott a szó közelebről az utóbbi kettő összecsapását fejezi ki. Smith nem áll egyedül az angolszász ismeretelméleti irodalomban azzal, hogy egyszerűen *viszonyfogalmak* — példánkban az „encounter” terminus — révén oldja fel szubjektum és objektum ismeretelméleti kapcsolatát, amely kapcsolat és disztinkció a diszciplína gerincét alkotja.

A vallási tapasztalás logikai formája eltér a természettudományostól, de „egy racionális vallásnak vagy morálnak válaszolóképesnek kell lenni a dolgokról feltáruló mindenfajta tudásra, beleértve a tudományos dimenzióból eredőket”. (40.) Tudományt és vallást közelíti az is, hogy „a teoretikus tudás megszerzését kormányozó feltételek alkalmazhatók a tapasztalás mindegyik dimenziójára”. (40.) Természettudomány és vallás további módszertani hasonlóságait nem fejti ki bővebben a szerző.

A könyv három problémát említ még a tapasztalással kapcsolatban: 1. Az összes lehetséges tapasztalat soha nem fogható át az általános feltételek, tényezők terminusaiban. 2. Sem a köznyelvi, sem a természettudományos kijelentések nem adják vissza a tapasztalás *informatív teljességét*. 3. A filozófia és a történelemtudomány kijelentései mögött nem áll a bármikor fölidézhető lehetséges tapasztalat, csupán a korábbi kijelentések összessége.

Ahogy az általában vett tapasztalás sem köthető egy individuum pillanatnyi tudatállapotához, úgy Isten sem alakítható át valamilyen véges pszichológiai realitássá. Ez a párhuzam következik Smithnek abból a premissájából, hogy a világ tapasztalása egyben Isten tapasztalása. Épp ezért a vallásfilozófiának nem kell konstituálnia Istent, mert Isten faktum, s hozzá az „interpretált tapasztalat” vezet. „Isten realitása felől kérdezve ugyanakkor saját létezésünk céljára kérdezzünk, s aki saját létének realitását kérdezi, egyben Isten létezését is kérdezi.” (56)

Isten egyaránt feltárul a szent és a szekularizált életben. „A teljesen profán léte-

zés olyan létezést jelent, amely nyílt, leplezetlen, nyilvánvaló, félreérthetetlen, magától értetődő, szokásos. Így minden misztériumot és hatalmat nélkülöz.” (60.) A „szent” ettől nem különbözik gyökereken, sőt az előbbit végső céllal látja el, mert az „élet teste és médiuma a profán létezés, amelyen keresztül a szent-lét aktuálissá válik”. (60.) Smithnél a profán, magától értetődő lét valami mélyebb értelmű magától értetődőt közvetít. Ezt másképpen úgy is kifejezi, hogy egy dolog megismerése egyben valami másnak a megismerése, ez az Istenre utaló momentum, a visszautalás pedig az, hogy Isten megismerése egyben valami másnak a megismerése. „Isten nem érthető meg azok nélkül az emberi szituációk nélkül, amelyekben Isten kérdése fölvetődik.” (67.) Ez egyenes út a kétely problematikájához: „Racionális tapasztalati vallás nem tarthatja fenn magát olyan statikus bizonyosságban, amely nincs tudatában semmilyen kételynek, ellenkezőleg, azoknak a kételyeknek az állandó legyőzésében állhat fenn, amelyek az isteni kinyilatkoztatást támadják. Mert amikor Isten megjelenik, a hiba és kétely lehetősége is megjelenik.” (67.) Am, ha Isten egyedül a hittel fogadott kinyilatkoztatásában jelenik meg, akkor Smith megállapítása csak úgy értelmezhető, hogy csak az nem hibázik, aki nem hisz. — Ha pedig Isten a világ összes megismerhető objektumában megjelenik, akkor ez a kétely-problematika nem más, mint az Istent jól nélkülöző, általános ismeretelméleti probléma.

Istenfogalom és istenélmény korábban tisztázott különbsége alapján érthető Smithnek a nem-keresztény vallások tanításával kapcsolatos toleranciája. A kereszténységet mégis kiemeli — Smith szerint — a többi vallás közül az, hogy teológusai mindig történelmi keretbe helyezték Krisztust, a kinyilatkoztatás médiumát. „Az aki Isten végső manifesztálódását szolgálja, történelmi lény. Ezt a tényt nem változtatja meg a továbbiakban az sem, hogy Krisztust transzhistorikus terminusokban kell interpretálni ahhoz, hogy Isten kinyilatkoztatásaként ragadhatjuk meg.” (78.)

A Krisztus-probléma abban rejlik, hogy Krisztus egyrészt azonos Istennel, Isten megjelenése, végső feltárulása, ugyanakkor „imádkozik Istenhez, s a Biblia úgy is beszél Istenről, mint *Krisztusban-levdőrl*”. (79.)

Krisztus történelmi közvetítésének az a jelentősége Smith számára, hogy egyrészt kielégíti a racionalista következtetés-igényeket, másrészt a vallás nem veszít intuitív felszültségéből. Krisztus a követ-

kező két isteni aspektust tárja fel: a teológiában kifejeződő szeretetet és a filozófia számára hasznosítható logoszt. Ezzel elérteünk egy újabb dichotómiához, amelynek részleges feloldása a „Kétely és élő értelem” c. fejezet feladata. Mielőtt erre rátérnék, hadd ismertessem a szerző által közölt royce-i példát az isteni kinyilatkoztatás gyakorlati igazolhatatlanságával kapcsolatban. Royce a kinyilatkoztatást a bankszámlán található aláíráshoz hasonlította, amelynek autentikus volta csak úgy dönthető el, ha összehasonlítjuk az aláírást a számlatulajdonos bankban őrzött standard kézjeggyel. Isten esetében ilyen ellenőrizhetőségről nem beszélhetünk.

Smith egyetért Paul Tillich megoldásával, aki a következőket írja „Systematic Theology” c. könyvében: „A skolasztikusoknak igazuk volt, amikor azt állították, hogy Istenben nincs különbség lényeg és létezés között. Akkor jártak el helytelenül, amikor állításuk ellenére Isten létezéséről kezdtek beszélni és ennek érdekében argumentáltak. Valójában nem a létezés gondolták. Realitást, validitást, Isten eszméjének igazságát értették, olyan fogalmat, amely nem konnotál semmit és senkit, aki létezhet vagy nem létezhet.” (Smith, 119.) Isten létezéséről a peirce-i argumentum szellemében is képtelenség beszélni, mert létezni annyit tesz, mit valamilyen rendszer tagjának lenni, reakcióba lépni a környezet hasonló elemeivel, Isten pedig elképzelhetetlen úgy, mint egy rendszeren belüli véges létező a többi mellett.

Ezután a hagyományos istenérvek interpretációja történik a realitás és nem a létezés álláspontjáról. Az ontológiai érv anselmusi formája („amelynél hatalmasabb nem képzelhető el”) Smith szerint szintetizálta a történelmileg különöst a filozófiai általánossággal, mert nemcsak a kereszténység Istenére érvényes. Kantnak a „létezés nem lehet predikátum” kijelentése szellemében interpretálja Smith az ontológiai érvet, amely kijelentésnek szerinte úgy van értelme, hogy a *létezés*-predikátum nem úgy illet meg a dolgot, mint a „nagy” vagy „kék”, s pl. az oroszánt sem úgy ismerjük meg mint pusztán létezőt, hanem mint konkrét tulajdonságok hordozóját. Kizárólag létezésének állításával csak azt tudjuk meg róla, hogy „van valami ilyen dolog”. Ha a kérdéses létező valamelyik tulajdonságát emeljük ki, ez sem szolgáltat evidenciát magára a létezésre. Isten léte nem bizonyítható a véges létezők szokásos percepciója révén, ezért nem létezését, hanem szükségszerű realitását kell bizonyítani. Ezért indít Istennel és vezet circulus vitiosushoz az ontológiai érv — írja Smith.

A kozmológiai bizonyítás, amely Istenhez csak mint konkluzióhoz jut el — felöleli azokat a hagyományos argumentumokat, amelyek a változásból, a ható okból, az esetlegesen létezőből, sőt a létezők fokozatainak különbségéből indulnak ki. Mindegyik érv empirikus premisszából indul ki, s ha a premisszába állított tény magyarázatra szorul, akkor ez szükségszerűen létezőt involvál. Russell úgy érvelt, hogy a matematikai sorozatok, amelyeknek sem első, sem utolsó tagjuk nincs, főlegessé teszik az *első mozgatót*. Ezért kell kiegészíteni a kozmológiai érvet az intelligibilitás követelményével, amely azt jelenti, hogy „az első ok nélkül egész sorozatok értelmetlenek lennének, azaz nem lennének lehetségesek”. (136.) Kant is szükségszerűen vélte, hogy a kozmológiai érvet az ontológiai bizonyítástól tegye függővé, mert Istenhez nem olyan közvetlen a viszonyunk, mint a sorozat többi tagjához. Smith szerint a kozmológiai érvek nem az ontológiától függenek, hanem attól az ontológiai megközelítésben implicit alapelvtől, hogy a gondolkodás szükségessége meghatározza az ennek megfelelő realitást. „Ha valami létezik, akkor kell lennie legalább egy olyan létezőnek, amely képes létet kölcsönözni saját magának, vagy ami ugyanaz, egy olyan létezőnek, amely szükségszerűen létezik.” (138.)

Az antropocentrikus érvelés a véges létezők körét leszűkíti az ember számára adott létezők körére. A kozmológiai érv korlátja az, hogy az első mozgató nem meríti ki Isten fogalmát, ezért nem is azonosítható a történelmi tradíciók különböző istenével. A teleológiai megközelítés az univerzum megtervezett, célszerű voltára épít, viszont már Hume is megjegyezte, hogy ez az analogikus érv nem bizonyít semmit. Az antropológiai érv az, amit Kant „morális argumentumnak”, Royce pedig a kinyilatkoztatás paradoxonjának nevezett. Ez az érv jelenti azt is, hogy „kozmosz és ember, a teológia két klasszikus kiindulópontja közül az ember az alapvetőbb, mert egyéb okok mellett, az ember az egyetlen vallásos állat”. (149.)

A vallás Smith szerint nem magánügy, hanem a „tapasztalás transz-individuális egysége”, amelynek alapján *elvileg* létrejöhetne a „világvallás”. A jelenlegi világ helyzet ezt nem teszi lehetővé, ezért Smith csupán strukturális elemzésbe bocsátkozik az „összehasonlító vallás” keretében.

Minden vallás a vallási ideál, az iránta fellépő szükséglet és a szabadító-közvetítő hármas viszonyán alapszik. Mint a közvetítőről kiderül, ez lehet az ember saját lelki tevékenysége vagy valami felsőbbrendű lény, de még politikai rendszer is, sőt

maga a „történelem menete”. Látnivaló, hogy szent és szekuláris megengedhetetlen összemosáság terjed a szabadító-közvetítő axiomatikusan kezelt gyűjtőfogalma. A kereszténység esetében ez egybeesik a vallási ideállal.

Az utolsó fejezetben korunk szekularizációjának jellemzőit foglalja össze a szerző. Ezek: 1. autonómia, 2. technológia, 3. voluntarizmus, 4. temporalizmus, 5. esztéticizmus. Az autonómia — Kanttal szólna — az önmeghatározás és önellenőrzés jogát jelenti, minden külső autoritástól, még Istentől függetlenül is. Ennek extrém kifejeződése a szekularizált egzisztencializmus, amelynek embere nem rendelkezik a létét megelőző lényeggel, hanem megkettőzetlen individualitásában áll egyedül előtűnk. A technológia inkább az ökológiai válság, semmint a természet humanizációjának képeiben jelentkezik. A voluntarizmus és individualizmus — amennyiben ontológiát vonna maga után — azt jelentené, hogy „létezni annyi, mint cselekvésben lenni”. (190.) A szállítási és kommunikációs eszközök hihetetlen fejlődése folytán az ember az állandó jelen mámorában él — ezt nevezi Smith temporalizmusnak. „Az esztéticizmus példájaként a szexuális

forradalmat választottam, de nem azért, mert ez az irány egybevág az emberi élet szexuális dimenziójával, hanem azért, mert átütő módon reprezentálja az ember mint érzéki állat függetlenségérzésének kifejeződését egy magasan szervezett, verseny-sellemű társadalomban”. (197.)

A szekularizáció a zsidó-keresztény hit vallási premisszáinak logikus fejlődése és egyben profetikus kritikája az egyház tévedéseinek a modern étellel kapcsolatban. Jelzi, hogy az „egyház képtelen lépést tartani a modern gondolkodással és a modern élet változó intézményeivel”. (201.) „Az egyházak gyakran támogatták a faji előítéleteket, ami szöges ellentétben áll morális elkötelezettségükkel és sok esetben viszszautasították a társadalmi és gazdasági igazságtalanság elleni harcot.” (201.) Ezért kényszerült a vallásos érzület vallástalan formába, amely Smith szerint nem más, mint a pozitív vallás képviselőinek új utak kialakítására tett kísérlete. Ez természetesen nem tekinthető végleges megoldásnak, ezért javasolja Smith az önkritikát és a kölcsönös közeledést mindkét oldalnak — ami könyvének aktuális célja volt.

„VILÁGI” TEOLÓGIA?¹

HORVÁTH HENRIK

Johann Baptist Metz a fiatalabb teológus generáció egyik legjelentősebb képviselője. Karl Rahner — akinek a művét is ajánlja — tanítványi körébe tartozik. A filozófia és a teológia doktora. 1963 óta rendszeresen teológiát ad elő a Münsteri egyetemen. Művei többek között: „Christliche Anthropozentrik” München 1962; „Armut im Geiste” München 1962; R. Garaudyval és K. Rahnerral együtt „Der Dialog” Hamburg 1966; kiadója a Weltverständnis im Glauben-nak (A világ hitbeni megértése) Mainz 1965; egyik alapítója és kiadója a Concilium című nemzetközi teológiai folyóiratnak, a Neues Forum folyóirat szerkesztő-bizottságának tagja; egyik kiadója a nemzetközi dialógus-folyóiratnak, a Paulus Gesellschaft vezetőségi tagja, a „Nemhívők” titkárságának konzultora, stb. Már az eddigiek alapján is világos, hogy a modern és rendkívül aktív teológusok közé tartozik.

A könyv 1961–67 között megjelent tanulmányokat tartalmaz, amelyeket a

témának megfelelően állított össze és válogatott a szerző. Nem valamilyen egységes, a „világ”-ról szóló teológiai értekezést nyújt a könyv, hanem a teológia számára újra meg újra jelentkező és a „hitbeli felelősség” által ismételtelen felvetődő kérdésekre kíván feleletet adni. Az egyházak, így a katolikus egyház számára is, megkerülhetetlen problémát jelent a világ realitása. Amennyiben ezzel nem számolnak, akkor az „univerzális világiasság” elé kerülve: „A hit megkísérélheti, hogy az ilyen kiéleződött szituációban behúzza a függőnyt és zárt ajtókat mögött a teológia és ajtatoság meghitt szokásaira támaszkodjék — mintha a pünkösöd még el se jött volna, és ezzel az a szükségszerűség, hogy a mindenkori világszakaszt megértse és felelősséget vállaljon érte. Az ilyen történelmietlenül élő hit elsősorban még önmaga előtt is nehezen jön zavarba (abba az üdvös zavarba, mely a hitbeli meggyőződést újabb kezdeményezésekre készíti); az ilyen hit nagy szóbőséggel, elképesztő fölényesség-

¹ Johann Baptist Metz: Zur Theologie der Welt. [Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz Chr. Kaiser Verlag, München 1969.

gel képes tovább beszélni Istenről és világról. Am ekkor hiányzik a „szükségszerűnek” csengése, a valóságosnak a színezete és magán a kereszténységben belül is észrevétlenül mitológivá süllyedhet. Ha viszont vállalja a rá mért helyzetet (amelynek áttekinthetetlenességében végeredményben még mindig jelentkezik Isten igénye, amely felett nem rendelkezhetünk), elsősorban talán a szavak és ötletek nyomorába és szegénységébe kerülhet; a régóta beidegződött láthatárok eltávolodnak, a nagyon is meghitt talaj megnyílik és az elé a feladat elé kerül, hogy a hívő egzisztenciája még alig felvázolt történelmi lehetőségében fogjon talajt.” (11.)

A világnak mint realitásnak elfogadása és az ezáltal felvetődő kérdésekre adandó válasz, az eddigi értékelések „átértékelése” a világgal kapcsolatos, a világra vonatkozó, „világi” teológia feladata.

A tanulmányok három fő részre bonthatók.

Az első fő rész a világnak hitben történő megértésével foglalkozik és a mai világ „világiasságában” keresi a tájékozódást a keresztény ember számára. Ismerteti azokat a kísérleteket, melyekkel a teológia a kinyilatkoztatás szellemében választ keres az adott világ-szituációban felvetődő kérdésekre. A teológia nem hagyhatja figyelmen kívül azt sem, hogy a kereszténység „szelleme” beleágyazódik a világtörténelem „húsába”. Ha ezt negligálják, az üdvtörténet monofizita jellegű értelmezésének veszélye fenyegethet. A keresztény történelem-megértés a keresztény jegyében, de ugyanakkor a megmaradó világon-belüli Isten elleni tiltakozás jegyében is áll. Am a történelem nem csupán az ami a „világon” (mint kereten) belül lezajlik, hanem maga a világ mint történés. A „világ” „világiassága” az, amelyen a világ lényegének egzisztenciálisan hamartológiai vagy szoterológiai ambivalenciája alapul. Ennek megvan a kereszténység szempontjából a maga pozitív jelentősége. „A világ világiassága, amint ez a mai elvilágiassodási folyamatban keletkezett és globálisan kiélezett formában velünk szemben áll, alapjában véve — természetesen nem a maga egyes történelmi kifejeződéseiben —, nem a kereszténység ellenére, hanem általa jött létre; eredetét tekintve egy keresztény történés, és világ-szituációkban ezzel bizonyítja „Krisztus órájának” történelmen belül uralkodó hatalmát.” (17.)

Krisztológiai alapokról kívánja megadni a világ világiasságának teológiai magyarázatát. Jézus Krisztusnak a világ megértése számára való jelentőségét vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy formális ítélet szerint: „Isten maga cselekszik

a világgal, történelmi tettel”, tartalmilag pedig „Isten azzal cselekszik a világgal, hogy azt Fiában visszavonhatatlanul elfogadja.” (18.) Ez adja meg Isten emberré-lételének (Menschenwerdung) helyes megértési előfeltételeit és az emberré-levés mutatja fel a világ Isten általi elfogadásának belső dialektikáját.

A világ elvilágiassodása, mint az emberré-létel titkának konkrét-történelmi „reprezentációja”, újabb kérdéseket vet fel a teológia számára. Itt tárgyalja a mű az inkarnációnak valóságát a keresztény világ-megértés szempontjából. Történelmi alapokból kiindulva igyekeznek bizonyítani hogy az antik világ divinizált természet-felfogása miatt nevezték a keresztényeket „Athotész”-eknek, istenteleneknek. A kereszténység ezt hallgatólagosan elfogadva valóban szembefordult ezzel a „természeti világgal”. A világot azonban nem így kell szemlélni. A Krisztus-misztérium szemszögéből, ahol ez a misztérium a világ megértésében „történelmileg hatékonyvá” válik, ott úgy jelentkezik a természet, „amilyen”; nem mint Isten, „hanem mint Istentől alkotott természet, a saját törvényeinek (causae secundae) átengedve, amelyek nyitva állanak az ember rendszeres kutató beavatkozása és aktív manipulációi számára, anélkül, hogy ezáltal az Alkotó fensége megcsorbulna.” (33–34.) Hibás tehát az a nézet, hogy a világ a kereszténységtől idegen. „Nem a világ elvilágiassodása jelenti a kereszténység tulajdonképpeni szerencsétlenségét, hanem az a mód — legalábbis mi így gondoljuk — ahogyan mi keresztények ténylegesen viszonyultunk (és többnyire még ma is viszonyulunk) hozzá: Vajon nem ismertük-e félre és tagadtuk meg a saját gyermekünket, úgy hogy az korán elszakadt tőlünk és most azután egy szekularizált és elidegenített formában áll előttünk?” (35.)

A világ tehát mindig „világi” volt és maradandóan az. A keresztény egzisztenciának ebbe a világba kell beleilleszkednie, bele kell nyugodnia ebbe az utól-nem-ért világba, abba a le nem győzött világiasságba, amely azonban ugyanakkor mégis legyőzöttnek mondható, nem „egy helytelen panteizmus elmosódott közömbösségében, hanem abban „az Isten minden mindenkiben” (I. Kor. 15, 28), amelyben mindkettő (hit és világ) egyesül érintetlen önállóságban.” (41.)

Az első részt egy rövid összefoglalás zárja le, amely a világnak mint történelemnek a bemutatását tartalmazza, hangsúlyozva hogy az „üdv” történetisége is része a világnak, a világ jövődjéje kapcsolódik Isten ígéretéhez és hogy a Krisztus által megígért „eljövendő világ”, „mint az eszka-

tológikus Isten-állam, mint mennyei Jeruzsálem a hívő lét számára nem történelmietlenül-készen adódik”. (49.)

A következő tanulmányban a hit jövődjét vizsgálva egy hominizált világban igyekszik kimutatni, hogy a kereszténység számára nincs tisztán divinizált világ, hiszen ez a Spinoza-féle „Natura sive deus” — „Deus sive naturához” vezetne. Persze az egyház nem hangsúlyozta a hominizációt. Szerinte ez adott módot Marxnak arra, hogy a vallás leleplezésével visszahelyezze az embert „reális humanitásába”. A hominizálódásnak ezt a folyamatát „nem lehet marxista módon interpretálni, akkor sem, ha látjuk, hogy a marxizmus éppen ezt az új világtapasztalatot mennyire tudatosítja és tematizálja, természetesen úgy tematizálja, hogy a világnak ezt a hominizálódási folyamatát a világ autonóm humanizálódásával és az ember önmegváltásával azonosítja.” (63.) Bár a hominizált világ szituációjában az ember kétségtelenül a központba kerül, de ez az antropocentrikusság nem jelenti Isten megtapasztalásának gyökeres háttérbe szorítását, ellenkezőleg a világban jelentkező „numinózummal” való találkozást, annak megtapasztalását csak még közvetlenebbé teszi.

A második rész tanulmányai az egyháznak és világnak viszonyát az eszkatológia szempontjából vizsgálja. Az első tanulmányt három tézis köré csoportosítja. a) Az a világhoz való viszony, amely előtt a keresztény hitnek a maga reménységéről felelnie kell, alapvető értelmében jövőre irányuló; ez a viszony éppen ezért nem pusztán csak kontemplatív, hanem hangsúlyozottan operatív. Mivel a marxizmus az osztály nélküli társadalom elméletével a világnak ember által produkált jövődjét hirdeti, a kereszténységnek a bibliai ígéretre hivatkozva ugyancsak a jövő felé kell fordulnia. b) A mai kor jövőre irányultsága és a világ mint történelemnek ebben az irányultságban ható megértése magára a bibliai ígéret-hitre alapozódik. A keresztény ember számára csak a reménység eszkatológiai horizontján jelentkezhet a világ mint történelem. c) A hitnek és világnak viszonya teológiailag egy teremtő-kritikai eszkatológia fogalmával határozható meg; egy ilyen „világi” teológia azonban ugyanakkor „politikus teológia” is. Aquinói Tamás szerint „Az embernek nincs egy finis ultimus naturalis-a és egy finis ultimus supernaturalis-a; csupán egyetlen egy finis ultimus létezik számára, az Istentől megígért jövődjé.” (84.) De ez a jövődjé, miután a keresztény ember a világban él, a világra, mindenkire vonatkozik. A világ társadalmi-politikai vo-

natkozásai teszik a teológiát „politikai”, „politikus” teológiává.

A jövődjé metafizikai elrejtettségét ez az aktív világban való résztvétel éppen úgy modifikálja, mint a „világi” teológia és az aszkézis viszonyát. „A keresztény ember aszkétikus világrkölése ugyanis nem egyszerűen csak menekülés a világból: így ez az aszkézis, mivel az ember sohasem egzisztálhat világon kívül, végeredményben csupán menekülés lenne egy mesterséges álomvilágba, amely de facto nem más, mint a vallási szempontból igényelmesebb „tegnapi világ-szituáció.” (93.)

A harmadik rész első tanulmánya a „politikai” teológiával foglalkozik. A szerző ezt a fogalmat részben mint kritikai korrekтивát értelmezi a jelen teológiák szélsőséges privatizáló tendenciáival szemben, részben pozitíven, mint kísérletet arra, hogy az adott társadalmi feltételek közepette az eszkatológikus üzenetet megformuláza. Az Isten és Őn helyett az Isten és világ, Isten és társadalom felfogást, az „Ígéret” társadalmi vonatkozását hivatott ez a politikai teológia képviselni.

Újra meg kell fogalmazni az egyház és világ viszonyát ennek a teológiának értelmében. Meg kell vizsgálni az egyháznak, mint intézménynek a szerepét, kritikai feladatának történelmi-szociális alapjait, magatartását a modern társadalomban, reagálását a történésekre, de meg kell változtatni beszédét és kinyilatkoztatásainak formáját is.

Ez a teológia erősíti meg az egyháznak társadalomkritikai feladatát és óvja meg attól, hogy politikai ideológia legyen, de ez a kritikai funkció teszi azt is lehetővé, hogy kooperáció jöhessen létre nem-keresztény intézményekkel és csoportokkal.

Az evangéliumnak, az Ige továbbadásának feladata ugyanúgy társadalmi vonatkozású, mint az egyháznak mint intézménynek szerepe. Ez a társadalmi vonatkozottság teszi lehetővé, sőt köteleességgé a keresztények részvételét a politikai békemunkában. Természetesen az egyház nem a „mi”, hanem Krisztus békeművét hirdeti, de „nem veszi el a mi társadalmi-politikai békeerősítéseinnek felelősségét” (128.) a keresztény emberről. A keresztények azzal is szolgálják a társadalmi-politikai békeművet, hogy óvnak a romantikus elképzelésektől és utópiáktól, reálisan szemlélik a béke lehetőségét, és a konfliktusokat igyekeznek transzformálni.

A befejező tanulmány számbavéve a modern világ tudományos eredményeit, a jövőtervezés feladatait, a keresztény közösség célját abban látja, hogy „A szeretet és reménység tradícióját vigye be a mi egyre kevésbé emlékező (és ezért egyre

történelmietlenebbé váló) terv-társadal- munkba. Ezek nélkül ugyanis hiányzik a mi sokat idézett haladásunkból az a terem- tő és felszabadító ellenállás, amely egyedül adhatja meg azt a lehetőséget, hogy joggal haladásnak nevezzük.” (146.)

A könyv szerint tehát a teológia mint a hit felelőssége manapság nem létezhet a világi kiinduló és vonatkozási pontok kritikai elemzése nélkül: a „világ” elve- szítette egyértelműségét és lezártágát. A könyv ennek értelmében magyarázza a szekularizáció, a felvilágosodás, a techno- lógiai racionalizálás stb. folyamatait és az e folyamatokat kísérő ideológiákat boncolja kritikailag. A világ világiassága megérté- sének megvan a teológiai alapfeltevése; a hitnek jövőndő sorsát kutatja egy tudomá- nyosan felvilágosult állandóan változó hominizált világban, amely ezáltal meg nem vált humanizált világgá. A hit jöven-

dőjének vagy a reménység felelősségének témája ezzel nyeri el teológiai differenciált- ságát a világra vonatkozó eszkatológiai ígé- ret-horizont kifejezett figyelembevételével. Végeredményben a hitbeli felelősség egyre inkább keresett formája, a világ figyelembe- vételével határozza meg egy hangsúlyozot- tan transzcendentális-exisztenciálisra irá- nyuló hitbeli megértésből való átlépést egy kritikai, politikai megértésbe, amely vég- ső fokon visszahat magának a teológiának megértésére. A világban jelentkező kriti- kai — „politikai” teológiának semmi köze a politizáló teológiához, csupán a hit tár- sadalomkritikai erejének megvilágítására és az egyháznak mint a mi világunk, tár- sadalomkritikai szabadságának intéz- ményszerű meghatározására törekszik, hogy így oldja fel a szekularizált világ és az egyház között feszülő ellentétet.

MODERN TEOLÓGIAI KÍSÉRLET EGY JÉZUS-ÉLETRAJZHOZ*

R. L.

Mint a szerző mondja, negyven év kutá- sáinak összegezése ez a Jézus-életrajz, amelynek megírását az tette különösen nehezé, hogy meg kellett szabadulni az eddigi hagyományos nézetektől, felfogá- soktól. Az eddigi Jézus-kép nem elégíti már ki az embereket, mert tele van ellentmondá- sokkal. A kereszténység isten-embere egyre hihetlenebbé vált. Az emberek- nek kell még Jézus, mert benne megtalál- ják az emberi mártíromság mintaképét és aspirációit. Ha Jézus csak ember volt is, kivételes ember volt, aki rányomta bélye- gét a történelemre.

A szerzőnek két alaptétele van: Jézus történeti személy volt, aki őszintén hitte, hogy ő a messiás. (A címbeli „összeesküvés” kifejezés éppen arra utal, hogy Jézus azért és úgy rendezte meg barátai segítségével egész életét, hogy beteljesedjenek rajta a messiásról szóló ótestamentumi jövendölé- sek és ezzel megvalósuljon a megváltás.)

Jézus egy József nevű zsidó mester- ember és felesége, Mirjám elsőszülött gyer- meke. Születésében nem volt semmi külö- nös, nem volt testet öltött isten és nem szűz szülte.

Életéről kevés biztosat tudunk, mert az evangéliumok elbeszélései nem elég hite- lesek. Annyi azonban kiderül a szövegek- ből, hogy Jézus feltétel nélkül hitte, hogy az Isten kiválasztott messiása, aki révén

megvalósul Isten királysága a Földön. A messiás megérkezése azonban a korabeli hiedelmek szerint össze volt kötve egy- részt az utolsó időkkel, másrészt Illés el- jövetelével. Mindezek mellett a messiással mindannak meg kellett történnie, amit róla a próféták jövendöltek.

Ami az utolsó időket illeti, azokat az i. sz. I. században, sőt már valamivel előbb elérkezettnek látták. Ezért fűtötte messiási láz a zsidók Róma ellenes felkeléseit.

A Judea pusztájában, a Jordán mellett prédikáló Keresztelő Jánosban Jézus Illést ismerte fel (de Keresztelő János — Márk szerint — nem ismerte fel Jézusban a messiást). Miután a messiás elérésének e két feltétele teljesült (elérkezett a végidő és megjelent Illés), neki lehetett látni a nagy tervnek, nevezetesen a prófétai jö- vendölések megvalósításának. Megjegyzi a szerző, hogy ennek során a legkisebb gyanú sincs arra, hogy Jézus csaló volt, sőt annyira biztos volt isteni elhivatottsá- gában, hogy a szintén megjövendölt ke- reszthalál sem riasztotta vissza terveitől. Határozottan kezdett programjához, min- den cselekedetét céltudatosság hatotta át és tervének minden részletét úgy játszotta el, mint egy nagy színész, gondosan ügyel- ve az időzítésre és arra, hogy melyik fel- vonás mit kíván. Három dolgot kellett véghezvinnie: a zsidóságot megtérésre

* Hugh J. Schonfield: „The Passover Plot”, New York 1965, ed. Bernard Gelse. A szerző Londonban született és Glasgow-ban tanult, különösen a Biblia, az Újtestamentum érdekelt. Mintegy negyven éven át kutatott és így egyik neves tagja lett a világ bibliaszakértő teológusainak. Ma feleségével Londonban él.

hívni, a zsidó vallási vezetők figyelmét magára vonni, barátai segítségével elrendezni, hogy mint messiás működhessek.

Azt tudta, hogy nem léphet fel azonnal úgy, mint messiás, mert ez korán kiválthatta volna a rómaiak üldözését és a kereszt-halált. Különösen Keresztelő János halála után kellett óvatosnak lennie. Első dolga volt tehát egy szűk tanítványi kör kialakítása. Ezek tulajdonképpen a testőrei voltak. Ezután Galileában hirdetni kezdte Isten üzenetét. Galilea lakóinak szabadság-szeretete nehezen térte a pogány római uralmat. Minden felkelés kiindulópontja, de legalábbis biztos bázisa volt ez az ország-rész. Jézus tehát nagy körültekintéssel, példázatokban beszélt (Zsoltárok 78 : 2 beteljesedése), hogy a kékék és az informátorok ne találjanak semmi felforgatót beszédében. Ártatlan rajongónak látszott a hatóságok előtt, s sok tanítása tetszett is nekik (alázatra, engedelmességre intés). Úgy említette magát sokáig, mint Embernek Fiát, ezzel mintegy anonimitást biztosított magának anélkül, hogy messiási voltát el kellett volna tagadnia. Ilyen taktikával biztonságot és mozgási szabadságot biztosított magának. Nincs olyan feljegyzés, miszerint Jézus valaha is tartott volna Jeruzsálem utcáin vagy terein beszédeket. Úgy szervezte az összeesküvést, hogy gyanút ne keltsen, miszerint maga az áldozat a titkos szervező. Tanítványaira legbizalmasabb dolgait sosem bízta, bennük teljesen meg nem bízott, s azok főképpen azért követték, hogy az eljövendő földi országban megfelelő jutalmuk legyen. A tömegek sem a megtérés miatt ösztönöztek hozzá, hanem panaszaik és betegségeik orvoslásáért. El is fordultak tőle, amikor kiderült, hogy békeséget, alázatot, engedelmisséget hirdet. Ezzel Jézus mint az Igazság Tanítója megbukott. Működésének első fázisa véget is ért. Felszólította a zsidókat a megtérésre, amelyet ők elutasítottak. Jézus ezt az elutasítást is egy ószövetségi prófécia (Ésaías 6 : 9) beteljesedésének fogta fel.

Hogy tanítványai nem voltak beavatva bizalmas dolgaiba, hanem csak jelszavakat ismertek és továbbítottak, arra példa a jeruzsálemi bevonuláshoz szükséges számár megszerzésének története (Lukács 19 : 30–34). „Menjete el az átellenben levő faluba, melybe bemenvén találtak egy megkötött vemhet, melyen soha egy ember sem ült; eloldván hozzátok ide. És ha valaki kérdez titeket: *miért oldjátok el?* (ez lenne a gazdával megbeszélte jelmondat első fele), ezt mondjátok annak: *mert az úrnak szüksége van rá* (ez lenne a jelmondat második fele). És elmenvén a küldötték, úgy találták, amint nekik

mondotta. És mikor a vemhet eloldák, mondának nekik annak gazdája: *miért oldjátok el a vemhet? Ők pedig mondának: az úrnak szüksége van rá* (a gazda — aki a szerző szerint Lázár — tehát biztosan tudhatta, hogy Jézus küldött a szemárért). Másik példa: Amikor a hűsvéti bárányi elfogyasztásának helyét kell megállapítani (Máté 26 : 18), Jézus így küldi el tanítványait: „Menjete el a városba ama bizonyos emberhez (szerző szerint a Szeretett Tanítványhoz, Jánoshoz, aki a zsinagóga fiatal papja volt) és ezt mondjátok neki: *A mester üzeni: Az én időm közel van, nálad tartom meg a hűsvétot tanítványaimmal*” (ez a jelmondat).

Kik voltak az összeesküvés közvetlen tagjai? Lázár, Mária és Márta Bethániában; János, a Szeretett Tanítvány, aki — mint fentebb említettük — a zsinagóga egy fiatal papja, a Sanhedrin (Főtanács) tagja volt és nem azonos János evangélistával; Nikodémus, a Sanhedrin tagja, aki hozta a Főtanácsból a híreket; Arimateai József, az egyik legtitokzatosabb újszövetségi személy és (csak feltételesen) Philogenezs, aki kertész volt Arimateai Józsefnél. Ezekben tökéletesen megbízott Jézus, de jellemző konspiratív készségére, hogy ezek is csak annyit tudtak, amennyit éppen tudniuk kellett, s csak ennyire is ismerték egymást, kivéve Lázárt és testvéreit. Velük készítette elő Jézus működésének második fázisát, a nagyhetet, a szenvedés időszakát.

Jézus egész működése alig tartott tovább egy évnél. Működésének vége felé arról kezdett beszélni tanítványainak (nem az összeesküvés résztvevőinek!), hogy nagy szenvedések várnak rá. Azt is hirdette tanítványainak, hogy kik támadnak ellene. Nem a nép, hanem a főpapok, írástudók és vének — tehát a Sanhedrin, a jeruzsálemi legfőbb zsidó tanács. Azok valóban fel is figyeltek rá, mert Jézus viselkedése most már kihívó, így pl. becsmérően beszélt Heródesről (Lukács 13 : 31–33).

Közben rossz hír érkezett Jézushoz: Lázár megbetegedett. Ez pedig komolyan veszélyeztette tervei megvalósulását, hiszen az javarészt Lázárra és Bethániára mint az összeesküvés székhelyére épült. Jézus ezért visszasietett Bethániába. Lázár meggyógyítása (feltámasztása) legendái elem — bár az efféle gyógyítások (feltámasztások) az akkori Keleten divatosak voltak —, de mindenesetre az a hír, hogy Jézus feltámasztotta Lázárt, nagy népszerűséget szerzett neki. Am ez csak azt jelenthette a Sanhedrin szemében, hogy Jézus felkelésre készül. Gyors tanácsot tartottak Kajafás elnökletével és egyértelmű határozatot hoztak: Jézust meg kell

ölni. Jézus hamar értesült a döntésről, hiszen ott voltak barátai a Sanhedrinben, például Nikodémus.

Most már pontosan, tervszerűen és gyorsan kellett cselekedni, nehogy keresztülhúzzák számításait. Elindult Jeruzsálem felé. Ezen az úton már úgy haladt, mint messiás-király. Ezután következett az összeesküvés *első* mozzanata, a számár megszerzése (fentebb említettük) s annak hátán a Jeruzsálembe való bevonulás. Ez már nyílt kihívás volt, amit Jézus akart is, hiszen így teljesedtek be a Zsoltárok 118 : 26 (áldott, aki jó az úrnak nevében) és Zakariás 9 : 9 (ímé jön királyod ... szamarháton). Magatartásával most már a császár elleni árulás büntetését követte el. Így kényszerítette a zsidó vezetőket, hogy végleg fellépjenek ellene egyfelől önérdékükből (Jézus messiásnak hirdette magát), másrészt Róma iránti hűségükből kifolyólag (Jézus király). A római helyőrség nem tehetett ellene semmit, mert megszokták, hogy az évi nagy ünnepre (húsvétra) hatalmas sokaság érkezik Jeruzsálembe. A nép vallási vezetői — a farizeusok, a főpapok, az írástudók — már döntöttek elvben, de még nem tehetek semmit ellene, mert Jézus eddig még nem szított lázadást. Az első összeesküvés részlet tehát sikerült.

Az összeesküvés egy *másik* mozzanata Jézus olajjal való megkenése Bethániában. Ezt is előre megbeszélte Máriával, hogy felbószítse a fukar Júdást és így közvetve rábíra az árulásra. Jézus érezte, hogy ez algalommal kell Júdásra a legnagyobb lelki nyomást gyakorolnia. Júdás a drága olaj elvesztésében személyes veszteséget látott. Azt tudta Júdás, hogy Jézus várja elárultatását, de csak ezekben a pillanatokban dönt el benne, hogy ő fogja azt megtenni. Szerinte Jézus előbb árulta el őket az olaj elpazarlásának megengedésével.

Következett a templomnak a pénzváltóktól és a galambárosoktól való megtisztítása (Márk 11 : 15—17). Ez is izgatta a főpapokat, mert egyrészt érdekelték voltak anyagilag, másrészt Jézus mint a templom ura, tehát mint messiás lépett fel. Jézus ekkor már biztosan tudta, hogy sikerül messiásként, gyalázatos halállal meghalnia, mert nem volt római polgár. Várta tehát a keresztalált. De a biztonság kedvéért és tervei sikeréért (nehogy orvul megöljék) egyetlen éjszakát sem töltött Jeruzsálemben, mindig visszavonult Bethániába.

Az összeesküvés *harmadik* mozzanata az ún. utolsó vacsora megszervezése volt (ezt említettük már a jelszavak használatánál), amely után következett a letartóztatás. A szerző szerint ettől kezdve egé-

szen a halálig kétes eredetűek az adatok: tele vannak különböző forrásokból származó legendás elemekkel. Szerinte nem is volt pl. per Jézus ügyében. Ez nem jelenti azt, hogy Jézus tervei nem sikerültek. Amikor Annáshoz vitték (állítólag), az úgy látta, hogy egy őrült fanatikussal van dolga, s mivel nagyon óvatos ember volt, ezt a véleményét szóbeli üzenetben hozta veje, Kajafás főpap tudomására, mindenestre megjegyezvén, hogy Jézus veszélyes az adott időben és esetben a zsidók számára. De a Sanhedrin nem találta a mózesi törvények értelmében olyan okot, amelynek alapján Jézust elítélhette volna. Ezért olyan okokat kerestek, amelyek alapján a helytartónak (Pilátusnak) kellett elítélnie. Tehát felfogatással, az adófizetés megtagadásával és királysági igénnyel vádolták.

Így Pilátus elé kerülhetett az ügy, de az sejtett is valamit, meg látta is, hogy megszállott mániákussal van dolga. Mihelyt tehetett, átküldte Heródeshez (Galilea tetrarkájához), aki éppen Jeruzsálemben tartózkodott. De ő sem találta bűnösnek Jézust, így az visszakerült Pilátus elé, aki ezáltal nehéz helyzetbe került. Kegyetlenségei miatt már feljelentették Vitelliusnál, s ha most megint ártatlan vért ont, csak a maga baját növeli. Amikor a főpapok és híveik Jézus helyett Barabbás elbocsátását kívánták, Pilátusnak nem maradt más választása, mint Jézus kivégeztetése.

Ezzel az összeesküvés *negyedik* mozzanata sikerült, a halalos ítélet megszületett s egyben az ószövetségi próféciák egész sora is bekövetkezett.

A messiástörténet legkritikusabb, a húsvéti összeesküvés legbonyolultabb része ezután következett. Ha Jézus meghal a kereszten, nincs feltámadás, meghíusul a messiási hit. Jézus ezt nem bírhatta a véletlenre vagy Istenre — ahogy a szerző mondja. Ezt is pontosan kitervezte előre. Ő intézte úgy a dolgokat, hogy pénteken kerüljön a keresztfára, mert szombat nem maradhatott ott. Azonban ha szombat beálltáig még életben marad, lábszárait megtörik, hogy elvérezzen és levehessék a keresztfáról. De Jézus meg volt győződve, hogy küldetése a kereszten nem ér véget. Nem függhet tehát három óra hosszánál tovább a keresztfán, ha életben akar maradni.

Ekkor következett az összeesküvés *ötödik*, döntő mozzanata. Ebben a legfontosabb személyi Arimateai József, akinek a kertje egészen a Golgota aljáig nyúlt, tehát közel volt a kereszthez és volt benne egy üres sziklasír is. Jézusnak tehát halált kellett színlelnie, hogy ne törjék meg a lábát s valakinek el kellett intéznie, hogy

mint meghalt bűnözőt, ne vessék közös sírba, hanem biztonságos helyre kerüljön.

A szerző szerint a megoldás a következő volt. Kb. három óra hossza után Jézus a kereszten felsóhajtott: Szomjazom! (János 19 : 28.) Ez megbeszélte jel volt. Erre egyik megbízottja felkiáltott: Hagyjátok, lássuk, ha eljő-e Illés, hogy levegye őt (Márk 15 : 36). Ezzel elterelte az ott állók figyelmét, mialatt a másik megbízott nem ecetes szivacsot, hanem *narkotikumot* nyújtott fel neki (Márk 15 : 36), amitől azonnal elalélt, teste vonaglott s olyanná lett, mintha meghalt volna.

Az elalélás után a narkotikumot felnyújtó azonnal sietett Arimateai Józsefhez — ez az összeesküvés *hatodik* mozzanata —, az pedig sietett Pilátushoz, hogy még időben elkérje a testet. Pilátus a tekintélyes Józsefet azonnal fogadta, de nagyon meglepődött, hogy Jézus már meghalt. Behívatta a kivégző osztagot vezető századost, s mikor az megerősítette a hírt, készséggel kiadta a holttestet. (Nagyon érdekes a szerzőnek az a megfigyelése, hogy Arimateai József *szómát* kér (görög: test), Pilátus pedig *ptómát* ad ki (görög: holttest), mert úgy tudta, hogy Jézus halott. Arimateai József ezek szerint tudta, hogy Jézus nem halott.

Rendkívül kockázatos mozzanata volt ennek a részletnek a dárdával való átdöfés.

Ennek meg kellett történnie az ószövetségi próféciák szerint is, meg a szokás szerint is, ha lábtörésre nem volt szükség; de szinte minden ettől függött. Ha túl mély a szúrás vagy nemes szövet ér, elkerülhetetlen a halál. És ezt nem lehetett előre tudni, mert római katona végezte.

Arimateai József levette a testet s sietve a sziklásírba vitte, ahonnan a legelső alkalommal — akár már egy óra múlva is — másik helyre vitte és azonnal gyógykezelésbe vette. Jézus néhány óráig valószínűleg nem is tért magához. Természetesen a tanítványok erről sem tudtak, ezért történt, hogy húsvétvasárnap nagyon meglepődtek az asszonyokkal együtt, hogy üres a sír, illetve hogy Jézus testét nem találták ott.

Erről szól Schonfield könyvének első része. Szándékosan kritikai észrevételek nélkül ismertettük. A második rész már nem ilyen eredeti, mert a korabeli történelmet, az evangéliumok kialakulását, a kereszténység születését mondja el — hagyományos módon.

Tulajdonképpen az első részt akartuk ismertetni. A könyv értéke a gondolatok merészsége, érdekessége és bizonyításra törekvése. Gyengéje a sok feltételes igéalak és a gyakran ismétlődő bizonytalanító szócska (így lehetett, történhetett, talán stb.).

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1971. VIII. 6. — Terjedelem: 19,95 (A/5) ív
71.72268 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

GUY BESSE: Lenin and the Cultural Revolution	569
ANDRÁS CSANÁDY: An Outline of the Structure of Capitalist Production of Spiritual Values. II.	588
M. G. JAROSEVSKY: Freudism and the Concept of Motivation	613
MIKLÓS ALMÁSI: De Sade and the Sad Story of His Intellectual Heritage (Part I)	637
GÁBOR BIRÓ: History of Physics and Mechanical Materialism	661
TAMÁS TÓTH: The Rôle of Science in the Doctrine of the Physiocrats	682
ZSUZZA KAÁN: The Dance and the Marxist Aesthetics	698

REVIEW

JÓZSEF LUKÁCS: Religion and Religiosity in Hungary (1970—1975)	710
ISTVÁN GÁL: Hume and Hungary	716
LÁSZLÓ HORKAY: Hungarian Hegelians	719
JÓZSEF SZIGETI: Marxism and Theory of Relativity. Comments on T. Elek's Dissertation.	729
Károly Polányi Writings on Economic History. Edited by J. Kiss and Gy. Márkus	738
ILONA DUCZYNSKA: Károly Polányi. Biographical Notes	763
IMRE RUZZSA: A General Survey of Deontic Logics. (R. Hilpinen: Deontic Logics. Dordrecht 1971.)	768

Theory and Criticism of Religion

ZOLTÁN RÁCZ: A History of Atheism. (M. M. Grigoryan: The History of Atheism. — Short Lectures. Moscow, 1970. In Russian.)	774
GYÖRGY BALÁZS: A Marxist Dictionary of the History of Religion — The First Hungarian Attempt. (G. Gecse: Pocket Dictionary of the History of Religion. Kossuth 1971. In Hungarian.)	776
ZOLTÁN RÁCZ: The Propagandist's Guide in the Criticism of Religion. (A Handbook for Atheists. Moscow 1969. In Russian.)	778
LÁSZLÓ RUDAS: Studies in the Criticism of Religion — A Soviet Publication in Hungarian. (Religious Belief and Rational Certainty. Kárpáti Kiadó 1969. In Hungarian.)	779
HENRIK HORVÁTH: Theory, History and Criticism of Religion (Textbooks for Evening Courses in Marxism—Leninism. Kossuth 1970/71. In Hungarian.)	781
MÁRTA UJVÁRI: Gnoseology and Modern Theology (Reviewing John E. Smith: Experience and God. New York 1968.)	786
HENRIK HORVÁTH: „Secular” Theology? (Reviewing J. B. Metz: Zur Theologie der Welt. München, 1969.)	789
R. L.: Life of Jesus — A Modern Theological Venture (H. A. Schonfield: The Easter Conspiracy. New York 1965.)	792

СОДЕРЖАНИЕ

Ги Бесс: Ленин и культурная революция	569
Андраш Чанади: Очерки духовного производства при капитализме. II.....	588
М. Г. Ярошевский: Фрейдизм и категория мотивации	613
Миклош Алмаши: Маркиз Сад и его несчастное наследие. I.	637
Габор Биро: История физики и механистический материализм	661
Тамаш Тот: Роль науки в доктрине физиократов	682
Жужа Каан: Танец и марксистская эстетика	698

ОБЗОР

Йозеф Лукач: Религия и религиозность в Венгрии. 1945—1970	710
Иштван Гал: Связи с Венгрией Д. Юма	716
Ласло Хоркаи: Венгерские гегельянцы	719
Йозеф Сигети: Марксизм и теория относительности. (Замечания оппонента по докторской диссертации Т. Элека)	729
Из работ по истории экономики Кароя Полани (сост. Й. Киш и Д. Маркуш)	738
Илона Дучинска: К. Полани (Записки о его жизни)	763
Имре Ружа: Обзор по деонтической логике (Risto Hilpinen: Deontikus logika. Doordrecht 1971.)	768

Рецензии по теме теории и критики религии

Золтан Рац: История атеизма (М. Григорян)	774
Дьёрдь Балаж: Первая попытка к составлению венгерского марксистского словаря по истории религии (Г. Гече «Словарь по истории религии»)	776
Золтан Рац: Справочник для пропагандистов критики религии (Справочник атеиста. М. 1969)	778
Ласло Рудаш: Исследования по критике религии на венгерском языке в СССР «Hit és meggyőződés» «Карпати», Ужгород. 1969.)	779
Генрик Хорват: Теория, история и критика религии (Об учебниках заочного курса марксизма—ленинизма)	781
Мария Уйвари: Гносеология и современная теология (Дж. Э. Смес «Опыт и Бог». Нью-Йорк. 1968)	786
Генрик Хорват: «Светская» теология? (Й. Б. Мец «К теологии мира». Мюнхен. 1969)	789
Р. Л.: Попытка в современной теологии к созданию биографии Иисуса (Х. Дж. Шонфильд «Пасхальный заговор». Нью-Йорк 1968).....	792

A szerkesztőség címe:

Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

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