

ELŐFIZETÉSI  
1971  
MÓRTELEK

# magyar filozófiai szemle

---

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
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 ARTÚR,  
KNOPP ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, KOVÁCS FERENC,  
LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,  
RUZSA IMRE, TÖKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,  
ZOLTAI DÉNES

1973/1–2

## TARTALOM

BALOGH ISTVÁN: A Russell-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. I.	1
FALUS RÓBERT: Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. II.	10
FODOR GÉZA: Forma és világnézet a felvilágosodáskori zenedrámban.	50
I. FROLOV: A mai tudomány és a humanizmus	102
TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS: Bergson a módszerről	112
N. TERTULIAN: Bevezetés Lukács György esztétikájába	141
Az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről	159

## SZEMLE

FARKAS LÁSZLÓ: Jacques Monod természetfilozófiájáról és társadalomterápiájáról	170
L. I. GREKOV: A modern elméleti biológia és felépítésének útjai	213
W. v. O. QUINE: Az empirizmus két dogmája	225

---

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.



# A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1973. ÉVI XVII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

<i>Balogh István</i> : A Russell-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. I. ....	1—2	1— 9
<i>Falus Róbert</i> : Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. II. ....	1—2	10— 49
<i>Fodor Géza</i> : Forma és világnézet a felvilágosodáskori zenedrámában	1—2	50—101
<i>I. Frolov</i> : A mai tudomány és a humanizmus .....	1—2	102—111
<i>Tamás Gáspár Miklós</i> : Bergson a módszerről .....	1—2	112—140
<i>N. Tertulian</i> : Bevezetés Lukács György esztétikájába .....	1—2	141—158
Az MSZMP KB mellett működő Kultúrpolitikai Munkaközösség állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézetéről .....	1—2	159—169
<i>Lukács György</i> : Marx ontológiai alapelvei. I. ....	3—4	241—281
<i>M. Lifšic</i> : A történelem szele. I. ....	3—4	282—297
<i>Makai Mária</i> : Az etika ontológiai kérdéseire .....	3—4	298—342
<i>R. Blum</i> : Lenin és a marxista forradalomelmélet .....	3—4	343—358
<i>Balogh István</i> : A Russell-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. II. ....	3—4	359—376
<i>Ágoston László</i> : Az ember—technika—természet reláció történeti alakulása és a tudományos-technikai forradalom .....	3—4	377—415
<i>Lukács György</i> : Marx ontológiai alapelvei. II. ....	5—6	469—527
<i>M. Lifšic</i> : A történelem szele. II. ....	5—6	528—548
<i>Szigeti József</i> : Nicolai Hartmann „Esztétiká”-járól .....	5—6	549—584
<i>Sós Vilmos</i> : Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma. I. ....	5—6	585—599
<i>Ágh Attila</i> : Marx és Engels őstörténeti koncepciójának marxizmus-történetéhez .....	5—6	600—631
<i>Marton Imre</i> : Polarizáció és a fejlődés útjainak sokfélesége a „harmadik világban” .....	5—6	632—643
<i>Garai László</i> : A kommunizmus fogalmának gazdasági-filozófiai érvényessége .....	5—6	644—655
<i>Katona Péter</i> : A gondolkodás vizsgálatának aspektusairól .....	5—6	656—699
<i>Szerdahelyi István</i> : Ízlés és esztétikai ízlés .....	5—6	700—741
<i>Márkus György</i> : A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája .....	5—6	742—760

## SZEMLE

<i>Farkas László</i> : Jacques Monod természetfilozófiájáról és társadalomterápiájáról .....	1—2 170—212
<i>L. I. Grekov</i> : A modern elméleti biológia és felépítésének útjai .....	1—2 213—224
<i>W. V. Quine</i> : Az empirizmus két dogmája .....	1—2 225—239
<i>Tomka Miklós</i> : A polgári vallásszociológia válogatott bibliográfiája	3—4 416—442
<i>Müller Antal, P. Dislevij</i> : Materialista dialektika és fizikai relativizmus.....	3—4 443—446
<i>Koncz Ilona, J. Horn</i> : Monász és fogalom .....	3—4 447—453
<i>Kónya István</i> : A marxista—leninista kálvinizmus-kutatás politikai és elméleti jelentőségéről .....	3—4 454—464
<i>Dolmányos István</i> : A filozófia és politika helyéről Plehanov életművében .....	3—4 465—466
<i>Faragó-Szabó István</i> : A Bécsi Kör filozófiája .....	5—6 761—765
<i>Voigt Vilmos</i> : Tanulmánykötet a művészet korai formáiról .....	5—6 766—769



# A RUSSELL-ANTINÓMIÁK KELETKEZÉSÉNEK SZEMIOTIKAI MAGYARÁZATA. I.\*

BALOGH ISTVÁN

## I

A formális logikának azokat a változásait, amelyek eredménye a *modern* formális logika kialakulása, a következőkben foglalhatjuk össze:

a) a deskripciót felváltotta a formális logika modern alakjának kreatív jellege<sup>1</sup>;

b) ezzel összefüggésben, de külön problémakört alkotva lényeges változás következett be a logikai jeleknek a jelölt objektumhoz<sup>2</sup> való viszonyában.

Annak okán, hogy mindkét változás közvetlen összefüggésben áll dolgozatunk tulajdonképpeni témájával, szükségesnek mutatkozik a felsoroltakat kissé részletesebben vizsgálni.

a) Az a törekvés, hogy a logika törvényeit megszabadítsák a nyelv esetleges-seégeitől<sup>3</sup>, a kialakítandó „logikai nyelvvel” szemben nehezen kielégíthető követelményeket támasztott. Nem csupán egységes és mégis különböző típusú jeleket kellett kidolgoznia, hanem egyúttal a formális logika ellentmondás (vagy nem-ellentmondás) törvényéből következően minden objektumát egy és csakis egy különálló jellel kellett ellátnia.<sup>4</sup> Ehhez azonban előzetesen „közös nevezőre” kényszerült hozni vizsgálatának objektumait. Számunkra ennek ezúttal az a leglényegesebb következménye, hogy a legkülönbözőbb logikai terminológiák egységesen arra vezettek, hogy eltűnt mögöttük és bennük a különbség egyfelől a dolog és fogalma között, másfelől az általánosítás különbö-

\* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/3–4. számában jelenik meg. — Szerk.

<sup>1</sup> A kifejezés Noam Chomskytól származik, aki ezt ugyan a nyelvre alkalmazza — vö. „Cartesian Linguistics” (New York—London 1966) —, de úgy véljük, a továbbiakban bizonyítást nyújthatunk arra, hogy ez a megjelölés helytálló a modern formális logika jelrendszerére is.

<sup>2</sup> A „jelölt objektum” egyaránt lehet tárgy és valamely tárgy fogalma a modern formális logika álláspontja szerint.

<sup>3</sup> Ennek egyik útja az volt, hogy kimutatták: az arisztotelészi logikát áthatják a gondolkodásnak azok a jellegzetességei, melyek nem általában a gondolkodás sajátosságai, hanem egy bizonyos nyelv (jelen esetben görög) használatához kapcsolódnak. „... minden logikával foglalkozó kutató Arisztotelész óta a logikai szabályok megalkotásánál elsősorban a mondatokból indul ki” — mondja Rudolf Carnap „The Logical Syntax of Language” c. könyve bevezetőjében. (London 1954, 1), C. K. Ogden és I. A. Richards pedig egyetért Mauthnerrel abban, hogy Arisztotelész kínai vagy dakota nyelven teljesen másfajta kategóriákat és logikát alkotott volna meg. (Vö. C. K. Ogden— I. A. Richards: „The Meaning of Meaning”, New York—London 1923, 35.)

<sup>4</sup> A jel első törvénye Ogden és Richards szerint: „Egy jel (symbol) egy és csakis egy tárgy (referent) helyett állhat (stands for)”. (C. K. Ogden—I. A. Richards: I. m. 88. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy az elsődleges jelrendszer, a nyelv egyáltalán nem veszi komolyan ezt a törvényt. Az azonosítást vagy a fonémák szolgálják, vagy csupán a szövegösszefüggés.

ző fokozatain álló fogalmak között. Talán legszemléletesebben bizonyíthatjuk ezt azzal, hogy Bertrand Russell változásokban nem szükkülő elméleti fejlődésében ez a pont mindvégig stabil maradt. A „The Principles of Mathematics” 1903-as kiadásában olvashatjuk: „Bármilyen igaz vagy hamis ítéletben (proposition) előfordulhat, vagy mint egy számlálható, kifejezésnek (term) fogom nevezni . . . A kifejezések két fajtáját különböztethetjük meg . . . dolgokat és fogalmakat” (Russell kiemelése).<sup>5</sup> Az alábbi idézet pedig csaknem negyven évvel későbből, az 1938—40-es években különböző egyetemeken megtartott előadásorozatából való: „. . . nincs különbség a kutya és a ‚kutya’ szó logikai státusa között”<sup>6</sup>.

Meg kell azonban mondanunk, hogy mivel a formális logika *tényleges* kiindulópontja nem a fogalom, hanem a fogalmak közötti relációk (sentences), s ezek között is csupán azok, amelyek valamely szabály alapján igazak vagy hamisak lehetnek (indicative sentences), ezért az objektum, tárgy, idea, term, stb. tulajdonképpen ezekből való derivátumok. Így azután az említett szilárd pontot szükségképpen és előfeltételképpen ezekben az relációkban is nehézség nélkül megfigyelhetjük. Mint „atomi ítéletek” (Russell) vagy mint „basic propositions” (A. I. Ayer) stb. szerepelnek a logikai elméletekben. „Rendszerünk az atomi ítéletekkel kezdődik,  $p, q, r, s, t$  fejezi ki az atomi ítéleteket. Bevezetjük tehát az egyszerű idea kifejezését  $p/q$ .”<sup>7</sup> Russell már említett előadásában más megfogalmazásban: „Ha  $Rn(x_1, x_2, x_3, \dots, x_n)$  egy atomi mondat, amelyben  $Rn$  egy  $n$ -értékű reláció, akkor  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$  — *nevek*.”<sup>8</sup> Különös fontossága van ennek abból a szempontból, hogy az előbb említett „közös nevezőre” hozás nem mint további problémát felvető s mindvégig figyelembe veendő kiindulópont kap helyet a kialakítandó jelrendszerben s az ehhez kapcsolódó elméletekben, hanem mint egy előzetes állításból levont logikus és törvényszerű *következmény*.<sup>9</sup>

A formális, objektumát egyetlen vonatkozásban jelölő jelrendszer mintapéldája a matematika Leibniz által felfedezett jelrendszere. Kézenfekvőnek tekinthetjük tehát, hogy a modern formális logika jelrendszerének kifejtése részben matematikusok pl. Boole, G. Frege, G. Peano, részben azoknak a logicistáknak a nevéhez fűződik, akik egyaránt vizsgálták a nyelv, a logika és a matematika kérdéseit (pl. a lengyel logikai iskola képviselői, L. Wittgenstein, a Bécsi Körhöz tartozó logikusok, B. Russell). Amint azonban kialakult ez a jelrendszer, továbbá megállapították azokat a szabályokat, amelyek e jelek összekapcsolására vonatkoznak<sup>10</sup>, attól fogva nincs szükség arra, hogy — miként az arisztotelészi logika esetében — közvetlenül kapcsoljuk a jelrendszert a nyelvhez vagy a tárgyi valósághoz, hanem az új jelrendszer leválik a többitől

<sup>5</sup> B. Russell: „The Principles of Mathematics”, (Cambridge 1903) I, 43—44.

<sup>6</sup> B. Russell: „An Inquiry into Meaning and Truth”, (Baltimore 1962) 22.

<sup>7</sup> A. N. Whitehead—B. Russell: „Principia Mathematica”, (Cambridge 1957) II, XV—XVI.

<sup>8</sup> B. Russell: „An Inquiry into Meaning and Truth”, 90.

<sup>9</sup> Ezt a következmény-jelleget hangsúlyozza Russell: „Én inkább logikai atomizmusként jelölném meg filozófiámat, mint realizmusként”. (B. Russell: Logical Atomism; „Logical Positivism”, ed. by A. J. Ayer, The Free Press Glencoe Illionis 1960, 31.)

<sup>10</sup> Anatol Rapoport e jelrendszer kialakulásának négy fő alkotóelemét a következőkben határozza meg: 1. tételezési funkció (propositional function), 2. operációs definíció (operational definition), 3. az állítmányi érték (predicative value) mint az igazság kritériuma, 4. a típusok elmélete. (A. Rapoport: Basic Principles of Semantics; „The Use and Misuse of Language”, ed. by S. I., Hayakawa—Greenwich 1966, 15.)



és saját törvényei szerint emeli ki és dolgozza fel ama valóság valamely' oldalát mint *formált* jelentést. „A matematikai logika számára közömbös, hogy mi alkotja az 'igaz'-ságot, vagy a 'hamis'-ságot, mindössze az számít, hogy ezek az 'igaz' és 'hamis' ítéletek bizonyos szabályok szerint két osztályt alkotnak.”<sup>11</sup>

Az a tulajdonság, hogy a jelölt objektumot külön formába foglalt jelentésé alakítja, s ezt önállóan, a formára vonatkozó törvények szerint átdolgozza, nem egyedül a modern formális logika sajátja, hanem valamennyi jelrendszer jellemzője. Ennélfogva teljesen helyesnek és elfogadhatónak kell tartanunk Whitehead és Russell fenti megfogalmazását, mint minden kreatív jelrendszer sajátosságának egy speciális jelrendszerre vonatkozó tételezését.

b) Az eddig mondottak következményeként vázlatunk második alpontjának két további kérdést kell érintenie. Az egyik, hogy milyen változás következett be a modern formális logika jelrendszerének az objektumához való viszonyában a korábbi formális logikához viszonyítva, a második kérdés az, hogy miként fogták fel ezt a változást a modern formális logikában. E változásokat csupán technikai oldalról tekintve közismerten egy roppant egyszerű ötletéről van szó, „olyan egyszerű, hogy csodálkozhat az ember azon, hogy korábbi évszázadok nagy gondolkodói hogyan is nem jöttek rá” — írja A. Rapoport. A tételezési funkció (propositional function) értelmében: „a fű zöld” azonnal meghatározhatóan igaz ítélet, vagy „a fű fehér” ugyancsak azonnal meghatározhatóan hamis ítélet helyett mondhatjuk ezt: „ $x$  — zöld”. Világos, hogy nem dönthető el az ítélet igaz vagy hamis volta másképpen, csak ha tudjuk, hogy  $x$  mit jelent, mi helyett áll. Ami ebből számunkra lényeges, az egyfelől az, hogy „a fű zöld” ítélettel szemben az „ $x$  — zöld” ítélet kijelöli az összes zöld dolgokat, tehát igaz bizonyos  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$  értékre, azaz megjelöli a zöld dolgok osztályát<sup>12</sup>, míg az előbbi ítélet (∴ fű zöld) pedig magáról a *fűről* tartalmaz egy állítást; másfelől — s ezúttal ez lényegesebb — míg „a fű zöld” ítéletben evidenciaként tudjuk és számon tartjuk, hogy a fű nem csupán zöld (hanem pl. növény, állatok táplálkozására alkalmas stb. stb.), addig az „ $x$  — zöld” ítéletben ez az evidencia teljesen homályba merül. Ha pedig  $x = (x_1, x_2, x_3, \dots, x_n)$ , azaz valamely osztályt jelöl, teljességgel értelmetlenné is válik annak tudása és figyelembevétele, hogy  $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$  a zöld színén kívül egyéb tulajdonsággal is rendelkezik, s lehetetlennek bizonyul ennek számításba vétele, akár csak hallgatólagosan is. Ez annál fogva alakul így, hogy az osztályba tartozás egyetlen szabályaként a zöld szín szolgál. Ha mármost  $y$  osztályt  $y = (y_1, y_2, y_3, \dots, y_n)$ -ként jelöljük, és így további osztályokat alkotunk, szinte elkerülhetetlennek tűnik, hogy a tárgyak és fogalmak *egy* tulajdonságaikra, vonatkozásaikra essenek szét, s megszűnjenek a *gondolkodás számára* totalitásként, különböző tulajdonságok, vonatkozások együtteseként létezni. Ennek ellenére sem hibásnak, sem jogosulatlanak nem mondhatjuk a modern formális logika eme eljárását — ellenkezőleg: úgy tartjuk, hogy a valóság megismeréséhez

<sup>11</sup> A. N. Whitehead — B. Russell: „Principia Mathematica”, I, 600.

<sup>12</sup> A magyar irodalomban gyakran a *halmaz*, illetve a halmazba tartozó *elem* terminusokat használják. Ebben a dolgozatban az angol nyelvű szövegek fordításánál az *osztály*, illetve az osztályba tartozó *tag* terminusok alkalmazását tartjuk helyesebbnek, mivel ez közelebb áll az eredeti, B. Russell által használt angol *class*, illetve a *member of class* kifejezéshez. (Vö. még példaként: A. I. Popov: „A matematikai logika elemei”, Ford. és jegyz. ellátta dr. Szalai Sándor, Gondolat 1961.). Mivel azonban a magyar szakirodalomban a *halmaz* és a *halmaz elemei* terminusok az általánosabbak, ahol ez szükségesnek látszik, külön jelezzük az antinómiák halmazelméleti interpretációját is.

*nélkülözhetetlen* a különböző tulajdonságoknak és vonatkozásoknak mind a tárgytól, mind pedig egymástól való leválasztása és elszigetelése. Éppen így szükséges az, hogy e tulajdonságokat a dolgoktól elvonatkoztatva, formált jelentéseként, öntörvényű jelrendszerekben végzett operációk segítségével dolgozzák át és kialakítsanak közöttük új vonatkozásokat. De éppígy nélkülözhetetlen — most már ennek az elvonatkoztatásnak és elszigetelésnek a szempontjából — az, hogy ne tévesszük szem elől ennek az elvonatkoztatásnak és elszigetelésnek a lényegét és állomásait. Bármennyire is egyszerűnek tűnő követelmény ez, mégsem valósítható meg kizárólag a formális logika álláspontján maradván, mivel a tárgyak, tulajdonságaik, különböző oldalaik *valóságos* viszonyát kell vizsgálni, figyelemmel kísérni, valamint a fogalmak *valóságos* fejlődését követni; a formális logika álláspontja azonban a *mesterséges elszigetelés*. Azt mondhatjuk tehát, hogy a modern formális logika felveti a modern dialektikus logika kidolgozásának szükségességét, mert enélkül vagy menthetetlenül vonatkozásaira esik szét a gondolkodás számára a valóság, vagy pedig tagadni kényszerülünk a modern logika legfontosabb eredményeit is.

Az a tény azonban, hogy a modern formális logika nem csupán különválasztja és elszigeteli a dolgok tulajdonságait, hanem speciális jelrendszerében jelentéssé alakítja át és a mesterségesen megalkotott jelei és szabályai révén „önkényes” műveleteket végez velük, s e műveletek eredményeit a megismerésben felhasználja, további különleges problémákat vet fel, melyek a jel és a jelentés, a valóság és a jel, a jel és az azt felhasználó ember stb. kérdéseit érintik. Törvényszerűnek kell tartanunk, hogy a modern formális logika számos művelője elméleti problémáinak megoldása végett ezek felé a kérdések felé fordult (Russell, Carnap, Wittgenstein stb.). Ámde a formális logika álláspontjáról ezek a kérdések megválaszolhatatlanok, mégpedig éppen a formális logika említett kiindulópontja következtében.<sup>13</sup> Így tehát azt mondhatjuk, hogy a tudományos ismeretelmélet részeként ki kell dolgozni a jelek és jelrendszerek elméletét is, s ez az elmélet komoly szerepet játszhat a logika megalapozásában.

Azoknak az elméleti nehézségeknek egy része, amelyek a dialektikus logika és a jelelmélet hiányából, ill. nem ismeretéből származtak, a verifikáció elve köré csoportosítható. A. J. Ayer ezt az elvet így fogalmazza meg: „Egy állítás akkor és csak akkor verifikálható, hogyha igazsága következtetésként a tapasztalatban megalapozható.”<sup>14</sup>

A verifikációs elv lényegét akként fogalmazhatjuk meg, hogy megalkotva a jelrendszert, most már ebből a jelrendszerből fordulnak a valóság felé, de közvetlenül, figyelmen kívül hagyva az elvonatkoztatásnak azt az útját, amelynek eredménye a jelrendszer megalkotása. Ez a közvetlen vonatkoztatás attól fogva elkerülhetetlen, hogy homályban maradjon a jelrendszer és a valóság viszonya. „Ha, tételezzük fel, szavaim jelentését olyan kijelentésekkel és definíciókkal adom meg, amelyek ezt magyarázzák, ez csupán más szavak segítségével lehetséges, s most meg kell kérdezni ezeknek a szavaknak a jelentését és így tovább. Ez a továbbhaladás végtelenül folytatható.”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ezt legjobban Wittgenstein fejlődése bizonyítja („Philosophical Investigations”), melyre röviden vissza kell majd térnünk.

<sup>14</sup> A. J. Ayer: „Language, Truth and Logic”, (New York 1952) 37. Meg kell jegyeznünk, hogy maga Ayer sem tartja ezt a meghatározást, illetve a verifikáció elvét kielégítőnek, hasonlóan a logikai pozitivizmus többi képviselőjéhez, s különböző lazításokat hajt végre, így „erős” és „gyenge” verifikációkat különböztet meg. (Uo. 5—26.) Számunkra azonban itt nem a különböző megfogalmazások, hanem maga a verifikációs elv a lényeges.

<sup>15</sup> Moritz Schlick: Die Wende der Philosophie; „Erkenntnis” 1930—31, I. évf.



Úgy tűnik tehát, hogy a jelrendszernek ebből a végtelenségéből egy „koper-nikuszi fordulattal” a valósághoz juthatunk, ha e jelrendszerek révén meg-fogalmazható legalább kevés számú kijelentést közvetlenül mint tapasztalati tényt is figyelembe vehetjük, a többit pedig valahogyan ezekből származtatjuk, vagy ezekre vezethetjük vissza. A verifikáció elvével kapcsolatos nehézségek azzal vannak összefüggésben, hogy valóságosan *effajta* közvetlen visszavezetés lehetetlen, mert — miként korábban erről szoltunk — valamely jelrendszer kreatív jellege éppen ennek a közvetlenségnek a megszüntetéséből ered. Más szóval, a *jelrendszerek lényege a közvetlenség megszüntetése*, a közvetlen vonatkozások közvetetté alakítása. Ha ezt nem vesszük figyelembe és közvetlen átmeneteket keresünk a jelölt és a jel között, mindazokkal a nehézségekkel számolnunk kell, amelyekkel az empirizmus találkozik. Ily módon egyet lehet érteni Ernst Cassirerrel abban, hogy a logikai pozitivisták a verifikációs elvvel egyszeriben az empiristák között találják magukat. A jeleket „... teljesen félreértik, amikor úgy fogják fel . . . mint amelyeket valamilyen módon a 'tár-gyak' valóságos világára kell visszavezetni. Effajta törekvés a redukcióna nem csupán a számfogalom (numerical concept) empirista derivációira jellemző, hanem szintúgy jellemző vonása a tiszta 'logicizmusnak' is. Az empirizmus és a logicizmus ebben a közös realista feltevésben találkozik: mindkét esetben az a elémény, hogy csupán úgy lehet biztosítani a számok érvényességét, hogyha előzetesen ezeket a számokat a valóságos lét egy adott rétegében alapozzuk meg.”<sup>16</sup> E. Cassirer elemzéséhez azonban hozzá kell tennünk: ha kétségkívül meg is található ez a közös vonás az empirizmus és a logicizmus között e tekintetben, lényeges különbség is felfedezhető a két álláspont között a logikai pozitívizmus kiindulópontja és a verifikációs elve következtében. A logicistát fordított empiristának mondhatjuk abban az értelemben, hogy míg az empirista a tapasztalatból indul ki, s ezért a vele való elméleti, filozófiai vitában alapvetően a társadalmi gyakorlatra, az anyagi valóság elsődlegessé-gére, az anyag és szellem valóságos viszonyára kell koncentrálnunk; a logicista a tapasztalatokhoz érkezik meg mint eredményhez, ezért az empiristával szembeni érveinket mint a nyelvi valósághoz tartozó kijelentéseket jelépítmé-nyével, s ennek körén belül elvégezhető műveleteinek eredményeivel mindig megkérdőjelezi, — azaz a *logikai pozitivistát fordított empirizmusát egy létrehozott új jelrendszerhez kapcsolódik*. Ezért mindaddig, amíg nem a jelrendszeren keresztül közelítünk a logikai pozitívizmushoz, hiába folytatunk „elméleti harcot” ellene; — amíg nem rendelkezünk a jelek dialektikus materialista elmé-letével, „egymás mellett” beszélünk<sup>17</sup> s érveink kölcsönösen célt tévesztenek. E fordított empirizmus különlegessége, hogy miközben a jelrendszerben meg-fogalmazható állításainak legalább egy részét a tapasztalatra alapozza, tény-legesen soha nem veszi figyelembe ezt a tapasztalatot, hanem szerkezetét, tartalmát, s a tárgyi világot ettől a tapasztalattól függetlenül, a jelrendszer törvényeiben és logikájában mesterségesen és előzetesen konstruálja meg. Ily módon a jelrendszer törvényei most már nem csupán azt a világot formálják át,

<sup>16</sup> Ernst Cassirer: „The Philosophy of Symbolic Forms”, (New Haven—London 1966) III, 375.

<sup>17</sup> A szellemi és érzéki, az „idea” és „jelenség” közötti eredeti kettéosztottságról való illúzió elenyészik. Mindig a tükörkép világában maradunk — de ezek a nevek nem egy önálló tárgyi világ tükörképei, ezek tükörképszavak, melyek eredetét és alapját a szellem autonóm alkotásaiban kereshetjük. (Ernst Cassirer: „The Philosophy of Symbolic Forms”, I, Language, 110—111.)

amelyet a jelek tartalmaznak, hanem a jelek világához közvetlenül hozzákapcsolják az ehhez viszonyítva külső, tárgyi, tapasztalati világot is. Érdeemes egy pillantást vetni itt arra, hogy Leibniz a matematikai jelrendszer kialakítása kapcsán némiképp hasonló következtetésre jutott, amennyiben számára az ideák rendje határozza meg a dolgok rendjét, s ezt az „előre megalapozott harmóniát”<sup>18</sup> a jelrendszer közvetíti. A logikai pozitivisták felfogásában az ideáknak ezt a teremtő erejét a jelrendszer közvetlenül veszi át és alapozza meg.

A matematikai logika jelrendszerének nem szükségszerű sajátja ez a külső kreatív jelleg — ellentétben a jelrendszer belső kreatív aspektusával —, csupán a logikai pozitívizmus kapcsolja hozzá. Eredményként átfarmálódik számára mind a valóságos világ, mind pedig az, amelyből a jelrendszert közvetlenül kidolgozta: a nyelv, s a nyelvi valóságnak azt a részét, amely nem vonható a verifikációs elv körébe, értelmetlennek (meaningless) nyilvánítja.<sup>19</sup> Hogy ez miként kreálja egyúttal a tárgyi világot, illetve miként alakítja azt át, arra a logikai atomizmust elemző tanulmányában maga A. J. Ayer utal: „A kijelentések számukra (a logikai pozitivisták, pontosabban a Bécsi Kör képviselői számára) csupán addig bírnak jelentéssel (they are significant) . . . ameddig az atomi tények igaz vagy hamis képét nyújtják.”<sup>20</sup>

Ily módon ismét eredményként jutottunk oda, amely kiindulópontnak tűnt: a valóságnak egyes vonatkozásaira való széthullásához. Pontosabban: ahhoz a problémához, hogy a látszólagos kiindulópont — a tapasztalati világ — ismét csak nem mint a tudomány egyetlen lehetséges, minden filozófiától, „metafizikától” mentes feltétele adódik és nem is a tudás kritériumaként áll elő a logikai pozitívizmus számára. A tapasztalati világ helyett előzetesen konstruált, csak hogy a „metafizikai” előfeltételek helyett ezúttal a modern formális logika jelrendszerének sajátosságai, belső törvényei szerepelnek előfeltevésként a valóságra vonatkozó állításaikban. Maga a probléma annyira észrevehető még a logikai pozitívizmus álláspontján is, hogy nem lehetett kikerülni. Így azután a verifikációs elv sok változásából, lazításából egyre világosabban két fő irányzat bontakozódik ki, melyek egyikét A. J. Ayer és B. Russell nevével, másikat Ludwig Wittgenstein nevével jelölhetjük meg.

Alfred Jules Ayernak 1935-ben megfogalmazott verifikációs elvét röviden már érintettük. Ez az elv még voltaképpen nem különbözik lényegesen a Bécsi Kör verifikációs elvétől. Tanulmányának 1946-os megjelenéséhez azonban egy előszót csatolt, amelyben összefoglalja azokat a megfontolásait, új kísérleteit, amelyek a verifikációs elvvel kapcsolatosak.<sup>21</sup> Ezek a megfontolások elsőként a verifikálhatóság alapját érintik (propositional function). „Annak igazságánál fogva, hogy a ‚tétel’ (proposition) szó használata kizárja, hogy bármit is kimondjunk, amit nem ennek alapján mondhatunk, ez (az elv) fontos funkciót teljesít: következményként lehetővé teszi annak kifejezését, ami nem csupán egy partikuláris mondat, (s) szempontjából érvényes, hanem érvényes minden olyan mondat szempontjából, amely s-sel logikailag ekvivalens. Így például, ha kijelentem, hogy  $p$  tétel (proposition) maga után vonja  $q$  tételt (proposition),

<sup>18</sup> E. Cassirer: I. m. A problémát részletesen elemzi a III. kötetben („The Phenomenology of Knowledge”), 96—99, 360—365.

<sup>19</sup> „Szigorúan véve csupán azoknak a kijelentéseknek van értelmük, amelyek igazak vagy hamisak lehetnek”. (A. J. Ayer: „Logical Positivism”, The Free Press, Glencoe Illionis 1960. 15.)

<sup>20</sup> A. J. Ayer: I. m. 11.

<sup>21</sup> A. J. Ayer: I. m. Introduction, 5—26.



valójában implicite azt mondom, hogy az  $s$  angol mondat, mely  $p$ -t kifejezi, érvényesen deriválható abból az  $r$  angol mondatból, amely  $q$ -t kifejezi; de ez még nem minden, amit ily módon (implicite) mondtam. Ha igazam van, ugyanebből szintén következik, hogy bármelyik, akár angol, akár más nyelven megfogalmazott mondat, amely  $s$ -sel ekvivalens, érvényesen deriválható e kérdéses nyelvben, bármely más mondatból, amely  $r$ -rel ekvivalens; és ez az, ami a 'tétel' (proposition) szó használatából számomra következik . . . Ennek okán azt mondhatjuk, hogy az angol kifejezés francia ekvivalense ugyanannak a mondatnak különböző formulája."<sup>22</sup>

Ennek választóvonal jelentősége van abból a szempontból, hogy a tételezési funkció elméletéből kiindulva kiszélesíti a jelrendszer és a „tapasztalat” közti távolságot, fokozatosan elfordul a tapasztalattól, melyre addig, mint a tudomány alapjára  $s$  a „metafizikától” való megszabadulás lehetőségére tekintett. Ennek megfelelően határozott tendenciája lesz azoknak a kísérleteknek is, amelyek a verifikációs elv lazítását, módosítását célozzák,  $s$  a tapasztalat mind távolabbi, mind elvontabb formájában szerepel a különböző módosításokban. A felmerülő nehézségek elkerülésére „. . . előterjesztem az alapelvekre vonatkozó második verziómat, melyet egy, a korábitól kissé eltérő műszóra alapoznék,  $s$  a 'megfigyelési kijelentés' (observation statement) kifejezést használok a 'tapasztalati tétel' (experiential proposition) helyett,  $s$  e terminussal azokat a kijelentéseket jelölöm, amelyek feljegyeznek egy aktuális vagy lehetséges (kiemelés tőlem. — *B. I.*) megfigyelést. Ily módon ebben a változatban az alapelv az, hogy az a kijelentés verifikálható és következésképpen jelentéssel bíró (meaningful), amelyből megfigyelési kijelentés vonható le konjunkció útján, bizonyos más premisszákkal segítségével, anélkül, hogy egyedül e premisszákból levonható lenne."<sup>23</sup> Nemcsak arról van szó, hogy — miként Ayer is elismeri — ily módon a verifikációs elv eléggé liberálissá válik,  $s$  csupán halvány árnyéka annak, amellyel Moritz Schlick és köre a „metafizika” elleni küzdelmükben végrehajtották a „kopernikuszi fordulat”-ot, hanem Ayer verifikációs elve határozott irányt jelöl ki az elv lazítási kísérleteiben. Ennek az iránynak a jellegzetességét úgy írhatjuk le, hogy a verifikációs elv gyöngítésével egyidejűleg a tételezési funkció elméletét is átértelmezi,  $s$  ez utóbbit mint a nyelvek közötti, vagy egy nyelv különböző alkotóelemei közötti viszonyt ragadja meg. Következésként egyre kevésbé nyílik lehetőség arra, hogy megértse a tárgyi világ és a jelrendszer valóságos viszonyát. Ezenfelül pedig e viszony eredendő megoldatlanságából fakadó elméleti nehézségeit most már mindaddig nem is képes érzékelni e fordulat végrehajtása után, amíg az nem magának a jelrendszernek az ellentmondásaként, míg nem e jelrendszerben végzett műveleteinek ellentmondásaként áll elő. De ez az ellentmondás ekkor már elméletileg szűkséggépp megmagyarázhatatlan marad, mindössze a jelrendszer további korrigálásával, szabályainak változtatásaival lehet időlegesen praktikus megoldásra jutni. (Ezt részletesebben mutatjuk majd be *B. Russell*nek a típusokról szóló elmélete tárgyalásánál.)

A verifikációs elv átalakításában fellelhető másik irányt, melyet Ludwig Wittgenstein fejlődésével lehetséges szemléletesen példázni, e dolgozat keretében nem szükséges részletesen tárgyalni, mert eredeti célkitűzésünkötől túlságosan messze vezet. Így a következőkben nem Wittgenstein nézeteivel foglal-

<sup>22</sup> A. J. Ayer: I. m. 6—7.

<sup>23</sup> A. J. Ayer: I. m. 11.

kozunk, hanem csupán e nézeteknek közvetlenül a verifikációs elvvel összefüggő oldalával, mindenekelőtt azzal, hogy miért és hogyan jelentettek e nézetek új filozófiai kiindulópontot. E korlátozásra nem csupán lehetőségünk van, hanem úgy gondoljuk elkerülhetetlen is, annak folytán, hogy maga Wittgenstein sem tartja nézeteit egységeseknek.<sup>24</sup> Ennek oka úgy gondoljuk, hogy az új kiindulópont keresése ellenére végül is a nyelv-gém (language game) elméletével olyan „megoldást” javasol, amely semmiképp sem kielégítő.<sup>25</sup>

Megítélésünk szerint Wittgenstein eme irányt kijelölő lépését azzal teszi meg, hogy nem fogadja el olyannak a tárgyi világot, amilyennek ez a logikai pozitivizmus számára mutatkozik. Erre az álláspontra helyezkedve persze önmaga korábbi nézeteivel is le kell számolnia, azaz a „Tractatus Logico-Philosophicus” tételeit is revízió alá kell vennie. A „Philosophical Investigations” ezt hivatott megvalósítani. „Mi van az ideák mögött, amelyet a nevek valóban jelölnek? . . . Lehetetlen megadni az elsődleges elemek egy meghatározott összességét . . . Mind Russell 'individual'-jai, mind pedig az én 'objektumaim' („Tractatus Logico-Philosophicus”) ilyen elsődleges elemek voltak. De mik azok az egyszerű alkotórészek, amelyekből a valóság áll? — Mik az egyszerű alkotóelemei a széknek? — A fadarabok, amelyből készítették? Vagy a molekulák, vagy az atomok? — Az, hogy 'egyszerű' azt jelenti, hogy nem összetett. És itt ez a kérdés: milyen szempontból 'összetett’.”<sup>26</sup> Viszont világos, hogy amennyiben ez a feldarabolás lehetetlen, a verifikációs elv értelmét veszti az eredeti feladatát illetően (a tételezési funkcióval való kapcsolata miatt). Tehát döntőnek kell tekintenünk ebből a szempontból Wittgensteinnek azt a felismerését, hogy a logikai pozitivizmus — és saját korábbi álláspontja — nemcsak hogy problematikus, hanem problémái valahol az alapokban keresendők, mondhatnánk stratégiai jelentőségűek és nem oldhatók meg az adott elméleti kereteken belül. Ugyancsak helyesnek és fontosnak kell tartanunk azt a felismerést, hogy a logikai pozitivizmus elméleti nehézségeinek megoldásához valahová a tárgyi világ és a nyelv kapcsolatához kell visszatérnünk, mert ez minden jelviszony alapformája. A konkrét megoldás ismét más kérdés: Wittgenstein számára a különböző nyelv-gémekben semmi közös nincs, mindegyik önálló és a többitől független. „Ahelyett, hogy valami olyasmit hoznék létre, amely mindegyikben közös, s nyelvnek nevezhetnénk, azt mondom, hogy ezeknek a jelenségeknek (nyelv-gémek) nincs egyetlen közös vonásuk sem . . .”<sup>27</sup> Végül még ha a megoldásban nem is sikerült érvényesítenie, ugyancsak fontosnak és helyesnek kell tartanunk azt az elvét, hogy „. . . beszélni nem más, mint az aktivitás

<sup>24</sup> „Néhány arra irányuló sikertelen kísérlet után, hogy eredményeimet mint egészét ötvözzem egészbe, megértettem, hogy ez sohasem fog sikerülni.” — L. Wittgenstein: „Philosophical Investigations”, (Macmillan 1969) IX, e.

<sup>25</sup> Ludwig Wittgenstein a language game kifejezést a szavak, kifejezések konkrét használatára érti. A jelentés tehát olyképpen kerekedik ki, hogy konkrét helyzetekben mondatokba építve használjuk a szavakat, végül is számtalan mondatból és helyzetből kialakul a jelentés egésze, mint végeredmény. A helyzet hasonló ahhoz, ahogyan a sportmérkőzések végeredménye kialakul az egyes részidők, menetek vagy például teniszmérkőzések az egyes gémekek részeredményeiből. Így a language game fordítható lenne „nyelv-menet”-nek, „nyelv-játék”-nak stb. Ezek a kifejezések azonban a magyarban itt alapvető jelentőségű félreértést okozóan kettős értelműek, így a legcélszerűbbnek tűnt az eredeti angol szóra is utaló kifejezést használni — jöllehet a magyarban a gém szó szintén kettős értelmű.

<sup>26</sup> Ludwig Wittgenstein: I. m. 21, e.

<sup>27</sup> L. Wittgenstein: I. m. 31, e.

része, vagy az életnek egy formája’’.<sup>28</sup> Következésképpen, s ebből kiindulva nemcsak a logikai pozitivizmus által *vélt* tárgyi világ és a *valóságos* világ közötti differenciák válnak észrevehetővé, hanem ugyanígy mutatkozik ennek alapján különbözőnek a valóságos nyelv és az a nyelv, amelyet úgy kapunk, hogy megvizsgáljuk: milyennek látja e valóságos nyelvet a logikai pozitivizmus. „Érdekes összehasonlítani az eszközök sokféleségét a nyelvben és annak módozatait, ahogy ezeket használják; a mondatok és szavak sokféleségét azzal, amit a logicisták mondanak a nyelv struktúrájáról (beleértve a szerző „Tractatus Logico-Philosophicus”-át is).”<sup>29</sup>

Wittgenstein kísérletét és eredményeit abban foglalhatjuk tehát össze témánk szempontjából, hogy legalább lehetőséget nyitott arra, hogy a valóságos kérdéseket felmerülésük tényleges helyén fogalmazzák meg.

Miként láthattuk, a logikai pozitivizmus elméleti-filozófiai kiindulópontján erre nem nyílik lehetőség. Így azok a problémák, melyek Ludwig Wittgensteint foglalkoztatták, számukra mint a jelrendszer belső ellentmondásai jelentkeztek. Ezek az ellentmondások legkiélezettebb formájukban az ún. Russell-antinómiákban fogalmazódtak meg.

<sup>28</sup> L. Wittgenstein: I. m. 11, e.

<sup>29</sup> L. Wittgenstein: I. m. 12, e.

## HÉRAKLEITOSZ TANÍTÁSA A HARMÓNIÁRÓL. II.

FALUS RÓBERT

Édes a hallott dal, de mit a fül  
meg sem hall, még szebb...<sup>1</sup>

Dolgozatom első részében<sup>2</sup> matematikátörténeti vizsgálódással igyekeztem tisztázni a „látható összefüggés” fogalmát. Bizonyítottam vélem, hogy ebben a gondolkodási szférában a *síkmértan* elvi lényegét jelöli, minthogy a vonalak és az idomok nagyságviszonyát mindig vissza lehet vezetni lineáris — tehát látható, körzővel és vonalzóval megszerkeszthető — hosszúságokra; nemritkán adódnak olyan összefüggések, amelyeket a görög tudomány korai szakaszában így és csak így tudtak igazolni, egész vagy tört számokkal kifejezni azonban nem (pl. a négyzet átlója, az aranymetszés, a 3, 5 stb. „láb” területű négyzetek oldala); azt mondhatjuk tehát, hogy a síkmértanban a geometriai módszer megelőzte és felülmúlta a matematikáét, mely utóbbi — a minden mennyiség (lineáris hosszúság) összemérhetőségét biztosító Püthagorasz-tétel hasznosításával — a „négyzetesítés” (négyzetre emelés, négyzetérték, *dünamisz*) útján próbált kilábolni a nehézségből. Új és mélységesen különböző problémákat vetett fel viszont a *térmértan*, már az első feladat megfogalmazásakor: míg a négyzet megkettőzésének feladatát geometriailag lehetett megoldani, a kocka térfogatának megkettőzésekor csak elgondolni tudjuk az új él hosszúságát, síkmértani eljárással megszerkeszteni nem (más szóval: csak négyzetgyököt tudunk vonni körzővel és vonalzóval, köbgyököt már nem); ebben áll a „lát-hatatlan összefüggés” fogalma a méréstudományban, s ekkor kerekedik a kizárólag gondolati érvekkel bizonyító matematika a vizualitásra hivatkozó geometria fölé.<sup>3</sup>

A „pont—szakasz—síkidom—térfogat” arisztotelészi viszonykálája nemcsak egyiknek a másikkól (a közvetlenül megelőzőből) való keletkezését mutatja, hanem a megismerésükre irányuló eljárások (módszerek) értékrendjét is. Miután azonban a Platon előtti matematika történetét csak későbbi források alapján lehet — vázlatosan, hézagosan és fontos kérdésekben ma is problematikusán — rekonstruálni,<sup>4</sup> Hérakleitoszra vonatkozólag csupán a *valószínű*

<sup>1</sup> Keats: Óda egy görög vázához (Tóth Árpád fordítása).

<sup>2</sup> „Magyar Filozófiai Szemle”, XVI (1972), 714–749.

<sup>3</sup> A *σχήματα στερεά*-t („a térbeli alakzatokat”) ezért nevezhették *μαθηματικά*-nak, amint ezt — Theophrasztosz alapján — Aétiosz említi (II. 6, 5 = VS 44 A 15), Püthagorasznak tulajdonítva a térbeli alakzatok (testek) kozmológiai elméletét. — A *μάθημα* főnév az i. e. V. sz. vége felé, a püthagoreusok arányvizsgálataiban, különösen pedig zeneelméletében kaphatta a „(tisztá, elvont) tudomány” értelmet, az egyéb stúdiumoktól megkülönböztető árnyalatot. Vö.: Br. Snell: „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie”, Berlin 1924. 77. skk.

<sup>4</sup> A dolgozatom első részében hasznosított tudománytörténeti művek — amelyek közül B. L. van der Waerden, Ch. Mugler, Szabó Á. munkái említendők különös nagyra-

*hipotézis* érvénye tulajdonítható a fenti sémának. Valamely tudományos elv vagy módszer időbeli visszavetítése szükségképpen jár együtt a tévedés, de akár a torzítás veszélyével is. S ha például elfogadjuk azokat a doxográfiai állításokat, melyek szerint a kocka megkettőzésének problémáját elsőként a khioszi Hippokratész vetette fel — mintegy harminc évvel Hérakleitosz halála után —, a megoldást pedig a következő nemzedékhez tartozó Arkhüasz fogalmazta meg, máris meggyengül az a hipotézis, hogy a látható és láthatatlan összefüggés fogalmát s az utóbbi magasabbrendűségének elvét az egykorú matematikából kölcsönözte az epheszoszi bölc. Mégsem kerülhettem meg a matematikatörténeti vargabetűt, annak tudatában, hogy — éppen az ő szavai szerint — „az aranykeresők sok földet ásnak ki és keveset találnak” (B 22), s hogy „ha (valaki) nem is reméli, a nem-reméltet nem fogja megtalálni, megtalálhatóan lévén és hozzáférhetetlen” (B 18).

A töredékek „püthiai” stílusa és szűkszavúsága, az életműnek — ha ugyan volt egységes alkotás, nem pedig hosszabb-rövidebb és annál tömörebb gondolatforgácsokat foglalt írásba Hérakleitosz, csak szóban fejtve ki a többit — szerkezeti rekonstruálhatatlansága, a töredékeket idéző utódok sok tévedése és különösképpen interpretációs önkénye, ami Platóntól és Arisztotelésztől kezdve, a peripatetikusokon és sztoikusokon át a későantik történetészekig, az egyházatyáig és az újplatonikusokig terjed, az olvasatok számos eltérése, noha egy-egy betűn vagy interpunkción is múlik az értelmezés, a modern szakirodalom mérhetetlen gazdagsága: mindez csak ízelítő azokból a nehézségekből, amelyek a töredékek eredetiségének megállapítása, a belemagyarázások lehántása, a szöveg pontos rekonstrukciója és — végső soron — Hérakleitosz filozófiájának értelmezése közben tornyosulnak elénk.<sup>5</sup> Egyetlen ókori filozófus sem volt — ide értve Arisztotelészt is —, akit a különböző, sőt ellentétes világszemléletű utódok ennyire mohón s kíméletlenül igyekeztek volna a magukévá zsákmányolni, s ez a hol filológiai, hol világnézeti indítékú harc Hérakleitoszért — amely a profétikus-transzcendens-misztikus vagy egzisztencialista őskeresők és a lenini értékelést szem előtt tartó marxisták között zajlik, hogy csak a végleteket említsük — egyhamar nem is fog lezárulni.

A kétféle *összefüggés* értelmezését Hérakleitosz-interpretációkkal folytatom. Annak ellenére, hogy alig néhány töredéke csoportosítható nagyobb tematikai egységekbe, a legfontosabb fogalmak — elsősorban a sajátos értelemben használt *logosz*<sup>6</sup>, amelyet mind a helyes gondolkodás, mind a *kosz-*

---

becsüléssel — mutatják, hogy a görög matematika önállósága, az absztrakt gondolkodás kialakulása és fejlődése, geometria és matematika viszonya, kulcsfontosságú fogalmak eredetének és jelentésváltozásainak stb. ügyében „sub iudice lis est”.

<sup>5</sup> G. S. Kirk kiváló kiadása („Heraclitus. The Cosmic Fragments”, Cambridge 1954; a továbbiakban: *Kirk*), noha a töredékeknek csak mintegy a felét tartalmazza és kommentálja teljes részletességgel, nemcsak a szövegek bővebb környezetű és kritikusabb közlésével múlja felül a *Diels-Kranz* kiadású VS-t: a bevezető és a magyarázatok a teljes korábbi Hérakleitosz-filológia eredményeinek kritikai hasznosításával, beható és finom analízisekkel nyújtanak bázist minden további vizsgálódáshoz. Mint dolgozatomban további részéből kiviláglik, néhány kérdésben — főképpen „anyag” és „szabály” hérakleitoszi kapcsolatának értelmezésében, ami a *koszmosz*, *logosz* és *phüszisz* interpretációjában csúcsozódik ki — eltér a véleményem *Kirk* felfogásától.

<sup>6</sup> U. Hölscher tanulmánya („Der Logos bei Heraklit”, In: „Varia variorum”, Münster—Köln 1952, 69. skk.) a *logosz*-t a paradox és rejtélyes valóság hasonlóképp paradox kifejezési formájának tartja. Ez csak akkor állná meg a helyét, ha „paradox”-on görög

mosz' szabályának tekint — egész bölcséletén végigvonulnak. Továbbá: a tematikai egységek sem zártak, hanem — a szemlélet és a módszer következetessége folytán — össze is tartoznak. Szükségesnek látszik tehát a harmóniaelmélethez kapcsolódó fogalmak és tételek *in extenso* vizsgálata, akár újabb kitérők árán is, ahol aránytalanul keveredik mindaz, ami a végső következtetés szempontjából fontos vagy mellékes. Annak érdekében kell vállalnunk ezt a megoldást, hogy „ne önkényesen dobálózzunk a legnagyobb dolgokról” (B 47).

## A LOGOSZ: A GONDOLKODÁS SZABÁLYA

A Sextus idézésében fennmaradt 1. töredék — bár a *δέ* kötőszóból nyilvánvaló, hogy egy rövid mondat megelőzte a szerző és (talán) a téma jelölésével — vezette be a művet vagy legalábbis egy hosszabb egységét. Az ugyancsak Sextus szövegében megőrzött 2. töredék már a következtetést foglalja össze („Tehát . . .”): Hérakleitosz hagyatékában annyira összefonódnak a kozmológiai, ismeretelméleti, etikai stb. eszme-futtatások és tézisek, hogy merész vállalkozás lenne kiemelni a következtetés érveit. Bár dolgozatom folytatásában megkísérlem majd kimutatni a „közös szabály” más-más aspektusainak egységét, bevezetésül csupán e két — rokon tartalmú — töredék fordítását és értelmezését közlöm.

B1. — τῷ δὲ λόγῳ τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινόμενον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ γράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δ' ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεργθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

B2. — διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ ξηνῷ . . . τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξηνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

értelemben értenék a valóság és igazság tartalmát: olyasmi, ami eltér a közhiedelemtől, sőt ellenkezik vele — nem pedig az orákulum-stílusú rejtélyességet vagy éppen szellemességet. A *Br. Snell* felfogására épülő cikk kritikáját l. *Kirk*, 37. és 67. (*Burnet*, *Reinhardt*, *Gigon* és mások nézeteinek kritikai ismertetésével együtt). A *logosz* „arány” jelentésének kialakulásáról l. ugyancsak *Kirk*, 37. skk., különös tekintettel a fogalom hérakleitoszi specifikumára, valamint Szabó Á.: „Anfänge der griechischen Mathematik”, Budapest 1969, 221 skk.

<sup>7</sup>*J. Kerschensztein*er könyve („Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern”, München 1962, 3.) alapján ismertetjük a fogalom értelmezéseit a szakirodalomban: 1. világrend (*Diels*, *Gigon*, *Kranz*), 2. a világ fejlődésének egyes fázisai (*Reinhardt*), 3. az állami-jogi rend fogalmának átvitele a filozófiába (*Rohde*, *Hirzel*, *Burnet*, *Ehrenberg*, *Jaeger*). Magának a széles apparátussal megformált monográfiának főbb gondolatai: eredetileg elvont fogalom volt a *κόσμος*, a szabályosan tagolt rend állapotát jelölte, Anaximandrosz tételezte először a világot arányosan tagoltnak, Hérakleitosz nem elvont „rend”-fogalomként, hanem a dolgok szabályozott kapcsolatának jelölésére használta a főnevet. Nincs igaza a jelentésváltozatok történeti rekonstruálásában, tehát az absztrakt értelem prioritásának tételezésében (Homérosznál konkrét dolgok olyan rendjét jelöli a főnév, amelyet e dolgok természete és funkciója konkrétan és sajátosan határoz meg), Hérakleitosz-interpretációi azonban (97 skk.) elsősorban anyag és szellem, tartalom és forma elválaszthatatlanságának hangsúlyozásával kívánnak helyeslő méltatást.

Fordításban: „E szabály iránt<sup>8</sup> pedig, amely pedig örökké való, értetlenek<sup>9</sup> az emberek, akkor is, mielőtt hallották volna, és akkor is, mielőtt már hallották. Mert ámbár minden e szabály szerint történik, járatlanokhoz hasonlítanak, pedig olyan szavakkal s cselekvésekkel járnak el, amelyenkről én magyarázok természet szerint választva ketté minden egyes dolgot és megmutatva, miképpen létezik. A többi ember előtt viszont rejtve vannak mind, amiket ébren csinálnak, amiképpen rejtve vannak mindazon dolgok is, amiket álmukban.” „Tehát követni kell a közöset . . . S ámbár a szabály közös, legtöbbször<sup>10</sup> úgy élnek, mintha magángondolkodásuk lenne.”

Már az 1. töredékből kiviláglik a *logosz* kettős, de mégis egységes értelme. Egyfelől Hérakleitosz kifejtendő „tanítás”-át jelöli, másfelől azt a „törvényszerűség”-et, amely minden dolog létezési (alakulási) módjának objektív meghatározója. A kettő azonban azonos — pontosabban szólva: az első értelem úgy következik a másodikból, hogy azt tökéletes pontossággal fejezi ki; amikor tehát az emberek értetlenkednek Hérakleitosz felfogásával és szavaival szemben, valójában a lét alaptörvényével szemben mutatkoznak süketnek. Sokszor nehéz vagy éppen lehetetlen kísérlet, hogy Hérakleitosz más-más aspektusban vagy funkcióval használt fogalmait fordítási variációk nélkül tolmácsoljuk. Itt azonban követelmény a következetesség (s ez a *logosz* valamennyi előfordulási helyére éppígy vonatkozik, tehát mindenütt „szabály”-nak értelmezendő és fordítandó), mert különben a lényegvész oda — Hérakleitosz még kifejletlen, de máris nyomatékosan jelzett érve, az, hogy őt nem valamiféle műszai-isteni kiválasztottság teszi igazmondóvá, mint Homéroszt vagy Hésziodoszt (de formailag akár Parmenidészt), s nem is valami misztikus beavatottság, mint Püthagoraszt, hanem az objektív valóság mibenlétének s alaptörvényének pontos ismerete és kifejezése. A *szabály* „világtörvény”-aspektusát később vizsgáljuk meg, egyelőre mint „tanítás” értelmezendő, bár hangsúlyozva, hogy Hérakleitosz a maga tanítását tökéletesen igaznak tartja, semmiféle diszkrepanciát nem tételezve fel a lét objektív törvénye és annak szubjektív tükrözése között.

A *lóγος* természetesen „szó”-t is jelentett, és pl. az *ἔργον*-nal párhuzamos vagy ellentétes kapcsolatban<sup>11</sup> sokkal gyakoribb az V. századi prózában, mint az 1. töredék második mondatában szereplő, archaikusan és poétikusan hangzó *ἔπος*. Nem feltétlenül és nem minden esetben kell a tanítás szóbeliségére gondolnunk, még akkor sem, ha Hérakleitosz egyszer sem említi gondolatainak

<sup>8</sup> Egyelőre munkahipotézisként fordítom „szabály”-nak a *lóγος*-t. A továbbiakban — ha a kozmikus és gondolkodási szabály egységét próbálom érzékeltetni — meghagyom a görög szót, de ebből nem lehet olyan rendszert csinálni, mint *Kirk*-nél, mert ez a főnév többértelműségének feltételezésére vezet. Többértelműség csak annyiban van, hogy a köznyelvi használat szerint, „beszéd” jelentésben is használja Hérakleitosz, ez azonban nem jogosít fel arra, hogy „der Lehre Sinn”-nek fordítsuk (VŠ), ami éppen a hérakleitoszi intonálást töri szét.

<sup>9</sup> Nem fordítom a *γίνονται* igét; nemcsak annyit jelent ugyanis, hogy az emberek ilyeneknek „születnek”, még kevésbé, hogy ilyenekké „válnak, lesznek”, hanem azt is, hogy ilyenek „maradnak”. *Kirk* értelmezését — ti., hogy ilyeneknek „bizonyulnak” — túl pregnánsnak tartom.

<sup>10</sup> Pontosabban talán „a sokaság”-nak kellene fordítani, ez azonban elhomályosítaná az alany többesszámának értelmét — azt, hogy a sokaság valamennyi tagja úgy él, mintha függetlenül gondolkod(hat)na. „Az emberek” kifejezésről még lesz szó a dolgozat további fejezeteiben.

<sup>11</sup> Szó és tett hérakleitoszi egységéről l. *Kirk*, 61.



írásba foglalását. Mászt vélek fontosnak ebben a jelentésárnyalatban (vö. B 34; 50<sup>12</sup>; 72; 87), azt ti., hogy elődeinek (B 39) és ellenfeleinek (B 108) tanítását is a *λόγος* főnévvel jelöli és ezáltal a többféleséget engedi meg. Indokolt tehát a máshol (pl. B 50) szükségtelennek gondolt mutató névmás alkalmazása a bevezetésben, nemcsak mint a további kifejtés jelzése, hanem saját tanításának a többitől való megkülönböztetése céljából is.

Az 1. töredéket indító gen. obi.-ban látszólag nincs tartalmi jelentősége az *εἰμί* participiumának. Ezt néhány évtized múlva közérthető stílusnyomatékként használja pl. Hérodotosz, sőt — anélkül, hogy ebben eleata hatást kellene sejteni — a *τῷ ὄντι* és *ὄντως* adverbium is természetessé és gyakorivá lesz. Felűnő azonban a szórendi sajátosság: szemben a 2. és 80. töredék hasonló stílusfordulatával, ahol a *λέτ*-ige part.-a megelőzi a nyomatékosítandó jelzöt, itt a mutató névmás után áll,<sup>13</sup> ami megtörné a mondatritmust a rákövetkező adverbium („örökké, mindig”) előtt. Már pusztán ezért is azoknak a véleményéhez csatlakozom, akik a fenti fordításban olvasható tagolással értelmezik a mondatot. Sem *Kranz* („Für der Lehre Sinn aber, wie es hier vorliegt . . .”), sem *Kirk* fordítása („Of the Logos which is as I describe it . . .”) nem fogadható el: nemcsak azért értelmetlen, mert — amint *Kirk* maga is furcsállja, hogy miért nem jelzői mutató névmás áll itt, ami támogatná az ő interpretációját — a participiumot az eleaták szellemében ruházzák fel különös nyomatékkal és szinte romantikus módon bontják ki mellékmondattá,<sup>14</sup> hanem azért is, mert mondattagolásuk s interpretációjuk „örök értetlenségre” kárhozthatná általában az embereket. Hérakleitosz azonban nem ezt mondja. Bármennyire büszkék voltak is a görög filozófusok a saját bölcsességükre, azt egyikük sem állította, hogy az embereket soha nem is lehet megtanítani a helyes gondolkodásra.<sup>15</sup> Más dolog, hogy a közhiedelmektől elhatárolták magukat — a múzsai-

<sup>12</sup> A Hippolütosz idézésében fennmaradt 50. töredékre még több alkalommal vissza kell térnünk. Nagyjából-egészében világos a tézis értelme: „Az a bölcs dolog (abban áll a bölcsesség), hogy ne reám, hanem a szabály-ra hallgatva egyezzenek meg abban, hogy egy minden dolog” — s úgy tűnik, hogy nem is lehet másképp értelmezni. Stílusában azonban némi bizonytalanságot érzek; érthető, hogy Hérakleitosz a *szabály* objektív érvényét a szórenddel — a mondat indításával — is nyomatékosítani akarja, mégis zavaró, hogy az állítmányt (*σοφόν ἐστι*) két acc. c. inf. közé helyezi, amelynek így az elsővel való kapcsolata meglazul, a másodikhoz pedig oly szorosan kötődik, mintha ott is a *verbum regens* szerepét töltené be. Egyetlen megnyugtató értelmezést sem találtam az irodalomban.

<sup>13</sup> Vö. B 18. — Magam is jogosnak érzem az aggályt azokkal a kísérletekkel szemben, amelyek biztos és „teljes” képet próbálnak adni Hérakleitosz stílusáról: ehhez túlságosan kevés az anyag, de — a korabeli irodalom, különösen pedig a próza kicsiny mennyisége és töredezettsége miatt — a viszonyítási alap is. Általános jellemzőként helytálló ugyan a „poétikus” vagy „rejtélyes” jelző alkalmazása, de egy-egy mondat szórendje (mint a B 50-ben is) legfeljebb adalékot szolgáltat that a más megközelítésű interpretációhoz. Ezt saját elemzéseimre is értem. Más stíluselemek (pl. a participiumok *actio*-inak hajszálpontos megválasztása, amit majd más töredékek kapcsán vehetünk szemügyre) lényegesen biztosabb támpontot kínálnak.

<sup>14</sup> Hérakleitosznak lett volna módja ennek a nyomatéknak az érzékeltetésére, pl. a *ὅπως ἔχει* pár sorral később olvasható fordulatnak az előre vetítésével. Maga a participium sem okhatározói, sem megengedő értelemben nem fogható fel.

<sup>15</sup> A *διηγέσθαι* igében ott rejlik a „vezetni”, „valamin átkalauzolni” értelem is, mintegy a *οὐκ ἐπισθαί* („követni kell”) előlegezéseként, vö. B 45; 71. Nem merném állítani, hogy Hérakleitosz és Parmenidész „út”-képzete (*ὄδος*, ill. *κείμενος*) pontosan fedi egymást, de túlzottnak tartom azt a határozottságot, ahogyan *Kirk* ennek ellenkezőjét szögezi le. Vö. Xenophanész B 7, 1. Az „út” régóta jelölte a dal és a gondolat menetét.

isteni és az emberi tudás szembeállítás, valamint a kettős nevek „látszat, illetve valóság” értelmezése Homéroszig megy vissza —, és megint más, hogy saját elméletüket igenis tanítani és közkinccsé tenni akarták. Gorgiasz vagy Kratüosz ismeretelméleti szkepszise nemcsak kivételes, de mulatságos is volt a görögök szemében.

„Mindenki számára közös a gondolkodás” (B 113). „Az ésszel beszélőknek<sup>16</sup> a minden dolgokban közössel kell megerősödniük, miképp törvénnyel a város, és még sokkal erősebben. Mert az összes emberi törvényeket egy, az isteni táplálja:<sup>17</sup> annyira uralkodik, amennyire akar és mindenekre kiterjed és fölösen hatalmas” (B 114). „Minden ember számára megvan a lehetőség, hogy megismerjék önmagukat és józanul gondolkodjanak” (B 116). — Ezek a Sztobiaiosz gyűjteményében megőrzött és stílárís ismérvek alapján kétségkívül hiteles töredékek egyértelműen cáfolják az 1. töredéknek tulajdonított „mindig értetlenek az emberek” felfogást, és megerősítik a 2. töredék hasonlóképpen egyértelmű állítását, hogy ti. a *logosz*, a helyes gondolkodás szabálya közös. A problémát abban látja Hérakleitosz, hogy ezt az adottságot nem ismerik fel az emberek, hanem azt hiszik, hogy önálló (magán-) gondolkodásuk<sup>18</sup> van, ezért marad kihasználatlan az adott lehetőség.<sup>19</sup> Tévedésük alapvető okát abban látja, hogy „barbár lélekkel” azonosítják az érzéki tapasztalást az igazsággal (B 107; vö. B 7), ezért nem jutnak el a tudáshoz.<sup>20</sup> A tanulás adja meg a lehetőséget (B 17; 55), hogy a közhiedelmektől és az önáltatástól (B 14; 17) ki-ki megszabaduljon, mert akiben nincs meg az aranykeresők szenvedélye (B 22), s nem is reméli, hogy rábukkan a rejtett<sup>21</sup> igazságra, eleve nem is található rá (B 18). Ugyanakkor a tanulás is csupán eszköz: a „soktudományúság” nem tanít meg az eszes gondolkodásra (B 40), ha a látható dolgokra irányul és korlátozódik (B 56), ami miatt Hérakleitosz éppúgy elvi ellenségnek tekinti a költőket — Homéroszt, Hésziodoszt, Arkhilokhoszt —, mint a hamis prófétákat és mágusokat. Azt is hangsúlyozza, hogy csak az isteni lényeg (alkat, mibenlét) zárja magába a bölcsességeket, az emberi azonban nem (B 78), a „tápláltatás” (B 114) — mintegy a „részeseülés” platóni koncepciójának előlegezett gondolata — mégis biztosítja a *logosz*, a közös szabály megismerését. — A polémiát nemcsak az átlagemberek, hanem — és elsősorban — a látszatbölcsék ellen is irányítja, akik csupán a valóság felszínén látszó dolgokat ismer-

<sup>16</sup> A szójátékon túl (*ξυπός* — *ἀξύνετοι*) nyomatékosnak látszik a *λέγω* ige is — mint (hasznoló céllal) Xenophanésznel (B 8, 4), Parmenidésznel pedig mindig.

<sup>17</sup> E kapcsolat részletes és pontos értelmezését l. *Kirk* 52. skk. — Hérakleitosz „arisztokratizmusát” cáfolja elsősorban e töredék alapján R. Schottländer: „Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen”, Berlin 1964, 45. skk. — Az „egy” értelmezéséről l. dolgozatom további részeit.

<sup>18</sup> A két gondolkodástípus viszonyításában nemesak ellentét, de bizonyos — bárha az átlagember számára öntudatlan — kapcsolat is érződik, aminthogy a törvények és az egy isteni törvény viszonyítása az egyén és a közösség pindaroszi felfogását (*ἴδιος ἐν κοινῷ*) látszik előlegezni.

<sup>19</sup> Vajon e lehetőség racionális hangsúlyozása nem áll-e valamiképpen harcban az önmegismerés apollóni — tehát vallásos — parancsával, amit az „alkat embernek istene” (B 119) humánus büszkeségében és a „megvizsgáltam önmagamát” tétel (B 101) önbizalmában is érezni lehet?

<sup>20</sup> Ennek terminusai: *γινώσκω* (B 5; 7; 108; 116), *φρονεῖν* (B 17), *σωφρονεῖν* (B 112) és *ἐπίστασθαι* (B 19; 41). Magát a problémát már Xenophanész felvetette, de a kétféle megismerés között csak ellentétet látott, kapcsolatot nem.

<sup>21</sup> Az *ἐξευρήσει* állítmány praefixuma is — sok egyéb tényezővel együtt — erősíti e jelző jogosultságát.

rik, s akikre épp ezért vár az Igazság büntetése: ők a hazugságok ácsolói és tanúi (B 28). A tömegről, az emberek legtöbbszöréről rossz a véleménye: állatokként töltekeznek el (B 29), gyermekjáték a gondolkodásuk (B 70), alkalmatlannak a vezetésre (B 104), tudatlanságból fakadnak cselekedeteik, de még szertartásaik is (pl. B 5). Az 1. töredék álomhasolatára többször is visszatér, amikor a tudatosságot hiányolja — pl.: „nem szabad úgy cselekednünk és csinálnunk, miképp az alvók” (B 73), de ahogyan ébrenlét és álom ellentétét sem abszolútnak tételezi, hanem bizonyos vonatkozásban egymást feltételező, egymásba átcsapó és azonos létjelenségeket is lát bennük, tudatosság és tudatlanság ellentétét sem tartja merevnek és egymást kizárónak. Különösen fontos a 2. töredék megjegyzése: az emberek csak hiszik azt, hogy magángondolkodásuk van, pedig valójában a „közös szabály” munkál bennük, még ha nem is tudják, minthogy „az ébrenlévők számára egy és közös a világrend”, és csak az alvó ember hiszi, hogy a „sajátjába” vonul külön (B 89).

Mindezek figyelembevételével — de még a „magángondolkodás” hibáinak elemzése előtt — térjünk vissza az 1. töredékhez. Az *ἀπειροι* és *πειρώμενοι* jelzők<sup>22</sup> szembeállítást is, párhuzamosítást is fejeznek ki: az utóbbit megengedő vagy — a part. impf. miatt — feltételes megengedő értelemben („még ha . . . is”) szükséges fordítani. Az a különös tehát az emberek szavaiban (gondolkodásában) és tetteiben, hogy bár folytonos közük van a Hérakleitosz által megfogalmazott és kifejtenő elvekhez — ahhoz az alaptételhez, hogy minden az egyetlen, állandó és közös szabály szerint történik —, ők maguk az értetlenekhez hasonlítanak: nem ismerik a történések reájuk is érvényes, őket is irányító szabályát, s még kevésbé a helyes gondolkodását, de spontánul vagy éppen tudatuk és restségük ellenére ahhoz kényszerülnek alkalmazkodni. — Az ezt követő fordulattal azonban (talán a teljes világmagyarázatot ígérő kozmológiák hatására, mint Parmenidész tankölteményének második részében is, de okvetlenül ellentétben a „soktudományúság” elmarasztalásával) gondolati törés mutatkozik: minden egyes dolog kettéválasztását ígéri Hérakleitosz,<sup>23</sup> hogy azután igazi mibenlétüket mutassa meg, erre azonban nem kerít sort, hiszen egész figyelmét a dolgokban és a gondolkodásban közösre (általánosra) fordítja, nem pedig a specifikus sajátosságok analizisére. Zavarázó mozzanat az is, hogy a dolgok alakulása és léte közötti azonossági viszonyt itt még nemcsak hogy nem jelzi, hanem kétféle és kettős témájú vizsgálatot ígér. Úgy gondolom, hogy a paralelizmusok halmozása a bevezetés rétorikus lendületéből ered,

<sup>22</sup> A „járatlanok . . . járnak el” fordítás indokolásául jegyzem meg a következőket. Azon túl, hogy Hérakleitosz szóhasználata (vö. B 18; 45) Anaximandrosz *ἀπειρον*-elméletével való polémiát sejtet, a *περ-* tö származékainak jelentésdifferenciálódását szükséges szem előtt tartani: „áthasít, megtámad, próbára tesz (akár harci, akár jogi vonatkozásban — vö., „vitézi próba” és a középkori perek különféle „próbái”), átszel, határt von” stb. A fizikai megtámadás vagy átszelés a megközelítés, járás mozzanatát is magába foglalja, az *ἀπειρος* melléknévnek pedig éppúgy van aktív és passzív jelentése, mint a magyarban a „járatlan” melléknévnek. Az „eljárni” ige — ha nem éppen magyaros is — azt kívánná érzékeltetni, hogy az átlagemberek gondolkodási és gyakorlati „eljárásait” egységben szemléli Hérakleitosz (vö. 11. jz.). *Πείρα τοι μαθήσιος ἀρχή* — vallotta már Alkman (82. fr. Cr; I. Br. Snell: I. m. 75.): „a próba (gyakorlati eljárás, kísérlet) a tudás kezdete”.

<sup>23</sup> A *διακρίν* („kettéhasítani, boncolni”), amit Parmenidész a csupán látszattudást nyújtó kozmogóniák jellegzetes módszereként marasztal el (VS 28 B 1, 31 k.; itt a *περῶν* igét használja, de vö. pl. B 8, 22), és a *φράζειν* („megmutatni”) éppúgy egészíti ki egymást, mint a dolgok alakulásának és statikus állapotának kettős ténye: a tárgyak (témák) különbsége határozza meg a módszerek különbségét is.

s ennek tulajdonítható a szokványosnak tűnő *κατὰ φύσιν* („természet szerint”) kifejezés is.<sup>24</sup>

*Captatio benevolentiae* aligha olvasható ki az 1. töredékből. Később sem udvariaskodik Hérakleitosz; sok évszázados hagyományú és szankcionált világfelfogással kellett szembeszállnia, érthető tehát stílárius gorombasága és rokonszenvesebb, mint a Parmenidészé. Fontosabb azonban a tartalmi lényeg: jelentéktelen pontatlanságok ellenére — melyeket a filozófiai nyelv kialakulatlansága is okozhatott — világosan s erőteljesen exponálja alaptételét a *logosz*-ról, a lét és a gondolkodás örök érvényű, egy és közös szabályáról, amelynek a megértése egészen más módszert követel, mint akár a felületi (látszó) dolgokra irányuló kutatásoké s a költészeté, akár a vallásos-misztikus sámánkodásé és hiedelmeké. Néhány egyéb töredék, elsősorban a B 2, tartalmának vagy célzatának párhuzamos vázolása azért mutatkozott szükségesnek már ezen a ponton, hogy a „szabály” — egyelőre mint „gondolkodási szabály” — hérakleitoszi következetességét mutassuk meg, ide értve — és nem mellékesen — a terminológiai következetességet is.

Még csak érintettük azt a kérdést, hogy Hérakleitosz milyen elméleti megfontolásból száll perbe az emberekkel — a tudósokkal, költőkkel, prófétákkal csakúgy, mint a tanulatlan tömeggel.<sup>25</sup> Ezt azonban részletezni szükséges, az „isteni tudás” — vagyis az abszolútum, az eszmény — értelmezéséből indulva ki. A 78. töredéket már idéztük; az embernek az istenséghez viszonyított gyermekségét nyomatékosítja a B 79 is. A Kleanthész himnuszában visszhangzó, Porphüriosznál fennmaradt B 102 adja meg az ismeretelméleti kulcsot: „Az isten számára szép minden és jó és igazságos, az emberek viszont egyes dolgokat igazságtalanoknak fogtak fel (és tartanak),<sup>26</sup> másokat igazságosaknak.” A jogi és erkölcsi fogalmakkal való illusztrálás nemcsak lexikailag illeszkedik sok más töredékhez, hanem gondolatilag is: Zeuszon kívül Diké az egyetlen hagyományos istenség, akit mitologikus-perszonifikált valójában említ Hérakleitosz — segítőtársaival, az Erinüszökkal együtt —, mint a kozmikus és a társadalmi rend legfőbb vigyázóját; függetlenül e perszonifikáció szimbolikus voltától, nyilvánvaló, hogy a töredék sokkal többet sejtet, mint amennyit tartalmaz: a lét legmagasztosabb kategóriáinak isteni és emberi felfogását állítja szembe, az előbbinek az ellentmondás nélküli abszolútumot, az utóbbinak a subjektív szempontú, tehát viszonylagos érvényű osztályozgatást tulajdonítva fő jellemzőként. „Isteni” és „emberi” helyett bizvást mondhatunk „helyest”, illetve „helytelen”: az isten egyszerűen az embereknél sokkal hatalmasabb és bölcsőbb „valakit” jelöl a szövegben, a tökéletest a tökéletlennel szemben. — A másik tanulság a helytelen gondolkodás (az önkényes rela-

<sup>24</sup> Joggal utasítja el *Kirk* (42 k., 227 skk.) a *φύσις* peripatetikus-sztoikus értelmezésének — „a természet” elvont fogalmának — beplántálását Hérakleitosz világméskébe és a *κατὰ φύσιν* kifejezésnek „nach der Natur”-ral való fordítását. Ő azonban, amikor az „according to its constitution” fordítást adja (33.) és a konkrét „alkat”-ra korlátozza az értelmet, az ellenkező végletbe esik: a görög szövegben nincs sem birtokos névmás, sem az azt esetleg pótló névelő; a „természet szerint” kifejezés mind a konkrét, mind az elvont (abb) értelmet magába foglalja, mint ahogy a világrend *egy* „szabály”-a sem zárja ki — ellenkezőleg: feltételezi — több szabály érvényesülését a konkrét dolgok változásaiban. A kifejezéshez vö. Epikharmosz B 2.

<sup>25</sup> Ebben is a Xenophanészéhez hasonló felfogást vall; l. korábbi dolgozatomat: Az istenfogalom „bizonyítása” Xenophanésznel. „Világosság”, XI (1970); melléklet a dec.-i számhoz, 3 skk.

<sup>26</sup> A kiegészítést a görög ige praes. perf. alakja indokolja.

tivizmus) ellentétes fogalmainak megszüntetési módjára vonatkozik. A helyes gondolkodás az ellentétpárnak csak egyik tagját tartja igaznak (a jelzői állítmányok poétikus halmozása ugyanezt nyomatékosítja), mégpedig a pozitív tartalmút; ezt abszolútnak tekintve, kizárja a negatív tartalmúnak a lehetőségét is. Nem gondolnám, hogy e tézis szó szerinti jelentését túl kell becsülni: sem azzal nem vádolhatjuk meg Hérakleitoszt, hogy bár tagadja a társadalmi gyakorlat szubjektív — mert osztályszempontú — értékítéleteit, maga is ugyanebbe a hibába esik, amikor pozitív és negatív tartalom szerint ítél, sem azzal, hogy a mindenkori valóságot (a *Sein-t*) akarja szentesíteni és jónak láttatni. Az nyilvánvaló, hogy az ellentétek feloldásában más utat keresett, mint a „közép” hívei, amikor az ellentétek egymásba való átcsapását, kölcsönös feltételezettségét, egységét s azonosságát hirdette, az idézett töredék fogalmazási felületessége<sup>27</sup> azonban nem szolgálhat érveléshoz, hogy a más téziseiben előforduló ellentétpárok egyik tagját nyomatékosabbnak és pozitívabbnak képzeljük a másiknál vagy abszolútnak gondoljuk.<sup>28</sup> (Erre a kérdésre később még visszatérünk.)

Nem egyik vagy másik létaspektust, hanem az „egyetlen, isteni törvényt” (vö. B 114), az „egyetlen bölcsességet” (vö. B 32; 41; 108) mondja Hérakleitosz abszolútnak, amely képes arra, hogy felfogja az egységet a világ valamennyi tárgyában (vö. pl. B 50). Akik nem ismerik ezt az „egyetlen igazságot”, a szabályt, az állatokhoz hasonlítanak tudatlanságukban — a szamarakhoz, amelyek a szecskát választják az arany helyett (B 9), vagy a disznókhoz, amelyeknek kedvesebb a mocsok a tiszta víznél (B 13). Az élőlényfajták más-más természetén múlik, hogy mit miképpen ítélnék meg: „A tenger a legtisztább és a legszennyesebb víz — a halaknak iható és éltető, az embereknek viszont ihatatlan és pusztító” (B 61).<sup>29</sup> A fogyasztás, az élvezet, az ízlés tehát nem ad egyértelmű kritériumot, s az ehhez igazodó embernek semmivel sincs több igaza, mint a maga szükségletei és fogyasztása szerint ítélő állatnak. — A *logosz* kettős jelentésével (*beszéd* és *szabály*) játszva, de (feltevésem szerint) arra is utalva, hogy a *szabályhoz* ki-ki tudatlanul, vélt önállósággal, mások szemében érthetetlenül alkalmazkodik a köznapi életben, írja: „Amivel leginkább állandóan érintkeznek egymással, a *logosz*-szal, ebben különböznek, s amikbe naponkint botlanak, azok tűnnek nekik idegeneknek” (B 72). A tudás hiánya okozza a dolgok (a valóság) szubjektív és hamis látszatát, ezért nem tudják az emberek megkülönböztetni a valóságot és a jelenségeket: a tűz, valahányszor füstölőszerket kevernek a lángba, megváltozik, de mégis tűz marad,<sup>30</sup> s önkényesen

<sup>27</sup> Azt „kellene” mondania: ἀδικα δίκαια.

<sup>28</sup> Ellenkezőleg *Kirk*, 176.

<sup>29</sup> Jogosan tömöríti e töredékeket külön csoportba *Kirk*, rámutatva, hogy a dolgok belső különbözőségét (ellentétességét) itt külső szempont határozza meg; nála nyomatékosabban hangsúlyoznám azonban, hogy egészen más ez a szubjektív viszonylagosság, mint a dolgok belső ellentétességének objektív törvénye: ezekkel a példákkal csupán kézzelfoghatóvá teszi Hérakleitosz mindazt, amit a belső lényegről tanít az egyéb töredékekben.

<sup>30</sup> Ez a mellékmondatos kiegészítés értelemszerűen kívánczik a szövegbe (ezért nem teszem idézőjelbe a fordítást). Az *ἀλλοιοῦται* állítmány hitelessége és értelmezése erősen vitatott (l. *Kirk*, 187. skk.); Arisztotelész már a minőségi változást jelöli az igével, erről azonban itt — éppen az isten abszolútumának kiemelésében — nem lehet szó: csak a (megjelenési) forma változásait érhetjük rajta, valóság és jelenség másutt is emlegetett kapcsolatának egyik variációjaként.

járnak el, akik e szerek kelleme szerint nevezik meg magát a tüzet (B 67).<sup>31</sup> Bizonyos szintű ismeretek szerzéséhez nélkülözhetetlenek az érzékszervek: az empíria megelőzi az elméleti tudást (vö. B 55; 107), s az érzékszervek megbízhatóságában is van rangsor (vö. B 101 a). Teljes biztonsággal azonban csak akkor hihetnénk az érzéki tapasztalásban, ha a dolgok így vagy úgy érzékelhető anyaggá alakulnának: „Ha minden létező dolog füstté válnék, orrunk pontosan megismerné” (B 7); ezt nem valamiféle gúnyos tréfaként mondja Hérakleitosz, még csak nem is képtelenségként (casus potentialis!), hanem hipotézisül: a megismerés módját a megismerendő tárgy lényege határozza meg, minthogy pedig a dolgok nem füstből állnak, lényegük megismeréséhez sem az orra, hanem másra — ti. a tudásra — van szükség.

A vallási képzeteket és szertartásokat is az emberek tudatlanságából eredezteti: vérrel mosnák le magukról a bűnt, pedig ez ugyanannyira örült aktus, mintha mocskokkal mosdóznának, s anélkül imádkoznak a szobrokhoz, hogy ismernék az istenek és hérószok igazi valóját (B 5), a Dionüszosz-körmeneteket pedig csak az menti meg a szentségtelenségtől, hogy Dionüszosz az Alvilág istenével azonos (B 15 — feltételezem, hogy az élet és halál azonosságát tanító töredékekkel függ össze az indokolás). A vallási hiedelmek összebékíthetetlenek a tudással, amely az ellentétek azonosságát és minden dolog *egységét* tanítja.

#### A DOLGOK RENDJE ÉS LÉTEZÉSI SZABÁLYA

A korai görög filozófusokról szóló hagyomány — a fokozatos torzulások ellenére — két elsőrendűen fontos megállapításban egységes: abban, hogy a világot a létező dolgok (*τὰ ὄντα*) összességének tekintették, és abban, hogy a kozmogónia mitológikus (elsősorban hésziódoszi) hagyományát gyökeresen megreformálva, *egy* anyagi őselem (*ἀρχή*) fizikai tulajdonságainak változásaival magyarázták a jelenségek sokféleségét. A „létező dolgokat” látható dolgoknak fogták fel, amelyeknek anyagi jellegéből következtek a világ egységére; immanens erőkké magyarázták a változásokat, tehát tagadták a „teremtés” bármiféle lehetőségét és csupán átalakulást láttak a „halál”-ban; az anyag ritkulását és sűrűsödését tételezték minden változás okának és törvényének. A mennyiség — minőség problémáját feltehetően az anyag össz mennyiségének állandóságával és a komponensek arányainak változásaival választották meg; Thalész munkásságában elválaszthatatlan egységet alkotott a megfigyelés és a matematika, s ugyanez látszik bizonyosnak követőinél is, függetlenül attól, hogy kozmológiai elméleteikben a spekuláció uralkodik. — Szemben az ión bölcselőkkel, akik a számszerűségben az anyag változásainak kifejeződését és kifejezhetőségét látták, a püthagoreusok világgképében ellenkezőjére fordul e viszony: a számot és a számok viszonyát (arányát, harmóniáját) tekintve a

<sup>31</sup> Az eleaták „név”-elméletéről l. a 25. jz.-ben említett dolgozatomat, továbbá: „Parmenides-Interpretationen”, Acta Ant. VIII (1960), 267. skk. — Szemben az eleaták fel fogásával, amely — egész ismeretelméletükkel összhangban — csak ellentétet konstruál „valóság” és „nevek” közé, Hérakleitosz a kapcsolatot is hangsúlyozza, a valóságot mint mindenfajta megismerés és minden viszonylagos érvényű (a szabályos gondolkodás abszolút igazságától messzeeső) névadás feltételének s kiindulásának tekintve (vö. B 23). Itt természetesen a közhiedelem felületességének, az érzéki megismerésre alapozott névadás hibájának az elmarasztalása a fontos számára. Ennek legmarkánsabb megfogalmazását az „íj” nevének (amely csak hangsúlyban különbözik az „élet” görög szavától) és funkcionális lényegének (ti. hogy „halál”-t hoz létre) szembeállításával adja (B 48). Ugyanilyen céllal — igazság és látszat megkülönböztetésének céljával — halmozza Hérakleitosz a szójátékokat is (vö. pl. B 5; 15; 25; 104).

világ egyetlen s örök lényegének, a látható dolgokban és azok változásaiban csupán ennek a szellemi lényegnek anyagi objektivációját látták. — Harmadik irányzatként pedig ott volt az eleai „iskola” (legalábbis Xenophanész), amely mindenféle változásnak logikai cáfolásával és az empiria maradéktalan elvetésével fogalmazta újjá az „egy létező” elméletét.

Hérakleitoszt, aki egyforma hévvel hadakozik Hésziodosz, Hekataiosz, Püthagorasz és Xenophanész ellen, saját elméletét pedig teljesen újnak és önállóan mondja, csak erőnek-erejével lehetett bármelyik irányzathoz sorolni. Platón (Soph. 242 D) és Arisztotelész (De caelo A 10. 279 b 12) Empedoklésszel rokonítja az *egy és sok* összekapcsolása alapján; Arisztotelész egy másik helyen (Metaph. A 3. 984 a 7) a metapontoszi Püthagorasz-tanítvány, Hipposzosz *tűz*-elméletével párhuzamosítja Hérakleitosz tanítását, s ez a tézis öröklődik tovább Theophrasztosznál, Szimplikiosznál, Aétiosznál; Aétiosz, asztrológiai tételek alapján, tökéletes félremagyarázással, Parmenidészhez véli rokoníthatni, stb. — A doxográfia zűrzavara miatt, amelynek önkényei a Hérakleitosz-szövegek félreértéséből és tartalmi átköltéséből fakadnak, semmiféle biztos támpontunk nincs a „besoroláshoz”, legalábbis magának Hérakleitosznak a negatív tanúságtételein kívül; és természetesen nem is ez a kutatások kiindulási feladata, hanem maga a szöveginterpretáció, ezen belül is a fogalmi vizsgálat, a gondolati rendszer építőköveinek lehetőleg hű rekonstrukciója.

„Sok mindenben kell tudósoknak lenniük a bölcsességkedvelő férfiaknak” — olvassuk a Clemens idézetében megőrzött egyik tézisben (B 35). Mellékes, hogy a *φιλόσοφοι ἄνδρες* kifejezés eredeti-e, a mondat többi része és így egésze kétségkívül annak tűnik. Különös jelentősége van a *ἴστωρ* főnévnek: „szemmel megismerő, személyes élmény alapján járatos, tapasztalással kutató” jelentése van ebben a korban; Hérakleitosz követelése tehát nem okvetlenül ellenkezik a spekulatív „soktudományúság” elmarasztalásával. Igaz természetesen, hogy „a látható dolgok ismerete” tekintetében (B 56) elutasítja a közfelfogást — még a legbölcsebb görögnek, Homérosznak a felfogását is, akit azzal csaptak be a tetveiket megölő s elhajító gyerekek, hogy megkérdezték: mi az, amit meglátva és megfogva elhagytak, meg nem látva és meg nem fogva viszont magukkal visznek; az anekdotának tehát „ismeretelméleti” tartalma lesz —, de sem „a látható dolgok” kutatását nem tartja feleslegesnek, sem ezek valódiságában nem kételkedik; más szóval: sem a püthagoreus világértelmezéshez, sem az eleai ontológiához nincs köze. — A „sok (minden)” a konkrét dolgokat jelöli, a már idézett 7. töredék tanúsága szerint is.

A *τὰ ὄντα* főnevet csak itt (B 7) használja — nem mintha az érzéki konkrétumok valóságos létét bármikor vagy bármiért is kétségbe vonná (*τὰ ἔοντα* már Homérosz számára is természetesen jelöli a világ dolgait, praefixumokkal pedig a hajdani és majdani dolgokat, tehát mindhárom időfázis valóságának alkotóelemeit), hanem mert nyelvi okokból nincs rá szüksége: a *πάντα* vagy *ἅπαντα* („mindenek, minden dolog”; plur. neutr.) mellett csupán nyomatékosító szerepet töltene be az *ὄντα* participium.

„Minden dolog a szabály szerint történik” (B 1); „Minden dologból egy, és egyből minden dolog” (B 10); „Egyet választanak a legkiválóbbak minden (valamennyi más) dolog helyett” (B 29); „Minden dolognak ugyanazon rendje” (B 30); „A bölcsesség irányít mindent valamennyi dologban” (B 41); „Egy minden dolog” (B 50); „Minden dologt a villám kormányoz” (B 64); „Minden dolog viszály és tartozás szerint történik” (B 80); „A tűz váltóértéke minden dolog” (B 90); „A Hórák hoznak minden dolgot” (B 100); „Az istennek szép



minden dolog” (B 102): *πάντα* vagy *ἅπαντα* éppoly magától értetődő módon jelöli a konkrét dolgok (tárgyak) összességét, amiképpen bármely melléknév hímnemű alakja az „ember”-t, illetve az „emberek”-et.<sup>32</sup> S hogy a többszám gyűjtőnévi jelentésű, azt néhány helyen (ha nem is mindenhol, mert Hérakleitosz igencsak takarékosan bánik a névelőkkel) a *τὰ* névelő is mutatja (B 7; 64; 90), amit két okból is hangsúlyoznunk kell: egyfelől mert Hérakleitosz soha nem nevezi *τὸ πᾶν*-nak a mindenséget és a *κόσμος* egységét sem a *πᾶς* jelzővel, hanem a *αὐτός* névmással érzékelteti,<sup>33</sup> másfelől mert a konkrét dolgok többszáma és az elvont fogalmak hasonlóképp következetes egyesszáma között az a szakadék tátong, amelyet Hérakleitosz a fogalmi világgép indokolásául mélyít.

A híres 30. töredék az egyetlen, amelyben kétségtől hiteles a *κόσμος* szó:<sup>34</sup> „Ezt a világrendet — minden dolognak ugyanazonát — sem istenek, sem emberek közül senki nem alkotta, hanem volt mindig és van és lesz örökéltű tűz, fellobbanó mértékek szerint és lohadó mértékek szerint.” A *koszmosz* értelmezése és a *tűz*-zel való kapcsolata okozta a leghevesebb vitákat a szakirodalomban. Ami az első problémát illeti, *Kirk* értelmezését tartom helyesnek („Things + order”),<sup>35</sup> bár éppen az egyszerűsítésül szánt képletben túlkomplicáltak: nem két, minőségileg különböző „valaminek” (a konkrét dolgoknak és a teoretikusan megkonstruált rendnek) az összegezése a *koszmosz*, hanem a világ egészét alkotó „minden dolog”-nak a rendje, a konkrét tartalmak konkrét formája, létezési módja. Ez a világrend nem minden dolog számára ugyanaz, hanem mintegy a dolgok birtoka, amely a különféle „birtokosok” változásaitól függetlenül örök és ugyanaz marad. A teremtés (és az elmúlás vagy elpusztíttatás) ellenzésén túl — aminek a gondolkodástörténeti jelentőségét aligha lehet túlbecsülni, még akkor is, ha az anyag örök életűségének tanát az „ión triász” már előzőleg kialakította —, tartalom és forma ellentmondásos egységének a felvillantása: ez teszi dialektikussá Hérakleitosz materializmusát. A konkrét dolgok ugyanis a világrend komponensei és tartalmi, ugyanakkor és önmagukban csupán jelenségek, az egyazon *koszmosz* létének megjelenési formái, a dolgok formájaként tételezett *koszmosz* pedig maga lesz a lényeg, a rendezett és rendező erővel bíró tartalom.

Megalapozatlanok azok az értelmezések, amelyek a *világrend* és a *tűz* kapcsolatát hasonlatként fogják fel, vagyis az utóbbiban a lét illusztrációját látják. Közelebb áll az igazsághoz az a nézet, miszerint a „tűz” a mondat állítmányi kiegészítője, tartalmilag tehát azonos a „világrend” alannyal.<sup>36</sup> A *mértékek* mibenlétét egyelőre nem fejt ki Hérakleitosz, de immanenciájuk<sup>37</sup> és a változások mennyiségi meghatározottsága így is egyértelmű. Ki nem lobbanhat a tűz (part. impf. ! — vö. B 26), csak lejjebb szállhat a lángja: ez a világrend örök létéből következik. Vitatottabb kérdés, hogy mivel magyarázhatjuk

<sup>32</sup> Vö. 10. jz.

<sup>33</sup> *Πᾶς* egyesszámban is jelenthet „mindenfélé”-t: B 87.

<sup>34</sup> L. *Kirk*, 312. k.

<sup>35</sup> *Kirk*, 315. — J. *Kerschensteiner* felfogását (i. m. 99.) lényegesen pontosabbnak tartom (vö. 7. jz.).

<sup>36</sup> *Kirk*, 317., bár kissé homályosan.

<sup>37</sup> Egyetértek azokkal az interpretációkkal, amelyek szerint *μέτρα* belső tárgyként értelmezendő, de tovább is mennék: az acc. alak egészen mást jelent, mint a *κατά* + acc. forma — az utóbbi (vö. pl. B 1) a szabályozó erőnek vagy mértéknek a konkrét dolgoktól független, csupán azok változásaiban realizálódó létét fejezi ki, az előbbi (és ezt az alany mediális participiumban álló jelzője is erősíti) viszont mintegy birtokviszonyt létesít a tűz és változási mértékei között.

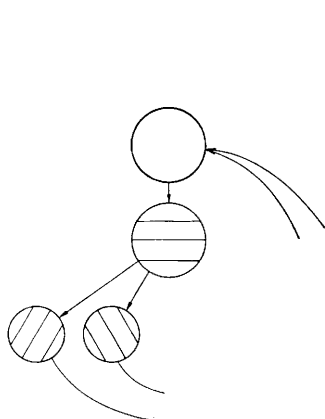
(illetve: mivel magyarázhatta Hérakleitosz) a világregend mennyiségi váltakozásait; formálisnak tűnik az az álláspont,<sup>38</sup> hogy az alkotóelemek aránya az, ami változik, egyensúlyuk és a tűz összmenyisége azonban változatlan, mint-hogy Hérakleitosz éppen a tűz meghatározott mértékű fellobbanásáról és lehadásáról beszél; bár a világ anyagi komponenseinek módosulását (alakváltozását) a ritkulás-sűrűsödés elmélete alapján fogalmazta meg, *itt* más gondolat rejtőzését merném feltételezni, nevezetesen azt, hogy a tűz (vagyis a világregend) attól függetlenül örök és azonos (úgy is mondhatjuk: azonos értékű vagy tartalmú), hogy milyen formában mutatkozik meg — a mértékek változhatnak, és az alkotó elemek örök harca miatt változnak is, e felszíni (formai, látható) változások azonban nem érintik a lényeg állandóságát.

Az egyazon világregendben belül állandó és általános érvényű („közös”) a harc, és „... minden dolog viszály és tartozás szerint történik” (B 80). Mind a jelző, mind a mondat egésze az 1. töredékre emlékeztet, a „szabály” és a „harc” tehát azonosnak tetszik, az előbbi mintegy az utóbbiban realizálódik (vö. B 53). Míg azonban az 1. és 2. töredékben a *logosz* mindenféle történésnek és az „adekvát” gondolkodásnak egy és közös szabályát jelölte,<sup>39</sup> a tűz fordulatairól (alakváltozásairól) szóló 31. töredék<sup>40</sup> többféle *logosz* tételezését kívánja meg és az

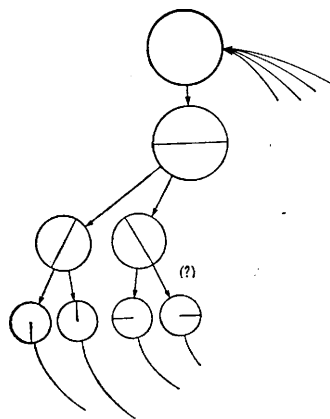
<sup>38</sup> *Kirk*, 318. — A 31. töredékről l. alább.

<sup>39</sup> A 39. töredékben is „ész”-t jelent, de nem ebben az abszolút értelemben; máshol (B 87) egyszerűen „szó”-t.

<sup>40</sup> Ismét egy olyan töredék, amelyet csak nagyjából tudok értelmezni. Addig pontosan érthető, hogy „a tűz alakváltozásai: először tenger, a tengernek egyik fele pedig föld, másik fele lángoszlop”; a folytatás azonban, amelyet Clemens magyarázatai választanak el ettől, zavarba ejt: „föld folyik szét, a tenger, (= tengerként?) és méretek ugyanabba a szabályba, amilyen azelőtt volt, hogy föld lett volna.” Bizonyos, hogy a világmindenség anyagi részeinek mennyiségileg szabályozott körforgásáról van szó: az „őselemként” felfogott tűz differenciálódásáról, amelyet reintegrálódás követ. Problematikus azonban a *διαχέεται* állítmány: valóban azt jelenti-e, hogy „szétfolyik” (ezt más szerzők szóhasználatát is támogatni látszik), vagy azt, hogy „kettéfolyik”, amit a praefixum sejtet? Rajzban tehát a két lehetőség:



1. ábra



2. ábra

A második esetben tehát (2. ábra) ugyanolyan továbbosztódásról lenne szó, mint ahogyan a tenger vált fele-fele részben földdé és lángoszloppá, vagyis még mindig a differenciálódás, nem pedig a reintegrálódás folyamatáról — ennek azonban ellentmond a mondat élén álló (*Kranz* és mások által interpolált) „föld” alany, amit esetleg (mint *Kirk* is:

„arány”-ként való értelmezést. S bár fentebb a formális interpretáció ellen emeltünk szót, megkerülhetetlen az az ugyancsak formális kérdés, hogy ezek szerint egy vagy több *logosz*-a van-e a létnek. Minthogy Hérakleitosz a lelket is az anyagi világ részének tekinti, talán megengedhető, hogy a „tűz” természetének és szabályának vizsgálatát egy erre vonatkozó kitérével szakítsuk félbe (nem lélekfelfogásának egészét, csupán „a lélek *logosz*-át” véve szemügyre):

„A lélek határait meg nem találtnád mentedben,<sup>41</sup> bárha teljes (= minden?) utat járnál is be: annyira mély *logosz*-a van” (B 45). *Kranz* „so tiefen Sinn hat sie” (ti. die Seele) fordítását<sup>42</sup> azért kell elutasítanunk, mert a lélek vagy az értelem mélységének fikciójára nem találunk párhuzamot a görögöknél. *Kirk* egyes töredékeknél (B 1; 2; 50) a „formula of things” kifejezést javasolja a *logosz* fordításául, de itt (valamint a B 45 és 115 esetében) a „measure” („mérték”) fordítást tartja kétségtelennek; egymagában ez az értelmezés sem világos, de visszatérünk rá.<sup>43</sup> — „A lélek az önmagát növelő *logosz*” (B 115), olvassuk a másik töredékben. *Kranz* fordításában: „Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt”,<sup>44</sup> ami ismét csak valószínűtlen, mert a lélek és az ész ilyen összekapcsolásáról nem tudunk; *Kirk* nem foglalkozik a töredékkel.

Hérakleitosz egyetlen más vonatkozásban sem beszél a világ vagy bármely világkomponens határtalanságáról, miért tesz hát kivételt a lélekkel? Sokszor hangsúlyozza a biztos megismerés lehetőségét, ebben a vonatkozásban mégis tagadja? Az „út” képzetét az ellentétek azonosságával jelzi (fel-le vagy oda-vissza), miért tehát az itteni egyirányúság? A különösen nehéz vállalkozást vagy egyszerű tulajdonságot — éppen az „út” képzetéhez kapcsolódva — a „meredek” és „magas” jelzővel illették a görögök, honnan adódik tehát a „mély” jelző?<sup>45</sup> Speciális vonás-e a lélek *logosz*-ában, hogy önmagát növeli, vagy másra is érhető? Miért és hogyan növeli önmagát?<sup>46</sup> Szemben a tűzzel,

325. skk.) úgy érthetünk — szemben a töredéket idéző Clemens-szel —, hogy íme, a re-integrálódás első fázisa. Nem is ezt látom különösebben fontos problémának; *Kirk* értelmezését azért fogadom el, mert anélkül — feltéve, hogy az interpoláció jogos — semmi értelme nincs a „föld” és „tenger” párhuzamának. Mit jelent azonban az, hogy a föld „ugyanabba a szabályba méretik, mint amilyen azelőtt volt (ti. a szabály, az arány), hogy föld lett volna”? Azelőtt a tűz tenger-alakú volt, tűz és tenger aránya tehát 1 : 1, a számszerű (mennyiségi) azonosságot pedig csak erőszakosan lehet arálynak elképzelni. Hérakleitosz nem is erre céloz, hanem nyilvánvalóan az 1 : 2 arányra, ami a körforgás „felfelé szálló” ágában 2 : 1-re változik, számszerűen tehát ugyanaz marad, de a komponenseiben megfordul. Ez sem kielégítő feltételezés azonban, mert *először* is: ez az arány nem a föld létrejötte előtt, hanem éppen a föld létrejöttével alakult ki, *másodszor* pedig: a földdel azonos mennyiségű lángoszlop kimarad a képlet második részéből. A legfontosabb spekulációk sem adnak választ arra, hogy Hérakleitosz miképpen képzelte el a föld „szét- (vagy: ketté-)folyását”, de arra sem, hogy a re-integrálódás folyamatában hová tűnt el a konkrét anyagként felfogott és a tengerhez ugyancsak felerészben arányított lángoszlop. — A továbbiakban tehát, amikor erre a töredékre hivatkozom, az osztódás és egyesülés folyamatának és az arányos szabályosságának említésére kell szorítkoznom.

<sup>41</sup> *ἴων* és *πορεύσθαι* mintegy a *πείρατα* kedvéért; vö. 15. és 22. jz.

<sup>42</sup> VS 22 B 45-nél.

<sup>43</sup> *Kirk*, 39.

<sup>44</sup> VS 22 B 115-nél.

<sup>45</sup> Nem függ össze esetleg Hérakleitosz Alvilág-képzetével vagy az „igazság”-nak „nem-rejtőzés”-ként (*ἀλήθεια*) való tételezésével?

<sup>46</sup> Hérakleitosz lélekfelfogásáról l. *C. Warnke* tanulmányát: „Das Problem der Seele und die Anfänge der Psychologie”, (In: „Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike”, Szerk. *G. Kröber*, Berlin 1966, 281. skk., különösen 326. skk.)

amely fellobban és lelohad, itt csak gyarapodásra gondolhatunk? A *logosz* azonos-e a „mérték”-kel (*μέτρον*), vagy valamilyen más „szabály”-t jelöl? ... — Legalább ezekkel a kérdésekkel kell szembenéznünk a két töredék értelmezése és fordítása közben. S minthogy önmagukban legalábbis homályosak a szövegek, közvetett forrásokhoz kényszerülünk: Epikharosz egyik vígjáték-töredéke (B 2) és az ahhoz fűzött ókori kommentárok ígérenk segítséget.<sup>47</sup>

A nem sokkal fiatalabb szicíliai komédiaköltőnek ez a darabja vagy magát Hérakleitoszt, vagy valamelyik tanítványát csúfolta, vaskos humorú cselekménybonyolítással kacagtatva ki a „minden változik” érvével győzködő filozófust.<sup>48</sup> A matematikai és geometriai bűvészműtávkokkal érvelő hős mindennek és mindenkinek a folytonos változását akarja bebizonyítani, hogy adósságát letagadhassa — mondván, hogy sem ő, sem hitelezője nem azonos tegnapi önmagával: „... egyikünk nő, másikunk meg pusztul, változásban van mindenki minden időben . . . , és ismét mások vagyunk és sosem ugyanazok ugyanazon *logosz* szerint.” Ments’ isten, hogy halálos komolyan vegyük a komikus hős érveit, de érdekes és főképp fontos, hogy az örök változások (mássálevések) mélyén ugyanazon *logosz*-t — ideiglenes fordításban: ugyanazon szabályt — hangsúlyozza. Az *αἴθεται* ige is megegyezik Hérakleitosz 115. töredékének szóhasználatával, de míg amott a *logosz* növekedésére vonatkozott, emitt a dolgok és emberek növekedését jelöli, a szabályt éppúgy egynek és mindenre érvényesnek mondva (vagyis közösnek), mint Hérakleitosz az 1. és 2. töredékben, szemben a kozmológiai tartalmú 31. és a pszichológiai tartalmú 115. töredékkel.

Nézzük most már a vígjáték kommentárait:

a) A platóni *Theaitétosz* ismeretlen kommentátorának nemcsak a cselekmény vázlatos ismertetését köszönhetjük,<sup>49</sup> hanem azt az anekdotát is, amely a vígjáték indítékát meséli el.<sup>50</sup> Eszerint (bár a szöveg töredékes és csak részleges bizonyossággal rekonstruálható, s az anekdota műfaji jellegét sem téveszthetjük szem elől) Epikharosz a püthagoreusokkal beszélgetve figyelt fel meghökentő dolgokra, többek között a növekedésről szóló *logosz*-ra (vagyis tanításra, szabályra), amelyet a minden embernek és minden dolognak örökös változásait tanító Hérakleitosz nyomán így fejez ki: „Más dolog másképp nő mindig, amiben éppen fogyatékos.” — A komédiasor idézése pontosnak tűnik, de Hérakleitoszt terminológiailag is, tartalmilag is rosszul, a vulgáris hagyomány szerint kivonatolja; azt azonban jól vette észre, hogy „a növekedés szabálya”-t Hérakleitosztól vette át (esetleg torzítva) Epikharosz;

b) Plutarkhosz írja egyik értekezésében: „A növekedésről szóló *logosz* (*tanítás, szabály*) igazában régi; ugyanis, mint Khrüszipposz mondja, Epikharosz állította fel.”<sup>51</sup> A komédiaköltő szerepét eltúlozza a megállapítás, de helyesen céloz az említett töredékre;

c) Egy másik értekezésében írja ugyancsak Plutarkhosz: „Ezek (a tanok) az epikharoszsiakhoz hasonlítanak, amelyekből a „növekvő *logosz*” eredt a szufistáknál. Ő ugyanis (ti. a komédia hőse), miután jóval előbb vette fel a köl-

<sup>47</sup> Részletesebben foglalkoztam e kérdéssel korábbi dolgozatomban: Epikharosz 1. és 2. töredékének elemzése. „Ant. Tan.”, VIII (1961), 65. skk.

<sup>48</sup> Feltéve, hogy a töredék hiteles, úgy látszik, hogy a *πάντα ἄει* elméletet már az i. e. V. sz. első harmadában „ajándékozták oda” Hérakleitosznak.

<sup>49</sup> Anon. in Plat. Theaet. (*Berliner Klassikert.*, 2), 71,26 = VS 23 B 2-nél.

<sup>50</sup> 71,12 = VS 22 B 126 b.

<sup>51</sup> Plut. d. comm. not. 44 p. 1083 a = VS 23 B 2-nél.

csönt, most nem tartozik adóssággal, mert más emberré változott . . .”, stb.<sup>52</sup> Méltán sorolja a szofisták közé a hőst, hiszen Hérakleitosz vulgarizálói nem sokban különböztek amazoktól. Fontosabb azonban arra felfigyelnünk, hogy itt Plutarkhosz nem a növekedés szabályáról beszél, hanem magának a *logosz*-nak, a szabálynak a növekedéséről: a *ὁ ἀξίόμενος λόγος* kifejezés — amelyben a mondat szőrendje folytán a jelző különös nyomatékot is nyer — pontosan egybevág Hérakleitosz 115. töredékének *λόγος ἐαυτὸν αὖξων* szavaival;

d) Plutarkhosz szerint a szofisták is emlegették ezt a bizonyos szabályt, s bizonyára nekik köszönhető, hogy — mint Khrüszipposz állítja — Epikharosz nyomán oly népszerű lett. Ezt azonban mindössze egy szövegben, a hippokratészi „De victu”-ban látjuk igazoltnak, amely bár lényeges Hérakleitosz-tanokat igyekezett magyarázni és népszerűsíteni (az emberi lélek növekedése, mint emberi specifikum; a látható és láthatatlan dolgok kapcsolata, melyet az emberek nem értenek, stb.), a „növekedés” (*αἴξη*) problémáját naivul egyszerűsíti le, az adás és vétel vagy (fahasábokat fűrészelő emberek példáján) a húzás és tolás nyomán keletkező részek mennyiségileg arányos különbségével s az össz mennyiség változatlanságával „illusztrálva” a részek és az egész viszonyát.<sup>53</sup>

E közvetett források csupán a „növekvő szabály” hérakleitoszi eredetiségét erősítik meg, de a töredékek pontos értelmezéséhez nem sok segítséget nyújtanak. Ehhez mind a *logosz*, mind a „növekedés” fogalmának tisztázása látszik elsőrendűen fontosnak.

Bár a *logosz* főnevet mindeddig „szabály”-ként értelmeztük és fordítottuk, matematikai-geometriai vonatkozásban kell szűkítenünk a fogalom tartalmát. Világos ugyanis, hogy a 45. töredékben valamiféle „versenyfutásról” van szó: az ember (az emberi gondolkodás) és a lélek távolságáról, az utólérés lehetőségéről vagy elvi képtelenségéről, tehát egy út hosszúságának és az út megtételének (a járáshoz szükséges időnek) a viszonyáról; ez természetszerűleg emlékeztet a zénóni rejtvények problémájára, noha ott az időmennyiség végtelen felezése és a két test mindig csak viszonylagos közeledése, emitt pedig bármilyen időmennyiség és a két „test” távolságának azonossága vagy növekedése áll tézisként. — Méréstudományi vonatkozásban a *logosz* alapjelentése: „halmaz”, illetve két „halmaz vagy mennyiség” arányban megragadható viszonya (tehát nem „annyival . . ., amennyivel” értelemben, mint a „De victu” szerzője mondja, hanem „annyiszor . . ., ahányszor” értelemben). Ezt a mérési viszonyítást a Thalés- és Püthagorasz-tétel minden alkalmazójának ismernie kellett, akár a háromszögek hasonlóságának, akár a mértani közép-arányos megszerkesztésének kiindulásaként. A 115. töredékre is gondolva, így tudnánk matematikai nyelvre átfogalmazni a hérakleitoszi problémát: bizonyos (bármely) idő alatt (*t*) az ember (az emberi ráció, *r*) is, a valamivel előbbről induló lélek (anima, *a*) is az út meghatározott hosszúságát teszi meg, a köztük levő távolság azonban vagy változatlanul marad meg, vagy tovább növekszik; az *r* és *a* közötti távolság csak abban az esetben csökkenne, ha az előbbinek a mozgási sebessége felülmúlná az utóbbiét — ez azonban nincs így, sőt ellenkezőleg: *a* „halmaz”, tehát a 0 ponthoz való távolságának „aránya”,

<sup>52</sup> Plut. d. sera num. vind. 15 p. 559 a = VS 23 B 2-nél.

<sup>53</sup> Hipp. de victu I,6 = VS 23 C 1. A mű datálásáról és értékesítési lehetőségéről l. *Kirk*, 27 skk. — Az emberi lélek növekedésének itt is említett és homályosan indokolt mozzanatával (uo.) találkozunk egy másik hippokratészi iratban is: epid. VI, 5, 1 = VS 22 B 115, app. crit.

nem a  $t$ -vel való szorzatból adódik, mint  $r$ -é, hanem önmaga szorzataként növekszik; feltéve tehát, hogy  $a > r$ , és mindkettő egész szám (tehát 2 és 1, vagy 3 és 2, stb.), e nagyságkülönbségnek  $t$  nagyobbodásával együtt fokozatosan növekednie kell:  $a \cdot a > r + r$ ,  $a \cdot a \cdot a > r + r + r$ , stb., bármekkora legyen is  $t$ , és bármekkora távolságot tegyen is meg ezalatt az  $a$  utólérésével próbálkozó  $r$ .

A lélek „halmazának” és az ugyanígy mozgó testként elgondolt rációhoz való „arányának” sajátos változásáról van tehát szó: az utóbbinak a 0 ponthoz való mindenkori távolsága  $r$ ,  $2r$ ,  $3r$ , stb. lesz, az előbbié viszont  $a$ ,  $a^2$ ,  $a^3$ , stb. — vagyis a mértani arány (*logosz*) hatvány szerint való növekedéssé lesz.

Az ἀέξω, αῦξω, ἀξάνω igéket s az αὔξησις főnevet a hagyományos jelentésben használták a praeszokratikusok is,<sup>54</sup> sajátos filozófiai árnyalás nélkül. Zénón is egyszerűen a mennyiség növekedést fejezi ki az igével (VS 29 B 2), az ő fogalomhasználatáról azonban — az eredeti szövegek csekélysége miatt — alig sejthetünk bármi bizonyosat. Kétségtelen ugyanakkor, hogy egy mennyiség meghatározódásának problémáját már a mértani közép ismerőinek látniuk kellett; ha ugyanis  $x : y = y : z$ , vagy  $y : x = z : y$ , tehát  $y^2 = x \cdot z$ , akkor  $y$  növekedése sajátos szabály szerint történik — önmagának szorzatban való megnövelésével válik egyenlővé a két másik, azonos *logosz* szerint kisebb, illetve nagyobb mennyiség szorzatával. A négyzet és az oldalálul szolgáló szakasz, továbbá a kocka, a lapjálul szolgáló négyzet és az élül szolgáló szakasz nagyságviszonyában is az „önszorzás”, szabálya fogalmazódik meg. — *Hipotézisként* vetem fel, hogy az αὔξη főnév későbbi jelentése („hatvány”)<sup>55</sup> alkalmazható a szóban forgó Hérakleitosz-töredékek értelmezésében: abban áll a lélek változásainak *logosz*-a (mértani arány szerint való szabályossága), hogy eredeti nagyságával szorozza meg mindenkori önmagát,<sup>56</sup> s ebben rejlik különösége minden más dolog változásainak *logosz*-ához képest. Úgy gondolom, hogy ez az értelmezés még inkább valószínűsíti dolgozatom első részének következtetéseit, az elképzelést, hogy a köbgyökvonásnak — a köbreemelést megfordított műveletének — elméleti problémáját és geometriai megoldhatatlanságát már Hérakleitosznak ismernie kellett, s hogy a  $3 > 2$  alapján mondhatta „erősebb”-nek a láthatatlan harmóniát (összefüggést).

A lélek mozgásának (növekedésének) hérakleitoszi felfogása így is sokban rejtélyes. Nem tudnám pl. eldönteni, hogy a „mély” jelző a *logosz* nehezen érthetőségére vonatkozik-e, vagyis arra a rejtettségre, amely a „láthatatlan összefüggés” megmutathatatlanságában is kifejeződik, vagy a lélek és az Alvilág kapcsolatára, mely utóbbira ugyancsak hagyományos a „láthatatlan” jelző, ha viszont a lenti rejtettséget jelöli, hogyan kell értelmeznünk „a lélek határait”, ahol a többszám a több irányú kiterjedtséget hangsúlyozza, stb. — Bizonyosnak gondolom viszont a *logosz* jelentését: a világrend egészének és minden alkotó elemének alakulását (= létét) meghatározó, immanens szabály,<sup>57</sup>

<sup>54</sup> VS III, index, s.v.

<sup>55</sup> Ch. Mugler: „Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs”, Paris 1958, s. v. αὔξη.

<sup>56</sup> A B 115-ben a εἰαυτὸν αὔξων kifejezés stílusa is figyelmet érdemel: az aktív participium + visszaható névmás acc.-a lényegesen nyomatékosabb, mint ha egyszerűen mediális alakban fogalmazná meg Hérakleitosz az állítmányt.

<sup>57</sup> Sem a „szabály” nincs anyagi tartalom nélkül, sem fordítva: ez Hérakleitosz egész világrépének és *logosz*-felfogásának alapigazsága.

a dolgok viszonyváltozásaiban<sup>58</sup> és a *koszmosz* egyensúlyában kifejeződő arányosság, a lét és a lét mértani pontosságú változástörvényeit kifejező gondolkodás szabálya; a dolgok változásaiban tehát „az arányosság szabálya” — amely éppúgy egy és örök, mint maga a világrénd, míg a konkrét ellentétpárokat alkotó komponensekben a folytonos változások egyensúly-biztosítéka —, tudattartalomként pedig azért közös, mert megismerhető, és mert minden ember (akár öntudatlanul is)<sup>59</sup> aktív részese a világréndnek, tehát a szubjektumban is objektíválódik „az arányosság szabálya”.<sup>60</sup>

## A DOLGOK KAPCSOLATA

A „kozmosz” — vagyis a világrénd létéről és törvényeiről szóló — töredékek elrendezésében *Kirk* külön csoportokba foglalja azokat, amelyek az ellentétek azonosságát tanítják. Természetes, hogy minden tárgyi vagy logikai szempontú felosztás óhatatlanul kissé merev vagy szubjektív, minthogy Hérakleitosz világréndje oszthatatlanul egységes, s az egyes töredékek tartalma sokszorosan kiveszül, de sokkal világosabbá teszi az áttekinthetőséget, mint a VS formális (és sokkal kevésbé kritikus) módszere. *Kirk* az ellentétek azonosságának megmutatásában a következő töredéktípusokat vonja össze:

— ahol az észlelők különbsége vagy egyazon észlelő más-más szempontjai mutatják különbözőnek ugyanazon dolgot (II—IV. csoport),<sup>61</sup>

— ahol a különbözőség ugyanazon minőség más-más fokozataiban vagy pólusaiban mutatkozik meg, a fejlődési fázisok egymásra-következése folytán (V.),

— ahol az analitikus és a szintetizáló módszer nyomatéka határozza meg a dolgok különbségének vagy egységének hangsúlyozását (VI.),

— ahol a kölcsönös tenzió és az örök harc tárja fel az ellentétek azonosságát (VII—VIII.).

A harcnak mint minden történés mozgatójának az értelmezése,<sup>62</sup> a világrénd immanens szabályozottsága, egyes mitológikus képzetek (Diké, az Erinnüszök, stb.) és jogi fogalmak jelképesen illusztráló szerepe, sőt az ellentétek egységének vagy azonosságának csupán árnyalatokban eltérő hangsúlyozása immár közkincs a modern filozófiatörténetekben. Annál vitatottabb az *ekpürószisz*-elmélet hérakleitoszi eredetisége,<sup>63</sup> valamint egy-egy töredék hitelessége.

<sup>58</sup> Vö. 40. jz.

<sup>59</sup> Vö. B 75: „Az alvó emberek is munkásai és együttalkotói a világréndben történő dolgoknak.” *Kirk*-nek természetesen igaza van abban, hogy ez inkább Marcus Aurelius parafrázisa, mint eredeti fogalmazás (44.), arra azonban nincs okunk, hogy magát a gondolatot vitassuk el Hérakleitosztól.

<sup>60</sup> Az „arányosság” eleve bentfoglaltatik a *logosz*-ban mint matematikai fogalomban (vö. 6. jz.), ezért gondolom szükségesnek, hogy a fordításban elsősorban a „szabály(osság)” mozzanatát hangsúlyozzuk. Túlzás ugyan azt állítani, hogy Hérakleitosznak nincs köze a matematikához (R. Schottländer: I. m. 45.), mivel a matematikai absztrakció és egzaktitás ismerete nélkül nem fejleszthette volna módszerre és rendszerré kozmológiai és logikai tanításait sem, annyi azonban igaz, hogy az arányelméletet filozófusként hasznosította — nem a számszerű vagy körzővel-vonalzóval mérhető viszonyítási lehetőség, hanem a dolgok alakulásában és létében rejlő legáltalánosabb szabályosság érdekelte.

<sup>61</sup> Vö. 29. jz.

<sup>62</sup> Maga a „hare” éppoly örök, mint a világrénd és ennek létezési szabálya — vö. 57. jz.

<sup>63</sup> *Kirk*, 335. skk. Cáfolati érveit teljesen meggyőzőnek tartom.



A továbbiakban éppen csak érintem a „láthatatlan összefüggés” szempontjából mellékesnek tetsző töredékeket, őrizkedve bizonyos közhelyek ismétlésétől, de a homályosnak vélt szövegek minden áron való „megértésétől” is.

A közhiedelmek elmarasztalása és cáfolata korántsem frázisként vonult — vonulhatott — végig Hérakleitosz életművén, hanem azért, hogy éppúgy, mint Xenophanész vagy Parmenidész, e hiedelmek ismeretelméleti gyökereiig ásva jusson el saját, hasonló tévedésektől mentes, pozitív következtetéseikig. Folytonosan visszatérő gondolata, hogy az emberek kritikátlanul hisznek az érzéki megismerésben, vagyis azt tekintik valóságosnak, amit szagolnak, hallanak, látnak, s így a dolgok rendezetlen halmazának tűnik számukra a *koszmosz*.<sup>64</sup> A tapasztalatok változása tanítja meg azután őket arra — bár még mindig csak átlagemberi szinten —, hogy megbecsüljék az élet fontos értékeit (B 111). Tévednek, amikor a füstölőszeret kellemesebbnek nevezik meg a tüzet, hiszen maga a tűz — a lényeg — csak megjelenési formáját, egyik adalékát változtatta meg (B 67), s természetszerűleg más-más módon értelmezik és foglalják beszédükbe mindennapos tapasztalataikat (B 72).

*Ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου* kifejezéssel jelöli a véletlenszerű ítéletmondást a 67. töredékben.<sup>65</sup> Nemcsak szóhasználati, de tartalmi okokból is ide kívánczozik két másik töredék értelmezése:

(1) *Δίκησ ὄνομα οὐκ ἂν ἦδεναν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν* („Nem tudnák Diké nevét, ha ezek a dolgok nem lennének”, B 23). A tézist idéző Clemens christianizáló parafrázisa — miszerint Hérakleitosz is, Szókratész is az Írással egybehangozóan azt tanította, hogy az igazságos embernek nincs szüksége törvényre, s hogy a félelmet a bűn hiánya, végsősoron pedig mindenféle vágy megszűnése oldja fel — nagyon is kétséges. Az interpretáció legfőbb nehézségét az „ezek” alany okozza, amit egyes kutatók „az igazságos dolgok”, „ellenkező dolgok”, „ugyanazon dolgok” kifejezésre korrigálnak.<sup>66</sup> Józanabb eljárás, ha bevalljuk az *ignoramus*-t, minthogy az összefüggést semmiképp sem tudjuk rekonstruálni: az is csak valószínű, hogy Hérakleitosz a tézist követő mondatban fejtette ki az „ezek” tartalmát (a névmás általában előre mutat, de van rá ellenkező példa is: B 72). Dikét, az igazság istennőjét, mindig tisztelettel említi — úgy is, mint a hazugok megfenyítőjét (B 28), úgy is, mint a természet rendjének legfőbb őrét (B 94). Nyelvileg két mozzanatra kell figyelniünk: egyfelől arra, hogy az állítmány biztos tudást jelöl (*οἶδα* és *γιννώσκω* mindig szemben áll a *δοκέω* vagy *ἔλλπομαι* igével), másfelől arra, hogy Diké nevének biztos és helyes tudását, valamint bizonyos dolgoknak e tudás megszerzéséhez szükséges létét rendkívül nyomatékosan emeli ki (tagadja a *cas. irr.*-t). Ahhoz tehát, hogy bárkinek is jó tudása legyen Diké nevééről — modernizálva és ideiglenesen: ahhoz, hogy valaki az igazság fogalmát ismerje —, a megismerőtől független, objektíve létező dolgoknak kell kiindulásul szolgálniuk: a képzet- és fogalomalkotásnak ez a materialista felfogása tökéletesen illik Hérakleitosz egész világméltóságához. — Problematikusabb azonban, hogy a „Diké neve” kifejezést valóban „fogalom”-nak lehet-e és szabad-e felfognunk. Úgy gondolom, némileg enyhítenünk kell a fogalmazást. Amint a 67. töredékben (és, hadd fűzzük hozzá, az érzéki megismerés igazságérvényét más megfontolásból tagadó eleaták frazeológiájában<sup>67</sup>) a „megnevezés” a véletlenszerűséget, a szubjektivitást, lényeg és

<sup>64</sup> *Kirk* kiadásában ezek a töredékek adják a II—IV. csoportot.

<sup>65</sup> Vö. 30. jz.

<sup>66</sup> L. erről *Kirk*, 124. skk.

<sup>67</sup> Vö. 25. és 31. jz.

jelenség (látszat) hamis azonosítását jelöli, hasonló mellézköze érződik ebben a tézisben is: nem azt mondja Hérakleitosz, hogy (bizonyos feltételek adottsága esetén) magát az igazságot, magát Diké istennőt ismerik meg az emberek, csupán a nevét tudják jól.<sup>68</sup> Bizonyos tapasztalatok birtokában tehát képesek lehetnek az emberek arra, hogy jól sejtsek meg fontos dolgok lényegét<sup>69</sup> (s itt nem valamiféle dologról, hanem az igazság istennőjéről van szó, tehát az „igazság”-fogalom monumentális felnagyításáról!), a közmegegyezés azonban *formai, nem tartalmi* erejű (vö. B 2; 72); a név ismerete önmagában még nem jelenti „az igazság” pontos és azonos tartalmú értelmezését;

(2) „*Ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηῆρος ὄνομα* (B 32). Kranz fordításában: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden”,<sup>70</sup> Kirk-ében pedig, egyező interpretációval: „One thing, the only truly wise, does not and does consent to be called by the name of Zeus.”<sup>71</sup> Bármennyire tiszteletlenül hangozzék is, ezeket a fordításokat egyszerűen nem értem. A mondat értelmi és ritmikai tagolása mindig is nehézségeket támasztott, az *ἔν* és a *μόνον* azonos jelentése miatt, amit azonban a két interpunkció — tehát az „egy” vagy „egy dolog” megmagyarázásának feltételezése — alig old meg: az „egy”, amely — a későbbi interpretációk ellenére — az eleatáknál is csak „a létező” jelzőjeként szerepel, Hérakleitosz költői stílusában sem lehet alany (mintegy *nomen agens*); Kranz is győtrődik a névelő hiányával, Kirk pedig — mint az absztrakt-fogalmi jelentésű participiumok esetében is — a „dolog” főnév beiktatásával enyhíti a nehézségeket, stílusosan indokolatlanul. Továbbá: nincs (és nem is lehet) magyarázat arra, hogy a *Ζηῆρος ὄνομα* kifejezést miért fordítják úgy, mintha *Ζηῆρος ὀνόματι* állna a szövegben, vagyis hogy a kiegészítőnek tekintett mondatrészt miért fordítják eszközhatározóként, legfeljebb az, hogy a szó szerinti fordításban („Egy, az egyedül bölcs [dolog], nem akarja és akarja, hogy Zeusz neveként mondassék”) még zavarosabbá torzulna a mondat. Végül pedig: *λέγεσθαι* jelentését is önkényesen fogják fel; különbség van „mondatni” és „megneveztetni” között, s az ige pregnáns jelentését („helyesen mondatni”)<sup>72</sup> nem lehet figyelmen kívül hagyni. — Azt hiszem, a 41. töredék értelmezését lehet az értelmezéshez segítségül hívni,<sup>73</sup> amely így kezdődik Diogenész Laertiosz idézésében: „*Ἐν τῷ σοφῶν ἐπίστασθαι γνώμην*. A két töredék szóhasználatának és valamiképp a tartalmának is az összefüggését már a századvégi filológusok észrevették, de bizonytalan fikciók uralkodtak az interpretációban, mígnem Reinhardt<sup>74</sup> derített fényt

<sup>68</sup> Vö. B 102.

<sup>69</sup> Tapasztalás és igazság megkülönböztetéséhez vö. B 53; 111.

<sup>70</sup> VS 22 B 32. — Kommentárként ezt olvassuk: „*οὐκ ἐθέλει*, weil er (? — *F. R.*) mit dem vulgären Zeus nicht einverstanden ist, *ἐθέλει*, wenn er wie 21 B 23 (vagyis mint Xenophonás *egy* istene — *F. R.*) als Einheit gefasst wird.” Ha a „Zeusz neve” alany helyébe magát Zeuszt léptetjük, vége-hossza nincs a theozófiai hipotéziseknek!

<sup>71</sup> Kirk, 392. Bizonyos fokig jogos az Aiszkhülosz Zeusz-felfogásával való párhuzamosítás — mind a *Héliadesz*-töredék, mind *Ag.* 160. skk. alapján, a különbséget azonban Kirknél nyomósabban hangsúlyoznám (393.): nem arról van szó, hogy Hérakleitosz perszifikálása kevésbé extenzív, hanem arról, hogy Aiszkhülosz a pantheizmus irányában módosítja a hagyományos Zeusz-képzetet, Hérakleitosz pedig legfeljebb az abszolútumot érzékelteti akár Zeusszal, akár „az isten” fogalmával, módszerét viszont mindvégig a demitizálás és deanthropomorfizálás jellemzi.

<sup>72</sup> Vö. B 114. A szóhasználat ebben is rokon az eleatákéval.

<sup>73</sup> Ennek a töredéknek részletesebb magyarázatára később még vissza kell térnünk.

<sup>74</sup> K. Reinhardt: „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie”, Bonn 1916, 200.

a mondat értelmére (és Diogenész parafrázisának a hibájára) — úgy, hogy a *ἐν τῷ σοφόν* szavak után nyomatékos interpunkciót tételzett. Az ő fordításában: „Wahre Einsicht hat allein das Eine, das Allweise . . .”<sup>75</sup> Túlságosan is markáns a fordítás; *Kranz*é („Eins nur ist das Weise”)<sup>76</sup> és *Kirké* („Wisdom is one thing”)<sup>77</sup> hívebb: „egy a bölcsesség”, Reinhardt coniecturáját azonban — tehát a nyomatékos interpunkció közbeiktatását — zseniális megoldásként fogadják el a kutatók. Mármost, akár egyazon gondolatcsoportba tartozott a két töredék, akár nem, a tézisindítások szó szerinti egyezését nem lehet véletlennek tekintni. Magától értetődőnek látszik tehát, hogy a 32. töredék szövegét ugyanígy tagoljuk: „*Ἐν τῷ σοφόν· μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηρός ὄνομα.*” Értelmezésem szerint: „Egy a bölcsesség; egyedülinek mondatni nem akar és akar Zeusz neve.” Ebben az egyelőre szó szerinti és nyers fordításban, ami a tézis ritmusát illeti, az *a — b — a — b* paralelizmust próbálom érzékeltetni. Könnyebb lenne a stilisztikai és tartalmi indokolás, ha a második mondatban akár ellentétes (*ἀλλά, δέ, μέντοι*), akár magyarázó kötőszót (*γάρ*) találnánk, mert egyértelműbbé válnék a két mondat — a két állítás — viszonya; az ellentétes kötőszót semmiképp nem hagyná el Hérakleitosz, arra viszont van analóg példa, hogy ha a második rész az első magyarázataként áll, mellőzi a *γάρ* szót (B 45). Miért is kell tehát *egy*nek gondolni a bölcsességet? Egyfelől azért, mert ez a jellemzője magának a *koszmosz*-nak, vagyis ha a *logosz* arra tanít, hogy „*egy* minden” (B 50; aligha véletlen, hogy az értelmező itt is megelőzi az alanyt, mint az „egy a bölcsesség” téziseiben is), akkor magának a világrend léttörvényét pontosan megragadó bölcsességnek is *egy*nek kell lennie. Másfelől azért, mert az abszolútumot kereső filozófust tiltakozásra ingerli a mitológikus világkép sok ellentmondása és zavara (Hérakleitosz ebben is Xenophanész szellemi rokona) és az a sokféle önkény, ahogy az emberek az istenekről vélekednek; ha pl. Zeuszt a levegőéggel, a földdel, az éggel és minden dologgal (a dolgok mindenségével) azonosítják,<sup>78</sup> nem sejtik viszont Dionüszosz és Hadész azonosságát (B 15), s egyáltalán nincs tudásuk arról, hogy valójában kik is az istenek és a hőszoak (B 5), akkor nem lehetnek helyes ismereteik a világrend és a gondolkodás mibenlétéről s törvényéről sem. Vigyázzunk arra, hogy a második mondatban nem *Zeusz* az alany, hanem *Zeusz neve*, tehát — még határozottabban mint *Diké* esetében — az embereknek az istenről alkotott, a homéroszi—hésziodoszi hagyományban gyökerező képzelete, amely ellentmondásos is, változó is, s egyáltalán nem felel meg a szabatos *logosz*-nak. E mondat alánya (*ὄνομα*) és állítmányi kiegészítője (*λέγεσθαι*) között nagyon határozott a feszültség: az előbbi a puszta nevet, a pontatlan képzetet, az utóbbi ez alkalommal is a helyes „kimondatást”, a tudományos megfogalmazást jelöli. Nem feltétlenül és nem mindig tévesek azonban az emberi képzetek, vagyis a dolgok elnevezése, mint-hogy a „magángondolkodás”-t is valamiképpen befolyásolja az objektív érvényű „szabály”; nem abszolút tehát a valóság és a közgondolkodás közötti ellentét: bizonyos igazságtartalma lehet a felszíni jelenségeket jelölő „nevek”-nek,

<sup>75</sup> Uo. 206.

<sup>76</sup> VS 22 B 41.

<sup>77</sup> *Kirk*, 386. — Az „egy” értelme és nyomatéka itt is elhalványul, éppen a „dolog” beiktatása folytán, ami máshol is helytelen irányba viszi kommentárait, mind a *koszmosz* és a „tűz”, mind a semleges participiumokkal kifejezett absztrakciók értelmezésében.

<sup>78</sup> Vö. 71. jz.

aminthogy az érzelmi tapasztalás is kiindulás a szabatos gondolkodáshoz.<sup>79</sup> Ezt a lehetőséget (ugyanúgy, mint „Diké neve” esetében) hangsúlyozza a második mondat szőrendje is: „nem akar és akar”, tagadás és állítás egyenrangúsága, amelyen belül azonban a tagadásé az első hely és ezáltal az érzelmi többlet,<sup>80</sup> amivel azt sejteti Hérakleitosz, hogy „Zeusz neve” általában nem akarja, hogy egyedülinek mondassék a helyes gondolkodásban, de bizonyos esetekben (ha a név mögött jó elképzelés, tudományos tartalom rejlik, s így maga a név csupán mitológikus szimbólum) akarja, megengedi.<sup>81</sup> A „nem akar és akar” állítmány költőisége nyilvánvaló,<sup>82</sup> akárcsak a „Zeusz neve” alany *agens* funkciója, ez azonban nem megy az érthetőség rovására, sőt ünnepélyesebbé magasztosítja a tartalmat, melyet így fejthetnénk ki: „A bölcsesség *egy*; a Zeuszról alkotott elképzelés viszont más természetű: általában, tehát az emberek köznapi felfogása és szóhasználata szerint, pontatlan, mert a névhez hol ilyen, hol olyan tartalmat asszociálnak, bizonyos esetekben azonban — ti. ha a világrendet értjük a kifejezésen, azt az abszolútumot,<sup>83</sup> melyet „az isten” szó is szimbolizál — megengedhető a kifejezés alkalmazása.” Ennek a terjengős parafrázisnak talán az a gyengéje, hogy a két állítás között csak az ellentétet érzékelteti („viszont . . .”), a magyarázó kapcsolatot nem — azt, hogy a második állítás (a Zeusz-képzet bizonytalansága és szubjektív értelmezhetősége) mintegy indokolási párhuzamul szolgál az első állításhoz, vagyis megmagyarázza, hogy Hérakleitosz a világrendnek és e rend léttörvényének megfogalmazásában miért kerüli mind tartalmilag, mind stílusosan a hagyományos-mitológikus kifejezéseket, illetve miért degradálja azokat szimbólumokká.

Nem kizárólag a megnevezett ellenfelekkel és a közvéleménnyel folytatott polémiaiban utasítja el Hérakleitosz a véletlenszerű, felületes és szubjektív véleményalkotást — amint ezt a 67., 72., 23. és 32. töredék gondolatmenete és stílusa az 1., 2. és egyéb töredékekkel egybehangzóan tanúsítja —, hanem saját elméletéből is igyekszik maximálisan kiszűrni. „Ne rám, hanem a *szabály*-ra hallgassatok!” — figyelmezteti olvasóit (B 50), önmagának csupán e szabály felismerését és megfogalmazását vindikálva.

A tapasztalást, mint ugyancsak nyilvánvaló, az elméleti absztrakció feltételének tekintette. Ha azonban közelebbről vizsgáljuk meg kozmológiai töredékeit, a lángeszű sejtésekhez képest nagyon is soványnak tűnik az empirikus megismerés iránti érdeklődése és természettudományi felkészültsége — nemcsak a tengeri fossziliákat vizsgáló Xenophanészhez, de az ión triászhoz vagy Hekataioszhoz viszonyítva is. Amikor például a tűz alakváltozásait vázolja és az első változat — a tenger — osztódását úgy képzeli el, hogy egyik

<sup>79</sup> Ebben csúcsosodik ki az ellentét Hérakleitosz és az eleaták absztrahálási módszere között.

<sup>80</sup> Nem mennék olyan messzire, mint *Kirk*, aki szerint az ellentétekkel foglalkozva, minden töredékben az első tagot hangsúlyozta Hérakleitosz, mint saját szintetikus (akkor is inkább szinoptikus-t mondanék) nézetét — szemben a hagyományos, analitikus megközelítéssel (176.). Ez csak általában igaz (pl. az „egy” és „valamennyi dolog” viszonyításában, ahol tartalmi-értékítéleti különbségről van szó), de nem igaz az ellentétek kölcsönös átcsapása és ezáltal egyenértékűsége szempontjából. — Parmenidész tiltakozása: VS 28 B 6, 8 k.

<sup>81</sup> Vö. B 67.

<sup>82</sup> Vö. B 114. Hangulati rokonságot látok *ἐθέλει* és *φιλεῖ* között (B 87; 123).

<sup>83</sup> Semmiféle tartalmi, legfeljebb nyomatékbeli különbség van *ἓν* és *μῶνον* között — miért tételeznénk fel pleonazmust a nagyon is szükséges filozófusnál?

fele földdé, másik fele lángoszloppá lesz (B 31), ebben a képletben az arányosági szabály spekulatív és mechanikus alkalmazása dominál, a megfigyelésnek mint módszernek pedig — amely ezt a mennyiségi felosztást eleve nem igazolhatta volna — nyomát sem látni. Másutt is ez a kép rajzolódik ki: a konkrét elemzés vagy nem tartozott erős oldalai közé, vagy az általános iránti érdeklődése szorította háttérbe.

Mindenféle kozmogóniát a leghatározottabban utasított el (B 30), ión elődei-nek az útján haladva tovább, ami a kor átlagembere számára éppoly kegyelet-sértő és megemészthetetlen gondolat lehetett, mint az eleaták hasonló ki-indulási okfejtése.<sup>84</sup> Abban azonban már elvi ellentét van Hérakleitosz és az eleaták között, hogy az utóbbiak kategorikusan tagadtak minden változást, ő viszont az örök életű és anyagi világrénd egészének és komponensei változási törvényeinek általánosításával foglalkozott. Amikor azt tanítja, hogy egy dologból az átalakulás folytán valami más lesz (a lélekből víz, a vízből föld, a földből víz, a vízből lélek; B 36), akkor úgy tekinti a mássá-levést, hogy az örök körforgás egyes szakaszaiban „meghal” az anyag adott formája. Ez a meghalás azonban egyáltalán nem abszolút — részint azért nem, mert a körforgás során mindig reprodukálódik a korábban meghaladott forma, részint azért nem, mert minden halál egyszersmind élet is: a forma meghal, a lényeg azonban más formában él tovább (vö. B 77; 84 a; 88; 126). Ez az átsapás azonban nem az anyag fázisainak (megjelenési formáinak) sima egymásután következésében áll, hanem abban, hogy a mindenkori formában harc dül az elhaló régi és a születő új között: a harc mindennek az atyja, de ez a harc a dolgok bensejében zajlik és a közvetlen tapasztalás számára hozzáférhetetlen — ez okozza, hogy a felszínen látható állapotot az emberek a valósággal azonosítják, pedig a körforgás és a harc örök voltából következik, hogy csak ideiglenesen lettek egyesek istenekké, mások emberekké, egyesek szolgálkává, mások szabadokká (B 53; vö. B 80).

Az anyag formáinak körforgását (vö. B 31; 36) fogalmazza meg ebben a tételében is: „Közös a kezdet és a végpont a kör kerületén” (B 103), ahol a „közös” állítmány a *logosz* ugyanezen jelzőjére is emlékeztet. Hasonlóképpen „az út fel és le egy és ugyanaz” tételben (B 60) a *koszmosz* alapvető sajátására utal vissza.<sup>85</sup> Ha pedig ezt igaznak fogadjuk el, minden dolog mibenlétét és alakulását úgy kell tételeznünk, hogy a pillanatnyilag adott fázis csak előzményével és következményével — tehát a mindenkori jelenség ellentétével — együtt alkotja a teljes valóságot. Semmi nincs önmaga ellentéte nélkül, az ellentétek tehát nemcsak örök harcban állnak, hanem kölcsönösen fel is tételezik egymást: az egység ellentétessége és az ellentétek egysége — egy és ugyanazon léttörvény két, egymást kiegészítő aspektusa. Nemcsak felfelé és lefelé egy tehát az út, és nemcsak a körvonalon azonos a kezdő- és a végpont (lévén a kör megszakítatlan, tehát minden efféle szétदारabolás a valóság megmerezítését jelentené), hanem egy még bonyolultabb mozgásképletben, a hullámvonalon is azonos az egyenes és a görbe út: egyik sem létezhet a másik nélkül, s csak a felületes érzékelés mutatja őket ellentétesnek, valójában azonosak — ennek belátásához azonban nem juthatunk el egy-egy pillanatnyi részlet ki-

<sup>84</sup> Vö. Epikharosz B 1.

<sup>85</sup> Azoknak a véleményét osztom, akik ezt a töredéket is — és, ami fontosabb s általánosabb, az ellentétek kölcsönös átsapásának egész elméletét — Parmenidész támadásának inspirálójaként datálják.

szakításával, hanem csak a folyamat egészének szem előtt tartásával (B 59).<sup>86</sup>

Az anyag állandó formaváltozása és az ellentétek kölcsönös feltételezettsége — Hérakleitosz legtöbbször illusztrált tétele. „A széthúzó egybetartó, és a szét-tartó dolgokból jön létre legszebb összefüggés (*ἀρμονία*)” — vallja (B 8). „Egészek és nem egészek, összetartó és széttartó, egybehangzó és kettéhangzó” tételével (B 10), az íj és a lant felajzásakor fellépő feszültség és húzóerő kölcsönhatású összefüggésével (itt is: *ἀρμονίη*, B 51), halhatatlanok és halandók (B 62)<sup>87</sup> vagy hiányérzet és jóllakottság ellentmondásos azonosságának (B 65) példájával, igazság és vizsály egygye kapcsolatával (B 80), élet és halál, ébrenlét és alvás, ifjú és öreg (dolog) azonosításával illusztrálja felfogását, s e leg-utóbbi példához fűzött magyarázata hasonlóképpen általános érvényű: „Ezek ugyanis átcsapva azok lesznek, és azok ismét átcsapva emezek” (B 88).

Két mozzanat kíván különös figyelmet. *Először* az, hogy az ellentétek azonosságát az átcsapásra, végső soron a dolgok mássá-változására vezeti vissza, amit a folyamatos körforgás törvényének és a harc állandóságának következményeként fog el. *Másodszor* az, hogy a dolgok mássá-változását fizikai értelemben sem tekinti véletlenszerűnek, hanem pontosan meghatározottnak: minden dolog csak egy bizonyos másik dologgá (vö. B 36) vagy esetleg (arányos osztódással) több, ugyancsak konkrétan és törvényszerűen meghatározott más dologgá alakulhat át (vö. B 31) — véletlennek vagy összevisszasásnak nincs

<sup>86</sup> Szövegkritikai szempontból ez az egyik legvitatottabb töredék (*Kirk*, 97. skk.) — ti. annak eldöntése, hogy az „egy és ugyanazon út” — vagyis az „egyenes és görbe út” — mire vonatkozik. Nemcsak a kódexmásolók értették félre a töredéket két-három részre szakítva idéző és magyarázó Hippolütoszt, az is kétséges, hogy technikátörténeti szempontból elfogadható-e a ványolókra vagy a ványoló-műhelyre utaló *γυαλείω* vagy *γυαλείων*, minthogy a Hippolütosz által feltételezett csavarfajta Arkhimédész előtt semmiképp sem ismerhették. *Kirk* — a korábbi vélemények részletes ismertetése után — arra az álláspontra jut, hogy a szót *γυαλείων*-ra kell korrigálni, amely egyszerre jelent „író”-t és „írón”-t is (102 k.), tehát a betűk görbe vonalvezetésének és az írás egyes vonalának egybeesését használta példaként Hérakleitosz. — Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a töredék legkorábbi parafrázisát: „De victu”, I, 14; a szerző egyértelműen a ványolók munkájával való illusztrálást tulajdonítja Hérakleitosznak, mint akik csapdosással, ütéssel, húzással dolgoznak; igaz, maga a szerző az okoskodás hibájába esik, amikor az ellentétek azonosságát fejtegeti, tárgyilag azonban aligha tévedhet; az sem mellékes, hogy „ványolók”-ról, nem „ványoló-műhely”-ről beszél, mert a *γυαλείω* szó több szempontból is elfogadhatatlan lenne Hérakleitosz töredékében (helyhatározóként csak erőltetetten fogadható el *ἐν* praepositio nélkül, dat. comm.-ként nincs értelme). Az etimológiailag is indokolt „facsarás”-ról vagy mángorláshoz hasonló műveletről lehetett szó; másik eljárásnév a kötél vagy a vászon fonását képzeltetjük el. *Duncker*, *Bywater* és *Zeller* *γυαλείων ὁδοῦ* korrekcióját teszem tehát a magamévá: „A ványolók útja egyenes és görbe; egy az út és ugyanaz” — az „út”-at azonban ne okvetlenül a „járkálás” értelmében fogjuk fel (a józan takácsok egyenesen szoktak közlekedni), hanem mint „eljárás”-t — ahogyan pl. B 17-ben *ἐν κρυπτοῖσιν* = „belebotlanak”, noha nem a szó szoros értelmében. Az „út” képzetéhez vö. B 45; 60; 91 (?); 108; vö. továbbá a B 1-hez írt értelmezést, a 15. és 22. jz.-ben.

<sup>87</sup> A halhatatlanok és halandók ellentétének azonosságát az teremti meg, hogy „egymás halálát élük, és egymás életét halják”, de azért ez nem olyan könnyen megfejthető képlet, mint a Hérakleitosz-kutatók gondolják (vö. *Kirk*, 144. k.) — elsősorban nyelvi okokból: a belső tárgyak költői alkalmazása a hérakleitoszi stílus sajátos jegyei közé tartozik, a part. impf. (*ζώντες*) és a part. perf. (*τεθνεώτες*) azonban zavart okoz, minthogy ezeknek az igealakoknak a megválasztására Hérakleitosz kínos pontossággal szokott ügyelni (vö. B 88); *egy* alanya vonatkoztatva világos értelme lenne az ellentétes tartalmú igék folyamatosságot, ill. befejezettséget jelölő alakjának („életben... holtában”), így azonban homályos a part. perf. funkciója.

helye a világrendben. Szükségképpen következik egész világfelfogásából, hogy nemcsak a kozmogóniát (a világ keletkezését, különösen pedig teremtdését) tagadja, hanem — és egyebek között ebben lép túl ión elődein — bármiféle őselem (*ἀρχή*) fikcióját is: formaváltozásai során ugyan „először” tengerré alakul a tűz, de minthogy minden ebből létrejövő anyag végül ismét tűzzé válik, a tűzzel azonosított *koszmosz*-nak pedig sem időbeli kezdete, sem időbeli vége nincs, az „először” határozószót inkább csak képletes-magyarázó értelemben foghatjuk fel. A tűz léttörvényére is ugyanaz a szabályosság jellemző tehát, ami a többi dologra (elképzелhetetlen pl. bármely fázis kimaradása az átalakulásból: előbb tengerré kell lennie, s csak a tenger osztdódhat tovább földdé és lángoszloppá, vagyis a tűzből nem lehet mindjárt föld). Van ugyanakkor egy megkülönböztető vonása is: tűzből lesz minden más dolog, és ismét tűzzé válik, amiben az *arkhé*-elmélet bizonyos nyoma érződik, tápot nyújtva az arisztotelészi értelmezéshez.

### A TŰZ TERMÉSZETÉRŐL

Az ellentétek egységét (azonosságát, kölcsönös feltételezettségét) és az egység („a legszebb összefüggés”) ellentétességét a mássá-válás, az átcsapás és a visszacsapás téziseivel illusztrálja Hérakleitosz (pl. B 8). Ezek a kapcsolatok<sup>88</sup> ugyanakkor elméleti alapul szolgálnak a dolgok egyesülésének és osztdódásának téziseihez is. A világrend szinoptikus felfogását tartja Hérakleitosz a *logosz*, a gondolkodási szabály legfőbb lényegének: akik e szabályt megértik, azok egyet is értenek abban, hogy „*egy* minden dolog” (B 50). Ugyanez a kíváncsalm fogalmazódik meg a 10. töredékben is, ahol a dolgok teljessége, összetartozása és összhangja áll az ellentétpárok első tagjaként, ez azonban inkább csak hangulati, mint tartalmi nyomaték (fordított a helyzet az imént említett 8. töredékben); sőt, hogy az *egységet* mennyire nem szabad a különbözőségnél magasabb rendűnek képzelni, azt a töredék záró mondatával is magyarázza: „És minden dologból egy, és egyből minden dolog.” Illusztrációként természetesen megállja a helyét ez az állítás: amint az életnek a halál, vagy a széttartó erőnek az összehúzó erő az ellentétpárja,<sup>89</sup> úgy az *egy* ellentétét is a *sokban* (vagy az azzal logikailag azonos funkciójú *mindenben*) kell tételeznünk. Visszagondolva azonban osztdódás és egyesülés kozmológiai felfogására, ahol a „kezdeti” (!) *egy*ből — vagyis a tűzből — csak pontosan meghatározott fázisváltozásokban alakulhatott ki a *több*, és viszont, vagy a dolgok átcsapásos körforgásának hasonló módon való fizikai szabályozottságára, akkor valóban csak illusztrációt láthatunk az „egy dolog és minden dolog” kölcsönös eredeztetésében és azonosításában, nem pedig kozmológiai tételt. — Anélkül és ahelyett, hogy spekulatív eljárással keresnénk ellentmondást a tézisek két csoportja között, a „tűz” természetének vizsgálata látszik fontosnak, több szempontból is:

<sup>88</sup> Vitatott kérdés, hogy a *συνάψεις* (VS) vagy *συνλάψεις* (*Kirk*) főnévvel jelölte-e a „kapcsolatok”-at Hérakleitosz (B 10). Az előbbit tartom valószínűbbnek, mert árnyalatnyival erősebben érzékelteti, hogy a dolgok első törvényéről van szó, nem csupán az észlelő-gondolkodó ember ténymegállapításáról.

<sup>89</sup> Az utóbbi esetben már nem lehet kölcsönös átcsapásra gondolnunk, sőt olyan elképzelésre sem, mint a B 62-ben (vö. 87. jz.), ahol az ellentétes alanyok mindegyike a másikuk cselekvési módját realizálja, s ezáltal azonosulnak; itt lényegesen elvontabb és általánosabb az ellentétek azonossága, amely egyúttal az egység ellentétességeként is értelmezhető (vö. B 51; 59; 60; 88).



1. Habár a 31. töredékben a tűz anyagi osztódásáról és újra-egységesüléséről ír Hérakleitosz,<sup>90</sup> ami annyit jelent, hogy átmenetileg a tűz meghal, majd fel-támad (vö. B 36), a 30. töredékben — amelyet Clemens közvetlenül a másik előtti idéz — a tűz örök életűségét hangsúlyozza, amit a mértékek szerinti fellobbanás és lelohadás egyáltalán nem szüntet meg;

2. A 30. töredékben a tűz magával a világrénddel azonos, tehát a *koszmosz*-nak nemcsak örök életűségét, hanem — ha ugyanolyan vagy legalábbis hasonló dolognak tekintjük, mint a tengert vagy a földet — anyagi egyneműségét is megtestesíti. Nagyonis kétséges azonban, hogy a tűz (*πῦρ*) anyagiságát fizikai értelemben szabad-e felfognunk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az osztódás során (a tűzből tenger, a tengerből felerészt föld, felerészt lángoszlop) keletkező *lángoszlop* (*πρηστήρη*) valami egészen más dolog, amely már csak logikai okból sem lehet azonos a feltehetőleg kétszer akkora volumenű „óstűz”-zel (B 31). Ugyanezt kell mondanunk a *tűzvész* (a *πῦρ* főnévből képzett *πυρκαϊή*, B 43) vagy a *villám* (*κεραυνός*, B 64) szóról: mindhárom hasonlíthatatlanul konkrétabb, mint a világrénddel azonosított és nyilván nem empirikusan, hanem csak gondolatilag felfogható tűz;<sup>91</sup>

3. Szem előtt tartva, hogy a tűz fizikai osztódása és újra-egyesülése merőben más szemlélettel és más tartalommal konstruált elképzelés, mint a tűz és a világrénd ontológiai azonosítása, két vonatkozásban is indokolt, hogy óvakodjunk az *ekpürózis* „Hereininterpretation”-jától: a) fizikai szempontból ugyanilyen joggal lehetne feltételezni a mindenség tengerré válását is, miután a tűz és a tenger volumene az átváltozásban is azonos marad; b) ontológiai szempontból eleve képtelenség a mindenség tűzzé változására gondolni, miután a kettő öröktől fogva és mindörökké egy és ugyanaz.<sup>92</sup>

Fentebb csak érintőleg szóltunk arról, hogy a világrénd „tűz” voltát sem Hérakleitosz, sem senki más nem értelmezhetette *empirikus-fizikai* fikcióként. Sem hasonlatról, sem metaforáról nem lehet szó — Hérakleitosz egyértelműen tekinti a kettőt azonosnak. Ez azonban még egyáltalán nem magyarázza meg, hogy miért látta szükségesnek a világréndnek tűzként való *elgondolását*. — Azt hiszem, az eddigi fejtegetések alapján meg lehet kockáztatni a következő okok feltételezését: a) minthogy a *koszmosz* nem valamiféle „rend-ideát”, hanem a konkrét dolgok hasonlóképpen konkrét (anyagi jellegű) rendjét jelöli, az elképzelhetőség („megfoghatóság”) érdekében tűnt ajánlatosnak, hogy valamely dolog nevével illesse Hérakleitosz; b) Anaximandrosz „határtalan”-ja fizikai immaterialitása miatt, a másik két ión előd őseleme pedig az *arkhé*-elmélet metodikai tarthatatlansága miatt látszott alkalmatlannak; c) a vilá-

<sup>90</sup> A körforgásban megvalósuló reintegrálódás szintje sem mennyiségi, sem minőségi értelemben nem magasabb rendű, mint a (fiktív, csupán illusztrációként elgondolt) kiindulásé volt: a fejlődés spirális vonalú elképzelését Hérakleitosz nem ismeri, s a „tézis — antitézis — szintézis” hegeli képletét sem lehet alkalmazni (ráérőltetni) kozmológiájára.

<sup>91</sup> *Kirk* egész Hérakleitosz-felfogása a „kozmosz tűz” fikciójára épül. Az azonosságot azonban nem lehet jelző és jelzett dolog kapcsolatává oldani, amely valamiféle birtokviszonyt is sejtet. Nem terminológiai akadémizálás a célom, hanem annak ismételt hangsúlyozása, hogy tartalom és forma — máshol pedig: anyag és létezési szabály — elválaszthatatlanul tartozik össze Hérakleitosz egész világréndjében.

<sup>92</sup> A *koszmosz* — maga a tűz. „Az isten” valójának érzékeltetésében azonban csak hasonlatként említi a tüzet Hérakleitosz (B 67). Ezt az alapvető különbséget hagyták figyelmen kívül a sztoikusok.

rend egységének alaptétele (vö. pl. B 89) eleve kizárta azt a lehetőséget, hogy két őselem keveredésével<sup>93</sup> magyarázza a többi dolog létrejöttét, ami egyébként is az *arkhé*-elmélet jegyeit tartalmazta; d) minden dolog közül a tűz mutatkozott a „legéte ribbnek”, legkevésbé köznapian anyaginak, főképpen súlytalansága miatt; e) semmivel nem lehetett igazolni, hogy a dolgok vízzé, földdé vagy levegővé válnának, a tűz azonban — ósidők óta a leghatalmasabb és legfélelmetesebb természeti erő — úgyszólván minden más dolog felemésztésére alkalmas; kézenfekvőnek látszhatott tehát, hogy ne csak a változó-meghaló dolgok (fiktív) végpontjaként, hanem kezdeteként is, sőt a világ anyagi lényegeként is ezt tételjeze Hérakleitosz. — Ez a tételjezés egyáltalán nem szünteti meg azt az ellentmondást, amely a tűz fizikai és ontológiai értelmezése és funkcionáltatása között mindvégig megmaradt. A fizikai vonatkozás, Hérakleitosz kozmológiájának természetstudományos megalapozatlansága miatt, teljesen mellékes. Annál fontosabb az ontológiai vonatkozás interpretálása, vagyis annak megértése, hogy: *a világrend — tűz, teljesen függetlenül attól, hogy fizikai tulajdonságában vagy tulajdonságaiban is tűznek vagy tengernek, földnek, lángoszlopnak, légneműnek stb. érzékeljük*; a lényeg, a láthatatlan (empirikusan nem mindig vagy egyáltalán nem tapasztalható) valóság a tűz, a megjelenési formák, a jelenségek viszont nagyon is sokfélék; más szóval: a világrend tűz és (látszólag) nem-tűz egyszerre. Aki tehát — vallja Hérakleitosz — az empirikus megismerést abszolút igaznak tekint, nem pedig a rejtett lényeg megismerésének feltételül és kiindulásaként, az szükségképpen csak magát a *sok* dolgot észleli, a mindenség rendjének és egységének a felismeréséig nem juthat el, ami pedig a helyes gondolkodás célja és alaptétele (B 50).<sup>94</sup>

A tűz pszeudomateriális létének, a nem-anyagi anyagnak (dolognak) elképzelése, tehát a tűz absztrakt tételjezése a konkrét valóságból — a világrend leghatalmasabb komponensének érzékeléséből, majd minden más dolog elé és után való helyezéséből, pszeudofizikai általánosításából — indul ki. Mint absztraktum, csupán a konkrét valóságához fűzött asszociációk révén jelzi a világrend anyagiságát és a *logosz*-nak, a lét szabályának funkcionálását. A *szabály* maga is absztrakció eredménye, az anyag mozgástörvényeinek általánosított formája, amely nem önmagában, hanem csak a vele együtt (mintegy általa, vö. B 1)<sup>95</sup> megnyilvánuló jelenségekben válik empirikusan ismét tapasztalhatóvá. Szemben a püthagoreusok idealista absztrakcióival, Hérakleitosz

<sup>93</sup> Mint Xenophanész vagy — ellenkező előjellel, a két-elemes kozmogóniát a látszat-tudás par excellence példajaként támadva — Parmenidész.

<sup>94</sup> Ebben a vonatkozásban *nem* azonos értékű az „egy” és a „sok (= minden)”: az előbbi a magasabb rendű (vö. etikai síkon B 29; 49; — vö. 80. jz. is). Túl kevésé is merjük Hérakleitosz társadalmi-politikai felfogását ahhoz (s épp ezért oly sok az interpretációk ellentmondása), hogy ehhez tudjuk kapcsolni vagy viszonyítani alig pár szavas töredékét: „Törvény az is, hogy *egy* ember akaratának engedelmeskedjünk” (B 33).

<sup>95</sup> Ismét be kell ismernem egy értelmezési bizonytalanságomat, mégpedig a B 41 és a világrend immanenciáját tanító tételek viszonyítási lehetőségében. Ebben a töredékben ugyanis — amellyel dolgozatom más fejezeteiben is foglalkozom, s amelynek záró szavai oly pontosan visszhangzanak Parmenidész prooimionjának utolsó soraiban, hogy szinte bizonyossá teszik a közvetlen polémiát — ezt mondja: „Egy az okosság: megismerni a bölcsességet (= azt a bölcs gondolatot vagy elvet), amely minden dolgot mindeneken át kormányoz.” Nem hiszem, hogy ez a bizonyos „bölcsesség” (*γνώμη*) valamiféle isteni akaratot vagy szellemet jelöl, ahogyan már az ókorban is Hérakleitosz vallásos és idealista értelmezői magyarázták; sokkal valószínűbbnek gondolom, hogy a *logosz* szinonimájaként használta Hérakleitosz — ha egyáltalán hiteles az egész töredék (vö. *Kirk*, 391.).

filozófiájában az anyagi jelenségek sajátos és közös lényegének a gondolati megragadása, tartalom és forma egységének megőrzése jellemzi a módszert; ebből is adódhat didaktikus példálózása, tételeinek hétköznapi — olykor egyenesen triviális — tapasztalatokkal való illusztrálása.

A fogalmi gondolkodás igénye természetesen nem Hérakleitosz egyéni leleménye. Hatalmas vívmány volt az absztrakció útján Anaximandrosz *apeiron*-elmélete, sőt Thalész *víz*-elmélete is: „a víznek” az általánosító és fogalmi különválasztása a mindaddig csupán egyedi konkrétságukban felfogott tengerektől, esővíztől, patakoktól, tavaktól, folyékony testektől, stb.<sup>96</sup> A *ritmus* arkhilokhoszi vagy a *mérték* háziodoszi felfogása ennek az útnak egy-egy korábbi állomását jelzi, a kezdetek pedig — mint pl. a számok és a tízes számrendszer kialakítása — többezeréves ismeretlenségbe nyúlnak vissza. Homérosz konkrétum-imádatától azonban — ahol, részben a művészi valóság-ábrázolás törvényei miatt, még az olyan elvont fogalmak mögött is felsejlik az anthropomorfizáló törekvés, mint a Moira vagy a Moirák képzete — hatalmas a fejlődés Hérakleitosz koráig. Az ő egyéni teljesítménye minőségi többletet ad a tudományos gondolkodás számára. Természetes, hogy a hagyomány eredményeit felhasználja (élet és halál, nappal és éjszaka, éhség és kielégültség stb. fogalmait); ugyanígy hasznosítja a *logosz* geometriai-matematikai fogalmát és egyáltalán e tudományok egzakt-fogalmi módszerét. Amikor azonban „az isten”-t az abszolútum jelölésére alkalmazza, ezt nem gyűjtőfőnévként — az anthropomorf istenek mindig partikuláris pozitívumainak összesítéseként — használja, s nem is valamely meg nem határozott istent érti rajta, mint a Homérosszal „kezdődő” költői hagyomány; ellenkezőleg, a tradicionális-mitológikus szót teljesen új, minden partikularitást racionális alapon kizáró, objektív — és ezért deanthropomorfizáló — tartalommal tölti meg. A *koszmosz*, mint a létező dolgok „birtoka”, a konkrétumok anyagi rendjét jelöli, de magát „a rend”-et is, azt az elvont és totális érvényű fogalmat, amely a létező dolgok „birtokosa” is egyúttal; ugyanez érvényes a *logosz*-ra, a valóság mozgástörvényeinek vizsgálatából leszűrt „szabály”-ra, amely ugyanakkor minden dolog létének és változásainak a „szabályozó”-ja is. Konkrétól az általánosig (képzettől az absztrakcióig, a *közös* megfogalmazásáig), általánostól vissza a konkrétumokig: „felfelé és lefelé ugyanaz az út”, mind a dolgok, mind a herakleitoszi gondolkodás mozgásában. — Az „egy valamennyi dologból, és valamennyi dologból egy” tézisben ugyanígy értelmezendő az *egy* tartalma: természetes, hogy részint nyelvi okból (semleges alak), részint mert a „valamennyi”-nek (tehát a létező dolgok összességének) ellentétéként és azonosságaként áll a mondatban, maga is valami anyagi-konkrét létező, ugyanakkor csak képletesen materiális valami: *tűz*, de nem a fáklya lángjával vagy a villám tűzostorával azonosítható konkrétum, hanem magának a teljes és anyagi világmindenségnek a pszeudomateriája.

A konkrétumokban megtestesülő nem-konkrétnek a megragadása — mint a helyes gondolkodás, a tudományos világmagyarázat legfőbb célja — a nyelvi jelrendszer megújítását követelte. Hérakleitosz nem érthette be azokkal a főnevekkel, amelyeket a sok évszázados vagy évezredes gyakorlat — a természeti és társadalmi jelenségek megismerése s általánosítása révén — még úgyszólván spontánul emelt a fogalmak rangjára; a matematika csupán az absztrakció

<sup>96</sup> Vö. R. Schottländer: I. m. 15. skk., a továbbiakhoz pedig A. Joja és C. Warnke tanulmányait, in: „Wissenschaft” . . . (vö. 46. jz.), 28. skk., ill. 191. skk. és 326. skk.

módszerét, de nem a vilárend megmagyarázásához szükséges nyelvi készletet kínálta; a „tűz”-ben megragadott különösség — a konkrét-absztrakt és az absztrakt-konkrét aspektus kulcsolódásának érzékeltetése — túlságosan speciális volt ahhoz, hogy a dolgok benső lényegének kifejezésére egyéb konkrét alapjelentésű főneveket használhatott volna. A melléknevek túlnyomó többsége is a dolgok külső tulajdonságait jelölte; az általánosabb-elvontabb tartalmúak (pl. egész, fél, jó, szép stb.) is sajátos kiegészítésre szorultak, olyan melléknevekre, amelyek nem egyszerűen a dolgok mennyiségét vagy minőségét, hanem a létezési módban objektívalódó, funkcionális tulajdonságaikat fejezik ki. Természetszerűleg kínálkoztak ehhez a participiumok, de éppen nem hagyományos (jelzői) jelentésükkel, hanem — és leginkább ebben áll Hérakleitosz fogalomteremtő zsenialitása — a semleges alak főnevesítésével (*τό*): ez, mint tulajdonságjelző, pontosan érzékelteti, hogy primér fokon valamilyen dologra vonatkozik, mint főnév azonban azt is — és elsősorban! —, hogy elszakadt ettől az alapjelentéstől, hogy a dolgot egyáltalán nem szükséges konkrét tárgynak elgondolnunk (és mintegy a jelzőhöz hozzágondolnunk), és hogy ez a semleges főnév önálló tartalommal létező valamivé vált. Ez a „valami” tehát csak gondolatilag, nem empirikusan konkrét: formailag egyenrangú a konkrét (tárgyi) dolgokkal — pontosabban szólva, azáltal vált egyenrangúvá, hogy azoktól elszakadt és főnévvé emancipálódott —, míg azonban a tárgyak nevei a tárgyak dologi mibenlétét, anyagi konkrétságát fejezik ki, ez a participiumból képzett főnévtípus az ilyen vagy amolyan funkcionalitást, a különféle dolgok létezési módjának általánosított jegyeit.

Nem tudok rá példát, hogy Hérakleitosz előtti szövegekben is előfordult volna ez a megoldás. Miután e főneveket igen nehéz pontosan lefordítani — a fogalmi nehézségeket csak fokozza, hogy a semleges alakkal való képzés tartalmi lényegét csak a három nemmel rendelkező nyelvek adhatják vissza —, néhány nyelvi vonatkozású megjegyzés szükséges az interpretációhoz:

1. A tulajdonságjelző melléknevek hasonló módszerű főnevesítése is a fogalmi gondolkodás vívmánya, már az anaximandroszi *ἄπειρον* esetében, amely azonban egyedülálló példa Hérakleitosz előtt. Sem nála, sem a későbbieknél nincs tartalmi különbség, csupán érzelmi árnyalatdifferencia pl. *τὸ σοφόν* és *ἡ σοφία* között: az előbbiben még ott érződik „az okos dolog” eredeti konkrétsága, mintha az okos megfontolások, magatartások, módszerek közös vonását sűrítene magába, az utóbbi eleve elvontabb tartalmú képződmény. Ez a párhuzamosság az *-εια*, *-ια*, *-σύνη*, *-της*, *-σις* stb. képzésű főnevek és a *τό*-val főnevesített semleges melléknevek között a későbbiekben is megmarad, s az utóbbi megoldás akkor gyakoribb — bár szabályba nem foglalható módon —, ha az induktív általánosításon van a hangsúly;

2. A semleges participium csak *nomen agens*-ként értelmezhető, tehát: „az alvó (valami)”, „az ébrenlévő (valami)” stb., nem pedig *nomen actionis*-ként, tehát nem „az alvás”, „az ébrenlét” stb. folyamatát jelöli, mint az infinitivus. Ennek a különbségtételnek a fontosságára korábban az eleatákkal kapcsolatban hívtam fel a figyelmet,<sup>97</sup> s ugyanez érvényes Hérakleitoszra is: a semleges participium (akár névelő nélkül is) ugyanúgy valamely tulajdonságnak, funkcionálási módnak az általánosítására szolgál, mint a melléknevek semlegese. Pl.: „Ugyanez bennünk az élő és a holt, és az ébrenlévő és az alvó, és az ifjú és

<sup>97</sup> Vö. 31. jz.

az öreg . . .” (B 88);<sup>98</sup> nem folyamatokról vagy állapotokról van szó, hanem bizonyos „dolgok” kapcsolódásáról és azonosságáról, amiképpen dolgok harca és körforgása jellemzi a világrendet (vö. B 36), amiképpen „a széttartó” összetartása adja a harmóniát, a konkrét dolgok rejtett egységét (B 51), amiképpen az ellentétek azonosságát tárgyi valóságként kell elgondolni (B 59; 60; 67, stb.), s ahogyan a 88. töredék „az élő és a holt” absztrakciójával csak rokon értelmű, de nem egészen azonos „az élet és a halál” eleve főnévi megjelölése (B 62). A rokonértelműség magától értetődik, de nem ok nélkül választott Hérakleitosz más-más nyelvi megoldást: az utóbbi esetben bizonyos ellentétes állapotokat jelölnek a főnevek, amely állapotokat ugyancsak ellentétes alanyok realizálnak azonossággá (a halandók a halhatatlanok halálát élik, ezek pedig amazok életét halják), az előbbi esetben viszont az egyazon alany mindenkori állapotának ellentétessége a téma, annak megmutatása, hogy ellentétes erők harca teremti meg az egységet. — Talán nem tévedek túlságosan nagyot, ha éppen az „erő” főnevet gondolom viszonylag legalkalmasabbnak a semleges participiumok értelmének kikerekítéséhez. Kényszerű és természetesen vitatható pótlék (amelyet bárcsak nélkülözni lehetne az interpretációban és a fordításban!), hiszen az anyag mozgásának későbbi teóriáit vetíti vissza Hérakleitoszra; van némi igazság abban is, hogy a korabeli nyelv gyér adatai és általában a nyelv életének sémaellenes rugalmassága miatt óvatosan kell bánnunk az igenevek jelentésbeli megkülönböztetésével. Igazolásul azonban a következőket sorolhatom elő: a „principium” főnév azért alkalmatlan erre, mert az „őselem” feltételezését foglalja magába; a „dolog” kiegészítés túlságosan is konkrét és anyagi tartalmúnak tetszik; az „elv” sajátosan arisztotelészi fogalom; az „erő” — ismételten hangsúlyozom, hogy kényszerűségből és viszonylagosan — azért alkalmas értelmi kiegészítésül, mert az anyag önmozgásának és az ellentétek harcának hérakleitoszi koncepciójába természetesen illik be;

3. Ezeket az ellentétes, egymásba kölcsönösen átcsapó és ezáltal azonos „valamik”-et, „erők”-et Hérakleitosz a participium egyszámú semlegesével jelöli, amit a fogalmiság szempontjából elsőrendűen fontosnak kell mondanunk. — Ha egy jelző (akár melléknév, akár participium) úgy vonatkozik egy emberre, hogy az illető magatartása vagy gondolkodása az átlagemberek sokaságára is jellemző, akkor a *ó* vagy *oí* névelővel (esetleg anélkül) főnevesített hímnemű alak egyaránt állhat egyes- és többesszámban is; az előbbi a *τις* („valaki, bárki”), az utóbbi a *οἱ ἀνθρώποι* (általában „az emberek”) jelölésére szolgál, mintegy általános alanyként. Nem így a semleges alak. A többesszám mindig a konkrét dolgokra vonatkozik, hagyományos értelemben: *πάντα* = „valamennyi dolog” (B 1), *τὰ ὄντα* = „a létező dolgok” (B 7),<sup>99</sup> *δοκέοντα* = „a kinek-kinek látszó dolgok” (B 28), amelyek távolról sem azonosak a „világ-mindenség”, illetve a „látszat” fogalmával,<sup>100</sup> legfeljebb azok dologi komponenseinek tekinthetők. A dologi konkrétság csupán megérteti a fogalmak reális tartalmát, de „a széttartó-összetartó” nem azonos a tétel illusztrálásával, ti.

<sup>98</sup> *Kranz* fordításával értek egyet: „Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes . . .” (VS 22 B 88). *Kirk* ebben az esetben is erőlteti a „dologiasítást”: „And as the same thing there exists in us . . .”, amiben a hasonlatként való értelmezést sem látom indokolt-nak (135.). — Saját {fordításomban kényszerű szükségből használok a névelőket.

<sup>99</sup> Hasonlóképpen: B 64.

<sup>100</sup> Ez a differenciálás — inkább csak sejtésszerű előzmények után — már Xenophanész-nél megfogalmazódott.

hogy „a széttartó dolgokból van a legszebb kapcsolat” (B 8); ha előfordul is többesszámú melléknévvvel való párhuzamosítás, csupán azért, mert emezek is összességükben értendő dolgokat jelölnek, s mert az egyszerre indokolásul és következtetésül szolgáló, illusztratív zárótételben tartalmilag indokolt a többesszám — nevezetesen a „valamennyi dologból egy, és egyből valamennyi” (B 10) esetében, amely azonban ugyanúgy egyszámú participiumokkal hangsúlyozza az absztrakciót, mint akár a 8. töredék, akár az „élő és holt” stb. kapcsolatát megfogalmazó (fentebb már elemzett) 88. töredék. Hérakleitosz materialista megismerés-elméletéből következik, hogy nem merev az ellentét az egyszámú semleges alakok gyűjtőnévi és fogalmi jelentése között (a tapasztalatok összegyűjtése és a közös vonások, a lényeg kiszűrése előfeltétele a gondolati általánosításnak, tehát a fogalomképzésnek); amikor azonban — gyér nyelvi előzmények birtokában, céltudatos következetességgel — az *egy* világrend, az ugyancsak *egy és közös* „harc” és „szabály” gondolati megismerését vallja célul, akkor éppen a hagyományos többesszámokkal (a konkrétumokhoz tapadó szemlélettel) állítja szembe az egyszámú általánosítást.<sup>101</sup>

<sup>101</sup> B 26: „Az ember éjszaka világot ragad magának — szemevilága kioltottan —, életében pedig a *holiba* kapaszkodik, míg alszik, ébredés után az *alvóba* kapaszkodik.” Ez a töredék is hemzseg az értelmezési nehézségektől. Az állítmány (*ἄπτεται*) kettős vonzatát (előbb acc., majd kétszer is gen. obi.) csak az ige variálásával tudom érzékeltetni, s a szójáték („világot... szemvilága”) is csak megközelíti az eredeti szöveg fordulatát. Problematikus az ellentétes kötőszó (*δέ*, „pedig”) funkciója, mert itt éppen hasonlító megmagyarázást váránk. Ennél is súlyosabb kétséget támaszt a fenti fordításban kiemelt két szó, már csak azért is, mert az első olyan mondattagban áll, ahol két participium szolgál az alany jelzőjéül (*ζῶν... εἰδὼν*, „életében... míg alszik”); úgy gondolom, hogy éppen ezzel kezdődik az új gondolat — vagyis a „pedig” kötőszó nem feltétlenül ellentétet fejez ki, hanem a két, önmagában zárt gondolatot választja külön —: az élő ember alvó és éber állapotáról lesz szó a folytatásban, s mindkét állapotra jellemző, hogy valami ellenkezőbe kapaszkodik az ember, akárcsak éjszaka tesszük, amikor vakon gyűjtünk fényt. Visszatérve azonban az élő ember „kapaszkodásaira”: *τεθνεῶτος εἰδὼν, ἐρηγορῶς... εἰδὼτος* — amiben a két genitívus hímnemű is, semleges is lehet. Kranz az előbbi mellett döntött: „Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden” (VS 22 B 26), ez azonban egyáltalán nem világos: az természetesen érthető, hogy álomban az ember élőnek hiszi a halottat és kézzel érinteni szeretné (ahogy pl. Akhilleusz álmodik Patrokloszról), de miért érintené meg ébredés után a még alvó másikat (arról nem is szólva, hogy a görög igének sokkal pregnansabb jelentése van)? *Kirk* csak mellékesen foglalkozik a töredékkel; rámutat, hogy a konkrétumokon a hangsúly (118., 148.), élő és holt szoros kapcsolatának jelzése céljából. — Az ébrenlét és alvás kapcsolatával sokszor találkozunk a szövegekben, jobbára a tudatosság és öntudatlanság illusztrációjaként (vö. B 1; 63; 73; 75; 88; 89). Érdemes felfigyelni a 88. töredékre, ahol a semleges participium az élő, a halott, az ébrenlevő és az alvó fogalmát jelöli, azt a „valamit”, ami minden ilyen vagy amolyan állapotú lényt egyaránt jellemez, de azoktól éppúgy elvonatkoztatható, mint a „szabály” a konkrét dolgok létezésétől és változásaitól. Figyeljünk továbbá a „kapaszkodások” stiláris elrendezésére: formailag kiasztikus a szerkezet (*a — b — b — a*), tartalmilag viszont már mások a tényezők (a halottba ugyanúgy kapaszkodik az alvó, mint az alvóba az ébrenlevő — vagy az alanyokat is vehetjük első tagként, mindenképpen aránypárra emlékeztet a képlet). Megköszönném a feltevést, hogy a kapaszkodások tárgyait *nemcsak* konkrétan lehet és kell elképzelni, hanem — mint a B 88-ban — absztraktumokként is: bármilyen állapotban van is az ember (az átlagember!), egy más minőségű léthez menekülne, mégpedig olyan minőségűhöz, amelyet a tudatosság alacsonyabb szintje jellemez — ahelyett, hogy (és itt derül ki a „pedig” szó ellentétes értelme!) fény gyűjtésével izzón el vakságát. A magam részéről inkább semlegeseknek gondolom a genitívusokat: a „holt” és az „alvó” mindazt jelenti, ami e két állapot tartalmi lényegét (a halottként, illetve alvóként létezők minőségét, legáltalánosabb tulajdonságát) meghatározza. Akkor is ugyanez a tézis értelme, ha kitartunk a genitívusok hímnemű interpretálása mellett (nemcsak eldönthető-

A stílusmegoldások is azt az absztrahálási következetességet fejezik tehát ki, amelyet a *koszmosz*, a *logosz* és a „tűz” hérakleitoszi felfogásában láthattunk. Ennek figyelembevételével térünk rá annak a — véleményem szerint — alapvető fontosságú töredéknek az elemzésére, amely mintegy közbülső láncszemet képez a tüzet az anyagi körforgás sajátos részeként tételező (B 31), illetve a „valamennyi dolog és az egy” kölcsönös egymásba-csapását (B 10) és ezért azonosságát tanító (B 50) töredékek között,<sup>102</sup> egyúttal pedig Hérakleitosz harmóniaelméletének is alapja: „A tűz ellenértéke a valamennyi dolog összessége,<sup>103</sup> és a tűz valamennyi dologé, amiképpen az aranyé a használati vagyontárgyak és a vagyontárgyaké<sup>104</sup> az arany” (B 90). Nem arról van tehát szó, mint a világrend anyagi összetételének alakváltozásában, hogy ti. a tűz tengerré válik és *csak* azzá válhat, majd pedig a tenger alakváltozásából és az új alakok visszaváltozásából reintegrálódik a tűz, mértani pontosságú fázisváltási törvények szerint, hanem arról, hogy *minden dolognak és bármikor ekvivalens ellenértéke, tehát csereértéke* lehet; ez pedig olyan sajátosság, amely elvileg különbözteti meg a tüzet minden tárgyi dologtól, miután azok között elképzelhetetlen ilyen anyagi-fizikai értelemben szabályozatlan, előre nem determinált átcsapás (vulgárisan egyszerű példával: a jég nem válhat párává anélkül, hogy előzőleg vízzé ne vált volna). Teljes összhangban áll e gondolat Hérakleitosz azon tételeivel, ahol „egy és sok (= minden dolog)” azonosságát fogalmazta meg, ellentétben viszont valamennyi elődének — nemcsak Hésziodosznak, de a Thalész — Anaximandrosz — Anaximenesz triászának is — a kozmológiai tanításával, hiszen azokban a dolgok átalakulási sorrendjét mechanikusan szabályozta a tágulás és sűrűsödés fizikai törvénye. A köznévelmény — még a természettudományi elméleteket ismerő művelt emberek is, vagy a püthagoreusok, akik fázisról fázisra szabályozottnak hitték a lélek vándorlását — nyilván értetlenül fogadta ezt a merőben új elméletet, ezért folyamodott Hérakleitosz olyan illusztrációhoz, amelynek igazságát ki-ki a köznapi gyakorlatból ismerhette: minden árutermelő polgár tapasztalta és természetesnek tudta, hogy a tökéletesen más minőségű és így használati értékük szerint eleve összemérhetetlen vagyontárgyakat (áruicikkeket) egy valami mégis összemérhetővé teszi, éppen az a valami, amelynek legkisebb a használati értéke — az arany, vagyis az aranyból vert pénz.<sup>105</sup> A piacon valóban aranyból lesz minden (ti.

tetlen, de értelmetlen is a grammatizáló spekuláció): a „holt” és az „alvó” formailag konkrét, tartalmilag absztrakt — a halott és az alvó ember egész világát és létformáját jelenti. Hasonló gondolat bujkál a 21. töredékben is, de visszariadnék a kihámozás feladatától: „Halál, amiket ébren látunk, amiket pedig alvós közben, az álom.”

<sup>102</sup> Azért nevezem „közbülső láncszemnek”, mert az előbbi tézisben a *tűz* (noha nem azonos a hétköznapi-fizikai értelemben vett dologgal) konkrét valamiként értelmezendő, az utóbbiakban az *egy* (elszakadva a jelzői funkciótól) a materiális összetételében folytonosan változó világrend gondolatilag megragadható egységét hangsúlyozza.

<sup>103</sup> A *τὰ πάντα*-ban a névelő — ha egyáltalán szabad ennek alkalmazásában tudatos-ságot követelnünk — a dolgok külön-külön létezését és bizonyos értelmű összetartozását jelöli (vö. B 7, és vö. 10. jz.). A „tűz” elé kényszerűségből iktattam be a névelőt, de bizvást elhagyható — úgy még nyomatékosabb a tétel.

<sup>104</sup> *χοῆμα* a *χα-* („használni”) töből. Többesszámban: „a vagyontárgyak”, „a vagyon”; Hérakleitosz előtt nem fordul elő „vagyon” és „pénz” megkülönböztetése, szembeállításuk pedig különösen nem.

<sup>105</sup> Az „arany” mint a különleges érték kifejezője, régi hagyomány — Párisz almájától kezdve, Aphrodité mimnermosi jelzőjén át, Pindarosz magasztalásában és az „Antigoné” kórusának panaszdalában folytatódik. Vö. B 9; 22.

más-más minőségű áruk vásárlásakor), és viszont, amikor a legkülönbözőbb dolgok arannyá változnak (ti. az áru eladásakor): van tehát egy olyan dolog, amely bármikor és bármely más dologgal azonossá válhat — összemérhetőséget teremt pl. ökrök és egy ház között, amiknek a minősége és használati funkciója tökéletesen összehasonlíthatatlan.<sup>106</sup> Ebben az általános csereeszközül szolgáló, bár önmagában csupán luxuscélokra használható dologban olyan tulajdonság rejtőzik, amely láthatatlan és titokzatos: a használati értéktől elvonatkoztatott érték.<sup>107</sup> És mert a pénz a csere során minden más vagyontárggyal azonossá lehet, azokban magukban is ott rejtőzik, sőt láthatatlan (a használati érték alapján, külsődleges jegyek szerint megfoghatatlan és kimutathatatlan) az az egyenérték-viszony, amely e vagyontárgyak között kicserélésük során jön létre. Megmutathatatlanul rejtőzik bizonyos számú aranyermében pl. az az öt ökrök és az az egy ház, amelyeknek két irányú és kölcsönös ellenértékéül szolgál ez a bizonyos pénz, a közöttük lévő viszony azonban láthatatlansága ellenére sem véletlenszerű, hanem a mindenkori társadalmi gyakorlat által szabályozott, mindig bizonyos *logosz* (arány) szerint alakul.

Egy vonatkozásban kell pontosabbá tennünk az eddig elmondottakat. Igaz ugyan, hogy az arany általános csereérték-funkcióját a tűz absztrakciójának illusztrálása céljából említi Hérakleitosz, a gondolkodás folyamatában azonban ellenkező a sorrend — nemcsak azért, mert az *illustrandum* megértése természetszerűleg tételezi fel az *illustrans* ismertségét, hanem azért is, mert magának Hérakleitosznak is előbb kellett rájönnie az egyenérték-képzés társadalmi gyakorlatában már évszázadok óta kialakult és közismert („csak éppen” filozófiailag meg nem fogalmazott) absztrahálás általánosításának lehetőségére és szükségére, semmint olyan világképet konstruált volna, amelyet a *természet-tudományok adott szintjén semmiképp sem lehetett igazolni*. Valójában tehát egy gazdasági törvényszerűség felismerése tette lehetővé — a világ anyagi egységére és alaki fázisváltozásaira vonatkozó elméleteknek és a geometriai-matematikai absztrakció módszerének ismeretével együtt —, hogy ennek analógiájára és ennek „kozmosz” általánosításával fogalmazza meg elméletét a világrend mibenlétéről és változásainak immanens szabályozottságáról.

A különböző vagyontárgyak használati értékének a különbözősége mindig látható, s összehasonlításuk is csak felületes, véletlenszerű és szubjektív lehet. Összemérésüket, eggyé-kapcsolásukat a bennük rejlő, láthatatlan érték megragadása teszi lehetővé, objektív érvénnyel és egzakt pontossággal. — Azt akarom-e ezzel állítani vagy akár csak feltételezni, mintha „a láthatatlan összefüggés erősebb a láthatónál” tézissel Hérakleitosz a pénznek mint általános egyenérték-formának, az alkalmazásával lebonyolódó csereformát helyezte a közvetlen termékcsere módja fölé? Nem, egyáltalán nem szándékozom ilyen vulgáris formulára redukálni a problémát. Sokkal bonyolultabb az összefüggés a társadalmi gyakorlat és az azt tükröző szemlélet s módszer között: csak annyi mutatkozik bizonyosnak, hogy a pénzben kifejezett és mindenféle árucserét szabályozó érték absztrakciója szolgált *egyik* előfeltételül ahhoz, hogy maga a fogalmi gondolkodás — ezáltal pedig a valóság immanenciájának objektív érvényű, egzakt, dezantrópomorfizáló kutatása — céljá és módszeré váljék, mint amely eleve magasabb rendű a különbözőségek konstatálásában megrekedő empiriánál és a valódi összefüggéseket (törvényszerűségeket)

<sup>106</sup> A pénznek általános csereértékké fejlődéséről l. Fr. M. Heichelheim: „An Ancient Economic History”, I. 212. skk., Leiden 1958.

<sup>107</sup> L. Marx: „A tőke”, I, 41 skk. Budapest 1967, MEM 23, 41. skk.



mitologizáló-antrópomorfiákkal magyarázgató, eleve szubjektív és önkényes hiedelmeknél. Nem egyik vagy másik ellentétpár természetére korlátozódik tehát a „láthatatlan harmónia”, hanem a gondolkodás egész módszerét és szemléletét jelöli, a csak gondolatilag megragadható lényegét s ennek kutatását.

A másik előfeltételt a társadalmi valóság szolgáltatta. A geometriai-matematikai absztrahálás módszerét — amely nélkül már a Thalész- és Püthagorasz-tétel is elgondolhatatlan lenne — egyiptomi vagy kisázsiai mesterektől tanulták meg a görögök, az arany pénzek verésének technikáját pedig kb. az i. e. VII. század elején a lüdektől; miért hát, hogy a keleti társadalmakban a gondolkodás szűk szférájára korlátozódott a fogalmi absztrakció és világképpé sosem teljesedett, sőt a fogalmi gondolkodás természetes szülőttét, a tudományos bizonyítást is alig-alig ismerték és alkalmazták?<sup>108</sup> Ott, ahol az emberek hatalmas többségétől elidegenedett hatalom szankcionálta és merevítette el nemcsak a tulajdonviszonyok állapotát, de a világ dolgairól való gondolkodást is, ahol a szolgáltság eleve önkényessé és fantasztikussá torzította a világképet, ott sosem kerülhetett sor sem valamely állítás igazságának racionális bizonyítására, sem a valóság immanenciájának tudományos módszerű vizsgálgatására.<sup>109</sup> A görög világ sem volt mentes a tudományos gondolkodást fékező erőktől, s itt nemcsak Spárta maradiságára vagy egy-egy egyeduralkodó önkényére kell gondolnunk, hanem az Athén virágkorában zajló *aszzebeia-pörök*re is, a keleti despotizmushoz viszonyítva mégis mérhetetlenül több szabadsággal rendelkeztek a polgárok, amely szabadság a tulajdonviszonyok és az azokra épülő társadalmi-politikai viszonyok sajátosságából fakadt. Élő-Ázsia nyugati partvidékének görög városállamaiban — nem mellékesen Epheszoszban — a reális valóságismereteket igénylő kereskedő-iparos réteg térhódítása, a politikai küzdelmek éleződése, a szárazföldi és tengeri kereskedelem pezsgése, számos „barbár” nép technikai és számolástudományi vívmányainak megismerése, a csillagászati és földrajzi ismeretek gyors gazdagodása, az ún. természetfilozófia követésre és vitásra serkentő helyi hagyományai: ezek a „görög csoda” reális és lényegi összetevői Hérakleitosz korában, a demitizáló-dezanthropomorfizáló szemlélet, az egzakt fogalmi gondolkodás, a változások oksági összefüggéseit s a lényeg és jelenség kapcsolatait feltáró dialektika társadalmi táperői.

## LÉNYEG ÉS JELENSÉG

Hérakleitosz, minthogy az empirikus megismerést vallotta kiindulásnak az azon immár túllépő és a dolgok általános lényegét feltáró bölcsülethez,<sup>110</sup> bizonyos érvenyt a látható összefüggéseknek is tulajdonított, a láthatatlan összefüggéseket azonban — vagyis azt a kapcsolattípust, amelyet csak az absztrakt gondolkodás képes és hivatott megragadni — elvileg magasabb rendűnek tétélezte. A lényeg (az érték) rejtettsége (láthatatlansága): a világrendről és a lét általános szabályáról alkotott felfogásának a gerince. Ezért mondja, hogy

<sup>108</sup> Vö. 4. jz.

<sup>109</sup> L. szakirodalmunkban *Tókei F.* és *Lukács J.* munkáit.]

<sup>110</sup> *Kirk* egyik jelentős érdeme, hogy ezt a fejlődési vonalat dokumentálja (376. *et passim*).

„a természet<sup>111</sup> szeret rejtőzni” (B 123), és hogy „a találomra<sup>112</sup> odaöntött dolgok halmaza a legszebb rend” (B 124). Ez utóbbi tételében sem arról beszél, hogy az érzékeink vagy (= és) az átlagemberi gondolkodás szerint szépnek ítélt rend egyáltalán nem tekinthető rendnek, hanem arról, hogy a rend valamennyi fajtája közül az a legszebb, amelyet csak a gondolkodás képes felfogni — az érzékek számára hozzáférhetetlen szabályt ragadva meg a látszólagos (felületi) kuszaságban. A szembeállítás tehát, amelyet a jelző felsőfoka különösen pregnánsan fejez ki, egyúttal viszonyítást és így összekapcsolást is jelöl. Ott torkollik zsákutcába a legtöbb Hérakleitosz-interpretáció — Platón és Arisztotelész egyképpen „vagy — vagy”-ban ítélező logikájának hatására —, hogy a kutatók név és valóság, jelenség és lényeg, felületi és rejtett szabályosság viszonyát kizárólag antitezisek soraként értelmezik, s figyelmen kívül hagyják azt a szinoptikus látásmódot, amely Hérakleitosz egész világképét jellemzi, s amelyet az ellentétek egységének (azonosságának) tételével lépten-nyomon hangsúlyoz. Ez a metafizikus elmerevítés a hérakleitoszi bölcsélet idealista magyarázataival függ össze — azzal, hogy a *koszmosz*-ban az anyagtól elszakított és szellemi „valamit” vagy a legjobb esetben „rend + dolgok” fikcióját, a *phüszisz*-ben és a *tüsz*-ben misztikus általánosságot vagy (ellenkező előjellel) csak köznapi értelemben anyagi-dologi konkrétumot, a *logosz*-ban pedig szintén valami „Weltgeist”-típusú, az anyagi világ felett lebegő princípiumot látnak.

Mondhatni klasszikus példája a félreértések és félremagyarázások 2400 esztendő történetének a „folyó-hasonlat” interpretálása. Semmiféle hasonlatról nincs szó<sup>113</sup> A rengeteg idézet- és magyarázatvariáció közül az Ariusnál hagyományozott szöveg a leghitelesebb<sup>114</sup>: „Ha (többször) lép be valaki ugyanazon folyóba, más és más víz hullámok folynak oda hozzá” (B 12).<sup>115</sup> A héraklitizáló epigonokkal kezdődő, mind önkényesebb és torzabb hamisítások, melyeknek megfogalmazói között klasszikus tekintélyek is szép számmal akadnak,<sup>116</sup> érthetően nyomasztják a modern kutatókat is, ez azonban csak magyarázat és nem mentés a spekulatív túlbonyolításokra, amelyeknek a gyökere ugyanaz, mint a fentebb már említett esetekben: idealista értetlenség Hérakleitosz dialektikájával szemben. Senkinek nem jutna eszébe rejtélyes vagy magasröptű filozófémát kutatni ebben a mondatban, ha modern szövegben — pl. novellában vagy egy regény dialógusában — olvasná; ellenkezőleg, át-

<sup>111</sup> Itt nyilvánvalóan nem egy bizonyos dolog vagy több dolog sajátos és konkrét alakjára vagy természetére kell gondolnunk, hanem a természetre. Vö. 24. jz.

<sup>112</sup> Ugyanezt az adverbiumot (*εἰκῆ*) elmarasztaló értelemben alkalmazza Hérakleitosz a kusza gondolkodásra (B 47), ami természetes is: a B 124-ben sem az összedobált dolgok felszíni rendetlenségét dicséri, hanem a rejtett szabályosságot.

<sup>113</sup> K. Reinhardt felfogásának kritikájáról l. *Kirk*, 377.

<sup>114</sup> Hérakleitosz lélekelméletével, noha kapcsolatban lehetett a folyó-tétellel, nem tudok foglalkozni.

<sup>115</sup> A fordítás magyarázataként jegyzem meg a következőket. (1) A „többször” határozószó beiktatását az *ἐμβαίνουδι* igealak (part. impf.) indokolja (part. aor.: B 5, egészen más jelentéssel), s ennek lényeges szerepe lehetett a Platónnal kezdődő interpretációkban, ahol a „kétszer” határozószó állandósult; (2) a „valaki” alany nem szó szerint pontos, mert Hérakleitosz általában említi azokat (többszámban), akik „ugyanazon folyókba” (szintén többszámban) lépnek be, a fordítással jelzett általánosítás azonban nemcsak megengedhető, hanem kívánatos is; (3) a folyó egyes- és a hullámok többszámú alakjával is azt az ellentétes egységet próbálom érzékeltetni, amely az elvontabb „egy” és a konkrét, örökké változó „sok” viszonyításában adja a tétel jelentőségét.

<sup>116</sup> L. *Kirk*, 369. skk.

futna rajta a szemünk, mert magától értetődő és meglehetősen lapos kijelentésnek éreznék, s nem értenék, hogy mi ebben a meglepő. Hérakleitosz tételére azonban csak a felületes olvasó merne ilyen becsmerlő jelzőket alkalmazni: éppen az az egyik pompás képessége, hogy mindennapos tapasztalatokkal és számos „magától értetődő kijelentéssel” illusztrál egyáltalán nem köznap szintű igazságokat — itt pl. a folyó azonosságának (*egységének*) és a vízhullámok állandó változásának (*sokaságának*) a kapcsolatát. A folyót természetesen anyagi természetűnek fogja fel,<sup>117</sup> nemcsak azért, mert mindenki más is így gondolja, hanem azért is, mert konkrét-anyagi komponensek (a vízhullámok) nélkül maga a folyó sem képzelhető el. Másfelől viszont a folyó nem egyszerűen a hullámok összességéből áll, hiszen ezek elfolynak, állandó „születésben” és „meghalásban” vannak, amit a fix ponthoz (a folyóba-lépés helyéhez) való viszonyuk kézzelfoghatóan érzékeltet. A folyó több ennél: nemcsak *tartalmi* eredője a végtelen sok és örökké változó hullámnak, hanem önmagában elgondolt dolog is — reaktív lehetőség, *forma* a hullámok létezéséhez is; konkrétumokból adódó absztraktum, amely konkrétumokban realizálódik — sem az egy (a folyó) a sok (a hullámok) nélkül nincs és nem gondolható el, sem viszont. Bármennyire kézenfekvő is azonban ez a következtetés, Hérakleitosz kortársai — és egyáltalán mindazok az emberek, akik az egyedi konkrétumokban különböző dolgokban (pl. a mindig más-más vízhullámokban) csak a különbözőséget érzékelik és vélik valóságnak, tehát a közös lényegyet (az azonos folyóként való létezés) nem tudják felfogni az absztrahálás eszközével — legfeljebb ösztönösen tartották természetesnek a következtetés második felét, azt, hogy a hullámok (a konkrétumok) léte a folyó (az absztraktum) létében realizálódik.

A szinoptikus-absztraháló valóságértelmezés természetesen bonyolultabb és magasabb rendű, mint a konkrétumokhoz tapadó, csak ezek különbözőségét észlelő és konstatáló, de általánosításra és következtetésre még nem vagy csak ösztönösen jutó szemlélet. Óvatosan kell azonban bánnunk az „ösztönösség” fogalmával — nem csupán azért, mert az állatok létfenntartási ösztöne is szelektív és bizonyos fokú általánosítási készségek birtokában való sítja meg a külvilághoz való alkalmazkodást és a természet fogyasztását, vagy mert az emberi gondolkodásban nincs merev határvonal ösztönösség és tudatosság között (vö. *Menón*), hanem mert maga az ösztönös cselekvés és gondolkodás is a társadalmi gyakorlat terméke és eszköze. Amikor pl. mindenki természetesnek találta, hogy konkrét különbözőségükben inkommenzurábilis dolgokat egy bizonyos általános csereszakoz kommenzurábilis dolgokká tud változtatni, ezt az „ösztönös-természetes” valóságfelfogást sok évszázados gyakorlat alakította ki, amikor pedig a vagyontárgyak kereskedői cseréjére került sor, ott már egyáltalán nem az ösztön — a szükséglet közvetlen és pillanatnyi parancsa —, hanem a racionális számítás határozta meg a csere arányait.

A folyó példájával pontosan ugyanazt a törvényszerűséget illusztrálja Hérakleitosz, mint amelyet a tűz természetében, a világegyetem egészének és komponenseinek viszonyában és a helyes gondolkodás szabályaként sok egyéb töredékében is oly következetesen hangsúlyozott: lényeg és jelenség, absztraktum és konkrétum kölcsönös feltételezettségét — a figyelmet természetesen a „közös”-re, a csak gondolatilag megragadható szabályra, a láthatatlan össze-

<sup>117</sup> S nyilván nem a folyó ideájának megvalósulásaként.

függésekre irányítva. Így értelmezendő, véleményem szerint, az a töredéke is, amely — az „egy a bölcsesség” tézissel összhangban — az empiriánál és a konkrétumokhoz tapadó szemléletnél mélyebbre hatoló, lényegfeltáró absztrakciót tűzi ki gondolkodási eszményül: „Akiknek csak hallgattam a tanításait, egyik sem jut odáig, hogy felismerné, hogy a bölcsesség minden dologtól külön van választva” (B 108).<sup>118</sup> Nem lehet azt várni minden, többnyire alig egy mondatnyi töredéktől, hogy Hérakleitosz gondolati rendszerének egészét tárja fel: itt a különválasztás, az elvonatkoztatás fontosságát emeli ki, s ez egybevág a láthatatlan összefüggések mibenlétét és szabályát kifejező gondolkodási szabály sok variációjú dicséretével — anélkül, hogy az elvonatkoztatott lényeg (pl. a folyó) és a konkrétumok (a vízhullámok) kölcsönös feltételezettségének másik aspektusát is megmutatná. Nem feledékenységről, még csak nem is a rendszer egyik oldalának pillanatnyi elhanyagolásáról van szó, hanem arról, hogy más a hangsúly a világrend törvényszerűségeinek a megfogalmazásában, mint amikor a helyes gondolkodás természetéről beszél: az előbbi esetben csak akkor fontos az *egy* nyomatékosítása a *sok*-kal szemben, amikor a világrend egészét és komponenseihez való viszonyát veszi szemügyre<sup>119</sup> (természetes persze, hogy a nyomatéknak csupán figyelemfelhívó szerepe van, és soha, egyetlen pillanatra sem jelenti az ellentétek azonosságának, egyenrangúságának és kölcsönös feltételezettségének a tagadását!), a gondolkodásról szólva viszont az *egy*-et, az absztrahálást kellett a tradicionális-köznap szemlélethez viszonyítani, azzal elsősorban nem összekapcsolnia, hanem szembeállítania. (Vö. B 1; 50; 102, stb.)

Az eddigi bizonyításokat s fejtegetéseket akceptáló olvasóban is felmerülhet a kétely: vajon elegendő anyagot kínálnak-e a Hérakleitosz-szövegek annak kimondására, hogy a használati vagyontárgyak piaci cseréje és az érték absztrahálásának az eszméje segítette Hérakleitoszt olyan világfelfogáshoz, amelyben a lényeg és jelenség dialektikus viszonyítása s a materialista kiindulás a legfontosabb és állandó momentum?<sup>120</sup> Azt hiszem, teljessé — vagy legalábbis teljesebbé — alakítható a bizonyítás egy további filológiai adalékkal, mégpedig a „láthatatlan lényeg” terminus technicusának a vizsgálatával.

Hérakleitosz egész ókori utóéletét jellemzi a dialektikájával szembeni értetlenség: vagy szofisztikává laposították el, vagy formális logikával merevítették el az ellentétek azonosságáról szóló tanításait. Ez utóbbi módszerhez tartozott anyag és szellem, test és lélek stb. ellentétpárjainak egymást kizáró ellentéteként való felfogása, ami a keresztény és újplátónista interpretációkban tetőzött. Ilyen ellaposítás jellemzi a hippokratészi „De victu” terjengős parafrázisait is, pl. azokban a fejezetekben, ahol az isteni és emberi tudás alapvető különbségéről beszél, a mimézis platóni (vagy platónizáló) felfogását tulajdonítva Hérakleitosznak és ezzel indokolva, hogy az emberek helytelenül azono-

<sup>118</sup> L. Kirk kommentárját (398. skk.), Reinhardt transzcendentális értelmezésével szemben. A VS kommentárja (mint a B 32 esetében is, vö. 70. jz.) teljes félreértésen alapul: „Die ἀφανής ἀμυρία Gottes (B 67) und seine im λόγος verkörperte Einheit tritt der irdischen Dissonanz und ihrem steten Wechsel als das Absolute gegenüber” (B 108, app. crit.): e jámbor christianizálás a „láthatatlan összefüggés” tartalmát is eltorzítja.

<sup>119</sup> Vö. B 6 és B 106: „(A Nap) nappal(onkint) új”, illetve „Hésziodosz nem tudta, hogy valamennyi nappalnak egy a természete” — vagyis az égitest megújulása az idő szabályozottságában (*egy* természetében) realizálódik.

<sup>120</sup> L. Simon E. bevezető tanulmányát és jegyzeteit Arisztotelész „Politika” c. munkájának magyar fordításához (Budapest 1969).

sítják a technikai tapasztalatokat magával a tudással; ezek a mesterségbeli eljárások — fúzi hozzá — felszínesek (*τέχναι φανεραί*), az emberi természethez adaptáltak, tehát nagyon viszonylagos érvényűek; lenne ugyan mód arra, hogy ezekből kiindulva ismerjék meg az emberek a felszín alatti, rejtett összefüggéseket (*τὰ ἀφανέα*), ehhez azonban látnoki tudással kellene rendelkezniük — így azonban „a látható dolgokból a láthatatlanokat megfigyelni nem tudják”, nincs hozzá értelmük.<sup>121</sup> A tévedések ellenére is, Hérakleitosz ismeretelméletének egyik fontos vonására tapint rá a szerző, ti. arra, hogy a „látható dolgokból” kell kiindulni a mélyebb összefüggések (a „láthatatlan dolgok”) megismeréséhez, bár természetesen nem látnoki képesség, hanem a józan ész segítségével.

Az *ἀφανής* melléknevet olyan főnevek jelzőjeként használták, amelyek az emberi léttől és tudástól külön eső szférába tartoztak (ezt érzékelteti az *a privativum*-mal való képzés is): „a halhatatlanok láthatatlan esze (gondolatvilága, érzékelő készsége)”,<sup>122</sup> a Tartarosz,<sup>123</sup> Perszeponé, a láthatatlan istennő,<sup>124</sup> földmélyi szakadék,<sup>125</sup> stb., s némi titokzatosság akkor is érződik a jelentésben, ha a csatában nyomtalanul eltűnt harcosokra<sup>126</sup> vagy a bizonyítatlan szóbeszédre<sup>127</sup> vonatkozik. Kialakul emellett egy gyakori és speciális jelentése: *ἀφανής πλοῦτος* (a láthatatlan gazdagság vagy vagyon) az i.e. IV. század elejétől közhasználatú kifejezéssé válik, az aranyat és az ezüstöt jelöli — előbb a földvagyontól, majd minden ingó és ingatlan vagyontól különböző tulajdont; számításba véve, hogy — tudomásom szerint — Arisztophanésznel fordul elő először a kifejezés,<sup>128</sup> a jogi-gazdasági, de a köznyelvben is már előbb meg kellett gyökereznie. *Ἀφανής οὐσία* ugyanígy jelenti a pénzvagyont,<sup>129</sup> az *ἀφανίζω* ige pedig egy ingatlan pénzzé tételét.<sup>130</sup> Ezzel szemben *φανερὰ οὐσία*<sup>131</sup> vagy egyszerűen *φανερὸν*<sup>132</sup>, valamint *τὰ ἐμφανῆ κτήματα*<sup>133</sup> a kézzelfogható, látható vagyont — a földbirtokot, épületet stb. — jelöli. Legegyszerűbb magyarázatnak a vagyonformák megkülönböztetésére az látszanék, hogy az aranyat és az ezüstöt el lehet dugni vagy el lehet ásni s így láthatatlanná tenni, az ún. kintlévőségeket pedig (tehát az áru- vagy pénzbeli követeléseket) még könnyebb eltitkolni; lehetséges, hogy a IV. század rendkívül bonyolult ügyleteiben ez is szerepet kapott a szakkifejezés kialakításában. Ellentmond azonban ennek az *ἐμφανῶν κατάστασις* kifejezés,<sup>134</sup> illetve igei alakban *τὰ ἐμφανῆ καταστήσαι*:<sup>135</sup> „bírótság előtti bemutatás”, „az ingatlan birtoklási jogát igazoló iratok felmutatása”; feltételezem tehát, hogy a két vagyonforma „láthatatlan”, illetve

<sup>121</sup> „De victu” I, 11–12 = VS 22 C 1.

<sup>122</sup> Szólón, 10.

<sup>123</sup> Pindaros, 223. fr. Vö.: Aisch. Sept. 860.

<sup>124</sup> Soph. OK 1556.

<sup>125</sup> Hér. VI. 76.

<sup>126</sup> Thuk. II. 34,3.

<sup>127</sup> Soph. OT 657.

<sup>128</sup> Eccl. 602.

<sup>129</sup> Pl.: Lys. 147; 160,8. — A következő jegyzetekben is csupán példákat említek. A lelőhelyek bővebb felsorolását (bár csupán bankügyi vizsgálatok szempontjából) l. R. Bogaert: „Banques et banquiers dans les cités grecques”, Leyden 1968, 348. skk.

<sup>130</sup> Aisch. 1,103; 3,222.

<sup>131</sup> Lys. 894,11; Andok. 15,38; Isaios 59,18; Dém. 827,12; 914, 11; 986,25.

<sup>132</sup> Deinarch. 99,13.

<sup>133</sup> Xen. Hell. V. 2,10.

<sup>134</sup> Isaios 59,22; Dém. 1251,3.

<sup>135</sup> Antiphón 133,34; Dém. 1294, 15.

„látható” voltát a kézzelfoghatóságnál elvontabban értelmezték, mint ahogy egy földbirtok vagy bánya bírósági prezentálását sem kell a szó szoros értelmében gondolni, az írásos bizonylat pedig eleve a „láthatatlan vagyon” kategóriájába tartoznék. Bármennyire ügyesek voltak is a görögök vagyoni ügyletek bonyolításában, indokolatlan malícia lenne feltételezni, hogy a pénzt (a „láthatatlan vagyont”) az államkincstár becsapása céljából thezaurálták, s hogy ugyanez volt a szándékuk az ingó és ingatlan jószágok (a „látható vagyon”) pénzzé tételével is — vagy ha igen, akkor sem feltétlenül minden esetben. Valószínűbb a látható pénz „láthatatlan” jelzője általános csereeszközként való funkcionálása és az ezzel együttjáró titokzatosság alapján: megsejtik az érték mibenlétét, de teljes bizonyossággal megfejtetni nem tudják. Hogy mi is az a *közös*, amely láthatatlanul rejtőzik minden munkatermékben, és amely az önmagukban inkompenzurábilis használati cikkeket kompenzurábilis árucikkeké varázsolja, azt — a rabszolgatartó társadalom viszonyai között, a munka jelentőségének felismerése nélkül — nem hogy Hérakleitosz, de Arisztotelész sem tudta és nem is tudhatta megragadni. Az azonban kétségtelen, hogy a gazdasági törvényszerűségek reális misztikumának megfigyelése inspirálta a racionális-materialista fogalomképzés és fogalmi gondolkodás módszerét, amit talán legmarkánsabban az *οὐσία* főnév kettős funkciójú alkalmazása (1. vagyon; 2. lényeg) szemléltet.

A „láthatatlan összefüggés” ókori utóéletében az idealista-misztikus értelmezések vannak túlsúlyban. A racionális gondolkodási módra annál természetenyítőbben hatott Hérakleitosz, egy-egy kifejezés látszólagos ellentmondása dacára is. Ő ugyanis azt szorgalmazta, hogy a közvetlenül tapasztalható (felületi, látható) motívumokból és összefüggésekből kiindulva jussunk el a csak gondolatilag megragadható, rejtett lényeghez. A következő nemzedék bizonyítási igényében még tovább él a régi frazeológia; azzal szemben, ami *ἐν ἀφανεί κείται* („láthatatlanban fekszik”)<sup>136</sup>, a *σαφές* („világos”, a láthatóság révén bizonyos)<sup>137</sup> kimutatása volt a cél, mint ahogy a „megmutatás” geometriai szakszava (*ἀποδείκνυμι*) a közérthetőségnek megfelelően sugalmazta az *ἀπόδειξις* főnév hérodotoszi kiválasztását. A tartalmi-metodikai lényeg azonban mára vall: „A bizonyítatlan (nem nyilvánvaló, rejtett) dolgok látszatai: a jelenségek (a szemünkbe tűnő dolgok)” — tanítja — Anaxagorasz,<sup>138</sup> amit méltán szoktak úgy említeni, hogy Thuküdidész művének mottójaként is állhatna.<sup>139</sup> A tárgyi bizonyításban természetesen „a legszembevetőbb jelekből” (*ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων*) kiindulva valószínűsíti felfogását, ezt azonban valóban csak kiindulásnak tekinti:<sup>140</sup> nemcsak a beszédek rekonstruálásában törekszik a gondolati lényeg megragadására, lehántva róla lehetőleg mindenféle szubjektivitást, hanem a történeti tények kutatásában is óv attól, hogy a látszatható közvetlenül következtessünk egy-egy város tényleges hatalmára.<sup>141</sup>

Látszat és valóság megkülönböztetése nemcsak Hérakleitosz filozófiájában merül fel, hanem már — ellentétként — Xenophanésznél. Az ellentétekben

<sup>136</sup> Thuk. I. 42,2.

<sup>137</sup> Thuk. I. 22,3. — L. a kéziszótárakban s. v. *σαφές*.

<sup>138</sup> VS 59 B 21 a.

<sup>139</sup> A. Lesky: „Geschichte der griechischen Literatur”,<sup>2</sup> Bern—München 1963, 522.

<sup>140</sup> Thuk. I. 21,1.

<sup>141</sup> Thuk. I. 10,2. Tényleges hatalom (*δύναμις*) és felületi látszat (*φανερὰ ὄψις*) szembeállításával más vonatkozásban foglalkoztam dolgozatom első részében.

való tételezés nyer logikai igazolást Parmenidész tankölteményében és tanítványai munkásságában, természetesen egészen más tartalmú és módszerű absztrahálás eredményeként; az eleatáknál, akik a gondolati igazság immanenciájára építik fel logikájukat, empiria-ellenesség az eredmény. A hérakleitoszi dialektikát sem az atomisták,<sup>142</sup> sem — a valóság tapasztalati és gondolati megismerésének viszonyításában — Platón nem tudták elfogadni. Arisztotelész lesz majd a módszer kritikus folytatója, új tapasztalatok birtokában és új szempontok szerint közelítve és fogalmazva meg a felszín alatti lényeg, a *ὑποκειμένον* (*substantia*) természetét.

A „lényeg” értelmezéseihez és megközelítési módjaihoz hasonlóan sokrétű a görögök harmóniaelmélete: a világ egészéről vallott felfogásuk határozza meg, hogy a más-más minőségű dolgok kapcsolatát — az ellentétek egységét — konkrét realitásként értelmezik-e, vagy pedig — jelenség és lényeg, forma és tartalom, anyag és minőség szembeállításával s egy önmagában létező rendező elv tételezésével — a szellemi-gondolati szféra szülötteként. Maga a harmóniaigény azonban, tehát a szabályosság és emberközpontúság egységes kívánalma a társadalmi lét minden irányú és módszerű formálásában, amit — sok évezredes „spontán” valóságformálás tapasztalatainak és a tudományos gondolkodás addigi eredményeinek birtokában — Hérakleitosz fogalmazott újjá mint a világrend objektív törvényét, az egész európai kultúra féltett kincsei közé tartozik. Nemcsak a harc örök, hanem ez az eszmény is, „*Míg megvilágosul gyönyörű | képességünk, a rend, | mellyel az elme tudomásul veszi | a véges végte- lent, | a termelési erőket odakint s az | ösztönöket idebent. . .*”

<sup>142</sup> Vö. Démokritosz B 117: „Valójában semmit sem tudunk: szakadék mélyén ui. az igazság”. Természetesen nem a tudás megszerzésének elvi lehetetlenségét fogalmazza meg e Xenophanészre emlékeztető tétellel, hanem a kétféle megismerési mód alapvető különbözősége alapján — ami egész ismeretelméletének gerince — az empiriát és a valódi tudást állítja szembe (vö. B 125 stb.), s a többszám első személy csupán általános alanyul szolgál. Az *ἔμμεν* állítmány „látással tudunk” értelemben áll, amit nemcsak az ige alapjelentése indokol (vö. Br. Snell: I. m. 59. k.; G. Redlow: „Theoria”, Berlin 1966, 14. skk.), hanem a mondat második felének a költői képe is.

# FORMA ÉS VILÁGNÉZET A FELVILÁGOSODÁSKORI ZENEDRÁMÁBAN

FODOR GÉZA

„nincs mélyebb, nincs elválasztóbb különbség, mint a ‚majdnem‘ és a végigvitel különbsége, ha egyirányúak is az elindulások. Olyan mély, hogy hozzá képest szinte csekélynek látszik két egészen különböző végigjelenés (vagy ‚majdnem‘) egymás közötti különbsége.”

(Lukács György: Esztétikai kultúra)

## 1. A FORMA TÖRTÉNETISÉGE

Nincs izgatóbb feladat az esztétikus számára, mint meglesni, tetten érni műhelyében a remekmű születését; a tökéletes műalkotás kiválását az átlagos vagy akár jó művek sorából, a korstílusból. Különleges próbatétel lesz neki ez a pillanat — itt talán nem jogosulatlan a kifejezés: a „minőségi változás” pillanata —, mert végletesen kielezi az esztétikai problémákat és elméleti veszélyeket rejteget. Hiszen ilyenkor homályban marad a művészettörténeti folyamat egy szakasza (s rövidítse bár meg egyre jobban, a dolog lényegét tekintve még mindig végtelenül hosszú lesz) és meg *kell* szakadnia minden kauzális sornak, bármily leleményesen legyen is megkonstruálva. A korstílus szintjén *mindenre* magyarázatot adhat „a nap követelménye”, a remekműben — lehet — sok mindenre, csak a legfontosabbra soha: remekmű mivoltára. De éppen a művészi tökéletesség, amely elmetszeni törekszik minden *közvetlen* kapcsolatot a mű és kora között, hozza létre a műalkotás addig soha nem tapasztalt *konvergenciáját* a történelemmel. Ez a konvergencia erősebb és mélyebb kapcsolatnak bizonyul a kauzálisnál. Hordozója és kinyilatkoztatója a forma. A forma az igazán történelmi a művészetben. A forma, amely legáltalánosabb értelmében a „hogyan” a „mi”-vel szemben. Amint „nem az különbözteti meg a gazdasági korszakokat, hogy *mit* termelnek, hanem az, hogy *hogyan*”<sup>1</sup>, úgy a művészeti korszakok és a művek sem aszerint különböznek igazán, hogy *mit* ábrázolnak, mi a témájuk, hanem hogy *hogyan* ábrázolják. A forma — még mindig általánosan —: egységfogalom. Az elemek sokféleségének egy meghatározott összefüggés egységévé való összefogását, egy egész részeinek meghatározott egységes elrendezését jelenti. A művészetben a formálás egy egységes nézőpont érvényesítése az életanyaggal szemben: „a forma az, amely egy műben zárt egészévé rendezi a neki anyagul adott életet, amely megszabja annak tempóját, ritmusát, fluktuációját, sűrűségét és hígságát, keménységeit és lágyságait; amely hangsúlyokat ad fontosnak érzékelteknek, és eltávolít kevésbé fontosakat; amely előtérbe és háttérbe rendezi el a dolgokat, és ezeken belül csoportosítja őket”.<sup>2</sup> A forma tehát „az élet érté-

<sup>1</sup> Marx: A tőke, I, Budapest 1967., 170; MEM 23, 170.

<sup>2</sup> Lukács György: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”, a „Művészet és társadalom” c. kötetben, Gondolat, Budapest 1969,<sup>2</sup> 42—43.



kelése<sup>3</sup>, a világnézet művészi transzfigurációja, implicit világnézet.<sup>4</sup> Ennyiben — de csak ennyiben — *minden* művészet ideológikus. Azon ideológiai formák egyike, amelyekben az emberek konfliktusaik tudatára jutnak és azokat végig-harcolják.<sup>5</sup>

Persze a művészetben a „mi”, a téma, az anyag nem közvetlenül a mindennapi élet. Például: „Ismeretes, hogy a görög mitológia nemcsak arzenálja a görög művészetnek, hanem talaja . . . A görög művészet előfeltételezi a görög mitológiát, vagyis azt, hogy magát a természetet és a társadalmi formákat tudattalan művészi módon már feldolgozta a népi fantázia. Ez a görög művészet anyaga. Nem bármely tetszőleges mitológia, azaz a természetnek (itt mindent, ami tárgyi, tehát a társadalmat is beleértve) nem bármely tetszőleges tudattalan művészi feldolgozása. Az egyiptomi mitológia sohasem lehetett (volna) a görög művészet talaja vagy anyaole. De mindenesetre *valamilyen* mitológia. Tehát semmiképpen sem olyan társadalmi fejlődés, amely kizár minden mitológikus viszonyt a természethez, minden mitologizáló viszonyt hozzá; amely tehát a mitológiától független fantáziát követel a művésztől.”<sup>6</sup> S a döntő esztétikai struktúrát tekintve tökéletesen egyremegy, hogy ez a „mitológiától független fantázia” egy szociológiailag jól meghatározható integráció szisztematikusan kialakított „esztétikai saját világa”-e, mint a középkori udvarok szerelem-tana, a „fine amour” vagy „amour courtois”<sup>7</sup>, avagy többekévesé tudatos „egyéni kitalálás” műve, mint egyre inkább a reneszánsz óta. A lényeg az, hogy „mindent, ami tárgyi”, (tehát a természetet és a társadalmat) a tudatosság változó szintjén *valamilyen* fantázia művészi módon feldolgoz, még mielőtt a szigorúan vett megformálás elkezdődne. A fantázia „konceptualizálja” az élet spontán történéseiben rejlő konfliktusokat és problémafelvetéseket. Mindenkor kidolgozza azokat a reprezentatív viszonylatokat, amelyekben az ember és a világ kapcsolata, az emberi sors problematikája plasztikusan megjelenik.

Az objektív műforma olyan artikuláció, amely magába foglalja és művészi-leg közli az így feldolgozott viszonylatokat. Minden nagy művészi korszak ismeri a *stílust*, „az egyidőben győzelmes, általánosan elterjedt és általánosan ható formá”-t<sup>8</sup>, „a folytatható formai megoldás”-t<sup>9</sup>. Nemcsak a szó szerinti vagy átvitt értelemben vett „nyelv” egyetemes ezekben a korszakokban, hanem az elvont formaelvek is: a keretek, a felépítés és szerkezet, a típusok és hierarchiájuk. Az egy időben és műfajban általánosan elterjedt forma kijelöli a művészi problémafelvetések, a lehetséges viszonylatok egy bizonyos körét, lehetségszféráját. A görög tragédia és komédia, a trubadúrdal, a petrarkista költemény, az Erzsébet-kori dráma, a pikareszk regény, a commedia dell'arte,

<sup>3</sup> I. m. 44.

<sup>4</sup> Lukács idézett írásán kívül vö. Fülep Lajos: „Művészet és világnézet”, a „Magyar Művészet” c. tanulmánykötetben, Corvina Kiadó 1971; és Szabolcsi Bence: „A zenei köznyelv problémái”, Akadémiai Kiadó 1968.

<sup>5</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó; MEM 13, Budapest 1967, 6—7.

<sup>6</sup> Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához; MEM 13, 175—176.

<sup>7</sup> Vö. Ed. Wechssler: „Das Kulturproblem des Minnesangs”, Zeller Osnabrück, 1966; R. Rohr: Zur Skala der ritterlichen Tugenden; „Zeitschrift für Romanische Philologie”, 78, 1962.; L. Pollmann: „Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs”, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1966; Lakits Pál: „A kaland változásai”, Akadémiai Kiadó 1967.

<sup>8</sup> Lukács György: I. m. 47.

<sup>9</sup> I. m. 51.

a francia klasszicista tragédia, a fuga, a klasszikus szonáta, a szabadító opera stb. stb. stb. az individuum és a világ viszonyának más-más problémafelvetéseit reprezentálják. Ezekben a típusokban az emberi sors más-más problematikája van *preformálva*. Marx helyesen írja: „Az pl. bizonyos, hogy a hármás egység, ahogyan a XIV. Lajos korabeli francia drámaírók elméletileg kialakítják, a görög dráma (és a görög drámát képviselő Arisztotelész) félreértésén alapul. Másrészt ugyanilyen bizonyos, hogy a franciák a görögöket pontosan úgy értették, ahogyan az ő saját művészeti szükségletüknek megfelelt, s ezért még sokáig ragaszkodtak ehhez az úgynevezett 'klasszikus' drámához akkor is, amikor Dacier és mások már helyesen tolmácsolták nekik Arisztotelészt.”<sup>10</sup> A franciák művészeti szükséglete a tragikus sors totális meghatározása (amit legfeljebb a kegyelem, „a véletlen önkény legmagasabb kifejezése”<sup>11</sup> törhet meg) és ennek kérdése a klasszicista tragédia racionalisztikusan megszerkesztett mechanizmusában eleve el van döntve. Ebben a drámatípusban nemcsak egy shakespeare-i tragikus sorsfelfogás elképzelhetetlen (az Antonius és Kleopátra témáját újra feldolgozó Dryden számára a probléma már sub specie formae a corneille-i és racine-i Titus és Berenice-problémával azonos), de a görög tragikusoké is. Mindezek a modellek, típusok, szkémák az emberi érintkezés, az ember és a tárgyak, a tárgyak és a tárgyak közti viszonyok más-más lehetséges módjait konstituálják. Minden ilyen pre-forma egy-egy történetileg meghatározott művészi kérdésfeltevés, sőt, több annál, hiszen „egy kérdés megformálása már a megoldása”.<sup>12</sup> A művészet nem *tükrözi* a valóságot, hanem létrehozza azokat a formai artikulációkat, amelyekkel elsajátíthatók az ember történelmi sorsának immanens problémái. Ebben az értelemben igaz a fiatal Lukács megállapítása: „Minden írás egy sorsviszony szimbólumában fejezi ki a világot, a sorsprobléma meghatározza mindig a formaproblémát. És ez az egység, ez a koegzisztencia olyan mély és olyan erős, hogy tulajdonképpen csak absztrakcióban lehet a kettőt egymástól elválasztani, mert igazában legfeljebb egy Janus-fejnek kétfelé tekintő két arca a kettő és egyik sem lehet meg a másik nélkül.”<sup>13</sup>

Kézenfekvő lehet az ellenvetés, hogy a művészetek története egyik legfőbb forrásunk a régi korok életviszonyait illetően. De a történelem különböző szaktudósai jól tudják, hogy a művészet forrásértéke nagyon is óvatosan kezelendő. Csábító, de fölöttébb kockázatos dolog pl. a homéroszi eposzokból vagy Boccaccio novelláiból rekonstruálni a korabeli hétköznapi életet. Mert igaz, hogy a görög hőskölteményekben páratlan gazdagsággal jelenik meg az individuumok legközvetlenebb környezete és közvetlen szükségleteik kielégítése, de — mint Hegel írja — „emez eredetileg emberi elvenségen belül ugyanakkor megpillantunk mélyebb érdekeket is, amelyekhez viszonyítva az egész külsőlegesség csupán járulékként, magasabbrendű célok talajaként és eszközként létezik; de ezen a talajon és környezetben harmónia és önállóság árad szét, amely csak azáltal kerül napvilágra, hogy minden dolog — emberileg alkotott és felhasznált dolog és ugyanakkor maga az az ember készíti és élvezi, akinek szüksége van rá.”<sup>14</sup> Hogy a „külsőlegesség”-nek ez a szférája *tárgyilag*

<sup>10</sup> Marx — Engels: „Művészetről, irodalomról”, Budapest 1966, 28.

<sup>11</sup> Marx: A hegeli államjog kritikája; MEM 1, Budapest 1957, 238.

<sup>12</sup> Marx: A zsidókérdéshez; MEM 1, 350.

<sup>13</sup> Lukács György: „Levél a 'Kísérlet'-ről”, „A lélek és a formák” c. kötetben, Franklin Társulat, Budapest 1910, 15.

<sup>14</sup> Hegel: „Eszttétikai előadások”, I, Akadémiai Kiadó 1952, 266.

mennyire hiteles, azt csak gondos és körültekintő történeti kutatás döntheti el (ha egyáltalán eldönthető), de a döntés kimenetele *esztétikailag* irreleváns. Művészi érvényességre a „külsőlegesség” szférája csak akkor tesz szert, ha járulékos jellegén túl tényleg „harmónia és önállóság” kinyilatkoztatója, ha közvetíti, hogy „az ember mindabban, amit használ és ami környezi, azt érzi, hogy ezáltal a külső dolgokban sajátjaival foglalkozik, nem pedig a saját szféráján kívül eső elidegenült tárgyakkal, s e szférában ő az úr”.<sup>15</sup> Vagyis ha sorsviszonyt evokál. Hasonlóképpen csínján kell bánni a Boccaccio „Dekameron”-jának mindennapi élet-ábrázolásával. Hiszen ez Alberto Moravia kifejezésével élve — egy sajátos „mágikus realizmus” része. Moravia naiv pszichologizáló magyarázata ellenére is meggyőzően fejtegeti<sup>16</sup>, hogy a boccaccioi világ lényege az akció. Az író elsősorban azzal törődik, hogy hőseit cselekvésre bírja. A novelák bevezető részében sietve közli — s ezzel el is takarítja az útból — a pszichológiai és érzelmi előzményt, az indítékokat, a cselekvés lényeges adatait és jellemzőit. A továbbiakban már csupán az akció köti le figyelmét. A szereplők csak a cselekményben léteznek, ezen kívül nincs arcuk, jellemük, pszichológiájuk. Ebben a világban egy sajátosan felfogott véletlen a legnagyobb hatalom: „a véletlen teszi lehetővé, hogy minden cselekedet szentesítse önmagát, mégpedig már abban a pillanatban, amelyben megszületik: kivétel nélkül innét, tőle való minden akció szabadsága, változatossága és kelleme”.<sup>17</sup> Ezzel el is jutottunk a boccaccioi sorsfelfogáshoz, amelyből a „mágikus realizmus” következik. „És ez nem más, mint a részleteknek vizionárius és egyszerűs mind konkrét meghatározása, mégpedig ritkított és kifejezhetetlen atmoszférában, arra a különleges kombinatív képességre hagyatkozva, mely a valóságot annak elmondása pillanatában mutatja fel nekünk.”<sup>18</sup> Minden műben a sorsprobléma felfogása határozza meg, hogy mit és mennyit fogad be a hétköznapi életből önmaga kifejtésének mozzanataival. Éppen ezért szélsőséges mivoltában is esztétikailag paradigmatis a középkori udvari-lovagi irodalom.<sup>19</sup> Ebből ugyanis *egyáltalán* nem lehet a „courtois” körök valóságos életére következtetni. Ennek a költészetnek az alapja, az udvari szerelem, egész egyszerűen fikció, „esztétikai saját világ” konvenciórendszer, amely messze távolodott a mindennapi valóságtól. Az udvari szerelem világát egy autonóm ideológia belső következetessége tartja össze.<sup>20</sup> A költészet és a közönség, az udvari szerelem és az udvar közti megfelelés nem élményhez, hanem értékhez kötött.<sup>21</sup> Itt minden „élettény” és tulajdonság szisztematikusan megkonstruált érték-szimbólum. A paradox csak az, hogy felmérhetetlen, amivel ez a valódi érzéseket nélkülöző költészet az emberiség érzelmi kultúrkinéséhez hozzájárult. És ami még fontosabb: az udvari-lovagi irodalom olyan — fiktív — érintkezési viszonyokat konstruált, amelyek között a szerelem először jelenik meg humanizációként, erkölcsi-emberi kiteljesedésként. Jóllehet ennek az ideológiának semmilyen következménye nem lehetett a mindennapi életre nézve, a történelemben mégis létrejött egy elvont lehetőség, amely, íme, a költészetben tudatosult és kiteljesedett, s ezzel végérvényesen meg lett hódítva „az emberiség

<sup>15</sup> I. m. 265—266.

<sup>16</sup> A. Moravia: „Boccaccio”, az „Írók írókról” c. kötetben, Európa Könyvkiadó 1970.

<sup>17</sup> I. m. 665.

<sup>18</sup> I. m. 657.

<sup>19</sup> Vö. 7. jegyzet.

<sup>20</sup> Pollmann: I. m. 160.

<sup>21</sup> I. m. 137.

öntudata”<sup>22</sup> számára. Ebben a belső következetességgel homogenizált világban persze minden *közvetlenül* a sorsviszony része. Ez is szélsőséges, de paradigmatis. Ha *általában* nem is jön létre ez a közvetlenség, a műben mindennek evokatív erővel a sorsviszonyra kell vonatkoznia. A művészetben csak annak van egyáltalán létezése, ami részt vesz a hamleti „my fate cries out” akusztikájának kialakításában.

Vagy ami ezzel egyet jelent: meg van formálva. Hiszen a forma ruhazza fel az anyagot evokatív erővel, az hozza létre a vonatkozásokat, az irányít, vezet el a sorsviszonyhoz. „A forma, amelyről — mint a fiatal Lukács írja — a közönségnek majdnem soha és az alkotónak igen sok esetben nincs közvetlen tudomása. Mert a felvevő élményeket érez az írásokban, amelyek hatnak rá, és az alkotó öntudatát a legtöbbször technikai kérdések, technikai nehézségek leküzdései töltik meg, vagy élményeinek kifejezését keresi. És a kettő között, az élményen túl és a technikán innen, sehol sem igazán megfoghatóan (definíciókkal a legkevésbé) van a forma. És mégis: ha láthatatlan centrum is csak a forma, nem feléje vezet és a közeledés mérvével mérhető minden egyes technikai kérdésnek megoldása? És valamennyinek a legkülönbözőbb pontokról való ide konvergálása nem határozza azt meg már eléggé? Nem elég-e ennyit tudnunk: van egy ilyen középpontja mindennek?”<sup>23</sup> Minden jelentős műalkotásnak van egy immanens centruma, ami fogalmilag meghatározva: forma.

Mindebből persze kritériumok is adódnak a tökéletes megformálással szemben. Először is egy sajátos homogenitás: az egyensúly a dolgok sokféleségében, a sokrétűség az egyfajta materiában. Egyrészt a töretlen „intonációról”, az atmoszféra, az alaptónus egységéről van szó, ami közvetlenül nem érzékelhető határa, kerete és meghatározója annak, hogy az elénk tárt világban mi lehetséges és mi nem, mennyire és hogyan lehetséges valami. Másrészt a „mélység”-ről, vagyis olyan alakításról, „amely az élet ellentmondásosságát minden döntő meghatározottságában, ezek teljesen kifejtett dinamikájában az igazságnak megfelelően ábrázolja. Minél nagyobb az ilyen konkrét ellentmondások egységbe hozott feszültsége, annál mélyebb lesz a műalkotás. Helyes nyelvi fordulattal éppen azokat a művészeket szokták a mély jelzővel ellátni, akik ebben a tekintetben kíméletlenül elmennek a legvégsőig.”<sup>24</sup> Ez a sajátos homogenitás tehát nem szünteti meg az ellentmondásokat, csupán összetartozásukat — a sorsszerűség atmoszféráját érzékelteti. „Épp a legnagyobb és legigazabb művészet nyilvánítja ki ezt a legnagyobb fokú egység és legnagyobb fokú különbözőség közti feszültséget, de eközben művészileg az energikusan szét húzó elemek végső egyneműségének megőrzése marad túlsúlyban.”<sup>25</sup>

Ezeknek az esztétikai követelményeknek a végső alapja az a felfogás, miszerint az emberi nem *egységes*, legfőbb jellegzetessége, hogy történelme van, amely nem egyszerűen megtörténik, hanem az emberiség maga hozza létre saját történetét s ebben önmagát. A történelem éppen annak folyamata, ahogy az ember saját tevékenységével megalkotja és alakítja önmagát, és az emberi nem egysége nem más, mint a történelem folyamatának belső egysége.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> A művészetéről mint „az emberi nem fejlődésének öntudatáról” vö. Lukács György: „A különösség”, Akadémiai Kiadó 1957; ill. „Az esztétikum sajátossága”, I—II, Akadémiai Kiadó 1965.

<sup>23</sup> Lukács György: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”, I. kiad., 41.

<sup>24</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I, 1. kiad., 308.

<sup>25</sup> I. m. 623.

<sup>26</sup> Vö. Márkus György: „Marxizmus és 'antropológia'”, Akadémiai Kiadó 1966.

A történelmi konfliktusok tehát objektíve közös talajon jönnek létre: az emberiség fejlődésének objektív belső ellentmondásait, a világtörténelem ellentmondásos tendenciáit nyilvánítják ki. Az ember és a világ viszonyából származó konfliktusok és következményeik nem külső végzet eredményei, hanem éppen ezekben bontakoznak ki az ember történelmi lehetőségei, ezekben válik az ember azzá, ami. Az emberi sors így valóban az ember sorsa, saját maga alkotta sors, amelyben önmagát kell felismernie. A művészet adott történelmi pillanatban az így felfogott sorsviszonyt rögzíti. A műalkotások — Lukács György kifejezésével élve — „lehorgonyoznak”<sup>27</sup> a történelmi folyamatosságban, s annak általuk rögzített pontjait-szakaszait az emberiség elveszíthetetlen, elvileg mindig átélhető tulajdonává teszik. Vagyis: „az objektív valóság történelmisége szubjektív és objektív alakját éppen a műalkotásokban nyeri el.”<sup>28</sup> A művészet szemlélete ebben a kontinuitás-tudatban kapcsolódik legszorosabban a történelem felfogásához.

A nagy művek tehát nem időtlenségüknek köszönhetik maradáóságukat. Nem azért maradnak fenn, mert a tiszta, a nagy forma kiválik minden közös-ségből, téren és időn kívüli, ahisztorikus és aszociális lesz, egy nagy, szimbolikus általánosság, végső emberi vonatkozások, végső sors-összefüggés sémáját adja, hogy minden kor a maga sors-összefüggését lássa bele.<sup>29</sup> Ellenkezőleg: a legjelentősebb művek, a tökéletes formák a legmélyebben történelmi. Mert maga a tökéletesség nem más, mint a sorsprobléma művészi végiggondolásának, vagyis a megformálás következetességének világtörténelmi érvényessége. Valószínűleg innen nézve látszik legmélyebbnek és legelválasztóbbnak a „majdnem” és a végigvitel mottóknban említett különbsége. A végigvitel módjára soha nincsen semmilyen általános szabály vagy recept. De minden egyes mű esetében konkrétan eldönthető, hogy megtörtént-e. Ez az *interpretáció* egyik legfontosabb problémája és feladata.

Az interpretáció a műalkotások gondolati, fogalmi elsajátítása. Közelebbről a műalkotás gondolati reprodukciója, vagyis a sorsprobléma és a forma explicitálása. Az esztétikai interpretáció tehát filozófiai, pontosabban történetfilozófiai fogantatású. Marx egy ízben<sup>30</sup> a nem spekulatív filozófiát azon „legáltalánosabb eredmények összefoglalásának” nevezte, „amelyek az emberek történelmi fejlődésének szemléletéből vonhatók el”. Ebben a szellemben az esztétikai műelemzés azon legáltalánosabb eredmények összefoglalása a művek belső irányultságának rekonstrukciója útján, amelyek az emberek (műalkotásokban) rögzített történelmi fejlődésének szemléletéből vonhatók el. De ezek a legáltalánosabb eredmények csak annyiban jelennek meg az interpretáció számára valóban eredményekként, csak olyan mértékben lesz számára történelmi értelmük és értékük, amennyiben és amilyen mértékben képes megkeresni az aktuális történelmi szituáció által teremtett problémák helyét és szerepét az összemberi fejlődésben, s ennek alapján dönteni és mozgósítani a jelen társadalmi harcaiból kinövő valamely fejlődéslehetőség mellett.<sup>31</sup> A műalkotások történelmi értelme csak annak nyilatkozik meg, aki maga is tetteinek történelmi értelmét keresi és ennek jegyében tudatos kérdésekkel fordul a

<sup>27</sup> Lukács György: I. m. 486.

<sup>28</sup> I. m. 22. Az én kiemelésem.

<sup>29</sup> Lukács György többször idézett ifjúkori tanulmányában az irodalomtörténet elméletéről, még így fogta fel a maradáóság problémáját. Vö. I. kiad., 57—58.

<sup>30</sup> Marx: Német ideológia; MEM 3, Budapest 1960. 25.

<sup>31</sup> Vö. Márkus György a történelem „értelméről”, I. m. 87—88.

művészetek története felé. Ez mindenkor konkrét történeti és szociológiai probléma — de mindenekelőtt állásfoglalás, döntés dolga. Ez az interpretációk esztétikailag *lehetséges* sokféleségének az esztétikán kívüli alapja.

Mert a műalkotások sors- és formaproblémája bizonyos értelemben interpretáció kérdése. De nem az önkényes szubjektívizmus értelmében. Egyrészt az interpretációnak *elvileg* a teljes történetileg adott empiriát (az empirikus művészettudományok összes helytálló eredményét) sértetlenül meg kell tudnia őrizni és annak minden elemét egységes nézőpontból el kell tudnia rendezni. Másrészt racionális magyarázatot kell adnia a mű, és ezzel egyidejűleg önmaga történelmi értelmére, s e tárgyban vitaképesnek kell lennie. Ha egy interpretáció a gyakorlatilag elérhető szinten eleget tesz ezeknek a feltételeknek, nem lehet megcáfolni, legfeljebb másikat készíteni. Tekintve, hogy a műalkotások esztétikai szerkezete nem természettudományos értelemben vett „tárgyas szerkezet”, hanem szimbolikus, minden mű szükségképpen sokértelmű és többféle *autentikus* interpretációja lehetséges. A látszólag egymást helyesbítő interpretációk sora nem úgy közeledik a műhöz, mint a megismerés végtelenül progrediáló folyamata. Ennek a sornak nincs és nem is lehet egységes iránya. De a cél nem is a műalkotás feltételezett valódi jelentésének végleges „tudományos” leírása, hanem a művészet elsajátítása egy korszak kultúrája számára. Feltéve ha lehetséges Gramsci értelmében vett kultúra: „saját belső énkünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcióink, jogaink és kötelességeink megértésére.”<sup>32</sup>

## 2. A KORSTÍLUS. AZ OPERAREFORMOK. GLUCK

Holbach írja „A természet rendszeré”-ben: „Érző és gondolkodó lény voltaképpen élte egyetlen percében sem tévesztheti szem elől önmaga fenntartását és jólétét; saját magának tartozik hát a boldogsággal, de tapasztalata, értelme rövidesen tudatára ébreszti annak, hogy megfosztva minden támasztól, egymaga nem teremtheti elő a boldogsághoz szükséges dolgokat; érző, gondolkodó, hasonlóan a maguk boldogságának megteremtésével foglalkozó lényekkel él együtt, de ezek képesek arra, hogy segítsék őt az óhajtott tárgyak megszerzésében; észreveszi majd, hogy e lények csak akkor jóakaratók irányában, ha ez, úgy találják, érdekükben áll; arra következtet ebből, hogy boldogsága követeli meg: mindenkor úgy kell viselkednie, hogy megnyerje az őt céljai elérésében leginkább segíteni képes személyek vonzalmát, helyeslését, becsülését és közreműködését. Látja már, hogy az embernek jólétéhez emberekre van legnagyobb szüksége; hogy pedig érdekeit szolgálják, valóságos előnyökkel kell őket rávennie tervei támogatására; de valódi előnyöket biztosítani az emberiségnek annyi, mint erényesnek lenni; értelmes embernek tehát be kell látnia, hogy érdekében áll erényesnek lenni. Az erényes ember megszerzi társai boldogságát, ezek viszont képesek arra, hogy hasonlóan cselekedjenek s így szükségesek léte fenntartásához és segíthetik őt a boldog lét elérésében. — Ez tehát minden erkölcs igazi alapja; erény és erkölcs az ember természetén, szükségletén alapszik. Csak az erény révén válhatik boldoggá. Erény nélkül a társadalom sem

<sup>32</sup> A. Gramsci: „Marxizmus—kultúra—művészet”, Kossuth Könyvkiadó 1965, 189.

hasznos nem lehet, sem fenn nem állhat; valódi előnyökkel csak akkor jár, ha olyan lényeket egyesít, kiket egymás tetszésének megnyerése lelkesít, akik hajlandók kölcsönös hasznukon munkálkodni; nem édes a családi élet, ha tagjait nem hatja át boldog akarat egymás kölcsönös támogatására az élet nehézségeinek elviselésében s ha nem él bennük az a szándék, hogy egyesült erővel hártják el a természet rájuk sújtó veszedelmeit. A hitvesi kötelék is csak úgy édes, ha azonossá tudja tenni a társadalom fennmaradását új polgárok nevelésével elősegítő, törvényes gyönyörre vágyó két lény érdekeit. A barátság vonzóerejét az adja meg, hogy még sajátosabban érényes, vagyis egymás kölcsönös boldogságát őszintén megteremteni vágyó lényeket fűz össze. Végül: csak erényeinkkel érdemelhetjük ki mindazok jóakarátát, bizalmát, becsületét, akikkel kapcsolataink vannak; vagyis egymagában boldog senki sem lehet. — Valóban, az emberiség valamennyi tagjának boldogsága azokon az érzelmeken fordul meg, melyeket a sorsa folytán neki rendelt környezetben életre hív és táplál. A nagyság elvakíthatja a környezetet; hatalom és erő hódolatot csikarhat ki belőle; gazdagság megszedítheti az alacsony és megvásárolható lelkeket: de csak emberiesség, jótékonyosság, együttérzés, igazságosság tudja önként kiváltani a gyengédség, a vonzódás, megbecsülés olyannyira megindító érzelmeit, melyeknek fontosságát minden gondolkodó ember érzi. Erényesnek lenni annyi, mint érdekünket a mások érdekével összhangzó dolgokban megtalálni; annyi, mint másokra árasztott jó tetteket és örömeiket élvezni. Akit természete, nevelése, gondolatai, szokásai hajlamossá tettek erre, és körülményei révén módjában áll kielégíteni vágyait, vonzó tárggyá lesz minden feléje közeledő társa szemében; öröme van minden percben; örömmel olvassa le az emberek arcáról a megelégedést és gyönyört; hitvese, gyermekei, barátai, szolgálói nyílt, derült homlokkal fordulnak felé; megelégedettségük és békéjük nyomán az ő munkájának eredményét ismeri fel; egész környezete kész arra, hogy vele megossza gyönyöreit és szenvedéseit; másoktól szeretve, tisztelve, becsülve jól esően ismét önmagához vezeti vissza minden; tudatában van valamennyi szív fölött megszerzett jogainak; örülhet annak, hogy oly boldogság kútfeje, melynek révén az egész világ sorsába kapcsolódott. Önmagunk szeretetének érzése százszorosan kellemesebb lesz, ha megosztják velünk mindazok, kikkel sorunk összefűz. Az erény megszokása olyan vágyakat támaszt bennünk, melyeket maga az erény elégít ki; így azután az erény örökké önmaga jutalma lesz és kárpótol a másoknak szerzett előnyökért is.”<sup>33</sup> Az abnormálisan hosszú idézetet nem intellektuális színvonala indokolja, hanem az, hogy pregnánsan meg van benne fogalmazva a világ egy átélési módja, a XVIII. század alapvető, legpopulárisabb érzés- és gondolatvilága. Mégpedig teljes, tudomásul nem vett ellentmondásosságában, amit a kor filozófiai-etikai gondolkodása tudatosít ugyan, de ez nem érinti a mindennapi gondolkodásban uralkodó koegzisztenciát. Úgy vélik, csak az ész vezetése szükséges, hogy a természetől fogva lehetséges harmónia megvalósuljon. Ha az ember be tudja teljesíteni ezt a humanitás-ideált, létrejön „az ész birodalma”. Ez egy új típusú humanizmus, amelynek egészen mások a gyökerei, mint a reneszánsz humanizmusnak. Holbach szövegéből is érezhető, és Habermas kimutatta<sup>34</sup>, hogy tulajdonképpen szülőhelye és fészke az intimszféra, mindenekelőtt a polgári család. Az intimszféra

<sup>33</sup> Holbach: „A természet rendszere”, Akadémiai Kiadó 1954, 216—217.

<sup>34</sup> Vö. J. Habermas: „Strukturwandel der Öffentlichkeit”, Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin 1968<sup>3</sup>, 53—63.

öntudata a polgári nyilvánosság fórumain átfogó ideológiává általánosul. De nemcsak fogalmilag lesz általános, hanem szociológiailag is. A rendek és osztályok között végbemegy egy bizonyos kulturális nivellálódás, az arisztokrácia átveszi a polgári gondolkodási formákat és erkölcsi fogalmakat, a XVIII. század reprezentatív figurája mindinkább a művelt ember lesz.<sup>35</sup>

A polgári humanizmus lényege és egyúttal problémája a teljes emberség: az autonóm egyéniség fejlődése, a személyiség szabad és teljes kiművelése, egységes és mindent átfogó kibontakozása, az emberi képességek kibontakozásának teljessége, az emberi személyiség megvalósítása, a minden oldalú cselekvés, a teljesen kibontakozott személyiség emberi beteljesülése. Az egész XVIII. századi művészet alapja e humanizmus érvényessége, központi kérdése pedig a humanizmus életlehetősége, realitása. Az ugyanis majd mindenki előtt világos volt, hogy ez az eszmény a mindennapi életben nagyon is veszélyeztetett. Veszélyeztetett mindenekelőtt a rendiség által, polgárookra nézve (Richardson: „Pamela”, „Clarissa Harlowe”; Goldsmith: „A wakefieldi lelkész”; Rousseau: „Új Héloise”; Goethe: „Werther” stb.) és a polgári ideológiához asszimilálódott arisztokratákra nézve (Rousseau: „Új Héloise”; Schiller: „Ármány és szerelem” stb.) egyaránt. Veszélyeztetett az intimszférán kívül a polgári társadalomban (Fielding regényei, Rousseau: „Új Héloise”, Goethe: „Wilhelm Meister” stb.) és veszélyeztetett a polgári intimszférában (Diderot: „A törvénytelen fiú”, Goethe: „Werther”, „Vonzások és választások” stb.).

A leghevesebb reagálás erre a helyzetre a *szenzimentalizmus*. A „Pamela”, az „Új Héloise” és a „Werther”, e három ma már felbecsülhetetlen hatású könyv fogadtatása titkát pontosan jellemezte a „Költészet és valóság” tizenharmadik könyvében az idős Goethe a maga művével kapcsolatban: „Könyvecském nagy, mondhatnám óriási feltűnést keltett, mégpedig elsősorban azért, mert a kellő időben érkezett. Mert ahogy egy kevéske gyutacs is elegendő, hogy a hatalmas aknát felrobbantsa, úgy regényem megjelenését is azért követte akkora robbanás a közönségben, mert a fiatalság már aláaknázta magamagát, és azért volt olyan nagy a megrázkódtatás, mert mindenkitől kitört minden túlzott követelése, kielégületlen szenvedélye, képzelt szenvedése.” (ford.: Szöllősy Klára). A szenzimentalizmust minden bizonnyal nem irodalmi csúcsteljesítményei alapján kell megítélni, hanem szociológiailag, mint tömegáramlatot. A szenzimentális magatartásnak két alaptípusa lehet: a valóság gátlástalan szubjektívizálása, vagy a teljes elzárkózás a valóságtól. Az előbbi irodalmi típusa Pamela. Hogy a művészetben milyen erős volt a hajlam a valóság szubjektívizálására, azt az is mutatja, hogy a különben nem szenzimentális karakterű Goldoni, amikor Richardson regényét átdolgozta színpadra, olyan megoldást választott, amely — mint „Emlékezései” második részének IX. fejezetében írja — „vonzóbbá és érdekesebbé teszi a darab végső kimenetelét” (ford.: Gera György), azaz Pameláról kiderül, hogy grófi leány. A szerző így elégedetten állapíthatja meg: „az erény tehát elnyeri jutalmát, s az illetet sem éri bántódás”. Az élet konfliktusainak ilyen következetes eliminálása látható Goldoni „A csőd” és Beaumarchais „A két barát” c. darabjában is.<sup>36</sup> A második magatartásformát, a valóság következetes elutasítását, a magába zárkózó

<sup>35</sup> Vö. A. Hauser: „A művészet és az irodalom társadalomtörténete”, II, Gondolat, Budapest 1969, 9–12, 36.

<sup>36</sup> Vö. „A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei” c. tanulmányom, „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/2. 200.



szubjektivitást olyan irodalmi típusok reprezentálják, mint St. Preaux („Új Héloise”), Dorval (Diderot: „A törvénytelen fiú”), Werther, Ottilia és Eduard („Vonzások és választások”). Sőt, tulajdonképpen ez az ún. „széplélek”-probléma is Goethénél („Wilhelm Meister”) és Hegelnél („A szellem fenomenológiája”) egyaránt. A típus legjobb jellemzését éppen Hegelnél találjuk: „Hiányzik neki a külsővé-válás ereje, az az erő, hogy dologgá tegye magát és a létet elviselje. Abban a félelemben él, hogy cselekvés és létezés által beszennyezi belsejének nagyszerűségét; s hogy megőrizze szíve tisztaságát, kerüli a valósággal való érintkezést s megmarad abban az önféjű erőtlenségben, hogy lemond végső absztrakciójává kiélezett személyes énjéről s szubsztancialitást ad magának, vagyis gondolkodását létté változtatja át s az abszolút különbségre bizza magát. Az üres tárgy tehát, amelyet létrehoz magának, megtölti őt most az üresség tudatával; cselekvése a sóvárgás, amely csak elvész, miközben a léttelen tárggyá lesz s túlesve e veszteségen és visszaesve magához, csak elveszettnek találja magát; — mozzanatainak ez átlátszó tisztaságában boldogtalan úgynevezett *széplélek*: elhamvad magában, s eltűnik mint alaktalan pára, amely levegővé foszlik széjjel.”<sup>37</sup>

Eszttétikailag, ha tehát nemcsak hőse, de az alkotó is járja, mindkét út szerfelett problematikus. Röviden: a szentimentalizmus *formaellenes*. Mégpedig azért, mert *közvetlenül* egy mindennapi magatartásmódra épít, annak közösségére apellál. Innen Richardson regényeinek teljes formátlansága. Másfelől a szentimentális befogadás is semmibe veszi a kész formát. Nagyon érdekes ebből a szempontból Goethe leírása a „Költészet és valóság” tizedik könyvében Herder „Wakefieldi lelkész” felolvasásáról: „Herdernek a felolvasásnál legföljebb ha egyet lehetett szemére vetni: türelmetlenségét. Nem várta meg, amíg hallgatói felfogták és megértették a történet egy bizonyos részét, hogy a kellő érzések és gondolatok támadjanak bennük válaszul: azonnali reagálást követelt, de azzal is elégedetlen volt, amit az ember nyilvánított. Kárhóztatta túlesorduló érzéseimet, amelyek lépten-nyomon kiáradtak. Én úgy néztem a regényt, mint ember, mint fiatal; minden élőnek, igaznak, jelenvalónak tetszett. Herder, ki csak az eszmét és a formát nézte, világosan látta, hogy engem a tartalom kerít hatalmába, és ezt nem helyeselte. Még rosszabbul fogadta Poglou elmefuttatásait, amelyek csakugyan nem voltak ugyan szellemesek; de különösen felbőszítette őt találékonyságunk hiánya, hogy nem láttuk előre a kontrasztokat, amelyekkel a szerző több ízben él, és újra meghatódtunk, elérzékenyültünk anélkül, hogy az ismétlődő fogást észrevettük volna. Sose bocsátotta meg nekünk, hogy mindjárt az elején, ahol Burchell az elbeszélés során harmadik személyből elsőbe csap át, s ezzel már-már elárulja magát, nem vettük észre, vagy legalább nem gyanítottuk, hogy ő maga a lord, akiről beszél; s mikor a szegény, nyomorult vándort végül hatalmas, gazdag nagyúrrá változni látván, gyermekesen örvendeztünk, Herder földidézte azt a bizonyos helyet, amelyen, a szerző szándéka szerint, átsiklottunk, és dörgedelmesen lehordott bárgyúságunkért. Ebből is kiviláglik, hogy Herder a regényt csupán műalkotásnak tekintette, s tőlünk is ugyanezt várta, holott mi még abban az állapotban leledzettünk, amelyben megengedhető, hogy az ember a művészeti remeket ugyanúgy fogadja be, mint a természet alkotását.” S hogy Goethe álláspontja nem különbözik Herderétől, legfeljebb kevésbé „türelmetlen”, bizonyítja a „Werther” fogadtatásáról szóló, előbb már idézett fejtegetésének folytatása:

<sup>37</sup> Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai Kiadó 1961, 336—337.

„A publikumtól nem kívánhatjuk, hogy a szellemből eredő művet szellemileg fogadja be. Igazából mindenki csak a tartalmat, a történetet vette figyelembe, amint ezt már barátaimon is észrevettem, és ehhez még a nyomtatott betű tekintélyéből fakadó népi előítélet is hozzájárult, — hogy tudniillik a könyvnek feltétlenül didaktikus célja van. Az igazi művészi ábrázolásnak azonban nincsen ilyen célja. Nem dicsér, nem korhol, csak kifejti a tetteket, gondolatokat a maguk összefüggésében, és ezzel oktat, felvilágosít.” A következetesen szentimentális magatartás nemcsak az idős Goethe személyiségétől volt idegen, hanem — és ez a perdöntő — a „Werther”-ben érvényesülő ábrázoló objektivitástól is.<sup>38</sup> Goethe regénye — és vele a szentimentális irodalom minden valódi csúcsteljesítménye — éppen az objektív sors- és műmegformálás következetessége révén a szentimentalizmus leküzdése, művészi kritikája.

A megformálás lehetőségének kérdése azonos azzal a sorskérdéssel, hogy lehetséges-e a korban olyan „cselekvés és létezés”, amellyel az ember nem szennyezi be „belsejének egyszerűségét”; érintkezhet-e az ember úgy a valósággal, hogy megőrzi „szíve tisztaságát”. Röviden: megvalósítható-e a teljes emberség humanista eszménye. A legnagyobb művek — „Új Héloise”, „Wilhelm Meister” — alapja az a belátás, hogy a polgári társadalom nem halad a humanista eszmények társadalmi megvalósítása felé, a teljes emberség tehát semmiképp sem lehet az ábrázolásban a társadalmi mozgás szerves és spontán terméke, vagyis az eszmény megvalósításának bemutatását lehetetlen egyesíteni a polgári társadalom életének közvetlen ábrázolásával.<sup>39</sup> Csakhogy ez az alap nagyon labilis, valóságos bravúr szilárd formát építeni rá. A XVIII. században már elképzelhetetlen a humanitás-ideológia olyan fiktív, de homogén „esztétikai saját világa”, mint a középkorban. Nemcsak szociológiailag talajtalan, hanem tartalmilag is nonszensz, hiszen a társadalmi megvalósíthatóság a polgári humanizmus sine qua non-ja. Mindebből az következik, hogy e probléma irodalmi megoldása nem tud többé a stílusra, a XVIII. században győzelmes, általánosan elterjedt és általánosan ható formára támaszkodni, nincsen rá *folytatható* formai megoldás.<sup>40</sup> A sors- és formaprobléma megoldása így mindenkor egyszeri, zseniális invenciót követel. Ilyen a rousseau-i és goethei „sziget”<sup>41</sup> és a „Faust” történetfilozófiai-antropológiai koncepciója.<sup>42</sup> Ezért már a XVIII. században minden valóban jelentős irodalmi teljesítmény a művészi alkotás természetéből következőkön túli heroikus erőfeszítéseket követel, s az irodalmi élet virágzása nem jelenti az irodalom esztétikai virágzását.

A kor egyetlen igazán virágzó művészete a *zene*. Az a ma már érthetetlen és felmérhetetlen szerep, amit a zene a XVIII. századi társadalom életében játszott<sup>43</sup>, valódi esztétikai virágzás alapja. A zenének ez a szerepe végső soron, egy nagyon általános értelemben szentimentális. Közvetlenül mindenekelőtt a befogadás oldaláról. A korabeli hallgató viszonyát a zenéhez valószínűleg

<sup>38</sup> Vö. Lukács György: „Goethe: Az ifjú Werther szenvedései”, a „Világirodalom”, I. c. kötetben, Gondolat 1969. 48.

<sup>39</sup> Vö. Lukács György: „Goethe: Wilhelm Meister tanulóvei”, a „Világirodalom”, I. c. kötetben, I. kiad., 59.

<sup>40</sup> A dráma vonatkozásában ezt részletesen elemeztem a 4. jegyzetben említett tanulmányomban.

<sup>41</sup> Vö. Lukács György: I. m.; és Heller Ágnes: „Rousseau és az Új Héloise”, az „Érték és történelem” c. kötetben, Magvető 1969.

<sup>42</sup> Vö. Lukács György: „Goethe: Faust”, a „Világirodalom”, I. c. kötetben, I. kiad.

<sup>43</sup> Vö. Romain Rolland: „Zenei utazások a múlt birodalmában”, Zeneműkiadó Vállalat 1960.; Szabolesi Bence: „Európai Virradat”, Gondolat 1961<sup>2</sup>.

helyesen jellemzi Szabolcsi Bence: „Nem egyénített, személyes, különleges élményben részesül, illetve részesült, hanem inkább egy-egy *élménytípusban*, amolyan általános atmoszférában, amely szuggerálta, megindította vagy felderítette, egyszerűen befolyásolta, egy bizonyos világnézetre hangolta. Ezen az általános hangulati atmoszférán belül minden más eltörpült, elhalványult, sőt nemegyszer jelentéktelenné vált. Egy Haydn — vagy Mozart — szimfónia bizonyos általános életigenlésre hangolhatta anélkül, hogy ezen a benyomáson belül az illető zene karaktere különösebben érvényesült vagy kidomborodott volna. C-dúr szimfónia volt vagy Esz-dúr? A hallgatót nem érdekelte, akkor sem, ha a zeneszerző számára ennek különös jelentősége volt (mert hiszen volt, azt jól tudjuk); a hallgató csak részvevője volt valami általános hangulatnak, amely az illető műben is tetet öltött.”<sup>44</sup> De ennek a viszonyulásnak kétségkívül tárgyi alapja van, hiszen ez a — manapság klasszikusnak nevezett — zenei korszak valóban megteremtett egy homogén esztétikai világot, amely — Adorno szavaival élve — „teljesen és tökéletesen a saját anyagából szerkesztett, . . . tökéletesen helyes, egészen kötelező, és mégis minden pillanatban a szubjektum — tulajdonképpen a megszabadított emberiség — megnyilatkozása.”<sup>45</sup> Ez a zene tényleg, ha nem is a lét, de legalábbis az emberi öntudat „kritikátlan affirmációja”.<sup>46</sup> A humanizmus-ideológia feltétlen szubjektív beteljesedését fejezi ki, de ez a szentimentális alapjelleg itt egy sajátos esztétikai lehetőség — az emócionális egyértelműség és intellektuális inkognitó szintézise<sup>47</sup> — révén egy egészen új, döntően más elveket követő művészi fejlődés kiindulása lesz. A zene ugyanis, mint Lukács György írja, „bizonyos mértékig világnézetileg megalapozottan, a maga magáért-valóságában tételezi a bensőséget, amelyben az objektív valóság tárgyai, vonatkozásai és eseményei megszűnnek, és csak mint meghatározatlan tárgyiasságok maradnak meg . . . a bensőségnek a maga történelmi környezetéhez való viszonyában rejlő világtörténelmi jogosultsága (amely tehát meghaladja a szubjektív partikularitást) akadálytalanul, összes immanens meghatározását maradéktalanul kiteljesítve bontakozhat ki, miközben a történelmi realitással fenntartott kölcsönös vonatkozásból reá háramló külső végzet többé vagy kevésbé, olykor a felismerhetetlenségig elhalványul. Ez azonban nem árt a forma és a tartalom zenei egységének. Ellenkezőleg. Éppen ebben rejlik annak oka, hogy a zene — még kedvezőtlen körülmények közt is — lenyűgöző erővel növekszik igazi nagysággá, és hogy a máskülönben ilyen tartalmaktól elzárkózó befogadót is magával tudja ragadni. Ugyanis a bensőségnek az emberi nem életében éppen az a küldetése, hogy — amennyiben napi, sőt korszakos követelménnyé tud válni — a gyakorlati megvalósítás lehetőségeivel és az érzésekben kuszán benne rejlő követelmények történelmi sorsával nem törődve, tisztán és akadálytalanul, mélyreható és teljes „világgá” bontakoztassa ki ezt a világerzést.”<sup>48</sup>

Mindezek tudatában meg kell fogadni Romain Rolland figyelmeztetését: „Hiba volna jelentéktelen tünetként elhanyagolni az opera diadalát egész Európában, s azt a beteges lelkesedést, amelyet fölkeltett.”<sup>49</sup> Nem opera-

<sup>44</sup> Szabolcsi Bence: „A zenei köznyelv problémái”, Akadémiai Kiadó 1968, 47—48.

<sup>45</sup> Th. W. Adorno: „Zene, filozófia, társadalom”, Gondolat 1970. 222.

<sup>46</sup> I. m. 53.

<sup>47</sup> Vö. Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, II, Akadémiai Kiadó 1965, 348.

<sup>48</sup> I. m. 350—351.

<sup>49</sup> R. Rolland: „Zenei miniatűrök”, I, Gondolat 1961, 18.

történetet írunk, így hát a történeti folyamatot nem kísérik figyelemmel, a műfajt klasszikus alakjában vizsgáljuk, ahogy a XVIII. század első harmadában főleg nápolyi komponisták kettős formában (opera seria és opera buffa) kidolgozták. Az *opera seria* alapja az udvarok arisztokratikus színjátéka. Jellemhierarchiáját különféle heroikus tulajdonságok szerint modellálják, az alakok meghatározott tulajdonságok hordozói — típusok. A cselekmény anyaga: intrika. A drámai mozgás centruma a szerelem, iránya a pozitív erők győzelme a legelképezetőbb véletleneken és valószínűtlenségeken keresztül. Az egész kompozíció meghatározó elve az ún. „lieto fine” teleológiája. A nagy tragikus alaptémák, Jephtha, Idomeneo, Orpheus, Iphigenia stb. történetei az opera seriában többnyire nem tragikusak. Ezt az életidegen és belsőleg szegényes drámát választékos, artisztikus szöveg hordozza. A zenei formakincs egyhangú: recitativók (secco, esetleg accompagnato) és áriák (da capo) sora. Változatosságot legfeljebb a kavatina, a duett (nagyon ritkán tercett) és a kórus takarékos alkalmazása jelent. A zenei nyelvet szélesen kifejtett, architektónikus tematika, variáció, kidolgozás, koloratúra stb. jellemzik. Az *opera buffa* alapja a piacterek plebejus színjátéka, főleg a commedia dell’arte.<sup>50</sup> Jellemhierarchiáját különféle mindennapi tulajdonságok szerint modellálják, az alakok meghatározott tulajdonságok hordozói — típusok. A cselekmény anyaga: intrika. A drámai mozgás centruma a szerelem, iránya a pozitív erők győzelme a legelképezetőbb véletleneken és valószínűtlenségeken keresztül. Az egész kompozíció meghatározó elve a konfliktusok harmonikus megoldásának teleológiája. De itt eleve komédiáról van szó, aminek epizódokkal tarkított létszerű gazdagságát természetes, közvetlen szöveg hordozza. A zenei formakincs roppant változatos: a secco recitativókon túl a megkomponált zene alaprétege a daltípusok sokasága. De már a szólószámok skálája is az egyszerű strofikus daltól a többrészes áriáig terjed, de a legfontosabb különbség talán mégis a differenciáltabb jellemzést serkentő együttesek szaporodása: a duettől a szextettig (olykor szeptettig), de leginkább a finálék (ária-, lánc-, rondófinálék) kidolgozása. A zenei nyelvet pregnáns, mozgalmas, színes tematika, a népzene melodikus és ritmikus hatása, a koloratúra hiánya stb. jellemzik. Természetesen az opera seria és az opera buffa nem egymástól elszigetelten éltek, hanem nagyonis sokoldalú kölcsönhatásban. Éppen ezért a szakirodalom mindig megújuló próbálkozása a fejlődés, a művek szociológiai meghatározása, főleg az opera seriát illetően<sup>51</sup>: meddig hordoz abszolutisztikus világképet, mikor kezdik ezt felvilágosodott polgári módon interpretálni, ami azután az opera buffával való kapcsolatot elmélyíti. Ugyanakkor figyelmen kívül hagyják azt aényt, hogy az opera két típusa minden genetikus és külső, stiláris, intonációs ellentét mellett éppen esztétikai alapszerkezetét tekintve rokon.

Az opera seria és az opera buffa elvi közössége a konvencionálisan elfogadott pozitív kibontakozás teleológiája, illetve az általa modellált funkcionális típus-hierarchia és irányított cselekményvezetés. Mindez pedig a világkép rokonságát jelenti. Valóban, a XVIII. század közepén a két típus különállását a zenetörténeti hagyomány tehetetlenségén túl már nem réteg-igények indokolják, hanem egy jellegzetesen polgári probléma. A személyiség reprezentativitásának

<sup>50</sup> A commedia dell’arte és az opera buffa esztétikai problémáit részletesen elemeztem a 4. jegyzetben említett tanulmányomban.

<sup>51</sup> Vö. G. Knepler: „Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts”, I, Henschelverlag Berlin, 1961, 62.

problémája. Arról van szó, hogy az arisztokrata közvetlenül nyilvános személyiség, míg a polgár az intimszféra és a társadalmi munkamegosztás keretei közé van zárva. „A nemesember az, amit reprezentál, a polgár, amit termel.”<sup>52</sup> A polgárság számára a színház, tehát az opera is — Habermas szavával — „nyilvánosság-pótlék”.<sup>53</sup> Mégpedig két értelemben is: a színpadon egyrészt nyilvánossá teheti korlátozott életszféráját, másrészt reprezentatív szférába transzponálhatja magát. S ha ideológiáját, történelmi hivatását *személyesen* akarja képviselni, csak a második utat járhatja. Az opera seria tradicionális világára a polgárságnak tehát sajátosan polgári problémák megoldására van szüksége.<sup>54</sup> Hasonló ez a Voltaire-tragédiák és általában a XVIII. századi francia drámafejlődés problematikájához.<sup>55</sup> Az opera seria és az opera buffa kölcsönhatása és közeledése tehát ezen a közös szociológiai és esztétikai talajon megy végbe. Ennek a bonyolult és hihetetlenül sok műre kiterjedő történeti folyamatnak tán az a legfontosabb mozzanata, hogy a buffában megjelenik és egyre nagyobb szerepet játszik a szentimentális szerelmespár. Ezek a figurák olyan érzelmi és morális kifinomultságot, pátoszt hoznak magukkal, amelynek kifejezése megköveteli az opera seria elemeinek benyomulását a buffába, amelyben azelőtt legfeljebb parodisztikus céllal szólaltak meg. Ez a stíláriis nivellálódás szociológiailag kétségkívül annak az ideologikus nivellálódásnak a tükré, amelyről a fejezet elején már szó volt, s amely a kiművelt, nemeslelkű embert teszi a kor reprezentatív személyiségévé.

Persze ebben az egész fejlődésben a zenéé a döntő szerep. Az opera seria és az opera buffa alapszerkezetét egyaránt csupán a zene hitelesíti. Sőt, szinte azt mondhatnám, hogy a zene ezektől a drámai szerkezetektől függetlenül, önmagában hiteles. Romain Rolland nagyon plasztikusan írja le a helyzetet: „Az olasz közönség tehát a 18. században végtelenül közömbös a drámai cselekménnyel, a darabbal szemben; a tárgynak ez a fölényes semmibevevése magyarázza, hogy olykor egy opera második felvonását az első előtt adják, ha így tetszik egy fontosabb személyiségnek, aki nem tudja egész estéjét a színházban tölteni. Don Leandro de Moratin spanyol költő egy operában előbb látja máglyán meghalni Didót, a következő felvonásban Dido újjáéled és fogadja Aeneást . . . De ugyanaz a közönség, amely megveti a drámát, a cselekménytől függetlenül szenvedélyesen rajong egyes drámai részekért. — Mert mindenkifölött lírai természet, csak hogy líraisága éppenséggel nem elvont, hanem határozott szenvedélyekre és sajátos esetekre vonatkozik. Az olasz mindent önmagára vezet vissza. Nem a cselekmény és nem a szereplő érdekli, csak a szenvedély: mindenestül magáévá teszi, magáénak tekinti. Innen az a frenetikus lelkesedés, amit az operai látványosság egy pillanat alatt fölébreszt benne. Egyetlen más népnél sincs az operaimádatnak ilyen szenvedélyes jellege, mert ilyen személyes és önző jellege sincs sehol. Az olasz nem azért megy operába, hogy operahősöket lásson: önmagát akarja látni, hallani, szenvedélyeit dédelgetni, felszítani. Egyéb semmi sem érdekli.”<sup>56</sup> Nos, lehet, hogy nem ilyen

<sup>52</sup> Habermas: I. m. 23.

<sup>53</sup> I. m. 24.

<sup>54</sup> Knepler: I. m. 76.

<sup>55</sup> Vö. Plehanov: „A XVIII. századi francia drámairodalom és festészet a szociológia szempontjából”, az „Irodalom és esztétika” c. kötetben, Kossuth Könyvkiadó 1962; és idézett tanulmányom.

<sup>56</sup> R. Rolland: „Zenei utazások a múlt birodalmában”, I. kiad., 150—151.

szenvedélyesen, de elvileg ugyanígy viszonyultak az operához egész Európában: formaellenes közvetlenséggel, szentimentálisan. Szimptomatikus, hogy az opera buffáért harcoló és opéra comique-ot komponáló Rousseau szentimentális hősei, Júlia és St. Preux az „Új Héloise”-ban, milyen lelkesedéssel fedezik fel, az önkifejezés milyen mámorával éneklik az olasz opera seria részleteket. De a helyzet legpregnánsabb kifejeződése talán mégis egy, számunkra, lehet, abszurdnak tűnő, ám a maga korában mégis rendkívül elterjedt és népszerű „műfaj”, az ún. pasticcio. Ez olyan opera, amit egy komponista különböző műveinek részleteiből, vagy több szerző operarészleteiből állítanak össze. Ez a mai fogalmaink szerint minden esztétikai egységet megcsúfoló egyveleg is jelzi, hogy az egységet másutt kell keresnünk, nem a konkrét megformálásban, hanem a zenei közeg egyetemes homogenitásában. A XVIII. század első felének felmérhetetlen mennyiségű operatermése — túl a seriát és buffát elválasztó viszonylagos intonációs különbségen — voltaképpen egyetlen hatalmas, ragyogó zenei folyam — Thomas Mann-i szóval — „szép hangok özöne”, amely fölött az emberi beteljesültség győzelmes atmoszférája lebeg s belső áramlásait jól bevált sémák, pre-formák tagolják.

Melyek hát e diadalmas és „beteges lelkesedést” felkeltett műfaj igazi esztétikai lehetőségei? Mindenekelőtt: kirekesztheti világából a — hegeli — ifjú marxi értelemben vett — polgári társadalmat, azaz a rendiség, az intézmények, a lét-fenntartó tevékenység egész szféráját. Pontosabban, ami mégis megjelenik belőle, az közvetlen reprezentációként, személyes minőségként, a személyiség attributumaként jelenhet meg. Schiller írja Goethének a „Wilhelm Meister”-rel kapcsolatban: „Igen szép egyébként, hogy Ön bizonyos pozitív formák iránt mutatott tisztelete mellett a születést és a rangot a semmivel teszi egyenlővé, mihelyt valami *tisztán emberi dologra* kerül a sor, és — milyen méltányosan! — úgy teszi ezt, hogy egy szót se pazarol rá”.<sup>57</sup> Az opera következetesen a „tisztán emberi dologra” redukálhatja tárgyát. Ez azonban nem valami örök emberi mítosz, hanem olyan életnyilvánítások köre, amelyben a személyiség polgári humanista szellemű kiművelése nyilatkozik meg. Az emberek ilyen életnyilvánításaiikkal kapcsolódnak egymáshoz, s így az operában *közvetlen* emberi viszonyok lehetségesek, eltüntethető a távolság „lélektől lélekgig”. Végül, mivel az opera formája a világ egy egységes átélési módjára épül, világa egy populáris érzés- és gondolatvilágon nyugszik, kollektív-általános erkölcsiség érvényesül benne. Ez az egyetikuság a mű világán belül, illetve a mű és a közönség között lehetővé teszi a mű belső alkatelemeinek, illetve a mű és a befogadó teljes egymásra-hangoltságát. Röviden: az opera következetesen olyan érintkezési viszonyokat konstruálhat, amelyek között megvalósulhat a teljes emberség. S ha felmerül a fikció kérdése, akkor az legfeljebb a szöveggönyv irodalmi érvényességét érintheti, az operára mint zenei műfajra nézve egész egyszerűen nem értelmes kérdés.

Dramaturgiailag az operában lehetőség nyílik a drámai alapkérdés, a jellem és a cselekmény viszonyának rendezésére. Technikai-dramaturgiai értelemben a jellem és a cselekmény ellenkező irányának<sup>58</sup> összehangolásáról van szó. Ellenkezik egymással tempójuk, stilizáltságuk iránya és distanciájuk. A jel-

<sup>57</sup> Schiller levele Goethéhez, Jena, 1796. július 15. A „Goethe és Schiller levelezése” c. kötetben, Gondolat 1963, 116. Az én kiemelésem.

<sup>58</sup> Vö. Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története”, I, Franklin Társulat 1911, 35.

lem ábrázolása lassúságot kíván, a cselekményé gyorsaságot; a jellemé széles, részletezett stilizálást, a cselekményé nagy, elvont összefoglalást; a jellem közelséget, intimséget követel, a cselekmény a távolból látottság dekoratív monumentalitását. A recitativo seccoóval és recitative accompagnatóval, a szólószámok (ária, kavatina, románc, dal) valamint az együttesek különböző típusaival adott az a zenei formakincs, amely meghatározott belső ritmus szerint rendezve képes ezeket az ellentéteket természetesen kiegyensúlyozni. A zenei dinamika hullámvázában harmonikussá válhat az ellentétes irányú erők játéka. De mindez csak azért lehetséges, mert az operában a legmélyebb drámai paradoxon, a konkrét és absztrakt Lukács által feltárt egybeesésének paradoxonja feloldódhat. „A paradoxon lényege az, hogy élő, spontánul cselekvő emberek vannak beállítva a ridegen absztrakt keretbe. Az első pillanatra úgy látszik tehát és nagyjából úgy is van, mintha a drámában az ember, a karakter képviselné az életet, a konkrét elemet és abban a helyzetben, amelybe kerül és mindabban, ami vele megtörténik, nyilvánulna meg a dráma elvont eleme. Bizonyos, hogy a cselekmény (a legtágabb értelemben véve itt a szót) szimbolikus és konstruált; tehát lehetőleg egyszerű, világos, átlátszó, csak arra való, hogy a dialektikusan formulázott világnézetet kifejezze. És — ezt, úgy hiszem, nem kell részletezni — az ember mindig pillanatnyi, irracionális, absztrakciókba beleilleszkedni nem tudó; sőt, mert az élet illúzióját kell felkeltenie, nem is szabad, hogy bármilyen absztrakcióba beleférjen. De másfelől még a legegényibben rajzolt embernek is a szerepe a drámában csak reprezentálás lehet; a drámai ember mindig típus. És mivel spontán tettek alkotják a cselekményt, ezt sem óvhatja meg a legelvontabb előre-elgondoltság sem a pillanatnyiságok számtalan véletlenségeitől. Az egyik szempontból nézve a másik mindig irracionális lesz, csak az absztrakt és tipikus, ahonnan kiindulunk. Egy karakter-absztrakcióból kifelé nézve mindig csak véletlen lehet, hogy éppen ebben és nem egy másik cselekedetben vagy helyzetben nyilvánul meg és az absztrakt cselekmény szempontjából véletlen tulajdonságokkal kell tele lennie a legmerevebbre stilizált embernek is.”<sup>59</sup> Nos, az operában nem spontán tettek, sőt, egyáltalán nem tettek alkotják a cselekményt, és az életet nem a jellem képviseli, mivel az életet egyáltalán nem kell benne képviselni, nem az élet illúzióját kell felkelteni. A jellem *csak* reprezentál, tehát *csak* típus, a cselekmény pedig *csak* ridegen absztrakt keret, mert valóban *kizárólag* arra való, hogy a világnézetet kifejezze. Itt nemcsak az absztrakt és tipikus, amiből kiindulunk, hanem a másik is. Az egyik szempontjából a másik se nem racionális, se nem irracionális, bár tényleg véletlen jellegű. Egymáshoz rendelésük csupán instrumentális. De a jellemzés és a cselekményvezetés belső következetessége szempontjából sem vethető fel a racionalitás kérdése, mert mindent a teleológia irányít és homogenizál, ez pedig nem racionalizáló elv, hanem egyszerűen konvenció. Ez az egész konvencionális és mégis esetleges sémarend csak azért válik elfogadhatóvá, hogy a zene minden pillanatban közvetlenül jelenvalóvá teszi és hitelesíti a teleológiát, mint — Kierkegaard szavával — „az egészet hordozó alaphangot”.<sup>60</sup> Általában az operának erre a pre-forma stádiumára teljesen igaz (viszont *csak* erre igaz teljesen) Kierkegaard jellemzése: „Az opera immanens célja elsősorban nem a jellemfestés és a cselekmény, ahhoz nem elég reflektált. De a reflektálatlan szubsztanciális szenvedély kifejezést talál az

<sup>59</sup> I. m. 34—35.

<sup>60</sup> Kierkegaard: „Entweder-oder”, I, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1964, 126.

operában. A zenei szituáció a tónus egységében rejlik, amely jelen van a különböző szólamokban. Éppen az a zene sajátossága, hogy a szólamok sokaságában képes megőrizni a tónus egységét.”<sup>61</sup> A zenei „cselekmény” pedig — mondhatnánk — az a tónusegység, ami jelen van a különböző zenei szituációkban.

Persze csak nagyon feltételesen lehet ezeket a megoldásokat dramaturgiai értelemben valóban *megoldásoknak* tekinteni. Közvetlenül ugyanis éppen a valódi drámaiság megszüntetéséhez vezetnek. A forma nem drámai, hanem zenei logikát követ. A XVIII. századi opera mint műfaj, mint pre-forma, meglehetősen paradox jellegű. Egyszerre holtpont<sup>62</sup> és lehetséges kiindulópont. Nagysága és korlátja ugyanabban rejlik: hogy könnyűszerrel folytatható formai megoldás, hogy adva van egy formai alapstruktúra és az egyes művek ennek modifikációi. Az ellenkező irányú drámai erők eredőit a zene hangsúlyozottan közös erőforrás kisugárzásaiává tudja tenni, de ezzel nemcsak egy eredeti elveket követő *zenei drámaiság* lehetőségét teremti meg, hanem a boldog egyenletességgel sugárzó zeneiség álmegoldását is. Márpedig a korszak műfaji burjánzása az utóbbi felé hat. Hiszen az egyes mű itt alig több, mint a pre-forma kritikátlan reprodukciója.

Bármilyen furcsa, az opera-forma voltaképpen egész diadalútja során problematikus volt. De egészen más értelemben, mint a kor polgári drámája. Igaz, mindkét esetben a forma létének és lényegének diszkrepanciájáról van szó. Csakhogy amíg a kor legjelentősebb művészei számára a dráma lényege nem volt problematikus, csak a polgári dráma léte, addig az elméletírók és a zeneszerzők számára az opera léte abszolút problémamentes volt, de a lényege annál problematikusabb. A fő kérdés a zenei drámaiság, de ezt valamennyien másképp interpretálták.<sup>63</sup> Ha tehát figyelmesebben szemügyre vesszük az opera virágzási korszakát, a tömegtermelés mélyén látnunk kell a meg-megújuló reformtörekvések sorát. A korszak egyik legfontosabb művészi szükségletét Diderot erőteljes szavakkal fogalmazta meg: „Íme, egy még járatlan út. Bárcsak megjelenne az a lángész, aki az igazi tragédiát és az igazi komédiát beviszi a zenés színpadra. Bárcsak kiáltaná, mint a zsidó nép prófétája kiáltotta lelkesültségében: *Adducite mihi psaltem*, 'hozzatok ide egy énekest', és az megszületne.”<sup>64</sup>

Elméletírók, mint Addison, Algarotti, Arteaga, Marcello, Metastasio stb., és zeneszerzők, mint Graun, Hasse, Händel, Jommelli, Sarti, Scarlatti, Telemann, Traetta, Vinci, Wagenseil stb. igyekeztek választ adni az opera kérdésére. Az egyik lehetséges, esztétikailag érvényes és következetes választ — nem kétértelmű — végül is *Gluck* adta meg. Pontosabban: *Gluck* művészete. Rögtön le kell ugyanis szögezni, hogy az a zenetörténeti „idée fixe” vagy „Leitmotiv”, miszerint *Gluck* a zenét alárendelte a drámának, az irodalomnak, nem más, mint üres és tarthatatlan előítélet, amit — igaz — éppen *Gluck* elvi megnyilatkozásai táplálnak. Ezekkel a *glucki* előszókkal és bevezetőkkal kapcsolatban *Vetter* határozta meg az egyetlen helyes álláspontot: nem ezek világítják meg *Gluck* művészetét, hanem fordítva, művészete világítja meg írásait.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> I. m. 127.

<sup>62</sup> Vö. E. Newman: „Gluck and the opera”, London, Victor Gallancz LTD 1964, 225.

<sup>63</sup> Vö. R. Rolland: „Zenei utazások a múlt birodalmában”, I. kiad., 133–134; A. Einstein: „Gluck”, Pan-Verlag Zürich/Stuttgart, 153–155; P. Howard: „Gluck and the birth of modern opera”, St. Martin's Press New York, 1964, 17.

<sup>64</sup> Diderot: „Oeuvres Esthétiques”, Éditions Garnier Frères, Paris 1959, 161–162.

<sup>65</sup> Vö. W. Vetter: „Ch. W. Gluck”, VEB Deutscher Verlag für Musik, Leipzig 1964, 128.



Talán nem hiábavaló figyelembe venni néhány értő kortárs nyilatkozatát Gluck művészetéről. Burney 1772. szeptember 2-án így ír naplójában: „Úgy nézem, kitalálókészségben sem most él, sem pedig elhalt zeneszerző nem jöhet Gluck nyomába; különösen ami a drámai festést és színpadi hatást illeti... A zene nyelve azonban az ő feldolgozásában gazdaggá, magvassá, díszessé és kifejezővé válik. Ritkán fordul elő, hogy valamely áriáját a maga helyéről kimozdítva, külön és összefüggés nélkül komoly hatással lehetne előadni; az egész egy lánc, amelynek egyes különálló láncszemei nem emelkednek ki.” Az „Alkésztisz”-ről: „Magát az operát azok, akik előadását látták, oly igazán színpadszerűnek és vonzónak találták, hogy szemüket egy pillanatra sem tudták a színpadról elfordítani, figyelmüket a cselekmény annyira lekötötte, s aggodalmuk a cselekmény folyamán a szereplők sorsa iránt úgy megnőtt, hogy a végső jelenetig a félelem és remény meg nem szűnő szorongása közepette voltak.”<sup>66</sup> Arnaud abbé pedig 1777. december 2-án írja Padre Martini-nak: „De Gluck lovag az első és az egyetlen, aki a zenében egy nagy egészet alkot és tragikus szöveget ad nekünk, a hosszú gondolatokat keresztülviszi, minden részletet oly pontosan kapcsol össze, szépít meg és erősít fel egymással, hogy a hallgatót a könnyekig meghatja és magával ragadja.”<sup>67</sup> Ezek a *művekből* eredő hatások teljesen megfelelnek Gluck *lényeges* intencióinak. Ezekre részint írásaiból, részint pedig munkamódszereiből lehet következtetni.<sup>68</sup>

Gluck mindig az egyes felvonások felépítéséből, az egész darab megszerkesztéséből indul ki. A drámai folyamat a legfontosabb számára. A cselekményt nem szabad megszakítani, lelassítani, unalmassá tenni. A mű minden része függjön össze egymással. Az egyes számok karakterét a totalitás felől határozza meg: pontosan és aprólékosan. A drámai helyzet és a kifejezés törvényét követi. Ez az adott szituáció meghatározását és az effektusok „jó helyen” való alkalmazását jelenti. Persze könnyű mindezzel kapcsolatban alapvetően drámai kiindulásról beszélni, csakhogy ez a komponálásmód egyúttal mégis zenei. Mindazok a hatások, amelyekről Burney és Arnaud abbé beszámolnak, közvetlenül zenei hatások, csak a zene által válnak hatássá. A drámai kategóriák csak a zenében léteznek; a zene az, amely Gluck operáiban zárt egésszé rendezi a drámai életet, amely megszabja annak tempóját, ritmusát, amely hangsúly és dimenzió szempontjából rendezi a dolgokat, amely által a dráma egyáltalán megteremthető és észrevehető. A Gluck-opera formája zenei forma. Ezt már Grétry félreérthetetlen egyértelműséggel fejezte ki: „mikor először hallottam Gluck-művet, azt hittem, hogy csak a dráma cselekménye bilincsel le, és azt mondtam, amit mindenki: nincs dallama. De mily kellemes volt meglepetésem, amikor láttam, hogy *maga a zene* lelkesített fel, *amennyiben cselekménnyé vált.*”<sup>69</sup> Berlioz, Jahn, R. Roland, Einstein, Vetter, azaz a Gluckot legmélyebben értők előtt ez különben sohasem volt kétséges.

<sup>66</sup> Idézi: Barna István: „Örök muzsika”, Zeneműkiadó Vállalat 1959, 277., ill. 279.

<sup>67</sup> Idézi: R. Tenschert: „Ch. W. Gluck”, Verlag Ott Walter AG, Oltén und Freiburg im Breisgau, 202–203.

<sup>68</sup> Vö.: Gluck előszava az „Alkésztisz”-hez (1767) (idézi: Szabolcsi Bence: „Régi muzsika kertje”, Zeneműkiadó Vállalat, 1957.) Gluck előszava a „Paris és Heléná”-hoz (1770) (idézi: Barna István: I. m.); Gluck nyílt levele La Harpehoz (1777) (idézi: Kroó György: „A ’szabadító’ opera”, I, Zeneműkiadó 1966); Corancez levele (idézi: Kroó: I. m.) és végül Ch. Burney: „Tagebuch einer musikalischen Reise”, Verlag Philip Reclam jun., Leipzig 1968.

<sup>69</sup> Idézi: R. Gerber: „Ch. W. Gluck”, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Potsdam 1950, 210.

Az előbbi jellemzésből is kitűnik, hogy Gluck két alapelve a *drámai egész*<sup>70</sup> és a *drámai folytonosság*<sup>71</sup> elve. Mindkettőből a hagyományos operai-zenei formakincs szétrombolása következik. Eljárása talán a taurisi Ifigénia-operában a legtipikusabb.<sup>72</sup> Tradicionális, zárt formákat csak nagyon takarékosan, a rituális vagy ceremoniális akciók alkalmával használ, mintegy effektus jellegűen. A tételek elég konvencionálisan kezdődnek, mintha zárt forma alakulna, de színpadi akció, illetve recitativo vagy kórus szakítja meg őket. De a mégis kifejlődő zárt számok is rövidre fogottak, tömörítettek, mindig repríz nélküliek. Rendkívüli súlyt kap a recitativo, amelynek erőben és változatosságban Gluck egyedülálló mestere. Háromfajta accompnatót alkalmaz: a rövid áriához közelítő lírai ariózót, a gazdag zenekari kísérettel ellátott súlyos drámaidit és a mozgalmassá, narratív recitativót, a dialógus közegét. Kétségtelen, hogy ezek nem kritikátlanul alkalmazott „abszolút zenei” formák, de mégis zenei formák. Nincsenek alárendelve a drámai folyamatnak, ők maguk a drámai folyamat. Monteverdi óta Glucknak sikerült először az operatörténetben újra következetesen zenedrámái folyamatot komponálni, drámát, amely zenei formákban zajlik, „csak — bartóki szóval — épp hogy foglalatum szigorúbb”.

A drámai egész és a drámai folytonosság elve alapján a Gluck-kompozíció két fő komponense a *linearitás* és a *jelenetszerűség*. Ennek a glucki formának a centruma az emberi sorsprobléma egy sajátos felfogása.<sup>73</sup> Megfejtéséhez Romain Rolland mutatta meg az utat: „Gluck művészete mélységesen emberi. Ellentétben Rameau mitológiai tragédiájával, a földön marad: hősei emberek; megelégszik az ő örömeikkel és bánataikkal. A legtisztább szenvedélyeket énekelte meg: a házastársi szerelmet („Orfeusz” és „Alceste”), a szülői és gyermeki szeretetet („Iphigenia Auliszban”), a testvéri szeretetet és a barátságot („Iphigenia Tauriszban”) — az önzetlen szeretetet, az önfeláldozást, az odaadást azokért, akiket szeretünk. És ezt bámulatos őszinteséggel és szívbeli egyszerűséggel cselekedte.”<sup>74</sup> Valóban. Gluck operáiban adva vannak a legszebb, legtisztább, legegyszerűbb polgárerényekre épülő emberi kapcsolatok; alakok, akik azt testesítik meg, ami a polgári intimszférában a legnemesebb; és ebbe a világba betör egy külső, lényegileg idegen hatalom formájában a sors. Ez a sors elvben különbözik az emberek akaratától, nem a jellemeikben nyilvánul meg. Gondoljunk csak az „Orfeusz” legdrámaibb jelenetére: Euridike vádolva követeli, hogy férje tekintsen rá, Orfeusz könyörögve követeli, hogy siessenek. Nem egymással küzdenek, egyik sem jelenti a másik számára a sorsot. Mindketten egy irracionális parancsal, egy láthatatlan, megfoghatatlan harmadik hatalommal kerülnek szembe. De szembeszállásuk maximális erő kifejtésre kényszeríti őket. A Gluck-opera lényege éppen az, hogy a sors kihívja, próbára teszi a polgári erényeket, amelyek így heroikussá növekednek — az intimszféra győzelme feltétlen. Ebből érthető meg Gluck legfontosabb törekvése, hogy mindent „a legegyszerűbb tipikus formára”<sup>75</sup> hozzon: „Minden egyszeri és véletlen szigorúan ki lesz küszöbölve, csak a tipikus marad. Ezért a cselekmény

<sup>70</sup> Vö. Gerber: I. m. 211.

<sup>71</sup> Vö. Howard: I. m. 104.

<sup>72</sup> Vö. I. m. 104—108.

<sup>73</sup> A glucki sors- és formaprobléma egyetlen igazán mélyreható elemzése: H. G. Hotho: „Vorstudien für Leben und Kunst”, Stuttgart und Tübingen 1835. 47—56.

<sup>74</sup> R. Rolland: „Zenei miniatűrök”, I. 1. kiad., 240.

<sup>75</sup> H. Abert: „W. A. Mozart”, I, VEB Breitkopf & Härtel Musikverlag, Leipzig 1955<sup>7</sup>. 572.

menete is újra nagy, egyszerű vonalakban zajlik, maguk a személyek itt sohasem változtatják meg alapvető lényegüket, ők sem ismerik a váratlan bonyoldalmakat. Minden kérlelhetetlen élességgel a legegyszerűbb felfogásra van hozva . . .”<sup>76</sup>. Az eddigiekből minden további nélkül világos, hogy ez a legegyszerűbb forma és felfogás nem a konvencióból nyeri tipikus mivoltát, sőt, nem is abból, hogy valamely erkölcsi eszmére vonatkozik, hanem kizárólag az *erényes akarat* maximális megfeszüléséből. S az sohasem absztrakt, mert mindig egy egész embert szimbolizáló, mert közvetlen energiával nyilvánul meg benne az ember egész lénye. Tehát nem arról van szó, hogy Gluck csak annyit zenésít meg alakjaiból, amennyi a drámai cselekményhez szükséges, és ezen túl még némán „bennük marad” sok minden, amit pedig kifejtetni a zene speciális művészi feladata lenne. Nem, Gluck zenéjében az egész ember benne van, de az ember és a sors egy meghatározott felfogása szempontjából nézve. A Gluck-opera emberére szó szerint érvényes, amit a fiatal Lukács metaforikusan mond a drámai emberről általában: nincsen benne semmi, „amit sorsával való nagy találkozása ne tenne muzsikává.”<sup>77</sup> Ez az egész sorsprobléma csak látszólag antik és görög. Valójában XVIII. századian polgári. A görög tragédiában a végzet, a sors csak kiváltója és katalizátora az emberi világ immanens drámájának. Glucknál az emberi világ elvileg nem drámai konfliktusokkal terhes: az intimszféra princípiumai lényegileg homogének. A végzet, a sors itt technika, hogy maximális morális-emberi erőlkifejtésre kényszerítse a hősöket, majd amikor erkölcsileg győztek, a csúcsponton deus ex machinával beszüntesse működését. A sors csak próbatétel, alkalom, bár igen súlyos alkalom a polgári erények, a humanitás feltétlen győzelmére. Ez a feltétlenség a Gluck-opera előfeltevése, olyan előfeltevés, amire nem lehet rákérdezni. Ezekből a világnézeti alapokból következik a kompozíció két összetevője, az említett linearitás és a jelenetszerűség. A sorsviszony megnyilatkozása ugyanis nem lehet más, mint egyfelől a tartalmában erényes akarat intenzitásban különböző megfeszüléseinek *sora*, másfelől pedig a személytelen sorssal való találkozás *plasztikus* elvű, tablószerű kivetítése.

Nem nehéz felismerni Gluck operáiban a felvilágosodás szellemét. Tudjuk, Rousseau lelkesedett értük, Beaumarchais — aki a polgári dráma elméletében Diderot tanítványa — elfordul Piccinitől és Gluck híve lesz, operaszöveget is ír neki („*Tarare*”). De még fontosabb és érdekesebb, hogy a polgári dráma diderot-i alapproblémáját Gluck operái oldották meg. Diderot öntudatosan vallotta, hogy az intimszféra érényeiről, érzéseiről szóló drámát a szalonban kell megítélni, de egyúttal azt is érezte, hogy milyen szűkös az ilyen színház az erények és érzelmek propagandisztikus hivatásához képest, és voltaképpen arról álmodott, hogy a polgári drámát a görögökéhez hasonló színpadra (nagy szabad térre, sok színhelyre) kellene komponálni. Ugyanakkor ennek a reménytelenségével is tisztában volt.<sup>78</sup> Gluck ezzel szemben teljesen egyértelmű. Corancez tanúsága szerint a kritikai észrevételekre így reagál: „A színházban sem tetszett önnek? Ott igen? Nos, az nekem elég. Ha a színházban sikert arattam, elértem a kitűzött célt; esküszöm önnek, nem sokat törődöm azzal, hogy egy szalonban vagy hangversenyen kellemesnek találják-e.”<sup>79</sup> Megszerkeszté-

<sup>76</sup> Uo.

<sup>77</sup> Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története”, I, 1. kiad., 36.

<sup>78</sup> Vö. Diderot: „*Entretiens sur le Fils Naturel*”.

<sup>79</sup> Idézi: R. Rolland: I. m. 231—232.

sekor az egész darabot amfiteátrálisan a nézőtér közepére képzelettel.<sup>80</sup> Eléri a monumentalitást, a nyilvánosságot, amit a polgári dráma már visszahozhatatlanul elveszített, és mindezt törés, felfújás és nagyozolás nélkül az intimszférára, a polgárerényekre és -érzületre építi. Gluck is elmondhatná, mint Diderot: „Ha Ifigénia anyja egy pillanatra is Argosz királynőjének és a görög vezér hitvesének mutatkozott volna, számomra senki lenne. Az igazi méltóság, ami engem meghat és felbolygat, az az anyai szeretet képe a maga teljes valóságában.”<sup>81</sup> Mint Beaumarchais: „Ha szívünk együttérez a tragédia szereplőivel, az nem azért van, mert hősök vagy királyok, hanem mert emberek és szerencsétlenek: vajon Messzena királynője megindító? Nem, hanem Egisztosz anyja, a magányos lélek hat szívünkre . . . Igazi, őszinte kapcsolat mindig ember és ember, nem pedig ember és király között alakul ki.”<sup>82</sup> Vagy mint Lessing: „Fejedelmek és hősök neve pompát és fenséget adhat egy darabnak; de a meghatottság érzelméhez nem járul semmivel. Természetes, hogy legmélyebben azok szerencsétlensége hatol a szívünkbe, akiknek életkörülményei a legjobban megközelítik a miénket, és ha királyokon szórakozunk, mint emberekkel érzünk együtt velük, nem mint királyokkal.”<sup>83</sup> Gluck következetesen „a tisztán emberi dologra” redukálja tárgyát.

Gluck és a felvilágosodás kapcsolata, operáiban a felvilágosodás szelleme nem egyszerűen részese a korszellemből. A lényeg az, hogy a Gluck-opera esztétikai szerkezetében, formájában megjelenik a felvilágosodás humanitás-ideológiája. Ez a forma a mitológiai és ókori történetekben az intimszféra olyan ideális érintkezési viszonyait konstruálja meg, ahol a közvetlen emberi kapcsolatokban, a tisztán emberi dolgokban a személyiség polgári humanista szellemű kiteljesedése valósul meg, és abszolút egyetikájúság uralkodik. Tekintve, hogy a sors- és formaprobléma az intimszféra homogén erkölcsiségének nem egyszerűen személyes és teleologikus reprezentációja, hanem emberi küzdelemben való revelációja, Gluck úgy tudja összehangolni a jellemeket és a cselekményt, úgy tudja mindkettőt „legegyszerűbb tipikus formára” hozni, hogy egyrészt valóban kiküszöböl minden egyszerű és véletlenszerűt, másrészt sémává sem üresíti őket. Az ábrázolás homogenizáló centruma nem a teleológia, hanem az érte küzdő erényes akarat. Ezáltal válik lehetővé egy a drámai *vagy* zenei logika hamis alternatíváját elkerülő egységes zenedrámái logika kidolgozása. A XVIII. századi opera esztétikai lehetőségei Gluck ún. reform operáiban váltak valósággá. Bennük alakult ki a pre-forma kritikáján keresztül a következetes, eredeti művészi forma.

Gluck eredményeinek helye a XVIII. századi opera történetében megerősíti mottónk igazságát: „nincs mélyebb, nincs elválasztóbb különbség, mint a ‚majdnem’ és a végigvitel különbsége, ha egyirányúak is az elindulások”. Hiszen Gluck ugyanabba az irányba indult el, mint a kor bármely más operaszerzője, különösen a meg-megújuló reformok képviselői. Zenetörténeti tény, hogy „csak” végigvitte a kor általános reformtörekvéseit. Nem véletlenül érte a szakirodalomban az a vád, hogy restaurálta az arisztokratikus operát. Gluck valójában nem tett mást, mint minden konvenciót félretolva tiszta formára hozta mindazt, ami majd egy évszázad operafejlődésében emberi-művészi

<sup>80</sup> Idézi: Kroó György: I. m. 96.

<sup>81</sup> Diderot: „Oeuvres Esthétiques”, I. kiad., 91.

<sup>82</sup> Beaumarchais: „Théâtre”, Librairie de Firmin Didot frères, Paris 1874, 7–8.

<sup>83</sup> Lessing: „Laokoön. Hamburgi dramaturgia”, Akadémiai Kiadó 1963, 260.

igazság volt. S bár aligha lehet túlbecsülni a „majdnem” és a végigvitel különbségét, Gluck remekműveinek távolságát a kor operatermésétől, itt mégis előbukkan a végső közös alap: noha kompozícióit többé nem közvetlenül a konvencionális teleológia regulálja, hanem az érényes emberi akarat küzdelme, a győzelem feltétlen. A Gluck-opera világméretű és így formájának reflektálatlan előfeltevései közösek az egész XVIII. századi opera, a pre-forma előfeltevéseivel. Az azonosság és az ezen *belül* fellépő különbség megvilágításában Schiller egy szép verse („Das Glück”) segíthet.

Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon  
Liebten, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt,  
Welchem Phöbus die Augen, die Lippen Hermes gelöset  
Und das Siegel der Macht Zeus auf die Stirne gedrückt !  
Ein erhabenes Los, ein göttliches, ist ihm gefallen,  
Schon vor des Kampfes Beginn sind ihm die Schläfe bekränzt.  
Ihm ist, eh er es lebte, das volle Leben gerechnet,  
Eh er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt.  
Groß zwar nenn' ich den Mann, der, sein eigener Bildner und Schöpfer,  
Durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwingt;  
Aber nicht erzwingt er das Glück, und was ihm die Charis  
Neidisch geweigert, erringt nimmer der strebende Mut.  
Vor Unwürdigem kann dich der Wille, der ernste, bewahren,  
Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.

Nos, a XVIII. századi opera reprezentatív hőse ebben a schilleri értelemben „szerencsés”. Valóban: „Schon vor des Kampfes Beginn sind ihm die Schläfe bekränzt.” A Gluck-opera hőse pedig „nagy”, aki „durch der Tugend Gewalt selber die Parze bezwingt”. De az erkölcsi győzelmen túl élete végső beteljesülése mégsem a saját műve, hanem a szerencse kegye, az istenek szabad adománya. Az ember itt még nem teljesen és következetesen önmaga alakítója és alkotója. Charis nem irigy, s az ember neki köszönheti élete teljesült szépségét.

Éppen ezért van Gluck operáiban valami eposz-szerű.<sup>84</sup> Hőseinek belső biztonsága onnan adódik, hogy egyek világukkal, és világuk győzelmes szilárdsága mint előfeltevés, kijelöli útjukat és vezeti őket. Ez elvileg kizárja, hogy világuk kereteit transzcendálják, azt átalakítsák, újat teremtsenek. A világ általános kerete már a kezdet kezdetén készen áll, s ezáltal a cselekmény is. A hős igazolja kijelölt pályáját. Az emberek elnyerik ugyan plasztikus alakjukat azáltal, hogy betöltik adott helyüket a stilizált intimszféra közösségében, de feladatuk csupán az adott hely megtartásáért vívott harc. Gluck operáiban is szilárd és rögzített értékhierarchia, egy közösségi jellegű erkölcsi konvenció uralkodik. Ez azzal a szerkezeti következménnyel jár, hogy csak kevés, meghatározott embertípus töltheti be a szervező közép szerepét: azok, akik a leghősiesebben, legszebben és legtisztábban képviselik és viszik erkölcsi győzelemre az intimszféra erényeit. A művek alakelrendezésének, architektóniájának rendje így — a rögzített értékhierarchia alapján — egyszer s mindenkorra adott. Gluck hősei csak kváziindividuális alakok. Minden egyes hős sokkal inkább egy polgár-erény demonstrátora, semmint egyszeri és ismételtetlen entitás. Az erények

<sup>84</sup> A következő gondolatmenet alapja Fehér Ferenc elemzése az eposzról: Problematikus-e a regény?; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/1–2.

méltó demonstrálásáról van szó az intimszféra erénykódexében, nem pedig önmaga egyszerűségét kidolgozó individualitásról. Ezért a Gluck-opera kérdése sohasem arra összpontosul: miképp dolgozza ki magában egy ember ezt vagy azt az erényt, hogyan alkotják meg az emberek erkölcsi személyiségüket. Csupán arra kérdez: van-e, aki demonstrálni tudja az erényt, vannak-e, akik küzdeni tudnak az erkölcsi győzelemért.

A Gluck-opera világa tehát „természetadta” világ. De maga a XVIII. századi mindennapok intimszférája is „természetadta”, s a populáris humanitás-ideológia is így fogja fel. A felvilágosodás-kori polgár mindennapi tudatában nem merül fel az a kérdés, hogy az intimszféra keretei transzcendálhatók-e. A polgári intimszféra ezért a XVIII. században „természetadta”, — marxi értelemben — „bornírt” világ. Az egész korabeli opera — s így Gluck operája is — ezeken a világnézeti kereteken belül van. Ebből ered jelzett korlátja, de ennek köszönhető szépsége is. Gluck, azáltal, hogy maximálisan kifejti e világ — adott keretei között lehetséges — belső dinamizmusát, mindkettőre élesebb fényt vet, mint kortársai: Egyrészt a vehemens mozgás után feltűnőbb a megtorpanás. Másrészt, mert műveiben kapja legmarkánsabb ábrázolását „a bajnok erő”, nyer igazán mély értelmet Charis ajándéka, a szépség. Egy sajátosan ellentmondásos, de éppen az egyensúlyi pontra épülő világ a Gluck-operáé. Benne zárul aere perennius formává mindaz, ami az adott világgépen belül ebben a műfajban lehetséges volt. Ez az opera problémáinak esztétikailag érvényes optimális XVIII. századi megoldása, a reformtörekvések tipikus végigvitele, levezethető végeredménye.

Ha a művészetek története a történetfilozófiai-esztétikai elemzések logikáját követné, a XVIII. századi opera fejlődésének Gluck remekműveiben kellett volna elérnie csúcspontját és egyúttal végpontját is. De nem így történt. Egy teljesen kiszámíthatatlan és levezethetetlen tényező, egy művész elhatározása teljesen új irányt szabott az operatörténetnek. Wolfgang Amadeus Mozart, miután alaposan megismerte kora operatermését — az olaszokat, a németeket és Gluckot egyaránt —, 1778-ban így ír apjának: „Ismeri leghőbb kívánságomat — hogy operát írjak . . . Válaszoljon hamarosan, kérem, s ne feledkezzék meg óhajomról, hogy operát írhassek. Mindenkire irigykedem, aki írhat. Szabályosan sírni tudnék a bosszúságtól, ha egy áriát látok vagy hallok.”<sup>85</sup>

### 3. A MOZART-OPERA VILÁGGÉPE

Az ember lehetőségének és valóságának ellentéte a késő reneszánsz letaglózó felismerése és élménye volt. Hamlet így fogalmazza meg: „S mily remekmű az ember! Mily nemes az értelme! Mily határtalanok tehetségei! Alakja, mozdulata mily kifejező és bámulatos! Működésre mily hasonló angyalhoz! belátásra mily hasonló egy istenséghez! a világ ékessége! az élő állatok mintaképe! És mégis, mi nekem ez a csipetnyi por? Én nem gyönyörködöm az emberben, nem. . .” Ma azt mondanánk, a késő reneszánszban — hol a refeudalizáció, hol a győzelmes polgári világ tapasztalatai alapján — az elidegenedés tényére döb-bentek rá, az elidegenedésére, amely nem más, mint az a diszkrepancia, „amelyben az emberiség történeti fejlődése elszakad az egyes individumok fejlődésé-

<sup>85</sup> Mozart levele apjának: Mannheim, 1778. február 4. Idézi: Kovács János: „Mozart breviárium”, Zeneműkiadó Vállalat 1961, 173—174.

től, amelyben az emberi tevékenységnek az embert magát alakító, fejlesztő hatása csak össztársadalmi viszonylatban jelenik meg, de nem jelenik meg az individuum tevékenységének individuumot alakító, személyiséget fejlesztő mivoltában. Az elidegenedés tehát nem más, mint — e fogalmak marxi használatában — az ember lényegének és létezésének ellentéte, elszakadása. És az elidegenedés megszüntetése emberi lényeg és létezés ellentétének felszámolását jelenti, azaz egy olyan történelmi fejlődés lehetőségeinek létrehozását, amikor megszűnik az ellentét a társadalom gazdagsága, sokoldalúsága és az egyes individuumok kiszolgáltatottsága, korlátozottsága, egyoldalúsága közt, amikor a társadalom általános fejlődését, az emberiség fejlettségi fokát adekvátan lehet mérni az egyes individuumok fejlettségén keresztül, amikor az emberi nem univerzalizációja és szabadsága közvetlenül az egyes emberek sokoldalú és szabad életében jut majd kifejezésre.”<sup>86</sup> A felvilágosodás ideológiája, a maga klasszikus formájában, látszólagosnak és feloldhatónak tartja ezt a diszkrepanciát. Ebben a világképben az értelem időtlen és örök entitás, s egyúttal természet-től fogva az ember egységes és univerzális adottsága, — az emberi lényeg. Ám az ész, az értelem nem nyilvánul meg közvetlenül és tisztán, hanem tévedések, félreértések és előítéletek mögött húzódik meg. Az emberi okosság viszont képes ezeket felismerni, belátni és eloszlatni. A világ eredeti alapértelmének megfelelően racionalizálható, berendezhető az „ész birodalma”. E világnézet számára két dolog *feltétlen*: az ész, az értelem, az ember természetadta lényege mint *előfeltétel* és a megvalósuló „ész birodalma” mint *perspektíva*. A feltétlenségből következik, hogy ennek a világnézetnek a művészi transzfigurációja a lényegnek megfelelően stilizálja a létet, a lehetőségnek megfelelően a valóságot. Ez még önmagában nem lenne baj, csak hogy egyrészt ennek a művészetnek belső követelménye a polgári élet ábrázolása, s így saját igazságigényéhez képest lesz hazug; másrészt nincsen fikatív, de homogén szimbólumrendszere, „esztétikai saját világa”, s így a művészies stilizáció valójában egy közvetlen ideológia díszes köntöse, nem pedig egy világnézet valódi művészi transzfigurációja.<sup>87</sup> Az a világnézet, amelyik az ember lényegének és létének, lehetőségének és valóságának diszkrepanciáját minden műalkotás *feltétlenül és közvetlenül* megoldandó problémájává teszi, voltaképpen csak a direkt önkényességet vagy a direkt racionalizálást — esetleg a kettő kombinációját — teszi lehetővé. A felvilágosodás ideológiájának ezen a klasszikus típusán belül mindössze két olyan költői mű született, amelyekben művészi *formává* transzformálódott a világnézet: Lessing „Barnhelmi Minná”-ja és „A bölcs Náthán”-ja.<sup>88</sup>

A felvilágosodás korában a zene *lehetett* az egyetlen — Marxnak a görög eposzszal kapcsolatos jelzőjét használva — „világkorszakot alkotó”<sup>89</sup> művészet. Esztétikai lényegéből következően nem *kellett* tudomást vennie az ember lényegének és létének, lehetőségének és valóságának diszkrepanciájáról, még ha virágzásának ez a diszkrepancia volt is valódi, ám titkos talaja; a létezésről, a valóságról mit sem tudva *lehetett* a lényeg és a lehetőség „kritikátlan affirmá-

<sup>86</sup> Márkus György: „Marxizmus és „antropológia””, Akadémiai Kiadó 1966, 74. old.

<sup>87</sup> Vö. Lukács György: „Lessing: Minna von Barnhelm”, a „Világirodalom”, I. c. tanulmánykötetben, Gondolat Budapest, 1969.

<sup>88</sup> Vö. Dilthey: „Die Weltanschauung Lessings”, a „Das Erlebnis und die Dichtung” c. tanulmánykötetben; Almási Miklós: Lessing drámái epilógusa: a Bölcs Náthán; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1957/1.

<sup>89</sup> Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához; MEM 13. Budapest 1965, 175.

ciója” anélkül, hogy művészi hitele gyanúba keveredett volna; végül: noha ő maga nem volt ideológia, az ésszerűségének megfelelően berendezett világ, az „ész birodalmának” élményét nyújthatta, teljes intellektuális inkognitóban s mégis emocionális egyértelműséggel. Ám mindez csak a *médium* esztétikai lényegéből fakadó *lehetőség*. S a klasszikus stílus, a klasszikus pre-formák, formai szkémák összessége, a felvilágosodás korában „győzelmes, általánosan elterjedt és általánosan ható forma”, „a folytatható formai megoldás” (Lukács) még mindig csak artikulálja ezt a lehetőséget, de nem váltja nagy művészet valóságára. A stílus ugyanis absztrakt keret és szerkezet, esztétikai szempontból külsőleg adott, a nagy művészi forma viszont organikus és integrális, a belső mozgás egyszerű eredménye. A klasszikus forma-séma analóg az őt konstituáló populáris világnézet szerkezetével: az előfeltevés és a perspektíva elvileg egybeesik, a séma alapelve a *visszatérés*. Ez a tonális rendként és formai lekerékítés-ként (ABA) érvényesülő elv *feltétlen*, mégpedig *elve*, mintegy metafizikailag az. A stílus dimenziójában a mű lefutása predeterminált, a belső elkalandozások esetlegesek. Ezzel szemben Adornónak igaza van abban, hogy „a nagy zene úgy integrális, hogy sem a partikulárisnál nem marad meg, sem a totálisnak nincs alávetve, hanem ezt a partikularitást impulzusából engedni létrejönni.”<sup>90</sup> A XVIII. századi klasszikus zene kb. 1780-ig a két véglet között hányódik, míg nem a nyolcvanas években Haydn és Mozart megteremtik az ebben az értelemben vett nagy zenét, megoldják a *forma* problémáját.

Ez a fordulat nem csupán az addigi zenei anyag koncentrációját, magasabb rendű megszervezését és plasztikusabb tagolását jelenti, hanem impliciten fontos világnézeti fejlődést fejez ki. Haydn és Mozart — egyébként nagyon különböző, e tekintetben mégis azonos elvű — művészete a felvilágosodás világképén *belül* új típusú kérdésfeltevéseket és megoldásokat képvisel. Nem csupán az ideológia és a zene „anyagi” különbsége teszi, hogy a nagy bécsi klasszikus zenét teljesen elvont analógiákon túl oly nehéz összekapcsolni például a francia felvilágosodás tipikus formájával, de még Lessinggel is, hanem a sztatikus és a dinamikus világkép ellentéte. Másfelől ez a zene teljesen innen van még azon a küzdelen, amit Diderot, Rousseau, illetve Goethe és Schiller folytatnak a polgári étellel. Haydn és Mozart művészetében dinamizálódik a felvilágosodás klasszikus világnézete. A fordulatot egy filozófiatörténeti példával lehetne megvilágítani. Herder humanitás-filozófiájára gondolunk. Hangsúlyoznunk kell, hogy ez az analógia merőben instrumentális, magyarázó jellegű, nem valamiféle hatás feltételezéséről van szó. Hatás egyrészt gyakorlatilag nem volt, másrészt elvileg nem is lehetett. A világot járó Mozart és a főúri rezidencia bezártságában élő Haydn sok vonatkozásban kölcsönhatásos, lényegében azonban mégis eredeti, önálló fordulata *tisztán* zenei, cseppet sem ideologikus. De mivel a művészet implicit világnézet, a fordulat *zenében* végrehajtott világnézeti fordulat, s mint ilyen, világnézetiileg interpretálható. A Haydn, Mozart és Herder által — hozzávetőleg azonos időben — véghezvitt fordulat minden stíluskülönbségen túl, *szerkezetileg* analóg, s így a filozófiatörténeti példa fogalmi segédeszközt kínál a zene immanens világnézeti problematikájának a megértéséhez.

Herder annyiban szakított a felvilágosodás tradicionális felfogásával, hogy az ember lényegét nem egy örök és időtlen entitásban, az értelemben, az észben határozta meg, hanem felvetette az ember keletkezésének, a történelem kezde-

<sup>90</sup> Th. W. Adorno: „Einleitung in die Musiksoziologie”, Rowohlt 1968, 173.



tének a problémáját. Felfogása szerint<sup>91</sup> az ember és a történelem a természetes fejlődés legmagasabb produktuma, természeti összefüggések fokozatosan kialakuló eredménye. A döntő fordulatot a természeti fejlődésben a test felegyenesedése jelenti: ez azoknak az új tényezőknek az organikus feltétele, amelyeket Herder összefoglalóan *humanitásnak* nevez. A humanitás az ember meghatározott természeti organizációját, bizonyos diszpozíciók összességét jelenti (pl.: értelmi képesség, kifinomult érzések stb.). Itt tehát természeti meghatározottságokról és emberi *lehetőségekről* van szó, s az ember célja nem más, mint önmaga lehetőségeinek kibontakoztatása, a humanitás végtelen tökéletesítése. Ebben a világtképben az ember még tulajdonképpen nincsen, de naponta *lesz*, az ember az, amit csinálni tud magából. Belső természetének törvényszerűsége a végtelen fejlődés, a humanitás kiteljesedése, de valóra váltása rajta áll. Számunkra ebből a koncepcióból a világtkép szerkezeti változása és dinamizálódása fontos. Mindenekelőtt megtörik a világnézetben uralkodó említett feltétlenség. Elsősorban a *perspektíva* vonatkozásában. A beteljesült humanitás birodalma többé nem abszolút szükségyszerűség és már-már jelenvaló, hanem az emberiség előtt álló lehetőség, amit gyakorlatilag létre kell hozni. Másodsorban igen kétértelmű az *előfeltételre*, az emberi lényegre vonatkozó koncepció. Herder intenciója az volt, hogy a humanitást, mint az ember lényegét megfossza metafizikai jellegétől és természeti fejlődés eredményeként interpretálja. Ugyanakkor ez a törekvés kizárólag a genezisre vonatkozik: ha már egyszer létrejött az emberi organizáció, a humanitás mint lehetőség, akkor természetétől fogva, vélegesen adott. Ám a feltétlenség mozzanata azáltal erősödik fel igazán, hogy — mint erre már Kant rámutatott<sup>92</sup> — a természeti organizációból valójában nem következik a humanitás, és Herder nem tudja leküzdeni a metafizikát. Az egész humanitás-filozófia végül is a nagyszabású hisztorizálási kísérlet ellenére előfeltevés marad. Mégis: a feltétlenség már nem egy lényegében egyszer s mindenkorra adott képességre, az értelemre vonatkozik, aminek csak helyes működését kell elérni, hanem csupán diszpozíciókra, amelyeket meg kell teremteni, folyamatosan ki kell dolgozni. A hangsúly ezáltal nem az adottságon van, hanem az eredményen, az egész emberfelfogás dinamikussá válik. Így a perspektíva sem mint egy külső pont jelenik meg, amely felé az emberi tevékenység közelít, hanem mint az emberi tevékenység belső irányulása.

Ez a gondolati modell nagyon rokon a Haydn—Mozart-féle formálásmód világnézeti jelentésével. Az analógia természetesen emberi sorsok ábrázolásakor, tehát Mozart operáiban látható a legjobban, de a lényegét illetően nincs elvi ellentét Mozart operái és egyéb művei, vagy Mozart és Haydn olyan sok tekintetben különböző művészete között. Láttuk, hogy a XVIII. századi operában az erényes hős életének beteljesedése feltétlen, s egyúttal *maga* az emberi teljesség. Ennek teleológiája regulálja az egész kompozíciót, ami semmiképpen sem eredeti művészi forma, csak egy séma reprodukciója. Gluck az egyetlen, aki fenntartja az erényes hős feltétlen győzelmét *mint* emberi beteljesülést, és mégis képes eredeti formát teremteni: a hős küzdelemben jut el a győzelem, a beteljesedés küszöbére, s így kiérdemli azt, mint a világtrend végső ajándékát. A roppant dinamikus drámai mozgás, és a hirtelen megtorpanás, a lírai célhoz érés feltűnő kettőssége csak látszólag törés, a forma valójában teljesen egységes,

<sup>91</sup> Vö. Herder: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.”

<sup>92</sup> Vö. Kant: „Recensionen von J. G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”.

s ez az elemzett alapvető eposz-szerűségéből következik: a humanitás világának győzelmes szilárdsága mint előfeltevés a forma egészét meghatározza, de nem mint teleológia, hanem mint „tér,” amelyben lehetséges és célravezető a hős útja. Éppen ezért a hős nem egyszerűen végigmegy ezen az úton, hanem igazolja is. Gluck volt az egyetlen, aki a felvilágosodás klasszikus világnézetét egyrészt reflektálatlan előfeltevésként elfogadta, másrészt stilizált konfliktusokban tényleg plasztikusan demonstrálta. Az ember lényege és lehetősége közvetlenül létezőként és valóságként jelenik meg műveiben.

Mozart operáiban sincsen jelen empirikusan a — hegeli — ifjú marxi értelemben vett — polgári társadalom: az intézmények, a létfenntartó tevékenység egész szférája, s amikor például a rendiség mégis fontossá válik (a „Figaró házasságá”-ban és a „Don Juan”-ban), művészileg valójában nem önére jénél fogva hat, hanem „tisztán emberi dolgok” közvetítőjeként. A státusviszonyok mindig közvetlen emberi viszonyok formái, az individualitás felől igazolódnak. Az alapvető operatörténeti fordulat viszont abban áll, hogy Mozart, miközben érzékenyen elhúzódik az empiriától, művészileg mégsem tekinti fait accomplinak az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság egységét, harmóniáját, mint — Gluckot is beleértve — az egész XVIII. századi opera, hanem következetesen újra meg újra felvetendő és megoldandó *problémaként* kezeli. Ez Mozart zenedrámái kérdésseltevéseinek legáltalánosabb szemléleti alapja. Ám tudni kell, hogy ez Mozart számára mindig *művészi*, és sohasem explicit ideológiai probléma. Az ember lényegét és lehetőségét nem filozófiailag, létezését és valóságát pedig nem empirikusan fogja fel. Az ember lényege az ő számára nem más, mint a humanitás, az élet gyakorlatilag humánus berendezésének lehetősége, a létezés, a valóság pedig nem más, mint különböző életvitelek rivalizációja. Mozart mindkét vonatkozást egyetlen élettényben, a szerelemben ábrázolja. Már Hotho rámutatott, hogy a szerelem Mozart operáinak specifikus tárgya: „A szerelem, a legbensőségesebb, leggyöngédebb, legpanaszosabb, legboldogabb szerelem; tréfálkozva, évdődön; mint naiv természeti érzés; mint a legmélyebb lelki élmény; bátran, határozottan, kitartóan; futólag; félreismerve; ártatlanul tévútra vezetve; bűnösen, és mindig élenül a fülből a szívbe, a szívből a fülbe édesen behízelgve magát vagy ellenállhatatlanul behatolva, ez minden mozarti opera tulajdonképpeni lelke.”<sup>93</sup> A szerelmi témákat feldolgozó műalkotások felépítésének kiindulópontja általában tisztán a szerelmi viszony, de a művek egésze ezt mégis túlhaladja, hiszen e viszonyt a társadalmi-emberi összefüggések egészébe illeszti be, s így az a meghatározások teljességének mozzanatává válik. Ilyenkor a szerelmi szenvedély mintegy reflektor, amely éles megvilágításba helyezi a lényeges életviszonyokat. Ugyanakkor a kultúra történetében ismerünk olyan világképeket, amelyekben a szerelem sokkal nagyobb jelentőséggel bír, nem a totalitás megvilágító mozzanata, hanem *maga* a totalitás, a mozzanatok összefoglalása. Platón filozófiája s általában a platonizmus, a lovagi költészet, a dolce stil nouvo és Dante költészete, Goethe művészete erre nyújt példát. Nézetünk szerint Mozart opera-oeuvre-je is ebbe a sorba tartozik.

Természetesen nincs itt mód rá, hogy végig kövessük és elemezzük ennek a szerelem-felfogásnak a történelmi útját, változásait. Mégis, a mozarti felfogás jellemzéséhez nélkülözhetetlen néhány történeti támpont kijelölése. A szerelem-felfogás gondolati struktúráját Platón teremtette meg. Az Erosz-elmélet

<sup>93</sup> Hotho: „Vorstudien für Leben und Kunst”, Stuttgart und Tübingen, in der J. Gr. Cotta’schen Buchhandlung 1835, 46—47.

(„Phaidrosz”, „A lakoma”) nem a szerelemre mint élettényre, a szerelmi élet problémáira keres választ, hanem Platón etikai-filozófiai összkoncepciójából következik. A poliszközösség széthullásával felbomlott a társadalom addig viszonylag egységes erkölce is. Platón mint a polisz eszményeinek őrzője, szilárd értékeken nyugvó erénytant akart kidolgozni. Ám a status quo, az általános demoralizáltság világa nem kínált ilyeneket. Platón ezért konstruálta meg a testi világon kívül a formák, az ideák anyagtalan, szilárd, mozdulatlan világát. Erről tudomány és tudás van, nemcsak vélekedés, vélemény. Ontológiája etikai fogantatású. Az ideavilág és a testi világ pontos viszonya voltaképpen nem is nagyon érdekli Platont, ugyanis az egész elmélet elsődlegesen nem a testi világ, a jelenségek világának értelmezésére hivatott, hanem az erkölcsi orientációra. Ezért persze újra meg újra kísérletet kell tenni arra, hogy a két külön világ kapcsolatát mégis megmagyarázza. A dialógusokban az egyesítő elem a kontextustól függően más és más, de számunkra most az Erosz, a szépség utáni vágy érdekes. Az élet és az ideák közötti híd a szépség. Szókratész a „Phaidrosz” c. dialógusban kifejti, hogy az igazságosságnak, mértékletességnek és annyi más lelki kincsnek nincs meg a fénye a földi képmásokon, érzékeink is gyöngék, kevesen és alig ismerik föl a képmásban az eredeti lényegét. A szépség viszont közvetlenül felfogható a mindennapi életben, így ezen keresztül léphet az ember kapcsolatba az ideák világával. Ez a gondolatmenet fedeztet fel Platónnal a szerelmet, mint filozófiailag releváns élettényt. A platóni Erosz-elmélet tehát voltaképpen instrumentum, sőt, az egész gondolatmenetnek a szerelemre csak mint ugrópontra van szüksége, ahonnan továbbhalad az ideák tiszta szemlélete, az aszkézis felé. Mégis, Platón rendkívül alaposan és plasztikusan kidolgozza a szerelem „stádiumát”, s így — filozófiája egészének szempontjából mintegy mellékesen — a szerelmi élet problematikájának rendkívül gazdag tartalmi elemzését adja. Az Erosz-elmélet tehát mégis mint a szerelem élettényének konceptualizálása fejthetett ki felmérhetetlen hatást az európai gondolkodás történetében. E tekintetben az egyik legfontosabb motívum az, hogy „A lakomá”-ban a szerelem szervesen összekapcsolódik az emberimorális tökéletesedés eszméjével. Az Erosz-elmélet szuggesztíven fejezi ki azt a törekvést, hogy tisztázzák a legmagasabb életértékek szerepét az emberek mindennapi életében, hogy a közösségi erkölcsi konvenció felbomlási folyamatában magában az életben találjanak szilárd pontot a morális tájékozódás számára. Platón tehát, akit a szerelem voltaképpen nem mint szerelem érdekelt, hanem mint egy metafizikai rendszer fázisa, mégis létrehozta azt a szemléleti sémát, amelyben az emberek életüknek ezt a fontos tényét gondolatilag feldolgozhatták, öntudatuk számára elsajátíthatták.

Ez a paradoxon még kiélezettebben jelenik meg a lovagi szerelem-ideológiákban. Mint már korábban volt róla szó, az udvari szerelem egész egyszerűen fikció, „esztétikai saját világ”, konvenciórendszer, amelynek semmi köze sincsen a mindennapi élethez, valósághoz. Egy autonóm ideológiáról van szó, amelyben minden tény és tulajdonság szisztematikusan megkonstruált értékszimbólum. Az értékhierarchia csúcsán a szerelem van: „az emberi tökéletesség teszi érdemessé a lovagot a legfőbb jóra, a szerelemre, hogy azután épp a szerelemben bontakozhasson ki igazán”.<sup>94</sup> A szerelem tehát itt sem egy mozzanat az élet totalitásában, hanem éppen e totalitás közege, végső egysége, alkotó ereje. Arnaut Daniel írja egy versében:

<sup>94</sup> Lakits Pál: „A kaland változásai”, Akadémiai Kiadó 1967. 44.

Naponta jobb s tisztább lettem,  
mert szolgálók világszépét,  
ennyit mondanom szabad.

(ford.: Weöres Sándor)

Ez a szerelem-felfogás nem instrumentális, nem átmeneti stádium egy metafizikai rendszer egészében, hanem minden transzcendenciát kizáró, zárt totalitás, de teljes egészében ideológia, semmi köze a valósághoz, fiktív élet. Mégis, a szerelmet a humanizáció, az erkölcsi-emberi kiteljesedés mércéjeként hódítja meg az emberiség öntudata számára.

Teljesen nyilvánvaló, hogy az erény levezetése a szerelemből, illetve az érényesség mint a szerelem előfeltétele — *circulus vitiosus*. A lovagi ideológiában ez nem tudatosult, de a *dolce stil nuovo* költői filozófiai problémaként fogták fel.<sup>95</sup> Sőt, a problémát összekapcsolták az erény és a nemesség viszonyával, ahol az utóbbi nem a születésre, hanem az erkölcsi kvalitásra vonatkozott. A problematika klasszikus megfogalmazását Guido Guinizelli adja híres *canzonéjában*, a *dolce stil nuovo* program-versében:

Al cor gentil ripara sempre amore,  
Com' a la selva angello in la verdura:  
Nè fe' amore avanti gentil core  
Né gentil core avanti amor Natura.  
Ch' adesso che fo il sole,  
Si tosto lo splendore fo' lucente,  
Ne fo'avanti il sole.  
E prende amore in gentilezza loco,  
Cosi propiamente  
Como clarore in clarità di foco.  
Foco d'amore in gentil cor s'apprende,  
Como vertute in pietra preziosa:  
Che da la stella valor non discende,  
Avanti'l sol faccia gentil cosa.  
Poi che n'ha tratto fore,  
Per soa forza, lo sol ciò che li è vile,  
La stella i dà valore:  
Cosi lo cor ch'è fatto da natura  
Eletto pur gentile,  
Donna, a guisa di stella, lo inamura.

Guinizelli olyan előfeltevésből indul ki, amelyből mindkét tétel (a szerelem teszi a szívet nemessé — a szerelem csak nemes szívben lakik) közvetlenül levezethető. Tehát a két tétel szükségszerűen összetartozik, együtt alkotnak egészet, egyszerre érvényesek ugyanarra az emberre. A nemes szív és a szerelem úgy kapcsolódik össze, hogy a szerelem a nemes szív, az erényen alapuló lelki nemesség lényege, „essentiá”-ja. Akkor viszont az a kérdés, miként lehetséges, hogy a szerelem csak női szépség hatására jelenik meg a nemes szívben. A megoldást az arisztotelészi aktus és potencia fogalompár kínálja: a szerelem szuny-

<sup>95</sup> Vö. Ed. Wechssler: „Das Kulturproblem des Mennesangs”, Zeller, Osnabrück 1966.

nyad a nemes szívben, azaz lehetőség szerint már benne van, de csak a kedves megpillantása ébreszti fel, változtatja valósággá, miután a nemes szívből minden közönségesség eltávozott. Dante „Az új élet” egyik szonettjében még teljesebben a dolce stil nuovo szellemében mindezt tömörebben és költőileg értékelte összefoglalja:

Amore e'l cor gentil sono una cosa,  
Si come il Saggio in su dittare pone,  
E cossì esser l'un senza l'altro osa,  
Com'alma razional senza ragione.  
Falli natura, quando è amorosa,  
Amor per sire el cor per sua magione,  
Dentro la qual dormendo si riposa  
Tal volta poca e tal lunga stagione.  
Bieltate appare in saggia donna pui,  
Che piace a gli occhi sì che dentro al core  
Nasce un disio de la cosa piacente.  
E tanto dura talora in costui,  
Che fa svegliar lo spirito d'amore.  
E simil face in donna omo valente.

Eduard Wechssler nagyon helyesen mutat rá arra, hogy lehetnek ugyan ellenérzéseink ezzel a skolasztikus koncepcióval szemben, az emberi kultúra történetében mégis rendkívül nagy jelentőségű, hogy az erény, a szerelem és nemes-ség fogalmát oly szorosán összekapcsolták egymással, mégpedig a lélek legbensőjében. Egyrészt kísérletet tettek a szerelem embert tökéletesítő hatalmának gondolati megalapozására, másrészt minden értéket a szerelem, a *világi etika* e legfelsőbb fogalma alatt egyesítettek. Persze a dolce stil nuovo éppen e tekintetben fölöttébb ellentmondásos. Nem udvari művészet, s ezzel elvesz az „esztétikai saját világ” társadalmi bázisa. Az ideológia elveszíti abszolút autonómiáját és az életre vonatkoztatják. Ezáltal reprodukálódik a platonizmus problémája: a szerelem-felfogás átfogó etikai igénnyel lép fel, s így újra metafizikává, most már keresztény metafizikává válik. A dolce stil nuovo nem más, mint az udvari ideológia, a platonizmus és a katolicizmus összebékítési kísérlete, amelyre végül Dante teszi fel a koronát.

Dante a magasztos női lényhez való felemelkedéssel szimbolizálja az ideák világába való felemelkedést, a szerelem az intellektuális szemlélet, a végső dolgok víziója. Fülep Lajos szépen elemzi,<sup>96</sup> hogy a vallásos ember életében van egy mindig centrálisan futó vonal, amelybe a legheterogénebb elemek bele tudnak kapcsolódni s benne áthasonulni. Ilyen centrális vonal Dante életében a Beatrice-motívum, amellyel minden életelemnek vonatkozásba kell lépnie, benne fölolvadnia, azt gazdagítania. Ezért Beatricének is alakulnia kell, mivel mindent abszorbeál: bármit érezzen és gondoljon Dante, ami őt egy fokkal följebb és előre viszi, azt mind Beatricére ruházza át. Beatrice tehát Dante morális és vallásos életének a szó szoros értelmében való inkarnációja, több mint szimbólum.

Nem követhetjük tovább ennek a szerelem-koncepciónak a fejlődését Petrarcatól egészen Michelangelóig és általában a reneszánsz újplatonizmus történetében. Számunkra fontosabb annak a fordulatnak a regisztrálása, amit a

<sup>96</sup> Vö. Fülep Lajos: Dante; „Nyugat”, 1921/18, 1376.

reneszánsz éppen e gondolati fejlődés ellenében hozott. Az immanencia gondolati és művészi meghódításáról van szó. Az a művészeti fejlődés, amely a zseni szintjén Boccaccióval indul el és Shakespeare drámáiban éri el valószínűtlenül magas csúcst, az életnyilvánítások totalitásának, az emberi viszonylatok összességének ábrázolására tört, ahol a kiemelések, a hierarchikus elrendezések a mindenkori konkrét művészi kérdésseltevésekből és megoldásokból következnek, és elvileg semminek sem lehet ideologikusan kitüntetett, szimbolikus, szumatorikus jelentősége.

Lukács György Goethe „Faust”-jával kapcsolatban utal arra, hogy Platón és Dante óta a szerelemnek soha nem volt még ekkora súlya egy nagy szellem világképében, ám azok lényegében túlvilági és aszkétikus szerelmével szemben Goethe egészen földi, evilági.<sup>97</sup> Lukács a következőképpen jellemzi Goethe szerelem-felfogását: „Ismerjük Goethe elképzelését az emberben rejlő képességek kibontakozásáról. Ez a kibontakozás szerelem nélkül lehetetlen. Az aszkéta nem teljes ember. Az egyéni szerelem szenvedélye, éppen mert egyrészt a leg-  
elemibb erejű, legtermészetesebb valamennyi szenvedély között, másrészt mert új, individuális formájában ez a kultúra legmagasabb és legkifinomultabb gyümölcse, a személyiség legigazibb kiteljesedése, amennyiben ennek fejlődését mikrokozmoszban fogjuk fel, vagyis öncélúnak tekintjük. A személyiség ezt a kiteljesedését csak úgy érheti el, ha a szerelem szenvedélye mindent magával ragadó áradattá válik, amelybe az egyén legmagasabb szellemi és erkölcsi törekvései legtökéletesebb formájukban beletorkollanak, ha a szerelemnek a személyiséget összefogó hatalma valóban az elérhető legmagasabbra emel mindent az emberben.”<sup>98</sup> Nos, valójában a Mozart-opera világképének is ez a felfogás a centruma, ami annál érdekesebb, mert itt végképp hiányzik az a természetfilozófiai megalapozás, ami Goethénél megvan.

A Mozart-opera világképének ezt a centrumát mindeddig Hermann Cohen közelítette meg leginkább.<sup>99</sup> Rámutatott, hogy Mozart a szerelemben az embert gyökerénél ragadta meg és minden drámai motívumot a szerelemmel kapcsolt össze. A szerelem volt Mozart drámai eszméje, nem mintha ez jelentené az ember legnagyobb problémáját, hanem mert ez az egyetlen eszköz, hogy minden drámai motívumot meg lehessen fosztani absztrakt mivoltától. Mozart az emberi drámát a szerelem érzésében, öcselekvésében ragadta meg, a szerelmet tette operái ősmotívumává, mert ez a dráma, különösen a zenei dráma esztétikai cselekményének általános vehikuluma és eszköze. Az a tény, hogy a szerelem operáinak alapproblémája, nem azt jelenti, hogy izolált, az opera egész tartalmát kitöltő probléma. A drámai eszme megköveteli, hogy a szerelem össze legyen kapcsolva az emberi cselekvés drámai problémáival, vagyis az etikai problémákkal. Mozart operáinak klasszicitása éppen abban áll, hogy ez tökéletesen megvalósul bennük.

Valójában összehasonlíthatatlanul többről van szó a médium, a műfaj problémájának tökéletes megoldásánál; a mozarti szerelem-ábrázolásnak antropológiai jelentősége van. Cohen azt valóban nagyon jól látta, hogy a szerelem mint tiszta bensőség nem lehet drámai ábrázolás tárgya. Ám nem azért, mert ez ellenkezik a neokantiánus esztétika követelményeivel, hanem mert *maga* nem

<sup>97</sup> Vö. Lukács György: „Goethe: Faust”, a „Világirodalom” I. c. tanulmánykötetben, I. kiad., 147.

<sup>98</sup> I. m. 133.

<sup>99</sup> Vö. H. Cohen: „Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten”, Bruno Cassirer, Berlin 1915, 39–57.

tárgy. A szerelem ugyanis nem entitás, hanem emberi viszony. Tehát nem valami létező, amit össze kellene kapcsolni más létezőkkel, például cselekvésekkel vagy jellemvonásokkal. („A szerelem a ‚Figaró’-ban tiszta természeti erőként lép fel, amely az egyes alakoknál más ösztönökkel vegyülve alaplényegének mindig új oldalát nyilvánítja ki.” — írja Abert.<sup>100</sup>) Mozart a szerelmet nem egyszerűen mint cselekvésekkel és jellemvonásokkal *összekapcsolt* érzést, szenvedélyt ábrázolja, hanem egységesen *szerelmi kapcsolatokat, viszonyokat* ábrázol. Ez két teljesen különböző dolgot jelent. Mozart alakjainak ugyanis valóban a szerelem jelenti legnagyobb problémájukat, operáit teljes egészében a szerelem problémája tölti ki. Mozart számára a szerelem nem vehikulum és eszköz, hanem kizárólagos tárgy. Csakhogy: a szerelem nála emberi viszonyok összességét jelenti, s megjelenik, megmutatkozik benne — tehát *benne* és nem vele összekapcsolva — az ember egésze. A szerelem abban az értelemben a Mozart-operák centruma, ahogy az ifjú Marx fogta fel: „Az embernek az emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfinak a nőhöz való viszonya*. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az embernek a természethez való viszonya közvetlenül a természethez való viszonya, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy szemlélhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, mennyire lett az emberi lényeg az embernek természeté vagy a természet az ember emberi lényegévé. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyire lett a maga számára és ragadta meg magát az *ember mint nembeli lény*, mint ember; a férfinak a nőhöz való viszonya az embernek az emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne tehát megmutatkozik, mennyire lett az ember *természetes* viszonyulása *emberivé*, vagy mennyire lett az *emberi* lényeg neki *természetes* lényeggé, mennyire lett *emberi természete* neki *természeté*. Ebben a viszonyban az is megmutatkozik, mennyire lett az ember *szükséglete emberi* szükségletté, mennyire lett neki tehát a *másik* ember mint ember szükségletté, s ő legegységesebb létezésében mennyire közösségi egyúttal.”<sup>101</sup> Innen kell megvilágosodnia, miként lehetséges, hogy az ideológiától és a polgári társadalom empirikus valóságától érintetlen Mozart-opera a maga szerkezetében, egész koncepciójában megjelenítette az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság problematikáját. Mozart a szerelmi kapcsolatból, ebből a közvetlen, természetes tényből *művészi*leg kiolvasta, s ami még fontosabb, kifejtette az egész humanitás-problematikát, amely érzékileg és szemlélhetően implicite benne rejtett. Ugyanakkor maga a kifejtés is következetes érzelmi-érzékletes, szemlélhető, az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság viszonya kizárólag a drámai vonatkozások, emberi kapcsolatok és sorsok *megkomponálásában* mutatkozik meg, vagyis abban, ahogy a drámai alakok egymás számára vannak, életnyilvánításaik egymásban visszatükröződnek. Itt egyúttal az is világossá válik, hogy a mozarti szerelem-felfogás mennyiben rokon és mennyiben ellentétes azzal a hagyománnyal, amit Platón, a platonizmus, a lovagi költészet, a dolce stil nuovo és Dante jelent. Természetesen hatásról, közvetlen vagy akár közvetett kapcsolódásról eleve nem lehet szó. Mégis, minden matefizikai vagy ideológiai jelleg nélkül, a szerelemnek Mozart operáiban is antropológiai értelemben szummatorikus és normatív jelentősége van. Egyrészt abban az értelemben, hogy mintegy mutatóként jelzi, egy szemlélhető tényben összefoglalja, hogy az

<sup>100</sup> Abert: „W. A. Mozart”, II, VEB Breitkopf & Härtel Musikverlag, Leipzig 1956/241.

<sup>101</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 68.

ember számára mennyire lett a *másik* ember mint ember szükségletté, mennyire lett az ember a maga számára emberré, általában: milyen létezés illeti meg az emberi lényezetet, mennyire képes megvalósítani az egyes ember az emberi lehetőségeket. Másrészt — ebből következően — abban az értelemben, hogy a szerelem Mozart számára nemcsak az emberi kiteljesedés *egyik* nélkülözhetetlen mozzanata, hanem *maga* a szerelem szenvedélye az a mindent magával ragadó áradat, amelybe az egyén legmagasabb emberi törekvései legtökéletesebb formájukban beletorkollanak, *kizárólag* a szerelem személyiséget összefogó, megformáló hatalma képes valóban az elérhető legmagasabbra emelni mindent az emberben. A „Das Ewig-Weibliche Zieht uns hinan” gondolata a maga legáltalánosabb értelmében Mozart egész operavilágának univerzális elve. Ugyanakkor ez a felfogás — mint mondtuk — cseppet sem metafizikai vagy ideológus, hanem a legmélyebben evilági és történelmi. Éppen ezért közelebb áll a goethei koncepcióhoz, mint a platóni — lovagi — dantei világképhez, bár egyrészt nem természetfilozófiai talajból sarjad, másrészt nem olvad bele nagyszabású történetfilozófiai koncepcióba sem, mint a „Faust” II. részében. Mozartnál mindvégig következetes, ám közvetlenül drámai, történelmileg releváns drámai koncepcióról van szó.

E koncepció centruma tehát a szerelem, illetve a körülötte kialakuló szerelmi tipológia. Dilthey jellemzése a „Don Juan”-ról — a teljesen téves végkövetkeztetéstől eltekintve — Mozart összes ún. mesteroperájára érvényes: „A szerelem . . . a mű középpontja lesz, az összes. . . alakot. . . jellemzi. Ez kapcsolja össze a csoportokat, ez tölti meg atmoszféraként az egész darabot. . . Mozart így ezeknek a formáknak a művészi képét, mintegy tipológiáját tudta felvázolni. Ahogy végső soron mind rokonok egymással és mégis újra eltávolodnak egymástól: . . . egy olyan világ áll előttünk, amely a szerelmet ismeri el az élet legmagasabbrendű momentumának, a maga legfőbb és végső értékének. . . A hallgatót úgy befonja és beburkolja a szerelem varázsa, amely ezekből a lelkekből mint különböző tükrökből ragyog rá, hogy elveszíti a természetes mértékarányt, amit különben elismer az emberi célok között. . .”<sup>102</sup> Ez a tipológia egy olyasfajta dramaturgia alapja, amelyet Jan Kott mutat ki Shakespeare-nél. Mozart is az analógia elvével építi fel zenedrámáit, „megkettőzi, háromszorozza, négyszerzi a fő meseszálát, s mindegyik szál ugyanazt az alaptémát ismétli újra meg újra: a cselekmény homorú és domború tükrök rendszere, melyek ugyanazt a szituációt tükrözik, nagyítják és parodizálják. Ugyanaz a téma ismétlődik líraian és groteszkül, majd patetikusan és ironikusan.”<sup>103</sup>

Ebben a dramaturgiai koncepcióban lehetővé válik a jellem és a cselekmény problémájának tökéletes megoldása. Láttuk, hogy legmélyebb értelemben a konkrét és az absztrakt egybeesésének paradoxonjáról van szó: élő, spontánul cselekvő emberek vannak beállítva ridegen absztrakt keretbe; a jellem képviseli az életet, a cselekmény a világnézetet; ám a jellem egyúttal típus, reprezentáció is, a cselekmény pedig egyúttal spontán tettek folyamata; tehát „az egyik szempontjából nézve a másik mindig irracionális lesz, csak az absztrakt és tipikus, ahonnan kiindulunk”.<sup>104</sup> Azt is láttuk, hogy a XVIII. századi opera nem adott ugyan eredeti művészi *megoldást* erre a paradoxonra, de mindenesetre

<sup>102</sup> Dilthey: „Von deutscher Dichtung und Musik”, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957<sup>2</sup>, 289.

<sup>103</sup> J. Kott: „Kortársunk Shakespeare”, Gondolat, Budapest 1970, 354.

<sup>104</sup> Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története”, I, Franklin-Társulat 1911, 35.



lehetővé tette a feloldódást, amennyiben megszüntette a két faktor benső, organikus kapcsolatát és merőben instrumentálisan rendelte őket egymás mellé a zene mindent egyesítő küzegében. Az emberi sors morális beteljesedésének feltétlensége mint a mű konstitutív világnézete a jellemet és a cselekményt egyaránt tiszta reprezentációvá tette, ami a korstílus szintjén sematizmust jelent; Glucknál pedig a küzdelemben való reveláció révén monumentális, „leegyszerűbb tipikus formára” hozást.<sup>105</sup> Mozartnál teljesen más a helyzet. Operáinak világa mindenekelőtt egy lehetőségtér, amelyben a szerelem életproblémáját az egyes művészi alakok a legkülönbözőbb módokon foghatják fel és oldhatják meg. Az emberek éppen a rájuk jellemző *sajátos mód* szerint lesznek jellemek. Már Abert rámutatott, hogy Mozart dramatikája elsősorban jellem-dramatika, hogy számára a jellem „eleven lelki erők oszthatatlan egysége, valami egyszeri, individuális, amely kizárólag önmagában hordozza fejlődéslehetőségeit. Bizonyos, hogy a mozarti jellemek is típusok, azaz önmaguk fölött egy általánosra utalnak, de mégis megtartják individuális jellegüket és sohasem vesznek el a fogalmiságban vagy az allegorikusban. De ez az eljárás eredendően a muzsikus teljes teremtő erejének köszönhető. Feladata éppen az, hogy minden elnyelt indulatot fényre hozzon és bevilágítson azokba a lelki mélységekbe, amelyek a költő előtt zárva maradnak. Egy glucki jellem a maga kevés alapvonásában eleve készen van, a cselekmény minden fázisa csak arra szolgál, hogy ezt az alaplényet tovább fokozza. Egy mozarti ellenben egységessége mellett állandó mozgásban van, mindig új oldalait, mellékvonásait nyilvánítja ki, amelyek jönnek és újra eltűnnek, ám ezáltal az egység nem rombolódik szét, csak megerősödik.”<sup>106</sup> Bizonyos, hogy Abert értette meg legmélyebben a mozarti jellemalkotást, de ő is hagyományos dramaturgiai fogalmakkal kísérelte meg leírni, s így végül állandó hangsúlyozása ellenére is megmagyarázatlan marad a legfontosabb vonatkozás: az egység. Minek köszönhető, hogy a jellem a heterogén vonások és az állandó változás ellenére is oszthatatlanul egységes, individuális? A magyarázatot nem valamiféle szubsztanciában kell keresnünk, hanem az alaknak a maga életproblémájához való viszonyában. Abban a módban, ahogy Mozart alakjai felfogják és feldolgozzák szerelmi életük problémáit, bizonyos egységes belső összefüggés fedezhető fel. S éppen az a következetes — vagy éppenséggel megkomponáltan, modelláltan következetlen — mód, ahogy az egyes figurák gyakorlatilag végigélik szerelmüket s benne sorsukat, — ez maga az emberek legszemélyesebb, legmélyebb és legelevenebb jellemvonása, emberi egysége, individualitása, jellem mivolta. Ez azt jelenti, hogy a mozarti jellem nemcsak annyiban dinamikus, hogy állandó mozgásban van, hanem ennek a mozgásnak egységes, dinamikus belső elve van: a mozarti jellem nem más, mint az alak életprobléma-megoldó tetteinek egységes belső irányulással bíró folyamata; leegyszerűsítve: Mozart operáiban az ember, a jellem azonos az életvitellel. Magától értendő, hogy az életvitel, a jellem, az ember nem elszigetelt, a Mozart-opera emberi *viszonyok* összességét s benne az egyes embert mint *viszonyainak* összességét ábrázolja; emberekre, tisztán emberi viszonyokra van komponálva.

Ebből az ember-felfogásból érthető meg a Mozart-opera cselekménye. Az a tény, hogy a mozarti jellem nincs eleve készen, hanem állandó mozgásban van, nem egyszerűen annyit jelent, hogy „mindig új oldalait, mellékvonásait nyilván-

<sup>105</sup> Vö. Abert: I. m. I., 775.

<sup>106</sup> I. m. 775—776.

nítja ki". A jellem dinamikája nem annak köszönhető, hogy mivel csak az életnyilvánításokból lehet rá visszakövetkeztetni, csak időben fogható fel, s ráadásul még a zene is időbeli művészet. A mozarti jellemek nemcsak művészileg nincsenek eleve készen, hanem emberileg sem. Önmagukat hozzák létre viszonyaikban, s ezzel újra viszonyaikat. Ez a kölcsönös, alapjában egységes *genetikus* folyamat elvileg végtelen, s voltaképpen ennek egy meghatározott szakasza a cselekmény. A Mozart-opera tehát az emberi viszonyok összességét s benne az egyes embert mint viszonyainak összességét fejlődésében ábrázolja; cselekménye nem más, mint — a szó fenti értelmében — *életvitelek* egymást és önmagukat alkotó, alakító, fejlesztő *rivalizációja*.

Gluck operáival összevetve az a legszembeötlőbb, hogy Mozart operáiban nincsen semmi eposz-szerű. Mindenekelőtt megszűnik a hősök szinte „természetadta” belső biztonsága, s aki mégis rendelkezik belső biztonsággal, nem abból meríti, hogy világa győzelmes szilárdsága mint előfeltevés kijelöli útját és vezeti őt. Éppen ellenkezőleg, a hősöknek maguk törte úton kell kialakítani világukat. Azáltal, hogy a világ általános kerete nem áll készen már a kezdet kezdetén, a cselekmény sincs preformálva. Az emberek azáltal nyerik el plasztikus alakjukat, hogy megkeresik, megteremtik helyüket a világban. Mozart operáiban is szilárd értékhierarchia, erkölcsi rend uralkodik, ez azonban nem jár azzal a következménnyel, hogy csak kevés, meghatározott embertípus töltheti be a szervező közép szerepét: azok, akik a leghősiesebben, legszebben és legtisztábban képviselik és viszik győzelemre az erényt. Mivel a művek életvitelek rivalizációjára s az analógia elve alapján épülnek fel, alakelrendezésük, architektúrájuk rendje így nem egyszer s mindenkorra adott, hanem minden egyes operában más és más. Az alakelrendezés dramaturgiai és erkölcsi elve nem esik egybe (a legfeltűnőbbben a „Don Juan”-ban), de folyton egymásra vonatkozik, egymást modellálja, s éppen egymáshoz viszonyított mozgásuk eredője a teljes forma gerince. Mozart hősei valódi individuumok, operáinak fő kérdése legáltalánosabb értelemben arra összpontosul: miképp alkotják meg az emberek egymással való viszonyaikban önmagukat.

Az eddigi jellemzésből ki kellett tűnnie, hogy Mozartnál a forma az ábrázolt emberek életének dinamikájából mintegy természetesen kifejlődő és megszerveződő totalitás. A Mozart-operának ez a sajátossága sok félreértésre adott alkalmat. Mozart ábrázolásmódjára maradéktalanul érvényes a már korábban idézett goethei elv, hogy a művészetnek nincsen didaktikus célja: „Nem dicsér, nem korhol, csak kifejti a tetteket, gondolatokat a maguk összefüggésében, és ezzel oktat, felvilágosít.” Ebből a tényből Abert azt a következtetést vonja le, hogy a morális szemlélet nem játszik *esztétikai* szerepet Mozart operáiban. Felfogása szerint minden Mozart-alak maga a természet: „Ezért sem jók, sem rosszak a közönséges morál értelmében; nem lesznek állandóan egy a valóságon kívül álló erkölcsi törvényen megmérve, hanem kizárólag magán a valóságon. Mozart sohasem érzi magát alakjai bírójának. . .”<sup>107</sup> Abert a Mozart-operákban, ábrázolt szerelmet is mint őserőt, természeti erőt fogja fel: „Egy ilyen, ősjelenséggel” szemben természetesen semmiféle morális mérce nincsen, nincs különbség a jó és a rossz között: Mozart nem ismeri a szerelmet sem mint bűnt, sem mint megváltót. Bizonyos, hogy nem zárja ki az erkölcsiségen alapuló szerelmet, mert számára az is az élet valóságának egyike, de nem eszmény, amin az

<sup>107</sup> I. m.

összes többit mérni lehetne.”<sup>108</sup> A „Figaró házassága”-val kapcsolatban írja: „Mozart számára a morál is a világ folyásának valóságához tartozik, ám nem számtalan más fölött, hanem mellett, és ha a Grófné végül megbocsát hűtlen férjének és ezzel feloldja a drámai feszültséget, az nem úgy van felfogva mint az erény diadala az érzelmes színjáték értelmében, hanem mint két élő jellem ellentétének természetesen lezárása.”<sup>109</sup> Ugyanilyen szellemben elemzi Abert a „Don Juan”-t is. Donna Anna szerelméről írja: „Nem érzi, hanem erkölcsi alapon nyugszik, mint Anna egész lénye. Mozart ezzel az erkölcsi törvénynek is helyet adott drámájában és így mint a világ folyása valóságának egyikét ismerte el, ha persze nem is mint egy fölötté állót vagy immanensen benne rejlőt, hanem mint egyet a sok többi mellett. Ez a szigorú és nemes alak, Mozart legsajátabb teremtménye, így beilleszkedik az operába, éles ellentétben a többi alakokkal és mégis ugyanazon cél felé törekedve, mint minden erő, amely az egész drámát mozgatja.”<sup>110</sup> Don Juan és a kőszobor utolsó összecsapásáról: „A második fináléban nem jó és rossz küzdenek egymással, hanem két egyaránt fenséges elem harca folyik, amelyben a gyengébbik végül alul marad. A teljességgel a filozofikus Mozart egyáltalán nem ismert radikálisan gonoszt, s ezért hőseit és azok cselekedeteit nem egy erkölcsi ideálon méri le, hanem egészen világosan érzi, hogy egy olyan valóság erejét, mint Don Juan életösztone, csak egy még hatalmasabb valóság, a démont csak a démon képes legyőzni. Így ebben a drámában nem bűnről és bűnhődésről, hanem kizárólag létről és nemlétről van szó, és a befejezés megrázó tragikum a történésnek mint olyannak nagyságán és félelmetességén alapul, nem pedig az erkölcsi törvény diadalán a jelenségvilág fölött. Ez a legigazibb reneszánsz szellem, amely itt még egyszer áttör, és egész következetesen adódik Mozart világnézetéből, amely a valóságot mindenkor kizárólag önmagán, nem pedig rajta kívül lévő, filozófiailag konstruált törvényeken méri.”<sup>111</sup> Ilyen alapon persze „A varázsfuvola” radikális fordulatként jelenik meg: „A sok meglepetés közül, amit (Mozart — *F. G.*) fejlődésmentete nyújt, „A varázsfuvola” a legnagyobb, mert egy egészen újfajta dramatikán, sőt egy egészen megváltozott világnézetet alapul. A három utolsó opera (a „Titus”-tól mindig eltekintve) a drámai eseményeket minden morális mérce nélkül, saját nehézkes erejük által engedte hatni. „A varázsfuvola” ezzel szemben mindent, cselekményt és jellemeket egyaránt egy erkölcsi alapeszmére vonatkoztat. Alakjai már nem egy naiv alkotóöröm teremtményei, amely megelégszik a minden egyesbe bezárt lelki erők kifejlesztésével, hanem életüket attól az eszmétől kapják. Az a tulajdonképpeni cél, amely felé törekednek, és hozzá való viszonyuk szerint oszlanak meg jóra és rosszra. Magában a „Szöktetés”-ben, amely még a legközelebb állt egy ilyesfajta dramatikához, Mozart sokkal kisebb jelentőséget tulajdonít az erkölcsi gondolat kifejtésének.”<sup>112</sup> Azért tűnt hasznosnak Abert hatalmas monográfiájának különböző pontjairól egybegyűjteni ezeket az összehangzó gondolatokat, mert ezt a tipikus álláspontot ő képviseli a legátgondoltabban, legösszefüggőbben és legszínvonalasabban. Abert a formára nézve fogalmazza meg azt a koncepciót, amelyet — mint láttuk — Dilthey a befogadás vonatkozásában hangsúlyozott: „A hallgatót úgy befonja és beburkolja a szerelem varázsa, amely ezekből a

<sup>108</sup> I. m. II., 13.

<sup>109</sup> I. m. 241.

<sup>110</sup> I. m. 399.

<sup>111</sup> I. m. 383–384.

<sup>112</sup> I. m. 631.

lelkekből mint különböző tükrökből ragyog rá, hogy elveszíti a természetes mértékarányt, amit különben elismer az emberi célok között.”

Az persze tökéletesen igaz, hogy Mozart „a valóságot mindenkor kizárólag önmagán, nem pedig rajta kívül levő, filozófiailag konstruált törvényeken méri”. Mozart számára ez a valóság nem más, mint az ember önmagát alkotó tevékenysége. De nem egyszerűen a működés értelmében. Az embernek ez a tevékenysége operáiban valójában a szerelmi kapcsolat berendezése, a szerelmi élet vitele. Tekintve, hogy Mozart tényleg „a maguk összefüggésében” fejt ki a tetteket, életnyilvánításokat, a szerelmi kapcsolat és életvitel az emberek állandó szembesítésén keresztül, minden lényeges emberi kvalitásával és következményével egyetemben jelenik meg. Mozart ábrázolásmódját egy olyasfajta *morális érzékenység* jellemzi, amilyenre rajta kívül legfeljebb csak Goethe, Keller, Turgenyev, Tolsztoj és „A nürnbergi mesterdalnokok” Wagnere ad példát a művészetek történetében. Gondoljunk csak a „Szöktetés” kvartettjére, a Grófnak és Figarónak Susannához való viszonyára, illetve a Grófné alakjára a „Figaró”-ból, Donna Anna és Don Ottavio halk vonásokkal ábrázolt drámájára a „Don Juan”-ból, vagy „A varázsfuvola” Paminájának sorsára. A szerelmi kapcsolatokban öntudatlanul, de legalábbis akaratlanul, nem rossz szándékkal, esetleg éppen szenvedve osztott sebek, sértések; az egyoldalúság antihumánus következményeinek, a belőlük fakadó fájdalom valóságos enciklopédiáját nyújtják ezek a zenedrámai mozzanatok. S itt a legkevésbé sem pusztán természeti összefüggésekről van szó, hanem mélyen morálisakról. A szerelmi sérelem mindig az egész emberre vonatkozó antihumánus tendencia következménye. Mozart számára a szerelemben megkérdőjelezhetetlen cél az ember igazi boldogsága, ami egyet jelent a másik ember egész emberként való boldogításával. Ebből a felfogásból pedig roppant szigorú és eltorzíthatatlan mértékarány következik, amelynek alapján mindig kifejeződik, hogy a szerelemben mennyire lett az ember számára a másik ember mint ember szükségletté, mennyire lett az ember a maga számára emberré. A drámai alakok tehát morális mércét jelentenek egymás számára, nem abban az értelemben, hogy közvetlenül képviselik a másikkal szemben a morális értékrendet, hanem pusztán érintkezési viszonyaikban mintegy próbakövei egymás humanitásának. Ez a humanitás nem valamiféle filozófiai kategória vagy koncepció, hanem alapvető érzület, életérzés, a világ átélésének jellegzetesen felvilágosodás korabeli módja. Mozart nem is érzületében, életérzésében különbözött jelentéktlenebb operakomponista kortársaitól, hanem abban a páratlan képességben, hogy ezt az érzületet, életérzést nem közvetlenül fejezte ki, hanem maradéktalanul operaformává tudta objektiválni, azaz képes volt minden emberi következményét művészileg levonni.

Mozart számára a szerelemben „érzékileg, egy szemlélhető tényre redukálva” a humanitás problémája jelenik meg, vagyis az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság viszonyának problémája. Ebben a kettős aspektusban fogja fel az ember magát alkotó, teremtő tevékenységét. Az ember lényege, a humanitás nem más, mint ennek a tevékenységnek, a szerelmi élet vitelének belső lehetősége. Mozart művészi kérdése és válasza alakjai életvitelére éppen az, hogy mennyire valósul meg benne ez a lehetőség. Mozart, bár közvetlenül tényleg „nem dicsér, nem korhol”, a megformálással mégis következetesen értékelt.

Nem véletlen, hogy a Mozart-opera egyik alapproblémája a nevelődés, reprezentatív figurája a fejlődő ember. Tudjuk, a felvilágosodás korának egyik centrális gondolata, témája ez, filozófiában és irodalomban egyaránt. A nevelődés-

regény a XVIII. századi irodalom egyik legfontosabb műfaja, és Schiller azt követelte, hogy a dráma is dolgozza fel a problematikát.<sup>113</sup> A nevelődés mint téma azonban teljesen ellentmond a drámai műfaj belső követelményeinek. Lukács György írja ifjúkori drámatörténetében: „a még fejlődő ember, az az ember, aki még útban van valami felé, vagy akinél a fejlődés maga az élet (Goethe), nem lehet drámai; egyszerűen azon oknál fogva, hogy számára minden egyes megtörténés csak stádium, csak epizód lehet. Nem is beszélve természetesen a fejlődés technikailag kifejezhetetlen voltáról, arról, hogy annak legfontosabb részei belső, kizárólag pszichológiai eltolódások lévén, nem is fejezhetők ki a drámában, — ami, úgy hiszem, a fenti a priori lehetetlenségből következik.”<sup>114</sup> A zenedráma lehetőségei e tekintetben teljesen mások. Legszembetűnőbb persze az a technikai adottság, hogy a belső, kizárólag pszichológiai eltolódásokat kifejezze. De még ennél is fontosabb, hogy a zenedrámaiban megfordul a Lukács által jellemzett hierarchia, a zenei lehetőség válik a priorivá: a zene révén a fejlődés néhány epizódja, esetleg egyetlen stádiuma egy életlehetőség szimbólumává emelkedhet, sőt a különböző típusú (fejlődő és nem fejlődő) életvitelek rivalizációja igazi drámává, még világdramává is lehet. Ám ennek az elvont műfaji lehetőségnek a valóra válása Mozart operáiban nem egyszerűen a felvilágosodás korában uralkodó általános nevelődés-gondolatnak köszönhető, hanem az elemzett sajátosan mozarti — művészi — emberfelfogás eredménye. Az operákban implicite benne rejlik legáltalánosabb — nem elméleti, hanem gyakorlati — nevelődés- és fejlődés-felfogás ahhoz a koncepcióhoz áll legközelebb, amit Goethe fejt ki a „Wilhelm Meister tanulóévei”-ben: „Csak az összes emberek alkotják az emberiséget, csak az összes erők együttvéve a világot. Ezek egymás közt gyakran ellentétesek, s miközben egymást le akarják rombolni, a természet összetartja és újra előidézi őket. A legutolsó, állati kézműves-ösztöntől a legszellemibb művészet legmagasabb műveléséig, a gyermek dadogásától és ujjongásától a szónok és az énekes legpompásabb megnyilatkozásáig, a fiúk első verekedésétől amaz óriási intézkedésekig, amikkel országokat tartanak fenn és hódítanak meg, a leghalványabb jóindulattól és legműlékonyabb szeretettől a leghevesebb szenvedélyig s a legkomolyabb szövetségig, az érzéki jelenlét legtisztább érzésétől a legtávolabbi szellemi jövő leghalványabb sejtéséig és reményéig — mindez és még sokkal több rejlik az emberben s ezt mind ki kell fejleszteni; de nem egyben, hanem sokakban. . . Minden képesség fontos, és ki kell fejleszteni.” (ford.: Benedek Marcell) Ez a meggyőződés ad mély értelmet a vígopera-séma konvencionális paralelizmusának a „Szöktetés”-ben és „A varázsfuvola”-ban a Konstanze—Belmonte és a Blonde—Pedrillo, illetve a Tamino—Pamina és a Papageno—Papagena párok egymás mellé állításakor; ebből a meggyőződésből fakad a „Figaró házassága” utolsó jelenetének különleges megrendültsége, amikor egy rövid, ám mégis felejthetetlen pillanatra harmóniává békülnek össze az ellentétes erők; ez a meggyőződés szolgáltat igazságot a „Don Juan”-ban a korlátozott emberi világnak a démonikus nagyság ellenében; és ez a meggyőződés veszi ember számba a „Cosi fan tutte” egyéniség nélküli figuráit. Goethe az idézett fejtegetéshez még egy gondolatot fűz hozzá, s ez is kiolvasható Mozart operáiból: „egyik erő uralkodik a másikon, de egyik sem fejlesztheti a másikat; minden

<sup>113</sup> Vö. Schiller: „A színpad mint morális intézmény”, a „Schiller válogatott esztétikai írásai” c. kötetben, Magyar Helikon 1960, 51.

<sup>114</sup> Lukács György: I. m. I., 46—47.

képességben magában rejlik az erő, hogy önmagát tökéletesítse; sok ember nem érti ezt, aki mégis tanítani és hatni akar". Ez az, amit Sandrina, Konstanze és Susanna olyan pontosan tud Belfioréval, Belmontéval és Figaróval kapcsolatban; ez az, amit Don Ottavio képtelen megérteni; és ez az, ami Sarastrónak oly sok belső problémát okoz, aminek sokoldalú művészi végiggondolása „A varázsfuvola” zenéjét annyira talányossá, hittől sugárzóvá és mégis rezignáltan fátyolossá teszi. Ugyanakkor az operák elmélyült vizsgálata nyomán úgy tűnik, hogy ezen a goetheivel rokon fejlődés-koncepción túl Mozart művészileg azt a lehetőséget is fenntartotta, hogy az emberi képességek összességét nemcsak sokakban, de egyben is ki kell fejleszteni. Már „Az álrúháshoz kerülés” fő cselekménye szimbolikusan ebbe az irányba mutat, a „Szóktetés a szerájból” és főként „A varázsfuvola” ennek a lehetőségnek mesés-jelképes beteljesítése. De bármily elütőnek is tűnjék e tekintetben a három nagyszoros stílusú opera, a „Figaró”, a „Don Juan”-és a „Cosi”, ez valójában a Mozart-opera egyetemes elve. Nemcsak arról van szó, hogy Mozart e három mű alakjaiban is felkutatja és ábrázolja azokat az impulzusokat, amelyek erre a — számukra távoli — lehetőségre utalnak. Lehet, hogy ez a további lehetőség nem jelenik meg közvetlenül, egyetlen alak életében beteljesülve; lehet, hogy nem minden individuum önteremtő tevékenysége humanisztikus személyiségfejlődés is egyúttal, amely utal erre a lehetőségre; lehet, hogy egyetlen individuum életvitele sem ilyen jellegű; sőt az is lehet, hogy a műben *nem is szerepel* a szó filozófiai-antropológiai értelmében individuum. Mindez lehetséges — s hogy melyik operában melyik lehetőség valósul meg, az az életművön belüli, elemzéssel eldöntendő történeti kérdés —, az azonban bizonyos, hogy a forma egésze *minden* esetben a humánus lehetőségek totalitását képviseli.

Általában a jellemek oldaláról tekintett zenedrámái *cselekménynek* — ellentmondásos tendenciái következtében — nincsen egyetlen meghatározott iránya, a jellemek oldaláról nem lehet a cselekményt fejlődésként ábrázolni. A teljes *formafolyamat* azonban az egymást keresztező, ellentétes irányú életvitelek ellenére végül is minden ellentmondáson és egyenlőtlenségen keresztül, éppen ezek kifejtésének *módjában* a teljes emberség szemléletmódját, a maximális humánus fejlettség álláspontját érvényesíti. Ahogy Mozart megszabja az életvitelek rivalizációjának tempóját, ritmusát, dinamikáját, intenzitását; ahogy hangsúlyokat ad mozzanatoknak és elejt másokat; ahogy előtérbe és háttérbe rendezi el őket; egyszóval: ahogy formál, — az értékelés és állásfoglalás. Ha a „Szóktetés”-ben a német dal mindinkább megdicsőülő hangját hallgatjuk, s tanúi vagyunk, hogyan bontakozik ez a hang önmagában zárt és teljes, boldog zenei világgá, s végül hogyan veti ki magából Osmint, nem lehet kétséges, hogy ezúttal egységes, beteljesült fejlődés zajlott le előttünk. S idézett álláspontja ellenére még Abert is elismeri: „De a „Figaró”-tól kezdve az az érzésünk, mint ha Mozart maga is érezte volna alakjainak gyengéit és egyoldalúságait és egy felettük levő álláspontból adta volna vissza őket. Így a szatíra olyan különös, melengető ironiává válik, amely már a „Figaró”-ban teljesen helyettesíti a komikum közönséges fajtáját és az olaszok számára mind a mai napig érthetetlen maradt. Mintha az alkotó néha valósággal jóindulattal és vidám mosollyal tekintene le teremtményeire. A zenedrámában senki más nem volt képes rá, hogy a pillanat embereivel és az idealistákkal egyaránt együtt éljen, s amellett a két ellentétet állandóan egymáshoz mérje. Az addigi operákban, komolyakban és komikusokban egyaránt, a tónust és jellemzést illetően a hallgató nem kapott meglepőt, ellenben Mozartnál sohasem lehetett biztos, hogy nem csap-e át a

komoly nevetségesbe, a nevetséges komolyba, de mégsem az önkényesség és véletlenszerűség benyomását nyerte, hanem a legközvetlenebb életét.”<sup>115</sup> Persze nem csupán az irónia, illetve a komoly és komikus hangulati minőségek játéka jelzi, hogy Mozart az operáiban megalkotott és feldolgozott életanyagot magasabb szempontból szemléli, hanem a modellálás egésze. Önmagában az a tény, hogy az egyes zenedrámái mozzanatokat valódi esztétikai minőségükben, tehát emberi jelentésüknek megfelelően appercipiáljuk, utal egy virtuális szempontra, ahonnan éppen így és nem másképpen vannak láttatva. Kierkegaard legnagyobb tévedése az operával, tágabb értelemben a zenével kapcsolatban minden bizonnyal az volt, hogy abszolút közvetlennek, reflektálatlannak tartotta.<sup>116</sup> Meg lehet ugyan alkotni a zenének mint médiumnak ilyen értelmű filozófiái fogalmát, de ez a konkrét zeneművekre nézve teljesen üres lesz. A zenemű ugyanis valamilyen mértékben okvetlenül forma, a forma pedig nem más, mint reflexió, mégpedig a zeneművészetben egyetlen autentikus reflexió. Mozart a legegységibb zenedrámái mozzanatok modellálásától kezdve egészen az opera nagyformájáig kizárólag a zenei kompozíció reflexív erejével értékeli az általa alkotott emberek létezését és valóságát az emberi lényeg és lehetőség szempontjából. A forma totalitása tehát nem más, mint kiteljesedett humanitás.

Ezen a ponton nem kerülheti el a figyelmünket, hogy a Mozart-opera nagyformája a teljesen eredeti alapkonceptió ellenére is megőrzi, helyesebben reprodukálja a XVIII. századi opera általános, elvont forma-sémáját, preformáját. Ez nyilván abban az egyszerű tényben fejeződik ki legpregnánsabban, hogy Mozart nem írt egyetlen igazi zenei tragédiát sem. Az operákban megalkotott élet kollíziói tehát feltétlenül megoldódnak, a humanitás mindenképpen győz, a perspektíva derűs. Tekintve, hogy a Mozart-operáknak ez a legáltalánosabb kerete állandó, felmerül a kérdés, hogy alkotójuk valóban leszámolt-e a sémák autoritásával, tényleg megtörte-e a XVIII. századi operában uralkodó művészi-világnézeti feltétlenséget. Természetesen a Mozart-operának is megvan a maga előfeltevése: a humanitás. Ezen a ponton kapcsolódik az egész korszak operájához, de ezen a ponton is válik el tőle. Míg az egész XVIII. századi operában — Gluckot is beleértve — a humanitás beteljesülése mint közvetlen drámai valóság feltétlen, s maga ez a perspektíva a kompozíció reflektálatlan előfeltevése is egyúttal, Mozartnál a humanitás teljes kibontakozása mint előfeltevés csak lehetőség, ami a drámai valóságban művenként különböző mértékben valósul meg, és csak a forma egészében, mint művészi mérték feltétlen. A drámai szubjektumok eleve magukban rejtik a humanitást, az emberi lényegyet mint lehetőséget, de kizárólag rajtuk áll, hogy ezt létezésükben mennyire tudják tényleg megvalósítani. Ami a drámai létezés szférájában közvetlenül történik, az mind a szubjektumok műve, organikus kifejlesztés eredménye, s hogy miképpen viszonyul az emberi lényeg és lehetőség virtuális érvényességéhez, azt a művészi modellálás módja idézi fel. Mozart operáinak ez a formai alapstruktúrája fölöttébb rokon Herder humanitás-filozófiájának gondolati modelljével. Ahogy Herder a felvilágosodáson belül szakított annak tradicionális reprezentatív formájával, úgy Mozart is a felvilágosodás szellemében fogant opera típusán belül szakított a tradicionális formával. Bár Mozartot jellegzetesen *naïv* művésznek szokás tartani a *szenimentális* Beethovennel szemben,

<sup>115</sup> Abert: I. m. 8—9.

<sup>116</sup> Vö. Kierkegaard: „Entweder/Oder”, I, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1964, 49—145.

a szavak igazi schilleri értelmében Mozart sem a naiv, sem a szentimentális, sem a régi, sem a modern művész típusába nem sorolható be: „A régiek meghatnak bennünket a természet által, az érzelmi igazság által, az élő jelen által; a modernek meghatnak bennünket eszmék által.”<sup>117</sup> A zene esztétikai lényegéből következően Mozart egy rövid és e tekintetben szerencsés történelmi pillanatban képes volt a természetet, az élő jelent, illetve az eszméket operái formájában érzelmi igazságként szintetizálni. Az emberi lényeg és lehetőség, illetve létezés és valóság problémája, viszonya minden operájában tisztán zeneileg s történelmileg hitelesen szólal meg.

Bár Mozart öt ún. mesteroperájából elég világosan kiolvasható a leírt közös alapstruktúra, mégsem szabad megfeledkezni arról, hogy valamennyi teljesen individuális, egyszeri, végső soron összehasonlíthatatlan megformálás. Természetesen nem arról van szó, hogy — miként Ernst Lert feltételezte — minden Mozart-opera más műfajt képvisel (pl.: a „Szöktetés” Singspiel, a „Figaró” zenei vígjáték, a „Don Juan” zenedráma, a „Cosi” opera buffa, „A varázsfuvola” meseopera). A lényeg éppen az, hogy ezek a remekművek nem sorolhatók magasabb műfaji kategória alá, önmagukon kívül nem *képviselnek* semmit. Bruno Walter a művész finom érzékével jegyzi meg „Téma variációkkal” c. önéletrészletében: „Egységes Mozart-stílus kialakulásáról már csak azért sem lehetett szó, mert ilyen nincs, a mélyreható értelem csak egy „Don Giovanni”-stílust, egy „Cosi fan tutte”- stb. stílust ismerhet el.” „Mozart egy különleges igényt is támaszt interpretálójával szemben, azt, hogy tegyen eleget alkotásai stíluskülönbségének. Mert ahogy már megjegyeztem, minden műve sui generis, s ahogy Shakespeare „Othello”-jának előadási módját nem lehet a „Troilus és Cressida”-ra alkalmazni, ugyanúgy a „Don Giovanni” stílusa sem ad útmutatást „A varázsfuvola”-hoz.” Mozart valamennyi mesteroperája a sors- és forma-probléma sajátos, egyszeri megfogalmazása és megoldása.

A „Szöktetés a szerájból” minden bizonnyal Mozart legderűsebb operája, a felvilágosodás derűs meséje a humanitás birodalmáról. Carl Maria von Weber írta, hogy „a „Szöktetés”-sel Mozart művészi tapasztalata elérte teljes érettségét, s azután csak élettapasztalatából merített tovább”.<sup>118</sup> Ez nemcsak személyes, hanem történelmi értelemben is igaz. A komponista fiatalos derűje az 1770–80-as évek klasszikus zenéjének spontánul optimista világvégével találkozott. Az előfeltevés és a perspektíva lényegében egybeesik, de Mozart különös érzékenységgel veszi észre — már „Az álruhás kertészlány” idején — a szerelem humanisztikus problémáját, a lehetőség és valóság egyenlőtlenségét. A mese világában valódi eszményi alakot teremt, Konstanzéét, minden humánus lehetőség foglatát, aki megvalósítja életében a szerelem, az erény és a hősiesség hármas egységét. Ám Belmonte kezdetben nem áll Konstanze emberi színvonalán, s ezáltal felfakad az új típusú drámai dinamika forrása: Belmontének fejlődnie kell, fel kell nőnie Konstanzéhoz. A humánus teljesség így — állandó valóságos jelenléte ellenére is — drámailag lehetőségként hangsúlyozódik. Belmontében diszpozícióként már a kezdet kezdetén megvan a szerelem és az erény, de igazán csak a nevelődés, Konstanze kvalitásainak elsajátítása révén, az ő segítségével fejlődik ki mint eredmény. Ezt tetőzi be a hőssé érés a halálveszélyben. Belmonte valóban önmagát teremti meg, mégpedig rögtön az

<sup>117</sup> Schiller: „A naiv és szentimentális költészetéről”, I. m. 307.

<sup>118</sup> Weber: „Kunstansichten”, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1969. 210. Magyarul idézi: Kovács János: „Mozart breviárium”, Zeneműkiadó Vállalat 1961. 285.



eszmény, a szimbolikus teljes emberség szintjén. Sorsa: a polgári humanizmus szellemében felfogott individuum genezise. A „Szöktetés”-ben a valóság fel nő a lehetőségekhez, az emberi lényeg, a humanitás a létezés erejével lép fel. Ennek a sorskoncepciónak „másik arca” az a formakoncepció, amit fentebb általánosságban mint a Mozart-opera alapstruktúráját írtunk le. Ez az alapforma itt valósul meg először. A „Szöktetés” az első *esztétikai formájában* polgári opera. De ezen az alapszerkezeten túl az opera sorskoncepciójának legsajátabb eleméből, a teljes emberség közvetlen drámai beteljesültségéből (Konstanze) és beteljesedéséből (Belmonte) fakad a forma sztatikájának és dinamikájának tökéletes egyensúlya, a már kialakuló koncentrikus, analogikus dramaturgián belül is a szerkezet linearitása, karsú és egyenletesen emelkedő ívelése. Ezt a felívelést modellálja Blonde és Pedrillo átlagéletének középvonala és mintegy negatívó Osmin mindinkább magába gabalyodó körbenforgása. Ez a valójában egyáltalán nem egyszerű, de mégis világosan tagolt, tényezőit belső szükségszerűséggel összekapcsoló szerkezet az alapja annak, hogy a főként szólószámokból álló zenei anyag tökéletes *zenedrámmá* szerveződik. A zenei mozzanatok egymásra vonatkozása a közvetlen összeütközésekben és a legátvittebb megfelelésekben vagy meg nem felelésekben egyaránt egységesen és következetesen drámai elvű. Ez a drámai elv még alig repeszi széjjel az idill burkát, mindenekelőtt lírai megnyilatkozások új típusú egymásra vonatkoztatásában nyilvánul meg és nem a konfliktusok vehemens kiéleződésében. A plasztikus, ám diszkrét zenedrámai formát megnyugtató belső biztonság hatja át és páratlan derű ragyogja be.

Lehetetlen rekonstruálni, hogy a „Szöktetés”-t követő pár évben miért és hogyan alakult át Mozart opera-koncepciója, az azonban kétségtelen, hogy már egy évvel a bemutató után és három évvel a „Figaro” keletkezése előtt, 1783-ban így vázolja elképzeléseit: „A legfontosabb a dologban: az egész legyen ízig-veéig komikus. S bárha lehetséges volna két egyformán jó női szerepet a színpadra állítani! Az egyik seria-énekesnő, a másik mezzo carattere kellene hogy legyen; kiválóság dolgában azonban mindkét szerepnek teljesen egyformának kellene lennie. A harmadik női szerep azonban egészen buffa-jellegű lehetne; mint ahogy az összes férfi-szerepek is, ha szükséges.”<sup>119</sup> Óvakodni kell e sorok túlintertpretálásától, mert mindenekelőtt arról tanúskodnak, hogy Mozart elsődlegesen technikában gondolkodott. Mégis, amikor a „Figaró házasságá”-ban hozzávetőleg ez az elképzelés valósul meg, kiderül, hogy az új technika mögött új sors- és formakoncepció rejlik. Az opera öt dramaturgiailag egyenrangú emberre, a Grófra, a Grófnéra, Figaróra, Susannára és Cherubinra, öt különböző életlehetőség rivalizációjára épül. Az életvitelek rivalizációja által kiépített, felépített világ nem mesevilág, hanem „az élő jelen”, az ember történelmi létezése és valósága. Itt aktuálisan nincsen olyan ember, aki a maga személyes életében megvalósítaná a teljes emberséget, szerelem, erény és hősi formátum ezt szimbolizáló, mozarti hármas egységét. Kizárólag a Grófné szerelme erényes és hősi, de mintegy elválasztva az élet gyakorlatától, hol rezignáltan, hol reménykedően szembeállítva vele, a tiszta bensőségben. A Gróf heroikus szerelmi szenvedélye számára a másik ember nem mint ember szükséglet, tehát szerelmében önmaga számára sem válik emberré. Susanna és Figaro nem nagy formátumú személyiség, hanem átlagember. Ám „képessé-

<sup>119</sup> Mozart levele apjának 1783. május 7-én. Idézi Kovács János: „Mozart breviárium”, I. kiad. 355.

geinek és készségeinek határain belül” mindkettő teljes ember lehet az erkölcsös szerelemben. (Az „erkölcsös” kifejezés itt természetesen nem a konvenció, hanem a humanitás értelmében szerepel.) Susannában és Figaróban sok tekintetben más képességek és készségek laknak, s jóllehet nem egymást fejlesztik, mégis egymás hatására fejlődnek. Életközösségüket a maguk korlátozott életkörén belül humánusan, intenzíve teljesként rendezik be. A szerelemittas Cherubinra nem érvényesek a további meghatározások, lényének lényege éppen a teljes nyitottság, szerelme önmagában a legkülönbözőbb életlehetőségek ígérete. A „Figaro” világára illik leginkább az idézett goethei gondolat: „csak az összes emberek alkotják az emberiséget, csak az összes erők együttvéve a világot. Ezek egymás közt gyakran ellentétesek, s miközben egymást le akarják rombolni, a természet összetartja és újra előidézi őket.” A mozarti sorsfelfogás dinamikája azonban egy perdöntő vonatkozásban meghatározottabb: nem természeti, hanem *történelmi*. A Gróf *szerelmében* arisztokrata és dekadens emberileg. Susanna és Figaro pedig egy új típusú, bár aktuálisan korlátozott emberi *fejlődés* szubjektuma. A Grófné bizonyos értelemben egyszerre reprezentálja a múltat és a jövőt. Férjéhez való viszonyában hajdan az életben beteljesült embersége hangsúlyozódik, a korlátozottan teljes Susannához képest viszont humanitásának formátuma. Mozart a „Figaro”-ban tehát „az élő jelen”-ben ható történelmi-emberi erők konfliktusainak, értékcollízióinak dinamikáját ábrázolja. Mint láthatjuk, ennek a dinamikának az egyenlőtlenségek eredőjeként határozott belső irányulása van, s ez a cselekmény szimbolikus *haladásának*, a Gróf legyőzésének és Figaróék boldogságának az alapja. Ám a „Figaro” dinamikájának legsajátosabb vonása mégis az, hogy az egymás ellen irányuló erők jelentős pillanatokra minduntalan újra meg újra összehangolódnak. És ez nem csupán azt fejezi ki, hogy csak az összes emberek alkotják az emberiséget, csak az összes erők együttvéve a világot, s a természet — vagy a történelem — összetartja őket. A sorsfelfogásnak ez az alapvetően harmonikus jellege azon a meggyőződésen alapul, hogy az „élő jelenben”, ha nincs is, *közvetlenül* lehetséges a személyes életben beteljesült humanitás. E sorskonceptió „másik arca” az a formakoncepció, amely egyedülálló *zenedramái* tökéletességével tűnik ki még Mozart opera-oeuvre-jében is. Ez a forma mindenekelőtt egyetemesen drámai. Öt ember állandó szukcesszív és szimultán egymásra vonatkoztatása. Az alakok egy életprobléma-centrum köré rendeződnek el, körülötte mozognak, s analogikusan, kontrasztokban és szimmetriákban viszonyulnak egymáshoz. Minden zenei momentum ebbe a viszonylatrendszerbe kapcsolódik és az életprobléma-centrumra utal. Az együttesek és az áriák ebben az értelemben egyként drámaiak. Mindig egyszeri, megismételhetetlen individuumok egymásra vonatkozásáról van szó, s maga a vonatkozás éppen azt fejezi ki, ami bennük egyszeri, megismételhetetlen, legmélyebben individuális. A drámaiság tehát a legszemélyesebb létezés szférájában érvényesül. A zenei folyamat gyorsan váltakozó zárt zenedarabok, rövid (együttes- vagy szóló-) jelenetek eggyé épülése. Az időben realizálódó forma nem csupán egy nagy, általános vonalat követ, hanem drámai pillanatokból tevődik össze, „amelyek mintha maradéktalanul és közvetlenül feloldódnának mindenkor *hic et nunc* jellegükben” — ahogy Lukács György mondja Shakespeare jeleneteiről.<sup>120</sup> Minden ilyen zenedarab feloldhatatlan, önálló egység, önmagában zárt monád: az az egyedi mód,

<sup>120</sup> Vö. Lukács György: „Shakespeare időszerűségének egyik vonatkozásáról”, a „Világirodalom”, I, c. kötetében, I. kiad., 18.

ahogy a tematikus munka, az analitikus-szintétikus fejlesztés, a zenekari anyag és az énekszólám viszonya, a drámai és koncertáló elem, a viszonylatok euritmiája megvalósul bennük, röviden: atmoszférájuk, a bennük sűrített lelki történet és a hullámlámsága kizárja, hogy közvetlenül alávetettek legyenek egy nagyobb egésznek. A sorrend, a rövidség és hosszúság, a hangsúlyok elosztása, a karakterek és hangulati minőségek vonzásai és taszításai hozzák létre a magasabb egységet. A heterogén zenedrámái mozzanatok végül is tökéletesen egymásra hangolódnak, és ez — az alapvető esztétikai egység érzékelésén túl — azért válik különösen feltűnővé, mert a zenedrámái forma a kollíziók világos és következetes kidolgozásával együtt ellenállhatatlanul törekszik a harmónia felé. Ez a forma egészében, minden egyes pontján érezhető, de néha különleges nyomatokkal szólal meg, például a II. felvonás fináléja B-dúr szakaszának megkülönböztetésében, a III. felvonás szextettjének utolsó részében, és mindennél megrendítőbben a IV. felvonás fináléjának G-dúr andantéjában. Ez utóbbiban a természet, a történelem mintha teljesen összehangolná az erőket, hogy megteremtse a humanitás birodalmát, amelyben a Grófné visszatálhat az életbe, s a többiek felemelkedhetnek hozzá. Ez a zene megrendült és megrendítő hangon, emocionális egyértelműséggel közvetlenül kimondja azt a meggyőződést, amit a teljes zenedrámái forma megbonthatatlan harmonikussága is evokál: az „élő jelenben” sem *elvíleg* lehetetlen a teljes emberség, a humanitás birodalmának megvalósulása.

A „Don Juan”-ban, amely az „élő jelen” genezisének és létezésének történetfilozófiáját adja, már nem érvényesül ez a meggyőződés. Az opera alakelrendezését Kierkegaard egy naprendszerhez hasonlítja, ahol Don Juan abszolút centrális alakja körül bolygóként kering a többi szereplő.<sup>121</sup> Valójában az opera sorsproblémája éppen az, hogy ebben a naprendszerben miként veszíti el hatását a centripetális erő és érvényesül mindinkább a centrifugális, hogy tehát miként esik szét ez a naprendszer. Az opera azzal kezdődik, hogy Don Juan — Kierkegaard szavával — „az érzéki zsenialitás” hatalmának feltétlensége megtörik Donna Anna ellenállásán. Donna Elvira fellépésével és sorsával az egész operában állandóan jelenvaló viszonyítási alappá válik a Don Juan-i szerelem emberi következménye: tárgyá emberileg lehetetlenné válik. Leporello ún. „regiszter”-áriájában vulgáris reprodukció formájában ugyan, de a Don Juan-i szerelem lényege fogalmazódik meg: erotika, csábítás, feltétlen hűtlenség, ismétlés, belső szegénység, — „a rossz végtelen”. E vulgáris reprodukció eredetije teljes nagyságában és elsöprő erejével az ún. „pezsgőáriában” nyilatkozik meg. Kizárólag itt és egyetlen diadalmas csábítása alkalmával, Zerlinával kapcsolatban érvényesül az operában *aktuálisan* a donjuanizmus. Az utolsó pillanatban azonban felrémlik Zerlina előtt az emberileg lehetetlenné válás veszélye és fellázad Don Juan ellen. Tehát végül egyetlen sikeres csábítás is megghiúsul, és ráadásul az egész *emberi* világ szembeszáll vele. E sorsdöntő precedens után, a második felvonásban Don Juan érzéki hatalma aktuálisan már nem létezik. Az érzéki zsenialitás egyetlen igazán féktelen megnyilatkozása Donna Elvirával kapcsolatban, a tercettben teljesen *retrospektív* beállítású. Ennek megfelelően mindinkább Leporellóhoz való viszonya kerül az előtérbe. Mivel ebből a kapcsolatból hiányzik az érzéki eszményítés mozzanata, Don Juan egyértelműen embermegtörő hatalomként jelenik meg. Végül a fináléban, utolsó élet-

<sup>121</sup> Vö. Kierkegaard: I. m. 133.

hymnuszában még egyszer kitör egész érzéki féktelensége, de most már csak korábbi önmaga vulgáris reprodukciójaként. Don Juan, az érzéki zsenialitás útja az operában félreérthetetlenül a folyamatos elszigetelődés és belső dekadencia. Leporello Don Juan komikus bolygója, aki eltéphetetlenül vonzódik hozzá, de gazdája pusztulása után könnyedén lép keresztül rajta. Donna Elvira Don Juan boldogtalan bolygója, akit felőröl életének abszurditása, és hűtlen szerelmesének megsemmisülését követően roncsként, emberileg lefokozódva lép ki a cselekményből. Zerlina mindazt elsajátítja Don Juantól, amivel életkörének szűkössége bővíthető és gazdagítható a normalitás határain belül, majd fellázad ellene és túllép rajta. Donna Annára egyáltalán nem hat az érzéki zsenialitás, Don Juan mint gyilkos, nem pedig mint csábító avatkozik bele az életébe. Don Juan létezése csak kiprovokálja Donna Anna belső drámáját, ám ez a dráma teljesen autonóm, a gyermeki szeretet és a szerelem konfliktusából fakad, s egy régi életből egy teljesen új életbe vezet. Az új életet Don Ottavio, a szó eredeti, XVIII. századi értelmében vett „szentimentális szerelmes” jelenti számára, aki az operában bizonyos értelemben Don Juan antipódusa. A szerelemben ábrázolt emberi sorsok problematikája a „Don Juan”-ban végső soron egyetlen ellentét körül koncentrálódik: a morálisan indifferens érzékiség emberi redukáltsága áll szemben az erkölcsös szerelem humánus gazdagodásával. Mozart az előbbi (Don Juan, Donna Elvira) retrospektív beállításba helyezi, az utóbbit (Donna Anna, Don Ottavio, Zerlina) perspektivikusan ábrázolja. A koncepció történelmi. A szerelem két alaptípusa két különböző világállapothoz tartozik. Az előbbi a hőskorhoz, amelyben az erkölcs és az igazságság még nem jelenik meg törvényes rendként; az utóbbi a modern korhoz, amelyben ez már kész tény, tehát a polgári társadalomhoz. Don Juan elpusztul, Donna Elvira kivonul a világból, s a katasztrófa után megkönnyebbülten végleg berendezkedik a polgári társadalom. A szerelmi dráma tehát éppen centrumában világdráma. És ugyanebbe a centrumba kapcsolódik a másik, a mitologikus világdráma: Don Juan és a Komtur személyében a keresztény hőskor dualista világképének két hatalma, az érzékiség és a szellem csap össze és semmisíti meg, teszi feleslegessé egymást kölcsönösen, hogy önpusztító harcuk üresen maradt terén berendezkedjen az egységes, humánus polgári világ. A „Don Juan” tehát kettős világdráma. Mozart éppen azzal, hogy a történelmi sorsfordulatot két különböző dimenzióban ábrázolja, hozza napvilágra a történelmi egyenlőtlenségeket. Egyrészt a modern világnak nincsenek hősei, vagyis a személyiség formátuma, önállósága, függetlensége szempontjából a hőskor letűnt, a modern kor megszületése, felmérhetetlen történelmi veszteségekkel jár. A polgári társadalomban a történelmileg már létrehozott emberi lehetőségek egy lényeges dimenziója szükségképpen betöltetlen marad, *elvileg* nem valósítható meg a szerelem, morál és hősiesség hármas egysége, a teljes emberség mozarti szimbóluma. Másrészt a polgári világ olyan új morális és érzelmi kultúrát teremtett, amely lényeges gazdagodás a hőskorhoz képest. Az egyenlőtlenség megszüntethetetlen, az ellentmondás feloldhatatlan, s Mozart ebben a mivoltában is konceptualizálja. Sorskonceptiójának paradoxonja talán Brecht Galilei-drámája ismert fordulatának parafrázisával fejezhető ki leginkább: szerencsétlen világ, melynek nincsenek hősei — szerencsétlen az a világ, melynek hősökre van szüksége. *Ennek* a sorskonceptiónak a „másik arca” a „Don Juan” formakonceptiója. A formaprobléma két síkon vetődik fel: egyrészt a zenedrámái cselekmény, másrészt a teljes zenedrámái forma szintjén. A zenedrámái cselekmény megkomponálásának problémája abból adódik, hogy az egyenlőtlenségei

ellenére is művészileg affirmált irányú történelmi sorsnak elvileg a drámai szubjektumok életnyilvánításainak eredményeképpen kell megjelenni, ám a vállalt perspektívát képviselő individuumok gyakorlati effektivitás tekintetében egész egyszerűen összemérhetetlenek a dekadensnek felfogott főhőssel. Vagyis mindenki teljesen tehetetlen Don Juannal szemben, senki sem képes gyakorlatilag helytállni azért a rendért, amit Don Juan nem vesz tudomásul, és ez a rend mégis érvényes, mégpedig művészileg éppen tehetetlen hívei alakjában kell patétikusan érvényesnek lennie. Ez a probléma nem oldható meg a „Figaro” dramaturgiájával. Persze itt is mindig egyszeri, megismételhetetlen individuumok egymásra vonatkozásáról van szó, de minden vonatkozás azon túl, ami bennük egyszeri, megismételhetetlen, legmélyebben individuális, még valamit kinyilvánít: történelmi-emberi érvényességének mértékét. S a tulajdonképpeni zenedrámái vonatkozások éppen itt, az érvényesség sférájában léteznek. Az alakok többnyire nem hatnak egymásra zeneileg, hanem csak demonstrálják lényegüket, illetve lényegük jelentését. A Komtur és Don Juan csupán azáltal, hogy önmaga, összecsap, de a küzdelem nem megy túl ellentétességük szüntelen megütköztetésén. Donna Elvira, a főhősön kívül az opera legvehemensebben drámai szereplője valójában nem fellépésének közvetlen ereje, hanem szuggesztív jelentése révén veszélyes Don Juanra nézve. Don Juan és Don Ottavio, az opera két történelmi-antropológiai antipódusa soha sincsen igazi ellentétben közvetlenül szembesítve egymással. Két ellentétes világot jelentenek, amelyek az érvényesség sférájában lényegükből következően radikálisan tagadják egymást, a létezés sférájában viszont szinte közömbösek egymás iránt. Zenedrámái ellentétüket a maga igazi jelentőségében egyikük sem intencionalja, színpadi konfliktusukban pedig Don Ottavio eltöri Don Juan mellett. Don Juan és ellenfelei konfliktusa nem más, mint az érvénytelen démonikus hatalom és a törvényes hatalom védte bensőség által képviselt érvényesség konfliktusa. Az egyetemes drámaiság itt tehát nincs maradéktalanul lezárva az individuumokban és viszonyaikban, hanem ezeknek magasabbra utaló, *representatív* jelentőségük van. Különös, hogy a „Don Juan” reprezentációs zenei dramaturgiája *effektusai* tekintetében drámaibb, mint a „Figaro” immanens, *kompozíciós* drámaisága. A „Don Juan” nem monádszerű, mikrokozmosz jelenetekből, miniatűr drámákból épül egygyé, hanem önmagukban szerkezeti-egyszerűbb, lapidárisabb, ám jelentőségteljesebb mozaikszerű, élesen kontrasztáló jelenetekből. Ez a látszólag primitív zenedrámái technika itt létrehozza — és csak ez képes létrehozni — azt a monumentalitást és azt a szellemies légkört, amit a sorskonceptió világdráma- és történetfilozófia-jellege megkövetel. Az opera reprezentációs dramaturgiája a Don Juan-dráma színpadi lehetőségei meghaladásának szükségességéből származik, s ez annyit jelent, hogy a „Don Juan” dramaturgiája szélsőségesen zenei dramaturgia, amely nem vonatkozatható vissza következetesen a színpadra, operában nem adható elő teljesen adekvát módon. A „Don Juan”-ban tehát megbomlik a zenedrámái cselekmény és a színpadi cselekmény kongruenciája. A problémák még jobban kiéleződnek a következő szinten, a teljes zenedrámái forma síkján. Az eddigieket felerősítő új probléma abból származik, hogy a művészileg affirmált világállapot és alakok létezése, valósága nemcsak gyakorlatilag és Don Juan korszakához, alakjához viszonyítva korlátozott, hanem *elvileg* és önmaga immanens humánus lehetőségeihez képest is az. Mozart tévedhetetlenül modellálja alakjait, egy pillanatra sem stilizálja fel a létezést és valóságot az emberi lényeghez és lehetőséghez. Alakjai még életük csúcspontján is — Abert kifeje-

zésével; — „a hétköznapok ünnepi óráiban”<sup>122</sup>, az egyházas színezetű részletekben is olyan távol vannak a szerelem, morál és hősiesség hármas egységétől, az ember humánus lehetőségeinek e jellegzetesen mozarti összefoglalásától, amilyen távol csak Istentől lehetnek. Mozart ebben az operában semmilyen pozitív kifejezést sem tud adni ennek az eszménynek. Úgy teszi kompozitórikusan mégis jelenvalóvá, hogy a sorskonceptió „szerencsétlen világ, melynek nincsenek hősei — szerencsétlen az a világ, melynek hősökre van szüksége” paradoxonját következetesen érvényesíti formailag is. Egyrészt a „Don Juan” zenei formájából teljesen hiányzik az a permanens törekvés a harmónia felé, ami a „Figaro” zenéjét talán legmélyebben minősíti. Ez a zene éppen ellenkezőleg, a kollíziók állandó kiélezése, a legváltozatosabb kontraszthatások felé tör. Célja az egyenlőtlenlések állandó szembesítése, sokoldalú és következetes kifejezése. Mozart ezt odáig feszíti, hogy az operában állandó problémát jelent a minden műalkotással szemben támasztandó alapvető követelmény, az esztétikai létkérdés, hogy egyetlen nézőpontból legyen benne látva és ábrázolva minden. Ez Mozart egyetlen olyan operája, amelyben töréspontokra lehetünk figyelmesek. Ilyen Donna Anna D-dúr áriája, az első fináléból a B-dúr adagio és a Don Juan leleplezésével kezdődő szakasz és ilyen a második felvonásban Don Ottavio B-dúr áriája. Ám ezektől a más-más szempontokból igen problematikus részletektől eltekintve végül is létrejön az egység. A harmonikusság megtagadása mellett, azt szervesen kiegészítve ez a végső egység a formai paradoxon másik oldala. Mozart következetesen a humánus emberi lényeg és lehetőség oszthatatlansága felől ábrázolja az emberi létezés és valóság következetes széttagoltságát. A „Don Juan” formája tehát ismét egyszeri módon sajátos. A forma előfeltevése továbbra is az a spontán meggyőződés, hogy a humanitás kibontakozása, a teljes emberség az ember immanens lehetősége. A cselekmény mint eredmény két dolgot tesz világossá: egyrészt a polgári világ gyakorlatilag *humánusabb*, mint a hőskor volt, másrészt viszont *elvileg* lehetetlen benne az egyén számára az emberi teljesség, a humanitás birodalma elvileg nem lehet „élő jelen”. Ugyanakkor nem a cselekmény, hanem a kompozíció virtuális perspektívájaként, a modellálás módjában és a forma egészében művészileg jelen van és hat a humanitás birodalmának *érvényessége*.

A „Figaro házassága” és a „Don Juan” a sors- és formakoncepció minden lényeges különbsége ellenére mélyen összetartozik. Összekapcsolja őket a problematika rokonsága, az ábrázolás átfogó történelmisége és totálisan kifejlett drámaisága. A „Don Juan” után a „Cosi fan tutte” legalább olyan éles fordulatot jelent, mint a „Figaro” a „Szöktetés” után. Az alapstruktúrán *belül* radikálisan új típusú sors- és formakoncepcióról van szó. A „Cosi” alakjai nem individuumok, s az *emberi* létezés és valóság legkorlátozottabb köreiből élnek, a konvenció világában. Természetesen amíg ember az ember, vannak lehetőségei. Ezekben a figurákban is élnek olyan szükségletek, amelyek spontánul áttörnek a konvenciókat és impulzusokat adnak a saját élet kialakításához. Ezek a szükségletek a szerelemben bukkannak felszínre. Egy könnyelmű fogadás felborítja a „hiúság-szerelem” (Stendhal) stabil konvencióját és felszabadítja a természetes vonzásokat-taszításokat. A két pár között „cserebomlás” megy végbe. S ekkor a két új pár egymást modellálja: az egyik az új kapcsolatot is csak egy új konvenció szerint tudja berendezni mint „kedvtelés-szerelmet” (Stendhal); a másikat ellenben minden konvención túllendíti a

<sup>122</sup> Abert: I. m. 459.

„szenvedélyes-szerelem” (Stendhal) spontán dinamikája. S ekkor már-már sorssá rendeződik e két ember élete, ám véget ér a fogadás, mindez pillanatnyi és következmény nélküli epizód marad, minden visszazökken a régi kerékvágásba. Itt egy teljesen új jelenséggel állunk szemben Mozart opera-oeuvre-jében: az opera sorskonceptiója nem az alakok sorsának egységes konceptualizálása e sorsok belső lehetőségei szempontjából, hiszen a figurák többé-kevésbé sorstalanok. Mozart egy alakjai létezéséhez és valóságához képest külső, attól teljesen elszakadt emberi lényeg és lehetőség felől látja és láttatja a sorstalan imboldogást. A „Cosi fan tutte” sorskonceptiója: az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája mint „élő jelen”. Ennek a sorskonceptiónak a „másik arca” az opera formakonceptiója. Eléggé közismert, hogy az opera két különböző zenedramai stílust egyesít tökéletesen homogén eredeti formává. A dramaturgia vetületében egyrészt egy következetesen primitivizált bábjáték-technikáról, másrészt bizonyos mozzanatok hirtelen megelevenedéséről, gazdag kidolgozásáról van szó; a zenei anyag vetületében pedig egyrészt a látszólag konvencionális opera buffa-hangról, másrészt az olykor teljes differenciáltságában kibomló kései Mozart-melódikáról. A bábjáték-dramaturgia és a buffa-zene egyáltalán nem elsődleges értelemben, közvetlenül jelenik meg, hanem következetes stilizáció eredményeképpen, mindig reflektáltan. A reflexió a legkülönbözőbb minőségekben jelenik meg, „a legmulattatóbb ironiától” (E.T.A. Hoffmann) kezdve az együttérzésen keresztül egészen a nosztalgiáig, de minden esetben a létezés és valóság korlátozottságát viszonyítja a lényeg és lehetőség virtuális végtelenségéhez. A zenedramai folyamat életteli kidolgozása, a Mozart-melódika kivirágzása azokat a momentumokat jellemzi, amikor az emberek egy-egy elszigetelt pillanatra impulzusaitak követve lehetőségeik legjobb értelmében megvalósítják önmagukat. A zene ilyenkor — drámai következmények nélkül — közvetlenül az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság egységét hirdeti, már-már himnikus szárnyalással. A reflektált konvencionális stílus és a himnikus stílus azonos szemléletű és szintű stilizáció eredménye, s így teljesen homogén. Ám ez a homogenitás jellegzetesen lírai. Az operában nem drámai rend uralkodik, ez legfeljebb tétován körvonalazódik, majd újra szétesik. Mivel a szubjektumok nem individuumok, s így nincsen meg az az autonómiajuk és következetességük, hogy sorsuk organikus folyamattá váljék, életük logikáját követve sohasem lehet eljutni az opera formájához. A folyamatosságot és egységet az állandó reflexív „hangtörésekben” érvényesülő, hangsúlyozott eufónia, a zene töretlen szépsége teremti meg, tehát nem a költői szubjektumok, hanem a zeneszerző szubjektivitásának eredménye. Csakhogy ez nem azt jelenti, hogy a reflexió független az alakoktól, absztrakt és általános módon áll szemben velük. A felfokozott alkotói szubjektivitás a „Cosi” zenéjének *minden* mozzanatát áthatja, és utólag kianalizálhatatlan, hogy a felidézett hatások komplexumából mi tartozik az alakokhoz és mi az alkotóhoz. A reflexió nem jut kifejezésre önmagában és önmagáért, hanem mindig csak mint a konkrét zenedramai mozzanat egyik, noha meghatározó hangulati minősége jelenik meg. Mégis teljes újdonság Mozart opera-oeuvre-jében, hogy a reflexió nem *tisztán* kompozitórius, hanem a zenei anyag mindig *önmagában* reflektált. Ezt legegyszerűbben úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az opera zenéje mindvégig *közvetlenül emfatikus*. Voltaképpen ennek a lírai emfázisnak a heve olvasztja egygyé minden szinten — a technikától egészen a tárgyyszerű és értékelő ábrázolás kettősségéig — a heterogén elemeket. Ha intellektuálisan akarjuk meghatározni ennek az emfázisnak az emocionálisan

egyértelmű „jelentését”, leginkább a „hit” szóval fejezhetjük ki. A „Cosi” zenéjének emfatikus szépsége az egész forma létalapjára utal vissza. A forma-konstituáló előfeltevés: hit a kibontakozott humanitás, a teljes emberség mint emberi lényeg és lehetőség érvényességében. A cselekmény világossá teszi, hogy az emberi létezés és valóság az „élő jelenben” elszakadt az ember humánus lényegétől, lehetőségeitől. A cselekmény perspektívájában nem is jelenik meg e diszkrepancia felszámolásának lehetősége. Ugyanakkor belső lírai perspektívaként létrejön egy állandó jelenlő élmény: az emberi lényeg és lehetőség *személyes* átélése a tiszta bensőségben, a diszkrepancia megszüntetése a fokozott szubjektivitásban. A „Cosi fan tuttè”-nek ez a sajátos *modellje* látzólag feladja a Mozart-opera eddigi esztétikai vívmányait és visszatér a XVIII. századi opera sémájához. Hiszen a forma itt nem önmagán belül eredményként újra igazolt képződmény, hanem egy bizonyos külső előfeltevés és lírai alapélmény pusztá következőmánya. Való igaz, hogy az „élő jelen” Mozart számára minden időbeli perspektíva végét jelenti, a Mozart-opera nem ismeri a jövőt. Tárgya az „élő jelen” genezise és létezése, de további történetének megváltoztatásának problémája fel sem merül. A jövő felé zárt, transzcendálhatatlan sors „másik arca” a transzcendálhatatlan forma. A perspektíva nem az időben, hanem az érvényesség szférájában létezik. Ez az oka annak, hogy az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája művészi konceptualizálásakor leáll a sors, a forma korábbi dinamikája. Az előfeltevés és a perspektíva lényegében újra egybeesik: a humanitás feltétlenül érvényes. Az igazi, a „Szóktetés”, a „Figaro” és a „Don Juan” értelmében felfogott drámának nincsen többé helye a Mozart-operában. Ám ez mégsem visszatérés az operatörténet mozarti fordulata elé. Ugyanis a formakonstituáló előfeltevés és a feltétlenül érvényes perspektíva már nem spontán, nem közvetlen, nem reflektálatlan. A sors- és formakoncepcióban uralkodó feltétlenség művészileg nem magától értetődő, nem természetes, hanem belső szükséglet teremti meg, a hit tartja fenn. A felvilágosodás világképén *belül* el sem lehetne képzelni nagyobb távolságot a tradícióktól. A Mozart-opera dinamikája a „Don Juan” után a „Cosi”-ban megtorpan, s ez jelzi ennek a művészetnek *történelmi* — és természetesen nem személyes — határait. A megtorpanás azonban esztétikailag nem jelent hanyatlást, Mozart hitből fakadó lírai válasza a történelmileg új típusú sors- és formaproblémára teljesen autentikus, *művészileg* következetesen végig vitt és beteljesedett.

„A varázsfuvola” világa nem az „élő jelen”, hanem egy esztétikai-etikai „saját világ”. A szöveggönyv így elvileg lehetségessé teszi, hogy a két legnagyobb mozarti megoldás, a felvilágosodás meséje a humanitás birodalmáról és a világdráma, a „Szóktetés” és a „Don Juan” problematikája egyetlen hatalmas szintézisben egyesüljön. A legáltalánosabb alap a princípiumok harca: a sötétség, az antihumanitás, a múlt leküzdése a világosság, a jelenben *érvényes* humanitás által. E mitologikus folyamat mint háttér előtt zajlik le az emberi dráma; embereké, akik önmagukat megteremtve elszakadnak a sötét és antihumánus múlttól és megérkeznek a fény és humanitás virtuális jelenébe. Nem kétséges, ezt az utat csak a humanitás birodalmának *érvényessége* segítségével, ennek az érvényességnek erőt adó tudatában és hitével járhatják végig, Tamino és Pamina ennek az érvényességnek a jegyében fejlődnek, de nem az fejleszti őket. Magukban rejlik az erő, hogy tökéletesítsék önmagukat. Sarastro birodalma csak a lehetőséget, a formákat, a kereteket nyújtja, de a szerelmesek önmaguk valósítják meg életükben a szerelem, morál és hősiesség hármas



egységét, a teljes emberség e mozarti szimbólumát. A mese tehát radikálisan meghaladja az „élő jelenbeli” emberi létezés és valóságot, s az emberi lényeghez és lehetőségekhez való felnövést követi. Annál különösebb, hogy Mozart, akinek a mesén túl a zene esztétikai lényege további felmentést adott a létezés és valóság művészi tudomásulvétele alól, mégsem élt ezekkel a lehetőségekkel. A Mozart-opera már a „Don Juan”-ban és utána alapproblémájává tette az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciáját, s ezt a problémát „A varázsfuvola” sem kerüli meg. Teljesen új momentum, hogy a humanitás mint emberi lényeg és lehetőség Sarastro és a beavatottak világában szimbolikusan létezőként és valóságként van ábrázolva. Ezzel viszont Mozart számára egy tökéletesen új minőségű konfliktus keletkezik: a létezés és valóság szférájában élő individuumok és az érvényesség szférájában élő individuumok viszonyának problematikussága. És ez a problematikusság most nem csak a létezés és valóság szférájára vonatkozik, hanem az érvényességére is: a feltétlenül *érvényes*, ám nem valóságos humanitás egyáltalán humanitás-e még; az érvényesség követelményei a létezéssel szemben humánusak-e még egyáltalán. „A varázsfuvola” alapvető, állandóan felmerülő és mindig hittel megoldott sorsproblémája tehát a következő: abszolút-e vagy sem az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája, vagyis — mivel Mozart, a művész számára létezésből *feltétlenül* elválasztott lehetőség konceptualizálhatatlan — lehetséges-e egyáltalán humanitás. Az operában ez a probléma mindenekelőtt a beavatottak és Sarastro világának *ezoterikus* jellegében manifesztálódik. A humanitás mint emberi lényeg és lehetőség ezoterikus jellege két különböző aspektusban jelenik meg. Egyrészt konfliktusként. Sarastro és világa Paminával szemben szinte következetesen antihumánus módon lép fel, nem azért, mert megpróbáltatásoknak teszi ki, hanem mert ezeket nem teszi számára értelmessé, *öntudatosan* vállalhatóvá. Pamina tragikus g-moll áriája és c-moll jelenete az opera fináléjában a Sarastro-világ spontán és mély kritikája. Ugyanakkor — s ezáltal mélyül el igazán az ábrázolás — maga Sarastro is tudatában van ennek a problémának, s az első finálé F-dúr larghetto jelenetében és a B-dúr tercettben egyaránt belső konfliktusként éli is át. Ez a tercett azért fontos, mert itt nemcsak az örökké kiszolgáltatott Pamina, hanem a mindvégig öntudatos Tamino is átéli Sarastro önkéntelen kegyetlenségét. Rendkívül fontos, hogy a végső feloldódás akkor következik be, amikor szétfoszlik a humanitás birodalmának ezoterikus jellege. Az igazi szenvedést nem a próbatételek emberi súlya, hanem autoritativ jellege okozza a szerelmeseknek. Amint feloldják sohasem racionális érintkezési tilalmukat, felszabadultan, szinte boldog önmegvalósításként járják végig az utolsó és legnehezebb, szimbolikus utat a tűzön és a vízen keresztül. A többé-kevésbé nyílt konfliktuson kívül másrészt belső kielégületlenségként jelenik meg a humanitás ezoterikus jellege. Sarastro és a papok zenéjének gyakran fájdalmas, rezignált, nosztalgikus karakterére gondolunk. Ez a hangulat mindenekelőtt a papok indulóját és Sarastro F-dúr áriáját jellemzi, de felbukkan a papok kórusában is. Ezek a pontokon szuggesztíven fejeződik ki, hogy a humanitás birodalmának lakói fájdalmasan érzik világuk magába zártságát, távolságát, az emberi létezésből és valóságtól, életet radikálisan meghaladó jellegét. A papok indulójában ez rezignáció és nosztalgikus sóvárgás elegyeként, Sarastro F-dúr áriájában mint egy illúziótlan és végső számvetés mély komolysága, a papok kórusában pedig reménykedés formájában fejeződik ki. A sarastroi humanitás egyetlen töretlen fényű, a beteljesültség élményét nyújtó megnyilatkozása az E-dúr ária. Ezt

azonban az teszi lehetővé, hogy a humanitás birodalma itt nem a konkrét emberi problémákkal van szembesítve, hanem közvetlenül az antihumanitás birodalmával, az Éj királynője d-moll áriájával. Az Éj királynője d-moll áriája és Sarastro rá következő F-dúr áriája a maga végletes — és már-már abszurd kompozíciós effektusnak tűnő — tonális idegenségével tulajdonképpen az opera sorskonceptiójának lényegére utal. A „lehetséges-e egyáltalán humanitás?” kérdésre Mozart egy mesebeli világrend felépítésével válaszol, amely végül is intermundium a létezés és az érvényesség között. *Ha* a sötétség és antihumanitás mint princípium érvényét veszti és elpusztul, *ha* a világosság és humanitás mint princípium érvényessége elveszíti ezoterikus, az életet következőzetesen és radikálisan meghaladó mivoltát; *ha* az emberi lényeg és létezés, lehetőség és valóság diszkrepanciája nem abszolút, — *akkor* lehetnek *mesehősök*, akiknek létezése és valósága szimbolikus küzdelemben felnőhet a lényeghez és lehetőséghez; *akkor* a legkorlátozottabb képességű és készségű embernek sem csupán az elsivárosodás és a lefokozódás lehet a sorsa, hanem megnyílik a felismert korlátok közötti teljesülés lehetősége, s így életét az emberiséghez tartozás, a „nélkülözhetetlenség” pátosza hatja át. Mozart „A varázsfuvola”-ban ezt a mesebeli „világállapotot” rendezi be a tartalmi véglegesség és egy egész életmű summázásának igényével, a mindent megmérés és mindent rangsorolás gesztusával. Ennek a mesebeli sorskonceptiónak „másik arca” a formakonceptió. Szabolcsi Bence nagyon finom észrevétele<sup>123</sup>, hogy „A varázsfuvola” és Goethe „Faust”-jának második része a formának *abban* a vonásában rokonok, hogy mindkettő lényege csupa — Eckermann szavával élve — „csupán magában álló kis világgör, amelyek — lévén önmagukban lezártak — hatnak ugyan egymásra, de amelyeknek egymáshoz mégis kevés közük van”.<sup>124</sup> Az opera minden zenei egysége: a Singspiel-jelenet, az opera buffa-jelenet, az osztrák népies kuplé, a felmagasztosult olasz-német arietta, a negatívvá vált koloratúr-ária, a bensőséges dal, a monumentális drámai recitativo accompagnato, a népies tánc, a nagy színpadi tabló az igazságosztó fejedelemmel, a szublimálttá vált induló, az ima, az egzotikus karakter-ária, az oratóriumkórus és a figurált korál itt — mint Goethe szerint a „Faust” negyedik felvonása — „egészen sajátos jelleget kap, úgyhogy a többivel, mint valami magában álló kis világ, nem is érintkezik, és az egészhez csak a megelőző és következő mozzanatokkal fennálló halvány vonatkozásai révén csatlakozik”.<sup>125</sup> Minden ilyen egység önmagában hordja és közvetlenül kinyilvánítja lényegét, azaz helyét és értékét a mesevilág fentebb leírt rendjében. Ez az opera, bár sokkal inkább uralkodik benne drámai rend, mint a „Cosi fan tutte”-ban, a forma lényegét tekintve még amannál is kevésbé drámai. Jóllehet a „Cosi” mint olaszos opera stilisztikailag közvetlenül a „Figaro”-hoz és a „Don Juan”-hoz kapcsolódik, s jóllehet sem a sors-, sem pedig a formakonceptió egyetemességét tekintve nem mérhető „A varázsfuvola”-hoz, egész problémafelvetése és esztétikai alapjellege messze eltávolítja a két megelőző olaszos operától és „A varázsfuvola” előjátékává teszi. A „Cosi”-ban születik meg Mozart új, lírai operakonceptiója. Ez nem valami közvetlen lirizálást, elsődlegesen lírai atmoszférát, hangulatot jelent. Arról van szó, hogy a zenedrámái cselekmény voltaképpen *értékelésekből* épül fel, minden mozzanat megmérése eredményét reprezentálja. S nem is tartja őket más össze, csak a mesevilágot

<sup>123</sup> Vö. Szabolcsi Bence: Faust és Don Juan; „Nagyvilág”, 1966/10. 1547.

<sup>124</sup> Eckermann: „Gespräche mit Goethe”, Insel-Verlag, Leipzig 1968. 403.

<sup>125</sup> I. m. 402.

konstituáló, annak tényezőit értékelő alkotói szubjektivitás egységes szemléletmódja és ítélkező ereje. Az opera individuális forma modellje minden zene- és színháztörténeti előzményen túl teljesen személyes, létalapja nem más, mint Mozart hite a humanitás lehetőségében. Ebből a hitből érthető meg a forma előfeltevése: a hit a kibontakozott humanitás, a teljes emberség mint emberi lényeg és lehetőség érvényességében; ebből a hitből érthető meg a zenedramai cselekmény, amely azt teszi világossá, hogy az emberi létezés és valóság elszakadása az ember humánus lényegétől, lehetőségétől nem abszolút; és végül ebből a hitből érthető meg, hogy a *mesés* cselekmény konkrét perspektívája éppen e diszkrépancia megszüntetése. Ebből a hitből, amely nem lelkiállapot, hanem világnézet, fakad, hogy „A varázsfuvola” éppoly kevéssé drámai, mint amilyen kevéssé epikai „Az isteni színháték”, s ugyanúgy lírai, mint amaz.<sup>126</sup> Am az opera-forma persze mégsem külsődleges burok csupán. Hogy Mozart szüntelenül kiélezi, majd hittel feloldja a sorsproblémákat, hasonlóképpen önmagán belül megszünteti, és végletes stilizációval újra megteremti az operát. Nemcsak azt kérdezi, hogy lehetséges-e humanitás, hanem azt is, hogy lehetséges-e opera, opera-e még, amit komponál. Mozart a legmélyebb műfaji problémák tekintetében éppen legpopulárisabb operájában távolodott el leginkább a műformától. E tekintetben is érvényesek Goethe saját művére vonatkozó szavai „A varázsfuvola”-ra: „az efféle szerkesztésnél nincs is másról szó, mint arról, hogy az egyes tömbök jelentősek és világosan kirajzolódóak legyenek, míg a szerkezet mint egész, mindig inkommenzurábilis marad, de éppen ezért, akárcsak egy megoldhatatlan probléma, az embereket újra meg újra ismételt szemlélődésre csalogatja”.<sup>127</sup> Mozart művének tudós és művész interpretátorai jól ismerik ezt az inkommenzurábilis jelleget, tudják, hogy szinte lehetetlen adekvát módon interpretálni, azaz egységbe fogva megőrizni a belső műfaji heterogenitást. S ez azért különösen paradox, mert jól tudjuk, hogy Mozart az „egyes tömbök” világos kirajzolásán túl, sőt talán előtte, milyen szuggesztíven érzékelteti az egészet hordozó alaphangot. Csakhogy ez az alaphang nem megoldja, csak újrafogalmazza a problémát, közvetlenül lírai titokzatosságként mondja ki a szerkezet titkát. Drámai rend nélkül, csaknem mindenütt jelen van, s így nem lehet megfejteni a jelentését. És éppen ebben van a jelentősége. Az inkommenzurábilis jelleg „A varázsfuvola” megszüntethetetlen formai sajátossága, és minden bizonnyal a formakonstituáló világnézet alapproblémájára utal vissza: „A hit pedig a reménylett dolgoknak valósága és a nem látott dolgokról való meggyőződés” – s így *összemérhetetlen* az „élő jelennel”. „A varázsfuvola” éppen ebben a minőségben a humanitás problémájának legnagyobb művészi megfogalmazása és megválaszolása a felvilágosodás szellemében.

Azt mondtuk, hogy Mozart valamennyi ún. mesteroperája teljesen individuális, egyszeri, végső soron összehasonlíthatatlan megformálás, a sors- és forma-probléma sajátos megfogalmazása és megoldása. És mindegyik éppen ebben a sajátos módban, amit igyekeztünk a korábbiakban konkrétan meghatározni, a legmélyebben történelmi. A „Szöktetés”-re, a „Figaro”-ra, a „Don Juan”-ra, a „Cosi”-ra és „A varázsfuvola”-ra egyaránt érvényes, amit Herder mondott Shakespeare drámáiról: „Minden darab *History* a legtágabb értelemben... egy világesemény, egy emberi sors teljes értékű objektivációja.”<sup>128</sup> Ezért lehet átélésük az emberi öntudat iskolája.

<sup>126</sup> Vö. Fülep Lajos: Dante; „Nyugat”, 1921/18, 1382.

<sup>127</sup> Eckermann: I. m. 403.

<sup>128</sup> Idézi: R. Wellek: „Geschichte der Literaturkritik 1750–1830”, Luchterhand 1959, 200.

# A MAI TUDOMÁNY ÉS A HUMANIZMUS

I. FROLOV

A mai világot egyre gyorsabban sodorja magával a tudományos-technikai haladás lendülete. Ezt a folyamatot az emberi megismerésnek az a századfordulón kezdődött és napjainkban is folytatódó nagy forradalma indította el, amely a termelésnek, a szellemi tevékenységnek egyre újabb szféráira terjed ki, átalakítja ezeket a szférákat és velük együtt magát az embert is, az ember életformáját, munkáját, gondolkodásmódját, emócióit, öntudatát. Rendkívüli világossággal tárultak fel a tudományos-technikai haladás kimeríthetetlen lehetőségei és előnyei, értelme és emberi rendeltetése. Élesebben kirajzolódtak bizonyos, az emberiség jövőjét veszélyeztető jelenségek is, amelyek a tudományos-technikai forradalom kezdeti szakaszaira jellemző sajátos feltételekből fakadnak s abból, hogy kibontakozása két társadalmi világrendszer — a szocializmus és a kapitalizmus — elkeseredett harca közepette történik. Ezzel összefüggésben világosabbá vált, mint bármikor azelőtt, hogy a tudományos-technikai haladás szerves egységet alkot társadalmi tényezőivel és azokkal a feltételekkel, amelyek közt végbemegy, s végül magával az emberrel mint olyan középponttal, amelyben a tudomány, a technika, a kultúra fejlődésének és az egész világtörténelemnek az alapvető „erővonalai” metszik egymást.

## *1. Az ember mint a társadalmi fejlődés öncélja: a humanizmus társadalmi-történelmi alapjai*

Az ember problémája — helyzete a mai körülmények között és jövője, társadalmi fejlődése és egyéni sorsa mint személyiségé, továbbá aktív és növekvő hatása a környezetre és egyszersmind fokozódó függősége a környezettől — manapság életbevágó gyakorlati problémává vált, amely az emberiség létalapjait érinti. Ez a probléma központi helyet foglal el a tudomány és a technika fejlődésével kapcsolatos folyamatok elméleti és különösen filozófiai-szociológiai feldolgozásában is, hiszen ez a fejlődés nagyrészt maga is függ a személyi tényezőktől. A jelenkori tudomány kapcsolata az ember problémájával, a tudományos-technikai haladás humanisztikus tartalma és emberközpontúsága alighanem alapvető és döntő jelentőségű abban a filozófiai-szociológiai problematikában, amellyel minden mai elméletnek foglalkoznia kell, ha igényt tart rá, hogy kora világnézete, szellemi kvintesszenciája legyen.

Az ember, az ember lényege, élete és munkája, fejlődése mindig tárgya volt és marad a marxizmus — leninizmus filozófiájának. A történelmi materializmus az embert nemhogy kizárná elméleti elemzéseinek szférájából, ellenkezőleg, éppen abban látja feladatát, hogy feltárja azokat az objektív körülményeket

és előfeltételeket, amelyek közepette megvalósíthatóvá lesz az emberi természet igazi gazdagsága. A marxizmus—leninizmus az ember problémáját mint a társadalmi fejlődés nélkülözhetetlen *feltételét* s mint e fejlődésnek a kommunizmus távlataiban megvalósuló *öncélját* veti fel és oldja meg. Hiszen a kommunizmus Marx szerint az a társadalom, amely „a társadalmi munka termelőerőinek legnagyobb fellendülésével együtt biztosítja az ember legsokoldalúbb fejlődését”. (MEM 19, Budapest 1969, 108.)

A társadalmi fejlődés marxista—leninista filozófiai felfogása ennél fogva magasrendű humánus célokkal kapcsolódik össze. Ezekre a célokra irányul az anyagi termelés, a társadalmi viszonyok tökéletesítését előmozdító tudományos elmélet és a társadalom egész kultúrája. Éppen ezeknek a céloknak, a Marx által világosan megfogalmazott szociális eszménynek az alapján tekinthető a társadalmi fejlődés a maga egészében azonosnak az emberi lényeg történelmi létrejöttének, megvalósulásának folyamatával. „... az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése — írta Marx —, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével...” (Marx: „Érték-többlet-elméletek”, II. rész, Budapest 1961, 100.)

Erre a társadalmi-filozófiai alapra épül a reális (kommunista) humanizmus koncepciója. A marxizmus felfedte az ember „társadalmi dimenzióját”, vagyis azt a tényt, hogy az ember lényege társadalmi viszonyainak összessége, s ezzel elvetette a korábbi humanizmus absztrakt elveit. Ez a korábbi humanizmus az idealista filozófián alapult, amely történelemfelfogásában, az ismeretelméletben, az etikában stb. egyaránt az elszigetelt egyén alapvető attribútumaként öröktől fogva adott emberi természet, egyetemes lényeg problematikájából indult ki. A marxizmus mindamellet nem tagadja meg a régi humanizmus örökségét: a tudományos elemzés eredményeképpen reális tartalommal tölti meg a régebben fölöttébb spekulatív és elvont formában megfogalmazott általános humanista eszményt. Humanizmusfelfogása, amely a materialista történelemszemléleten alapul — az embert osztályszempontból és szociális nézőpontból mint a társadalmi fejlődés termékét tekinti — abból meríti reális tartalmát, hogy az emberi gyakorlatot új módon, mint a természetnek, a társadalomnak és magának az embernek az átalakítását magában foglaló tárgyi tevékenységet értelmezi.

A reális (kommunista) humanizmus — amely az emberi társadalom genezisének, a történelem mozgatóerőinek feltárására irányuló tudományos kutatás eredménye — az embernek mint teljes és harmonikus lénynek az eszményét fogalmazza meg, egységben tekintve természetének társadalmi és biológiai oldalát. A kommunista humanizmus, mivel a gyakorlatra támaszkodik és ezt tekinti az egyéni fejlődés feltételének, hatékony humanizmus, amely úgy fogja fel az embert, mint a társadalmi erők kifejtésének szubjektumát és objektumát. E társadalmi erők között egyre nagyobb szerepet játszik a tudomány. A társadalmi valóság humanisztikus „dimenziója” magában foglalja ily módon a tudományt is mint sajátos társadalmi intézményt, amelynek valódi értelme és rendeltetése az, hogy célja az ember legyen.

A tudománynak és a társadalmi fejlődés humanista céljainak ez az egybeesése, amelyet a marxista—leninista filozófia megfogalmaz, és amelyet világnézeti és módszertani elv gyanánt rögzít. Az egybeesés azonban elvként létezik, amelynek realizálása a konkrét történelmi feltételektől függ. Útjában nemcsak ezeknek a feltételeknek és magának a tudománynak a fejletlensége áll, hanem

szép számmal mítoszok és előítéletek is, amelyek részint a tudományos megismerés távoli múltjából erednek, részint szaporán tenyésznek ma is, a jelenlegi tudománynak és fejlődése társadalmi feltételeinek talaján.

## *2. A tudomány dehumanizálása és az ember kultusza*

Alig fél évszázaddal ezelőtt a tudomány mintegy párhuzamosan funkcionált az anyagi termelés és fogyasztás szférájában, valamint a társadalmi viszonyok, a művészet, a politika, az ideológia, a tömegtudat terén lezajló folyamatokkal, anélkül, hogy érintette volna az emberi lét mélyenfekvő vagy akár intim alapjait, így azután nem is vonta magára egy tágabb értelemben vett közvélemény figyelmét. Persze az, hogy nem volt a közérdeklődés tárgya, még vajmi keveset mond arról, hogy a tudósok tevékenysége milyen tényleges szálakkal kötődött a társadalmi élethez. Ilyen kapcsolatokat valójában csak szórványosan lehetett tapasztalni, és néhány ragyogó, a termelést forradalmasító egyedi felfedezéstől eltekintve, a tudományra továbbra is úgy tekintett a társadalom, mint olyan tényezőre, amely előtt meghajolhatunk ugyan, de amely nem foglalható általánosságban a „szakmai érdekek” szférájába. A tudósok tevékenységét ennek megfelelően változatlanul hagyományos módon fogták fel, mint ami a közvélemény számára érthetetlen, mint „magányos egyének hőstetteit”, s ezen a talajon tovább tenyészhetek a tudósok körében az illúziók holmi „elefántcsonttoronyról”, mintha ez fejezné ki a tudomány legoptimálisabb társadalmi pozícióját és magatartását az emberiség létfontosságú problémáival kapcsolatban.

Ez a helyzet gyökeresen megváltozott azt követően, hogy Los Alamosban felrobbantották az első atomszerkezetet, Hirosima pedig megszilárdította a modern tudománynak ezt az eredetileg herosztráteszi hírnevét. Egyszeriben kézenfekvő lett, hogy még a fizika is szorosan összefügg a politikával. A tudomány, amely azelőtt szerény és a közvélemény számára kevéssé érdekes munkát végzett, most a szenzációra éhes sajtó hasábjain végzetes és mindenható „démonná” változott. A tudományos laboratóriumokban kiadott sok közlemény egy sorba került a bűnügyi krónikával.

Az a tény azonban, hogy a modern tudomány hangját a széles közvélemény kezdetben tulajdonképpen csak az atomrobbanások révén hallotta meg, talán a legnagyobb igazságtalanság volt az emberiség történetében. A tudomány fejlődésének belső logikája egyáltalán nem ebbe az irányba vezetett; a politikai erők elkeseredett harcában nyújtott „szolgálati” fordultak ellene: eltorzultak a tudomány mélyében lezajló, alapvető folyamatok, s maga a tudomány rendeltetése is. Ami emberi érdekeket szolgáló eszköz volt a természet elleni harcban, az sok esetben önmaga ellentétévé vált, s az általa életre hívott természeti erőket az emberek ellen fordította.

Széles fronton támadás indult a tudomány „leleplezésére”, mint az emberiséget szolgáló erő „detronizálására”. Az emberi gondolkodásnak a modern tudományban összpontosuló rendkívüli feszültsége, mondhatni, összeütközésbe került a maga „anti-világával” — az osztály-antagonizmus társadalmi viszonyainak e romboló erejével, a valódi tudománytól elidegenült és tömegessé váló hamis tudatnak a szférájával. A társadalmi robbanás mint következmény elkerülhetetlennek látszott. Erre azonban nem került sor: először is azért, mert — mint kiderült — a tudomány specializálódása túlságosan előrehaladt,

semhogy az elidegenült „tömegetudattal” való bármiféle érintkezés megrendítette volna a tudomány legbelsőbb, mondhatnánk, lényegi erőit; másodsor pedig azért, mert a „tömegetudat” sokkját és aggasztó állapotát előidéző jelenségekkel párhuzamosan csillapító hatású tényezők is működésbe léptek, s köztük nem utolsósorban (ha ugyan nem elsősorban) azok az anyagi javak, amelyek közvetlen összefüggésben voltak a tudomány sikereivel, és érezhető hatással voltak a tömegfogyasztás növekedésére.

Ezek az utóbbi tendenciák hamarosan olyan „technokratikus” koncepciókká fogalmazódtak — ha elméletileg nem is, ideológiailag mindenesetre —, amelyek azt hirdetik, hogy a tudomány mindenható, „sorsformáló”, s a társadalmat a szociális tényezők mellőzésével egyenesen és közvetlenül átalakító, egyetemes erő. Ezek a tudományos és technikai haladást abszolutizáló koncepciók azonban rabjává teszik az embert egy tőle idegen és vele szemben ellenséges erőnek, amelynek irányítására a nagy tömegek felett álló sajátos elit hivatott. E koncepciók tehát nemcsak antidemokratikusak, hanem antihumanusok is: dehumanizálják a tudományt, megfosztják az emberrel való kapcsolatától, amely a tudománynak *mind céljai, mind a célok megvalósítását szolgáló eszközök tekintetében* egyaránt lényegi sajátja.

A „technokratikus” koncepciók látszólagos ellenlábasként lép fel napjainkban a baloldali szélsőségekkel szövetkező, romantikus-utópikus „tudománykritika”, amely időnként apokaliptikus próféciákhoz és ráolvasásokhoz folyamodik, s amely a tudományhoz és a technikához való negatív viszonyt teszi meg kiindulópontjául és az emberi probléma megoldásának alapjául. Érveit ezért abból a mitikus elképzelésből meríti, hogy a tudomány „démonikus” természetű, azaz veszélyezteti az embert, ellenséges az élettel szemben, egyre inkább kicsúszik az ellenőrzés alól és mintegy önálló létre tesz szert. Ennek a nézetnek a hívei azzal vádolják a tudományt és a technikát, hogy az ember hatalmának csupán illúzióját teremti meg, ám valójában feláldozza az embert az ipar „oltárán”, tönkreteszi a természeti környezetet, degradálja a kultúrát és az erkölcsöt, s végül megsemmisüléssel fenyegeti az emberiséget. Ezek a vádak rendszerint szövetkeznek azokkal a koncepciókkal, amelyek a tudományos és technikai haladás minden formáját társadalmi feltételeitől függetlenül úgy tekintik, mint „a személyiség teljességének” és fejlődésének ellenségét, sőt, mint . . . „szociális ellenforradalmat”. Ezek a nosztalgikus koncepciók, amelyek az ember kultuszát, az el nem idegenült, „autentikus” személyiség eszményét hirdetik, igyekeznek olyan látszatot kelteni, mintha az emberiség jövőjének és minden egyes egyén mindenoldalú fejlődésének biztosítására más út is volna, mint az emberi lét összes szféráit átalakító és egyre gyorsuló tudományos és technikai haladás a kommunista társadalmi viszonyok alapján.

Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a tudományos és technikai haladás ma sok esetben egyoldalúan fejlődik és az emberre nézve negatív jelenségeket idéz elő. Látni kell azonban, hogy ezek a jelenségek csakis a tudomány és a technika segítségével lesznek leküzdhetők a jövőben. Nem maga a tudomány és a technika idézi őket elő, hanem kifejelettségének még meglévő korlátozottsága, deformálódása, az a körülmény, hogy a természetének meg nem felelő szociális tényezők hatására eltért a humanista célkitűzéstől.

Az embernek a mai tudományos és technikai haladáshoz való viszonyáról kialakított effajta koncepciók társadalmi és osztálytartalma abban áll, hogy ennek a kérdésnek a megoldását különválasztják a társadalmi tényezőkben

rejlő valódi ellentmondások megvilágításától, és a figyelmet a tudományos-technikai haladást kísérő tényezőkre összpontosítják, úgy tüntetve fel ezeket, mintha „változhatatlanok” és „végzetesek” volnának. Eppen ebben az összefüggésben dívnak manapság nagy számban különböző rendű és rangú tudományellenes és antihumanista mítoszok, amelyek néha a modern tudományra és technikára való hivatkozással álcázzák magukat. Egyre-másra születnek újjá a szociáldarwinista, rasszista stb. koncepciók, az „eredendően rossz” emberi természetről, a magántulajdonosi ösztönök, a bűnözés, az agresszivitás, a társadalmi-osztálykülönbségek „genetikai predeterminációjáról”. A bulvár-irodalom, a mozi, a televízió stb. vég nélküli áradatban ömlesztzi az emberekre a legrafináltabb reakciós utópiákat, rémképeket az emberiség katasztrófájáról, mint amelyet a szociális, kibernetikai és genetikai mérnöki tudomány és technika idéz elő, s mint amely a tudományos és technikai haladás rohamos kibontakozásának körülményei között elkerülhetetlen következménye az emberi természetben rejlő biológiai tényezők ellenőrizhetetlen működésének. A jövő modelljét a jelenben megtevő mintákból alkotják meg és úgy tüntetik fel, mint az emberi nem egyetemes, elkerülhetetlen és végzetes sorsát.

### *3. A tudomány az emberért: a tudományos-technikai haladás humanista értelme*

Az a paradox helyzet áll elő, hogy nemcsak a tudomány és a technika, hanem maga az ember is védelemre szorul. De nemcsak erről van szó, hanem olyan pozitív programról is, amely meghatározza lényegüket és fejlődésüket. Ez — közelebbről szólva — a tudományos-technikai haladásnak és az embernek mint e haladás szubjektumának és objektumának marxista — leninista koncepciója keretében ölt formát. Ezért a marxista — leninista világnézet ma a tudományos és technikai haladás szellemi alapjaként kerül előtérbe, mint az emberi méltóságnak, a humanizmus magasztos elveinek megfogalmazója. Reális, kommunista humanizmus ez, a célok és az eszközök, a nemes szándékok és a tudományra támaszkodó eltökélt cselekvés harmonikus egysége.

Ez feltételezi, hogy magát a tudományt is szélesebben értelmezzük, mint az emberiség fejlődését szolgáló alkotóerőt, mint a modern társadalom sajátos *szociális intézményét*. Ebben az értelemben az élet, az ember mint olyanok magasabban állnak a tudománynál, és éppen az ő szolgálatuk adja a tudomány jelentőségét, alapozza meg a tudomány szociális értékét. Hibás az a próbálkozás, hogy a tudományt holmi formális „megismerési eszközzé” változtassák át, amely bármely célra felhasználható, akár emberellenes célokra is. Aki a modern tudományt így értelmezi, az pusztán „kutatási technikává” akarja degradálni, amelynek csupán alkalmazásával járnak együtt bizonyos „szociális következmények”. Aki így gondolkodik, az nem látja át, hogy milyen specifikus szerepet játszik a tudomány a modern társadalomban mint szociális intézmény, amelynek valódi lényege bizonyos társadalmi feltételek esetén eltorzulhat, más, neki megfelelő körülmények közepette viszont egyre harmonikusabban bontakozhat ki. Nem véletlen, hogy Marx, aki elsőként mutatott rá a tudománynak erre a különleges szerepére az ipari társadalomban, a kommunista perspektívában látta a tudomány adekvát megvalósulását. A tudománynak és a technikának a kommunizmus viszonyai közötti előrehaladásáról szólva Marx ezt szervesen összekapcsolta a humanizmus elveinek megfogal-



mazásával — a reális humanizmuséival, amelyben az ember szabad és mindenoldali fejlődése válik maga céljává.

Rendkívül jellemző azonban az a körülmény, hogy magának a tudománynak — mégpedig nemcsak a társadalom-, hanem a természettudománynak is — a problematikájában nagyarányú átalakulás megy végbe, egyre inkább előtérbe kerülnek az emberrel, az ember fejlődésével — s nem csupán szociális, hanem biológiai, pszichológiai és genetikai tényezőkkel is összefüggő fejlődésével — kapcsolatos problémák. Nem elszigetelt folyamatok ezek: a tudományos-technikai forradalom új fázisához, új fejlődési szakaszához kötődnek, s szükségesnek bizonyult mind szakelméleti, tudományos, mind világnézeti, társadalomfilozófiai, sőt etikai magyarázatuk.

A modern tudomány növekvő mértékben teremt a kutatás számára új helyzetet, amelyben az embert a tudományos-technikai haladás rendszerében már nemcsak és nem egyszerűen e haladás szubjektumaként vagy objektumaként tekintik, hanem ezek dialektikus összefüggésében, kölcsönhatásában. Az egységes folyamat két oldalának — a tudományos-technikai haladás szubjektív-objektív emberi viszonyainak — ez a kölcsönös összefüggése és kölcsönhatása alkotja az alapját annak a felfogásnak, amely mintegy új síkra helyezi át az egész probléma magyarázatát: ez a felfogás nem szorítkozik többé arra az egysíkú és egyirányú elemzésre, amelynek tárgya az ember elszigetelt hatása a tudományos-technikai haladás folyamataira, vagy ezeknek a folyamatoknak plusz vagy mínusz jellel jellemzett hatása az emberre.

A tudományos-technikai haladás folyamatai és az ember közötti kölcsönhatás dialektikus felfogása előfeltételezi az ember aktív alkalmazkodását olyan szociális reakciók formájában, amelyek megváltoztatják (enyhítik vagy elhárítják) a tudományos-technikai haladás bizonyos jelenségeinek negatív hatását az ember biológiájára, pszichikumára és genetikájára, de az embernek a természeti környezetére tett negatív hatását is, amely az úgynevezett ökológiai válság küszöbéig vitte az emberiséget. E jelenségek merőben emocionális alapon történő megítélése, amely olykor „antiszcientista” és ebben a negatív értelemben „humanista” terminológiába burkolózik, hangoztatja ugyan e jelenségek megközelítésének társadalmi jellegét, de csak frázis formájában, valódi tartalma nélkül. A tudományos-társadalmi haladás folyamataira való emberi adaptációs reakciók legmagasabbrendű szocialitása éppen az ellenkezőjében rejlik: maguknak e folyamatoknak az ember javára való intenzívebb és sokoldalúbb fejlődésében.

A termelés új technikai bázisa példátlanul magas pszicho-fiziológiai követelményeket támasztott az emberrel szemben a tekintetben, hogy az ember felkészüljön a kolosszálisan megnövekedett információtömeg elsajátítására, feldolgozására és felhasználására, egyebek közt a természetén kívüli tevékenységében is. Az emberi életnek lényegében új, technikai környezete jött létre, amely újszerűen határozza meg az ember és a természet kölcsönhatását. Ezek a változások néha annyira mélyrehatóak, hogy szinte próbára teszik az ember fizikai és pszichikai lehetőségeinek, tudatának és akaratának határait. Az embernek ahhoz, hogy kiállja ezt a próbát, szüksége van a tudomány segítségére. Korunk objektív valósága tehát maga összpontosítja a legkülönbözőbb szakágak tudósainak figyelmét az emberre, az ember biológiai természetének különböző oldalaira — szoros összefüggésben az ember tudatának és tevékenységének társadalmi lényegével.

A tudományos-technikai haladás jelenleg a szükségyszerűséggel és

lehetőséggel kerül szembe, hogy elvileg megváltoztassa a technika és az ember kölcsönhatását, mégpedig oly módon, hogy ne csupán a gépet alkalmazza az emberhez, hanem aktívan kialakítsa magának az embernek a képességeit a technikai fejlődés vonatkozásában. Ezt a mérnöki pszichológia kereteiben kell megoldani, valamint olyan új tudomány kereteiben, mint az ergonómia, amely az embernek a munkatevékenységben megnyilvánuló lehetőségeit és sajátosságait tanulmányozza azzal a céllal, hogy növelje e tevékenység hatékonyságát, és egyúttal közreműködjek az ember mindenoldalú szellemi és fizikai fejlődésében.

Lényegileg új lehetőségek tárulnak fel az emberi fejlődés előtt azzal összefüggésben, hogy a tudomány „a biológia évszázadába” lépett. Hogy ez az évszázad már megkezdődött, nem pusztán kinyilatkoztatás, hanem realitás, ezt mutatják a molekuláris biológia és a genetika (különösen az emberi genetika), a biokibernetika és egyéb biológiai tudományok eredményei.

*4. Az ember problémája „a biológia évszázadában”:  
az orvosi és genetikai mérnöki tudomány lehetőségei és határai;  
az ökológiai válság leküzdésének útjai*

„A biológia évszázadának” fogalma a tudományos-technikai forradalom új szakaszát jelenti, amelyben az élő rendszerek tudománya nemcsak a természettudomány fejlődését határozza meg és válik ennek vezetőjévé, mint azelőtt a fizika és a vegytan, hanem számos elvileg új jelenséget is feltár, amelyeknek modellezése és technikai reprodukálása (például az élő sejtben normális hőmérséklet mellett lejátszódó kémiai szintézis; a vegyi reakciók energiájának mechanikai munkává való átalakulása, ahogy ez az állati izomban történik stb. stb.) egyre nagyobb lehetőséget nyújt több termelési ág gyökeres átalakítására. A biológiai megismerés vívmányainak gyakorlati felhasználása lényegesen meggyorsítja a tudomány közvetlen társadalmi termelőerővé való átalakításának általános folyamatát. Következésképpen a termelés biologizálásáról van szó, ami újabb lendületet és új irányt ad a termelés kemizálásának, kibernetizálásának stb.

De nemcsak a termelésre van átalakító hatással a tudományos-technikai forradalom „a biológia évszázadában”. Hatása a legvilágosabban abban nyilvánul meg, hogy az életfolyamatok éppen az emberrel, az ember természetével és környezetével kapcsolatban tesznek szert elsőrendű fontosságra a kutatás és a gyakorlat szempontjából. Éppen itt összpontosulnak „a biológia évszázadában” a tudományos-technikai haladás fő potenciális lehetőségei, melyek megvalósulási fokát és formáit természetesen a társadalmi tényezők határozzák meg. Ez már ma is megmutatkozik az orvostudomány és az egészségügy sohasem látott fejlődésében, a bioszféra és a biogeocönózisok szabályozási módszereinek kutatásában, az átöröklés irányított változását szabályozó törvények elsajátításában, ami lehetővé teszi, hogy megtanuljuk az életet irányítani és az ember kezébe adni. Így tehát valóban fantasztikus távlatok nyílnak előttünk, s ma egyszerűen el sem tudjuk képzelni azt az új világot, amelyet az élet titkát ismerő, az életet nemcsak fenntartani vagy megsemmisíteni, hanem teremteni is tudó ember hoz majd létre. Ez az ésszerű, valóban emberi szociális alapon felépített új világ végül is képes lesz leküzdeni — elsősorban biológiai és technikai eszközökkel — a mai emberiséget fenyegető ökológiai válságot is.

A tudományos-technikai forradalom arra utal, hogy megingathatatlanul és egyre gyorsabban folyik a tudomány „átkapcsolása” az emberre, mégpedig abban a mértékben, ahogyan a kutatások az élő rendszerek alacsonyabb szervezetségi szintjétől a magasabbak felé haladnak. E forradalom biológiai szakaszában az ember természete a tudomány segítségével egyre inkább alkalmazkodik azokhoz az új környezeti feltételekhez, amelyeket maga a tudományos-technikai haladás teremtett. Ennek eszköze egyebek között az emberi öröklődésbe való profilaktikus beavatkozás, amelynek célja az öröklött betegségek elleni harc, a patológikus mutációk terhének csökkentése.

A tudományos kutatásoknak és a gyakorlatnak ez az útja azonban több alapvető fontosságú kérdés megoldását követeli meg. Feltétlenül tisztán kell látnunk, hogy milyen mértékben engedhető meg ma és holnap az emberi öröklődésbe való beavatkozás, és melyek a határai, hogy milyen hatással lesz ez az emberiség genetikai sokféleségére és jövőjére. Érthető a haladó tudósok aggodása és tiltakozása az emberrel folytatott felelőtlen kísérletek ellen, hiszen az ember a legfőbb érték, méltóságát tiszteletben kell tartani, s ez megköveteli a tudományos megismerés humanista rendeltetésének tiszteletben tartását is. Meg kell tehát értenünk a marxista tudósok bizalmatlanságát és néha éles kritikáját mindennemű eugenikai utópiával szemben, amely sok esetben az emberiség biológiai elkorcsulásából indul ki, és az emberi öröklődésbe való genetikai beavatkozásban egyetemes megoldást lát az összes problémákra, köztük a szociális problémákra is. Persze nemcsak az eugenika reakciói formáiról van szó, amelyek szociológiailag a rasszizmusban, a malthusianizmusban, az elit-, elméletekben” öltének alakot, hanem a humanista változatokról is (Möller, Teilhard de Chardin stb.).

A marxista-leninista tanítás számításba veszi a biológiai (többek közt a genetikai) tényezők nagy jelentőségét, s nem tagadja az emberi öröklődés kutatásának szükségességét, de hangsúlyozza az emberi fejlődés társadalmi körülményeinek és feltételeinek elsődlegességét, s határozott ellenfele mindenemű biologizáló tendenciának; sajnos, ilyen tendenciák néha a marxizmus-leninizmusra való megalapozatlan hivatkozások keretében is megnyilvánulnak. Mint Marx annak idején megjegyezte, „a születés az embernek csak az *egyéni* létezését adja” (MEM 1, Budapest 1957, 311.), az ember azonban „igazi természetét csak a társadalomban fejleszti ki, és természetének hatalmát nem az egyes egyén, hanem a társadalom hatalmán kell mérni”. (MEM 2, Budapest 1958, 129.)

Ez nem azt jelenti, hogy az ember biológiai természete ideálisnak tekinthető, és nincs szüksége például a genetikai mérnöki tudományra. A gyakorlati következményekkel járó eugenikát mint tudományt azonban csupán a jövőre nézve ismerjük el, mégpedig az igen távoli jövőre nézve, amely csak a „biológiai évszázad” befejező szakasza lehet és amelynek szükségképp előfeltétele a világ társadalmi egyneműségének megvalósulása. Az eugenika elméletileg lehetséges mint sajátos, igen magasrendű tudomány, amelynek bonyolultsága abban fejeződik ki, hogy mérhetetlen mennyiségű információ számbavételét és az információk egységes rendszerben való egyesítését igényli; s bonyolultsága a ma rendelkezésünkre álló megismerési eszközök miatt valószínűtlenné, az emberiség jövőjével kapcsolatos veszély miatt pedig nemkívánatossá teszi ezt a tudományt; e veszélyek éppúgy következnek a genetikai ismeretek tökéletlenségéből, mint az ismereteknek a „megosztott világ” körülményei között lehetséges felhasználásából. Az emberi öröklődés progresszív megváltoztatásáról szóló

tudomány (akár eugenikának hívjuk, akár nem — ez már más kérdés) csak abban az esetben válhat gyakorlati értelemben valószínűvé, ha ezen a területen is döntő felfedezések történnek, továbbá, ha gyökeresen megváltoznak a világ társadalmi feltételei. S ha bölcs és humanus emberek fognak vele foglalkozni, akik teljesebben fel tudják majd mérni a tudománynak az ember biológiai természetére gyakorolt átalakító hatását, e hatás számunkra ismeretlen formáit.

Ami a jelenkort illeti, ez nemcsak a tudomány lehetőségeit tárja fel előttünk világosan, hanem a határait is, amelyek a társadalmi tényezőktől függően hol széttolódnak, hol összeszűkülnek. Az emberiség nemcsak a tiszta gondolat és cselekvés szférájában fejlődik: kifejleszti a gondolat és a cselekvés tisztaságát is, mindkettőt a humanizmus, a demokrácia, a haladás útjára irányítva, s a mi számunkra mindez a közös kommunista perspektívában egyesül.

Ennélfogva egyre nő a tudományos-technikai haladás humanista rendeltetését meghatározó, a tudománynak mint társadalmi intézménynek a tartalmát alkotó tényezők jelentősége, s ezek a tényezők magából a „tiszta formában” vett megismerési folyamatból sem iktathatók ki a tudomány és az emberiség károsodása nélkül. Ez különösen a tudományos-technikai forradalom új szakaszában kialakult helyzetre érvényes, amikor a tudomány objektumává maga az ember válik, az ember természete — biológiai és társadalmi oldalainak egységében. Ezért tesz szert napjainkban oly nagy jelentőségre a tudományos megismerés társadalomfilozófiai, világnézeti és etikai problematikája, és jut egyre döntőbb szerephez abban az arányban, ahogyan a tudományos-technikai haladás a „biológia évszázadában” kibontakozik.

Ez nemcsak az ember genetikájával összefüggő problémákra vonatkozik, hanem általában mindenre, ami az emberrel kapcsolatos kísérletezést érinti. Terjedelmét és a kockázat fokát illetően ez a kísérletezés szakadatlanul nő, és nem pusztán etikai, hanem szigorúbb és differenciáltabb jogi, törvényhozói szabályozást is követel nemzeti és nemzetközi méretekben egyaránt. Nem alaptalan sok tudósnak az a feltételezése, hogy itt a továbbiakban olyan erkölcsi, etikai, pszichológiai és politikai problémákba ütközünk, amelyekhez képest gyerekjátéknak tűnnek majd az atomtudósokat foglalkoztató ilyen jellegű problémák. Itt arra a totális veszélyre gondolnak, amely az embert és az emberiséget fenyegeti, ha a biológiai eszközöket háborús célokra használják fel, valamint a pszichofarmakológiai eszközök alkalmazására, amely — egyebek között — felveti „az egyén természetének” bonyolult kérdését is, végül a szervátültetésre, amely még inkább kiélezi ezt a kérdést, és további, még bonyolultabb kérdéseket vet fel.

A tudomány humanista rendeltetésének, világnézetünknek és erkölcsünknek megfelelően fel kell készülnünk e kérdések megválaszolására. Tudjuk, hogy ezek a kérdések a jövőben lényeges változásokon mennek át, de azt is tudjuk, hogy milyen veszélyeket rejt az emberiségre nézve, ha a jelenben nem figyelünk fel rájuk.

*5. A tudományos megismerés és a humanista eszmények ;  
a szcientizmus és antropologizmus hamis dilemmája, az emberről szóló  
egységés tudomány szükségessége*

A válasz feltétele a tudomány egyesítése a humanizmussal. A humanizált tudomány alapvető elveibe és végső eredményeibe foglalja az embert, a humanizmus pedig, amely tudományossá lesz, előfeltételezi az embernek és az ember

fejlődésének kutatását, szoros összefüggésben a társadalmi gyakorlattal. Ezzel nyilvánvalóvá válik, hogy hamis a szcientizmusnak és az antropológizmusnak már az európai tudomány születésekor létrejött és mindmáig létező dilemmája.

E cél megvalósulása arányában azonban a „biológia évszázadát” jellemző tudományos fejlődés egész komplexusának lényeges változásokon kell átmennie. Be kell fogadnia a szociológia intenzív fejlődésének termékeny hatását, hogy beléphessen „az antropológia évszázadába”: az emberről szóló és az emberért való egységes ember-tudomány lesz ez, amely leküzdí a természettudományos és a szociológiai módszerek ma meglévő dualizmusát, és egyenlőképpen tanulmányozza majd az embernek mind biológiai természetét, mind pedig társadalmi lényegét. A szó széles értelmében vett antropológiáról van szó, a filozófiai és szociológiai aspektusokat is magába foglaló, de egyáltalán nem az egyes tudományokkal szembeállított „filozófiai antropológiáról”. Az ember filozófiája és szociológiája csak akkor ér valamit, ha a speciális (orvostudományi, genetikai, pszichofiziológiai, demográfiai, etikai stb.) kutatásokkal összefüggésben fejlődik, mint az általános ember-tudomány része, anélkül, hogy megkülönböztetett, „uralkodó” helyzetre tartana igényt. Ezt látta előre Marx, aki azt tartotta, hogy a jövő tudomány-eszménye a tudománynak az az állapota, amikor a természettudomány éppoly mértékig magában foglalja az ember-tudományt, mint ahogy az ember-tudomány a természettudományt magában foglalja — ez egyetlen tudomány lesz.

Miután meghatározó eszményként és reális perspektívaként posztuláltuk ezt az egységes, komplex ember-tudományt, regulatív elv gyanánt alkalmazhatjuk akkor, amikor a tudományos-technikai forradalom folyamatainak fejlődésével összefüggésben gondoljuk át az emberkutatás jelenlegi problémáit. Ezeket a problémákat vizsgálva szükségszerű, hogy komplex tudományos megközelítéssel éljünk, fokozzuk a koordinációt azoknak a tudományoknak a képviselői között, amelyek valamilyen módon az embert tanulmányozzák, beleértve nemcsak a humán tudományokat (a filozófiát, szociológiát, etikát, esztétikát, pedagógiát stb.), hanem az orvostudományi, pszichofiziológiai, genetikai, pszichológiai stb. kutatásokat is.

A tudományos-technikai haladás humanista értelme, igazi rendeltetése éppen abban mutatkozik meg világosan, hogy erőfeszítései a kutatói érdekekkel és a tudományok egész komplexusának erőfeszítéseivel együtt az ember problémájára összpontosulnak. Ezáltal válik olyan erővé, amely az ember és az emberiség javát szolgálja. Ebben találhatjuk meg a választ arra az egyre élesebben felvetődő problémára, amely a kutatói és az értékjellegű megközelítés szerves egységében, a tudományos megismerés humanista eszményeknek való alárendelésében jelölhető meg. Ezen az alapon bontakozik ki a modern tudománnyal való összefüggésében tekintett reális kommunista humanizmus koncepciója.

(Fordította: Rozsnyai Ervin)

# BERGSON A MÓDSZERRŐL

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

E dolgozat célja bemutatni egy teoretikusan nem túl jelentékeny, de történetileg bizonyos értelemben reprezentatív gondolkodó életművének vizsgálatán keresztül, az oeuvre egy bizonyos szálának elemzésével egy olyan gondolat-sort, amely századunk közgondolkozásában néha centrális, de mindig fontos szerepet töltött be. Ezt a vizsgálatot természetesen a kultúrfilozófia eszközeivel is el lehetne végezni és pl. még eggyel szaporítani a „Bergson és Proust”, a „Bergson és Debussy”, „Bergson és Babits” típusú tanulmányok számát. Ezeknek a tanulmányoknak kétségkívül megvan a haszna, egyrészt, mivel tagadhatatlan a kultúra kiemelkedően fontos szerepe a társadalom szervezetében, elemzése sokat mond a társadalomról magáról is (nyilván *helyes* elemzés esetén), másrészt, mivel legtöbb esetben a recepció módja a kulturális kommunikáció, a kultúrán belüli mozgások mechanizmusának megértéséhez járulhat hozzá. Egy ilyenfajta analízis azonban, minden lehetséges vívmánya ellenére, többszörösen is veszélyes feladat. Mellőzve itt az effajta munka során óhatatlanul jelentkező (személyi, szubjektív stb.) imponderabilitásokat, elsősorban a történetfilozófiai megalapozás nehézségeire kell gondolnunk. Ehhez egy olyan és akkora apparátus szükséges, amely némelyeknek soha, másoknak pedig csak kínos-keservesen adatik meg. Itt egyszerűen csak annak a hitünknek adhatunk kifejezést, hogy az alább következő elemzések relevánsak lehetnek kultúrfilozófiai és művelődéstörténeti szempontból is. Az eljárás korrektsége és érthetősége kedvéért azonban körvonaloznunk illik azt is, hogy mire alapozzuk ebbéli hitünket. Minden további nélkül feltételezhető, hogy amennyiben egy mű nagy hatást gyakorol kora szellemiségére, akkor az (értékétől függetlenül) kora által feltett kérdésekre válaszol. Nyilván problematikus maradhat azonban az, hogy ezt a hatást a kérdés *valamilyen* vagy a kérdés *adekvát* megválaszolásával váltja-e ki. Továbbá problematikus az is, hogy mi ennek a fent említett adekvátságának a mértéke, és ha ez megvan, melyek a hozzámérés eszközei. Már innen látható, hogy ingoványos talajon mozgunk. Ezt az ingatag, bizonytalan légkört még ködösebbé teszi az az empirikusan számtalanszor észlelhető tény, hogy egymással vitázó, egymásnak ellentmondó művek hatnak erőteljesen egy kor szellemiségére, még egyazon társadalmi csoport ideológiáján belül is. Az egyetlen — bár szintén nem veszélytelen — megoldás az marad, ha magunk igyekszünk ha nem is megválaszolni, de kifejtetni magánvalósága szerint a kor problematikájának kiválasztott (és világosan elhatárolt) részét, és ebben a munkában „kérdés” és „válasz” differenciálatlanul vegyülő anyagának kell felfognunk a művet (itt: Bergson művét), amely így filozófiai munkánk materiájává válik. Ebben a kifejtési módban nem egyértelműen elvetendő járuléka az anakronizmus sem, és nem tilosak a történetírás szokott modorából jól ismert információk sem a szöveg „környékéről”.

Itt nem arról van szó, hogy *ex cathedra* kinyilvánítsunk bizonyos igényeket és azzal szembesítsük Bergson szövegét. Igényünk csupán annyi lehet, amit Bergson szövege is tartalmaz. Ezt a megszorítást szigorú következetességgel kell alkalmaznunk vizsgálatunk folyamán.

Ismeretes, hogy története folyamán a filozófiából sohasem hiányzott az önmagára-irányuló-reflexió. Mivel ez a reflexió a bölcsélet társadalmi státuszának (egyetemi oktatás, röpirat-irodalom, publicisztika, szaksajtó, könyvkiadás „alanya”) megfelelően gyakran kritikai és polemikus volt, könnyen kelthette és keltette azt a látszatot, hogy itt hiábavaló spekulációk, részzigazságok felnagyításai és szenvedélyek küzdenek egymással, és teljesen hívságos dolog lenne megadni e vitatott diszciplínának a tudomány rangját, hiszen még e tudomány fogalmában, terminológiájában és általános módszertanában sem állapodtak meg a filozófusok. Minden jelentékeny filozófiának meg kellett küzdenie ezzel a jelenséggel, és minden jelentékeny filozófia megpróbálta — minden vitatkozáson túl — önmagát koherens és igaz elméletként állítani a világ elé. Az elégedetlenség azonban nem csökkent. És ennek az elégedetlenségnek nemcsak a filozófiákban valóban föllelhető hibák, nemcsak a történelem változásaiban felbukkanó és eltűnő világnézeti igények voltak az okai, hanem a recepció módjában rejlő alapvető apória is. Miről van itt szó? A pozitív (vagy ha úgy tetszik: egzakt) tudományok amellet, hogy közvetlen vagy közvetett gyakorlati hasznuk nyilvánvaló és vitathatatlan, a köznapi tudatból és a szemléletből merített vagy legalábbis annak megfelelő axiómákkal dolgoznak, amelyek apodiktikusak és kötelezőek, ezeket az illető tudomány apparátusával vizsgálható tények igazolhatják vagy cáfolhatják. A filozófiában megvan az a nehézség is, hogy kritikai és metakritikai funkciójánál fogva szakít a köznapi tudat konvencióival és verifikálása döntő módon csak logikai eszközökkel történik, ezeknek a logikai eszközöknek alapelvei azonban annak a világ-interpretációnak is alapelvei, amelyet a filozófia állítólag elvégez. Számtalanszor elhangzott, hogy ezt a világ-interpretációt kitűnően tudják megejtetni a pozitív tudományok, s a filozófia munkája csak a „meós”, a végső logikai-nyelvi kontrollt végző fórum munkája. (Vagy még az sem.) A századfordulón ezek a problémák elméletileg a kanti örökség körüli diadochos-harcok, világnézeti-ideológiai szempontból pedig, Rickert elterjedt terminusával, élet-filozófiának nevezett felfogások körül merültek fel, s ez a két vitaközpont néha egybeesett, így a II. Internacionálé kantizáló marxistái körében, másfelől pedig a Driesch-féle vitalizmus vagy a periféria-kantiánus Bolzanótól a besorolhatatlan Palágyin keresztül Klagesig vezető „megéletesedés” útján. Mindennek jó jellemzését adhatja az egyik koronatanú, Lukács György. Az „Eldologiasodás és a proletariátus tudata” c. híres tanulmányában írja<sup>1</sup>: „Világos, hogy a rendszerezés ezen elvének összeegyeztethetetlennek kell lennie egy olyan tartalom bármiféle „tényszerűségének” elismerésével, amely a formaadás elvéből — elvileg — levezethetetlen, és ezért csupán fakticitásként fogadható el. A klasszikus német filozófia nagyszerűsége, paradox volta és tragikumusa tehát abban áll, hogy nem tűntet el többé — mint még Spinoza tette — minden adottságot mint nem-létezőt a racionális, az értelem által létrehozott formák monumentális architektúrája mögött, hanem éppen ellenkezőleg, megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét, kitart

<sup>1</sup> Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest é. n. [1971], 370.

mellette, s mégis, ezen a megállapításon túllépve, azt meghaladva, a rendszer felépítésére törekszik. De már az eddig elmondottakból is kitűnik, mit jelentett a racionalizmus rendszere számára az adottság problémája: azt, hogy az adottságot nem lehet meghagyni a maga létezésében és ígylétében, mert így feloldhatatlanul, véletlenszerű' marad, hanem maradéktalanul bele kell építeni az értelmi fogalmak racionális rendszerébe. Az első pillanatban úgy látszik, hogy itt egészében véve megoldhatatlan dilemma áll elő. Mert vagy maradéktalanul feloldódik az 'irracionalis' tartalom a fogalmi rendszerben, vagyis ez utóbbit zártnak és mindenre alkalmazhatónak kell megkonstruálni úgy, mintha nem létezne a tartalom, az adottság irracionális (legalábbis feladatként, a fentebb jelzett értelemben, nem létezne), akkor viszont a gondolkodás visszacsúszik a naiv-dogmatikus racionalizmus szintjére: az irracionális fogalmi tartalom pusztán fakticitását valamiféle módon nem-létezőnek tekinti. (Ez a metafizika azt a formát is felöltheti, hogy ez a tartalmiság a megismerés számára 'irreleváns'.) Vagy arra kényszerül, hogy elismerje, miszerint az adottság, a tartalom, az anyag a formaadásba, a formák struktúrájába, a formák egymáshoz való viszonyába, tehát magába a rendszer struktúrájába meghatározó erővel behatol, így a rendszert — rendszer mivoltában — fel kell adni; a rendszer már csak a lehető legáttekinthetőbb regisztrálása, a lehető legjobban elrendezett leírása olyan tényállásoknak, amelyek összefüggése már nem racionális, tehát nem rendszerezhető, még ha elemeik formái értelemjellegűen racionálisak is." Nos, ha ez a leírás kissé túlbonyolítottnak is tűnhet, kitűnően jellemzi az adott helyzetet, és a tanulmány más helyein ennek társadalomkritikai értékelését is megkapjuk, amit itt nem részletezhetünk, annál is inkább, mivelhogy Lukács, Horkheimer és Adorno, valamint Lucien Goldmann idevágó nézetei széles körben elterjedtek. Nyilván nem feledhetjük, hogy Lukács bírálata végső soron belülről jövő bírálat — persze csak ebben a kérdésben: „a tudomány eszménye általában” nevű absztrakció kérdésében. Mi a belső ebben a bírálatban? Az, hogy tartalmaz egy előföltevést az adottság és a „rendszeres” racionalitás összemérhetetlenségéről; ez az előföltevés — amely központi eleme a tízes évek vitáinak — pedig nyilván eleve értékítéletet foglal magában minden kísérletről, amely mégis értelmesen kifejezhető kapcsolatba akarná hozni a kettőt, mindenféle „rossz végtelen” kizárásával. Lukács becsületére legyen mondva, hogy ő mindenestre levonta a tanulságot ebből a circulus vitiosus-ból és az emberi aktivitás, nembeliség, praxis, illetve ennek elidegenedett formái elemzésével végrehajtotta azt a (valamilyen módon szintén) „kopernikuszi” fordulatot, amelyet ez a világmépés lehetővé tett. Hogy ennek a világmépésnek igazi dimenzióit feltárjuk, a historizmus kérdésének vitájába kellene bocsátkoznunk — ez pedig nem fér bele vizsgálódásaink keretébe. Az említett és a tárgyalt korra annyira jellemző előföltevést a korban már többen bírálták. Ennek a bírálatnak jellemző alakjai: Mach, Peirce, Husserl. E kortársi bírálatnak még az utókorral szemben is előnye, hogy nem egy dogmatikus módon felvett kontra-előföltevés nevében gyakorolták, hanem megpróbálkoztak immanens elemzéssel. Hogy ez a kritika miért nem volt történetileg termékeny, és hogy közvetlen hatásában miért termelte újra az egyszer már meghaladott apóriákat, az nyilván többek között e kritika nem eléggé radikális voltában gyökerezett. (Feltűnő és tanulságos, hogy a látszólag legkisebb apparátussal dolgozó Peirce életműve volt a legmentebb a téves értelmezésektől és hatása máiglan egyre növekszik.) Annyit azonban pusztán létezése is bizonyít, hogy a kor egyik legfontosabbá váló eszméje akkor sem volt végzet-



szerűen szükséges és egyedül lehetséges, leküzdésére megvoltak az adekvát filozófiai eszközök. Az elfogulatlan tudat a Kant óta eiterjedt roppant széles körű és átfogó kritika nyomán egy különös oppozícióval találta szemben magát: egyik felől állt a pszichikai és morális valójában egyként ismeretlen Én, a másik felén a tisztázatlan ontológiai és természetfilozófiai állású Tény. Erről a két ködös valamiről mint világszemléletünk központjáról beszélt a filozófia. Mit tehetett ebben a helyzetben a józan ész? Meghagyta az oppozíciót és az „ismeretlen” jelzőt behelyettesítette valamilyen megnyugtatóbban hangzó szóval. Az elszánt és végletes kritika csömöre után nagy keletje volt az olyasféle *egyszerűségnek*, amely — Descartes-tal szemben — kijelentette: „én vagyok; illetlenség lenne kétségbevonni mások jogát arra, hogy hasonló kijelentéseket tegyenek; tehát minden van; a kérdés az, hogy hogy van és mit csinál; ezt pedig igyekezzünk minél helyesebben leírni” — ezzel máris visszakeresztünk Kant *elé*, azzal a modern kényelemmel felszerelve, amit az időközben bekövetkezett szekularizációs folyamat lehetővé tett, ti. hogy nem kellett törődni a tételes vallás bonyolult követelményeivel. Az más kérdés, hogy mindez nem zárta ki a tételes vallásnak egy allegorikus-általánosító értelmezéssel kiegészített és szükségképpen vulgarizált befogadását a „rendszerbe”, amint ez Bergsonnál meg is történt, a „Deux sources de la morale et de la religion” c. kései művében. Az fenti gondolatmenet társadalmilag jogaiba helyezte a pozitív tudományt; ez még nem lett volna baj, sőt; azonban hirtelen filozófiának is kezdte képzelni magát, amint azt a legnagyobb és legnaivabb természetességgel fejtette ki Herbert Spencer. Bergson is saját bevallása szerint<sup>2</sup> Spencerből indult ki, de csakhamar feszélyezni kezdte Spencer bárdolatlan filozófiai modora, és finomítani igyekezett Spencer eljárásait és a századvégi evolucionizmus, pozitívizmus, vulgáris materializmus közhelyeit, bár — mint Politzer mondja<sup>3</sup> — maga is nyakig űlt a pszichologizmusban, amelynek átértelmezését és módszeres kritikáját (legalábbis kezdetben) célul tűzte ki.

Althusser azt fejtegeti, hogy a definíciók és az „eleven élet” konceptualizálásának problémája mint hamis oppozíció a II. Internacionálé legjelentősebb teoretikusainak többségénél is felmerül, s így megtörténik annak a módszeres vívmánynak a visszavétele, amely Marx egyik legnagyobb érdeme: hogy a „mouvant”, az „eleven” valóságnak — az ember önlétrehozó praxisának — úgy tulajdonított döntő genetikus-módszertani fontosságot, hogy az egyértelmű fogalomhasználat igényét nem utasította el. Ez természetesen heurisztikai feszültségeket keltett a műben, de még ez is provokatívabb és érdekesebb volt, mint a Max Adler-féle egyértelműbb törekvések. Észre kell vennünk, hogy a kérdésfelvetés némi párhuzama áll fenn a marxi praxis-felfogás és Bergson egynemely koncepciója között: mindkettő például az addigi filozófiai eljárás módok radikális megfordítását követeli. Bergsonnál ez a követelés még eredetében is érdekes és a Comte előtti antropologizmushoz nyúl vissza: a filozófia fogalmi apparátusával való elégedetlenség az ember személyi problémáival szemben. Bergson minden módszeres polémiáját ez motiválja — világnézeti, ideológiai jellegű kielégületlenség, amelynek persze nem ő az

<sup>2</sup> Bergson: „La Pensée et le Mouvant”, 4<sup>e</sup> édition, F. Alcan, Párizs 1934, 8.

<sup>3</sup> Georges Politzer: „Le Bergsonisme, une mystification philosophique”, Éd. Sociales, Párizs é. n. [1947], 12. „Problèmes”.

<sup>4</sup> Louis Althusser: „Marx — az elmélet forradalma”, Kossuth Könyvkiadó 1968, 171. skk.

első és legkevésbé sem a legjelentősebb képviselője. Az emberre való vonatkozottságában felfogott idő, amely mindenütt döntő bizonyítékként szerepel, szintén ennek a par excellence naiv világnézeti fordulatnak a tartozéka. Persze Bergson sokkal színvonalasabb és lelkiismeretesebb teoretikus annál, hogysem ezt a naiv világnézeti jelleget meghagyná a maga kezdetlegességében, igyekszik azt kritikailag megtisztítani — amivel (alapállása adott lévén) sajnos csak növeli a zűrzavart. Politzer írja: „A híres bergsoni cáfolatok, valamint Bergson ‚felfedezései‘, pszichológiai ‚felfedezéseit‘ is beleértve, valójában *mítoszok*. Ez a filozófia csupa eljárás mód, előírás és műfogás.”<sup>5</sup> Próbáljuk meg most — in medias res — ennek a bölcséletkritikának az alapmotívumait felmutatni, amelyet jól, csak persze pontatlanul jellemez Politzer kissé zsurnalisztikus fogalmazása. Ebből, valamint a már *alkalmazott* módszer elemzéséből kell elővillannia Bergson saját módszerének.

I. A „Bevezetés a metafizikába” c. híres tanulmányban olvassuk: „Vagy nem más a metafizika, mint ez az eszmejáték, vagy pedig, ha komoly szellemi foglalkozás, ha tudomány s nem egyszerűen tornagyakorlat, akkor túl kell haladnia a fogalmakat, hogy az intuícióig jusson. Az bizonyos, hogy a fogalmakat nem nélkülözheti, mert a többi tudomány közönségesen fogalmakon dolgozik s a metafizika nem boldogulhatna a többi tudományok nélkül. De tulajdonképpen önmagává csak akkor válik, mikor meghaladja a fogalmat, vagy legalábbis mikor megszabadul a merev és kész fogalmaktól, hogy egész más fogalmakat teremtsen, mint azok, melyekkel rendszeren bánunk, tudniillik, hajlékony, mozgékony, majd nem folyékony ábrázolásokat, mindig készeket arra, hogy az intuíció illanó formáira ömöljenek.”<sup>6</sup> Ez program és mint ilyen, nem is vitatható, csupán az a kérdés merül fel, hogy milyenek lesznek ezek az újfajta fogalmak és miféle (természetes vagy megkonstruált) nyelv fejezheti ki őket. Érdekes, hogy Bergson aggályai más természetűek. Azt írja: „De ha a metafizikának intuícióval kell dolgoznia, ha az intuíció tárgya a tartam mozgékonyasága és ha a tartamosság lélektani lényegű, nem zárjuk-e be ezzel a filozófiát önmagának kizárólagos szemléletébe? Nem abban fog-e állni a filozófia, hogy az ember egyszerűen nézze a saját életét, mint a bóbiskoló pásztor nézi, hogyan foly a víz?”<sup>7</sup>

II. A hibák, mondja Bergson, „onnan származnak, hogy a valóságosnak érdekmentes megismerésére alkalmazzuk azokat az eljárásokat, melyeket közönségesen gyakorlati hasznosság céljából veszünk igénybe. . . . Más szóval *érthető, hogy gondolkodásunk rögzített fogalmakat vonhat ki a mozgó valóságból; de semmi mód sincs arra, hogy a fogalmak rögzítettségével a valóságosnak mozgékonyaságát újraalkossuk*. A dogmatizmus, mint rendszer-szerkesztő, mégis mindig próbálgatta ezt az újraalkotást.”<sup>8</sup> Figyeljük itt meg az alapvető ellentmondást: tételezzük azt, hogy a valóság mozgékony stb. (Ennek bizonyítására másutt kerül sor.) Azután tételezzük azt, hogy a fogalmak — ezzel ellentétben — rögzítettek, ami nem több, mint metafora, és ráadásul megengedjük azt, hogy a fogalmaknak „újralkotás” a feladatuk, tehát nem leképezés, nem ábrázolás, nem kifejezés, nem leírás, hanem reprezentatív-evokatív építkezés.

<sup>5</sup> Georges Politzer: „A filozófia és a mítoszok”, Kossuth Könyvkiadó 1972, 254.

<sup>6</sup> Bergson: „Metafizikai értekezések”, ford. Dienes Valéria; „Filozófiai Írók Tára”, Franklin-Társulat, Budapest é. n. [1923], 14. sk. A „Bevezetés a metafizikába” c. tanulmányt Fogarasi Béla is lefordította. Fordítása számos kiadást ért meg.

<sup>7</sup> I. m. 28.

<sup>8</sup> I. m. 33.

Aztán pedig nem csekély csodálkozással vesszük észre, hogy az ellentétesként tételezett terminusok valóban ellentétesek. Viszont ezt a képet mi magunk is fogalmi egzaktsággal akartuk leírni (sikerrel vagy sikertelenül, itt mindegy), következésképpen nem világos, hogy ellenvetéseinket melyik nyelvi szintről fogalmaztuk meg. Ha ugyanis azt mondjuk a valóságról, hogy „mozgékony”, „változó”, „eleven”, ezzel végső soron definíciót próbálgatunk, amely nem kevésbé igyekszik kimeríteni önnön fogalmi jegyeit, mint a legszárazabb ráció jegyében létrejött hasonló konstrukció. Tehát a szembeállítás itt nem kétféle gondolkodásmód antinómiáját fejezi ki, csupán egy apodiktikusan helyesnek és egy apodiktikusan helytelennek állított tételt kapcsolunk össze. S bárki is próbálná ezt *igaz* teóriában egybefogni, ahogy ez állítólag megtörtént, „bele kellett buknia. Ez a képtelenséget és csakis ezt a képtelenséget konstatálják a szkeptikus, idealista, kriticiista tanítások, szóval mindazok, melyek elvitatják elménktől, hogy utolérheti az abszolútát. De abból, hogy belebukunk az élő valóságnak merev és kész fogalmakból való összeszerkesztésébe, még nem következik, hogy valami más módon meg ne ragadhassuk. A bizonyításokat, melyek megismerésünk relativitásáról adódtak, tehát eredendő bűn szeplősíti: mint a dogmatizmus, melyet támadnak, azt teszik fel, hogy minden megismerésnek szükségképpen megállapított körvonalú fogalmakból kell kiindulnia, hogy velük a folyó valóságot megszoríthassa.”<sup>9</sup> Tehát mind a pozitív, mind a negatív kísérletek csődöt mondanak Bergson szerint. Mi ennek az oka? A válasz egyik részét erre a „Le Possible et le réel” c. tanulmányban találjuk meg: „Szerintem a nagy metafizikai problémákat általában rosszul vetették fel, a probléma-felvetés helyesbítésével ezek általában maguktól is megoldódnak; vagy a megfogalmazásuk csalóka kifejezések által történt, s a probléma megszűnik, ha közelebbről szemügyre vesszük a megfogalmazás kifejezéseit. A problémák tulajdonképpen abból születnek, hogy előállításba transzponáljuk azt, ami alkotás.”<sup>10</sup> De hogyan lehetséges, hogy ezt a hibát számtalanszor megismétlik, mi ennek az eredete?

III. „A hiba ott kezdődik, amikor az értelem úgy akarja elgondolni az egyik mozzanatot, mint a másikat, s egy olyan munkában használná fel magát, amelyre nem szánták.”<sup>11</sup> A „La Pensée et le Mouvant” bevezetésében azt olvassuk: „A filozófiai rendszereket nem annak a valóságnak a mértékére szabták, amelyben élünk. Túl bőveket neki.”<sup>12</sup> Ezt úgy érti Bergson, hogy ti. a képtelenségek, az abszurdumok is beléjük férnek.

IV. „A metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz, amelyeket magukat is a józan ész (sens commun) szabályoz.”<sup>13</sup>

V. „A metafizika azon a napon kezdődött, amikor az éleai Zénón jelezte a mozgásban és a változásban rejlő ama ellentmondásokat, amelyeket értelmünk képzel. Az ókori és modern filozófusok legfőbb erőfeszítése arra irányult, hogy mind kifinomultabb szellemi munkával eltávolítsák az útból a mozgás és változás értelmi képzetében foglalt nehézségeket. Ez vezette a metafizikát arra, hogy a dolgok valóságát az idő fölött keresse, mindazon túl, ami mozog és ami változik, azon kívül tehát, amit érzékeink és eszméletünk felfoghatnak. Ettől kezdve nem lehetett egyéb, mint fogalmak többé-kevésbé mesterséges

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> „La Pensée et le Mouvant”, 121.

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> I. m. 7.

<sup>13</sup> I. m. 12.

elrendezése, egy hipotetikus konstrukció. Azt állította, hogy túlhaladta a valóságot; de valójában nem tett mást, mint hogy a mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő tapasztalást annak rögzített, kiszikkadt, üres kivonatával helyettesítette, egy olyan általános és elvont eszméből álló rendszerrel, amelyet ugyanabból a tapasztalásból vagy inkább ennek legfelületibb rétegeiből vontak el.”<sup>14</sup>

VI. Egy ilyen száraz, szikkadt gondolkodásmód nyilván el fogja hanyagolni azt, ami a legelőbb. A metafizika ugyan megpróbálkozik a nagy kérdéseket legalábbis felvetni, „de látjuk, hogy azokkal a problémákkal, melyek bennünket mint *emberi lényeket* mindenekfölött érdekelnek, melyek számunkra az életbevágó kérdések, azokkal nagyon ritkán néztek szemtől szembe”<sup>15</sup>. Ha pedig ez nem történt meg, nehezen vonható kétségbe, hogy valahol a módszer körül is bajok vannak, a metafizika tudományos státusza körül pedig még annál is inkább. Az „Élet és eszmélet” c. tanulmányban írja Bergson: „Vagy nagyon csalódom, vagy oly filozófiáé a jövő, mely e problémáknak vissza fogja adni jogos helyüket — az elsőt! —, mely önmagukban és egyenesen önmagukban fogja nézni őket; mely nem hoz e kérdésekre többé rendszeres elvekből levont feleletet (saját szavaikkal ‚végleges’ megoldást, amit mások megint más, éppoly véglegességet igénylő megoldásokkal helyettesítenének), fokozatosan tökéletesíthető lesz, nyitva marad javításoknak, retouche-oknak és határtalan szélesítéseknek; oly filozófiáé, mely nem állítja többé, hogy matematikai bizonyosságú megoldáshoz jutott (mely matematikai bizonyosság ily esetben mindig csalóka lesz), hanem megelégszik (mint korunk nem egy tudománya) az elég magas fokú valószínűséggel, melyet mindig messzebb és messzebb lehet tolni, míg akkora nem lesz, hogy végre gyakorlatilag egyenértékűvé válik a bizonyossággal. Röviden, az a véleményem, hogy nincs abszolút bizonyos elv, melyből e kérdésekre a feleletet matematikai módon le lehetne vezetni.”<sup>16</sup>

Próbáljuk meg kifejtetni ezeket az ellenvetéseket.

Tekintetbe kell vennünk azt, hogy a megismerés stb. feletti reflexiót többnyire egy olyan szubjektum viszi véghez, aki már bizonyos tapasztalattal, következképpen előítéletekkel, érdekekkel, szenvedélyekkel rendelkezik, és munkájába kerül még a legegyszerűbb, legáltalánosabb kérdések felvetése is, hiszen ki kell küzdenie magát szubjektivitása esetlegességeiből. Természetesen a kor műveltsége is bizonyos fokig meghatározza azt, hogy miként fogja feltenni ezeket a kérdéseket. Ezeknél az egyszerű kérdéseknél azonban (és tekintettel dolgozatunk nem-történeti jellegére) bizvást eltekinthetünk a tudástól; csupán a teoretikus lehetőségekre szegezzük tekintetünket. Megállapodhatunk tehát abban, hogy már az elején az elméleti kérdésvetés redukciós munkát igényel. Nem rendelkezünk itt apparátussal arra, hogy a köznapi életet és az ebből a tiszta teória elé kerülő szubjektum tevékenységét értelmezzük és minősítsük, hiszen a többnyire kaotikusnak, véletlenszerűnek tekintett curriculum vitae a művészet (az epika) tanúságtétele szerint igenis lehet egy teleologikus folyamat, amely jól meghatározott stációkkal rendelkezhet, hogy a morális, esztétikai, vallási életvitelről s annak különböző fokú tudatosításairól ne is tegyünk említést. Ezt a köznapi életet ismeretlennek és anonimnak kell itt felvennünk, mert bármennyire rendelkezünk is mindannyian ennek tapasztalatával, elemzése amúgy is csak társadalomlélektani és társadalomtörténeti szempontból lenne

<sup>14</sup> I. m. 15.

<sup>15</sup> Bergson: „Metafizikai értekezések”, 85. („Élet és eszmélet”).

<sup>16</sup> I. m. 88.

releváns, s ezt a relevanciát olyan fogalmi apparátussal lehetne csak a filozófia számára használhatóvá tennünk, amit még akkor sem tudnánk itt vázolni, ha rendelkezni véle. Mentségünkre legyen mondva, hogy ezzel Bergson sem rendelkezett. Ebben a helyzetben kellene eldöntenünk azt, hogy milyen interpretációt is kell adnunk a lényeknek. Itt már hallatlan mértékben dogmatikus álláspontot képviselünk, hiszen a legkevésbé radikális kritika is, Descartes óta, kérdéseket kell hogy intézzon az Én ontológiai státusához is. Amikor a limine feltesszük azt, hogy — mint a közvetlen észrevevésben — az Én léte adott, ezzel nyilván állítottunk valamit a világban fellelhető létezőkről is, mégpedig azt — ha, mint Bergsonnál, az Én közvetlenül konstituáló szerepéről nem lehet szó, ahhoz túl közel áll a naiv realizmushoz —, hogy pusztán fennállásukban nincs közöttük elvi különbség és a gyermeki vagy serdülő elképzelésekhez képest valóban „tudományosnak” tűnhet az, hogy nem veszünk fel kitüntetett létezőt. Akkor viszont, kérdezhetné valaki, miért indulunk ki pont szubjektivitásunkból, amelynek megfigyelése és tárgyilagos értékelése-értelmezése oly nehéz, még pozitív-tudományos formájában is — lásd a pszichológia anti-nómiáit, amelyek annyira izgatták a kedélyeket e korban és *elsősorban* Bergson — nehezen megközelíthető, mert természetesen hiányzik az a távolság, amely egy szubjektum és egy predikátum éles elkülönítéséhez elengedhetetlenül szükséges. Hogy kikerüljünk ugyanazt a hibát, amelyben sajnos némiképpen el kell marasztalnunk Bergson, meg kell mondanunk, hogy a *távolság* kifejezés itt nem metafora: egyszerűen azt jelzi, hogy két külön szubsztanciáról lehet szó. Az a feltevésünk pedig, miszerint az adekvát leírás csak az egyik szubsztanciá-„ból” a másik-„ra” ránézésben lehetséges, azon a minimális értékű megállapításon alapszik, hogy egy kijelentéshez legalábbis egy valaki szükséges, aki azt kimondja — nyilván kétségbe lehet és kell vonni, hogy létezik-e a „világban” olyan tárgy, amelyről ez a kijelentés szólhat. De amennyiben valóban van vagy lehet vagy „kell” egy ilyen tárgy, akkor ez lehetőleg a szubjektumtól különböző, vagy legalábbis nem árt, ha az, mert másként elvész a minimális esélye annak, hogy legyen valaki vagy valami a „világban”, aki az illető kijelentés jelentését felfogja, hiszen hipotézisünk értelmében az Én mondja a mondatot és nem neki mondják. Az a feltevés, miszerint a szubjektum élete ilyen vagy amolyan a „világban”, nem előzheti meg ily módon azt a gesztust, amellyel egyáltalán konstituáltuk mindezek létezését, és persze mégannyira sem állapíthatjuk meg belőle az említett szubjektum minőségét. A századforduló gondolkodása a „konkrét élet” nevű kísértet láttán ezt elmulasztotta — legalábbis átlagában és tömegében elmulasztotta — megérteni, és egy módszertanilag és ontológiailag sokadrangú valóság-réteg elsődlegességét tételezte. Mi következhetett ebből? Természetesen az, hogy sokkal nagyobb hitelt adtak minden olyan állításnak, amelyet lehetőleg az affektivitására és biologikumára redukált szubjektum jelenléte fémjelzett, és könnyűszerrel tettek — például Bergson is — olyan általános kijelentéseket, amelyeknek az égvilágon semmivel sem volt inkább közük a konkrétéhoz, mint az addigi metafizika tételeinek. Miért kellett hát akkor az addigi metafizikától eltérő módszert keresni és — részben — találni, miért nem volt elegendő a világ-interpretáció megváltoztatása a régi nyelvi és architektonikai eszközökkel? S ami még sokkal feltűnőbb: miért jelentkezett ez a szuverén megvetés, ez a hangzatos és kíméletlen bíráló a metafizikáéval szemben? A szűken ideológiai indítékoktól eltekintve — amelyekről azonban még fogunk a továbbiakban szót ejteni — az ok, úgy tűnik, a következő.

A karteziánus és kanti kritika, és a Kant utáni klasszikus német filozófiának mind a mai napig kellőképpen ki nem aknázott kritikai vonatkozásai (s itt nem csak Fichtére kell gondolnunk, hanem Hegelre is (nem is beszélve a poszt-klasszikus Bolzano, Lotze, Immanuel Hermann Fichte, Böhm ilyen irányú munkálatairól) filozófiai aktivitásukat<sup>17</sup> radikálisan megtisztított terepen végezték, ez a megtisztítás pedig nemcsak egyszerű heurisztikus körülhatárolásokból származott, hanem magának az aktivitásnak a lényegéből következett. Az az erőfeszítés ugyanis, amellyel meghatározták, mi is az, ami a legközvetlenebbül elgondolható, s ilyen értelemben szinte az egész modern filozófiatörténet előlegezi Husserl transzcendentális redukcióját, ez az erőfeszítés tehát nem a képzelőerő lehetőségeinek a kipróbálását jelentette, hanem egyrészt azt, hogy biztos intiutív alapot találjanak a legvégsőbb alapokat fürkésző kutatásnak, másrészt, hogy a kutatás eredményeinek előadását ne kinyilatkoztatásszerűen, hanem a szükségszerűség alakjában mondhassák el, nem azért, hogy ennek nagyobb tekintélyt biztosítsanak, hanem hogy ez alávethető legyen a tudományos kontrollnak, amit nyilván régebben tágabban, nem neopozitivistá szigorral értelmeztek. Itt az elméleti demokratizmusról is szó van: minden tudomány megad művelőinek és tanulóinak egy olyan szemléletileg közvetlenül megragadható intuitív bázist, amely valamennyiük számára közös lehet, és csak akkor követi el a szemlélettől való elszakadás botrányát, ha az már múlhatatlannul szükséges (mint a Bolyai- vagy a Riemann-féle geometriák esetében, a relativitáselméletben stb. történt). A filozófia esetében ez az alapvető szemléleti keret a — tágan értelmezett — logika. Ennek hegeli vitája is, mint ismeretes, abból indul ki, hogy módszertani követelményeit megtartja, csak reálisnak ítélt eredményei láttán lépi túl — olyan eredmények láttán, amelyek a hagyományos logika alapján végzett kutatásokból adódtak. Ez aztán retrospektíve a heurisztikát is módosíthatja, de a gondolatmenet nem a prófétai kebel dekrétuma alapján érthető és értelmezhető, hanem azt bárki megítélheti és ellenőrizheti. Ráadásul a filozófia ezen az egyezésen túl híveinek azt a tudományból hiányzó előnyt is megadja, hogy nem axiomatikus. Illetve axiomatikus lehet architektonikai szempontból (mint az gyönyörűen látható Spinozánál), de ezek az axiómák nem egyszerűen az intuitív szemlélet folyamányai, hanem elméleti igazolásuknak is lennie kell. Ugyanígy a konstrukciós szabályok is igazolandók. Hogy ez az alapokat célzó vizsgálat mennyiben érinti a pozitív tudományokat, az nem ide tartozik. Annyi megjegyezhető, hogy ezzel a teljesen elfogulatlan, maradéktalanul kritikai tudomány eszménye a filozófiában teljesülne ki — ha ez a filozófia sikeres lenne, amit ugyan Bergson cáfol. Ha a pozitív válaszra nem is vállalkozhatunk, talán Bergson érvelésének hibái is utat mutathatnak felé. Az *életfilozófia* mindezekre nem keres megoldást, tudniillik abból a magában nem elítélhető tételből indul ki, hogy nem ismer kintüntetett létezőket, hanem — emlékezzünk Lukács helyzetképére — dolgokat, dologságokat, fakticitást. Ez a tétel azonban csak a posteriori volna elfogadható, a priori már sokkal kevésbé: ha a tényeket filozófiailag lényegében egyműeknek stb. ismertük meg, akkor a dolognak semmi akadálya — a priori viszont megvan az a hátránya, hogy mivel válogatni mégis kell, a „józan ész” jegyében felbukkan közvetlen érdekeink elsőbbségének doktrínája, amit feljebb láthattunk is Bergsonnál, ez a doktrína pedig távolról sem magától érte-

<sup>17</sup> Terminusunk rokon Roland Barthes „activité structuraliste” kifejezésével, amely nem azonos vulgáris szótári értelmével, l. „Essais critiques” c. kötetét (Seuil, Párizs 1969).

tődő. Legalábbis abban az esetben, ha elméletünknek széles körű érvényt akarunk biztosítani. Mármost, ha nincs kitüntetett létező, az (empirikusan) közvetlenül adódó pedig mindaz, amit észlelünk, az első nyilván észleleteink vizsgálata — meg kell jegyeznünk, hogy ez filozófiai szigorral is megtörtént.<sup>18</sup> A pszichológia adatainak nem-pszichológiai interpretációja pedig a *metabasis eis to allo genos* veszedelmes hibáját implikálhatja — és implikálja is Bergsonnál. (Ennek mechanizmusát később fogjuk látni az ún. pszichofizikai paralogizmus érintésekor.) Mire tanítanak bennünket az ilyen módon felfogott adottságok, „tények”? Azt fogják sugallni, hogy a közvetlen intuitív evidenciához, az Énhez hasonlóan, az Én által észlelt adottsághalmaz is, bármennyire tövelhegygyel lett légyen is összehordva, kezdetül szolgálhat és a tapasztalás egyedi módja mintája lehet mindenfajta okoskodásnak. Azon a triviális ellenérven túl, hogy akkor ahány tapasztalás, annyi elmélet-modell, meg kell állapítanunk, hogy itt további nehézségek merülnek fel. Az empirikusan felfogott szubjektum tudatát nyilván számtalan nyelvi, történeti, társadalmi, kulturális stb. tényállás preformálja. Ezek a tényállások pedig az életfilozófiák számára sem egyszerű valóságok, az pedig nem tagadható, hogy a közvetlenül jelentkező tényállások észlelése ezeknek a preformációknak a keretében megy végbe. Ezt többnyire el is ismerik — és levonják belőle a konklúziót, miszerint minden metafizikai megismerés a konkrétan adott preformációktól, egyéb körülményektől relativizált, bizonytalan megismerés és így tovább. Mintha nem mutatott volna a pozitív tudomány számtalan példát arra, hogyan lehet ezakt megismeréshez, pragmatikusan is tökéletesen beváló ismerethez jutni elméletileg-kritikailag megtisztított alaptényekből kiindulva — ugyanakkor persze az empiria létsíkjának pontos meghatározásával. Evidens, hogy a különböző emberi-társadalmi preformációk, a hegeli „objektív szellem” különböző aspektusainak metszéspontjában álló, színes és gazdag esetlegességtől meghatározott szubjektum egyrészt nem tud lemondani erről az elméletileg talmi csillogásról, másrészt pedig képtelen lesz arra, hogy valódi dimenzióiban tudjon felfogni egy tiszta elméletet, amelyet szinte kénytelen — a mindenütt hasonló módon preformálnak felfogott emberi valóság képzetét általánosítva — önkényesnek és legjobb esetben *csak* az alkotó szubjektumot illetőleg relevánsnak tartani. Ebből következik, hogy hajlani fog a tipológiára, a relativizmusra, a naiv historizmusra, a szubjektivizmusra, a voluntarizmusra, a szkepticizmusra stb. A tapasztalatra pedig távolról sem abszolútumként hivatkozik az életfilozófia, hiszen az empiriáról kimondott állítások már távolról sem empirikus állítások, s aki ezt állítaná, tévedne — hiszen egy olyan kijelentés, mely azt mondja: „az empiria ilyen vagy olyan”, „az empiriának ezek és ezek a funkciói, így és így hat tudatomra”, az ilyen mondat először is felteszi azt, hogy vagyok én, hogy van valami, ami engem közvetlenül afficiál, mégpedig összefüggésben azzal a nyelvvel, mellyel önreflexiómat is végzem, hogy ez az affekció nem csalódás vagy tévedés, hanem a szubjektumtól jól és határozottan elkülöníthető fennállása van, továbbá ennek a fennállásnak az ontológiai rangja nem különbözik elvben az én léteemtől és mégis csak elsuhanó, bizonytalan, titokteli mivoltában ragadható meg, tehát a saját létében éppen olyan preformáció

<sup>18</sup> Husserl: „Fenomenológia”, Az Encyclopaedia Britannica címszava, in: Husserl: Válogatott tanulmányok; „Gondolkodók”, Gondolat, Budapest 1972; Lásd még: Alexander Pfänder: Zur Psychologie der Gesinnungen, I—II; „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd. I. (1913), Bd. III. (1916).

hatásoknak van kiteve, mint én. Fel kell tételeznünk aztán, hogy a transzcenzus nem ütközik akadályokba, hogy elve azonos kifejtésünk nyelvének princípiumával, és ezért nem szorul külön magyarázatra.

Innen talán érthetőek Bergson kifogásai a metafizikával szemben. Az I. pontban azt láttuk, hogy a fogalmak immár nem elegendők, újfajta — „hajlékony, mozgékony, majdnem folyékony” — fogalmakra van szükség. Rekonstruáljuk a gondolatmenetet. 1. A fogalom valami, bizonyos tulajdonságokkal. 2. Az ilyen (ergo valamilyen) fogalmat túl kell haladni. 3. Valami másra van szükség, újfajta 4. fogalomra, azaz valamilyen-és-non-valamilyen valamire. 5. De a második esetben a „fogalom” nyilván nem „fogalmat” jelent, hanem 6. valamit. Mit? Olyasvalamit, ami a „nem nélkülözhető” fogalom új inkarnációja, s amely „ráömlik az intuíció illanó formáira”. De 8. miért nevezzük akkor az (1.) alpontban valamilyennek megismert fogalmat nélkülözhetetlennek? Nyilván azért, mert valami azért valami, mert mások mások, s különösen akkor, ha mindkettőnek pajzán módon 9. ugyanaz a neve. Érdekes, hogy az ugyanott fölemlített bergsoni aggályok egyfajta érzelmi-pszichikai szolipszizmustól óvnak, amit egyrészt az interszubjektivitás kérdésének ignorálása indokol, másrészt azonban következtelen, hiszen az új metafizikai módszer tematikus központjának megállapításával (tartam stb.) visszaveszi a transzcenzus-probléma felfüggesztését is, ha újra kitüntetett létezőt posztulál — legalábbis ezt kell hinnünk akkor, amikor önmagunkba-fordulástól óv.

A II. pontban ismertetett ellenvetés a következő szerkezetet mutatja:<sup>19</sup> a „rögzített” fogalmak *kivonhatók* a „mozgó valóságból.” A mozgó valóság azonban ezekkel nem alkotható újra.<sup>20</sup> A dogmatizmus és a kriticismus is e „rögzített fogalmakkal” akarja a „folyó valóságot megszorítani”. De ez nem helyes, holott Bergson egy pillanatig sem állítja, hogy a „száraz” metafizika szintén „újraalkotni” kívánna a valóságot — és ha e fogalmak valóban használhatatlanok, akkor hogy van az, hogy mégis a valóságból „vonták ki” őket? Az egész kép remegő és bizonytalan, *hinnünk* kell Bergsonnak, másképp nem volna okunk arra, hogy mindezt elfogadjuk. Ez viszont már személyes meggyőződés kérdése. Ezek után sajnos kevés hitelre találhat a (kanti) antinómiákra való hivatkozás — amely itt mint *rossz fogalmazás* jelentkezik —, nyilván nincs kizárva, hogy itt csakugyan tévesen feltett kérdésekről legyen szó, de bizonyítást nemigen kapunk. A baj valóban az lenne, hogy „előállításba (fabrication) transzponáljuk azt, ami alkotás”? Hiszen itt sincs többről szó, mint a spontán és a mesterkélt agyonnyúzott szembeállításáról. Feltételezzük, hogy a valóságban, természetesen, simán, „valóságosan” mennek végbe dolgok, folyamatok, megismerésünk azonban rendszerező szükségletének engedelmességgel csak „fabrikálni” tudja ugyanazt — jusqu'à Bergson. Ez azonban nem az a bizonyos „újraalkotás”?

Ha az egész addigi metafizika rossz, akkor nyilván bárhol nyúljon is a valósághoz, hatásköri túllépéseket fog elkövetni. (III. pont.)

A IV. pontban idézett ellenvetés az egyik legérdekesebb. Kijelenti, hogy a (rossz) metafizikának alkalmazkodnia kellett a nyelv szokásaihoz (les habitudes

<sup>19</sup> A részletesebb kommentárt lásd ott (II. pont). Az egész bergsoni gondolatmenet kitűnő ismertetését adja Babits Mihály: Bergson filozófiája; „Gondolat és írás”, Athenaeum, Budapest 1922. Hasonló, bár konzervatívabb leírás: H. Schoen: Heinrich (!) Bergsons philosophische Anschauungen; „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, Bd. 145, Heft 1 (1912).

<sup>20</sup> Vö. uo.



du language). A nyelv őshibája az, hogy öntudatlanul is absztrahál. Persze mi is absztrahálunk, de ezt nem vagyunk hajlandók elismerni. Felrójuk a metafizikának, hogy elszakad az élő-eleven szemlélettől, de azt sem írjuk javára, hogy a „sens commun”-tól irányíttatja magát. Helytelenítjük azt, hogy a metafizika engedelmeskedik a nyelvnek, de ezt — ha nem csalódik a kritika — szintén ugyanazon a nyelven fogalmazzuk. De gondoljuk csak meg: ha nem is fogadunk el valaminő ontológiai vagy ismeretelméleti dogmát a nyelvről, azt a triviális megállapítást megkockáztathatjuk, hogy az emberek közötti érintkezésben a nyelv arra szolgálhat, hogy a dolgok — episztemológiai állásuktól függetlenül — valamilyen intelligibilis formában ennek az érintkezésnek tárgyaivá váljanak — ezzel, és ezt hangsúlyozni szeretnénk, semmit nem mondhatunk e dolgok létéről. Természetesen meg lehet és meg kell ejteni a nyelvnek valamilyen kritikáját, és ennek a wittgensteini imperatívusznak a modern nyelvfilozófia hatalmas erőfeszítésekkel igyekszik megfelelni. A nyelv kritikája része annak az általános kritikai aktivitásnak, amelyet a tudomány és az annak általánosságában felfogott eszményét kifejező filozófia mindig is kifejtett, s amely mindig is polemikus, kritikai éllel vizsgálta fölül a köznapi képzetek, vélekedések (doxa) világát és kimutatta, hogy az, ami a naiv tudat számára közvetlenül adottnak tűnik, annak — Merleau-Ponty egy szép kifejezését parafrázálva — még munkával kell kifejtenie magát. Következésképpen nehezen állítható az, hogy a nyelv, s azon keresztül a „sens commun” determinálná a metafizikai módszert, s amennyiben létezne is egy ilyen determináció — ami vitatható —, akkor is ez a metafizika kritikai funkciójának adna teret, és korántsem a módszer és a „tanfoglalom” (Lehrbegriff, „doktrína”) pozitív előadásának.

Ha pedig a (pejoratív jelentésű) értelmi kritikát megvetően kirekesztjük a filozófiából, mint üdv- és bölcsességtanhoz illő meggondolások köréből, és a priméren jelentkező tények, így a nyelv „külső” realitását minden diszkusszió nélkül elfogadni vagyunk kénytelenek, akkor a legkevésbé sem áltathatjuk magunkat azzal, hogy meghaladtunk egy a nyelvi mechanizmusoknak kiszolgáltatott tudományos-filozófiai módszert. Sőt: ha a saját gondolkodásunkat determináló preformációkról nem veszünk tudomást, illetve azokat a psziché vagy a szubjektum örök, szükségszerű stb. tulajdonságaival stilizáljuk, akkor igen kevésbé formálhatunk jogot arra, hogy a nyelvet kiemeljük ezek köréből és mint világképünket torzító, hibákhoz vezető valamit elítéljük — különösen akkor nem, amikor az empirikusan felfogott szubjektum egyes tartozékait, mint a szabálytalanságot, a tartam emberi-szubjektív viszonylagosságát a helyes filozófiai módszer kezeseinek tartjuk. Arról nem is beszélve, mennyire ellene mondunk a mesterkéeltség, műnyelv, fogalmi apparátus ellen felhozott érveinknek.

Az V. pontban ismertetett ellenvetés szerint a Zénón-féle apóriák jelentik a metafizika kezdetét. Nehéz igaz értékén megbecsülni ezt a mondást, hiszen ismerjük az olyanfajta kijelentéseket, hogy „a filozófia ott kezdődött, ahol Thalés a tengert fürkészsze elmélázott”, vagy „a kémia Lavoisier lefejezésével kezdődött”, vagy „a modern fizika azzal kezdődött, hogy az alma Newton kobakjára hullott” stb. Itt azonban — legalábbis Bergson szerint — komolyan kell ezt vennünk. A filozófiának az volt az őshibája, hogy az idő és a mozgás elvében apóriát vélt felfedezni, ezáltal kikerülte azt, hogy szembenézzen a mozgás, a változás és hordozójuk: az idő általános-konstitutív jellegével, központi helyzetével a létben — innen az örök elvek, igazságok és rendszerek igénye. Ami örök, az pedig nyilván elsiklik a változó fölött, ez pedig életünknek

úgyszólván matériája — tehát az ezzel kapcsolatos, a szó szoros értelmében *életbevágó* problémákat is kikerüli. A „mozgó és telt, folytonos elmélyülésre hajlamos, revelációkban bővelkedő”,<sup>21</sup> a tapasztalás számára adott valósággal szemben örök, elvont és általános elveket ad meg a filozófia, ami helytelen. De a „mozgó és telt” stb. valóságkép éppen olyan általános, mint a bírált filozófiáké, és ahhoz, hogy e filozófiákat mindenestül elvessük, feltételeznünk kell, hogy a valóság *mindig* változó, mindig nem-örök, amivel szintén egyfajta fogalmi sémába „szorítottuk” az *élő* világot, és ez a kép, ha tartalmazza és igenli is a mozgást, maga nem mozgó, ahogy a „konkrét, hús-vér ember” ismert frázisa is frázis, nem pedig élő, hús-vér valami — ahogy egy csillagászatban is nem az égboltot tartalmazza, hanem pár font papirost. Azonkívül: az az állítás, miszerint a filozófia „rögzített, kiszikkadt, üres kivonat”, csak érzelmi jellegű ellenzést fogalmaz meg, nem mondja ki, hogy ez a kivonat nem reprezentatív, nem adekvát. De tekintünk csak el ezektől az ellentmondásoktól, tételezzük fel, hogy úgy sem haladhatók meg a rendelkezésünkre álló eszközökkel, fogadjuk el, hogy a — minden vitától függetlenül létező — noumenon természete gyökeresen más, mint a róla adott leírás, legalábbis ahogy ez a metafizikában olvasható. Tételezzük fel azt is, hogy ez az eltérés *ab ovo* rossz. Mi a teendő? Világos: leírásunkat egyeztetnünk kell a noumenonnal. De hogyan? Ehhez nyilván már rendelkezünk kell valamiféle tudással a noumenont illetően, ti. hogy megmondhassuk: milyen is az, és ahhoz igazítsuk a leírást. Tehát mindenképpen léteznie kell egy A leírásnak, amihez a B leírást mérjük — de mi garantálja ennek az A leírásnak a helyességét? De tegyük fel, hogy ezeket a kérdéseket is megoldottuk. Vegyünk fel egy M és egy N leírást, nevezzük ki M-et a noumenonnak *nem* megfelelő és az N-t a noumenonnak megfelelő leírásnak. Kérdezzük meg, hogy mit ír le az M? Ha a leírás módja helytelen — végső soron —, nyilván semmit. Akkor azonban mi a közös a kettőben, hogy mindkettőt „leírás”-nak nevezzük?

És hogyan ítéljük meg mindeme tapasztalatok birtokában azt a tételt, hogy „a gondolat és a nyelv összemérhetetlen marad”<sup>22</sup> Ennél ködösebbet akarattal is nehezen mondhatni. Ugyanis ha a nyelv a gondolat inadekvát kifejezése, akkor nincs másra szükség, mint bizonyos elméleti munkára, amely a gondolat meglevő vívmányait megfelelő műnyelvvvel kifejezni képes. Elvileg kijelenteni azonban ezt a radikális *chorismos*-t egyenértékű azzal a kijelentéssel, hogy rendelkezünk a gondolat tartalmának, legbenső lényegének ismeretével — egy ilyen ismeret léte pedig ellentmond annak, amit a változóról stb. mondtunk, úgyszintén a mindennapok szubjektív-eltűnő-mozgó-sejtelmes munkájával szembeállított filozófiai műfogások bírálatának. Ugyanakkor teljesen tisztázatlan marad az, hogy mennyiben különböző a gondolat és a nyelv viszonya tárgyához — és az is, hogy mindezt honnan tudjuk.

A VI. pontnál megismert kijelentések egészen más területre vezetnek át bennünket: a gyakorlati ész területére, hogy kissé régies terminust használjunk. Itt a filozófiát olyan konkrét életszükségletekkel, az emberi nem olyan sürgetően fontos érdekeivel szembesítik, amelyek nyilván nem elégíthetők ki a pusztá teória által. Ezt az ellenvetést annál inkább is érdemes megvizsgálni, mivel ez később is — pl. Camus-nál — felbukkant, a következő, érdekes módon

<sup>21</sup> L. a 14. jegyz.

<sup>22</sup> Bergson: „Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól”, ford. Dienes Valéria; „Filozófiai Írók Tára”, Franklin-Társulat, Budapest é. n. [1923] 151.

a bergsoni probléma-látásnál sokkal kevésbé radikális módon. A filozófia mint teoretikus építmény mint módszer és előadás, a maga módján nagyon helyes és igaz lehet: de a kultúrában betöltött szintetizáló, központi szerepéről le kell köszönnie, mert nem válaszol arra a kérdésre, hogy miért és hogyan élünk, miért és hogyan éljünk, mit válasszunk a kínálkozó lehetőségek között és így tovább. Itt nem vonják kétségbe a filozófia módszerei egyikének létjogosultságát sem, csupán megállapítják, hogy a filozófiára, ennek hagyományos, rendszeres formájában sok szükség nincs — legalábbis az egyetemeken és az akadémiákon kívül. S emlékezzünk arra, hogy más, a tudomány és a tudományos episztemológia oldaláról érkező ellenvetések radikálisan megkérdőjelezték mindazt, amit az életfilozófia még meghagyott mint érdektelen *caput mortuum*-ot a metafizika vegyfolyamataiból. Korántsem a mi dolgunk ezeknek az igen fontos kérdéseknek az eldöntése. Itt csak az első típusú, „életfilozófiai” megfontolásokat próbáljuk meg magyarázni. Ezeknek történelmi-társadalmi hátterét Lukács György próbálta meg felderíteni „Az ész trónfosztása”-ban,<sup>23</sup> természetesen vitatott és vitatható módon — egy polemikus műnek nem is feladata, hogy szociológiai szempontból releváns legyen. A mi számunkra mind ebből elegendő annyi, hogy a bölelet revíziója megindult az „élet” felől. Mit mondhatunk erről? Hogy a triviális megjegyzéseket se kerüljük ki, elmondhatjuk, hogy ennek a kritikának, ha már ilyen irányú követeléseket fogalmazott meg, meg kellett volna oldania a „van” és a „legyen” közötti korreláció kérdését is. Amennyiben pedig elveti egy ilyen korreláció lehetőségét, akkor két út nyílik számára: 1. vagy a pillanatnyi és filozófiai eszközökkel nem ellenőrizhető intuíciót teszi meg a cselekvés forrásává (amint ez meg is történt a Camus-féle vulgáris egzisztencializmusban) és ebben az esetben a filozófia által leírt létről nem lehet semmilyen mondanivalója, nem kifogásolhatja ennek módszerét, lévén, hogy nincs *honnán* kifogásolnia, és egyszerűen elveti mint törekvései szempontjából érdektelent, vagy 2. megkísérli a filozófiának egy olyan értelmezését, amely számára használhatóvá teszi az elméletet. Ha elhisszük Karl Korschnak,<sup>24</sup> hogy a filozófia (már Hegelnél!) mindig több akart lenni, mint filozófia, azaz: bizonyos eszményeket akart volna megvalósítani a valóságban — Hegelnél a „Versöhnung mit der Wirklichkeit” paradoxális alakjában, Marxnál a 11. Feuerbach-tézis ismert „... es zu verändern” kifejezésében, akkor kaphatunk egy ilyesfajta megoldást. Ez a Dilthey értelmezéseire<sup>25</sup> élen emlékeztető felfogás azt rejti magában, hogy a filozófia valóban a valóság eszményi (érzelmi nyelvre lefordítva: kívánatos) modelljét adja — azaz a filozófia itt releváns lehet a cselekvés számára, elvei irányíthatják azt; ehhez persze át kellene alakítani a filozófiát. Bergson egy olyan filozófiát szeretne, mely ne rendszeres elvekből hozzon feleletet az *embert* izgató kérdésekre, hanem amely a kérdések fölvetődésével párhuzamosan változik, alakul. Végre, hogy a „filozófia” nevezetnek még valami értelme maradjon az új diszciplína számára is, reményét fejezi ki, hogy az abban némi valószínűséggel megfogalmazott állítások — halmozódásukkal — majd haladnak a szükségszerű bizonyosság felé. Ez az első látszatra szerény, valójában pedig roppant ambiciózus program

<sup>23</sup> 2. kiad., Akadémiai Kiadó, Budapest 1965.

<sup>24</sup> Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*; „Politische Texte”, Europa Verlag, Frankfurt—Bécs é. n. [1966], 116.

<sup>25</sup> Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*; „W. Diltheys Gesammelte Schriften”, Bd. IV, 2. kiad., B. G. Teubner, Lipcse—Berlin 1925.

az emberiség kitanítását helyezi kilátásba, kárpótlásul azonban meghív mindenkit a koncepció tökéletesítésének férfimunkájára. Itt az a látszat keletkezhet, hogy az effajta tevékenység a tudomány analogonja lehet, hiszen az is tökéletesíthető stb. A különbség csupán annyi, hogy ott az igazságról, emitt pedig a cselekvés különös formáiról van szó, amelyek tisztán elméleti analízise — az eddigiekből következően — tilos. Ha pedig ezt nem lehet vagy nem szabad elvégezni, akkor hogyan mérhetők össze ezek a formák, és hogyan szabható meg a „létkérdésekre” adott válaszok érvényességi köre?

Bergson már egy ifjúkori, az École Normale-ban írott dolgozatában mondja: „En s'adressant au public, l'auteur visera toujours au général, et par conséquent au vrai. Pour que le public applaudisse à une oeuvre, il faut qu'il s'y reconnaisse; et, pour qu'il s'y reconnaisse, il faut qu'il y trouve, non pas une vérité d'exception, mais une vérité humaine.”<sup>26</sup> (A stílus iskolás „szépségét” később is megtartotta Bergson — „franciás”, lágy pontatlanságát szintén. De hasonlítsuk össze a nem kevésbé „franciás” Pascallal.) Az általános, az igaz valahol még összemosódik, a távolban — de a *tapsot* ki kell érdemelni. Ugyanott olvashatjuk, hogy a „Kaméliás hölgy”-szerű szomorújátékokon többször könnyezett a publikum, mint Corneille összes tragédiáin — tehát. . .

Láttuk — nagyjából és vázlatosan — hogyan bírálja a metafizikát Henri Bergson. Most természetszerűleg az következne, hogy bemutassuk megoldási javaslatait, pozitív elképzeléseit. Előbb azonban hasznos lenne megvizsgálni a bergsoni koncepcióban kulcsszerepet játszó idő- és tartam-fogalmat és annak változásait — tudniillik mind a bírálókat, mind az új módszer innen szökött elő. Ez a vizsgálat sem ontológiai, sem természetfilozófiai, sem antropológiai nem lesz — ezt elvégezték a hagyományos Bergson-értelmezés képviselői;<sup>27</sup> itt kizárólag a módszer szempontjából vesszük szemügyre Bergson nézeteit.

Bergson megállapítja: az időről alkotott felfogásunk hibás, mert a térképzetek extrapolációja. Általában: eszméink, képzeleteink körül valami baj van. „Ha a lehető legszűkebbre szorítjuk az általános ideák körüli lélektani nehézségeket, oda jutunk, hogy bezárhatjuk őket ebbe a körbe: ahhoz, hogy általánosítsunk, előbb elvonatkoztatnunk kell, de ahhoz, hogy elvonatkoztatassunk, előbb tudnunk kell általánosítani.”<sup>28</sup> Ennek a circulusnak a sémájára egészen jól rá lehet húzni az alább felsorolandó, kritikai és pozitív észrevételeket az időről és az időfogalomban rejlő inherens nehézségekről.

I. „Tartam-fogalmunk ugyanis közvetlen tapasztalat terméke volt. Bár szükségképpen nem vonta maga után az egyetemes idő hipotézisét, mégis nagyon természetes összhangban volt ezzel a hiedelemmel.”<sup>29</sup>

II. „Szükségképpen szavakkal fejezzük ki magunkat és legtöbbször a térben gondolkodunk. Más szóval a beszéd azt kívánja, hogy eszméink között is olyan tiszta és pontos megkülönböztetéseket, ugyanolyan szakadasságot állapítsunk meg, mint az anyagi tárgyak között.”<sup>30</sup> Látjuk tehát tiszta formájában az előföltévet: és diszkontinuitást állító minden tétel a nyelv csapdája.

<sup>26</sup> Közli Jean Guilton: *La Vocation de Bergson*; „Vocations”, IX. N. R. F. Gallimard, Párizs é. n. [1960].

<sup>27</sup> Le Roy: „Une Philosophie nouvelle”, F. Alcan, Párizs 1911; R. Gillouin: *Henri Bergson filozófiája*; „Kultúra és tudomány”, Franklin, Budapest é. n.

<sup>28</sup> Bergson: „Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit”, 20<sup>e</sup> éd., F. Alcan, Párizs 1925, 170.

<sup>29</sup> Bergson: „Tartam és egyidejűség”, ford. Dienes Valéria; „Ismerettár”, Pantheon, Budapest 1923, 7.

<sup>30</sup> „Idő és szabadság”, 53.

„Csak kerülgetjük a nehézséget, ha szokás szerint kétfajta mennyiséget különböztetünk meg, egyik kiterjedésbeli (extenzív) és mérhető, a másik erőbeli (intenzív) és nem tűri a mérést, de mégis mondható róla, hogy nagyobb vagy kisebb, mint egy másik erősség. Mert ezzel elismerjük, hogy a nagyság e két formájában van valami közös, hisz mindeniket nagyságnak hívjuk és egyformán képesnek állítjuk növeésre és csökkenésre. De miféle közösség lehet nagyság szempontjából az extenzív s az intenzív között? Ha az első esetben azt hívjuk nagyobb mennyiségnek, amelyik a másikat tartalmazza, mire való még mindig mennyiségről és nagyságról beszélni, mikor már nincs sem tartalmazó, sem tartalmazott?”<sup>31</sup> Az erősséghez kapcsolódó képzetek, mondja Bergson, a komprimált tér képzetéből keletkeztek — és a fentiekben rejlő ellentmondás meghaladására azt találták ki, hogy az érzetek erősségének tárgyi (*id est*: mérhető) okai nagyságával és számával folytatják ugyanazt. Mérhetőnek és tudományos bizonyossággal meghatározhatónak tartunk inponderabiliákat, megfoghatatlan „que sais-je?” jellegű létezőket. Itt radikális *khoris-mos*-t tételez Bergson. „Ez a mozgékony szimpátia, mely mindig azon a ponton van, hogy odaadja magát, ez a felsőbbrendű báj lényege. Így az esztétikai érzelm növe erősségei itt megannyi különféle érzelmmé oldódnak, melyek előzőiktől sorra bejelentve, abban láthatóvá válnak s azután végképp eloszlanak. Ezt a minőséges haladást értelmezzük nagyságváltozásnak, mert szeretjük az egyszerű dolgokat és mert nyelvünk rosszul van megalkotva arra, hogy visszaadja a lélektani elemzés finomságait.”<sup>32</sup> Egyrészt tehát eszményül állítjuk a világ elé a közvetlen adottságokat — a nyelvet és mindent, ami spontán vagy annak látszik; másrészt pedig rossznak, a kifejezés számára alkalmatlannak találjuk mindezt. Kifogásoljuk a természetes-naïv előadásmódot, de kifogásoljuk a műnyelvet és a fogalmiságot is. Ugyanakkor eredményeinket folyton e kettő szembeállításából búvárszedjük elő. Figyeljük csak meg a következő passzust: „... Mert lehetséges ugyan, hogy az érzet erőssége szervezetünkben végbement kisebb vagy nagyobb munkáról tanúskodik, de az eszmélet nekünk az érzetet s nem ezt a mechanikai munkát mutatja. Sőt éppen az érzet erősségéről ítéljük meg a végzett munka kisebb-nagyobb mennyiségét; az erősség tehát, legalábbis látszólagosan, az érzet tulajdonsága marad. És mindig ugyanaz a kérdés merül fel: miért mondjuk egy magasabb erőfokról, hogy nagyobb? Miért gondolunk nagyobb mennyiségre vagy nagyobb térre?”<sup>33</sup> A kérdésben benne van a válasz.

Lássuk, hogy néz ki ezzel szemben a *minőségi* elemzés.

III. „Így ledől a korlát, melyet a tér és az idő tettek [a művész] eszmélete és eszméletünk közé: és eszmékben minél gazdagabb, érzelmeiktől és megindulásoktól minél terhesebb lesz az az érzés, melynek keretébe vitt bennünket, annál nagyobb a kifejezett szépség mélysége vagy emelkedettsége. Az esztétikai érzés egymást követő erőfokai tehát bennünk végbemenő állapotváltozásoknak, a mélységi fokok pedig azon elemi lelkitények kisebb-nagyobb számának felelnek meg, melyeket homályosan fedezünk fel az alapvető megindulásban.”<sup>34</sup> Hogyan lehet azonban mindezt logikai konzisztenciával vagy legalább ennek valamiféle pótlékával egybefogni? „Fechner megértette, hogy nem lehet a mérést a lélektanba bevezetni anélkül, hogy ott meg ne legyen előbb határozva

<sup>31</sup> I. m. 56.

<sup>32</sup> I. m. 62.

<sup>33</sup> I. m. 58.

<sup>34</sup> I. m. 64. sk.

két egyszerű állapotnak, pl. két érzetnek egyenlősége és összeadása. Másrészt az ember eleinte nem látja, hogyan lehet két érzet egyenlő, hacsak nem azonosak. Igaz, hogy a fizikai világban az egyenlőség általában nem egyjelentésű az azonossággal. De ez azért van, mert ott minden tünemény, minden tárgy két oldalról mutatkozik, egyik a minősége, másik a terjeszkedése; semmi sem áll útjában annak, hogy az elsőtől elvonatkozzunk s akkor nem marad más, mint oly tagok, melyek közvetlenül vagy közvetve egymásra helyezhetők, tehát azonosulhatnak. Márpedig ez a minőséges elem, melynek kiküszöbölésével kezdjük, mikor a külső dolgok mérését akarjuk lehetővé tenni, éppen az, amit a pszichofizika megtart és állítólag megmér.”<sup>35</sup> Innen következik az alapvető apória: „Röviden, eredete maga ítél minden pszichofizikát logikai körbenforgásra, mert az az elméleti posztulátum, melyen alapul, kísérleti igazolásra utasítja, és kísérletileg csak akkor igazolható, ha előbb elfogadjuk posztulátumát.”<sup>36</sup> Mi a magyarázata ennek az apóriának? „Mert nincs érintkező pont a ki nem terjedt s a kiterjedt, a minőség és a mennyiség között. Lehet egyiket a másikkal értelmezni, egyiket a másik egyenértékének megtenni; de előbb-utóbb kezdetül vagy befejezésül, el kell ismerni ennek az azonosításnak konvenciók természetét.”<sup>37</sup> El kell fogadnunk, hogy a valóságról szerzett ismereteink maguk is aporetikus természetűek? Bergson szerint igen, de ez az apória távolról sem a kanti kérdésselvetésből adódóval azonos. Itt már a reflexióval magával is baj van, mely a kétségeket megfogalmazná. Bergson azt írja: „Igazában a pszichofizika nem tesz egyebet, mint pontosan formulázza és következményeiben a végletekig viszi a józan észnek egy ismeret fogalmát. Mint-hogy inkább beszélünk, mint gondolkodunk, minthogy egyszermind a külső tárgyaknak, melyek a közös világból valók, több fontosságuk van ránk nézve, mint azoknak az alanyi állapotoknak, melyeken átmegyünk, érdekünkben áll ezeket az állapotokat tárgyiasítani, a lehető legnagyobb mértékben beléjük víve külső okoknak képzetét. És minél jobban gyarapodnak ismereteink, minél jobban észrevesszük az extenzívét az intenzív mögött, a mennyiséget a minőség mögött, annál hajlandóbbak vagyunk az első tagot a másikba tenni, s érteinkkel mint nagyságokkal bánni. A fizika, melynek éppen az a szerepe, hogy belső állapotaink külső okát számításoknak vesse alá, a lehető legkevésbé törődik magukkal ezekkel az állapotokkal: szüntelenül összezavarja őket okaikkal. Tehát ebben a pontban bátorítja, sőt túlozza a józan ész illúzióját. Végzetszerűen be kellett következni annak a pillanatnak, mikor a minőségnek és mennyiségnek, az érzetnek s az ingernek ehhez az összezavarásához szokott tudomány megpróbálta mérni az egyiket, amint mérte a másikat: ez volt a pszichofizika tárgya. Erre a vakmerő kísérletre Fechner maguk az ellenfelei bátorították, azok a filozófusok, akik intenzív nagyságokról beszélnek, bár kijelentik, hogy a pszichikai állapotok mérésre alkalmatlanok. . . Mert mihelyt valamiről el van ismerve, hogy nagyobbodni és kisebbedni képes, természetesen látszik azt keresni, mennyivel fogy, mennyivel nő. És abból, hogy az effajta mérés közvetlenül nem látszik lehetségesnek, nem következik, hogy a tudomány valamilyen közvetett módszerrel ne arathasson benne sikert, akár végtelenkis elemek integrálásával,<sup>38</sup> mint ezt Fechner tanácsolja, akár valami más kerülő úton. Vagy

<sup>35</sup> I. m. 91.

<sup>36</sup> I. m. 95.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> A Weber—Fechner-tételről van szó.

tiszta minőség az érzet, vagy, ha nagyság, meg kell próbálkozni a mérésével.”<sup>39</sup> És tovább: „Mert ha a minőség és mennyiség összezavarása az elszigetelten vett eszméleti tényekre szorítkoznék, amint láttuk, inkább homályosságot teremtené, mint problémákat. De mikor előnti lélektani állapotaink sorát, mikor beviszi a teret tartam-fogalmunkba, akkor magánál a forrásnál rontja meg a külső változásról, a belső változásról, a mozgásról és a szabadságról szóló képzeteinket. Innen az éleai iskola szofizmái, innen a szabad döntés problémája. Mi inkább a második pontnál fogunk időzni; és ahelyett, hogy megoldani próbálnók e kérdést, meg fogjuk mutatni azoknak illúzióját, akik felteszik.”<sup>40</sup>

Nyelvünk ránk kényszeríti az elhatárolt, különálló dolgok képzetét. Tudományunkat erre a képzetre alapoztuk: ha meg tudjuk számolni vagy számszerű összefüggésben meg tudjuk adni e különálló dolgok elvét, sőt: az e dolgok közötti kapcsolatok elvét is, akkor eleget tettünk a tudományunk eszményéből sugárzó követelménynek. Eredményeink akkor helyesek és koherensek, ha betartjuk a diszkontinuus világ e képezetnek íratlan tilalmait és szabályait. Tudományunk teljhatalomra tör, a leginkább megközelíthetetlen, imponderabilis dolgok — mint a lelki élet, az idő — megragadását is célul tűzi ki. Az imponderabiliák azonban ellenállnak; ekkor alapvető (és talán illuzórius) képzetünk keretébe kényszerítjük. Így látványos eredményekhez jutunk — a tulajdonképeni matéria kisiklik kezünkéből. Ezért képzeljük egyenes vonalban az időt,<sup>41</sup> ami alapvető hiba. Ennek eredetét is kimutatni próbálja (véli) Bergson.

IV. „. . . Igaz, lehetséges az időben és csak az időben venni tudomásul egy puszta és egyszerű egymásutánt, de nem összeadást, vagyis oly egymásutánt, amely összeggel fejeződik be. Mert bár az összeget úgy nyerjük, hogy különböző tagokat veszünk sorra egymás után, még az is kell hozzá, hogy mindenik tag ott maradjon, mikor a következőre átmegyünk és úgyszólván várja, hogy a többihez adjuk. Hogyan várhatna, ha csupán a tartam egy pillanata volna? És hol várna, ha nem helyeznők a térbe? Minden megszámlált pillanatot akaratlanul a térbe rögzítünk és csak ezzel a föltétellel alkothatnak az elvont egységek összeget.”<sup>42</sup> Ezek a hibák a tér képzetének extrapolációjából adódnak. „Az áthatatlanságot azért hiszik a leggyakrabban az anyag tulajdonságának, mert a szám képzetét függetlennek tekintik a tér képzetétől. Azt hiszik tehát, hogy két vagy több tárgy képzetéhez hozzáadnak valamit azzal a mondással, hogy nem foglalhatják el ugyanazt a helyet; mintha még az elvont 2-es számnak képzeete is nem volna, mint megmutattuk, két különböző térbeli helyzet képzeete!”<sup>43</sup> Másutt meg ezt olvassuk: „A mély eszméleti állapotoknak magukban véve semmi közük sincsen a mennyiséghez, tiszta minőségek; úgy keverednek, hogy nem lehet megmondani, egyik-e vagy többek, sőt vizsgálni sem lehet őket ebből a szempontból anélkül, hogy azonnal meg ne hamisítanók. A tartam, melyet így teremtenek, oly tartam, melynek pillanatai nem alkotnak számbeli sokszoros-ságot. . . .”<sup>44</sup> Vagy: „. . . A homogén tér szemlélete már a társas élet felé vezet. Az állat érzetein kívül valószínűleg nem képzel, mint mi, egy tőle jól elkülöní.

<sup>39</sup> I. m. 96. sk.

<sup>40</sup> I. m. 97.

<sup>41</sup> Branislav Petronievics; Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor?; „Kantstudien” 7 (1902), 420.

<sup>42</sup> „Idő és szabadság”, 112.

<sup>43</sup> I. m. 106.

<sup>44</sup> I. m. 133. sk.

tett külső világot, mely minden eszmélő lény közös birtoka. Az a hajlam, melynek erejéből tisztán képzeljük a dolgok e külsőlegességét és közegüknek e homogen voltát, ugyanaz, ami a közös életre s a beszédre vezet.”<sup>45</sup> „S ezek a nehézségek annál jobban szaporodnak, minél nagyobb igyekezetet fejt ki megoldásukra, mert minden igyekezete csak jobban és jobban kidomborítja majd annak az alapvető hipotézisnek képtelenségét, mellyel az időt a térben gördítette le s az egymásutánt egyenesen az egyidejűség ölébe tette. Látni fogjuk, hogy az okság, a szabadság, egyszerűen a személyiség-probléma belső ellentmondásainak nincs más eredete, mint ez, s elhárításukra elég, ha a valóságos ént, a konkrét ént tesszük szimbolikus ábrázolatának helyébe.”<sup>46</sup> „Tételezni azt, hogy egy esemény *t* idő alatt fog bekövetkezni, annyit jelent, mint kimondani, hogy meg kell számolni egy bizonyos *t* számú egyidejűséget. Az egyidejűségek között bármi történhet. Az idő hatalmasan vagy akár végtelenül felgyorsulhat: semmi sem változna a matematikus, a fizikus, a csillagász számára.”<sup>47</sup>

Bergson ellenében meg kell állapítanunk, hogy a hagyományos időfelfogás — a *módszertani* szempontból hagyományos eljárásról van szó, természettudományi ismereteink fejlődésétől eltekintve — azzal az előnnyel rendelkezik, hogy nem mond ellent a világ tárgyairól alkotott eddigi tapasztalatunknak. Azt Bergson sem vonja kétségbe, hogy ez a tapasztalat nagyrészt helyes — tehát itt egy új időelméletnek nagyon nyomós okokra kell támaszkodnia, ha meg akarja kérdőjelezni eddigi ismereteinket. Amit eddig Bergson érveiből láttunk — s ezekkel nem fukarkodunk, vállalva a helyenkénti unalmat és egyhangú citatológiát —, az nem sokat bizonyít. Annyit ugyanis, hogy az idő a közvetlen, introspektív szemlélet számára *másnak* tűnik, mint ahogy a tudat számára — a tudomány által bemutatott alakban — jelentkezett. Ha valóban illúziók áldozatai lettünk — hiszen a gondolkodás története ismer extrapolációkat, jogosulatlan általánosításokat —, akkor annál gondosabban kell megvizsgálnunk az újszerű pozitív javaslatokat. Ezeknek egyrészt teljesen új tudományos módszeren kell alapulniuk, amely a gondolkodás és az általánosítás-absztrakció elvében rejlő állítólagos apóriákat kikerüli, azonkívül olyan idő-képet sugallnak, mely összhangba hozható egy általános világ-interpretáció princípiumaival. Ez az újfajta idő-kép Bergson filozófiájának központja, részletesen ki kell térnünk rá.

V. „A tartamnak . . . két lehetséges fogalma van, egyik tiszta minden keveredéstől, a másikba alattomban belép a tér eszméje. Az egészen tiszta tartam az a forma, melyet akkor ölt eszméleti állapotaink egymásutánja, mikor énünk elhagyja magát, mikor tartózkodik attól, hogy a jelen állapotot az előttevalóktól elválassa.”<sup>48</sup> Tehát az új idő-fogalom főként ott működik, ahol szinte polémiát folytat a régi idő-fogalommal, azaz az Én bizonyos állapotaiban — ezzel az abszolutizálás veszélyét elkerülte. Tehát — néha így is. . .

„. . . A tartamban megfordítható sornak, sőt egyszerűen egy bizonyos időbeli egymásután *rendjének* eszméje már magával hozza a tér képzetét és nem használható arra, hogy ezt vele definiáljuk.”<sup>49</sup> Természetesen, így is megmarad „a lehetőség, hogy számbeli sokszoroság formájában terítsük ki a térben azt,

<sup>45</sup> I. m. 134.

<sup>46</sup> I. m. 135.

<sup>47</sup> „La Pensée et le Mouvant”, („Introduction” I), 9.

<sup>48</sup> „Idő és szabadság”, 112.

<sup>49</sup> I. m. 114.



amit minőséges sokszorosságnak nevezünk, és az egyiket a másik egyenértékének tekintjük. . . . Mindenekfölött a mozgás közvetítésével történik, hogy a tartam homogén közeg formáját ölti s az idő a térbe vetítődik.”<sup>50</sup> Mi ilyesformán a különbség?

„Egyszóval énünk a maga felületével érinti a külső világot; egymást követő érzeteink bár egymásbaolvadnak, megőriznek valamit abból a kölcsönös külsőlegességből, mely okaikat tárgyilag jellemzi; és ezért gördül felületes lélektani életünk homogén közegben anélkül, hogy ez az elképzelésmód nagyobb erőfeszítésünkbe kerülne. De ennek az elképzelésnek szimbolikus jellege mind felülőbb lesz, amint jobban-jobban behatolunk az eszmélet mélységeibe; a belső én, aki érez és lelkesül, aki törekszik és határoz, oly erő, melynek állapotai és módosulásai bensőleg átjárják egymást és mély változásokat szenvednek, mihielyt elválasztjuk, hogy a térben gördítsük le őket. De minthogy ez a mélyebb én a felületi énnel egy és ugyanaz a személy, úgy látszik, szükségképpen egyformán tartanak. És amint egy ismétlődő azonos tárgyi tünemény állandó elképzelése egymáson kívül eső részekre vágja felületes pszichikai életünket, viszont az így meghatározott pillanatok személyesebb eszméleti állapotaink osztatlan dinamikus haladásában határoznak meg különálló szeleteket. Így verődik tova s így terjed az eszmélet mélyéig az a kölcsönös külsőlegesség, melyet az anyagi tárgyakkal homogén térben való egymásmellé rakódásuk biztosít; érzeteink apránként elszakadnak egymástól, mint a külső okok, melyek létrehozták őket, az érzelmek és gondolatok pedig úgy, mint az érzetek, melyekkel egykorúak.”<sup>51</sup> „Mikor a sorokat írom, a szomszéd toronyban üt az óra: de szó-rakozott fülem csak akkor vesz róla tudomást, mikor már több ütés elhangzott; tehát nem számláltam meg őket. S mindazonáltal elég egy visszapillantó figyelmi erő kifejtés, hogy a már elütött négy kongás összegét vegyem és hozzáadjam azokhoz, melyeket hallok. Ha magamba térve most gondosan kikérdezem magamat arról, hogy mi történt bennem, rájövök, hogy az első négy hang megütötte fületem, sőt meg is indította eszméletemet, de az érzetek, melyeket sorban okoztak, ahelyett, hogy egymásmellé rakódtak volna, egymásba olvadtak úgy, hogy együttesük sajátos színezettel ruházódott fel és olyasmi lett belőle, mint egy zenei frázis. . . . Röviden, az elütött órák száma mint minőség és nem mint mennyiség vevődött észre; így mutatkozik a tartam a közvetlen eszméletben s ezt a formát mindaddig megtartja, míg helyét a kiterjedésből származtatott szimbolikus ábrázolásnak át nem engedi.”<sup>52</sup> Tehát az érző, lelkesülő, akaró szubjektum másképpen fogja fel a külvilág behatásait, mint azt képzeltek. Az óra ütéseit figyelem-összpontosítás nélkül hallgatva valami meghatározatlan érzések; visszapillantva meg tudom számlálni őket: azt jelentené ez, hogy *közvetlenül* minőséget észleltem? S ez a primér közvetlenség *csak akkor* válna megfoghatatlanná, mikor a tudományos, „szimbolikus” szemlélettel elriasztjuk a tartamosság szellemét? Itt minden azon áll vagy bukik, hogy elfogadjuk: vannak egymástól nem elkülönült, egymást átjáró állapotok. Senki sem tagadhatja, hogy egy személy lelkében egyidejűleg több heterogén valami is lehet — ez azonban az illető személy pszichikumáról mond valamit, amely ezeket a „lelki folyamatokat” mintegy tartalmazza, az képes ilyen állapotokra, lévén, hogy bonyolult együttese éppen azoknak. Ezzel azonban semmit sem

<sup>50</sup> I. m. 126.

<sup>51</sup> I. m. 127.

<sup>52</sup> I. m. 128.

tudtunk meg az állapotokról magukról, hiszen, ha csak nem fogadjuk el kritikátlanul a lélek egyszerűségének dogmáját, akkor nem állíthatjuk nyugodt lelkiismerettel, hogy mindezeknek az állapotoknak ugyanaz a szubsztanciájuk — és amennyiben valóban nem határolhatók el megnyugtató módon ezek az állapotok, akkor inkább az illető psziché dinamikus *állapotát* volna érdemes leírni, hiszen így az a gyanú merülhet fel, hogy azért neveztünk — nyelvünk diszkontinuus szokásainak engedelmessé — *valaminek* valamit, hogy aztán kideríthessük a benne rejlő ellentmondást és diadallal kiálthassunk fel: a valami non-valami.

Kissé ingatag alapok. Mi épül rájuk?

„Különböztessük meg tehát eredményképpen a sokszorosságnak két formáját, a tartamnak két nagyon különböző megbecsülését, az eszméleti életnek két arculatát. Az igazi tartam kiterjeszkedett szimbóluma, a homogén tartam, mögött egy figyelmes lélektan oly tartamot lát kibontakozni, melynek heterogén pillanatai átjárják egymást; az eszméleti állapotok számbeli sokszorossága mögött minőségbeli sokszorosságot; a határozott állapotú én mögött olyan ént, melyben az egymásután összeolvadást és szerveződést jelent. De leggyakrabban megelégszünk az elsővel, vagyis az ennek a homogén térbe vetett árnyékával. A megkülönböztetés telhetetlen vágyától gyötört eszmélet a szimbólumot a valóság helyébe teszi vagy legalábbis a valóságot csak a szimbólumon át veszi tudomásul. Minthogy a sugaraiban így megtört, és ezzel felosztott én végtelenül jobban illeszkedik általában a társasélet és különösen a beszéd követelményeihez, az eszmélet jobban szereti s az alapvető ént mind jobban és jobban szem elől téveszti.”<sup>53</sup>

VI. „Míg a lefolyt idő sem nyereség, sem veszteség egy konzervatívnak feltételezett rendszerben, bizonyára nyereség az élő, és elvitázhatatlanul az az eszmélő lénynek. E körülmények között nem lehetne-e valószínűséget előlegezni egy az idő hatásának alávetett, a tartamot beraktározó s éppen emiatt az energia-megmaradás törvénye alól kikikló eszméleti erő vagy szabad akarat feltevésének?”<sup>54</sup> „Kétségtelen, hogy kezdetben az idő teljesen összeolvad számunkra belső életünk folytonosságával. Mi ez a folytonosság? Lefolyás vagy átvonulás folytonossága, de oly lefolyásé, oly átvonulásé, mely elég önmagának; a lefolyás nem tartalmaz dolgot, amely folyna s az átvonulás nem követel meg állapotokat, melyeken átvonulnánk; a *dolog* s az *állapot* csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek; és ez az átmenet az egyetlen természetszerűen tapasztalt dolog, a tartam maga. Emlékezet, de nem személyes emlékezet, mely kívül maradna azon, amit megtart, különválnék a múlttól, melynek megmaradását biztosítja; hanem magának a változásnak belsejében levő emlékezet, az ezelőttöt az ezutánba nyújtó emlékezet, mely nem engedi ezeket az ezelőttöket és ezutánokat a szakadatlanul újraszülető jelenben feltűnő és eltűnő pusztá pillanatfölvételekké válni.”<sup>55</sup>

VII. „Hogyan térünk át a belső időről a dolgok idejére? Észre vesszük az anyagi világot és ez az észreveszés, akár igazunk van, akár nincs, de úgy tűnik fel nekünk, hogy egyszerre van bennünk is, kívülünk is: egyfelől eszméleti állapot; másfelől az anyagnak felületi hámja, hol az érző és az érzett összeesnek. Belső életünk minden pillanatának megfelel így testünknek s az egész környező

<sup>53</sup> I. m. 128. sk.

<sup>54</sup> I. m. 144.

<sup>55</sup> „Tartam és egyidejűség”, 55.

anyagnak egy vele „egyidejű” pillanata: ez az anyag tehát, úgy látszik, részese-  
dik eszméleti tartamunkban. Fokozatosan terjesztjük ki e tartamot az egész  
anyagi világra, mert semmi okot sem találunk rá, hogy testünk közvetlen szom-  
szédságára határoljuk; a világegyetem, úgy látjuk, egyetlen egészet alkot; és  
ha a körülöttünk levő része oly módon tartós, mint magunk, ugyanígy kell  
lenni, gondoljuk, mindazzal, ami ezt a részt körülveszi — és így tovább, határ-  
talanul. Így születik a világegyetem, vagyis egy személytelen eszmélet, tarta-  
mának ideája.”<sup>56</sup>

VIII. „Különben, akár meghagyjuk magunkban, akár kihelyezzük önma-  
gunkon kívül, az idő, mely tart, nem mérhető. Ugyanis minden, nem tisztán  
konvencionális mérés osztással és egymásrafejtetéssel jár. Márpedig egymást  
követő tartamokat nem lehet egymásra fektetni, hogy igazoljuk, vajon egyen-  
lők-e vagy sem... Másrészt, ha a valóságos tartam, mint látni fogjuk, az őt  
jelképező vonallal való szolidaritása révén oszthatóvá is válik, e tartam maga  
osztatlan és mindent magával sodró haladás. Hallgassuk a dallamot lehunytt  
szemmel, semmi másra nem gondolva, képzelt papirosra vagy billentyűzetre a  
hangokat sorba nem rakva, őket így egymásnak meg nem tartva, mert így vál-  
lalnák az egyidejűséget, lemondanának időbeli folytonosságukról és folyékony-  
ságukról s összefagynának a térben: akkor megtaláljuk osztatlanul és osztha-  
tlanul a tiszta tartamba visszahelyezett dallamot vagy dallamrészletet.  
Márpedig belső tartamunk eszméleti életünk első pillanatától olyasmi, mint ez  
a melódia. Figyelmünk elfordulhat tőle s így oszthatatlanságától is; de mikor  
megpróbáljuk elvágni, mintha késpengét csapnánk át a lángon: csak a teret  
osztjuk, amit betölt.”<sup>57</sup> „De ha tudományunk keze nem is ér tovább a térnél,  
mégis könnyű belátni, miért hívjuk továbbra is időnek azt a térdimenziót, mely  
az időt helyettesíti. Mert ott van az eszméletünk. Visszaleheli az élő tartamot a  
térre száradt időbe. Gondolkodásunk, mikor a matematikai időt értelmezi,  
fordítva újra megjárja az utat, amelyet befutott, hogy megszerezze. A belső  
tartamról egy bizonyos, vele még szoros kapcsolatban álló, osztatlan mozgásba  
ment át, mely ezáltal az Időt származtató vagy számláló mintamozgássá vált;  
abból, ami ebben a mozgásban tiszta mozgalmasság, kötőjel a mozgás és a tar-  
tam között, átlépett a mozgás pályájára, ami tiszta tér; aztán a pályát egyenlő  
részekre osztotta s e pálya osztópontjairól áttért bármely más mozgás pályájá-  
nak megfelelő, azaz „egyidejű” osztópontjaira; e mozgások tartama így meg van  
mérve; van egy bizonyos meghatározott számú egyidejűségünk; ez lesz az idő  
mértéke; ez lesz ezentúl maga az idő. De csak azért idő, mert hivatkozhatunk  
arra, amit elköveltünk. A mozgás folytonosságát végigcövekelő egyidejűsé-  
gekből mindig készek vagyunk ismét magukhoz a mozgásokhoz s általuk a  
velük egykorú belső tartamhoz visszamenni s így egy sorozat pillanatnyi egy-  
idejűség helyébe, amit számlálunk, de ami már nem idő, betenni az áramlások  
egyidejűségét, mely a belső tartamhoz, a valóságos tartamhoz vezet vissza.”<sup>58</sup>

IX. „Így az élőlény lényege szerint tart: tart éppen azért, mert szüntelenül  
újat dolgoz ki — és mert nincs kidolgozás kutatás nélkül, és kutatás keresés  
nélkül. Az idő éppenséggel ez a habozás — vagy semmi” („Le Possible et le  
réel”).<sup>59</sup>

<sup>56</sup> I. m. 56.

<sup>57</sup> I. m. 61.

<sup>58</sup> I. m. 74.

<sup>59</sup> „La Pensée et le Mouvant”, 117.

Ez a hosszú idézetsor is bizonyítja, ha erre még egyáltalán szükség volt, hogy itt más mód nincs, hinnünk kell Bergsonnak: amit mond, kisiklik minden módszeres vizsgálódás teréből, és helyet foglal a wittgensteini értelemben vett „misztikum”-ban. Világos, hogy itt egy irodalmi jellegű tehetség működik, az akarja a szubjektív megérzéseiből alakult világképet általánosítani és egy világ-interpretáció elvévé tenni. Olyan világban vagyunk itt, ahol Akhilleusz halad — mondja Merleau-Ponty („Bergson se faisait”).<sup>60</sup> Akhilleusz — az „éleai szofizmák” hőse — minden filozófiai megfontolás *ellenére*: halad. Lét és nemlét csöppet sem problematikus Bergson számára.

Még csak azt kell szemügyre vennünk, hogyan is néz ki pozitív alakjában ez a paradoxális módszertan. Bergsonnál éppen az a sajátos vonás, hogy explicit formában megadja a módszertelenség módszertanát. Ennek az irodalmias filozófiának voltaképpen nem kellene ezzel bajmóldnia: hiszen megsűgja azt az intuíció, hogy hogyan kell eljárni. Hogyan jutunk el egy-egy olyan elvhez, mint az „élan vital”?<sup>61</sup> Valószínűleg úgy, hogy a kritikailag rendezett tapasztalattól való fokozatos elzárkózás lassan-lassan csak a személyes meggyőződést hagyja meg relevánsnak és az egész filozófia egy monumentálisan kitágult naplótá válik, ahol az ontológia helyét a személyiséget meghatározó élmények foglalják el, az ismeretelméletét a szerelem, a logikáét a vallási rítus és lelki-gyakorlat. A napló azonban azáltal, hogy a legnagyobb mértékben és program-szerűen személyes jellegű, csak a napló írójának világképét adja mint világ-interpretációt. Aztán lehet csatlakozni vagy nem csatlakozni ehhez. Bergson azonban érthető és belátható módon akarja előadni e napló eseményeit — filozófiája elveit. Ehhez ki kell fejtenie: hogyan írja a naplót. A szeszély fenomenológiája igen érdekes is lehet. Hiszen természetesen a filozófiát is emberi egyén alkotja: eddig azonban elsősorban arról volt szó, amit az egyén által alkotott filozófia mondott, Bergsonnál azonban megfigyelhetjük, hogy mi történik egy olyan emberrel, aki az emberi tudás és civilizáció által kidolgozott eszköztárat félretelva, maga áll szembe a világgal, kétségek nélkül, feltétlen bizalommal a világ és benső képességei iránt. Nem tagadhatjuk, hogy van varázsa ennek a sztoikus pátosznak. A filozofáló szubjektum, akit körülményei és erkölce kívül helyeztek a mindennapok legszűkebb érdekein, magán és világán elmélkedik. Közben a legheterogénebb impulzusok érik — árfolyamcsökkenések és Stradella D-dur szimfóniája első tételének trombitaszólója. Hagyja magán átfolylni mindezt, és ezt az egyszerit — szerény misztikus módjára — a világrenddel hozza összefüggésbe, mert rendelkezik a belső bizonyossággal, hogy itt igenis összefüggés áll fenn. A tengerparti főveny, a zápor után illatozó kaszáló éppen olyan fontossággal bír ebben a felfogásban, akár a külvilág létere vonatkozó legfontosabb argumentum. Sőt: talán még nagyobb. Annak a módja, ahogy a világ átfolyik eszméletünkön, nyilván e dolgokat karakterizáló adaléknak fog tűnni; ennek leírását célul is tűzte ki Bergson. A IX. pont alatt közölt megjegyzés az időről mint *habozásról* igen épületes ebben a tekintetben. A nap-

<sup>60</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Éloge de la philosophie et autres essais*; „Idées”, N. R. F. Gallimard, Párizs é. n. [1960], 293.

<sup>61</sup> Vö. Bergson: „L'Évolution créatrice”, 29<sup>e</sup> éd., F. Alcan, Párizs 1925, (megjelent magyarul is). A bergsoni metafizika általános elveiről lásd: Herald Höffding: „La Philosophie de Bergson”, trad. du danois par Jacques de Coussange; „Bibliothèque de Philosophie contemporaine”, F. Alcan, Párizs 1922; F. Grandjean: „Une révolution dans la philosophie: la doctrine de M. Henri Bergson”, F. Alcan, Párizs 1923. Továbbá Vladimir Jankélévitch ismert tanulmányait.

lót író filozófus természetesen a maga eszméletét véli majd felfedezni abban, ami evidens módon külsőnek tűnik számára — mert ha csak az autentikus élmény számít neki és a megfigyelt-leírt objektumnak is méltó helyet akar világképében biztosítani, csak úgy teheti, ha azt is közvetlen észleletnek tartja. Innen eredeztethető az az ötlet is (V. pont), hogy az időbeli egymásután eszméje *mint rend* magával hozza a tér képzetét — a tér itt egyrészt az a realitás, amelynek mintájára a naiv tudat alakítja az időt, de a számunkra priméren adott idő egyik aspektusa az, amely térképzetet hoz létre. Így — az idő közvetítésével — az egyetlen evidencia, az empirikus szubjektum válik a természeti formák végső forrásává is, ha nem is konstitutív módon; de értelmezésükhöz benne kell keresni az elveket. Azzal, hogy a teret így „ontikusan” másodlagosan fogtuk fel, azt is mondtuk, hogy mindaz a szakadásosság, ami Bergson szerint csakis a tér tulajdonsága — ennek lesz következménye, tehát létrendi ugrást követnénk el, ha ezt „ontikusan” magasabban álló kategóriákra is kiterjesztenénk — így válik illuzóriussá a *mennyiségi* összefüggések erőltetése a lélektanban és általában a tudatos életre vonatkozó diszciplínákban. Mindez az idő „ontikus” elsőbbsége esetében érvényes. Bergson azzal magyarázza ennek a gyakran előforduló létrendi ugrásnak az eredetét, hogy a homogén tér képzete kapóra jön az emberi közösségnek (IV. pont). A közösségnek olyan külső-objektív, homogén, érték- és érzelmi szempontból közömbös teret kell képzelnie, „mely minden eszmélő lény közös birtoka”. Az „ontikusan” magasabbrendű idő-kategória, amely az empirikusan (tehát: *nem* karteziánus módon) felvett szubjektum revelációja, nem alkalmas erre a célra. Tudniillik a közösség által megkövetelt, mégoly empirikus interszubsztivitás is valami közös szubsztátumot igényel, olyat, amely legalábbis potenciálisan, egyenletesen-hozzáférhető létet tud az egyes szubjektumok fennállásához rendelni. Ebben a perspektívában a nyelv is ezt az érdeket látszik szolgálni azzal, hogy a szófajok elkülönítésével differenciálni látszik mozgás és állandó objektum között — ily módon imaginárius teret alkot, amelynek tulajdonságai az „ontikus „első”” tulajdonságainak látszanak, holott nem azok.

Azonban ezek a létrendi differenciálások oda vezetnek, hogy egyre több megkülönböztetést kell eszközölnünk a pszichikus matériában is. Bergson eleinte folyton a szubjektumra appellált, utóbb pedig kénytelen volt megkülönböztetni „mélyebb és felületi ént”. Ez a megkülönböztetés azonban éppen az okfejtés centrumát vágja ketté, oda is bevezetve azokat a nehézségeket, amelyek a filozófus szerint az általa bírált gondolatmenetet jellemezték, s amelyektől mentnek kellett volna lennie egy „minőséges” elemzésnek. Ilyen körülmények között nehéz hitelt adni annak a hipotézisnek (VI. pont), mely kivételt javasol az energia-megmaradás törvénye alól. Annál is inkább, ha feltételezzük, hogy *dolog* és *állapot* „csak az átmenetről vett mesterséges pillanatfölvételek”, tehát nehéz volna megmondani, *mi* is az, ami a természettörvények „alól kisiklik”?

Mit látunk? Valamit, ami egyrészt tudatunkban van, hiszen látjuk — és ugyanakkor tőlünk független léte is adott, „kint”. Eddig úgy tekintették, hogy tudatunk az ilyen koincideneciák sorával ismeri meg a világot, úgy hogy sorra újabb és újabb tárgyakon időzik. Bergson megfordítja ezt a különben sem túl épületes és kritikai képet és úgy véli, hogy az anyag „részesedik” tudatunkban, amelynek alapvető tartalmát kiterjesztjük a világra: így tűnik számunkra a világ kozmosznak, összetartozó, harmonizáló egységnek. Így a világ-interpretáció is a tartam elemzésére lyukad ki. Amelyről már tudtuk, hogy

egészen különleges módszert igényel: csak most derült ki viszont, hogy ha kerülő úton is, de ez a világ-interpretáció szempontjából is releváns. Innen kell visszajutnunk a valódi, élő tartamhoz, vagyis: az emberhez.

Íme a bergsoni gondolat útja.

Ehhez már csak szinte pótlólagosan járulhat a módszerről szóló explicit kijelentések ismertetése. Eddigi eljárásunkhoz híven itt is fel fogunk sorolni néhány jellegzeteset ezek közül. A viszonylag terjengősebb pusztán ismertetésnek itt két oka van: az egyik, hogy Bergson gondolatvilága szinte teljesen feledésbe merült, a másik, hogy az érzékeny, csillámló és könnyen változó szöveg híven mutatja azt a vívódó, töprengő, a racionalitáshoz küzdelmesen vissza-visszataláló meditációt, amely végül alig tudott ellenállni a szentség kísértésének, azaz végbement volna a hite szerint lényegről valló Én teljes összeolvadása a tannal és az abból fakadó parancsolatokkal — ez alighanem a múltól magától is megfosztott volna bennünket, hogy a racionális értelemben vett megértésről ne is szóljunk. Bár nem illendő túlhajtani egy hasonlatot, emlékeztessünk arra, hogy itt naplót olvasunk, és nem is akármilyet. Írója szerint ez a napló, ha jól olvassuk, a lényeg beszéde lehet. Hogy miért nem egyenértékű ez a kép a kinyilatkoztatással? Mert valamennyien írhatunk ilyen naplót — Bergson módszertana arra tanít, *hogyan*.

I. „Ha van rá mód, hogy egy valóságot abszolúte birtokoljunk ahelyett, hogy relatíve ismernők, belehelyezkedjünk ahelyett, hogy nézőpontokat fogadnánk el rá vonatkozólag, intuíciónk legyen róla ahelyett, hogy elemeznők, szóval megragadjuk őt minden kifejezéstől, fordítástól, szimbolikus ábrázolástól menten, akkor éppen ez a metafizika. *A metafizika tehát az a tudomány, mely szimbólumok nélkül akar boldogulni.*”<sup>62</sup> Ezt olvashatjuk a „Bevezetés a metafizikába” c. híres tanulmányban. A követelés: közvetlen együttlét a tárggyal. „Van legalább egy valóság, melyet mindnyájan belülről, intuícióval, nem pedig elemzéssel ragadunk meg. Az saját személyünk az időn át való folyásában. Ez énünk, mely tart.”<sup>63</sup> Hogy ez miért releváns, azt feljebb láttuk. Megjegyzendő, hogy „az intuíció . . . , ha egyáltalán lehetséges, akkor egyszerű aktus”<sup>64</sup>

II. „Egész másként van, ha intuitív erő kifejtés révén egyszerre betelepünk a tartam konkrét tovaömlésébe. Persze nem találunk semmiféle logikai okot arra, hogy sokszoros és különféle tartamokat tételezzünk fel. Szigorúan véve megeshetnék, hogy ne is legyen más tartamosság, mint a miénk, éppúgy mint megeshetnék, hogy nem volna a világon más szín, mint a narancs. . . . Tartamunk intuíciója korántsem függeszt fel bennünket az ürességbe, mint a tiszta elemzés tenné, hanem érintkezésbe hoz tartamok egész folytonosságával, melyeket meg kell próbálnunk követni akár lefelé, akár felfelé; mindkét esetben határtalanul kiterjeszkedhetünk egy mind erőszakosabb erő kifejtés révén, mindkét esetben túlszállunk önmagunkon.”<sup>65</sup>

III. „*Van külső és elménknek mégis közvetlenül adott valóság.* A józan észnek itt igaza van a filozófusok idealizmusával és realizmusával szemben.”<sup>66</sup>

IV. „Ez a valóság mozgékony. Nincsenek kész dolgok, hanem csak készülő dolgok, nincsenek fennmaradó állapotok, hanem csak változó állapotok.

<sup>62</sup> „Metafizikai értekezések”, 10.

<sup>63</sup> I. m. 10.

<sup>64</sup> I. m. 9.

<sup>65</sup> I. m. 32.

<sup>66</sup> I. m. 32.

A nyugalom mindig csupán látszólagos vagy inkább viszonylagos. Saját személyünkről való eszmélésünk folytonos tovaömlésével oly valóság belsejébe vezet, melynek mintájára kell a többit is elképzelnünk. *Minden valóság tehát hajlandóság, ha hajlandóságnak nevezünk egy születőben levő irányváltozást.*<sup>67</sup> „De az igazság az, hogy értelmünk követheti a fordított utat is. Megtelepedhet a mozgékony valóságban, felveheti annak szüntelenül változó irányát, szóval megragadhatja azon *szellemi szimpátia* segítségével, melyet intuíciónak hívnak. Ez rendkívül nehéz. Az elmének erőszakot kell tennie magán, meg kell fordítania a művelet irányát, mellyel szokás szerint gondolkodik, hogy szüntelenül visszazza vagy inkább újraöntse minden kategóriáját.”<sup>68</sup>

V. „Mondjuk tehát, miután előre enyhítettünk azon, ami a formulában túlságos szerény és túlságos nagyralátó, hogy a *metafizika célja minőséges differenciálásokat és integrálásokat végezni.*”<sup>69</sup>

VI. „Ennek az intuíciónak elfeledéséből ered mindaz, amit a filozófusok és maguk a tudósok a tudományos megismerés relativitásáról mondtak. *Relatív az előre megvolt fogalmakkal való szimbolikus megismerés, mely a rögzítettől a mozgó felé megy, de nem az intuitív megismerés, mely a mozgóba telepszik s magáévá teszi a dolgok életét.* Ez az intuíció eléri az abszolútot.”<sup>70</sup>

VII. „...Ebben az értelemben a metafizika semmi közösségben sincs a tapasztalat általánosításával, s mégis úgy lehetne meghatározni, hogy *ő a teljes, a mindent felölelő tapasztalat.*”<sup>71</sup>

VIII. „Szálljunk alá tehát saját bensőnkbe; minél mélyebb pontot érintetünk, annál erősebb lökés fog újból a felületre taszítani. A filozófiai intuíció ez az érintkezés, a filozófia ez a lendület. E mélyről származó lökés hatására a szabadba jutva, mind jobban csatlakozunk a tudományhoz, amint gondolatunk szétszóródva kitárul. . . Mert a filozófus nem úgy érkezett az egységhez, hanem belőle indult ki. Az a munka, amivel a filozófia látszólag magába olvasztja a pozitív tudomány eredményeit, valamint az a művelet is, melynek folyamán valamely filozófia előző filozófiáiak töredékeit látszik magába gyűjteni, nem szintézis, hanem analízis.”<sup>72</sup>

IX. „A tudomány szabálya az, amit Bacon állított fel: engedelmeskedni, hogy parancsolhassunk. A filozófus nem engedelmeskedik, nem is parancsol: szimpatizálni próbál.”<sup>73</sup> „...A filozofálás egyszerű aktus.”<sup>74</sup> „...Az elme, ha visszavisszük a valóságos tartamosságba, már intuitív életet él, s a dolgok-ról való ismeret már filozófia”<sup>75</sup> („A filozófiai intuíció”).

X. A racionalizmus ellen: „...Claude Bernard egész műve a jelenségek és törvények ilyenet felfogása ellen tiltakozik. Ő meglátta és felmérte a távolságot az ember és a természet logikája között, már jóval mielőtt a filozófusok rámutattak volna arra, ami konvencionális és szimbolikus az emberi tudományban. Szerinte sohse lehetünk eléggé óvatosak egy hipotézis ellenőrzésénél, és

<sup>67</sup> Uo.

<sup>68</sup> I. m. 34.

<sup>69</sup> I. m. 35.

<sup>70</sup> I. m. 35. sk.

<sup>71</sup> I. m. 43.

<sup>72</sup> I. m. 58.

<sup>73</sup> I. m. 59.

<sup>74</sup> Uo.

<sup>75</sup> I. m. 60. (a VIII. és IX. pontban közölt idézetek a „Filozófiai intuíció” c. előadásból valók).

soha elég bátrak a felállításánál. Ami a mi szemünkben képtelenség, nem szükségszerűen az a természet számára. . . De emlékezzünk meg arról is, hogy akármilyen rugalmassá is tettük, egy fogalom soha nem lesz olyan rugalmas, mint maguk a dolgok.”<sup>76</sup> „A filozófiának nem kell rendszeresnek lennie: Ez paradoxon volt abban az időben, mikor Claude Bernard írt”<sup>77</sup> de ma egyre inkább elfogadják („La Philosophie de Claude Bernard”).

XI. „De ahogy intuitíve megragadtuk az igazat, értelmünk újraéled, kijavítja magát, hibáját értelmesen fogalmazza meg. Megadatott neki a sugallat; szállíthatja a kontrollt.”<sup>78</sup>

. XII. „Az ókor zárt, megállapodott, bevezetett világot képzelt; ez hipotézis, mely megfelel eszünk bizonyos követelményeinek. A modernnek inkább valami végtelenre gondolnak: másik hipotézis, mely eszünknek más szükségleteit elégíti ki. Abból a nézőpontból, ahova James helyezkedik, a tiszta tapasztalás vagy ‚radikális empirizmus’ nézőpontjából, a valóság többé sem határoltnak, sem határtalannak, hanem egyszerűen határozatlannak látszik. Folyik anélkül, hogy meg tudnók mondani, vajon egyetlen irányban foly-e, sőt még azt sem tudjuk, hogy mindig egy és ugyanaz a patak foly-e.”<sup>79</sup> „. . . A tapasztalást egészben kell elfogadnunk s érzéseink ugyanoly címen alkotó részei, mint észrevevéseink, következőleg ugyanoly címen, mint a ‚dolgok’. William James szemében az egész ember számít”<sup>80</sup> („Igazság és valóság. William James filozófiája”).

Az I. pontban Bergson a következőket hozza egy szintre: relatív ismeret, nézőpontok elfogadása, elemzés — kifejezés, fordítás, szimbólum. Ezek a nem-intuitív eljárás kevéssé engedékenyen megfogalmazott ismérvei. Mindez, mert alacsonyrendű, elutasítatik. Saját magam pszichológiai tapasztalása azonban enélkül is érvényes: már csak ezért is kiindulópont. Ha az empirikusan felfogott Ént helyezik a középpontba, akkor az, széljárta nyitottságával lehetővé teszi, hogy a tények tetszőleges birodalmával lépjek kapcsolatba. Ez az az „egyszerű aktus”, amely az alapokat rögzíti. Ebben az örök nyitottságban (II. pont) nincs is szükség semmilyen konstituáló gesztusra; hiszen az Én empirikus, antikarteziánus tételezésével a létre irányuló kérdést automatikusan felfüggesztettük. Bármi létezhet: a tetszőleges tények és lelki folyamatok áramlatában azt tapasztalom, ami tetszik: viszont nagyon érdekessé válik az, hogy konkrétan mit is tapasztalok. Az azonban egy pillanatig sem kérdéses, hogy valamit (III. pont, a vulgáris materialista szemlélet naiv realizmusának summázata).

Tapasztalataim, a maguk teljes differenciálatlanságában kifizítik a tartalmot, amely így azonossá válik Énem mindenkori tartalmával — semmilyen elkülönböztetés nem törí meg ezt az uniformitást, hiszen az rögtön alkalmazkodna hozzá: ha egyszer nem különböznek. Így ugyan nem lehet megkülönböztetni, mi történik, én vagy a jelenségvilág (IV. pont), de ez nem is érdekes, ahol

<sup>76</sup> „La Pensée et le Mouvant”, 263.

<sup>77</sup> I. m. 265.

<sup>78</sup> I. m. 79. („Introduction”), vö. Bergson: Jegyzet az okságba vetett hitünk lélektani eredetéről; Bergson: „A nevetés és négy lélektani tanulmány”, ford. Dienes Valéria; „Világkönyvtár”, Révai, Budapest 1913, 332. sk. (A „Le Rire” megjelent új magyar változatban is, „A nevetés”, ford. Szávai Nándor; „Gondolkodók”, 2. kiad. Gondolat, Budapest 1969.)

<sup>79</sup> „Metafizikai értekezések”, 142.

<sup>80</sup> I. m. 143.



meg ezek az Én-univerzumok sem metszhetik egymást, hiszen puhán egymásba-hatolnak, lévén minden valakinek a tapasztalata, s ami nem az, azzá válhat, ha teljesség (Én) érintkezik teljességgel („világ”). Lankadatlanul tapasztalom a „világ” fennállását. Ahhoz, hogy e fennállás működjék, nekem állandóan tapasztalnom kell — nem azért, mintha különben nem volna „világ”, hanem hogy alkalmat adjak a tartamnak, ami lényegem, hogy elfogyassza a világot és saját magává, vagyis saját magammá tegye. Így a „világ” is aktív, nem csak én — s nyugodtan lehet elvének nevezni a változást. (IV. pont.) „Megtelep-szünk” a *mozgékony* valóságban: ez bennünket és a valóságot egyszerre minő-sít. Az emberek megtehetik azt, amit a természet nem tehetett meg értük: ki-nyitották a „világot”.<sup>81</sup> Minden megnyílik, ha megszokjuk, hogy végső soron minden zár csak konvenció. *Minden* nyitott: ez a teljes felszabadultságot, az abszolútumot jelentené (VI. pont). Valóban azt jelenti-e? Valami, ami együtt mozog minden mozgóval, együtt változik minden változóval, felfog és felfogják mindenek — az minden. Csak ebben a nagy oldódásban és szétáramlásban hol maradt valami tisztán önmagával-azonos, amely egyedül (paradoxális módon) menthetne meg bennünket az abszolút tautológiától? (Vö. a VII. ponttal is: „*mindent felölelő tapasztalás*”). Ebben az általános és korlátlan sodródásban nem a biztos elvet hiányoljuk — hisz ilyen lehetne a sodródás maga —, csupán azt szeretnénk tudni, hogy ha minden átfolyik rajtunk, és ennek az áramlásnak mi szabjuk meg irányát, akkor ki kinek mondja mindezt az áramlásról és a kvázi-univerzális Énről. Ez nem triviális kérdés: Ugyanis e filozófiában találkozunk egy igencsak körülhatárolt személyiséggel, a filo-zófussal magával, aki el tudja különíteni a helyes és nem helyes, a metafizikai és nem-metafizikai módszereket. Ez megtöri az idő áramát, és a tudomány reduktív tevékenysége úgyszintén. Hacsak nem sikerülne valahogy integrál-nunk a tudományt is . . . Erre persze történetek kísérletek. (VIII. pont.) Félre-téve mindezt, megállapíthatjuk, hogy az itt kifejtésre kerülő filozófia kommu-nikálhatatlan. Hogy miért? Ha tilos elkülönítenünk, akkor nem tudjuk el-különíteni azt a személyt, akihez beszélünk. De tegyük fel, hogy lehet beszélni diffúz személyhez is — a differenciálatlan tapasztalat racionalista erőszak nélkül nem húzható a nyelv sémájára, különben is: gondolkodás és nyelv összemérhetetlen, tanítja Bergson. Fel kell tennünk tehát a kommunikáció egy különleges módját: az intuíciót. Ezzel azonban visszamerültünk a nagy sodrásba, hiszen ha partnerünk sem látszik, nyelvünk is bizonytalan, s nem tudjuk, az általunk ismeretlen nyelvet beszélők és köztünk mi a különbség,<sup>82</sup> ahogy a „*Matière et mémoire*” egy helyén olvassuk, akkor: jobb, ha hallgatunk és meghatározatlan életünkre bízunk, hogy kapcsolatot teremtsen köztünk és más létezők között. Anélkül persze, hogy ezt értenénk, hogy ezt valaki érthetné vagy értelmes lehetne egy potenciális szemlélő számára.

Ha a konklúzió a hallgatás, miért nem hallgat ez a filozófia? Azért, mert örökké csak útban van a csend felé és nincs bátorsága levonni önnön elveiből a végső tanulságokat.

A „*p*, de mégis, hátha non-*p*” struktúrájú okoskodásokat pedig nem tudjuk követni.

A bergsoni filozófia felépíthető annak a *regressus ad infinitum*-nak mintájára, amelyről Szentkuthy Miklós „*Prae*” c. nagyszerű regénye tudósít. Ott a regény

<sup>81</sup> Bergson: „*Les Deux sources de la morale et de la religion*”, 14<sup>e</sup> éd., F. Alcan, Párizs 1933. 55.

<sup>82</sup> „*Matière et mémoire*”, 113.

hőse, Leville-Touqué, megpróbálja egy nőismerősét megkonstruálni pipere-cikkekből, ruhadarabokból, szépitőszerekből stb. Az író nem is mondja ki a borzongató felismerést, hogy a felsorolt tárgyakat éppen így meg lehet konstruálni és így tovább a végtelenségig. Bergson megpróbálja megkonstruálni a „világot” a személyiség imponderabilitásából, ezt az időből, ezt a tapasztalás folyamatából, a tapasztalást ismét az időből . . . Nem is annyira logikai kép-telenségei döntötték el értékét, hanem az, hogy mindent meghagyott ingatag-nak, de lekésett a tagadásról.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Hadd idézzünk befejezésül három véleményt Bergsonról, amely hosszú időre meg-szabta értékelésének irányát Franciaországban. Az idézetek az „Henri Bergson. Essais et témoignages inédits” c. kötetből valók, szerk. Albert Béguin és Pierre Thévénaz. À la Baconnière, Neuchâtel é. n. [1943]. *Charles Péguy*: Les bergsoniens, au contraire; les derniers venus dans la compagnie des philosophes immortels, tendres et bien-aimés comme des enfants plus jeunes . . . Benjamins de cette famille particulièrement élue, nouveau-nés de cette race singulièrement choisie, jeunes encore et n’ayant pas reçu la consécration du temps, jeunes et bien-aimés, innocents et pourtant entendus, dépositaires de la seule philosophie qui dût affronter la mort au lendemain d’avoir connu la vie, touchants par ce destin éphémère, qu’ils ne déploraient pas, aimés entre tous, comme ces enfants qui accompagnaient leurs aînés sur le sable des cirques, les bergsoniens étaient morts avec une aisance incomparable; souverainement intelligents, pénétrants entre tous, ils avaient parfaitement compris comment leur mort s’insérait dans la trame de ces événements . . . (131) *Paul Valéry*: M. Bergson pensait sans doute que le sort même de l’esprit est inséparable du sentiment de sa présence et de sa valeur universelle: il rejoignit par là, et d’ailleurs par d’autres points, la pensée la plus religieuse. (Beszéd a Francia Akadémián, 1941. január 9-én, 22.) *Maurice Blondel*: L’intuition bergsonienne consiste à discerner, à disjoindre des connexions hybrides, des oppositions trop facilement insoupçonnées et dont il importe de percevoir la formation, l’inconscience ordinaire, les dangers, les raisons d’être et les stimulants paradoxaux. Sous les données qui paraissent immédiates comme des perceptions naturelles, se cachent des hymens adultérins, des habitudes falsifiantes, et cependant aussi des suggestions qui amorcent de plus impor-tantes enquêtes. (77)

# BEVEZETÉS LUKÁCS GYÖRGY ESZTÉTIKÁJÁBA<sup>1</sup>

N. T E R T U L I A N

Lukács György „Esz­tétika”-ja máig sem talált kellő méltatásra. Vagy talán az első megjelenés óta eltelt nyolc esztendő („Die Eigenart des Ästhetischen”, I. Teil, 2 Halbbände, Luchterhand Verlag 1966) túlságosan rövid idő volna ahhoz, hogy Lukács rendszerező esztétikai művét a maga reális dimenzióiban megértsék és mélyreható jelentéseit érdeme szerint felszínre hozzák? A mű terjedelmi monumentalitása — több mint 2000 oldal — csupán részben magyarázhatná e helyzetet.

Szigorúan elméleti vagy tisztán ideológiai szempontból többféle oknak is különleges érdeklődést kellett volna ébresztenie Lukács főműve, opus magna iránt. Hadd említsünk csupán kettőt a leglényegesebbek közül: egy egyetemes filozófiai koncepció meghatározó szerepének fölmérési lehetőségét (elsősorban egy általános ontológiát és episztemológiát) egy rendszeres esztétikai tételezés módjában, és az esztétikának mint tesztnek a jelentőségét a marxizmus heurisztikus funkciójának ellenőrzésére.

Ebből a szempontból Lukács műve egységes ideológiai összefoglalója századunk intellektuális történetének. Ifjúkori esztétikájának nem is oly régen fölfedezett kézírata, melyet a szerző 1911—1912-ben Firenzében vetett papírra *in nuce*, és amelyet 1912—1914 között Heidelbergben állított össze töredékesen és nem is publikálta, a problémát új megvilágításba helyezte. (A „Heidelberg-Ästhetik” kéziratát „A művészet társadalmi története” c. munka közismert szerzője, Arnold Hauser őrizte, aki az első világháború, majd a Magyar Kommün idején a Lukács köré csoportosuló értelmiségiek köréhez tartozott. Arnold Hauser a kéziratot visszaszármaztatta a szerzőnek Mészáros István útján, aki a budapesti egyetem esztétikai tanszékén Lukács tanársegéde volt, ma a sussexi egyetemen professzor; a kézirat egy másolatát Lukács ez év tavaszán\* rendelkezésünkre bocsátotta.) Mind ez ideig egyetlen mű utalt e

<sup>1</sup> A jelen tanulmányt a szerző 1971 tavaszán írta, miután Lukács Györgytől megkapta a fiatalkori esztétika ama töredékeit, amelyeket Mészáros István adott volt át. A tanulmány tehát kizárólag az akkor ismert fejezetekre támaszkodik, különösen kettőre: „Das Wesen der ästhetischen Setzung” és „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik”. Lukács György halála után az említett kézirat további töredékei kerültek felszínre: négy új fejezet. Ma már világos, hogy Lukács György fiatalkori esztétikájának kidolgozása két szakaszra bomlott. Az első szakaszban azt a három fejezetet írta meg, amelyet a „Philosophie der Kunst” című változat foglal össze. A második fázisban viszont a problémák új szerkesztésben való tárgyalását találjuk. A jelen tanulmányban elemzett két fejezet a „Kiadatlan esztétika” megírásának második szakaszába tartozik. Az egész kézirat tanulmányozásával és elemzésével a szerző a jövőben kíván foglalkozni. (A Szerző megjegyzése.)

\* A cikk 1971 augusztusában jelent meg a bukaresti „Viața Românească” folyóiratban. — Szerk.

lényeges fiatalkori munka eredményeire az esztétika alapvető vizsgálata terén, egy Georg von Lukács aláírással ellátott tömör, tartalmas esszé, amelyet a német nyelvű „Logos” filozófiai folyóirat (1917–1918) közölt „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik (Szubjektum—objektum viszony az esztétikában)” címmel. Az ismert szövegek — közöttük a nagy „Esz­tétika” — összevetése kiváló lehetőséget nyújt a Lukács szellemi fejlődésében mutatkozó folytonosságok, illetőleg diszkontinuitások tanulmányozásához. Ne feledjük, hogy Lukács esztétikai és irodalomkritikai munkássága az 1920–1930 közötti évtizedben szünetel — ezalatt születik meg híres „Geschichte und Klassenbewusstsein” c. műve, és ezek az évek jelentik tanulóéveit a marxizmus teljes és tökéletes elsajátításához; a negyvenes években újból egy sor esztétika-elméleti és esztétikatörténeti tanulmányt ír (utóbb összegyűjtve főleg a „Beiträge zur Geschichte der Ästhetik” vagy az „Essays über Realismus” c. kötetben láttak napvilágot első ízben a berlini Aufbau Verlag kiadásában). Másrészről viszont a végső esztétikai rendszerének kidolgozását megelőzően önálló közlemények is jelentek meg egy monográfia részeként, melyben az esztétikum központi kérdéseként a *partikuláris* filozófiai kategóriáját akarta tisztázni: „Die Besonderheit”. A könyvet 1954–1955-ben rendezte sajtó alá a szerző, részletek jelentek meg belőle a „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”-ben, teljes terjedelmében azonban Rómában látott napvilágot először olasz nyelven „Proglomeni a una estetica marxista” címmel (Editori Rimini, 1957), utóbb azután megjelent eredeti német fogalmazásban is, mely a „Die Besonderheit als zentrale Kategorie der Ästhetik” címet viseli (Luchterhand Verlag, Neuwied 1967). A rendelkezésünkre álló sokféle szöveg — mindenike a lukácsi gondolkodás fejlődésének egy-egy szakaszát jelzi — lehetővé teszi, hogy szinte bonckés alá vegyük a művészetről vallott nézeteiben beállott változásokat, melyek filozófiai szemléletének különböző változatait tükrözik, a korai esztétika újkantianizmusától a végső marxista esztétikájáig.

Az összehasonlító vizsgálat azonban kissé paradox helyzetet szül, amikor rájövünk, hogy egy sor, az esztétikum természetét illető központi intuíció csaknem érintetlenül megőrződik a befejezetlen heidelbergi esztétikától a végsőig terjedő fejlődési folyamatban. Pedig semminemű kétség sem férhet hozzá, hogy filozófiai szemlélete alapjaiban gyökeres változásokon ment át ezalatt, ami persze tükröződik is a kezdeti tézisek struktúrájában, főleg pedig filozófiai kifejezőmódjában. Az említett paradoxon arra a tényre vonatkozik, hogy a fiatalkori esztétika számos lényeges tézise (a „Logos” publikálta tanulmány ismeretes formájában) az idők folyamán nagy népszerűségnek örvendett éppen ama szellemek körében, kiknek intellektuális beállítottsága éppenséggel a marxista gondolkodás ellenpólusán helyezhető el. Elegendő talán a husserli fenomenológia egy olyan hívét említeni, mint Oskar Becker, utóbb sokat idézett és nagyra becsült tanulmányával, a „Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit der Künstler”-szel (A szép kétes voltáról és a művész kalandorságáról), melyet 1929-ben közölt a Husserl 70. életévének tiszteletére összeállított „Emlékkönyv”-ben. Becker tanulmánya egészében fenntartotta Lukács „Logos”-beli téziseit (den ausserordentlich aufschlussreichen Aufsatz von G. v. Lukács — G. v. Lukács rendkívül sokatmondó tanulmánya — ahogy szerzőnk jelzi) és Heidegger nagyon sok nézetét a „Sein und Zeit”-ből. A dolgok még megejtőbb formát öltenek, ha a fenti megállapításhoz Ludwig Biswanger, a hírneves svájci pszichiáter és heideggeri gondolkodó két évtizeddel később született „Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation

in der Kunst" c. esszéjét társítjuk (1949), melynek elméleti argumentációja az esztétikai szubjektivitást illetően Lukács „Logos”-beli téziseire támaszkodik. Ha meggondoljuk, hogy nagyon sok Husserl- és Heidegger-tanítvány gondolkodása konvergens vonásokat mutat Lukács korai esztétikájával, feltétlenül szimptomatikussá jelenségnek kell felfognunk. Önkéntelenül is fölmerül a kérdés: vajon az egész későbbi fenomenológiai esztétikának, mely csaknem egyidőben jelentkezett Roman Ingarden, Oskar Becker vagy Mikel Dufrenne tanulmányaiban, lényegében — méghozzá az intellektuális spekuláció legmagasabb szintjén — nem Lukács fiatalkori esztétikája-e az előzménye? Nem is beszélve arról, hogy a fenti megállapítás váratlanul, új megvilágításban, földézi bennünk azt a roppant izgalmas kérdést, amelyet először Lucien Goldmann fogalmazott meg 1945-ben „Az emberi közösség és univerzum Kantnál” címet viselő doktori disszertációjának zárótételében, és amelyhez később minduntalan visszatér: Lukács és Heidegger gondolkodása lehetséges közös gyökérének gondolata ez, valamint a fejlődésükben konzubsztanciális érdeklődésük alapján kialakult alapvető ellentétéké. (Itt vetném föl azt a merész gondolatot is, mely szerint a „Sein und Zeit” nem bevallottan ugyan, de egyenes felelet volna Lukács „Geschichte und Klassenbewusstsein” c. könyvére). Az előbbieken szellemében hadd említsük még meg Georges Poulet sokatmondó megjegyzését, mely 1966-ban a Cerisy-la Salle szeptemberi kollokviumán, a zürichi Paul de Man egyetemi tanár „Az irodalombírálat mai útjai” c. előadása utáni vitán hangzott el. Paul de Man említette meg itt a Lukács „Logos”-beli esztétikai téziseit s ezeknek hatását L. Binswanger Ibsen-tanulmányára, mire Georges Poulet tartózkodás nélkül kifejezte csodálatát „a fiatal Lukács megéjtő esztétikai alapállása” iránt és ennek erőteljes rokonvonásait az ő irodalomelméletével.<sup>2</sup> A kérdést az a tény teszi számunkra érdekessé, hogy a korai esztétika alaptéziseit, melyek annyi lelkesedést ébresztettek, nemcsak hogy nem semmisítette meg végső esztétikai rendszerében, hanem ellenkezőleg: megőrizte és gazdagította őket, persze lényeges korrekciókkal. Ami meglepő, az az a tény, hogy az európai egyetemi kritika és esztétika (egyébként az amerikai is) mélységes hallgatásba burkolózott Lukács eme utolsó nagy műve: az esztétika végső rendszere előtt.<sup>3</sup>

Lukács esztétikai gondolkodásának elemzése — kialakulásában és fejlődésében — különös érdeklődésünkre tarthat számot olyan értelemben, hogy lehetővé teszi egyes tételeknek és gondolatoknak — amelyeket csodálói a Husserléval és Heideggerével rokonítottak — az átlényegülését egy merőben ellentétes filozófiai kontextusba: a marxizmuséba. Lukács esztétikájának fejlődése így lesz századunk filozófiai gondolkodásának élő archeológiai rétege, mely tömény állapotban tárja föl a század főbb, feszültségekkel teli, egymással szemben álló, ugyanakkor egymást kiegészítő vagy éppenséggel konzubsztanciális filozófiai áramlatainak sajátos képét. Az elemzés egyben fölkinálja a kulcsot a „Lukács-kérdés” rég vitatott problémájához is: vajon a gondolkodásában végbemenő változások, munkásságának korai szakasza és főleg a

<sup>2</sup> „Les Chemins actuels de la critique”, Plon, 1966, 101.

<sup>3</sup> Hadd jelezzünk mégis néhány kivételt: G. H. R. Parkinson, a readingi egyetem professzorának „Georg Lukács, The Man his Work and his Ideas” (edited by G. H. R. Parkinson, London, 1970) c. kötetben megjelent „Lukács on the Central Category of Aesthetics” c. tanulmányát; néhány recenziót az olasz sajtóból pl. Dario Faucci cikkét a „Rivista di Estetica” (1967. máj.—aug.) folyóiratból és a nemrégiben megjelent G. Prestipino cikket a „Critica marxista” (1971. jan.) folyóiratból.

„Geschichte und Klassenbewusstsein” után, visszafejlődésnek és gyászos szol-galelkűségnek tekintendők-e — ahogy ellenfelei vagy megveszekedett ellen-ségei állítják —, vagy éppen ellenkezőleg: szelleme robbanásszerűen meg-termékenyítő alkotófázisának? Bármily távol esőnek tűnik is egy esztétikai rendszer absztrakt elméleti vetülete a pragmatikus politikai tevékenység szfé-rájától, egy biztos: a Lukács-típusú esztéta esetében a mű kísérlet, hogy harmonikus szintézisbe vonja a visszatükrözés elméletét — mely kifejezője a filozófiai „realizmusnak” és „objektivizmusnak” (a szó hegeli—marxista értelmében) — egy egyetemes törekvésű marxista humanizmus követelmé-nyével. Mészáros István meglepő tételt fejt ki a „Lukács Concept of Dialectic” c. tanulmányában (a „Georg Lukács, The Man, his Works and his Ideas” említett könyv 63—64. oldalán). Szerinte az „Esztétika” grandiózus elméleti konstrukciója végső soron egy megoldatlan szellemi válság kifejezője, mely-nek következménye egyes heterogén szellemi rétegek állandó jelenléte. Ennek a tételnek kell a legnagyobb figyelmet szentelnünk, mert a lukácsi mű végső értéke alapján véve attól függ, milyen választ adunk arra a kérdésre, hogy egy monumentális „Rohentwurf”-fal (nyers vázlat) van-e dolgunk — ahogy Mészáros állítja —, vagy egy harmonikusan egységes művel.

ADALÉK LUKÁCS GYÖRGY KIADATLAN KÉZIRATÁNAK VIZSGÁLATÁHOZ:  
A KORAI ESZTÉTIKÁHOZ („HEIDELBERGER ÄSTHETIK”)

A korai esztétika kiadatlan kéziratának felfedezése nem várt távlatokat nyit előttünk a lukácsi esztétikai gondolkodás hosszas érlelődési folyamatának nyomonkövetéséhez. Úgy is lehetne mondani, hogy egy ilyen genetikai tanul-mány azért is érdekes, mert bevilágít abba a csaknem emberfeletti, évtizedekig tartó bonyolult ézmunkába, mely létrehozta a művészet természetéről és az esztétikumról vallott elsődleges megérzéseinek adekvát *kategoriális kifeje-zését*. Van ebben a konok erőfeszítésben egy patetikus vonás is, ahogy sok tapogatózás, ingadozás, önrevízió után kialakítja azt az eszköztárat, amellyel kifejezheti a művészet természetéről és az esztétikumról vallott nézeteit: a kezdeti újkantianus kategoriális sematizmustól a szellem fenomenológiája és általában a hegelianizmus kínálta gazdag készleten át egészen a végső „Eszté-tika” (melyet „A partikulárisról” szóló jelentős munkája előzött meg) elké-pesztően nagyvonalú kibontásához. Kategória-rendszerének fokozatos eltoló-dása nyilvánvalóan elsősorban a világnézetben beállott változásoknak az ered-ménye, ám az elméleti esztétikai spekulációk általa bejárt útjának megítélését egyetlen alapvető kritériumra kell hogy alapozzuk: arra, hogy a gondolkodó-nak sikerült megteremtene a művészet hamisítatlan természetének tökéletes kategoriális ekvivalenciáját: emberfeletti erőfeszítések árán, ám anélkül, hogy fogalmi rendszere összeütközésbe került volna az esztétikai objektum sajátos követelményeivel, anélkül, hogy egyetlen előítéletnek is föláldozta volna a vizsgált egységes anyag specifikumát. Így vetni föl a kérdést annál is joga-sabb, mert egy olyan filozófus esztétáról van szó, aki „szellemi szerelékét” heterogén filozófiai irányzatok kategoriális fegyverzetéből állította össze (egy-mást követően újkantianizmus, fenomenológia, *Lebensphilosophie*, hegelianiz-mus, marxizmus); ebből természetszerűen következik a kérdés: sikerült-e ilyen-formán végső esztétikai rendszerében megszabadulnia azoktól az előzetes néze-tektől — előítéletektől, melyek ilyen felemás eredetből következnek, vajon

sikerült-e kifejeznie a művészet eredendő természetét egy szigorúan filozófiai értelemben vett homogén fogalomrendszerben?

Lukács korai esztétikájának egészét áthatja a gondolkodó ama sajátos erőfeszítése, hogy eredendő intuícióit a művészet természetéről összehangolja az újkantianizmus kategoriális sematizmusával. Úgy tűnik, főleg az a paradoxon foglalkoztatja intenzíven a fiatal Lukácsot, miképpen lehetséges, hogy egy Rickert vagy Windelband újkantiánus gondolkodásában a döntő axiológiai hangsúly az anyagi valósággal szemben az értékek transzcendenciájára esik, a szellem szintetizáló tevékenységének „formalitására” és tárgyakkal szemben a kategóriák apriorizmusára, holott a művészet szükségképpen nem ismeri a forma elkülönítését a tartalmától, és elutasítja annak a lehetőségét, hogy szét lehetne választani az „értéket” és az „érték megvalósulását”. Talán nem túlozunk, amikor kijelentjük, hogy éppen ama határozott szándéktól vezetett, mely szilárd önállóságot kívánt biztosítani a művészetnek a többi szellemi formák között, határozta meg a fiatal Lukács erős vonzalmát Emil Lask gondolati rendszere iránt, aki a legkevésbé volt „formalista” a századelő újkantiánusai között, és aki a leginkább kívánta visszahelyezni törvényes jogaiba a megismerés „anyagi” és objektív” mozzanatát (anélkül azonban, hogy elhagyta volna az újkantianizmus hadállásait). Fenti megállapításunk természetesen sok mindenben tisztázásra szorul. A korai esztétika korszakában Lukácsot az a központi gondolat foglalkoztatta, hogy a művészetben az *élmény* (das Erlebnis) a tartós és a döntő, és nem áldozható föl semmilyen „norma” vagy „érték” realizálásának, ahogy az Rickert tézisei szerint történik a szellem más tevékenységi szférájában. Ha az esztétikai tevékenységet (és ezt Lukács\* formulázásban használja mindig: „die ästhetische Setzung”) Rickert úgy az határozza meg, mint egy „normatív élmény” (ein normativ Erlebnis) létrehozóját, sokatmondó az a tény, hogy Lukács egy ilyen tételt nyilvánvaló *paradoxiónak* tart. Hogy a fenti jellemzést könynyebben megértsük, nem árt felidézni azt, hogy az újkantiánus Rickert érték-, norma- vagy eszményfogalmában kötelezően benne foglaltatik az „élmény” szigorúan vett anyagi síkjának transzcendálása. A fiatal Lukács rájött, hogy a valóban logikai, elméleti vagy etikai tevékenység esetében az érték úgy jön létre, hogy szükségszerűen meghaladja az „élmények” szféráját, az anyagi és érzéki tapasztalást: a művészet a szellem egyetlen formája, ahol a „norma” az „élmények” egységesítése és fokozása útján jön létre, nem pedig elsőkélyesítésük vagy megszüntetésük által. Innen van a „normatív élmények” fogalma előtt a paradox jelző.

De nem áll itt módunkban aprólékosan foglalkozni a Heinrich Rickert és Emil Lask elméleti álláspontja közötti különbségekkel és ellentétekkel, amelyek a „Südwestdeutscher Neukantianismus” néven ismeretes filozófiai iskolán belül dúltak. A rendelkezésünkre álló szövegek alapján teljes bizonyossággal megállapíthatjuk, hogy a szubjektum—objektum viszonyában, a megismerés „anyaga” és „formája” közötti viszonyban Emil Lask sokkal jelentősebbnek, sőt autonómnak tartotta az „anyagi” mozzanatot, mint Heinrich Rickert. Érdekes téma természetesen a filozófiatörténezsnek számára a marburgi újkantiánus iskola (Cohen, Natorp stb.), valamint a dél-nyugatnémet (Rickert, Windelband, Lask) közötti ellentétek föltárása. Mindkét irányzat magának vindikálta a kanti ortodoxiát; annyi azonban bizonyos, hogy míg a marburgi

\* Magyarul: esztétikai tételezés. — Szerk.

iskola a megismerés tisztán „produktív” jellege mellett kardoskodott s ezáltal abszolút elsőbbséget tulajdonított a szubjektivitás értelmi spontaneitásának, a másik iskola hívei, főleg pedig Emil Lask, a „forma” és „anyag” eredendően kettős voltát ismerték föl, sőt az „anyag” meghatározó funkciója felé billentették a mérleget. Számunkra ez nemcsak azért érdekes, mert a Lukács korai esztétikájának kategoriális szerkezetére Lask gondolkodása nyomja rá a bélyeget, hanem azért az önálló tanulmányért is, amit Lukács Lasknak dedikált és Lask halála után publikált a „Kant-Studien” folyóiratban („Emil Lask, Ein Nachruf von Georg von Lukács”, „Kant-Studien” Bd. 22. 1918.). Egyébként a nagy „Esztétika” előszavában Lukács elmondja, hogy Ernst Bloch és Max Weber mellett Emil Lask volt az, aki „jóindulatú kritikus érdeklődéssel” olvasta a heidelbergi korszak esztétikáját.

Bizonyos, hogy a fiatal esztéta számára megejtő volt az újkantiánus filozófus írásaiban az intellektualizmus és a panlogizmus bírálata. Lask, akárcsak Rickert a Lotze teremtette dualizmusból indult ki, mely a „létező” és „érték”, az adott fizikai-lelki valóság és az „értékek” (Geltungen-nek nevezett) zónája között fennáll. Álláspontjának sajátossága azonban abból a tételből adódik, mely szerint távol áll tőle, hogy az „érték realizálása”-nak abszolút szuverenitását elismerje. Inkább arra törekedett, hogy szétéphetetlen beső kapcsolatot alakítson ki a valósággal, „egybeolvassza” a létező anyagiságot az érték jegyével. A Lask gondolkodása iránt újraébredő újkeletű érdeklődés egyébként szorosan összefügg azzal az irányzattal, mely hangsúlyozni kívánja a Nicolai Hartmann realista ontológiájához való részleges közeledését vagy a Rickert és közötté fennálló ellentétet. (Lásd főleg Hanspeter Sommerhäuser munkáját: „Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert”, Berlin 1965 és ugyancsak e szerző tanulmányát a „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1967, 21. sz., vagy Rudolf Malter bírálatát ugyancsak e folyóiratban, mely ezt a sokatmondó címet viseli: „Heinrich Rickert és Emil Lask. A transzcendens szubjektivitás elsődlegességétől az adott objektum elsődlegességéig a megismerésben”, 1969. jan.—márc.) Nincs rá módunk, hogy az összes ismeretelméleti finomságot, mely Lask és Rickert ellentétéhez kötődik, ismertessük. Mégis hangsúlyozni kívánjuk Lasknak azt a határozott szándékát, mely az újkantianizmuson belül jelentkező szubjektivizmus és formalizmus kiigazítására irányult, amikor a szubjektum—objektum eredendő dualizmusában az értékhangsúlyt az „anyag” szerepére tette. A dolgok logikai formája Lask szemében nem teljesen autarchikus valóságot jelentett, hanem anyagiságukban szoros kapcsolatban állót. A logikai-elméleti forma lényege úgy jelentkezett nála, hogy van egy forma, „mely vonatkozik valamire”, egy érték, „mely kapcsolatban van valamivel”: nincs érték, mely ne illesse valamit, ne venne figyelembe valamit („es gibt kein Gelten, das nicht ein Gelten betrifft, ein Gelten *hinsichtlich*, ein Hingelten wäre...”) „Logik der Philosophie...”, „Werke”, Bd. III.) Lask gondolkodásának alapvető ellentmondása abban a törekvésében fejeződik ki, hogy a kanti kopernikanizmust kibékítse saját gondolkodásának objektivista impulzusaival, a megismerés anyagi és objektív mozzanatát visszahelyezze jogaiba, anélkül, hogy az újkantiánus gondolkodás rendszeréből kimozdulna. Rickerttel váltott levelei — Lask posztumusz kiadású műveinek részleteiből ismeretesek — jól illusztrálják, milyen intenzíven akarta, hogy a jelenségek *objektivitásának* fogalma egybeessen az elméleti érték axiológiai fogalmával, és milyen elszántan szállt szembe Rickert tételével, mely szerint szükségszerűen kell léteznie az axioló-



giai mozzanat elsődlegességének (a *Sollen*-nak) az ontológiai egzisztenciálissal (*Sein*) szemben. Lask legutolsó fontos elméleti munkája, „Die Lehre vom Urteil” (1912) sokat eláruló kísérlet abban az irányban, hogy felforgassa a logikai ítélet elméletének egy sor hagyományos perspektíváját, elsőbbséget juttatva a transzcendentális logikának a formális logikával szemben és az *alethiológiának* (objektív igazság elmélete) a gnoszeológiával (a megismerés folyamatának szorosan vett elmélete) szemben.

Lukács korai esztétikájában egyéni módon használta föl a szenzoriális anyag és eredendően „adott” jelentőségének fokozott hangsúlyozását, amely a megismerés folyamatában háttérbe szorította a logikai transzcendentális szubjektivitást. Érdekes megfigyelnünk azt a módot, ahogy a Lask meghatározta dualizmus a „forma” és „anyaga” között, annak hangsúlyozása, hogy létezik egy intuitív-érzéketes réteg, amely minden logikai pecsétet megelőz (tehát, melynek pozicionális-irracionalis”, „logosz-idegen”, *Logosfremdartig* jellege van), Lukácsnál fegyverré változik, hogy megvédje vele az esztétikum önállóságát a logika expanziós törekvéseitől. A „logikum panarchiájá”-ról beszélt Lask mint olyan lappangó veszélyről, mely az esztétikumot akarja kódósítani.

Az eredendő szenzoriális-anyagi közeg önállóságát követelve, azon túlmenően, hogy logikai kategóriák segítségével elméletileg körülírta, Lask a „logikai meztelenség” kifejezést (logische Nacktheit) vagy „Irrationalität”-et használta jellemzésére. Lukács sajátos módon, éppen azért, hogy megakadályozzon bármilyen kontaminációt az esztétikai jelenség és a logikai gondolkodásmód artikulációi között, a „logikai meztelenség” kifejezést éppen az esztétikum eredeti képződményére: a műalkotásra alkalmazta. Lask első műve „Fichte idealizmusa és a történelem” (1902) a racionalizmus és panlogizmus kritikáját is tartalmazza. Lask Hegel „emanatista” logikájával, melyben — akárcsak sok más újkantiánus — a panlogizmus megtestesülést látta, szembehelyezte Kant és Fichte episztemológiai nézőpontját: az, ami legfőképpen érdekelte, Fichte elkülönítése volt az „emanatista-szisztematikus” nézőponttól (amely tudatában majdan a nagy posztkantianus idealisták sajátjává válik, különösen a Schellingévé és Hegelévé), és a tapasztalat meg az érzéketes-anyagi mozzanatának jogaiba való visszahelyezése a megismerés folyamatának dialektikájában. Lask örömet azonosította az intellektualizmus kritikai elemeit Fichtével, és lelkesedett azért, amit Fichte „kritikai antiracionalizmusának” nevez majdan. (Emil Lask: „Gesammelte Schriften”, Erster Band, Tübingen, 1923, 103.) Lukácsot fiatalkori esztétikájában éppen az a kritika érdekelte, amely a logikátlan és irracionalis „anyag” leküzdhetetlen jellegének állításából következő elvont racionalizmust és a panlogizmusba torkolló intellektualizmust támadta a megismerési folyamaton belül.

A fiatal Lukács számára az újkantiánusok kategóriális eszköztára volt az egyetlen, mellyel fogalmilag biztosítani tudta a szellemi tevékenység különböző formáinak autonómiáját. Bármily paradoxálisan hasson is, de ha figyelemmel követjük későbbi fejlődését, Lukács éppoly közel érezte magához az újkantiánusok ellenszemeskedését az idealista posztkantiánusok szisztematikus „monizmusával” szemben, mint tételüket is (elsősorban a Laskét), mely az irracionalista „anyag” és transzcendentális „forma” közötti dualizmus létéről szólt. Mindkét álláspont mindenekfelett mint eszköz érdekelhette, mely alkalmas minden szellemi tevékenységi forma (elméleti, etikai, esztétikai) egységes és kisebbsíthetetlen voltának bizonyítására. Kétségtelenül megállapíthatjuk,

hogy akkoriban elfogadta az újkantiánus előítéleteket, amelyek a posztkantiánus gondolkodási rendszerek módszertani monizmusának veszélyét hirdették. Lask első munkájának megállapításai a Hegelnél fellelhető pusztító „fogalom” erejéről Lukácsot sem hagyta közömbösen. Egyébként a „Kant-Studien” Laskot köszöntő szövegében Lukács sokatmondóan nyomatékosítja „a konkrétumra való törekvést” (Drang nach Konkretion) mint az „új filozófia” alapvető pozitív tulajdonságát, melyet Lask testesít meg. Ugyanilyen értelemben hódolt a szellem bármily formájának eredendő természete előtt, melyet „a legnemesebb hagyatékként” Kanttól örököltünk (350–351.).

A fiatalkori esztétika kéziratának központi törekvése az volt, hogy meghatározza az esztétikai tételezés specifikumát, főképp pedig elkülönítse az esztétikát a logikai, elméleti vagy etikai tevékenységtől. Láttuk, hogy a kategóriák elkülönítése Lasknál egyrészt „anyagra” másrészt „formára”, amelynek során világosan hangsúlyozta a „die bedeutungsbestimmende Gewalt des alogischen Materials” (a nem-logikus anyag jelentésmeghatározó erejét), akár csak szétfejtethetetlen összeolvadásukat az értékek genezisében, Lukácsnál elméleti eszközzé váltak a differenciálás folyamatában. Rickert és Lask gondolkodási matricáiban mozogva, Lukács már az első oldalaktól megfogalmazta fő tételét az esztétikai episztemológia területén, nevezetesen: ha az elmélet, valamint az etika felépítésükben az élmény (Erlebnis) kötelező transzcendenciáját tartalmazzák, az esztétika egy pillanatra sem szünteti meg kapcsolatát az Erlebnishaftigkeit-tal (az élményszerűséggel). Az a szívósság, mellyel Lukács ragaszkodott egy ilyen tételhez, valamint mohósága, hogy megvilágítsa paradox jellegét, gondolkodásának kanti összefüggésére világít rá. Az újkantiánus filozófia (mely alól csak Lask kivétel bizonyos fokig) a kanti gondolkodás fő vonulatát tartva szem előtt, természetszerűleg arra törekedett, hogy az értékek létrejöttében a szellemi tevékenység „formálisát” hangsúlyozza és — ahogy már említettük — lebecsülje az „anyagiság” vonatkozásait. Ahogy az „anyagiság” és „élményszerűség” (Erlebnishaftigkeit) az újkantiánusok szemében csaknem azonosult, úgy azonosították az érték fogalmát (Geltung), az élményvalóság *transzcendentalitásával*. Lukács minden episztemológiai diszkriminációja az újkantiánizmus kategoriális sematizmusán belül azt a célt szolgálta, hogy biztosítsa a művészet autonómiáját. Annak a törekvésnek a kiigazítására, mely egyenlőségi jelet kíván tenni az „érték” (Geltung) és az élményvilág transzcendenciája (Erlebnishenseitigkeit) közé, az volt a célja, hogy bebizonyítsa a szellem egyedülálló formájának a létezését, melyben az érték az élmények immanens áradása közben valósul meg, nem pedig transzcendenciájuk által: ez pedig a művészet; következésképp, meggátolja azokat a törekvéseket is, melyek feláldoznák a művészet eredendő természetét a logikai vagy etikai értelmezések által.

Nem időztünk volna a fenti érveléseknél, ha nem tekintenénk a kései esztétikában jelentkező egyik következetes állásfoglalása előzményének: a műalkotás értelmezésében megnyilvánuló „egyoldalú racionalizmus” ismételt bírálatának és ama tendenciák kritikájának, melyek az esztétikum birodalmában a logikus elméleti gondolkodásmód sajátos kategóriáit próbálták extrapolálni. Érdeklődése a laski panologizmus elleni bírálat, valamint a kritikai anti-racionalizmus iránt mintegy előre jelzik Lukács későbbi beható vizsgálódásait, melyek arra irányultak, hogy a *partikulárist* mint az esztétika központi kategóriáját határozza meg. (Lask egyébként — teljesen érthetően — egészen különleges figyelmet szentel az „intuitív intellektus” kanti fogalmának, melyre

utóbb Lukács is gyakran hivatkozik.) Lask csodálója volt Kant „rapszódikus módszerének”, ellentétben követőinek szisztematikus deduktivitásával. Leszögezte az anyag határozott elsőbbségét a szellemi tevékenység differenciáló folyamatában. Lukács fiatalkori esztétikájában egyértelműen hitet tett a szellem magasabb rendű tevékenységformáinak visszavezethetlensége mellett. E két magatartás rokonvonásai tehát kétségtelenek. A Laskról írott „Kant-Studien”-beli tanulmányban kifejezett vágy egy többdimenziós és aszimmetrikus filozófiai rendszer megalkotására (358. old.) természetes kibővítését találja meg abban a tételben, mely a szellemi tevékenység három alapformájának eredeti, nem deduktív és nem származtatott voltát hangsúlyozza.\*

Semmi sem példázza jobban azt a tényt, hogy az érett korszak esztétikájának intuíciói a korai esztétikában gyökereznek, mint az a megkülönböztetett figyelem, amelyet befejezetlen kéziratában a szellemi tevékenység magasabb formáinak differenciálódását megelőző stádiumnak szentel. Ami később aprólékos elemzés tárgya lesz művében, mint a „mindennapi élet szerkezete”, ebben a munkájában az „Erlebniswirklichkeiten” (élményvalóság) kifejezés alatt jelenik meg. Másfél évtizeddel előzte meg Lukács elemzése Heidegger majdani fenomenológiai leírását a „Sein und Zeit”-ből, melynek az „In-der-Welt-Sein” megnevezést adja a szerző. Nem érdektelen megfigyelni a végső „Esztétika” első fejezetének polemikus kiruccanását, ahol Heidegger mindennapiságra (die Alltäglichkeit) vonatkozó tételeit vizsgálja, Heidegger múlhatatlan érdemét emlegeti azért a „szenvédélyes kísérlet”-ért, amivel megpróbálta a mindennapi élet és gondolkodás szerkezetét kidolgozni. Különösen figyelemre méltó Lukácsnak az a meglátása, hogy Heidegger messze túlhaladja azt a pontot, ameddig e probléma boncolása során az újkantiánusok eljutottak („Ästhetik”, Bd. I., 70). E dicséret visszamenőleg őt magát is megilleti, ha kiadatlan kéziratának azokra a csodálatos passzusaira gondolunk, ahol az Erlebniswirklichkeiten jelenségeit taglalja. A Lukács és Heidegger közti affinitás — bármily gyökeres is legyen különbözőségük — ilyenformán új megvilágításba kerül.

Lukács az „Erlebnis”-t, az élményt, korai esztétikájának alapvető problematikájává tette, és befejezetlen művének első részét az *élmény fenomenológiájának* szentelte. A kézirat egy perdöntő kérdéssel kezdődik, amelyről a szerző úgy vélt, hogy ha a kantianizmus betűivel nem is, de összhangban áll szellemével — nevezetesen: „műalkotások léteznek — hogyan lehetségesek?” Az igazság az, hogy Lukács túllépett az esztétikum természetére vonatkozó kérdésfelvetésnek híres kanti módján — mely az esztétikai ítéletből indult ki, és azt kutatta hogyan lehetséges egy *általános* tetszést kifejező ítélet — és lényegesen más alapokra helyezkedett. A hangsúly döntő módon az *esztétikai tárgy* létezésére terelődött, a műalkotás fenomenológiájára, nem pedig a befogadás és feltételeinek származtatott, másodlagos szintjére. A kanti látásmód az *objektívítás* irányába fordult át, és így nem a szép problematikája lett Lukács érdeklődésének fő iránya, hanem a műalkotásnak mint *emberi produktumnak* az elemzése. (Lásd még Heller Ágnes: „L’Esthétique de György Lukács”, „L’Homme et la Société”, nr. 9. 1968. 221—222.) Max Weber lelkesen üdvözölte fiatal barátjának újszerű kezdeményezését. Marianne Weber

\* Tudott dolog, hogy Hegel rendszerében példának okáért a művészet és a vallás úgy jelentkeznek mint lépcsőfokok az abszolút eszme fejlődésében és ezáltal alárendeltségi jellegük van.

ismert könyvének: „Max Weber. Ein Lebensbild” (Verlag Lambert Schneider, 1950) egyik oldalán arról beszél, milyen erős hatást váltott ki férjéből Lukács kézírata, s emlékeit rögzítve férje szavait idézi: „Nagyon hatott rám a kézirat, és bizonyos vagyok benne, hogy a probléma felvetésének ez a végérvényesen igaz módja. Mert itt kísérlet történik arra, hogy olyan esztétikát teremtsen, amely az alkotó szemszögét tükrözi, miután eddig mindig a befogadó (des Rezipierenden) oldaláról közelítették meg a kérdést. Végre most a ‚mű’ mint olyan jut szóhoz, ami valóságos áldás. Kíváncsi vagyok mi történik, ha ön nyilvánosságra hozza álláspontját a formáról.” A lukácsi kézirat hatása alatt egyébként Max Weber még egy sor észrevételt tesz a forma hatalmáról (508.). Lukács korai esztétikája tartósan rögződött Max Weberben. Ezt bizonyítja híres beszéde: „A tudós foglalkozása és hivatása” (Wissenschaft als Beruf,\* 1919), ahol egy adott pillanatban Max Weber idézi Lukácsnak egy kanti rezonanciájú megszövegezésben testet öltött gondolatát: műalkotások létezenek, mik lehetőségüknek premisszái?” (francia kiadás, 10/18. 94. old.).

A korai esztétika kézírata képet nyújt a fiatal gondolkodó konok, és már-már patétikus erőfeszítéséről, hogy utat törhessen intuícióinak és elsődleges tételeinek, melyek kifejtéséhez olyan különböző metodológiai és kategoriális eszköztárat használt föl, mint az újkantianizmusé, a husserli fenomenológiáé, a Dilthey-féle Lebensphilosophie-é és Hegelnek „A szellem fenomenológiájá”-é volt — a hasonló vállalkozásokkal szervesen együttjáró tapogatózásokkal, tétovázásokkal és ellentmondásokkal egyetemben. Lukács fejlődésének konkrét pályáját követni annál is izgalmasabb, mivel előttünk áll egész fejlődésének monumentális záróköve: végső esztétikai rendszere. Mielőtt kidolgozta volna az „élményvalóság” (Erlebniswirklichkeit) nagy fontosságú gondolatát, mely az „Esztétika”-beli „mindennapi élet”-ként szereplő gondolat magva, Lukács különös figyelemmel foglalkozott az alaktalan anyagiság azon síkjával, melynek szükségszerűen meg kell előznie a szellem bármifajta tevékenységét. Ezt tudatosan „káosznak” nevezte. Az ős alapról, a sötét és szavakba nem önthető tapasztalatról volt szó, melyre megtermékenyítően hat a szellem tevékenysége. Azért érdekes ez a gondolat — melynek az a szerepe, hogy kijelöljön egy határvalóságot (formátlan anyag, nem kifejezett, ante-predikatív) —, mert előtérbe állítja azokat az ellentmondásokat, amelyek közt a fiatal Lukács újkantiánus gondolkodása vívódott. Egyrészt ragaszkodott ahhoz az újkantiánus felfogáshoz, hogy a szellem minden formájának (elméleti, etikai, esztétikai) kiküszöbölhetetlen autonómiája van, másrésztől viszont szükségét érezte hangsúlyozni, hogy a különböző szellemi aktivitások nem a semmiből veszik létüket, nem a spontaneitás és puszta alkotó tudat hívja őket életre, hanem kiindulópontjuk a talányos külső valóság. Úgy tűnik, mintha a „káosz” gondolatának csupán episztemológiai szerepe volna, az hogy jelölje azt az alaktalan térséget, mely a tudat formatív tevékenységének transzcendenciája. Jellemző módon Lukács a kanti „magánvaló”-hoz folyamodik segítségért, hogy megfogalmazza és lokalizálja ezt a megismerhetetlent, ami mégis létezik érzékeink felfogóképessége révén, vagy a Lét és Semmi (Sein—Nichts) elsődleges azonosságához, melyet Hegel filozófiai rendszerének alfajaként jelöl. Okfejtéseit nyomon követve, óhatatlanul rá kell jönnünk, hogy az a figyelem, amelyet a tudatformák kialakulását megelőző *azonnaltság* mozzanatának szentel, szoros kapcsolatban van azzal a vággyal, hogy gátat vessen a tudatformák

\* Pontos magyar fordításban: Tudomány mint hivatás. — Szerk.

rendjében a logikai-elméleti gondolkodásmód határtalan szuverenitásának. A kézirat egyik lapja arról beszél, hogy minden alapvető tudatformának megvan a maga specifikus „tárgya”. Egy másik passzus meg az erkölcsi tettért lelkesedik, amelyet azonban grandiózus autonóm mozgásával szükségszerűen megelőz a „mélység borzongásának” (Schauer des Abgrunds) intuíciója. Azzal, hogy olyan kitartóan kutatta egy olyan anyagi szféra létét, mely megelőzné a tudat transzcendens működését (a „káosz” egyenlő fogalomként jelentkezett „das schlechthin Setzungsjenseitige”, vagyis az aktivitáson-túlival), a fiatal Lukács valószínűleg biztosítani akarta a szellem minden formatív tevékenységének specifikumát, az etika, esztétika és logika összetéveszthetetlenségét, de úgy, hogy — a tudat kizárólagos értékeként — egyúttal megőrizték autonómiájukat. Talán itt kell megemlítenünk, hogy jóval később, szellemi ön-életírásában, a „Mein Weg zu Marx” (1933) c. könyvében a tárgyalat kérdés szempontjából kétszeresen is jelentős beismerést tesz. Egyrészt, hogy tevékenységének első szakaszában az újkantiánus immanens tudat (Immanenz des Bewusstseins) doktrínája kiválóan megfelelt osztályhelyzetének és világnézetének, mivel episztemológiai vonatkozásban a materializmust meghaladott szempontnak minősítették. Másrészt pedig állandó kételyt táplált a szélsőséges szubjektív idealizmussal szemben: a marburgi újkantiánus iskola és Mach irányzatával szemben, mivel — szavaival élve — „felfoghatatlan volt, hogy a valóságot a tudatból származó kategóriáknak vesszék le”. („Schriften zur Ideologie und Politik”, Hrsg. Peter Ludz, Luchterhand, 1967, 323—324.) A fenti elemzés jórészt igazolja Lukács visszapillantó önjellemzését.

Sokkal érdekesebb ahogyan kifejti a heidelbergi korszak esztétikájának egy másik fogalmát: az élményvalóságét (die Erlebniswirklichkeit). Valóban meglepő, hogy egy gondolkodó, aki az újkantiánus iskolán nevelkedett, olyan kitartó érdeklődést tanúsítson az értékek világától független lét szférája iránt, vagy mindenesetre eszmeileg amazt megelőzőnek tekintse. A fiatal Lukács kiváló érzékkel rendelkezett a gyakorlati élet jelenségei iránt, aprólékos leírást nyújtva a lét egy szférájáról, mely élesen elkülönül a normatív tudat (elméleti, etikai vagy esztétikai) autotélikus aktivitásától. A „tények” világa ez, vagy ahogy ő maga kifejezően megállapítja a „pragmatizmus világa”, ahol az ember él, létének és tudatának teljességében: egy világ, amelyben az ember inkább rabja tudata transzcendens valóságának, mint szuverén ura és birtokosa. Egy ilyen létforma sajátos kategóriái a tisztán instrumentális gondolkodás kategóriái, amelyet az elmélet és gyakorlat közvetlen összeolvadása jellemez: a szimpátiáé és antipátiáé, a szerelemé és gyűlöleté, egyszóval a különféle Stimmung-oké (hangulatoké). Az „élményvalóság” ezek szerint azonosul a lét gyakorlatiasságával. Figyeljük meg, hogy a kiindulópontok — bizonyos szükségből fakadóan a szinkrétikus tapasztalatok eredeti szférájának megvilágítására — már nem az újkantianizmus fegyvertárából erednek, hanem Dilthey „életfilozófiájából” vagy a fenomenológiából. Arthur Stein: „Der Begriff des Geistes bei Dilthey” (1913.) c. munkájában idézi Dilthey tézisé a történeti lét elsőbbségéről, bármilyen, a történelemre vonatkozó elméleti vagy kontemplatív állítással szemben. Nem véletlenül említettük meg fentebb, hogy Lukács az érett korszak „Esztétiká”-jában rokonszenvezett Heidegger téziseivel az elméletnek és gyakorlatnak a mindennapi élet folyamatában való eredeti egységéről, és haladásnak tekintette őket az újkantianizmussal szemben. A heideggeri szöveg, amelyet pozitív példaként idéz Lukács az „Esztétiká”-jában a következő szavakkal végződik: „A dolgokra való csak „elméleti”

odapillantásból hiányzik a kézi használat megértése. A használva foglalatostkodó érintkezés azonban nem vak, megvan a maga önálló látásmódja, amely a foglalatostkodást vezeteti és odakölcsönzi neki saját dologszerűségét." Lukács a „Sein und Zeit” fejezeteiben kétségtelenül rábukkanhatott saját hajdani gondolatainak felerősített és konkretizált impulzusaira.

Határozott elismerés illeti Lukácsot azért, hogy már korai esztétikájában lényegesen kitágította a tudat fenomenológiáját, rést ütve az újkantianizmus hagyományos problematikájában. Természetesen akkori felfogásában éles választóvonal határolja el az „egész ember” élményszerűségét, a tudat autotélikus értékszférájától (ebben még nem törte át az újkantianista gondolkodás határait). Nem kevésbé igaz azonban, hogy az emberi lét egy olyan lényeges területének szuggesztív leírásával, mely élesen el van határolva a tudat értékszféráról és magasabb rendű tárgyasításától, Lukács fontos lépést tett végső szferei kialakulásához. Ebből a szempontból csodálatra méltó, mennyi hasonlóság mutatkozik korai esztétikája és a közel öt évtizeddel későbbi között (anélkül persze, hogy el akarnánk tussolni a fentiekben említett radikális különbségeket). A tudat normatív tevékenységét tehát megelőzte az „élményszerűség”, amelynél a tudat összes formái a differenciálatlanság és szintetikus összefonódás állapotában léteznek. Ez pedig a létszerűség, amelyet úgy határoz meg, mint amely az egész emberé (des ganzen Menschen). Végső „Esz-tétiká”-jában a fogalmat érintetlenül megtaláljuk. A kéziratban szó van a „gemischte Gegenständlichkeiten”-ről (a „vegyes” tárgyasíagról) az élményszerűség nagy birodalmán belül. Célja megvilágítani azt a gondolatot, hogy a világ tapasztalata itt még nem differenciálódott a gondolati megismerés, az erkölcsi tény vagy esztétikai tételezés jegyében. A gondolatmenet arra összpontosul, hogy a spontaneitást és gyakorlatiaságot e létforma összetevő sajátosságai-ként határozza meg. Természetesen a fiatal Lukács azt bizonygatta, hogy ebben az „Erlebniswirklichkeit” típusú létben a gondolkodás egy percig sincs elnyomva, csak teljes mértékben alá van rendelve a gyakorlati cselekedeteknek, s így örökösen cselekvő jellegű, anélkül, hogy egyelőre fellemlelkedne a gondolati megismerés merőben kontemplatív síkjára. A gondolkodás, akarat és érzékenység eredendő szintetikus összefonódásban léteznek.

Miután oly kitaratóan bizonygattuk, hogy a kései „Esz-tétiká”-nak egyes gondolatsorai már korai esztétikájában is fellelhetők, talán ideje volna hasonló figyelmet szentelnünk a gyökeres eltérésekre is. Szigorúan elméleti szempontból a fiatal Lukács nyújtotta megoldás ez: éles metszetű folyamatosság van az élményszerűség (az egész emberé) és az értékek (Geltungen) között. A tudat normatív tevékenysége hirtelen és élesen betörni látszott az „élmények valóságába”. Az „egész ember” mindennapi életének szubjektumát űr választotta el a tudat normatív szférájának szubjektumától. A kézirat kifejezetten a két sík „éles különválása”-ról beszél (schroffe Abhebung). „Leben’ und Geltung schliessen sich ihrem Wesen nach aus...” („Az ’élet’ és az érték lényegük-nél fogva kizárják egymást...)

Olyan területre értünk, ahol a lukácsi gondolkodás válaszút előtt áll. Későbbi elemzéseinknek elébe vágva ugyan, de elegendő talán annyit megemlítenünk, hogy a kései esztétikai rendszer alapvető érdeme azoknak a nagyszámú átmeneteknek a remekbe szabott elemzése, amelyek a két síkot egyesítik: az „egész ember” közvetlen életének síkját a szellemi tevékenység magasabb rendű formáival. Törekvése: megszüntetni a hiátust a Sein (lét) és a Sollen (a norma eme legyen-je) között. A művészet, tudomány vagy erkölcs

szerkezetét egy pillanatra sem választja el a mindennapi élet és gondolkodás plazmájából fakadó genézisüktől. A fiatalkori esztétika ezzel majdnem ellentétes képet nyújt, mert bár sikereket ér el az újkantianus látóhatár kitágításában, annak elméleti állványzata azonban látszólag sértetlen marad. A „realis” és „normatív” lét, „élet és norma” elkülönítése vagy heterogénéia megszüntethetetlen marad; a két sík: a tér- és időbeli, a konkrét hic et nunc és az időtlen értéké, a „jelentésé” mereven el van különítve egymástól. Később Lukács „A regény elméleté”-nek új kiadásához írt előszavában (1962) a következőképpen bírálta Rickert újkantianizmusát: „Az olyan kantianusok, mint Rickert és iskolája módszertani szakadékot teremtenek az időtlen érték és az érték történelmi megvalósulása között.” (10.) — Ezek olyan ember szavai, aki belülről ismerte meg a későbbiekben bírálat tárgyává tett álláspontot. A kontinuitás és diszkontinuitás kérdése Lukács fejlődésében most már sokkal döntőbb perspektívából vizsgálható. Hiába a mindennapi élet vegyes és heterogén szférájában jelentkező tapasztalati valóság és a szellem alkotó tevékenysége az elmélet, etika vagy művészet szférája közötti minőségi különbségek éles intuíciója, hiányzott belőle a két síkot a valóságban egyesítő rugalmas és mozgékony átmenetek érzékelése, s így maradt a fiatal Lukács az újkantianizmus elméleti sémáinak foglya. Akkoriban Lukácsnak még távoli sejtelme sem volt azokról a valóságos kapcsolatokról, amelyek az ember gyakorlatát egyesítik a magasabb rendű normatív tevékenységgel, azokról az átmenetekről, amelyek természetesen kapcsolják össze a mindennapi élet komplexumát és a szellem fennkölt tárgyasítását.

A fiatalkori, még ki nem kristályosodott esztétikai nézeteket az a törekvése köti össze érett esztétikai rendszerével, hogy meghatározza a művészet helyét a szellem konstellációjában. Mégpedig a szubjektum — objektum viszony más típusaival való összehasonlítások útján határozza meg transzcendentális „helyét” (hogy a fiatal Lukácsra jellemző, Lasktól átvett filozófiai terminussal éljünk) a szellem univerzális tipológiájának háttérében. A központi intuíciók lényegében véve változatlanul megmaradnak, mégha filozófiai megfogalmazásuk teljesen különböző is. Rickert és Lask újkantianizmusa vagy Husserl fenomenológiája egyaránt szolgálhattak merész kísérletei idején elméleti eszközként arra, hogy egy autonóm esztétikai rendszert dolgozzon ki, és meghatározza a mindennapi élet közvetlen szférájába zajló gyakorlati élet és az autonóm esztétikai aktivitás közötti különbséget. Azt a gondolatot akarta kifejezni, hogy a művészet, akárcsak az elmélet vagy az etika a gyakorlati élmény megerőszőkolását, a közvetlen élet szférájától való elvonatkoztatást tételezi fel. Ezt a törekvést elméletileg a *természetes* (naiv) tudat és a *transzcendentális* tudat közötti husserli disztinkcióval vagy az adott lét és a szellem normatív aktivitásának újkantianus ellentétével támasztotta alá. Egyébként egyik passzusában Lukács rámutatott arra, hogy bármiféle normatív aktivitás annyi, mint a lét „természetes” módjának elvetése s átnyergelés a lét valamely „nem természetes” formájára. A fiatalkori kézirat tézisei egy kardinális gondolat körül gravitálnak, nevezetesen: a művészet a lét olyan élményét nyújtja, mely meg van tisztítva minden gyakorlati kapcsolatától és összefüggésétől, az „immanens” beteljesülés formájában „öncélúvá” vált az élmény”, az átélés az élmény értelme (der Sinn des Erlebnisses). A nagy „Esz­tétika”-ban újból felleljük azt a tételt, hogy a művészet genezise összefügg a szubjektívitás önmagába való visszatérésével, mely felerősíti, egyesíti és összhangba hozza önmagával. Kezdeti elmélyedése abban az irány-

ban bontakozott ki, hogy pontosan kijelölje az esztétikai szubjektum és az elméleti vagy etikai szubjektum tevékenységének határait, másrészt pedig, hogy nyomatékosan hangsúlyozza az élmény *normatív* jellegét a művészetben. A „Logos”-beli szöveg (die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik) első oldalai szembeötlően fejezik ki Lukács kedvelt tételeit az előző témát illetően. Az elméleti megismerés feltételezi az objektum abszolút és döntő primátusát a szubjektum felett, az etika viszont a szubjektum határtalan szuverenitását követeli az objektum felett (a „Logos”-ban publikált tanulmány szerzője számára az etikai szubjektum azonosult a kanti „szent akarat”-tal, bármily empirikus, teremtett lét transzcendenciájával, mely közömbös az erkölcsi tett materiális következményeivel szemben). Figyelemre méltó, ahogyan megpróbálja Lukács meghatározni az esztétikai szubjektivitás sajátos törvényeit. A „Logos” közölte tanulmányban így fogalmazta meg fő mondanivalóját: „Az esztétikai szféra lényege azon a tényen alapszik, hogy csakis ez ismeri a szó igazi értelmében véve a szubjektum—objektum viszonyt.” (7.) A mag fává lombosodik a lukácsi esztétikai gondolkodás teljességében (a fiatalkoriban éppúgy, mint az érett korszakban), és ettől kezdve már határozott alakot ölt: az esztétikum születésének transzcendentális motívumát a „szubjektív” sóvárgás jelentené (die „subjektive Sehnsucht”), egy, a szubjektivitás élményének és vágyainak megfelelő valóság felé. Az élményeket korántsem igázza le vagy közömbösíti az esztétikai szubjektivitás normativitása, mely a műalkotásban konkretizálódik: sőt ezek kiteljesednek és fokozódnak, egészen egy autonóm világ megteremtéséig. Az elméleti tudat „alkotta” tudat szubjektumának, valamint az etikai tudat „tétéles” szubjektumának antipodusán vagyunk. Az *elmélet*, akárcsak az *etika*, konzubsztanciálisan magába foglalja az élmények átélésének transzcendenciáját: a tudomány vagy a filozófia teoremainak személytelensége, akárcsak az erkölcsi tudat posztulátumai (a fiatal Lukács a kanti etika koordinátaiban gondolkodott) normativitásukban közömbösítik az érzékenység változó és fokozatosan elenyésző rezdüléseit.

A fiatal Lukács központi esztétikai gondolatának, a normatív élménynek, paradox volta így jelentkezik a maga teljességében: a műalkotás fenomenológiáját mint az élményvalóság (Erlebniswirklichkeit) síkjára való lépést írja le az élménynek mint olyannak a beteljesülése érdekében. Az élmény megtisztulása útján bekövetkező autonómmá válás mozzanata egy pillanatra sem választható el az ennek megfelelő tárgy egyidejű kifejezésétől. Ebből arra következtethetünk, hogy Lukács számára a közvetlen vagy a gyakorlati élet síkja — melyet „élményvalóságnak” nevez — a szétszórtság és heterogenitás, a diszharmónia és káosz zónájával volt egyenlő.

A szellem topográfiájában a művészet transzcendenciájának éppen az volt a szerepe, hogy közömbösítse az ilyenfajta diszkordanciát vagy „az összenem-illő”-séget (Unangemessenheit), hogy elsősorban az élménynek mint az átélésnek a harmonikus megvalósítására törekedjék. Az emberi lélek konkrét teljessége, a művészetnek köszönhetően, ismeri ezt az újjászületést és az eszményi megvalósulást. A heidelbergi korszak esztétikájának eddig ismeretlen aspektusai közé tartozik az a történelemfilozófiai vagy csupán esztétikai vonatkozásban ellentétes irányú párhuzamosság, mely a *metafizikai élmény* és *esztétikai élmény* közt fennáll, vagyis Lukács igyekezete, hogy első ízben megtalálja Hegelnek „A szellem fenomenológiájá”-ban, részben pedig a husserli fenomenológiában azokat a fogalmi eszközöket, amelyek művészet-felfogásának kifejtéséhez nélkülözhetetlenül szükségesek voltak. Ez az apológiája



a művészetnek mint a „lélek” teljes kifejezését szolgáló egyetlen formának, vajon nem tolta-e Lukácsot Schelling metafizikus felfogásának közelébe, mint-hogy Schelling a művészetet az abszolútum egyetlen autentikus megnyilatkozásának tartotta? Schelling téziseit a filozófiáról, mint az ember legfelső, de részleges kifejezőjéről, és a művészetről mint az egész ember (des ganzen Menschen) egyetlen kifejezőjéről, valóban idézte is a „Logos”-ban közölt tanulmány. De a heidelbergi korszak kéziratában tett disztinkció a metafizika és a művészet szerepét illetően az emberi szellem konstellációjában minden kétértelműséget és zavart elosztat, *ilyen formában* később sehol sem találkozunk velük.

Az a korszak, mellyel foglalkozunk, a kantianizmustól a hegelizmushoz való átmenet volt Lukács fejlődésében. A metafizikai valóság vagy úgy jelentkezett nála mint a „magánvaló” világa, mely szellemi képességeink és adottságaink transzcendenciája, vagy pedig — Schelling és Hegel posztulátuma szerint — mint a szubjektum és objektum tökéletes azonosságának világa. Mindkét esetben a valóság metafizikai élménye az empirikus szubjektivizmus határainak átlépését jelentette, az „én” önmagából való kilépését, hogy összeolvadhasson a *magánvaló* világ szubsztanciális valóságával. Az esztétikai tételezés *telosza* azonban a metafizikai élménnyel homlokegyenest ellenkező irányú. A szellem esztétikai tevékenysége távol áll attól, hogy megsemmisítse az emberi lélek érzelmi hullámvásáinak a hic és nunc-ba ágyazott konkrét gazdagságát, hogy azok felszívódjanak és egyesüljenek a transzcendenciában, sőt éppen ellenkezőleg: az a célja, hogy egységesítésük és felnagyításuk révén az élmények önmagukhoz térjenek vissza, míg csak el nem érik az önmagukkal való „formális egyezés” stádiumát. Míg a metafizikai élmény „heteronomia”, és arra törekszik, hogy az abszolút léttel való csalfa kapcsolata érdekében túllépje az élményvalóság nem megfelelő talaját, addig az esztétikai élmény szükségszerűen „autonóm”, és az élményvalóság „áthágása” a szubjektivitásnak mint szubjektivitásnak a fokozódása irányába hat.

Egy olyan problematikával állunk szemben, amelyet a végső esztétikai rendszer átvesz, de teljesen új koncepcióban és más tételezésben. Gondoljunk csak „Ansich-Füruns-Fürsich” fontos fejezetére és döntő alfejezetére, mely „A műalkotás, mint önmagáért létező” címet viseli (Das Kunstwerk als Fürsichseiendes). A korai esztétika fontos kísérletének és az érett korszak nagy „Esztétikájá”-nak kapcsolatát úgy is meghatározhatjuk, mint egyidejű azonosságot és nem-azonosságot. Az ifjú Lukács ő maga volt, miközben újkantiánus, husserliánus és hegelianus volt, és ő *maga* maradt a végső marxista szakaszában is. Mikor arra törekszik, hogy a műalkotásban az élmény egyesítésének és megtisztításának a folyamatát úgy írja le mint az „egész ember”-nek az empirikus-pragmatikus síkjáról a mű autonóm szintjére, mint az önmagáért létező felemelkedési folyamatot, akkor „A szellem fenomenológiájá”-ban mint természetes közegben talál újból magára. A heidelbergi korszak esztétikájának kézírata az első tételes tanúbizonyosság Hegel híres művével való ama bensőséges kapcsolatáról, amely oly nagy szerepet játszott Lukács intellektuális fejlődésében. Ahhoz, hogy megfogalmazza az esztétikai szubjektivitás *létrejöttének* folyamatos jellegét, Hegel fenomenológiai módszere tűnt messzemenőleg a legjobbnak. Egyenesen Hegelhez vezet az a vágy, hogy leírja az általa megvalósított felemelkedést mint *utat* vagy *útszakaszt*, mely tele van veszélyekkel, sőt szakadékok szegélyezik. (A „Logos”-beli szöveg „der lange und an Abgründen reiche Weg”-ről, „hosszú és feneketlen mélységekkel szegélyezett útról” beszél.) Hegel polémiaja Schelling tételével, mely az „intellektuális

intuiciót” az abszolútum feltárásának közvetlen eszközeként minősítette, az ifjú Lukácsot Hegel feltétlen hívévé teszi. Az a vágya Lukácsnak, hogy *bene fundata* racionális magyarázatát adja a fenomenológia útján kialakuló szubjektivitásnak és az első esztétikában gyakran idézi Hegel szigorú bírálatát „A szellem fenomenológiája” előszavából azok ellen, akik abban a boldog tudatban ringatják magukat, hogy egyetlen lelkes rohammal juthatnak az abszolútum megismerésének birtokába.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy annak idején állandóan visszatéró gondolata volt Lukácsnak az, hogy szigorúan megszabta az esztétikum és a lélektan, valamint a metafizika szférája közötti határt. A heidelbergi esztétika kéziratának már az első oldalán rábukkanunk az esztétikai szférának a pszichológiától vagy metafizikaitól való szétválasztására. Az esztétikai szubjektivitás felépítése mint az élmény átélésének immanens beteljesülése, szükségképpen magába foglalja a pszichológiai pragmatikus „én”-ből való kilépést: a szubjektivitás „stilizálása” által az önmegvalósulás esztétikai folyamatában elhagyja a valós szubjektivitás egológiai (ichhaftig) szféráját. Rickert és Husserl közös anti-pszichologizmusa jelentette Lukácsnak a megfelelő elméleti keretet filozófiai megalapozottságához. Másrészt viszont az összehasonlítás Hegelnek „A szellem fenomenológiájá”-ban leírt fenomenológiai útjával — amelyben közvetve megtalálta a szubjektum—objektum viszony szakaszait egészen az „abszolút szellemben” való teljes önmegvalósításukig — lehetővé tette számára, hogy szétválassza az esztétikai szubjektivizmus genézisét a metafizikai szubjektum—objektum viszonytól. Történetfilozófiai szempontból rendkívül látványos elméleti folyamat nyomon követni Lukács gondolatmenetében az összes hegeli, újkantiánus vagy husserli motívumok ellenpontjait, abban a mértékben, amelyben arra törekedtek, hogy kategoriális síkon fejezzék ki a művészet valódi természetét. Annál is inkább állíthatjuk ezt, mert akkori gondolkodásának ezek a bizonyítékai, bármilyen metamorfózison estek is át, nem tűntek el a nagy „Esztétika” végső rendszeréből. A polémia, mely az ellen irányult, hogy az esztétikai szubjektivitást azonosítsák a hegeli filozófia szubjektum—objektum metafizikai azonosságával, az volt a célja, hogy kiküszöbölje azt a tételt, miszerint az esztétikai szubjektum hivatása egy külső tárggyal való azonosulás volna (legyen az „Lét”, Lélek” vagy „Szellem”), és határozottan sikraszálljon a szubjektivitás autonóm felbukkanásáért a sui generis önmegvalósítás folyamatában. Lukács nem tétovázott kijelenteni, hogy a műalkotás létrejöttének folyamatában a valóság objektív léte egyszerűen megsemmisül vagy kiküszöbölődik (Vertilgung des Seins...) és egyetlen meghatározó erő a szubjektum önmozgása marad, az élménynek mint átélésnek immanens beteljesülési mozzanata. Itt az ellentét abszolútnak tűnik az érett kornak a művészetről mint *mimézis*ről szóló végleges felfogásával. Nem tagadjuk, hogy ez az ellentét valóságos (sőt a későbbiekben a meghatározottabban hangsúlyozni fogjuk), de le kell szögezni azt a látszólag paradoxális tény, hogy intuíciónak és téziseinek magvához sohasem válik hűtlenné.

Mielőtt megismerkedtünk volna a heidelbergi korszak esztétikájának kéziratával, csak nehezen tudtuk elképzelni, hogy Husserl fenomenológiája ily valóságos vonzerőt gyakorolt volna a fiatal Lukácsra. Elegendő, ha arra gondolunk, hogy az esztétikumot úgy írta le, mint egy tiszta élmény autonómizálását a mindennapi élmények áradásában, s megértjük a közvetlen affinitásokat esztétikájának szelleme és Husserl fenomenológiája között. Az a szándékosan paradox megállapítása, amellyel már kéziratának legelső oldalán talál-

kozunk, ti. hogy az esztétikai elv akkor is érvényes maradna, ha az adott valóságban egyetlen műalkotás sem létezne, azonnal Edmund Husserl transzcendentális idealizmusát juttatja eszünkbe. Kiadatlan szövegében Lukács egy helyt a következőt állítja: „... a fenomenológia hegeli felfogásának bármilyen felidézése — a módszer nem lényegtelen pontjain — szorosan kapcsolódik a husserli tételezéshez” (50.). A fiatal esztéta azért vonzódott Hegelhez, mert ez „A szellem fenomenológiájá”-ban a szubjektum—objektum típusú viszonyoknak dinamikus topográfiáját kívánta nyújtani, s minden tudatformát sajátos funkcióval ruházott fel a szellem térképén. Husserl főképpen a tiszta tudatformák transzcendentális számbavételének gondolata miatt érdekelte. Ne feledjük el, hogy Wilhelm Szilasy, Lukács ifjúkori barátja és csodálója, a későbbiek során Husserl fenomenológiájának és Heidegger filozófiájának híve, a fenomenológiát szuggesztíven „transzcendentális pozitivizmusnak” nevezte. („Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls”, Max Niemeyer, 1959, 116.). Amikor Lukács az esztétikumot úgy határozza meg, mint *ad quem* terminusát annak a folyamatnak, amely által a gyakorlati lét „egész embere” átalakul az esztétikai szubjektivitás emberévé, azaz „az ember egészévé” alakul át (a meghatározásokat változatlanul felleljük a végső esztétikában), vagy mint olyan egyidejű folyamat termékét, amelyben egyrésztől eltávolodás történik a pszichológiai pragmatikus „én”-től, másrésztől az objektív léttel mindenfajta kapcsolatot „zárójelbe tevődik” egészen egy sui generis objektum létrehozásáért, akkor Lukács ezekhez a meghatározásokhoz mind a leíró fenomenológiában, mind pedig Hegel dinamikus szisztematikus tételeiben egyaránt megtalálhatta az eszméi megfogalmazásához szükséges fogalmi apparátust. Igaz, hogy a „Logos”-beli tanulmányhoz írt bevezetőben a szerző leszögezte, hogy kiadatlan esztétikai rendszerében a *fenomenológia* fogalmát inkább hegeli, mint husserli értelemben használja, de hozzáfűzte ugyanakkor azt is, hogy előfordulhatnak olyan megfogalmazások, amelyek helyenként közelebb kerülnek Husserlhez vagy eltávolodnak Hegeltől, az egész megértéséhez azonban mindez lényegtelen. Nem áll módunkban, hogy a Hegel „Fenomenológiájá”-ról szóló lukácsi elmélkedéseket a kiadatlan kéziratban végigkövessük és szükségszerűen puhatolózó és pontatlan jellegükre is figyeljünk. Elsősorban a kontinuitás és diszkontinuitás problémája érdekel bennünket a végső esztétikai szintézis tükrében. Szögezzük hát le, hogy az a delejes vonzerő, amelyet Hegelnek „A szellem fenomenológiája” gyakorolt Lukácsra még heidelbergi korszakában, vagy vonzalma a husserli fenomenológia iránt, egyrészt annak a felfedezéséből fakadt, hogy az ember minden tudatformájának szerkezete és konstellációjában elfoglalt sajátos funkciója között szerves kapcsolat van (Hegel zseniális tézisének később Lukács átmentette a materializmus számára), másrészt abból a gondolatból, hogy a szubjektum—objektum viszony minden alapvető típusának közvetlen *metapszichológiai* és *transzempirikus* jellegű nyilvánvalósága van. Anélkül, hogy egy percig is leplezni akarnók a fenomenológia téziseivel való konzubsztanciális filozófiai idealizmust, elmondhatjuk, hogy a pszichologizmus és historizmus elleni polémia, az eredendő jelenlét, a közvetlen nyilvánvalóság, kézzelfoghatóság és a transzcendentális lényeg eszméi közti eredeti szintézis vagy annak a tagadása, hogy a szellem különböző formái megszentségtelenítének a logikai formát, mindmind termékeny talajt biztosítottak a végső lukácsi esztétika *ontológiai* törekvéseinek. Mert emlékezzünk csak: a végső mű az esztétikum eredendő képződményének a történelmi formák gazdagságában való elemzését tűzte ki cél-

jául, a partikuláris szubjektivitás és a szubjektivitás mint az emberi nembeli tudat kifejezése közötti viszonyt állította központjába. A metapszichikai azonanalitás és a metaempirikus kézzelfoghatóság felmagasztosítása a fenomenológiai „magatartás” szükségszerű folyamányaként jelentkezett a kiadatlan kéziratban, és minden filozófiai idealizmuson túlmenően előrevetíti a lukácsi gondolkodásban beálló későbbi fordulatot. Tegyük még hozzá azt is, hogy a Hegel—Husserl-szintézis, amelyet a fiatal Lukács még az első világháborút megelőzően kezdeményezett, szinte páratlan értékű dokumentuma a jelenkori filozófiának.

(*Fordította: Keresztesi Éva*)

AZ MSZMP KB MELLETT MŰKÖDŐ KULTÚRPOLITIKAI MUNKAKÖZÖSSÉG  
ÁLLÁSFOGLALÁSA  
NÉHÁNY TÁRSADALOMKUTATÓ ANTIMARXISTA NÉZETEIRŐL

I.

Közel négy év telt el azóta, hogy az MSZMP Központi Bizottsága elfogadta a tudománypolitikai irányelveket, amelyeket a párt X. kongresszusa is megerősített.

A tudománypolitikai irányelvek, majd a párt X. kongresszusa megkülönböztetett figyelemmel foglalkozott a társadalomtudományi kutatómunka feladataival és néhány ideológiai-politikai vonatkozásával. A párt hangsúlyozta, hogy — politikája tudományos megalapozása érdekében — messzeemenően támaszkodni kíván a társadalmunk fejlődésének törvényszerűségeit feltáró társadalomtudományok eredményeire. Kéri és elvárja a társadalomtudományok marxista művelőinek közreműködését a politikai döntések megalapozásában és ezért konkrét megbízatásokkal is ösztönzi a valóság fejlődése során felmerülő új kérdések megválaszolására irányuló kutatómunkát. Ezzel összhangban állapította meg a KB 1972. novemberi állásfoglalása is: „A társadalomtudományokat jobban kell ösztönözni fejlődő társadalmunk mai, valódi kérdéseinek feldolgozására és megválaszolására.”

E célkitűzések érvényesítését szolgálják azok az alapelvek, melyeket a párt Központi Bizottsága már a tudománypolitikai irányelvekben félreérthetetlenül leszögezett. Így mindenekelőtt az, hogy „a párt a társadalomtudományokban is biztosítja az alkotó kutatómunka szabadságát. Nincsenek tiltott témák és előírt következtetések.” A marxizmus — leninizmus — leninizmus gazdagításának következményével és a kutatás szabadsága elvével összhangban, az irányelvek leszögezték a tudományos viták szabadságának elvét, s rámutattak arra, hogy „a marxista alapon álló tudományos iskolák, új kutatási irányok kialakulása, a különféle álláspontok összevetése, a szabad tudományos vitalégtörvény segít a marxizmus — leninizmus fejlődését.”

Ugyanakkor az irányelvek a párt korábbi dokumentumaival egybehangzóan, ismételten és kategorikusan elutasították a marxizmus — leninizmus pluralizálását: „A kutatási irányok, iskolák sokfélesége akkor válik politikai és ideológiai veszéllyé, ha azok olyan gondolati-politikai rendszerré, irányzattá állnak össze, amelyek a marxizmus — leninizmus elméleti rendszerét megkérdőjelezik, feloldják vagy elvetik . . . A pluralizált marxizmus ideológiai koncepciója politikai pluralizmushoz és ez a kommunista párt, végső soron a munkáosztály vezető szerepének a tagadásához vezethet.” Mindettől elválaszthatatlanul az irányelvek felhívták a figyelmet a társadalomtudományok művelőinek fokozott társadalmi-politikai felelősségére: „A társadalomkutatóknak mindig számolniuk kell azzal, hogy kísérleti alanyuk a társadalom, s a helytelen megoldások az egész társadalmat érinthetik, esetenként veszélyeztetik . . . A kutatómunka szabadsága egyben nagyfokú politikai felelősséget, következetes önellenőrzést feltételez.”

Ezeknek az elveknek a kidolgozásában a társadalomtudósok maguk is aktívan részt vettek, ezért azok nemcsak széles körű megértésre és visszhangra találtak a társadalomtudományok művelői közt, hanem bátorították a mai, időszerű kérdések vizsgálatát célzó tudományos kutatómunkát is. Mindez a X. kongresszus által megjelölt legfontosabb kutatási témák kidolgozására irányuló munkálatokban is megnyilvánul.

A társadalomtudományok művelőinek túlnyomó többsége — megértve a mai feladatokat — valóban felelősen és alkotó módon élt és él a szocialista társadalmunk által biztosított lehetőségekkel. A tudomány és a szocializmus iránti belső elkötelezettségtől indítatva tartja szem előtt egyfelől a kutatási és vitaszabadság, másfelől a politikai és közlési felelősség egységét, a marxizmus alapelvei megőrzésének és alkotó alkalmazásának egységét, a marxista — leninista politikának és tudománynak azt a X. kongresszus által is hangsúlyozott egymásrautaltságát és szövetségét, amely a marxizmus gazdagodásának, a tudomány fejlődésének és a társadalomirányítás hatékonyságának egyaránt lényeges feltétele.

Mindennek ismételt leszögezésére azért van szükség, mert a társadalomtudományok terén az alapján véve pozitív fejlődés mellett visszás, tudományos közéletünkől idegen jelenségek, megnyilvánulások is észlelhetők. A társadalomtudományok művelőinek egy szűk köre a legutóbbi időben olyan írásokat hozott nyilvánosságra, illetve kívánt publikálni, amelyekben a marxizmus alapfogalmait és megállapításait, valamint mai társadalmunk egyes jelenségeit önkényesen értelmezve, a marxista elemzés látszatát keltve, vagy éppen a marxizmus pluralizálásának jogosultságát hirdetve a marxista — leninista pártok, köztük az MSZMP elméletét és politikájának alapelveit veszik revízió alá és a szocializmustól idegen nyugati újbaldali törekvésektől „eszmeiket” kölcsönző jobboldali revizionista ideológiai-politikai platformot körvonalaznak.

Ilyen törekvések fejeződnek ki Hegedüs András és Márkus Mária egy amerikai alapítvány Varsóban megrendezett konferenciáján „A modernizáció és a társadalmi fejlődés alternatívái” címmel megtartott és szétosztott előadásában, Heller Ágnesnek „Elmélet és gyakorlat az emberi szükségletek szempontjából” címmel, az Egyesült Államokban megtartott előadásában, amely az Új Írás 1972. évi áprilisi számában is megjelent, valamint Vajda Mihálynak a TELOS c. amerikai újbaldali folyóiratban megjelent „Marxizmus, egzisztencializmus, fenomenológia” című írásában.

Ezekkel az írásokkal korántsem tudományos súlyuk, nem is elsősorban kispolgári-eklektikus ideológiai, hanem mindenekelőtt félreérthetetlen politikai irányultságuk miatt foglalkozunk. Pártunk művelődéspolitikája számol a polgári-kispolgári ideológiák jelenlétével tudományos-kulturális életünkben. Amennyiben az ilyen ideológiájú művekben pozitív értékek vannak — s ez egyes részeredményeket tekintve egyáltalán nincs kizárva —, azokat elismerjük. Ami vitatható, azzal a nyilvános ideológiai harc, vita és meggyőzés módszereit felhasználva, vitatkozni kell. A nyilvánvalóan hamisat pedig el kell utasítani. Az olyanfajta ideológiai pluralizáló tendenciák azonban, amelyek a párt politikája, a nemzetközi forradalmi munkásmozgalom és annak ideológiája, a marxizmus — leninizmus alapjai ellen irányulnak, nemcsak tudományos és tudománypolitikai, hanem politikai megítélést is igényelnek.

## II.

Az említett írásokban kifejezésre jutó politikai koncepciót a legegyszerűbben és a legközérthetőbb formában Hegedüs András és Márkus Mária fogalmazták meg, amikor a kelet-európai szocialista országok jelenlegi fejlődési tendenciáinak „értékelésére” vállalkoztak. Hegedüsék szerint ezekben az országokban a fejlődésnek két fő iránya bontakozott ki. Egy részük az ún. „államigazgatási modellt” követi. E „modellben” a termelés a tervekben és tervutasításokban kifejeződő társadalmi szükségletek szerint folyik, e szükségleteket azonban — szerintük — „bürokratikus apparátusok határozzák meg”, mindenekelőtt a bürokrácia hatalmi és rétegérdekeinek megfelelően.

A kelet-európai szocialista országok másik csoportja, Hegedüsék szerint, a fejlett tőkés országok által egyszer már bejárt „főútvonalon” halad, s a piaci viszonyok reprodukálásával próbálja biztosítani a fejlődés nagyobb dinamizmusát.

A Hegedüsék adta jellemzésből teljesen egyértelmű, hogy szerintük a kelet-európai szocialista országokat csak az ezekben az országokban uralkodó „hivatalos ideológia” szerint lehet szocialista országoknak tekinteni, voltaképpen sem nagyobb dinamizmussal nem büszkélkedhetnek, sem humánusabb társadalmi viszonyokat nem tudtak létrehozni, mint a fejlett tőkés országok.

Ami a dinamizmust illeti, Hegedüs András és Márkus Mária azt állítják és hirdetik, hogy a „marxizmusnak a kapitalizmus fölött a hatékonyság szempontjából gyakorolt kritikája az utóbbi évtizedek tapasztalatai alapján fő vonásokban elvesztette relevanciáját.” A társadalmi viszonyok tekintetében Hegedüsék szerint a kelet-európai szocialista országokban egy teljesen zárt, a munkamegosztáson alapuló hierarchikus társadalmi struktúra jött létre.

A történetiség teljes mellőzésével, úgy tüntetik fel ezen országok fejlődését, mintha jelenlegi fejlődési tendenciáik perspektívája kizárólag a fejlett tőkés országok fogyasztási modelljének megfelelő életszínvonal és életforma lenne és lehetne. Az „ipari társadalmak” burzsoá elmélete terminológiájának megfelelően Hegedüsék a fejlett tőkés országok és a kelet-európai szocialista országok fejlődését a fejlett és kevésbé fejlett társadalmak közötti viszonyként jellemzik, s ezzel összhangban azt állítják, hogy a szocialista országokban jelenleg voltaképpen nem is a szocialista társadalmak építése folyik, hanem a „modernizáció” feladatai állnak előtérben.

Hegedüsék elutasítják a szocialista fejlődésnek általuk feltételezett mindkét útját. Az „államigazgatási modell” szerintük nem biztosítja a szükséges dinamizmust, a „főútvonal” követése viszont, „ha nem is állítja vissza a termelési eszközök magántulajdonát, de lényegében egy nyereségre orientált, acquisitiv\* típusú társadalmat hoz létre”.

Ezekkel a mesterségesen kreált „modellekkel” szemben, saját „szocialista” alternatívájukként vázolják fel programjukat. Ennek közelebbi jellemzőiről azonban mindössze annyit közölnek, hogy ez a „modell” képes összeegyeztetni a gazdasági hatékonyságra törekvést a humanizációs tendenciákkal. Hogy hogyan, azt nem konkretizálják. Jelzik ugyan, hogy az általuk javasolt modellek biztosítania kell az értelmes életformák közötti választás lehetőségét, az egyének individuális fejlődését, önmegvalósításra és önkifejezésre irányuló törekvését, s hogy a hatalomnak valamiféle, közelebbről meg nem határozott,

\* acquisitiv = szerző, gyűjtő

de reális társadalmi erőt képviselő közösségek kezébe kell átmennie, amelyek képesek ellenőrzést gyakorolni mind a piac, mind pedig az állami bürokrácia fölött — mindez azonban megmarad a kódös-utópikus általánosságok szintjén.

ÓvnaK egyszersmind attól, hogy bárki azt higgye, hogy az általuk helyesnek tartott modell megvalósítása a kelet-európai szocialista országokban már a mai „bázison” elkezdődhet. Ehhez a szocialista társadalmak „komoly strukturális átalakulására” van szükség. Számba vehető esetleges „tömeqbázisukat” felmérve, arra számítanak, hogy a tömegek elfordulnak a szocializmus általuk jellemzett mindkét „modell”-jétől. S fejtegetésüket így zárják: „A másik, szintén nem elhanyagolható kérdés, hogy a kialakult hatalmi struktúra eltúri-e az önrealizációt, az önkifejezést kereső mozgásokat. A válasz erre a kérdésre nem feltétlenül nemleges. Ez ui. nagymértékben függ a konkrét erőviszonyoktól az egyes országokban, illetve nemzetközi méretekben. Hozzájárulhat ehhez a bürokrácia pluralisztikus irányba való fejlődése is, amely tendenciát a különféle gazdasági reformok erősítik. Így létrejöhetnek olyan partikuláris érdekek, amelyek alapján az előzőekben felvázolt mozgásokat egyes hatalmi erők támogatják, jöllehet esetleg csupán bizonyos látszatok fenntartása érdekében.”

Végso soron a szocializmus ugyanolyan „fejlődési” tendenciáihoz fűzik reményeiket, mint a szocializmus ellenségei: a szocialista országok kommunista pártjai tömegebefolyásának csökkenéséhez, a tömegeknek a szocialista építés ezen országokban elfogadott programjától való elfordulásához, a szocialista társadalmon belüli ellentétek kialakulásához és megmerevedéséhez, a „bürokrácia” pluralisztikus irányba való fejlődéséhez, s a nemzetközi erőviszonyok olyan alakulásához, amelyek kedveznek a belső ellentétek kifejlődésének és kihasználásának.

Nem kétséges: ezeknek a reményeknek, az ilyesfajta politikai spekulációknak ugyanúgy nincs köze a szocializmushoz, mint ahogyan nincs köze a társadalomtudományokhoz sem.

Heller Ágnes említett cikkében a szocialista forradalmak voltaképpeni forradalom-mivoltának, a munkásosztály korunk forradalmaiban betöltött vezető szerepének tagadásához jut el. Figyelmen kívül hagyva a társadalmi forradalmak marxista — leninista elméletét, a forradalmak osztályjellegét, Heller a „politikai forradalmak” terminussal jelöl és mos egybe minden olyan mozgalmat, amely az egész társadalom forradalmi átalakítását tűzi ki célul a politikai hatalom megragadása útján. (E forradalmak legklasszikusabb típusa — Heller szerint — a francia jakobinizmus.) Ugyanakkor az így definiált politikai forradalmaktól megkülönbözteti az ún. „össztársadalmi forradalmakat”, s azt állítja, hogy ilyen forradalmakat mindeddig nem ismer a történelem. Vagyis a Nagy Októberi Szocialista Forradalom és századunk világtörténelmi jelentőségű szocialista forradalmi nem „össztársadalmi forradalmak” voltak. Ezzel félreérthetetlenül a fenti értelemben definiált „politikai forradalmak” közé soroltatnak be a szocialista forradalmak is, amelyek így — amennyiben egyáltalán forradalmak voltak — szintén csak a politikai hatalom birtoklásában jelentettek változást, nem vezethettek a társadalom egészének forradalmi átalakításához, nem vezettek életforma-forradalomhoz

A szocialista forradalom és a munkásmozgalom — Heller terminológiájában: a „politikai forradalmi mozgalmak” — azért nem érhetik el céljukat, a kapitalizmus radikális átalakítását, mert a munkásosztálynak a kapitalizmusban már kialakult szükségleteire alapozzák programukat. E szükségletek



kielégítése ugyanis nem mutat túl a kapitalizmuson, a marx értelemben elképzelt forradalom viszont — folytatja Heller — az egész polgári szükséglet-struktúra meghaladását feltételezi, olyan szükségletek kialakulását, amelyek elvileg nem elégíthetők ki a kapitalizmus keretei között. Ezeket a szükségleteket Heller „radikális szükségleteknek” nevezi, s azt állítja, hogy a történelmi tapasztalat szerint a munkásosztálynál — Marx várakozásával ellentétben — nem alakulnak ki ilyen szükségletek. Ezért, ha hűek akarunk maradni a marx programhoz, úgymond, „más utakon kell kísérletezni.”

Ez a „más utakon való kísérletezés” Hellernél egyértelműen a forradalmi munkásmozgalomtól, a szocialista országokban folyó szocialista építés programjától való elfordulást és mindezettel szemben a fejlett tőkés országok ultraradikális ifjúsági és diákmozgalmai felé való orientálódást jelenti. Heller a fejlett tőkés országok néhány, összefüggéseikből kiragadott válságjelenségének tényeire hivatkozva jut történelmileg tarthatatlan, antimarxista konzekvenciákhoz. „Mikor az iparilag legfejlettebb kapitalista társadalmakban az ifjúság egy rétege (és többnyire éppen a legjobb) hátat fordít az apák frizsider-, autó- és presztízsértékrendszerének, mikor tömegessé válik — megint gyakran éppen a legjobbak részéről — az egyetemek elhagyása (éppen ebből a motívumból), mikor egy új családforma — a kommuna — van elszaporodóban, mindez jelzi, hogy létrejött a szükséglet a szükséglet-struktúra átalakítására.”

Mindez azt jelenti: a szocialista országokban nem a marx forradalom-konceptió realizálódik; a munkásosztályban, a munkásmozgalomban nem jönnek létre a szükséglet-struktúra átalakítására irányuló „radikális szükségletek”, de létrejönnek a fejlett tőkésországokban, a társadalmi harcokban csak rövid — s nemegyszer meglehetősen kétesértékű — szereplésekre vállalkozó, a társadalomból kivonuló és a maguk naiv elképzeléseit társadalmon kívüli szigeteken megvalósítani szándékozó hippik kommunáiban. A munkásmozgalom forradalmi programja, a munkásosztály forradalma helyett az ellenkultúra-mozgalom és a kommunák „forradalma” — ez Heller Ágnes „újbaloldali”, „forradalmi” programja.

Vajda Mihály írása a marxizmus filozófiai alapjainak relativizálására irányul, és egy „következetes” pluralista koncepciót fejt ki. E koncepció szerint nincs „autentikus marxizmus”, a marxizmusnak több, egymástól különböző interpretációja — vagyis többféle marxizmus — lehetséges. Ez a koncepció ugyanakkor nem csupán a marxizmus, hanem általában a tudomány ellen is irányul. Vajda szerint ugyanis nincs objektív igazság, az igazság „gyakorlati kérdés”, nem pedig az objektív valóság összefüggéseinek feltárása, visszatükrözése. Ez azt jelenti, hogy pl. egymásnak homlokegyenest ellentmondó társadalmi elméletek Vajda szerint egyaránt igazak lehetnek, ha megfelelnek valamely társadalom vagy társadalmi erő gyakorlatának. Így azt, hogy a polgári és a marxista elmélet közül, „melyeknek mindegyike hamisként kezeli a másikat, melyik lesz történelmi igazsággá, nem az dönti el, hogy melyik tükrözi helyesen a fennálló társadalmi állapotokat. E két igazság között csak az őket képviselő erők harca dönthet. Lényegében ezt értem azon, hogy az igazság gyakorlati kérdés” — írja Vajda.

A tudomány létezése alapfeltételének — annak, hogy egy adott kérdésben csak egy igazság lehetséges — ilyesfajta elutasítása után már nem meglepő Vajdának az a kijelentése sem, miszerint „az emberi magatartásnak és ennél fogva a történelem menetének nincsenek törvényei”. A történelem menetében érvényesülő szükségszerűség elutasításával összhangban, Vajda tagadja a

szocialista társadalom létrejötte szükségszerűségét is, s a lehetőségek világába utalja azt, ami — Hegedűsék és Heller Ágnes álláspontjával összhangban — szintén a megvalósult és megvalósuló szocializmus szocialista voltának megkérdőjelezését jelenti.

### III.

Az említett írásokból kirajzolódó antimarxista ideológiai-politikai platform közössége, koncepciójuk összefüggése a közvetlen érintkezéseken túl is nyilvánvaló. Nyilvánvaló pl., hogy a marxizmus pluralista felfogásának Vajda-féle koncepciója milyen közvetlenül támasztja alá a szocializmus politikai pluralizálódásának Hegedüs András és Márkus Mária által feltételezett és kívánatosnak tartott tendenciáját.

E platform lényege: fellépés egy kispolgári-humanista frázissá sekélyesített „marxizmus” nevében a marxizmus és a munkásmozgalom ellen, a reálisan létező szocializmussal szembeállított „szocialista alternatíva” nevében a szocializmus gyakorlatilag megvalósult minden formájával szemben. Ez a platform egyszerre szolgálja a végbement világtörténelmi jelentőségű szocialista forradalmak elméleti „visszavételét”, korunk világorradalmi folyamata vezető erői, a szocialista országok és a nemzetközi munkásmozgalom forradalmi szerepének elvitatását, a kelet-európai szocialista országok fejlődésének lejáratását, ezen belül az MSZMP politikájának (s különösen az új gazdaságirányítási rendszer bevezetése nyomán kibontakozó fejlődés) dezavválását, és a nemzetközi munkásmozgalom stratégiai irányvonalától eltérő, a szocializmus építése minden eddig ismert gyakorlati útjával és elméletével szakító politikai orientáció és program felvázolását.

Ez a program a marxizmus — leninizmus alapvető elveinek revízióján alapszik, illetve arra irányul. Vezérmotívumai ködös-általános humanisztikus szövegek, kispolgári utópiák a szükséglet-struktúrát átalakító, az individuumok ön-realizációját, szabad önkifejezését biztosítani hivatott közösségekről, amelyek majd az állami bürokráciát és a piacot egyaránt képesek lesznek uralmuk alá hajtani, s amelyeknek az előképét az iparilag legfejlettebb tőkésországok kommuna- és ellenkultúra-mozgalmában kellene látnunk. Akik ismerik a tudományos szocializmus alapjait, klasszikusainak a szocializmusra vonatkozó tanításait, azok tudják azt is, hogy humanisztikus frázisokra, valamiféle elgondolt — mindenestre a szocializmus reálisan létező erőivel, a munkásosztály forradalmi mozgalmával szembeállított — „községeknek” politikailag meglehetősen kétesértékű mozgalmára redukálni a szocializmus marxi programját nem egyéb, mint a szocializmus fogalmával kapcsolatos revizionista visszaéléseknek egy újabb változata.

Amióta a társadalom egymással ellentétes érdekű osztályokra szakadt, a történelem a maga nagy kérdéseit mindig osztályszempontból tette fel, és teszi fel ma is; ennek megfelelően a mai világ alapvető frontvonalai is a kapitalizmus és a szocializmus, az imperialista burzsoázia és a munkásosztály között húzódnak. Aki erről az alapvető tényről nem óhajt tudomást venni, s a mai világ fejlődését meghatározó forradalmi erőktől elszigetelődve, azokkal szakítva vagy egyenesen azokkal szemben próbál valamiféle „harmadik utat” keresni és realizálni, az történelmileg eleve kudarcra ítélt vállalkozásba fog, és — szubjektív szándékaitól függetlenül — előbb-utóbb az imperializmus erőinek esz-közévé válik.

Minderre azért is szükséges felhívni a figyelmet, mert az említett koncepció kifejtésében — s következesképpen a marxizmussal való szakításukban — még tovább mennek ugyanezeknek a szerzőknek és néhány más, ugyanezt a platformot képviselő filozófusnak (Bence Györgynek, Kis Jánosnak és Márkus Györgynek) azok az írásai, amelyek megjelentetésére kiadók és szerkesztőségek megalapozott és felelős döntése alapján nem került sor. Érdemben nem is kívánunk foglalkozni velük, de mint e publikált írásokban kifejezésre jutó és az előzőekben elemzett nézetek antimarxista irányban történő további „el-mélyítésének” és kiszélesítésének dokumentumaira, szükségesnek tartjuk az utalást. Ezekben az írásokban szerzőik ugyanis már nem pusztán a munkás-osztály forradalmi szerepét vitatják el, hanem eljutnak a tőkés rendszer meg-döntésében egységesen érdekelt munkásosztály létének (visszamenőleg, tör-ténelmileg is értendő) tagadásáig, kijelentve, hogy ezért minden olyan erő, amely a munkásosztály nevében lép fel, hamis tudattal cselekszik. Nemcsak a leninizmust iktatják ki a forradalmi munkásmozgalom elméleti örökségéből, de szembeállítva a „filozófus” és „közgazdász” Marxot, elutasítják — mint több alapvető tételében elhibázottat — az egész marxi „Tőkét”, zárójelbe teszik a szocializmus és a marxizmus egész történetét, múltját, a forradalmi munkásmozgalmat és annak tapasztalatait; a szocializmus és kommunizmus marxi koncepcióját megvalósíthatatlannak minősítve, nyíltan deklarálják a nemzetközi munkásmozgalom történelmileg ismert valamennyi fő irányzatá-nak „csődbejutását”.

A kispolgári revizionizmus eme „hazai” változatainak nemcsak politikai törekvései kétesek, ideológiai forrásvidéke is zavaros; elemei nélkülözik az eredetiséget. Innen e teóriák eklektikus mivolta. A marxista frazeológia maradványai e tanulmányokban a marxista módszertől idegen, minden konkr-ét és történeti elemzést nélkülöző polgári szociológiai koncepciókkal, burzsoá elméletpótlékokkal keverednek: a munkásosztály forradalmi szerepét elvitató újbaloldali elméleti klisék és a „klasszikus” revizionizmus spontaneitás-kul-tusza éppúgy felfedezhető itt, mint a divatos burzsoá konvergencia-elméletek. S ez a fajta „ideológiai békés egymás mellett élés” nem a véletlen műve: a mai harmadikutas, álbaldali revizionizmus tulajdonképpen a konvergencia-elméletek egy sajátos válfaja, egyfajta „fordított” konvergencia-elmélet, amely a kapitalizmust és a szocializmust lényegében azonosítva, mint egyaránt rosszat utasítja el.

A kapitalizmus és a szocializmus azonosításának, a szocialista forradalmak „elméleti visszavételének” semmi köze sincs a valóságos történelmi folya-matokhoz, s legfeljebb arról tanúskodik, hogy hirdetői — akarva-akaratlanul — a szocializmus és a forradalmi munkásmozgalom ellen irányuló burzsoá elméletekkel kerülnek egy álláspontra. De ugyanebből a szellemi arzenálból származik az a bürokráciaelmélet is, amely azt igyekszik elhitetni, hogy korunk szocialista társadalmában az uralkodó osztály szerepét a „bürokrácia” vette át és tölti be. Nemkülönbönben a szocializmus állítólagos „modelljeinek” teóriája, amely a kelet-európai szocialista országokban folyó társadalomépítés-nek az eltérő társadalmi-történeti feltételek és a nemzeti sajátosságok alapján kialakult különböző gyakorlati útjait és megoldásait igyekszik elméleti érvényű különbségekké, sőt ellentétekké felnagyítani.

Ezekben az írásokban egy, a kispolgári szocializmus eszmekörében fogant politikai koncepció keresi a maga filozófiai burkát. Az ilyen „elméleti” törek-vések idegenek a marxizmustól és a tudománytól, még ha tudományos mezben

és marxista frazeológiával jelentkeznek is. Aligha szükséges bizonyítani, hogy az objektív valóság létezésének tagadása, az egy adott kérdésben lehetséges többféle igazság feltételezése, a törvényszerűségek tagadása a történelemben — tudománytalan, sőt lényegében tudományellenes tételek; hogy az említett írások módszerei meglehetősen távol állnak mindenfajta tudományos elemzés kritériumaitól, a legtávolabb pedig a marxista tudományosság követelményeitől. Már maga a választott fogalmi apparátus, az olyan fogalmak használata, mint a mindenfajta társadalmi meghatározottságtól eloldott és társadalmi alapjaitól függetlenített „modernizáció” vagy a forradalmak Heller által adott sematikus osztályozása, kiindulópontként tartalmazza azt, amit voltaképpen bizonyítani igyekeznek, nevezetesen, hogy a kelet-európai szocialista országokban a szocialista átalakulás helyett valamiféle „modernizáció” folyik, illetve, hogy a szocialista forradalmak voltaképpen nem is forradalmak.

Nem egy esetben azzal igyekeznek hitelt adni ártó és káros mondanivalójuknak, hogy a párt által már régóta felvetett kérdéseket — mint például a bürokratikus jelenségek leküzdése, a szocialista demokratizmus, szocialista életforma, a teljes, értelmes emberi élet — mintegy kisajátítják. Úgy tüntetik fel, mintha ez a problémamegoldás az ő kérdésfelvetésük, az ő érdemük lenne, illetve állításaik, téziseik igazolására próbálják felhasználni az általuk kisajátított, helyes kérdésfelvetéseket is.

Azonban a valóságos problémákat is történelmietlenül közelítik meg. A történetiség mellőzése pedig a társadalomtudományokban a tudománytalanság egyik mindenkori ismertetőjegye. Egy rosszul feltett, nem a szocializmus valóságos problémáiból, hanem divatos nyugati, polgári vagy újbaldoldali elméletének a mi viszonyainkra való kritikátlan alkalmazásából született, történelmietlen kérdésre nem lehet tudományosan hiteles választ adni. Az említett írások ebből a szempontból meggyőzően tanúsítják, hogy a marxizmussal való szakítás egyben intellektuális-tudományos hanyatlást is jelent.

Az említett szerzők nem egyik pillanatról a másikra kerültek szembe a marxizmussal, váltak revizionistákká. A párt már korábban is kénytelen volt foglalkozni nézeteikkel, illetve konkrét politikai fellépéseikkel kapcsolatos problémákkal. Kellő türelmet tanúsított velük szemben, s lehetőséget adott nézeteik vitatására, önkritikus revideálására, arra, hogy a számukra biztosított kutatási lehetőséget szocialista társadalmunk érdekében hasznosítsák. A társadalomtudományok marxista művelői részéről történtek kísérletek arra, hogy nyílt vitákban utasítsák el pl. Hegedüs András politikailag már korábban is erősen vitatható nézeteit, vagy a marxizmus pluralizálását meghirdető filozófiai törekvéseket, az említett írások szerzői azonban kitértek az érdemi vita elől. Emellett megsértve az állami fegyelmet, több esetben munkahelyi viták és felelős intézeti vezetők megkerülésével hozták nyilvánosságra, illetve igyekeztek megjelentetni írásaikat.

Az egyes kérdésekben megnyilvánuló különállásukat átgondolt elméleti és politikai különállássá, majd szembenállássá „fejlesztették”. Ezzel egyszersmind átlépték ideológiai közéletünknek azt a határát, amelyet kulturális politikánk elvei régóta és számos alkalommal — többek közt a tudománypolitikai irányelvekben is — félreérthetetlenül megvontak. Ezek az elvek — amelyek egyszersmind a kutatási és vitaszabadság, a tudományos iskolák kialakulásának és versengésének biztosítékai és ösztönzői — mit sem változtak. A szóban forgó szerzők korábban is vitatott vagy vitatandó nézetei változtak: az utóbbi idő-

ben kaptak egységes, összegezett és — különböző mértékben bár, de — politikai célzatú-érdekű kifejtést.

Tanulságos az említett írások szerzői Lukács Györgyhez való viszonyának megváltozása is. Amíg Lukács élt, a tudományos közvélemény többüket Lukács György tanítványaként tartotta számon. Lukácsnak a marxizmus pluralizálására irányuló törekvéseket élesen elutasító nézetei azonban épp olyan jól ismertek, mint az, hogy a munkásmozgalmat, amelynek 1918-tól harcosa volt — utolsó művének kifejezésével élve —, „a marxizmust saját hazájának” tekintette. „Pluralista lehet egy neopozitivistá gondolati manipuláció megalapozása — írta Lukács György. — „A marxizmus azonban minden kérdésben csupán az objektív valóságnak megfelelő egyetlen helyes választ ismer.” Lukács György nem hagyott kétséget afelől sem, hogy „a létező szocializmus objektíven szocialista jellegének kétségbevonása a polgári értetlenségek és rágalmozások körébe tartozik.”

Az említett írásokból kirajzolódó koncepció valamennyi lényeges kérdést illetően ellentétes Lukács marxista életművének alapvető elméleti és politikai törekvéseivel. S ez nem véletlen. Ezen írások szerzőinek szakítása a marxizmussal, szakítást jelent Lukácssal is. Minderre azért szükséges külön is felhívni a figyelmet, mert Lukács György életművét egy sor kérdésben vitatható és vitatandó, egészében azonban kiemelkedő marxista teljesítménynek tartjuk, és meggyőződésünk, hogy csakis életművének komoly tanulmányozása és kritikai elemzése vezethet el értékeinek tisztább felismeréséhez, s csak ez akadályozhatja meg annak illetéktelen kisajátítását és meghamisítását is.

#### IV.

A Központi Bizottságnak a X. kongresszus határozatai végrehajtásáról és a tennivalókról szóló 1972. novemberi állásfoglalása ismételten arra hívta fel a társadalomtudományok marxista művelőit, hogy „valóságfeltáró feladatuk mellett fokozottabb mértékben lássák el azt a szerepet is, amely a tudatformálásban, az emberek nevelésében, a helytelen nézetek elleni harcban hárul rájuk”. Ezen túl a Központi Bizottság állásfoglalása hangsúlyozta: „Arra kell törekednünk, hogy a marxizmus — leninizmus alkotó alkalmazásával, álláspontunk világos kifejtésével, igazunk meggyőző bizonyításával küzdjük le az antimarxista nézeteket.”

A KB novemberi ülése ugyanakkor kifejezésre juttatta azt is, hogy a kommunisták minden téren, így a kulturális-tudományos élet területén is a párt gyakorlatban kipróbált elveinek és határozatainak az eddigienél is felelősségteljesebb és következetesebb végrehajtásával járulhatnak hozzá az előttünk álló feladatok megoldásához. Az állásfoglalás néhány megállapítása azonban külön is figyelmet érdemel az előzőekben ismertetett antimarxista nézetek jelentkezése kapcsán.

Az egyik ezek közül a tudományos-kulturális élet műhelyeinek, a kiadók és szerkesztőségek fokozott ideológiai-politikai felelősségét emeli ki, és a tudománypolitikai irányelveknek a kutatási szabadság és a közlési felelősség összefüggésével és kölcsönös feltételezettségével kapcsolatos megállapításaival összhangban leszögezi: „Következetesen érvényesíteni kell azt az elvet, hogy ne kapjanak nyilvánosságot a szocializmussal szemben ellenséges, népünk érdekeit veszélyeztető irányzatok, alkotások.”

A kiadók és szerkesztőségek felelőssége természetesen nem menti és nem mentheti fel a társadalomtudományok marxista művelőit, tudományos közéletünket a nem-marxista nézetek elleni fellépés kötelezettsége alól. Ellenkezőleg: az egészséges marxista vitaszellemnek és vitalégekörnek segítenie kell, ki kell egészítenie a kulturális műhelyek, a szerkesztőségek, lektorátusok munkáját. Nemcsak az helytelen, ha esetenként a hazai publikációs fórumokon lényeges társadalmi kérdésekről nem-marxista, sőt antimarxista nézetek napvilágot látnak, hanem legalább annyira az is, ha ezek a nézetek a marxista álláspont képviselői részéről válasz nélkül maradnak. A társadalomtudományok valóságfeltáró és ideológiai funkciójának egysége megköveteli a marxizmus—leninizmus vitázó jellegének következetes érvényesítését. A KB novemberi állásfoglalása ezzel kapcsolatban külön is felhívta a figyelmet arra, hogy „sokkal jobban meg kell élénkíteni a nem-marxista nézetekkel szembeforduló vitaszellemet: világossá kell tenni, hogy a vita a marxista ideológia eszköze, a marxista ideológusok nem mellőzhető kötelessége.”

Fokozott felelősséggel kell kezelni a társadalomtudományok nemzetközi tudományos kapcsolatainak kérdését is. Következésképpen érvényt kell szerezni a tudománypolitikai irányelvek azon állásfoglalásának, hogy a más társadalmi rendszerű országokkal elsősorban a marxista tudományos eredmények propagálását elősegítő tudományos kapcsolatokat kell előnyben részesíteni. Erre azért is figyelmeztetni kell, mert a „fellazítás” taktikusai sajátos kontra-szelekciót igyekeznek érvényesíteni e kapcsolatok terén, felhasználva az érdeküket szolgáló presztízsteremtés legkülönbözőbb formáit, ilyen eszközökkel is támogatva minden olyan próbálkozást, amely szocialista társadalmunk és a szocialista országok egysége ellen irányul vagy ilyen célokra is felhasználható.

## V.

A párt tudománypolitikai irányelvei egyértelműen hitet tettek amellett, hogy „a tudomány művelésének elengedhetetlen feltétele a tudomány helyesen értelmezett szabadsága. Nincsenek olyan, társadalmi gyakorlatunkkal, társadalmunk fejlődésével összefüggő, valóban tudományos problémák, amelyek kutatása és elemzése ideológiai szempontból ne állana érdekében a szocializmust építő népnek.” Ugyanakkor az irányelvek leszögezték azt is, hogy „a tudósnak kötelességei vannak népével, országával szemben. A szocializmust építő magyar nép joggal várja el a tudomány művelőitől a szocializmus, a társadalmi haladás iránti elkötelezettséget. Arra törekszünk hogy a tudomány művelői között általánossá váljék a marxizmus—leninizmus elmélete és módszere. A tudósnak fel kell ismernie a társadalom igényeit, számolnia kell az ország lehetőségeivel, a kutatási feladatok megválasztásában ezekre figyelmet kell fordítania. A párt szervei mindenekelőtt a társadalom igényeit helyesen felismerő, és azokhoz kapcsolódó kutatómunkát támogatják.”

A kutatási szabadsággal való visszaélések nem jellemzők tudományos közéletünkre, a társadalomtudományok művelőinek szocialista társadalmunk és a marxizmus—leninizmus eszméi iránt elkötelezett túlnyomó többségére. Ennek ellenére még a szórványosan jelentkező ilyen próbálkozások is veszélyeztethetik a tudományos közélet jó politikai légkörét. Különösen azért, hogy olyan terméketlen vitákat kényszeríthetnek rá, amelyek sem a társadalomtudományok, sem pedig szocialista társadalmunk előtt álló feladatok

végrehajtását nem segíthetik elő; megingathatják a társadalomtudományokkal foglalkozók iránti bizalmat, veszélyeztethetik a társadalomtudományoknak és művelőinek növekvő társadalmi megbecsülését.

Veszélyt jelenthetnek ezek a törekvések olyan fiatalokra is, akik jó szándékkal keresik a szocializmus eszméi iránt elkötelezett társadalmi cselekvés lehetőségeit, de kellő elméleti felvérteztség és szilárdság, élettapasztalatok és kellő forradalmi gyakorlat híján, ideig-óráig, könnyen megtéveszthetők tetszetős álelméleti, álforradalmi frázisokkal, tudománytalan politikai manipulációkkal.

A párt tudománypolitikai irányelveinek következetes végrehajtása és érvényesítése ma is a legfőbb biztosítéka a társadalomtudományok helyes irányba való továbbfejlődésének, és a társadalomtudományok marxista művelői ezen az úton járhatnak hozzá a leghatékonyabban a szocialista társadalmunk előtt álló feladatok megoldásához is. Éppen ezért ismételten felhívjuk a figyelmet arra, hogy a társadalomtudományok mindenekelőtt a szocializmus építése hazai gyakorlatának és történelmi tapasztalatainak tudományos elemzésével, e tapasztalatok elméleti általánosításával járhatnak hozzá a legeredményesebben a marxista – leninista elmélet gazdagításához, a marxizmus – leninizmus közgondolkodásunkban kivívott pozícióinak megszilárdításához és további térnyeréséhez, a szocializmus magasabb szinten való építése szempontjából legégetőbb elméleti kérdések megoldásához.

A párt számít a társadalomtudományok marxista művelőinek elkötelezettségére és felelősségteljes munkájára, és meg van győződve arról, hogy a valóban tudományos egzaktsággal és módszerekkel párosuló elkötelezett és felelősségteljes társadalomtudományi kutatómunka – bármilyen kérdésekre irányuljon – a szocializmus viszonyai között csak elmélyítheti és szorosabbra fűzheti tudomány és politika egymásrautaltságát, szövetségét.

# SZEMLE

## JACQUES MONOD TERMÉSZETFILOZÓFIÁJÁRÓL ÉS TÁRSADALOMTERÁPIÁJÁRÓL<sup>1</sup>

FARKAS LÁSZLÓ

### I. BEVEZETŐ

Századunk tudományos-technikai forradalmának egyik következménye és egyben további emeltyűje, motivációja a valóság eddig rejtett részrendszerei mélyebb struktúrájának feltárása. Ez a tény önmagában is jelzi a tudományok specializálódásának, differenciálódásának lehetőségét és szükségszerűségét. A tudományos diszciplínák művelői az extenzitás tehetetelétől megszabadulva, egy adott, viszonylag szűk léterület intenzív, mélyreható vizsgálatára vállalkozhatnak. A valóságnak azonban nincsen — a szó szoros értelemben vett — homogén, ill. abszolút kaotikus területe, mint ahogy nincsen hermetikusan zárt rendszere sem. Következésképpen a tudományos vizsgáldás, bármennyire lehatárolt szférára irányuljon is, és bármennyire analitikus-intenzív jellegű legyen is e tudományos vizsgáldás módszere — és teljesítménye — jelentős mértékben éppen a mélyreható eredményeképpen — kitapogatja „szomszédos” rendszerekkel, struktúrákkal, strukturális elemekkel való kölcsönös függését és kölcsönös áthatását. A zárt vizsgáldási területről való kitekintés előbb-utóbb kényszerűen jelentkezik. A szélesebb összefüggések megragadását lehetővé tevő átfogó elméletek, integráló koncepciók és módszerek mesterséges elhárítása, egyszóval a metafizikus szemellenző óhatatlanul válságjelenségekkel terheli a tudományos forradalmakat. A tudományok atomizálódásával, specializálódásával egyidejűleg szükségszerűen megjelennek a tudományos diszciplínák integrálását, kölcsönös megtermékenyítését elősegítő módszerek, elméletek és tudományok.

A kibernetika, a struktúraelmélet, a matematikai logika, jelentős mértékben az információelmélet és a modellezés, a szaktudományos diszciplínák integrálásának eszközeként jelennek meg és fejlődnek. A tudományok rendszere, valamint a tudományos diszciplínák strukturális kapcsolatai — ebben a rendszerben — lényegében nem a tudósok pragmatikus kívánságából érthető meg, hanem abból a tényből, hogy a tudományok és a tudományos diszciplínák valóságos — objektíve összefüggő — rendszereket, struktúrákat, törvényszerűségeket tükröznek. Természetes azonban, hogy a tudományok integrálásának eredményeképpen, a módszerek és koncepciók adekvát (!) „kikölcsönzése”, extrapolálása következtében a tudományok gyakorlati eredményének határfoka meghatározódik, másfelől a tudományos elmélet és gyakorlat határa viszonylagosabbá, feltételesebbé, kölcsönhatásuk intímabbé válik. A szaktudományok differenciálódásából fakadó szűk specializálódás, egyoldalúság, fékező izoláltság feloldásának egyik eszközeként — a fent említettekén túl — a szaktudományok művelői — alapjában jogosan — a filozófiát ismerik fel. A szaktudósnak viszonylag könnyebb dolga van akkor, amikor a kibernetika, a matematikai logika, az információelmélet, a struktúraelmélet a „modellezés” szolgálatait kívánja igénybe venni. Ezeknek a „szaktudományok” integráló, a határok falait lebontó eszközeinek használatát viszonylag rövid idő alatt elsajátíthatja. Más a helyzet, ha a szaktudós a polgári filozófia módszertani arzenáljából kísérli meg a kikölcsönzést, hiszen a modern polgári filozófia egyik szimptomája éppen a pluralizálódás, a dezintegrálódás — a lényegüket tekintve — idealista és metafizikus bölcséleti irányzatok, iskolák számának szaporodása. A polgári ideológusok többsége ebben a szétesési folyamatban a gazdagodás, az emberi szellem szabad, alkotó tevékenységének megnyilvánulását látja. Ezek az ideológusok következképpen elmarasztalják a „mai marxizmust” azért, mert az igényt tart a XX. század második felében is az „áthagyományozott”, átfogó integratív világnézeti-filozófiai rendszer megőrzésére és továbbfejlesztésére. Nyilvánvaló, hogy ezek az ideológusok nem láthatják be, hogy a

<sup>1</sup> „Le hasard et la nécessité” — „Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne” (Paris 1970) c. monográfiája alapján.



modern polgári filozófiákat is közös szövedék fűzi egybe és közös ideológiai módszertani appretura hatja át. A közelebbi vizsgálat fényében — ezek a filozófiai iskolák szellemi termékei — mégiscsak egy átfogó filozófiai rendszer alkotórészeinek bizonyulnak. Kétségtelen, az így összeálló filozófiai rendszer inkoherens, immanens ellentmondásokkal terhes és eklektikus, a többi között azért is, mert ezeknek az alkotórészeknek egyikében-másikában ténylegesen marxista, legtöbbször pedig marxizáló töredékek, zárványok épülnek be. A különböző polgári filozófiai-ideológiai iskolák képviselői a tényleges különbséget, fajlagosságot eltúlozva és sajátjukat szinte az egyedüli autenticitás cégerével felékesítve, nyílt és szenvedélyes vitába bonyolódnak. (Ismert példája ennek a személyeskedésig elfajuló kötérlhúzásnak az egzisztencialista — marxizáló — Sartre és az ugyancsak, bár mértéktartóbban marxizáló-strukturalista Lévi-Strauss filozófiai-politikai vetélkedése.)

A polgári filozófiai irányzatok és iskolák képviselői — szándékoltan vagy tudatlanul nemegyszer egyértelműen kinyilvánított — humanisztikus — jószándékuk és részleges pozitív-progresszív eredményeik ellenére végős soron apologetikus szerepkört töltenek be. Ennek valóságfedezete abban rejlik, hogy ezen irányzatok és iskolák eszméi — a dezintegrálódást álcazódnak — a hivalkodásig hangsúlyozott specifikáció ellenére, lényegében a válságba került polgári termelési viszonyok alkotta prizma megtört spektrum szétnyíló-szétszóródó ideológikus sávjai. A különböző polgári filozófiai irányzatok különbségében meglevő lényegi azonosság egyik igazolásaként lehet értékelni azt a tényt, hogy növekszik azon polgári indítású szaktudósok száma, akik részben a szaktudományok integrálása érdekében, részben apologetikus-ideológiai — politikai szándéktól indítva — látszólag válogatás nélkül — felhasználják *különböző* filozófiai arzenálokban található, védelemre és támadásra alkalmas fegyvereket. Az ilyen típusú szaktudósok közül különös figyelmet érdemel Jacques Monod — a Nobel-díjas francia biokémikus —, akinek 1970-ben megjelent szakmai-ideológiai monográfiájában — opálos kontúrral ugyan, de kirajzolódik valamiféle inkoherens filozófiai rendszer körvonala.

A szóban forgó monográfiának már a címe is jelzi, hogy a szaktudós eltökélt szándéka közvetlen természetfilozófiai következtetések levonása, sőt koncepcionális világnézeti ítéletek meghirdetése a szaktudományos eredmények elméleti feldolgozása alapján. Csakhogy, míg a cím csak természetfilozófiát ígér, addig már a bevezetőben biztosítja az olvasót, hogy a könyvben társadalmi-politikai kérdéseire is választ fog kapni. A szaktudós Jacques Monod — a francia Pasteur Intézet sejtbiokémiai osztályának vezetője — az alábbiakban jelöli meg könyvének vezérfonalát: „Elővigyázatlanág ma, a tudomány embere részéről ‚filozófia’ — akár csak természetfilozófia — szót egy munka címeként (vagy akár alcímeként) használni. Ez biztosíték arra, hogy a tudomány emberei bizalmatlansággal, a filozófusok pedig a legjobb esetben leereszkedéssel fogadják a munkát. Csak egy métségen van, de úgy gondolom, hogy ez jogos: ma inkább mint valaha, kénszerűen jelentkezik a tudomány emberei számára, hogy saját diszciplinájukat a modern kultúra egészében gondolják végig, hogy a kultúrát ne csak technikailag fontos ismeretekkel gazdagítsák, hanem tudományukból született eszméikkel is, melyeket emberi szempontból jelentősnek ítélnének meg.” (13.)

A filozófusok „legjobb esetben leereszkedéssel” fogadják a monográfiát? Itt mindenkéltől a pozitívizmus képviselőire gondolhatott, hiszen a korszerű strukturalizmusnak, a tomistáknak vagy a vallásos irányultságú egzisztencializmusnak (M. Gabriel Marcelnak) stb. semmi oka a leereszkedő vállrándításra, ellenkezőleg, elvárják a tudomány embereitől, hogy saját diszciplinájukat a kultúra egész horizontjában, léptékében gondolják végig és „igazolják” az antimarxista ember- és társadalomfelfogást, biztosítva ez utóbbiak valamiféle egzaktnek, szcientistának imponáló álcázó cégeért, pseudotudományos hitelességet. A neopozitívizmus ortodox képviselői viszont, csakúgy mint az „életfilozófiai” irányzatok, természetesen kifogásolják, gyakran szenvedélyesen elutasítják a szaktudósok igényét a nagy sorskérdések, életproblémák megoldási kísérleteire; az előbbieket azért, mert az ún. egzakt tudományokhoz méltatlannak tartják a „transzcendentális”, a „metafizikai”, a tapasztalat fenomenális szféráján túl fekvő terület vizsgálatát; az utóbbiak azért, mert a technikában és a „szcientizmus”-ban az emberi elidegenedés fő tényezőjét látják, másfelől féltékenyen védelmezik saját hitbizományukat, jelesen az egzisztencialis, csak a közvetlen intuitív, nem tétikus „megértés” problémakörét. Monod a tudósokat arról igyekszik meggyőzni, hogy nem lépi túl az „episztemológia határát”, más szóval nem hatol az irracionális birodalmába, a „metafizikába”, ahol a tudóst zsákuceák és szakadékok kísértik. Ertekezésének címe is arra utal, hogy jöllehet az etikai, politikai fejtegetéseiben a természetfilozófiára támaszkodik, természetfilozófiája maga végül is a genetika „fizikai” koncepciójára, ill. a „kód molekuláris elméletére” épül fel.

Monod megállapítása szerint a „kód molekuláris elméletét” két atom lehetséges abszolút azonosságának felismerése alapozhatja meg; két atom ezen lehetséges abszolút azonossága képezi azon végső pillért, melyen a Monod-féle világkép nyugszik, és amely világképben helyet talál a természet- és a társadalomfilozófia szinte valamennyi kulcs-problémája és szinte valamennyi ma divatozó polgári filozófia beilleszthetőnek ítélt fogalmi apparátusa. A részletes szövegelemzés és „dekódolási” erőfeszítések mindazonáltal lehetővé teszik azon vezérfonal kitapogatását, melyre a járulékos ideológiai-politikai gondolati láncszemek felfűződnek. Ezen vezérfonal eszmei nyersanyagát sajátos fizicista-strukturalizmus biztosítja.

A fizicista-strukturalista vezérfonal kifejtésére és végigkövetésére a legcélszerűbbnek mutatkozik azon fő konceptuális tételek és problémák mind immanens, mind befelé irányuló elemzése, mely problémák részletes eredeti szövegrészek idézetével elég világosan körülhatárolhatók.

## II. A STRUKTÚRA FOGALMÁRÓL

### a) A struktúra strukturalista értelmezésének Monod-féle változata

Mindenekelőtt a struktúra strukturalista fogalmának Monod-féle változatát, értelmezését mutatjuk be. A szervezet önmagát szervező, strukturáló gépezet: „A szervezet — egy gép, mely önmagát építi fel. Makroszkopikus struktúráját nem külső erők beavatkozása kényszeríti rá. Az (élő) gépezet autonóm módon szerveződik belső konstruktív kölcsönhatás eredményeképpen.” (60.) . . . „A fehérjék minden teleonómikus performanciája végső elemzésben az ún. 'stereospécifikus' tulajdonságain nyugszik, más szóval azon képességén, hogy *formájuk* alapján 'felismerjenek' más molekulákat (beleértve más fehérjéket); ezen képességet a molekuláris struktúra határozza meg.” (uo.)<sup>2</sup>

Monod kiegészítésképpen megjegyzi, hogy: „a DNS (dezoxiribonukleinsav) bizonyos struktúrái olyan szerepet játszanak, melyet . . . teleonómikusnak kell tekinteni” (uo.) . . . „funkcionális struktúrák problémáját ezen fejezetben csak érintem és visszatérek hozzá a következő fejezetben” (61.). (E fejezet címe „Mikroszkopikus kibernetika”. — *F. L.*)

Monod külön hangsúlyozza, hogy a fehérjemolekulák ún. stereospécifikus felismerőképessége a szervezeten kívül is (in vitro) spontán funkcionál, minek következtében: „Olyan molekulák rendezetlen vegyületéből, melyek individuálisan azon belső funkcionális tulajdonságon kívül, hogy felismerjenek struktúra-képzésére alkalmas partnereket, minden aktivitás híján vannak — rend, strukturális differenciálás, funkciók megszerzése, bukkan fel.” (101.)

„Csakúgy mint egy kristályban, maga az összeállt molekulák struktúrája képezi az 'információ' forrását az egységes egész (ensemble) megszerkesztéséhez. Ezen epigenetikus folyamat lényege tehát abban van, hogy egy komplex sokmolekuláris építmény egységes egészének szervezését lehetőség formájában az alkotórészek struktúrájukban már tartalmazták, de csak egyesülésük nyomán nyilvánul meg, válik *valóságossá*.” (102.)

Az epigenetikusok és preformisták vitája, folytatja Monod, ilyen formán értelmét veszti, mivel: „A befejezett (kész) struktúra, mint olyan, sehol sem volt preformálva. De a struktúra terve jelen volt magukban az alkotórészekben. Tehát a struktúra autonóm és spontán módon valósulhat meg, külső beavatkozás, az információ befecskendezése nélkül. Az információ jelen volt — kifejeződés nélkül — az alkotórészekben. Egy struktúrának epigenetikus felépítése, nem *alkotás* (hanem) *megnyilvánulás* (feltárulkozás — *révélacion*).” (Uo.)

„. . . Ezen molekuláris struktúrák részletes elemzése, melyek voltaképpen a teleonomia végső 'titkát' rejtik magukban, mélységesen jelentős következtetésekhez vezetnek.” (105.) . . . „1. Az ún. primer struktúrákat egy kovalens-kötések közvetítésével összekapcsolt aminosav gyökök topologikusan lineáris szekvenciája (térbeli sorrendje) alkotja. Maguk ezek a kötések tehát egy rendkívül rugalmas rostos (fonalas) struktúrákat határoznak meg.

2. Ugyanakkor egy globularis (gömbalakú) fehérjének ún. 'natív' alakzatát nagyszámú nem-kovalens kölcsönhatás stabilizálja, melyek a topologikusan lineáris, kovalens szekvencia hosszában elosztott aminosav gyököket kapcsolják össze.” (Uo.)

„. . . a nem-kovalens intermolekuláris kölcsönhatásai igen nagy számnak összege vagy inkább együttműködése stabilizálja a funkcionális struktúrákat, mely lehetővé teszi

<sup>2</sup> A teleonómia fogalma a teleológia, a célokosság, céliránultság „szcientista” változata. A performancia — Monod értelmezése szerint — a teleonómiának megfelelő teljesítőképeséget és teljesítményt jelenti.

a fehérje számára, hogy egyéb molekulákkal — válogatás révén — (hasonlóképpen nem kovalens) stereospecifikus együtteseket (komplex vegyületeket. — *F. L.*) alkossanak.”

„Elvileg ezen struktúrák kialakulásának mechanizmusát jól értjük. Valójában tudjuk:

1. hogy a fehérjék struktúráinak genetikai determinizmusa *specifikálja kizárólagosan* egy adott fehérjének megfelelő (adott fehérjére jellemző) aminosav gyökök *szekvencióját*.” (106.)

„2. hogy az így szintetizált polipeptid fonál *spontán és autonóm* módon összecsavarodik, hogy az pseudo-globuláris, funkcionális (!) alakzatot eredményezzen.” (107.) Monod a struktúrák szilárdságán (konstanciáján) túl, hangsúlyozza azok messzemenő azonosságát. „Ma (már) tudjuk, hogy a baktériumtól az emberig, a kémiai gépezet lényegében ugyanaz, mind struktúrait, mind funkcióját illetően.” (118.)

A strukturális azonosság — Monod állítása szerint — kimutatható az emberi szellem tevékenységének — így a beszéd, ill. a nyelv — területén is. „Chomsky szerint — minden emberi nyelv mély struktúrája 'formája' . . . ugyanaz lenne.” (145.) „Ismeretes, hogy Chomsky és iskolája szerint az emberi nyelvek végtelen változatossága mögött — a lingviztikai analízis — mindezen nyelvek közös 'formáját' tárja fel . . .” (150.)

## b) Kritikai elemzés

A Monod-féle struktúra-fogalom magán viseli a strukturalizmus legjellemzőbb jegyeit, nevezetesen a struktúra reális (dialektikus) azonosságának, konstanciájának eltúlzását (és mint látni fogjuk — időnként — metafizikus abszolutizálását), másfelől a strukturális törvények — adott rendszerben megvalósuló — minőségi különbségeinek elhomályosítását, végül a strukturális elemek (a szubsztanciális alkotórészek) szerepének leértékelését, szemben ezek térbeli elhelyezkedésével, sorrendiségével, „konstellációjával” (a szekvencia, a stereokémiai konfiguráció, a polipeptid fonalas (rostos) és egyes fehérjék háromdimenziós alakzata stb.). A fehérjéket alkotó aminosav halmazok (ill. a nukleinsavakat alkotó nukleotidák) struktúrába történő szerveződésének törvényszerűségeit lezeregettél „modellizálják” a nyelvészek, és megfordítva, strukturalista biológusok, mindenekelőtt egyes genetikai iskolák képviselői a modern fizika és *nyelvtudomány* által feltárt strukturális törvényszerűségeket, kommunikációs és információs szabályszerűségeket — nemegyszer mechanikusan — extrapolálják hipotézisek hitelének erősítése céljából.

Ha Monod hivatkozik a nyelvtesztűs Noam Chomskyra, ez utóbbi kiemelten utal a nyelvészet, a biológia és a fizika strukturalista módszertani és elméleti affinitására. Az extrapolálásnak, a modellezésnek, az affinitás kimutatásának megvan a fontossága és jogosultsága egészen addig, amíg a létszféra minőségi különbségét, a determinizmus sajátosságait, a konstanciától elválaszthatatlan változékonyságot, a szinkronia és a diakronia (történetiség) egységét nem homályosítja el. Chomsky azonban éppen ilyen értelemben élve megy Monod várakozásának: „Idáig úgy tárgyaltam egy bizonyos nyelv grammatikáját, mint amely egy bizonyos tudományos elmélettel analóg; a nyelvészet ugyanis úgy foglalkozik tárgykörével ([itt] ennek a nyelvnek mondathalmazai), mint az embriológia vagy a fizika a saját tárgykörével. Úgy gondolom, ez a nézet jogosult. Az L (langue, nyelv) grammatikája törvények (grammatikai szabályok) alkotására törekszik, mégpedig elméleti konstruktumok segítségével (egyes transzformációk, fonémák és így tovább), amelyek a mondatok megalkotását irányítják, vagyis amelyek pontosan (!) előírják, mely fizikai események, mondatok az anyanyelvet beszélő számára és melyek nem azok.”

Hogy a „lingviztikai” modellezés és az extrapoláció megengedett határárt milyen mértékben lépi túl Monod — még világosabbá fog válni, amikor az öröklődésre és a társadalom átalakítására vonatkozó egyes megállapításait, ítéleteit tesszük majd elemzés tárgyává.

Most csak azokat a strukturalista gondolatait idézzük, mely szerint az ún. lényegi teleonomikus terv arra irányul, hogy a fajra jellemző invarianciát hűségesen megőrizze, hogy a teleonomikus terv sikerének záloga az eredeti struktúra és a performancia (teljesítmény, funkcionális eredmény) változatlan átöröklése. (27.) Az invarians reprodukció tehát a struktúra megőrzésének feltétele és következménye. A struktúra megőrzése ugyanakkor alapjában véve az aminosavak, ill. a nukleotid molekulák változatlan térbeli elrendezésében rejlik. Tehát nem az egyszer s mindenkorra adott strukturális elemek (aminosavak stb.) rendelkeznek jelentéssel, teleonomikus értékkel és járulnak a teleonomikus performancia sikeréhez, hanem csak akkor és csak annyiban, amikor és amennyiben az immanens struktúra-törvények zavartalan működése nyomán elfoglalják

megfelelő helyüket a sejt struktúráinak adott rendszerében. A fonémák és a szavak hasonlóképpen csak akkor és annyiban telítődnek fel „hírrel”, jelentéssel, információval, amikor és amennyiben a kontextus struktúrájában a nyelvi szabályozó törvények a meghatározott helyüket kijelölik és oda is helyezik. A strukturalisták — bizonyos vonatkozásban és elvont általánosságban — elismerik a részek és az egész kölcsönös feltételezettségét; — a jeles strukturalista nyelvtudós Roman Jacobson nyíltan hangsúlyozza, hogy a „nyelvet, mint egészet, mint rendszert” kell felfognunk — mely rendszerben minden rész feltételezi egymást „a részek függnek az egésztől és az egészt a részek determinálják”. A probléma ott kezdődik, mikor a genetikus kérdésfeltevése a nyelvészt arra a következtetésre, nyilatkozatra bírja, hogy a sejt genetikai molekuláris rendszere és a lingvisztikai rendszer azonos architektúrát mutat, azonos konstrukciós elveket. („Les Lettres Françaises”, 1968, febr. № 1221) És a probléma ott kulminál, amikor a különböző létszférák, a tudományok tárgyainak minőségi különbségéről megfeleledkezve a modern tudomány integrációjának „az izolacionizmus” felszámolásának lehetőségét-zálogát valamiféle egyetemes és azonos strukturális törvényekben véli megjelni. (Uo. 1968, febr. № 1222.) A strukturális és a strukturális analízis közvetítésével feltárt törvényszerűségekből a tudományok olyan közelítését, konvergálását, csaknem egybeolvasztást biztosító lehetőséget lát, mely a specifikus eredmények szinte közvetlen, mechanikus kölcsönös extrapoláció kulcsaként szerepelhet. Maga Monod, csatlakozva a fenti törekvésekhez, kijelenti, hogy az öröklődés fizikai (!) elméletén nyugvó biológia szétosztotta azt a konzervatív látszatot, mely szerint „az élőlények tanulmányozása soha nem vezethet általános törvények feltárására, melyek a bioszférán túl is alkalmazhatók lennének”. (11.) Természetesen az élőlények tanulmányozása segíthet általános törvények, így strukturális törvények, valamint kibernetikai törvényszerűségek adekvátabb feltárásában (és jelentős mértékben segített is); a kérdés egyfelől az: vajon ezek a törvények adekvát tükrözései-e a jelenségek dinamikusan szükségszerű lényegi, állandó összefüggéseinek, másrészt ezeket extrapolálva erőszakot követünk-e el azzal, hogy a létszférák sajátosságát, minőségi meghatározottságát figyelmen kívül hagyjuk.

Természetesen, ha az élőlényeket *kémiai gépeknek* (!) tekintjük, ahogyan Monod azt teszi, könnyen (és óhatatlanul) elhomályosul előttünk az élőlények kategorizálásait lehetővé tevő, valóságos minőségi különbségek sajátos meghatározottsága, lényegi tulajdonságok specificitása.

Amennyiben a fehérjék (közöttük az enzimek) „stereoespecifikus megismerő” képességét úgy fogjuk fel, hogy az mindenekelőtt más molekula „formájára” (d’après leur forme) irányul, akkor a molekula, ill. molekula-komplexumok egyéb, a minőséggel közvetlen összefüggő gazdag skálájú lényegi tulajdonságok szerepére nem derülhet kellő világosság.

Igaz, hogy Monod megállapítása szerint a stereoespecifikus *formát* a molekuláris struktúra határozza meg, — de ezzel a megállapításával egyáltalán nem változtat a mechanikusan értelmezett (és könyvében következetesen védelmezett) konstancia és invariancia elven, egyrészt azért nem, mert a molekuláris struktúrára és (külső) formájára vonatkozóan azonos határozományokat tekint jellemzőnek, másrészt szótárában a struktúra és a forma gyakran szinonimaként is szerepel. Erwin Chargaff amerikai biokémikus, aki különösen a nukleinsav-kutatások révén vált világszerte ismertté — hevesen fellép az élő szervezetek mechanikus értelmezése ellen, melyet ő az élő természet mecha-morfikus elméletének nevez. Szerinte az élet titkát nem lehet kifejteni egy önmagát reprodukáló gép eszméjének mitológiájából. (L. E. Chargaff: „Essays on Nucleic Acid”, New York 1963, 11. fejr.) Ha a különbség és az egység kölcsönös függéséről megfeleledkezünk — folytatja Chargaff — és pl. mikroorganizmusokon végzett korlátolt megfigyeléseinket az egész élővilágra kiterjesztjük, optikai családások áldozatává válhatunk.

Az önmagát reprodukáló biológiai gép — Monod-féle elképzelése — csak akkor valószínűsíthető, ha tagadjuk a külső feltételek módosító, átalakító hatását, különben a szervezet és környezet kölcsönhatásának eredményeképpen a struktúrák és funkciók konstanciáját és egyetemességét „megzavarná” — a variabilitás és a specificitás. Mint láttuk — Monod ténylegesen hiszi és kimondja: „Az (élő) gépezet autonóm módon szerveződik belső konstruktív kölcsönhatás eredményeképpen.” (60.) Amennyiben azonban a konstrukció tényezői közül a külsők ki vannak iktatva, elvileg nincs akadálya annak, hogy a belső struktúrák közötti különbséget abszolutizálva egyes belső struktúrákat (részeket) más ugyancsak belső struktúrákhoz (részekhez) viszonyítva külsőnek tekintünk, és az előbbieket csupán belső önreprodukciós kölcsönhatások eredményeinek fogjunk fel és mentesítsük az utóbbiak intervenciójától. Mint látni fogjuk, csakugyan ezt a műveletet hajtja végre Monod, amikor a dezoxiribonukleinsav molekulákat, konstans, autonóm, önreprodukáló sejtalkatrészeknek tekinti, melynek szabályszerű invariáns

lefolyását „külső erő intervenciója” — ti. a külső közeg és a sejt fehérje hatása — beavatkozása nem zavarhatja meg (kivéve abszolút véletlenszerű és egycsapásra időről időre bekövetkező, meghatározhatatlan, nem adekvát cezurákat, a mutációkat, amikor is a külső tényező csupán mint valamiféle alkalmi „stressor” szerepel).

A struktúrát — kétségkívül — jelentős stabilitás, konstancia, invariancia jellemzi, aminek valóságfedezete abban áll, hogy a struktúrát viszonylag szilárd minőségi tulajdonságokkal meghatározható alkotóelemek (strukturális elemek) közötti lényegi, belső, tartós, „nyugodt”, szükségszerű *kölcsönös függés és kölcsönös kapcsolat* határozza meg. Ezek a határozmányok a valóságban a struktúrának csak konkrét azonosságot biztosítanak, ami azt jelenti, hogy az azonosság dinamikus, a nem-azonosságtól áthatott azonosság. A lényegit megzavarják a lényegtelen, esetleges mozzanatok, a belsőt a külső „zavaró” interferáló hatáshullámok, a szükségszerűt a véletlenek bonyolult játéka, a nyugalmat — még a mennyiségi módosulások időszakában is — nyugtalanítják a szakadatlan kölcsönhatások. A funkciót a kölcsönös függéssel és kölcsönös kapcsolattal egyidejű *kölcsönhatás* kifejeződésének, eredményének kell felfogni. A strukturális elemek státusza: a *kölcsönös függés (struktúra)* és a *kölcsönhatás (funkció)* révén konkrét, egymást feltételező egészet, integratív rendszert, totalitást alkotnak. Ez a totalitás a másfelől a külső régiókkal egymást átható függésben van és fejlődik. Mivel a struktúrát úgy határoztuk meg, mint a strukturális elemek közötti lényegi, belső, tartós, „nyugodt” szinkronszzerű kölcsönös függést és kölcsönös kapcsolatot, érthető, hogy a struktúra fogalma egybehajlik a törvény fogalmával és megvan a jogosultsága a strukturális törvény fogalmának. A strukturalizmus eredendő és alapvető hibáját abban a csillapíthatatlan törekvésben, Sartre kifejezésével abban az „extázisban” kell keresni, hogy mind a struktúrát, mind a strukturális törvényeket, csakis elvont általánosságban fogalmazzák meg (aminek bizonyos módszertani és gyakorlati jogosultsága kétségtelen), és így megvan a veszélye e fogalmak hiposztazálásának; következésképpen a struktúrák, ill. strukturális törvények abszolút konstancia és szervező erő birtokában jutnak és konstruktív potenciáljukat szinte változatlanul kiterjesztik a minőségileg különböző létszférák változatos folyamataira. Mindezekután érthető, hogy a strukturalizmusban a szubsztancialitás és az alkotóelemek rangja, szerepköre jelentős mértékben diszkvalifikálódik. Az új struktúrák létrejötténél alapvetőek a mennyiségi tényezők, az additivitás elve; csupán az immanensen, de rejtetten létező szervező-alkotó terv, potenciál, lehetőség válik valóságossá. A formálisan tagadott preformizmus modern formában regenerálódik: „a befejezett rész, struktúra, mint olyan sehol sem volt preformálva, de a struktúra terve (!) jelen volt magukban az alkotórészekben. Tehát a struktúra autonóm és spontán módon valósulhat meg külső beavatkozás, új információ befecskendezése nélkül. Ez információ jelen volt kifejeződés nélkül az alkotórészekben. Egy struktúrának epigenetikus felépítése nem *alkotás*, (hanem) megnyilvánulás (feltárulkozás — révelation).” (102) Úgy gondolom a fenti idézet ismétlése ebben a kontextusban még világosabban kiemeli Monod strukturalizmusának metafizikus vonásait.

### III. MONOD SZAKMAI-ELMÉLETI MÓDSZERÉRŐL

#### a) Kibernetika, információelmélet és a strukturalista-fizikalista redukcionizmus

Monod az élő szervezeteket olyan önszabályozó rendszereknek írja le, melyek „struktúrája autonóm, pontos, szigorú determinizmusról tanúskodik, mely determinizmus szinte teljes „szabadságot” rejt magában külső feltételekkel és hatótényezőkkel szemben. Ez utóbbiak kétségtelenül képesek megakadályozni e fejlődést, de nem irányítani és képtelenek saját szerveződésüket az élő objektumra kényszeríteni.” (24.)

A bonyolult önszabályozó rendszerek — a kibernetika törvényszerűségeinek engedelmeskednek. Az élő szervezetek, érthetőleg rendelkeznek struktúrájuknak megfelelő információkészlettel. Az élőlény rendkívül figyelemre méltó tulajdonsága „saját struktúrájának megfelelő *ne varietur* információ reprodukálásának és átadásának képessége. Nyugon gazdag információról van szó, mivel rendkívül komplex szerveződést ír le, mely információt mindazonáltal hiánytalanul (!) megőrzi az egyik generáció a másik számára. Mi ezen tulajdonságot *invariáns reprodukáló* képességnek vagy egyszerűen *invarianciának* fogjuk nevezni.” (25.)

„Mivel magasfokú renddel rendelkező struktúra reprodukálásának képességéről van szó, és mivel egy struktúra rendjének foka információ-egységben kifejezhető, elmondhatjuk, hogy egy adott faj „invariancia-tartalma” egyenlő azzal az információmennyiséggel, mely átadva egyik generációról a következő generációra, biztosítja a specifikus strukturális norma megőrzését.” (26.)

Az élő szervezetek, mint bonyolultan strukturált és következőképpen gazdag információtartalommal rendelkező önszabályozó rendszerek, különös rész szerv-tervekkel rendelkeznek: „de minden különös (sajátos) tervnek, csakis mint egy általánosabb terv részének van értelme” (26) . . . „Minden struktúrát, minden performanciát, minden aktivitást, melyek a lényegi terv sikeréhez hozzájárulnak . . . ,teleonomikusnak’ fogjuk nevezni. Ez lehetőséget ad arra, hogy egy faj teleonomikus ,szintjé’-nek elvi definíciójára javaslatot tegyünk. Valójában arra következtethetünk, hogy minden struktúra és teleonomikus performancia megfelel egy bizonyos információmennyiségnek, mely át kell kerülnön (ti. a következő generációba. — *F. L.*) ahhoz, hogy ezen struktúrák megvalósuljanak, és beteljesedjenek ezen performanciák. Nevezzük ezt a mennyiséget a ,teleonomikus információnak’. Így arra a megfontolásra juthatunk, hogy egy adott faj ,teleonomikus szintje’ megfelel azon információ mennyiségnek, melyet — átlagosan — egy individuumnak át kell adnia ahhoz, hogy biztosítva legyen a reprodukív invariancia fajlagos tartalmának közvetítése a következő generáció számára.” (27.)

Az információtartalommal és a szerveződések rendjével fordított arányban változó entrópia úgy tűnik, ellentétben áll az invariancia elvével; következőképpen a termodinamika második tétele (melynek értelmében energetikailag izolált rendszerben az entrópia és így a rendezetlenség (!) nem csökkenhet) érvényét veszítené a bioszférában. Monod a kristályképződés és az élő szervezetek anyagseréjének lényegi affinitását feltételezve az ellenkező következtetésre jut: „A legjobb példát a telített oldat kristályosodása adja. Egy ilyen rendszer termodinamikája jól érthető. A helyi rend növekedése, melyet az eredetileg rendezetlen molekulák tökéletesen meghatározott kristályrácsba történő összeilleszkedése képvisel, a kristályos-fázis hőenergia átadással, ,fizetődik ki’: a rendszer entrópiája (a rendezetlenség) egészében a második (termodinamikai — *F. L.*) elv által előírt mennyiséggel növekszik.

Ez a példa mutatja, hogy helyi rend növekedése, izolált rendszerben, összegegyeztethető a második elvvel. Mindazonáltal aláhúztuk, hogy egy organizmus képviselte rend szintje, még a legegyszerűbbé, összehasonlíthatatlanul magasabb, mint amelyet egy kristály meghatároz. Kérdés tehát, vajon az ilyen (élő — *F. L.*) struktúrák megőrzése és szaporodása szintén összegegyeztethető-e a második elvvel. Ez igazolható olyan kísérlettel, mely messzeemenően hasonlítható a kristályosítási kísérlethez.

Vegyünk egy milliliter vizet, mely néhány milligramm egyszerű cukrot tartalmaz, valamint ásványi sókat. Oltsuk be ezen milliót *Escherichia Coli* fajhoz tartozó egyik baktériummal . . . 36 óra múlva az oldat több milliárd baktériumot tartalmaz. Azt tapasztaljuk, hogy a cukor kb. 40%-a sejt alkotóelemeivé alakult át, a maradék ugyanakkor  $\text{CO}_2$  és  $\text{H}_2\text{O}$ -vá oxidálódott. Egy kaloriméterben végezzé a teljes kísérletet, a folyamat termodinamikai mérlegét meghatározhatjuk, és azt tapasztaljuk, hogy csakúgy mint a kristályképződés esetében, a rendszer egészének (baktérium + millió) entrópiája kissé többel nőtt, mint az a minimum, melyet a második elv előír. Ugyanakkor — mivel a bakteriális sejt, mely rendkívül bonyolult struktúrákat képvisel, nemcsak megőrződött, hanem több milliárdszor megsokszorozódott, a termodinamikai adósság, mely ezen folyamatnak megfelel, kellőképpen rendeződött.” (31.)

Monod — a kibernetika legújabb teljesítményeinek, eredményeinek tükrében a fizikalizmus pozíciójának megszilárdulását és kiterjesztésének lehetőségét véli felfedezni és szemben az általa „vitalistának”, antifizikalistának cégjelzett irányzat képviselői — mindenekelőtt a fizikus Elsässer és Polányi — címére az alábbi kifogásokat, ellenvetéseket küldi: „Természetesen érthető, hogy a fizikusokat, még inkább mint a biológusokat, meglepí az élőlények különössége. Sematikusan Elsässer álláspontját pl. az alábbiakban foglalhatjuk össze:

kétségtelen, a különös tulajdonságok, invariancia és teleonómia nem sértik a fizikát, de nem magyarázhatók teljesen a fizikai erővel és kémiai kölesönhatásokkal, melyeket a nem élő rendszerek vizsgálata tárt fel. Tehát elengedhetetlen feltételezni olyan elveket, melyek a fizika elveihez hozzáadódnának, és amelyek az élő anyagban hatnának, de nem az élettelen rendszerekben, ahol — következőképpen — ezen elektíve vitális elvek feltárhatatlanok voltak. Íme ezen elvek (vagy Elsässer terminológiáját használva biotónikus törvények), melyek megvilágításáról (felderítéséről) van szó.” (41.)

Úgy tűnik „a nagy Nils Bohr” sem hátrított el hasonló vitalista (!) hipotéziseket — folytatja elmarasztalóan Monod —, de nem tűzte ki feladatául az igazolást biztosító bizonyíték feltárását. Elsässer és Polányi viszont azt állítják, hogy ilyen bizonyítékok léteznek; csak hogy „a legkevesebb, amit mondani lehet — állítja Monod —, hogy ezen fizikusok bizonyítása igencsak híján van a szigorúságnak és a szilárdságnak. Ezek az argumentumok — jelesen — mindezen különös tulajdonságra vonatkoznak. Ami az invarianciát illeti, ma ennek mechanizmusa elég jól ismert ahhoz, hogy határozottan

állíthassuk (affirmer) miszerint semmiféle (!) nem fizikai (!! ) elv sem szükséges értelmezéséhez.

Marad a teleonómia, pontosabban: maradnak azok a morfogenetikai mechanizmusok, melyek a teleonómikus struktúrákat megalkotják. A vitalisták álláspontját, akik úgy vélik, hogy a fizikai törvények mindenképpen elégtelenek vagy elégtelennek fognak bizonyulni az embriogenezis magyarázatára, nem igazolják-índokolják pontos ismeretek, vagy végig vitt megfigyelések, hanem csupán jelenlegi ismerethiányunk.

Vizont a *molekuláris kibernetikai* (kiemelés tőlem. — *F. L.*) mechanizmusokra vonatkozó ismereteink (mely mechanizmusok a celluláris aktivitást és növekedést szabályozzák) jelentősen fejlődtek és a közeli jövőben kétségtelenül hozzá fognak járulni a fejlődés értelmezéséhez." (41—42.)

„A molekuláris biológiában elért előrehaladások — az utóbbi húsz év során — a misztika területét igen jelentősen beszűkítették és csupán a szubjektivitás mezőjét, magának a tudatnak a mezőjét hagyták még szélesre tárva a vitalista spekulációk számára". (42.) (Monod a könyvének VIII. és IX. fejezetében tesz kísérletet a szubjektivitás mezőjének beszűkítésére és az ún. vitalista spekulációk megfékezésére.)

A teleonómia fogalma — monod-i értelmezésben — szorosan kapcsolódik a kibernetika két fogalmához, nevezetesen a teljesítmény hatékonyságának és lényűtségének fogalmához. „A teleonómia fogalma irányultsággal rendelkező, koherens és konstruktív aktivitás fogalmát rejtí magában. Ezen kritériumok alapján a fehérjéket az élőlények teleonómikus performanciái (teljesítményei) lényűgbeli molekuláris tényezőinek kell tekintenünk.

Az élőlények — kémiai gépek . . .

Csakúgy mint a gépek, minden organizmus — beleértve a „legegyszerűbbet” — a koherens és integrált funkcionális egységet képeznek. Teljesen nyilvánvaló, hogy egy olyanira komplex és ráadásul autonóm kémiai gép funkcionális koherenciája elengedhetetlenné teszi egy kormányzó és ellenőrző kibernetikai rendszer beavatkozását . . ." (59.)

„A fehérjék terelik (meghatározott irányba. — *F. L.*) a kémiai gép aktivitását, biztosítják funkcióját és megszerkesztik-felépítik azt (a kémiai gépet)." (60.)

A kémiai gép invariáns struktúráját és teleonómikus funkcióját végső elemzésben a fizikai törvények irányítják: „minden fizikai törvény, mint egyébként minden matematikai kifejlés egy invariáns viszonylatot specifikál" (116). „Az azonosság elve nem jelentkezett mint fizikai posztulátum a klasszikus tudományban. Itt csak mint logikai módszer kerül használatba, anélkül, hogy szükséges lenne feltételezni, hogy megfelelő valami szubsztanciális realitásnak. Más a helyzet a modern fizikában, amely legalapvetőbb posztulátumainak egyike azonos kvantum állapotban levő két atom *abszolút* azonossága. Innen (érthető) hasonlóképpen az atomisztikus és molekuláris szimmetriának tulajdonított abszolút, nem tökéletesíthető reprezentációs értéke. Úgy tűnik tehát, hogy az azonosság elvét nem lehet ma már a szellemet irányító egyszerű szabály státuszára redukálni; el kell fogadni, hogy legalább is kvantum-viszonylatban szubsztanciális realitást fejez ki." (116—117.)

## b) Kritikai elemzés

Nem nehéz belátni az idézett szövegek elemzése alapján, hogy Monod a kibernetika és az információelmélet fogalmi apparátusát — strukturalista-fizikalista redukcionizmusának bizonyítása céljából — „teleonómikusan" átformálja.

Természetesen, ha azt állítom, hogy az organizmus önmagát alkotó *gép* (60.) — még hozzá kizárólag belső konstruktív erők hatására önmagát invariáns módon reprodukáló és tovább szaporító gép, akkor a kibernetika törvényszerűségének mechanikus extrapolálásához kell folyamodni, és így a mechanikus modellezés redukcionista szolgáltatatainak igénybevétele elkerülhetetlen.

A szervezet a valóságban zárt és *nyitott*, bonyolult, integratív totalitás. — Monod a totalitást, illetve a struktúrák zártságát eltűlozza, meggyyszer abszolutizálja. A szervezet struktúrája önmagát invariáns és egyben módosult formában reprodukálja. Monod a kétségkívül szembeszökő (abszolútnak tűnő !) invarianciát szinte megszabadítja önkényes módon a variabilitástól, a mikrováltozásoktól.

Amikor Monod kijelenti, hogy „minden struktúra és teleonómikus performancia egy bizonyos információmennyiségnek meg" (27), másfelől, hogy a bonyolultabb struktúra magasabb információkészlettel rendelkezik, újra csak a redukcionista módszer egyoldalúságának szubjektivistá szemellenzője szűkíti be látómezőjét — hiszen minden biológus tudja, hogy a struktúra egyszerűsödése, involúciója nem mindig és nem minden

vonatkozásban jár együtt a funkció (a „teleonomikus performancia”) hatékonyságának viszonylagos „célszerűségének” csökkenésével, mi több nemegyszer a struktúra és a funkció bizonyos fokú paradox, fordított arányú módosulással „lepi meg” a bioszférát és a biológust.

A struktúra bonyolultságának, információtartalmának, a funkció hatékonyságának progressziója tendenciálisan, végső soron, makroléptékben, „stochasztikusan” (a bioszféra egészében) kétségtelenül felülkerekedik a regressziós folyamatokon, momentumokon, a strukturális egyszerűsödésen, általában az involúción. Mindez azonban nem indokolhatja a struktúra, az információtartalom és a funkció közötti Monod-féle elvont és leegyszerűsített függvény-törvény kritikátlan ratifikálását. A részleges regresszió és az involúció, a struktúra lokális egyszerűsítése, az információtartalom helyi (merisztikus) csökkenése, nemcsak hogy nem mond ellent a biológia progresszív tendenciális — a valóságban objektíve kimutatható — túlsúlyának, „felülkerekedésének” (amit az evolúció dialektikus fogalma adekvátan tükröz), hanem a regresszív momentumok (plusz a körfolyamatok, az irreverzibilis és reverzibilis ismétlődések) szükségszerű feltételei és következményei az evolúciónak. — Monod módszertani-ismeretelméleti egyoldalúsága abban a törekvésben is kifejezőre jut, hogy egyes általános fogalmakból a lehetőség szerint kilügozza a sajátosságát és a konkrétságot, így az elvontság nála a „zavaró” konkrétság lehető kiküszöbölésével közvetlenül összeolvad az általánossággal. Monod könyvének olvasójában az a feltételezés erősödhet meg, hogy a szerző fülebe a formális logika szelleme, mint valami szürke eminenciás, súgná a módszertani javaslatokat, a szellemi műveletek algoritmusait.

Nem állítom, hogy Monod minden következtetése kizárólag a formális logika szabályainak szolgai követését tükrözi, de kétségtelen, hogy a formalizálásra, a fogalmak hiposztázálására való törekvés, lehetetlenné teszi számára a valóság sokminőségű gazdagságának, ellentmondásosságának, az azonosság és nem-azonosság mozgó összefüggésének adekvát megismerését és bemutatását. Természetesen a kifogás itt nem a formális logika és különösen nem a korszerű matematikai logika elengedhetetlen alkalmazására, felhasználására vonatkozik, hanem az egyoldalú formalizálásra és a matematizálásra. A formalizálás és a mechanikus redukcionizmus gondolatilag is mozgó homokra épül, ha nincs aláücolva önmagával abszolút azonos entitások gránitköveivel. Monod-t csillapíthatatlan, nosztalgikus vágy őrzi-hajtja az ilyen önmagával azonos változatlan entitások felkutatására. „Aki keres az talál”: Monod V. Weisskopf nyomán két atom abszolút azonosságát „találta” meg „lenn” (116.), és valami platói változatban és változhatatlan örök entitásokat (entités immuables) valahol a magasságokban.<sup>3</sup> Az a tény, hogy ezek az invariációk nem bizonyíthatóak, nem zavarja túlságosan Monod-t, mivel nem is „falszifikálhatók”. „Mi tudjuk — írja Monod —, hogy minden jelenség, minden történés, minden ismeret feltételez kölcsönhatásokat, melyek önmaguk létrehozói a rendszer összetevői módosulásainak. Ez a fogalom (fétélet) azonban egyáltalán nem összeegyeztethetetlen azzal az eszmével, hogy léteznek változatlan létezők (entités immuables) a világegyetem struktúrájában. Sőt ellenkezőleg: a tudomány alapvető stratégiája, hogy a jelenségek elemzésének közvetítésével invariánsokat tárjon fel.” (115—116.). Az olvasó hiába keresi Monod filozófiai értekezésében annak a paradoxonnak a feloldását, hogy egyfelől a kölcsönhatások (interactions), a rendszer összetevőit módosítják, másfelől a kölcsönhatások megkímélnék bizonyos entitásokat, melyek így megőrizhetik konstanciájukat, azonosságukat. Majd látni fogjuk, hogy a *szaktudós* Monod megelőlegszik az objektivitás reális és konkrét kölcsönhatásának felismerésével és nem sokat törődik a *metafizikus*, az elvont invariációival és azonosságával.

Az invariancia, az azonosság és a konstancia abszolutizálása vagy csupán egyoldalú önkényes felerősítése szükségszerűen maga után vonja a „lényegét”, az „entitás”-t, megjelentető jelenségek ontológiai lefokozását. A kibernetikai rendszerekben az irányítást, a szabályozást a „teleonomikus performanciát” biztosító (központi vezérlőberendezés) apparátust Monod mintegy megkíméli a kölcsönhatások egy sajátos típusától, a visszacsatolástól, vagy legalábbis a visszacsatolásnak a központi apparátus struktúráját, algoritmusát számottevően módosító hatásától. A bonyolult önszabályozó integratív („kibernetikai”) rendszerek antientropiás „performanciája”, elképzelhetetlen, lehetetlen, a külső feltételek változása nyomán módosuló feed-back (visszacsatolásos) információk jelentésétől, azok számbavevésésétől, kódolásától és a végrehajtó szervek működésének — épp ezen jelentéstől is függő — adekvát módosításától. Ebben a bonyolult kölcsönhatásos

<sup>3</sup> Eredetleg a teológia és meghatározott objektív idealista bölcséleti iskolák szerint az *entitás* nem más mint az önmagában vett változatlan lényeg (esszencia), és nem ahogyan ez a lényeg megjelenik az egyedi létezőkben. Amikor Monod az entitás elé a megváltoztathatatlan (immutable) jelzőt helyezi — a nyomaték miatt —, láthatólag nem óvakodik a pleonazmustól sem.



forgalomban — nincs a rendszernek egyetlen komponense sem, mely valamiféle módosulást nem szenvedne el, beleértve a „vezérlőberendezést” is. Más kérdés az, hogy ezek a módosulások milyen mértékűek, milyen jellegűek, mennyire sikerül a kimozdulások, a rezgések ammortizációja. — Különösen érthetetlen az a törekvés, mely az élő szervezet strukturális és funkcionális integritásának mechanikus felbontását célozza s az egyes viszonylag önálló struktúrárendszer autonómiáját szinte a cezúráig fokozza. Az információforgalom (a kommunikáció) egyirányba terelése, más szóval a kölcsönhatás felváltása lineárisan kauzális utasítással — még ha ez csak két apparátus ill. berendezés viszonylatára korlátozódik is — apriorisztikus, önkényes leegyszerűsítése a bonyolult *integratív (!)* önszabályozó rendszerek valóságos életének. A külső és belső struktúrák, valamint minden strukturális elem — konkrétan jelentkező sajátos kölcsönös kapcsolat és sajátos kölcsönhatása nélkül — „kibernetikai” rendszerek információtartalma nem gazdagodhatna, rendezettsége nem válhatna kifejezettebbé, entrópiája nem csökkenhetne. Ellenkezőleg, állapotának valószínűsége növekedne — a külső közeg entrópiás (viszonylagos) telítettsége leküzdene a kibernetikai rendszer negentrópiás erőfeszítését. Amikor Monod azt írja egyfelől, hogy az élő szervezet „koherens és integrált egységet képez” (59.), másfelől, hogy ez a szervezet mint „komplex kémiai gép” nem nélkülözhet „kormányzó és kontrolláló kibernetikai rendszert” (uo.), tulajdonképpen megtette az első, de végzetes lépést a szervezet integritásának felbontására. Hisz nyilvánvaló, hogy Monod nem az élő totalitást, mint olyat tekintti egységes kibernetikai rendszernek, hanem a totalitásba behelyez *egy kibernetikai rendszert*, pontosabban kibernetikai rendszereket, melyek hierarchiáját kijelöli, ami önmagában elvileg és tudományódszertani szempontból helyes és szükséges; csak hogy a hierarchiának mechanikus redukcionista megközelítése és eltűzése meghatározott jellegű információk csakis egy irányú kommunikációját „engedélyezi”, viszont a reverzibilitást, a visszacsatolást diszkvalifikálja és időnként szigorúan „megtölti”. A következő fejezetben látni fogjuk, hogyan konkretizálódnak ezek a mechanikus redukcionista kibernetista torzulások az öröklődés mechanizmusának értelmezésében és kifejtésében.

Minél kifejezettebbek a rendszer integratív jellemzői, minél nyitottabb (dialektikusabb) a viszonylagos zártsága a külső milió felé, annál nagyobb a lehetősége leküzdene a termodinamikai nivellálódás veszélyeit, az entrópia növekedését, a valószínűtlenség csökkenését, más szóval a rendezettség gyengülését és az információ veszteségét.

„Maxwellnek és Boltzmannnak a múlt század hetvenes éveiben megjelent munkái óta az entrópia fogalmának valószínűségi értelmezést adunk. Entrópiának nevezzük azt a H értéket, amely egy rendszer bizonyos állapotának valószínűségét jellemzi:

$$H = p_1 \log. p_1 + p_2 \log. p_2 + \dots + p_n \log. p_n, \text{ ahol is } p_1 = \frac{n_1}{n}; p_2 = \frac{n_2}{n}$$

(az összes molekulák száma;  $n_1, n_2$  stb. az egyes molekulák). Minden zárt rendszer mindig ama valószínűbb állapot felé törekszik, melynek entrópiája maximális.” (A. V. Hrdjajov, in: „A kibernetika filozófiai problémái”, Budapest 1963, 176.) Nos a Monod-féle élő totalitásban — legalább is két katasztrófa között — csaknem teljesen zárt alrendszerek működnek; kivételesen, hogy ezek az alrendszerek megőrizhessék invariáns struktúrájukat, konstans információtartalmukat, rendezettségüket, ne növekedjék — a termodinamika elvének engedelmeskedő — valószínűségi és entrópiagörbe — valamiféle immans „teleonikus” intencionalitással kell rendelkeznie. Monod — mint láttuk — ténylegesen nem fukarkodik „teleonómiát” kölcsönözni az élő molekuláknak, élő struktúráknak stb.

A Monod-féle teleonómia nélkül nincs a szervezetnek megfelelő lehetősége a negentrópiás „performancia”, a rendezettség és az információs tartalom megőrzésére, ill. gazdagítására. Minél zártabb a rendszer, annál nagyobb szerepkörhöz jut a „teleonómia” a struktúra konstanciának biztosításában, hiszen a rendszer zártságának függvénye az entrópia, az állapot-valószínűség, rendezettség növekedése, ill. az információtartalom csökkenése. Márpedig Monod egyes biológiai struktúrákat mint pl. a nukleinsavakat csaknem olyan konstanciával, zártsággal ruház fel, mint magukat az „entitás immuable”-okat, a változathatatlan lényegeket. A különbség az „entitás immuable” és a Monod-féle konstans struktúrák között az, hogy az utóbbiak véletlen külső agresszív vagy „spontán” belső átrendeződés következtében robbanást, mutációt szenvedhetnek el, a két robbanás, a két katasztrófa közötti időszakban (mely évezredekig vagy -száz- ezredekig is eltarthat) a konstanciát, az invarianciát a hűsleges replikáció (reproduction invariante) biztosítja. A Monod-féle teleonómia a fejlődésben kifejeződésre jutó viszonylagos célszerűség „szcientista”, hiposztazált változata. A viszonylagos célszerűség nem teleonómia, ill. nem teleológia. Az élő szervezetek és alkotórészeik viszonylagos célszerű-

sége szembeszökő, ez a viszonylagos célszerűség kimunkálásának egyik jelentős — ha ugyan nem a legjelentősebb — tényezője a Monod által tagadott „negatív visszacsatolás figyelmeztetésére” bekövetkező ellentmondásosan adekvát módosulás. A strukturalizmus egyik fogyatékosága éppen a történeti (a diakronikus) mozgás-fejlődés előlététől mentes (!) vizsgálata. A történeti, filogenetikai nyomozás sekélyes volta, a szinkronikus-analitikus vizsgálódás túlsúlya és egyoldalúsága vezet el, téríti el Monod-t a darwini antiteleológiától — a „szcientista” és egyben transcendentális teleonómia felé. A vizsgálódásban a történeti és a logikai egységének egyensúlya Monod-nál felbomlik a logikai javára. Következésképpen a fogalmak (teleonómia, performancia, konstancia, a kibernetika fogalmai stb.) általános elvontságuk miatt lebegni kezdenek és így engedelmessékednek a szerzőjük önkényének. A tudósnak azonban éppen ettől a lehetőségtől kell óvakodnia, amikor kilép a gyakorlati munka műhelyéből, a laboratóriumból. Csakúgy mint ennek alteregójától, másától, fonákjától nevezetesen a konkrétság empirikus-positivista megragadásában való bezárkózástól. Monod-nál is éppen az empirista pozitivizmus és a fogalmak szabad hiposztázálása teremti meg egymás lehetőségét és egészítik ki egymást. A történeti — visszafelé nyomozó — felderítő munka gyengeségének foka egyenes arányban van a transcendentális „metafizikai” lényegeket, eidos-ok (Husserl), eszmék (Platón) megváltoztathatatlan entitások (Monod) képzésének lehetőségével. A metafizikusan értelmezett, elvont azonosság a szcientista-positivista „egzaktságba” travesztálva, modernista álarcban jelenik meg Monod könyvében.

„Azonosság — elvont...” — figyelmeztet Engels — „a szerves természetben szintén alkalmazhatatlan. A növény, az állat, mindig sejt az életének minden pillanatában azonos magával és mégis önmagától megkülönböztődő.” (Engels: A természet dialektikája; MEM 20, 489.) Vajon az azonosság és nem-azonosság ezen elválaszthatatlan egységének, kölcsönös feltételezettségének törvénye alól a strukturális analízis kivonható-e sejtalkotórészeket, organellumot, molekularendszereket (pl. a DNS-t)? Természetesen ez a kivonás lehetséges, ha a valóság tanúságtételéről nem veszünk tudomást, arról a tényről, hogy az állandóság (legyen az olyan pregnans mint a DNS esetében) biztosítéka, a szakadatlan változás. A valóságban az állandóság mindig konkrét, azaz dinamikus állandóság (dinamikus konstancia, invariancia). Amikor szemünk előtt a tudományos vizsgálódás sokoldalúsága, finomsága szinte napról napra fejlődik, még időszerűbben hangzik Engels következtetése: „Minél tovább fejlődik a fiziológia, annál fontosabbá lesznek számára ezek a szüntelen, végtelenül kicsi változások (Kiemelés tőlem. — F. L.), annál fontosabbá lesz tehát számára éppen így az azonosságon belül (Engels kiemelése) való különbség vizsgálata is...” (Uo.)

Mivel Monod a fizikai tartomány mélyében vélte megtalálni az abszolút azonosság „szubsztanciális realitását”, jelesen az azonos kvantum-állapot szintjén létező „két atom abszolút azonosságát” (116.), fontosnak tartom a szakfizikusok vonatkozó véleményének ismertetését, összehasonlító szembesítését. David Bohm — korunk egyik legjelentősebb fizikusa — éppen a szaktudományos eredmények tanúságtétele alapján lép fel a konstancia, az autonómia, az azonosság metafizikus (abszolútizáló) tendenciája ellen: „a különféle dolgok létezmódjának viszonylagos autonómiájából e dolgok egymástól való bizonyos mérvű függetlensége következik; e függetlenségnek viszont az a következménye, hogy a dolgok között ellentmondások lépnek fel... az ellentétes és ellentmondó mozgások szabályszerűen mindenütt fellépnek a világegyetemben, s ez magának a dolgok létezésének egyik lényeges oldala. Az atomokban hasonlóképpen a mag vonzóerői ellensúlyozzák az elektron-mozgások kvantummechanikai ingadozásából eredő bomlasztó hatásokat és az elektronoknak a mag körüli keringéséből származó centrifugális tendenciákat.” (Bohm: „Okság és véletlenség a modern fizikában”, 212.) Az atomok tehát „élnek”, még hozzá bonyolult ellentmondásos „életet”. Hol van itt az abszolút azonos kvantum-állapotnak megfelelő abszolút azonos két atom lehetősége, hisz egyetlen atom sem menekülhet az azonosság és a nem-azonosság konkrét egységétől: „ha a minőségek, tulajdonságok, tartományok, szintek stb. létének fenntartásához a megváltoztatásukra törekvő folyamatok egyensúlya szükséges, akkor ez az egyensúly általában véve csak megközelítő és feltételes lehet”. (Bohm, 213.)

A természet minőségi végtelenségéből, a dolgoknak a külső tényezőkkel alkotott ellentmondásos kölcsönhatásából és végül a létező dolgok, tartományok, tulajdonságok belső mozgásainak szükségszerűségéből kiindulva Bohm arra az általános megállapításra jut, hogy: „egy dolog kimerítően meghatározott és változatlan létezmódjának elgondolása csak megközelítő jellegű absztrakcióként értékelhető, mert elvonatkoztat a levés (keletkezés és változás) folyamatában végbemenő átalakulásokat végtelen változatoságtól”. (Bohm, 217.) A fizikalista redukcionizmus azon alappilléret célozza és vizsgálja meg itt Bohm, mely pillér éppen a strukturalizmus anti-diakroniájára, történeti szemlé-

letének korlátozottságára épül. Ez a pillér „szilárd” a hiposztatált absztrakciók birodalmában, de meginog és szétmállik, ha visszahelyezzük a valóság bonyolult összefüggésektől, ellentmondásos kölcsönhatásoktól áthatott sokminőségű tartományaiiba.

Monod nem veszi kellő mértékben figyelembe és szemléletére nem gyakorol így számottevő hatást — a „levés”, a változás törvénye; pedig a valóság (beleértve a fizikai tartományt) vizsgálata arra a meggyőződésre vezet a tudomány művelőit: „a mozgás és fejlődés . . . örökkévaló, de örökké változó folyamatát az anyag lényeges velejárójának tekintsük” . . . „Ez a folyamat, amelyben a természeti törvények végtelenül változatos típusai jutnak érvényre: a *levés*, azaz a *valamivé* válás, a keletkezés és változás folyamata, amelyet több ezer évvel ezelőtt Hérakleitosz írt le először. (A mi elképzelésünk e folyamat természetéről természetesen sokkal szabatosabb, mint a régi görögöké).”<sup>4</sup> (Bohm, 216.)

A történetiség, a diakronia, a genetikus vizsgálódás elhanyagolása képezi azon ismeretelméleti gyökereket, amelyből Monod fogalmi apparátusának elvontsága, merevsége, „objektivitása” is (részben) magyarázható. Aki invariants struktúrákat, atomok *abszolút* azonosságát „szubsztanciális realitásnak” látja, az még könnyebben képzel a transzcendenciába változatlan és hiposztatált lényegeket (fogalmak, eszmék) rendszerét. Valamiféle *neopozitivist*a fizikalizmus foglyává válik Monod; jellemző rá V. Svisjov ítélete a logikai pozitivisták paradoxonjáról: „Harminc esztendő fejlődésének eredményeképpen a logikai pozitívizmus mint filozófiai áramlat oda jutott el, ahonnan több neopozitívizmus előtti ismeretelméleti áramlat, az újkantianizmus, husserlianizmus stb. annak idején, mint megállapított tényből s elemzésre és magyarázatra szoruló problémából kiindult, ti., hogy függetlenül az empiriától és mintegy az empirikusan adott világ fölé emelkedve létezik a tudományos fogalmak rendszerében megtestesülő elméleti tartalom szférája.” (V. Svirjov: „A neopozitívizmus és a tudomány”, Kossuth Könyvkiadó, 273—274.)

Monod jelentős tudományos vizsgálódása (különösen az ún. allosterikus enzimekre vonatkozóan) új fogalmakba (pl. a diauxia) (lásd a későbbiekben) zárható gondolati anyag termelésére vezetett (vagy legalábbis régi fogalmak tartalmi gazdagításához): „az új gondolati tartalom megfogalmazására irányuló logikai tevékenység mechanizmusai különböznek egymástól a tartalom típusai szerint és e tartalom határozza meg őket úgy, hogy a gondolkodás fejlődésének kutatásakor a tudás genetikus vizsgálati elvét össze kell kapcsolni a gondolkodás tartalmi megközelítésének elvével”. (277.)

A gondolkodás tartalmi megközelítésének elve Monod szakmai munkásságában természetesen bizonyul, viszont elsikkad filozófiai eszmeifuttatásaiban, többi között a *genetikus* vizsgálati módszer elhanyagolása következtében. A strukturalista (fizikalista) ahisztórizmust, a genetikai vizsgálódás kiiktatását vagy háttérbeszorítását az utóbbi években egyre hevesebben és szélesebb frontvonalatból bírálják nemcsak marxista hanem polgári szemléletű szaktudósok és ideológusok (jóllehet ez utóbbiak rendszerint szubjektivistá, polgári humanista pozícióból).

A „Revue présente” 1967—68. számában az antistrukturalista cikkek, tanulmányok egész sora jelent meg (főleg polgári szerzők tollából), melyeket összegyűjtve „Structuralisme et marxisme” c. könyvben (1970) az Union Générale d’Edition tett közzé. A „Genèse et Structure” c. kötetben hasonló problematikát tárgyaló szimpozion anyagát jelentette meg 1965-ben a Mouton et Co (Paris — La Haye) kiadóvállalat. A „Pensée”-ban és a „Rinascita”-ban magyarul a Monod-monográfiáról jelennek meg bíráló cikkek. A szerzők a főtűzet a strukturalizmus egyoldalúan szinkronikus módszerére és a struktúrafogalom formalista, merev, invariants tartalmi meghatározására irányították. Albert Saboul a strukturalista struktúrafogalom alapvető hibáját abban látja, hogy a strukturális elemek változásának „strukturális” következményeiről ez a fogalmi meghatározás nem vesz tudomást.

A strukturalizmus szerint: „a teljes konfiguráció — képes fennmaradni, mint *invariants*, az elemek determinálta módosítások ellenére. Másképpen szólva a struktúrának invariancia-fogalma (konceptója) a strukturális analízis lényéhez tartozik”. („Structuralisme et marxisme”, 168.)

Saboul — nagyon helyesen — a struktúra változásának folyamatosságát is kiemeli és azt a struktúra gyökere (minőségi) változásának szükséges előfeltételének fogja fel: „a történész számára a lényegbeli probléma tehát az, hogyan fejlődnek a struktúrák,

<sup>4</sup> Amikor Monod a fizika tudományáról beszél tulajdonképpen a kvantummechanika ún. koppenhágai koncepciójára gondol. Ez érthető is. A koppenhágai iskola egyik kiemelkedő képviselője Heisenberg pl. az utóbbi években szakmai-elméleti és filozófiai elgondolásaiban rehabilitálja — modern megfogalmazásban — a platonista filozófia lényegét: nevezetesen a változatlan entitások képzetét. Heisenberg úgy véli, hogy a fizikai jelenségekben valami változatlan és változathatatlant „kristálytiszta” matematikai formák (struktúrák) jutnak kifejeződésre. Heisenberg nyíltan kijelenti, hogy a platonizmus képezi a modern kvantummechanika egyik elméleti-filozófiai alapját; erre a következtetésre jut Monod is mind a természetre, mind a társadalomra vonatkozó fizikalista-redukcionista koncepciójában.

hogyan *kopnak* (Kiemelés tőlem. — *F. L.*) a struktúrák, hogyan halnak el, hogy lépünk át egyik struktúrából a másik struktúrába . . .”

„A történelmi analízis szerint a motor lényegében belső. Magából a struktúra belsejéből fejlődik a mozgás és a *struktúra kopása*. A mozgás magában a struktúrában létezik többé-kevésbé lassú vagy gyors ritmus szerint” (170, kiemelés tőlem. — *F. L.*); vizont „a strukturalista analízisben a struktúrát nem úgy fogják fel mint belső folyamatot, a szinkronia és a diakronia legfeljebb külsődlegesen illeszkednek-kapcsolódnak egymáshoz”. (171.) Mivel a strukturális analízis valamint a kibernetika vizsgálódási módszere — tudatosan és jogosan — eltekint (lényegében) az integratív rendszerek minőségi sokféleségétől és mindazok fejlődésétől — következésképpen a szinkronia, a konstancia, az invariancia formális-logikai értelmezésének szolgálatát igénybe vehetik a megszorítással, hogy tartózkodnak az így nyert eredmények mechanikus (pl. fizikalista-redukcionista) kiterjesztésétől, extrapolálásától — vagy a kibernetika törvényeinek önkéntes megcsontításától pl. bizonyos „zavaró” feed-back mechanizmusok, negatív visszacsatolások kiiktatásától (mely mechanizmusok az algoritmusok módosításának és a struktúrák folyamatos mikrokopásainak és „átcsapásának”, egyzóval a belső mozgásnak, változásnak objektív-reális feltételei). Az „ismeretelméleti”-pszichológiai kutatások kiemelkedő képviselője (az egyébként nem marxista) Jean Piaget harca a strukturalizmus apriorizmusa és redukcionista tendenciája ellen széles körű visszhangot váltott ki a különböző szaktudományos területek képviselői körében: „A filozófiában Husserl fenomenológiája . . . minden genezistől független struktúrák vagy lényegek egy (fajta) intuícijához vezet. Ha itt Husserlt idézem, ezt azért teszem, mert hatást gyakorolt a pszichológia történetére: részben ő sugallta a Gestalt (alak) elméletet. Ez az elmélet a genezis nélküli strukturalizmus típusa, lévén (itt) a struktúrák permanensek és a fejlődéstől függetlenek. „Jól tudom, hogy a Gestalttheorie a fejlődésről magáról szolgáltatót (bizonyos) koncepciókat és magyarázatokat”, pl. Koffka szép könyvében a mentális növekedésről, mindazonáltal szerinte a fejlődést teljességgel az érés determinálja, más szóval *egy preformáció*, mely preformáció a Gestalt törvényeinek engedelmeskedik stb. A genezis másodlagos marad, az alapvető perspektíva (pedig) preformista” („Genèse et Structure”, 39.) A lényegek, a fogalmi struktúrák preformista (platóni—husserli) felfogása — a biokémikus Monod-nál szükségszerűen összefügg a „szubsztanciális” rangú struktúrák invarianciájának, konstanciájának antidialektikus értelmezésével.

A francia szaktudós Boiteau, aki szteroid-típusú hormonokkal végzett gyakorlati-tudományos vizsgálódásai során maga is szembe találkozott a struktúraelmélet problematikájával, J. Piaget ellenvetéseit ismétli meg Monod könyvét (egyébként ellentmondástól nem mentes) elemző-bíráló cikkében. Monod számára „a fontos, az alap — az „invariansok” feltételezése („La Pensée”, 1971 № 155, 65.), pontosabban „az abszolútnak tekintett invariancia”. (Uo., 73.)

Boiteau cikkében választ keres arra a kérdésre, hogyan függ össze a Monod-féle episztemológiai metafizika, a konstancia, az invariancia antidialektikus felfogása Monod utópisztikus szocializmusával. Erre a válaszkérésre már cikkének címe is utal: „Une éthique délibérée idéaliste” celle de Monod”.

A jelen tanulmány utolsó fejezetében részletesebben elemezzük Monod társadalmi-etikai terápiás javaslatait.

#### IV. A VÉLETLEN ÉS A SZÜKSÉGSZERŰSÉG FOGALMÁRÓL

- a) *Az öröklődés és a biológiai evolúció mint a véletlen és a szükségszerűség munkamegosztásának eredménye*

Monod — értekezésének mottójaként — Démokritosz szavait idézi:

„Mind, ami létezik a világegyetemben a véletlen és a szükségszerűség gyümölcse.”

A bevezetés meghatározza a biológia helyét és jelentőségét a tudományok rendszerében:

„A biológia egyszerre marginális és központi helyet foglal el a tudományok között. Marginális, mivel az élő világ az ismert világegyetemnek csak egy rendkívül kis és igen „speciális” részét képezi, következésképpen úgy tűnik, hogy az élőlények tanulmányozása sohasem vezethet általános törvények feltárására, melyek a bioszférán túl is alkalmazhatók lennének.

De ha az egész tudomány végső törekvése — ahogy én gondolom — megvilágítani az ember kapcsolatát az univerzumhoz, úgy el kell ismerni, hogy a biológia központi helyet foglal el.

Mivel a biológia — valamennyi diszciplína közül — a legközvetlenebbül tesz kísérletet a problémák lényegébe hatolni, amit meg kell oldani, mielőtt egyáltalán lehetőség nyílna nem-metafizikus fogalmakkal az 'emberi természet' problémáját felvetni... A fejlődés elmélete — jöllehet uralja az egész biológiát, mintegy felfüggesztett maradt, amíg kidolgozásra nem került az öröklődés *fizikai* elmélete." (11.)

„... Genetikai kód elmélete képezi a biológia alapvető bázisát”. (12.)

„Ezen értekezés egyáltalán nem lép fel azon igénnyel, hogy az egész modern biológiát bemutassa, viszont kísérletet tesz arra... hogy kiszűrje a kód molekuláris elméletének lényegét”. (13.)

„Minden mesterséges tárgy egy élőlény aktivitásának terméke, mely illetéknéppen juttatja kifejezésre — kivétel nélkül minden élőlényt jellemző — alapvető tulajdonságainak egyikét: azt a tulajdonságot, hogy egy tervvel felruházott élőlény, mely tervet struktúrájában képvisel és performanciája által véghez visz.” (22.)

Szemben a mesterséges tárgyakkal „egy élőlény struktúrája teljesen más folyamat eredménye, amennyiben szinte semmit sem köszönhet külső erőknél, ellenkezőleg, mindent az általános formától a *legkisebb részletekig* magának az (élő) objektum belső morfogenetikai kölcsönhatásának” (23. Kiemelés tőlem. — *F. L.*) — „a három általunk felismert... tulajdonság az élőlényeknek: teleonómia, autonóm morfogenezis és invariancia”... „Tökéletesen igaz, hogy ez a három tulajdonság minden élőlénynél benső kapcsolatban van. A genetikai invariancia csakis a struktúra autonóm morfogenezise által és annak közvetítésével jut kifejezésre és nyilvánul meg.” (28) ... „a teleonómia és az invariancia megkülönböztetése nem egyszerű logikai absztrakció: ezt kémiai megfontolások igazolják. Ugyanis a lényeges biológiai makromolekula-osztályok egyike, a fehérjék osztálya, csaknem minden struktúráért és teleonomikus performanciáért felelős, ugyanakkor a *genetikai invariancia kizárólagosan a másik osztályhoz, a nukleinsavak osztályához kapcsolódik.*” (29. Kiemelés tőlem. — *F. L.*)

„Amint a következő fejezetben látni fogjuk, ezt a megkülönböztetést feltételezi — kimondva vagy sem — minden elmélet, minden ideológiai (vallásos, tudományos vagy metafizikai) konstrukció, melyek a bioszférára vonatkoznak és a világegyetem többi részéhez is kapcsolódnak.” (29.)

Monod értekezésének II. fejezete a „Vitalizmusok és animizmusok” bírálatát tartalmazza: „Természetesen azon elmélet, melyet itt felvázolok — röviden és dogmatikusan — nem magának Darwinnak az elmélete, aki saját korában nem rendelkezhetett a reprodukció invariancia kémiai mechanizmusainak valamiféle eszméjével, sem azon zavarok természetének eszméjével, melyeket ezen mechanizmusok elszenvednek. De annak megállapítása, hogy az evolúció szelektív elmélete csak alig húsz esztendeje nyerhette el teljes értelmét, teljes precizitását és teljes bizonyosságát, nem jelenti Darwin zsenijének csökkentését.” (37.)

„Eleddig a szelektív elmélet az egyetlen olyan javasolt elmélet, amely a teleonómiából egy másodlagos tulajdonságot képezett (és amely) összeegyeztethető az objektivitás posztumátumával. Ez egyúttal az egyetlen elmélet, amely nemcsak hogy összeegyeztethető a *modern fizikával, hanem arra épül fel, megszorítások és hozzáadások nélkül.*... (Kiemelés tőlem. — *F. L.*) Minden egyéb koncepció, amelyeket — határozottan és világosan az élőlények különbségének megértése céljából javasoltak, vagy amelyeket implicite vallásos ideológiába, ill. a nagy filozófiai rendszerek többségébe burkolnak, ellentétben hipotézist tételeznek, nevezetesen (olyan hipotézist), mely szerint egy eredendő teleonomikus elv *védmezi az invarianciát, vezeti az ontigéniát, irányítja az evolúciót.*... Ezen (utóbbi) jelenségek az eredendő teleonomikus elvnek megnyilvánulásai lennének... Ezen elméleteket... — melyek kifejezetten csak a bioszférában érvényesülő teleonomikus elvet tételeznek — *vitalista elméleteknek* fogom nevezni.” (38.)

„... Másfelől csoportosítani lehet azon koncepciókat, melyek *egyetemes* teleonomikus elvhez folyamodnak, mely elv felelős a kozmikus evolúcióért, csakúgy mint a bioszféra evolúciójáért; ezen elv a bioszférában mindössze precízebben és intenzívebben jutna kifejezésre... Ezen koncepciók, amelyeket 'animisták'-nak fogunk nevezni, több vonatkozásban figyelemre méltóbbak, mint a vitalista elméletek...” (39.)

„Teilhard de Chardin filozófiája — Bergsonéhoz hasonlóképpen — teljesen egy eredendő evolucionista előfeltevésre épül... de vele szemben (az előbbi) feltételezi, hogy nincs 'tehetetlen' (inerte) anyag és így semmiféle lényegi különbség az anyag és az élet között.” (44.)

„Azon eszme, hogy a régi (ó) animista szövetséget a természettel újra megjeljük és egy új szövetséget alapozunk meg egy univerzális elmélet segítségével — mely szerint a bioszféra evolúciója (egészen az emberig) magának a kozmikus evolúció töretlen folyamatának része lenne —, természetesen nem Teilhard felfedezése. Ez (ugyanis) a XIX.

századi szcientista progresszivizmus központi eszméje. Ez a központi eszme megtalálható magában a spenceri pozitívizmusból, csakúgy, mint Marx és Engels dialektikus materializmusának lényegében.” (45.)

Monod könyvének III. fejezetében saját evolúció-konceptiójának alapját képező biofizikai és -kémiai folyamatok mechanizmusát mutatja be: „Az élőlények — kémiai gépek (!) . . . Ezen hatalmas méretű és mikroszkopikus kémiai aktivitás pontos irányultságát és magas hatásfokát (teljesítményét) a fehérjék egy bizonyos osztálya, az enzimek biztosítják, melyek specifikus katalizátorok szerepét töltik be.” (59.)

„. . . Az elementáris kibernetikai funkciókat specializált fehérjék biztosítják, melyek kémiai információk detektorainak és integrátorainak szerepét töltik be.

E szabályozó fehérjék közül a jelenleg a legjobban ismertek az ún. „alloszterikus” enzimek, azon tulajdonságuknál fogva, melyek által különböznek a „klasszikus” enzimektől. Ez utóbbiakhoz hasonlóan az alloszterikus enzimek felismerik és kapcsolódnak egy specifikus szubsztrátumhoz és aktiválják átalakulásukat (más. — *F. L.*) terméké. De ezen túlmenően, ezen (alloszterikus) enzimek — egy vagy több *másféle* vegyület elektív felismerésének tulajdonságával is rendelkeznek, mely vegyületeknek (stereospecifikus) egyesülése a fehérjével módosító hatást eredményez . . . ez a hatás — az esetektől függően — *megnöveli vagy gátolja az alloszterikus enzim hatását a szubsztrátumra.*” (78.)

„. . . A szabályozás vonatkozásában egy alloszterikus enzim közvetítésével minden lehetséges” . . . „úgy tűnik, hogy a teljesítményeik (performances) áthágják a kémiai törvényeket . . .

(De) Valójában, ahogyan láttuk, amikor ezen performanciákat, mikroszkopikus, molekuláris léptekkel analizáljuk, specifikus kémiai kölcsönhatás terminusával teljesen értelmezhetőnek mutatkoznak.” (91—92.)

Az ún. molekuláris epigenézisről szólva Monod kiemeli, hogy „az embrionális fejlődés folyamatában új struktúrák és új tulajdonságok megjelenését „epigenetikus” folyamatnak minősítették, ami az eredeti pete által képviselt tiszta genetikai adottságból kiindulva a szervezet fokozatos gazdagodásáról tanúskodna. Ez a jelző (epigenetikus) — ma már — meghaladott elméletekre való utalásként (még) gyakran használatos, amely jelző szembeállította a „prefomacionistákat” (akik azt gondolták, hogy a pete a felnőtt állatot miniatűr-formában magába rejti) az epigenetistákkal, akik az eredeti információ reális gazdagodásában hittek.” (99.)

„Amennyiben az alkotórészek kémiailag azonosak és ezek azonos módon szintetizálódnak minden élőlénynél, mi lehet a morfológiai és fiziológiai csodálatos különbségek forrása? És továbbá, hogyan lehetséges, hogy minden faj ugyanazon anyagokat, vegyi átalakításokat használva, megőrizi változatlanul generációkon keresztül a jellemző és minden másétől megkülönböztető strukturális normát?” (119.)

„Ma rendelkezünk a probléma megoldásával. Az univerzális (egyetemes) alkotórészek, egyfelől a nukleotidák, másrészt az aminosavak egy ábécé logikai ekvivalensei, melyben a struktúra — tehát a fehérjék specifikus asszociációs funkciói — írva lenne.” (119.)

„Ebben az ábécében a struktúrák és a performanciák minden változata, melyet a bioszféra tartalmaz, ilyenformán beírodhatik. Továbbá ez a, *ne varietur*, reprodukció a szöveg minden celluláris generációjában be van írva DNS nukleotid szekvencia formájában, mely a faj invariánciáját biztosítja.” (119.)

„Az alapvető biológiai invariáns: a DNS. Következésképpen a gén meghatározása Mendel által, az örökletes bélyegek invariáns hordozójának, mint replikatív invariáncia strukturális bázisának kémiai azonosítása Avery által (megerősítve Hershey által), tisztázása Watson és Crick által képezi kétségtelenül a legalapvetőbb felfedezéseket, melyeket a biológia valaha is felmutatott. Ehhez egyébként hozzá kell fűzni a szelekciós elméletet, mely teljes jelentőségét és bizonyosságát csakis ezen felfedezésnek köszönheti.” (120.)

„A DNS *ne varietur* replikációjának „titka” a nem-kovalens komplexum sztereo-kémiai komplementaritásban rejlik, melyet a molekulában összekapcsolódó két fonál alkot. Látható tehát, hogy az asszociatív stereospecifitás alapelve — mely a fehérjék diszkriminatív tulajdonságát magyarázza — szintén a DNS replikációs tulajdonságának gyökerében (lényegében) található.” (120—121.)

„. . . A tradukció (a kód-átfordítás) mechanizmusa szigorúan visszafordíthatatlan. Nem észlelt és egyébként *el sem képzelhető*, hogy az „információból” valaha átvihető legyen a fehérjétől a DNS-hez. Ezen fogalom (ismeret) olyannyira teljes és biztos megfigyelésen nyugszik ma, és a fejlődélméletben következményei annyira fontosak, hogy a modern biológia alapvető elvei egyikének kell tekinteni. Ebből ténylegesen az következik, hogy nem létezik lehetséges mechanizmus, mely révén egy fehérjestruktúra és performancia módosítható lehetne, és ezen módosulások átvihetők lehetnének az utódokba,

akár csak részlegesen is, kivéve, ha ez nem a DNS egy szekvencia szegmentuma által képviselt instrukció módosításának következménye.” (124. Kiemelés tőlem. — F. L.)

„Az egész rendszer következképpen teljesen és intenzíven konzervatív, önmagába záródott, abszolút képtelen bármiféle jelentést (enseignement) felfogni a külső világból; mint látható ez a rendszer tulajdonságainál fogva, mikroszkopikus óramű működésénél fogva a DNS és a fehérje között csakúgy, mint a szervezet és a környezet között, egyirányú kapcsolatokat létesít; dacol minden 'dialektikus' leírással. (Kiemelés tőlem. — F. L.) Lévén a rendszer alapvetően descartes-i és nem hegeli: a sejt ténylegesen egy gép.” (125.)

„Bergson... a fejlődésben egy alkotó, abszolút erő kifejeződését látta, abszolút erőnek abban az értelemben, hogy nem tételezte fel, miszerint ez más célért feszülne... mint magáért az alkotásért.” (129—130.)

„Ez a (felfogás) ezáltal gyökeresen különbözik az animistákétól, akár Engelséről, Teilhardéről, vagy az optimista pozitivistákéről, pl. Spenceréről legyen szó, akik valamennyien egy olyan program méltóság teljes lefolyását (végbemenetelét) látják bele az evolúcióba, melynek programja magának a világegyetemnek szövedékében (trame) van bevéve.

Számukra következképpen a fejlődés nem tényleges alkotás, hanem kizárólag a természet eleddig ki nem fejezett intencióinak 'kinyilatkoztatása' (réveláció). A modern elmélet szerint, a kinyilatkoztatás fogalma 'abszolút új (újdonosság) alkotásához kapcsolódik.

... A modern elmélet szerint a 'kinyilatkoztatás' fogalma az epigenetikus kifejlődéshez kapcsolódik, de természetesen nem az evolúciós emergenciához; az evolúció éppen azon tényről fogva, hogy forrása a lényegbeli előreláthatatlanságban van — abszolút újat alkotó.

... Azonban ahol Bergson a 'legnyilvánvalóbb' bizonyítékát látta, hogy az 'élet elv' maga az evolúció, a modern biológia ezzel ellentétben felismeri azt, hogy az élőlények minden tulajdonsága a molekuláris megőrzés (conservation) alapvető mechanizmusán nyugszik.

... A modern elmélet szerint az evolúció egyáltalán nem az élőlények egy tulajdonsága, mivel az evolúció a megőrző mechanizmus tökéletlenségeiben magában találja meg gyökereit, mely annak egyedülálló privilégiumát alkotja.” (130.)

„Lamarck azt gondolta, hogy egy állat által kifejtett erőfeszítések feszültsége maga — abból a célból, hogy 'az életben sikert érjen el' — hatott valamiféle módon az örökletes hagyatékokra, hogy abba bekebelezve, közvetlenül módosítsa az utódokat. A zsiráf hatalmas nyaka voltaképpen kifejezi azon állandó akaratot, mellyel ősei a fák legmagasabb ágait igyekeztek elérni.” (143.)

Ami most már az ember fejlődését illeti, Monod a nyelv (a beszéd) szerepét emeli ki, kijelentve, hogy Chomsky által megállapított törvény, miszerint minden nyelvnek közös a belső formája, struktúrája, az alábbi belátásokra vezet: „ezt a formát így... a fajjal veleszületettnek (inné) és a fajra jellemzőnek kell tekinteni.” (150.) „Ez a koncepció egyes filozófusokat és antropológusokat megbotránkoztatott, mivel abban a descartes-i matematikához való visszakanyarodást láttak. Azon feltétellel azonban, hogy ezen koncepció implicit biológiai tartalmát elfogadjuk, egyáltalán nem döbbsent meg. (ti. a nyelvi forma veleszületett (inné) jellege. — F. L.)... a nyelvi képesség, mely az agy epigenetikus fejlődése folyamatában kibontakozik, ma az 'emberi természet' részét képezi, mely természet magában a genomban meg van határozva, a genetikai kód radikálisan különböző nyelvzetében.” (151.)

Monod felteszi a kérdést, hogy csodával állunk-e itt szemben: „Csoda? Kétségtelen, mivel végső elemzésben a véletlen termékről van szó.” (151. Kiemelés tőlem. — F. L.)

Általában azt a tényt, hogy az 'invariancia megelőzi (!) szükségszerűen a teleonómiát' — megmagyarázza az a 'darwinizmus', miszerint egyre intenzívebben teleonómikus struktúrák megjelenése, evolúciója, progresszív finomodása egy struktúrában bekövetkező zavaroknak köszönhető, mely struktúra már (!) rendelkezik az invariancia tulajdonságával, tehát képes 'a véletlent megőrizni' és így ezen véletlen eredményeit a természetes kiválogatódás-játék hatásának kitenni”. (37.)

„Vizsont az élőlények minden struktúrájának és teleonómikus performanciájának ultima rációja — a polipeptid-fonalak gyökereinek szekvenciájában van bezárva... És, amennyiben nemcsak ezeket a szekvenciákat vagyunk képesek leírni, hanem azon törvényt is, melynek engedelmeskednek, elmondhatjuk, hogy” (az élet. — F. L.) „titkát lelepleztük, az ultima ráció fel van tárva... : az általános törvény — a véletlen törvénye.” (110. Kiemelés tőlem. — F. L.)

„Másképp látni kell, hogy minden fehérje 'véletlen' szekvenciája valójában ezerszer vagy milliószor — minden szervezetben, minden sejtben, minden generációban — igen kifejezett hűséggel reprodukálódik, ami biztosítja a struktúrák invarianciáját.” (111.)

„A véletlent az invariancia gépezete megragadja, megőrzi és így rendbe, szabályba, szükségszerűségbe fordítja át. Egy teljesen vak játékból, definíciószerűleg minden megjelenhet (létrejöhethet) . . .” (112.)

Egyfelől „nem létezik semmiféle elképzelhető mechanizmus, mely révén valamiféle utasítás vagy információ átvihető lenne a DNS-hez”. (125.)

De ugyanakkor „a perturbációk (zavarok) hasonló hűséggel fordítódnak le az aminosavak szekvenciájának módosulási formájába (alterációjába) és tevődnek át a polipeptidbe, mely polipeptid kapcsolatos azon DNS szegmentummal, melyben a *mutáció* végbement . . .”

„Ezek az alterációk esetlegesen, véletlenül fordulnak elő . . . Ebből szükségszerűen következik, hogy a bioszférában minden újnak, minden alkotásnak forrásánál, csakis a véletlen létezik. A tiszta véletlen, csakis a véletlen; az abszolút, de vak szabadság, található magának az evolúció csodálatos épületének gyökerében. Ez a koncepció — az *egyetlen* felfogható (elfogadható), mivel a tényekkel és a tapasztalatokkal . . . egyedül egyeztethető össze . . . És semmi sem ad *lehetővé* feltételezni (*vagy remélni*), hogy a *mi koncepciónk*at — erre a *pontra* vonatkozóan — *revidálni* kellene vagy lehetne.”

„Egy mutáció önmagában mikroszkopikus kvantum — történés, amelyre — következként — a bizonytalansági elv vonatkozik. Tehát lényegében természeténél fogva *előreláthatatlan* . . . Igen kevés fizikus hajlandó ma azt hinni, hogy ezen bizonytalansági elv saját diszciplínájából valaha is eltűnne . . .

Kivéve természetesen, ha visszatérünk a laplace-i univerzumhoz, amelyből a véletlen definíciószerűen ki van zárva.” (129.)

„. . . A kezdeti elemi történések, melyek ezen rendkívül konzervatív rendszerek számára az evolúció útját feltörik . . . mikroszkopikusak, esetlegesek, és minden kapcsolat nélküliek azokkal a hatásokkal, mely azokat magukkal vonhatná a teleonomikus funkcióba. De egyszer bevéssze a DNS struktúrába, az egyedi eset (ami mint ilyen lényegében előreláthatatlan) mechanikusan és hűségesen replikálódik és lefordítódik, más szóval egyben szaporodik és áthelyeződik millió és millió példányba. *A tiszta véletlen birodalmából kivéve, belép a szükségszerűség, a legkönnyörtelenebb bizonyosságok birodalmába.* Hiszen makroszkopikus léptékben, az organizmus szintjén, következik be a szelekció.

Számos kiemelkedő szellem úgy tűnik, ma még képtelen elfogadni, vagy akárcsak megérteni, hogy zajforrásból a szelekció maga egyedül képes volt a bioszféra minden zenéjét kinyerni. A szelekció ténylegesen a véletlen eredményein tevékenykedik, és nem (is) képes máshonnan táplálkozni; de a szelekció szigorú követelmények (kényszerűségek) egy területén működik, ahonnan a *véletlen ki van tiltva*. Ebből a kényszerűségből (kiindulva) és nem a véletlenből nyerte általánosan emelkedő irányultságait, egymást követő hódításait.” (135. Kiemelés tőlem. — F. L.)

„Az . . . egyedüli elfogadható mutációk azok, melyek — legalábbis nem csökkentik a teleonomikus készülék koherenciáját, hanem inkább megerősítik a már adoptált (elfogadott) irányban, vagy — bár kétségkívül jóval ritkábban — újabb lehetőségekkel gazdagítják azt . . .

Úgy tűnik, e tény révén maga az evolúció hajt végre egy 'tervet', egy ősi 'álm' meghosszabbításának és kiszélesítésének tervét.” (136.)

„. . . A bioszférában az evolúció így szükségszerűen visszafordíthatatlan folyamat, mely meghatároz egy irányt az időben, az irányt, mely ugyanaz, mint amelyet az entrópia növekedésének törvénye előír.”

„Itt jóval többről van szó, mint egyszerű összehasonlításról. A második elv azonos statisztikai megfontolásokra épül, mint amelyekre — az evolúció visszafordíthatatlansága. Ténylegesen jogosult az *evolúció visszafordíthatatlanságát a második elv kifejeződésének tekinteni a bioszférában . . .*” (139.)

Monod rosszállóan hozzáfűzi, hogy „. . . Az evolúció modern 'darwin' molekuláris' elméletét még ma is gyanúval szemléli néhány gondolkodó filozófus, sőt még biológus is.” (140.)

#### b) Kritikai elemzés

Ha az ideológus J. Monod nem is szemléli ma még gyanúperrel a „darwin' molekuláris' elméletet, *Monod-nak, a szaktudósnak biokémiai és genetikai eredményei maguk szigorú ügyésként lépnek fel — az abszolút invariancia, az elvontan azonos replikáció feltételezése, a véletlen és a szükségszerűség metafizikus szétválasztása* ellen. Ezen az immanens ellentmondást — a többi között — M. I. Sztetov is kimutatja (Csupán *implicit* módon, mivel „A véletlen és szükségszerűség” Sztetov tanulmányának megírásakor még nem jelent meg.) 1970-ben megjelent figyelmet érdemlő, „A genetika és az embriológia egysége a



rendszerelmélet aspektusában” c. tanulmányában. („A tudományok kölcsönös kapcsolatainak és kölcsönhatásának módszertani problémái”, Tanulmánygyűjtemény. Leningrád 1970, 305—325.)

Helyesebben fogalmazva — magának Monod-nak (!) szaktudományos eredményeire is támaszkodva — szembe száll Sztetov a „darwini molekuláris” elmélettel, a fizikalizmus redukcionista következtetéseivel; azon tendenciával, melyet a kötet bevezetőjében M. V. Posztepanenko — egyes kutatók olyan törekvéseként jellemez, „hogy a fizikai törvényeket egyetemes törvényeknek tekintsék, melyek nemcsak a biológiai, hanem társadalmi jelenségek feltételeként szolgálnak, mely törekvés mechanikus világnézetben gyökerezik. Ez a tendencia napjainkban is: először a fizikalizmusban mint a megismerés modern pozitivistá módszer válfaja jelentkezik, és másodsor a kibernetika fejlődéséből levont mechanikus következtetéseiként, melyek nem ismerik fel a gépek, a szervezetek és a társadalom közötti minőségi különbséget.” (Uo. 13.)

Monod mint láttuk — elméleti-ideológiai monográfiájában — nemcsak a három létszféra minőségi különbségét homályosítja el, bizonyos vonatkozásokban pedig egyenesen eltünteteti — többek között éppen a kibernetikai törvények és szabályok mechanikus extrapolálásának közvetítésével —, hanem magának a kibernetikának egyik általános és lényegbeli elvét is leamputálja, nevezetesen a visszacsatolás vagy visszajelentés (a „feed-back”) elvét, legalábbis akkor, amikor a genetikai szabályozás elemzésére kerül sor. Az információ egyirányú kommunikációjának feltételezésével összeférhetetlen Monod és a szintén Nobel-díjas kollégájának, a biológus Francois Jacobnak azon megállapítása, hogy a protoplazma az anyagcsere *sajátos* produktumaként létrejött ún. metabolitok közvetítésével meghatározott feltételek mellett irányítani (upravlaty) képes a sejtanyag apparátust, aktivizálva vagy gátolva a fehérjésintézis általános mechanizmusát és teljesítményét. Sztetov itt idézi a két francia szerző közös tanulmányának jellemző sorait; bármilyen bonyolult is legyen a fehérjésintézis szabályozásának mechanizmusa: „ezt a mechanizmust végső soron a metabolitok irányítják, mely metabolitok nemcsak mint a folyamatok részvevői hatnak... hanem mint specifikus kémiai jelzők (szignálók).” (Uo. 307.) Mivel a metabolitok termelése (tehát koncentrációja is) külső és belső feltételektől függ, Monod és Jacob megállapításának jelentősége érinti a szervezet és környezet kapcsolatának dialektikáját, más szóval megkönnyíti az embriogenezis folyamatában kialakuló differenciálódás racionális megértését. (Uo.) „A genotípus önszabályozásának elve a sejt metabolitok aktivációjának és dezaktivációjának közvetítésével jelenleg széles elismeréssel találkozik.” (Uo.)

Sztetov helyesen ismeri fel, hogy Monod és Jacob fent idézett megállapítása összeegyeztethetetlen „a mag-apparátus szerepének abszolutizálásával az irányult (örökletesen előre meghatározott) fejlődés szabályozásának jelenségeiben”. (Uo. 322.)

Csakhogy Sztetov nem látja világosan, hogy Monod és Jacob nyitvahagyták a kiskapukat a genetikai információk irreverzibilitásának elve felé; mikor ugyanis „*kémiai jelekről*” (jelzésekről, szignálról) beszélnek, melyeket a metabolitok küldenek a „mag-apparátus”-hoz, még explicite nem ismerték el azoknak genetikai rangját, illetve a centripetális információk és a „kémiai jelek” minőségi affinitását. Az éberség gyengesége abban is megmutatkozik, hogy Sztetov maga is a genotípus önreprodukciónál beszél, nem utalva arra itt, hogy meghatározott mértékben minden struktúra — legalábbis minden integratív-biológiai struktúra (tehát a fehérje is) önreprodukáló és egyben nem önreprodukáló, hogy a reprodukcióban is kifejeződésre jut az „azonosság és nem-azonosság azonosságának” hegeli, a dialektikus, a valóságot adekvátn reprodukáló-tükröző elve. Természetesen, hogy az önreprodukción és nem önreprodukción, az azonosság és nem-azonosság, a genetikai információk centripetális és centripetális „forgalmazása” konkrétan milyen viszonyban interférálnak csakis (nemzetközileg) reprodukált és ellenőrzött szaktudományos kísérlet döntheti el; de abszolút „önreprodukción”, abszolút azonosságot, abszolút — genetikai értékű (!) — információk irreverzibilitását, a genetikai értékű „feed-back” teljes hiányát, csak az abszolút metafizikus gondolkodás ismerhet el, mely szerint „el sem képzelhető” (!), hogy az információ(ból) valaha átvihető legyen a fehérjétől a DNS-hez (Monod: „Véletlen és szükségszerűség”, 124), s mely szerint az élő szervezet a „DNS és a fehérje között, csakúgy mint a szervezet és a környezet között egyirányú (!) kapcsolatokat létesít”. (Uo. 125. Kiemelés tőlem. — F. L.)

Sztetov utal B. Commoner amerikai szaktudós munkásságára, gazdag kísérleti anyagból leszárt következtetésére, hogy ti. a polimér-molekulák termelése, beleértve a DNS poliméreket is, nem egyértelmű önreprodukción, nem mechanikusan azonos termelés eredményei (pl. a DNS-nek mint „önmatricának” felhasználása segítségével történő teljesen azonos önkopírozása, olyan feltételezés, amelynek nemcsak Commoner, hanem mint látni fogjuk, a szaktudósok egész sorának bizonyított kísérletei, gyakorlati ered-

ményei is ellentmondanak). Szetrov nem látja világosan, hogy Commoner — becukja azokat a kiskapukat is, melyeket Monod még nyitva hagyva kijuthatott a platóni elíziumi mezőkre, ahol az „immuable” entitások, az abszolút azonos és módosíthatatlan eszmék, élőképek, kristálytisztá matricák földi képviselőivel a DNS-ekkel találkozhatott. Az adott DNS ugyanis — Monod szerint — maga „ne variatur”, az önreprodukcója hasonlóképpen „ne variatur”. Ez a „ne variatur” reprodukció a sejtiszöveteg minden generációjában be van írva” (Monod kiemelése, 119.); magának a változtathatatlanságnak záloga és bizonyítéka a DNS szekvencia által kódolt és beírt genetikai információ. (Uo.)

Nem lehet csodálkozni, hogy Monod szakkollégája és honfitársa Pierre Boiteau úgy látja, miszerint Monod elméjét és kezét — mikor a „Véletlen és szükségszerűség”-et írta, nemcsak Platón, hanem — időnként — a jóisten vezette: „a fontos, az alap: (Monod számára. — F. L.) — az „invariánsok’.” „Kezdetben Isten teremtette a DNS-t.” (Pierre Boiteau: „Une étique délibérément idéaliste” celle de Monod”, „La Pensée”, 1971, № 155 — 165.) Azon viszont csodálkozni lehet — a többi között —, hogy Boiteau véleménye szerint Monod döntő csapást mér a szóban forgó monográfiában a vitalizmusra. Kétségtelen, hogy Monod nem fárad el a vitalizmus szidalmazásában: elutasítja azokat az elméleteket, melyek szerint valami teleonomikus elv (Monod, 38.), mint életerő mozgatná előre meghatározott és felfelé ívelő úton a bioszférát. — Csakhogy egyfelől Monod — mint láttuk — maga is mint egyik kulcskategóriát használja a teleonómiát, másfelől a vitalisták közé sorolja a marxizmus klasszikusait, és végül az általa metafizikusnak nevezett vitalizmus legjelesebb képviselőjét, Bergson-t úgy „bírálja”, hogy azért a bergsonisták köszönettel tartoznak: „Nem kísérlem megvitatni ezt (a bergsoni) filozófiát. Tekintve, hogy be vagyok zárva a logikába — folytatja Monod — és globális intuícióban szegény: képtelenek is érzem magam e filozófia megvitására. Mindazonáltal nem tekintem Bergson beállítódását (attitude) jelentéktelennek, ellenkezőleg. A tudatos vagy nem tudatos lázadás a racionális ellen, a tiszteletadása az Id-nek az Ego rovására (nem is beszélve a spontán alkotásról) a mi időnk jelei.” (40.)

Az Id a „nyugati” pszichológiában az irracionálisan értelmezett tudattalannal kvázi szinonim fogalom.

A biológiában, ill. az ún. klasszikus genetikában az Id-terminussal, az örökletes tulajdonságokat hordozó sejtmagrészcskéket (pl. a Weismann-féle hipotetikus „csíraplazma” részcskéket) jelölték. A pszichológiai részben bergsoni ihletésű irracionalizmus kiemelkedő képviselője Freud, egyébként úgy vélte, hogy a nemiség, a magas energiatöltésű libido a csíraplazma közvetítésével öröklődik, mint az emberi tevékenység legfőbb tudattalan összetevője, motivációja. A pszichikai Id-et (az őst, vagy őst valamit) a csíraplazma Id-jei tartalmazzák és közvetítik generációról generációra. Az egyén számára és különleges anyagcsere-folyamatok Freud szerint az Id-ek virtuális halhatatlanságának csupán külsődleges feltételei.

Tehát: az egyéni élet egy része, nevezetesen a virtuálisan halhatatlan csíraplazma nem más mint a „födolog”, azaz a nemiség megőrzésének és generációról generációra történő átörökítésének anyagi hordozója, genetikai biztosítéka. Az Id tisztelete az Ego rovására, csakugyan a „mi időnk” bélyege. Igen megnövekedett az Id tisztelete a freudizmuson kívül, az egzisztencializmusban („latens tudat”), a pszichanalízisben (harc a ráció „imperializmusa” ellen). A Monod-féle társadalomterápiában (egy ösztönös, „primitív” (!) érték etikai választása) stb.

Monod szcientizmusa nemcsak megtűri, hanem szükségszerűen feltételezi ellentét-párját (saját fonákját) az irracionalizmust. Erről monográfiája bőséges bizonyítással szolgál. Hegel, Marx és Engels nemcsak dialektikájuk, hanem racionalizmusuk miatt is vált a „szigorú” szcientista — Monod — megvetésének és keresztes hadjáratának tárgyává. Láttuk: a fizikus Elsässer álláspontját — melyet vitalistának nyilvánít —, szintén azért bírálja, mivel ezen (elsässeri) álláspont szerint az életjelenségek, az élőlények tulajdonságai „nem magyarázhatók meg teljesen (!) a fizikai erők és kémiai kölcsönhatások segítségével, melyeket a nem élő rendszerek vizsgálata tárt fel”. (Monod, 41. — Monod kiemelése.)

Aki a vitalizmust, a fizikalizmus, a metafizikus redukcionizmus pozíciójából bírálja — ténylegesen a vitalizmus és az irracionalizmus malmára hajtja a vizet.

Az öröklődés redukcionista magyarázata, mely a véletlen tömegében leli végső magyarázatát, végső érvét (ultima rációját), mely kizárja minden „centripetális” információ-kommunikáció lehetőségét, jogosan váltotta ki magának, Monod-nak a gyanúperét: vajon nem a csoda támogatja meg a véletlent? Miután az emberré válást fizikalista-redukcionista módon végigkövetve maga is megfogalmazta explicit formában a kérdést? „Csoda? Kétségkívül — válaszolja Monod —, mivel végső elemzésben a véletlen ter-  
mékéről van szó.” (151.)

Amennyiben a kölcsönhatás mindenirányúságát önkényesen egyirányúvá tesszük — akár csak a struktúrán és strukturális elemek egy körülhatárolt területén, és ha az invarianciából kiirtjuk a változékonyságot, a konzervativizmusból a plaszticitást, a véletlent és a szükségszerűséget szétszakítjuk (hogy azután mint független mechanizmusok, független szereplők időben és térben elkülönülten lépjenek a bioszféra programjának „teleonomikus” forgatókönyvének előírása szerint akcióba), csoda nélkül semmire se megyünk.

A Monod-féle teleonómia — végeredményben a teologikus teleológia álcázott („szcientista”) változata. Monod kollégája — Jacob — erről a problémáról a következőket vallja: „a molekuláris genetika — hogy úgy mondjuk — azon anyagot mutatja be (adja), melyen az evolúció munkálkodik . . . ma (már) teljesen világos, hogy e program nem módosulhat kívülről érkező instrukciók által . . . egy igen nehéz probléma rejlik a teleológia vagy a teleonómia fogalmában, mivel ez a fogalom számunkra rendkívül szubjektív. Igen nehéz ettől elvonatkoztatnunk (abstraire). Ez csaknem (olyasmi) mint a komplementaritás . . .” („Les Lettres Françaises”, 1968, № 1222, 5.) A genetikus Philippe L'Héritier — kapcsolódva Jacob gondolataihoz is — kijelenti, hogy a „darwini eszme elegendő ahhoz, hogy tudományosan megmagyarázzuk a dolgokat. Hogy ez az eszme — mondjuk — teleologikusan magyarázza a dolgokat, végeredményben más lapra tartozik. A tudományos gondolkodás nem képes addig hatolni, hogy megértse az egzisztencia miértjét és mély igazságát. A tudományos gondolkodás sohasem vizsgál mást mint (csak) a jelenségek mechanizmusait és viszonyait, a jelenségek ezen viszonyait viszonylagosan megértettük. Hogy a DNS és a fehérjék, valamint a szelekció ezen kis játéka egy napon végül is én-magamat és intim tudatomat létrehozta, ez egy más(féle) probléma; és nem gondolom, hogy ennek a problémának a megoldására a tudomány lenne hivatva.” (Uo.)

L'Héritier „kis játékon” maga is a véletlen mutánsok közül történő szelekciós szerencsejátékot érti. Ő azonban — szemben Monod-dal — a pozitívizmus óvatosságának mindkét lehetőségét szembeállítja a „bátrak” elbizakodottságával: 1. a tudomány nem hatol át a jelenségek viszonyain; 2. következőképpen a tudomány nincs hivatva, (erőtlen) az ember kialakulásának, még kevésbé a társadalom sorskérdéseinek problémáit megérteni és azokra választ adni.

L'Héritier a nyelvi átöröklés törvényeiről is azt állítja, hogy azok sajátos törvények, tehát a genetikai törvények nem terjeszthetők ki a társadalom specifikus jelenségeinek magyarázatára — mivel itt a szerzett eredmények átöröklhetők. (Látni fogjuk: Monod ebben a vonatkozásban is túllépi azt a küszöböt, ahol Jacob, de különösen L'Héritier óvatosan ingadozva megállanak.) Ami viszont a genetikai történeket, a bioszféra evolúcióját illeti, lényegében Jacob és Monod koncepcióját osztja: „úgy gondoljuk, hogy az evolúció motorja lényegében a természetes (kiválogatódás) szelekció és hogy a szerzett tulajdonságok nem öröklődnek; a különböző genetikai kombinációk választéka áll a természetes szelekció rendelkezésére, mely kombinációk a rekombinációból véletlenül jönnek létre.” (Uo. 1221, 5. Kiemelés tőlem. — F. L.)

Az öröklődésnél és a biológiai evolúciónál újra csak két, egymástól lényegében független törvény bábáskodik. Az (abszolút) véletlen törvénye, mely a genetikai kombinációk választékát termeli, a másik az abszolút szükségszerűség törvénye, mely a szelekció (mondhatni ultra-szelekció) közvetítésével bírálja a kombináció értéket, dönt a továbbélésről vagy a pusztulásról.

(Ebben a kombinatórius szerencsejátékban az állítólag abszolút véletlenül szerzett tulajdonságok öröklődésének elismerése — tehát — egyáltalán nem oldja fel a „genetikai” metafizikát és redukcionizmust.)

A környezet és szervezet kölcsönhatása alapján kialakult új tulajdonságoknak (relatív adaptatív új szerzeményeknek) öröklődése ki lenne zárva „a szerzett tulajdonságok nem öröklődnek”. A véletlen és szükségszerűség szétszakítása, a (genetikai) információforgalom egyirányba (DNS-től kifelé) terelése — a szerzett tulajdonságok öröklődésének (a lamareki fenomén) egyértelmű tagadása és a teleológia szcientista válfájának a teleonómiának bevezetése — logikusan és szükségszerűen feltételezik, kiegészítik egymást. Amikor a biológus-genetikus megfelelkezik arról, hogy a fizikalista-redukcionista sémába a tudományos eredmények elméleti következtetéseit be kell illeszteni, „áldozatul” esik a valóság objektív dialektikájának.

F. Jacob — a biológus — mintha gyakori társszerzőjének, a biokémikus J. Monod alapvető szaktudományos munkájának (a baktériumok növekedéséről) előítélettel mentes és a priori fizikalista-redukcionista séma mellőzésével történő ismertetésére vállalkozott volna, mikor kijelenti, hogy az utóbbi időben: „úgy találták, hogy egy igen kis sejtben, nevezetesen a baktérium-sejtben egy kommunikációs rendszer létezik a különböző

molekulák között, aminek eredményeképpen minden pillanatban a molekulák figyelmeztetést kapnak arról, ami körülöttük végbemegy, és hogy ezek a molekulák nem akár-hogyan, hanem rendkívül összehangoltan dolgoznak". (Uo. 1221, 4.) Itt még minden molekuláról és egyetemes kölcsönös információról van szó, itt még nincs kizárva — sőt impliciten feltételezett az információ (beleértve — a kémiaián túl — a genetikai értékű információ) mindenirányú kommunikációja. Óhatatlanul felmerül a kérdés, hogyan nyervehetnek a sejt molekulái teljes értékű „figyelmeztetést” arról, hogy „körülöttük mi megy végbe”, ha a sejt környezetéből nem hatolnának be „figyelmeztető” információk? Már utaltunk arra, hogy Monod-nak a baktériumok növekedésére vonatkozó tudományos eredményei ellentmondanak a „Véletlen és szükségszerűség” Monod-jának.

Hagyjuk tehát vitatkozni itt magát a két Monod-t, hogy a fenti kérdésre választ kaphassunk.<sup>5</sup>

A mi számunkra itt különösen fontos és figyelemre méltó, hogy Monod alapvető szakmai tanulmányában (a baktériumkultúrák növekedéséről) részletesen nyilatkozik a szelektió és az adaptáció (a kiválogatódás és az alkalmazkodás) szerepéről. A növekedés görbéjének általa feltárt sajátos formája — a diauxia — a genetikai megközelítést és elméleti magyarázat bonyolult apparátusának igénybevételét elengedhetetlenné tette. A diauxia-jelenséget Monod annak a sajátos jelenségnek fogalmi megjelölésére használja, mely bizonyos körülmények között tenyésztett baktériumok növekedési formájában, rátagörbéjében jut kifejeződésre. A diauxia: „kifejződik egy növekedés nélküli fázis által elválasztott — két egymást követő növekedési fellendülés formájában”. (J. Monod: „Recherches sur la croissance des cultures bacteriennes. Thèse de 1942”, Paris 1958, 2.)

A diauxia — úgy tűnik — enzimátikus hatás változásának következménye. (Monod, R, 170.) „Amikor egyfajta változás magyarázatáról van szó — a magyarázat két típusa jelenik meg: adaptáció és szelektió.” (Uo.) A diauxia nem értelmezhető kizárólagosan enzim-mutáció mechanizmussal: „ha (ugyanis) minden enzim megjelenése külön mutáció eredménye lenne — megmagyarázhatatlan maradna —, miért nem figyelhető meg (soha), bármennyire komplex is legyen a közeg (különféle cukrokat tartalmazó táptalaj. — F. L.) kettőnél több egymást követő ciklus. Mindazonáltal a magyarázat ezen típusát tekintetbe kell venni”. (Uo. 171.)

Ami az adaptáció szerepét illeti, Monod támaszkodik Kastrom eredményeire, mely szerint a baktériumok enzim-készletében két kategóriát kell megkülönböztetni: 1. a mindig jelenlevő ún. konstitutív enzimeket; 2. az adaptatív enzimeket, melyek számottevő mennyiségben csak akkor jelennek meg, amikor a táptalaj meghatározott szubsztrátumot tartalmaz. (Uo.)

Ha itt megáll Monod a diauxia-jelenség értelmezésében, nem kerülne vele szembe az 1970-es Monod, hiszen a szorító kérdésre könnyű a „felmentő” válasz: a külső feltételek a lappangó, de kész enzim aktivitását, működését indították be.

Bacillus subtilis és Bacillus Coli átültetési (passage) kísérletei alapján Monod azonban úgy látja, hogy a diauxia nem magyarázható szelektió-jelenséggel: „Ezen kísérletek elégségesek arra, hogy teljes mértékben kiküszöböljük azon hipotézist, mely szerint a diauxia egy szelektációs jelenséget juttatna kifejeződésre.” (Uo. 175.) A szelektió bizonyos szerepét mindazonáltal a későbbiek során bevonja Monod magyarázatába, de az adaptáció szerepe túlsúlyba kerül, méghozzá olyan formában, mely erőltetett, illetve hamisított logika, gondolattorzítás nélkül összeegyeztethetetlen — a véletlen és a szükségszerűség — a fenotípus (a szóma) és a germen (DNS, gen, genom) önkényes, metafizikus szétszakításával: „El kell ismerni tehát, hogy az „adaptatív” hipotézis egyedül (!) elégtelen mindazon tények magyarázatára, melyeket jelenleg a diauxia vonatkozásában ismerünk. De vigyáznunk kell: ha ezen kísérletek bizonyítják is, hogy ez a hipotézis elégtelen, egyáltalán nem bizonyítják, hogy az adaptáció-jelenség nem játszana szerepet a diauxiában. Ellenkezőleg: azt tapasztaljuk, hogy az adaptáció igen határozottan módosítja a diauxia-görbék formáját. A jelenség szembeszökően kevésbé kifejezett, amikor a (bacillus) törzs (már) előzetes adaptációt elszenvedett, mely adaptációnak az „emlékét” úgy tűnik megőrizte.” (Uo. 178.) (Az adaptatív nyomok „emlékét” megőrizni nem más — lényegét tekintve mint a szerzett tulajdonságok örökölhetőségének — Lamarck — Darwin-feltárta törvényeknek „engedelmeskedni”). A legújabb nemzetközi méretű tudományos eredmények arról tanúskodnak, hogy ezek a viszonylag adekvát, adaptatív „emlékek” megfelelő számú „gyakorlás” nyomán szerzett tulajdonságokká, rögzült genetikai hagyatékká válnak. A szcientista-fizikalista Monod sem saját kísérletes eredményeinek, sem az újabb genetikai „meglepetések”-nek tanúbizonyságaival nem kíván számolni, hi-

<sup>5</sup> A vitát e tanulmány keretei kényszerűen igen szűkre korlátozzák. Hasznos lenne, ha Monod jelentősebb szakmai műveiből részletes válogatás magyar nyelven is hozzáférhetővé válna.

szen azok számbavétele szembeállítaná a Krick-féle „centrális dogmával”, más szóval az információátvitel egyirányúságának, irreverzibilitásának „megfellebbezhetetlen és örök” hipotézisével. Még ennél is könnyebb azt sugalmazni, hogy vajmi kevés haszonnal járhat a néhány milliárd évnyi filogenézis történeti nyomozásával, felderítésével vesződni. A történeti nyomozás elhanyagolásában a pozitívizmus elvi és módszertani jelszavai visszhangzanak és a lelkiismeret nyugtalanságát feloldják: a filogenézis semmiképpen sem lehet az igazi, a tiszta tudomány tárgya. Itt szó sem lehet „közvetlenül adotról”, „tiszta tapasztalati kijelentésekről”; végeredményben csak a fenomenális empiriában megjelenő és protokollárisan rögzíthető tények képezhetik a verifikáció vagy a falszifikáció tárgyát. A neopositívizmussal ebben a vonatkozásban egybehajlik, interferálódik a strukturalizmus preferenciája a *szinkronikus* és *analitikus* vizsgálódás javára. Monod esetében még a rövidtávú genetikai-történeti vizsgálat sem játszik számottevő szerepet. Valójában, figyelmeztet Bohm, „valamennyire is bonyolult rendszereknél a reakjuk érvényes törvények alapvető jellege sohasem választható el teljesen azoktól a történeti folyamatoktól, melyek során a rendszerek jellemző tulajdonságai kialakulnak”, amennyiben rövid időtartamban szemléljük, és vizsgáljuk a jelenséget, a rendszert „addig rendszerint teljesen kielégítő az az absztrakció, amelynek keretében az anyagot úgy fogjuk fel, mintha a maga sajátos történeti fejlődésétől független tulajdonságokkal rendelkezne”.

A filozófus Monod mereven rögzíti a tulajdonságokat, a struktúrákat és a strukturális törvényeket. A Monod-féle evolúció — hamis, áevolúció — tulajdonképpen abszolút invariáns struktúrák egymásra helyezkedése, szedimentációja: a fejlődést nem dialektikus változásokkal, megszakított, sajátos mozgásnak fogja fel, hanem filmkockák egymásutáni megjelenítésének: a filmkockák közötti kapcsolatban nincs kontinuitás (genetikai összefüggés), hanem csupán kontiguitás, azaz külsődleges, nem tartalmi, nem lényegi érintkezés.

A véletlen és a szükségszerűség szétszakítása teszi lehetővé a struktúra invariánciájának megmerevítését, és a történeti vizsgálódás háttérbe szorítását. Az invariáns struktúrát az abszolútnak felfogott, véletlen, rendszerint külső, ill. spontán „sokkolás”, szétronbolja, „a tiszta” szükségszerűség pedig új invariáns struktúrát szedektál, ill. őriz meg, „a struktúra *invariánciájának* fogalma a strukturális analízis lényegében rejlik”... (viszont) „a történész számára egy struktúra sohasem stabil a belső feszültségek és ellentmondások miatt”... „bizonyos struktúrák... generációk végtelen sorában viszonylag stabil elemekké válnak. A struktúrák ezen esetben gátolják a történelem mozgását... Más struktúrák ellenkezőleg, inkább hajlamosak a szétesésre, a felbomlásra. Így a történelem mozgásának belsejében a struktúrák egyszerre-egyidőben a történelem támaszai és gátjai.” (Albert Soboul, in: „Structuralisme et marxisme”, 168.)

Nagyon tanulságos itt visszatérni a szaktudós Monod még viszonylag elfogulatlan interpretálási-értékelési erőfeszítéseire, amikor még nem kísérelte meg a valóságot meghatérni attól idegen megmerevített eidos-okkal, lényekkel, huserli-platóni „kristálytiszta” fogalmakkal. Saboul és Bohm óvása az egyoldalú szinkronikus-analitikus, ill. strukturalista-pozitivisták szemléleti-logikai módszerrel szemben lényegében csak a filozófus Monod-t találja célba. A diauxia — írja Monod, a szaktudós: „nyilvánvalóan a növekedés folyamatában bekövetkező enzimátikus hatékonyság változását fejezi ki”, ami a külső közeg szénhidrát-tartalmának mennyiségi és minőségi tulajdonságaival és módosulásával függ össze (Monod, R, 198.)

Itt természetesen még csak az enzim-rendszer és az enzimátikus folyamatok mikro-ontogenetikai vizsgálatáról van szó. Monod mindazonáltal itt már kitapogatta az élet-folyamatok dialektikus lüktetését: a külső és a belső ellentmondások kölcsönhatását, az azonosság és nem-azonosság kapcsolatát, a herakleitoszi „levés” dinamikáját.

Monod a mikro-ontogenetikai enzimátikus variációjának vizsgálatát követően, meghaladva a megismerés közvetlen szemléleti és általános-eltont logikai szakaszait, visszafelé nyomoz, vagy legalábbis kijelöli a történeti-filogenetikai vizsgálódás útjának-módjának reális lehetőségét „diszkurzív” fordulót. Íme Monod idevonatkozó — még „plasztikus”-ideologikus szemellenző nélküli — javaslatai: „Az (enzimek) ezen variációja nem magyarázható egy variáns progresszív szelekciójával, mely variáns mutáció által jelent (volna) meg... Ezen kísérletek ugyanakkor azt is igazolják, hogy a diauxia nem magyarázható teljesen adaptáció-jelenséggel.

Mindazonáltal számtalan megfigyelés utal arra, hogy az adaptáció bizonyos szerepet játszik a diauxiában... Ilyen körülmények között, úgy tűnik, hogy az egyetlen lehetséges magyarázat abban kereshető, hogy bizonyos cukrok jelenlétében az adaptáció (alkalmazkodás) gátlást szenved vagy felfüggesztődik, amennyiben ez az adaptáció már megszerzett. A diauxia tehát enzim-felfüggesztés-jelenségre vezethető (végül is)

vissza, mely felfüggesztés csakis az adaptív enzimek rovására következik be, és amelyet konstitutív enzimeknek megfelelő meghatározott szubsztátumok provokálnak . . . lehetetlen jelenleg még egy precíz magyarázó sémát javasolni. A mikroorganizmusok enzimeinek kialakulásmechanizmusára vonatkozó minden teóriának számot kell vetnie ezekkel a tényekkel és képesnek kell lennie ezekről számot adni." (Monod, R, 199. Kiemelés tőlem. — F. L.)

Monod itt arra is figyelmeztet, hogy a mikroorganizmusok anyagcsere-folyamataiban döntő szerepet játszó enzimek történeti-filogenetikai kialakulására vonatkozó teóriának (elméletnek-hipotézisnek) támaszkodnia kell a már magas szervezethez (strukturális-funkcionális) szintre fejlődött mikroorganizmusok tanúságtételeire. Marx a történelmi, a visszafelé nyomozó vizsgálat jelentőségét elemezve, kiemeli a fejlettebb, a magasabb rendű formációk, rendszerek gondos elemzésének fontos szerepét az alacsonyabbrendű, a fejletlenebb formációk, rendszerek megértése szempontjából. „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabb rendszerre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt már megértjük.” (MEM 13, 171.)

A filozófus Monod ezt az ismeretelméleti, módszertani követelményt már elhanyagolja.

A filozófus Monod a struktúrák, a rendszerek kialakulásainak és továbbfejlődésének vizsgálatát is az érdeklődés periferiájára utasítja, ami azután így nem zavarja minden élő rendszerre egyaránt érvényes abszolút elvont és így metafizikusan merev kategóriák, szabályok, strukturális törvények engedelmes rajának megszervezését: invariancia; teleonómia; egyirányú információ-kommunikáció; abszolút (vak) véletlen, tiszta (kegyetlen) szükségesség; változtathatatlanság (platóni) entitások, a DNS mint a genetikai információ kizárólagos és invariáns tárolója stb. Valójában „még a legelvontabb kategóriák is annak ellenére, hogy éppen elvontságuknál fogva minden korszakra érvényesek, mindamellett ennek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei”. (MEM 13, 170.) Marx egyúttal kimutatja, hogy ezek az elvont kategóriák éppen mivel minden korszakra érvényesek, nem elegendők egyetlen korszak, alakulat sajátosságának, minőségének, lényegi tartalmának megragadására, még akkor sem, ha azokat külsőlegesen összeötvözzük a tapasztalatban adott konkrét észleleti anyaggal, mely a vizsgálódás első szakaszainak eredménye. Hátra van még ui. a sajátos, konkrét gondolat újjaalkotása, „regenerálása”, mondjuk egy sajátos gazdasági társadalmi alakulat (pl. a kapitalizmus) vagy egy mikroorganizmus pl. (Bacillus Coli) bonyolult strukturális architektóniájának, strukturális összetevői illeszkedéseinek, hierarchiájának funkcionális kölcsönhatásainak stb. „megidézése”. A szaktudós Monod — az utolsó idézetből ez kiolvasható — ha ösztönösen is, számol ez utóbbi diszkurzív módszertani követelményekkel. „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredménye jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is. Az első úton a teljes elképzelést elvont meghatározássá párologtatják, a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétnek az újjaalkotására vezetnek.” (MEM 13, 167.)

Amikor Monod megtapad az (egyébként elengedhetetlen, a „nekifutásra” szükséges) konkrét empirikus vizsgálódás, az elemi analízis és szintézis síkján, akkor megteremti a maga számára a strukturalista-fizikalista redukcionizmus lehetőségét, mikor az elvont szaktudományos kategóriákat (amelyek megalkotása egyébként elengedhetetlen szakasza a tudományos elmélet kimunkálásának), elvont meghatározásokká párologtatja, a neoplatonizmus ontológiája alá ismeretelméleti pillért helyez. Figyelemre méltó, hogy a megismerésnek e három fázisa egymást áthatva „szinkron” determináltságban jelentkezik a szaktudós Monod művében. Erre a „szinkron” (ugyanakkor sajátosan ellentmondásos) determináltság fontosságára, melynek valóságfedezete az objektivitásban magában van, Marx, Engels, Lenin ismételtelen felhívták a figyelmét.

Miután Monod, a filozófus kialakította a maga elvont fogalmi apparátusát és az eszmegondolati párlatból kikristályosította az invariáns meghatározásokat, olyan dogmatikus koncepcionális-hipotetikus rendszert épít fel, melyet szinte tabuként tisztel: minden szaktudományos eredményt vagy tudományelméleti javaslatot, melyek nem illeszthetők be fizikalista-platónista rendszerébe legalábbis gyanúperrel fogad, ha ugyan nem utasítja — minden ceremónia nélkül — vissza. (A tabu-rendszer része pl. az a feltételezés, hogy nincs ill. „elképzelhetetlen” DNS felé irányuló információ-forgalom és így tovább . . .) A filo- és ontogenezis azonban nem tiszteli a Monod-féle tabu-rendszert. „A Véletlen és szükségyszerűség” megjelenése előtt és azóta is szaporodnak a tabu-rendszert alámosó szaktudományos eredmények. Ami a „szentségsértő” Chargauff vagy Commoner és mások

kísérletes munkáit, elméleti óvásait illeti, Monod — bármennyire hihetetlenül is hangzik — egyszerűen nem vesz róluk tudomást. Mi röviden számba vesszük ezeket, a tabut romboló eredményeket és antidogmatikus óvásokat. (Melyeket mint láttuk Monod (!) saját kutatási eredményeit összefoglaló „Recherches . . .” is bőségesen tartalmaz.) Ezeknek az óvásoknak közös vonása annak hangsúlyozása, hogy a külső feltételek ill. okok a szervezet változásának, fejlődésének irányultságában vezető szerepet játszanak, ezek az okok és feltételek azonban a adott belső minőség meghatározta „prizmarendszeren” megtörve, módosulva hatnak. Az integratív szervezet, így az élő totalitás történetileg kialakult és viszonylag szilárd struktúra-rendszere az adott totalitás dialektikusan értelmezett konzervativizmusaának fő biztosítéka. A lamarekizmus-darwinizmus tudománytörténeti jelentősége éppen a szervezet és környezet ellentmondásos kapcsolatának és kölcsönhatásának felismerésében rejlik. Ezt az objektív dialektikát kifejező alapelvet — a tudományos fejlődés módosította, gazdagította — de tudományos munka vezérfonalaként és irányítójaként megőrizte és alkalmazza. A magukat neodarwinistáknak nevező anti-darwinisták — Monod-val egybehangozva — éppen ezen elvtől „szabadítják” meg a biológiát és az orvostudományt: „egyes antidarwinisták a környezet állapota és a szervezet változékonysága közötti ok — következmény kapcsolat tagadásának útjára lépnek, amivel az indeterminizmust hirdetik meg a biológia és az orvostudomány területén”. A Szovjetunió Orvostudományok Akadémiájának levelező tagja, A. D. Ado szavait idéztük, aki gazdag biológiai és orvostudományi munkásságának eredményei alapján fogalmazta meg az antidarwinizmus és az indeterminizmus szükségszerű összefonódásának — a valóság hamis értelmezésének — forrását és lényegét. („A modern orvostudomány módszertani problémái”, Tanulmánykötet, Moszkva 1965, 258., A. D. Ado és Sz. V. Petrov)

Az ok és következmény közötti kapcsolatban tartalmi affinitás is kimutatható; a következményben az ok többé-kevésbé újjászületik, megszüntetve regenerálódik, más szóval a következményben a viszonylagos adekvát asszimilása az oknak kimutatható, mindez „produktivitásáról” tanúskodik. A következmény — így vagy úgy — de szükségszerűen visszahat, visszajelent, visszainformál az ok felé.

Az ok és következmény — mint az egyetemes összefüggés elméletileg elkülöníthető lánczemeinek — dialektikáját iktatja ki Monod fizikalista genetikája. A DNS-replikációjába bekevertek „baleseteket” (accident) „kiváltó okok” Monod véleménye szerint nem reprodukálódnak az okozatban, a mutációban, a következmény irányultságában, minőségi módosulásában. Ez „érthető” is, mivel szerinte a véletlen tiszta formában (minden szükségszerűségtől teljesen függetlenül) jelenik meg (pur hasard). Amennyiben bizonyos ok — okozati (következmény) összefüggésben a tiszta (!) véletlen közvetít, mi sem könnyebb, mint a tartalmi affinitást, produktivitást, viszonylagos adekvát jelleget, valamint a visszajelentést, a visszainformálást abszolút módon kiiktatni. Az írott szöveg eltűri ezt a kiiktatást; a valóság: a filogenezis, a tudományos gyakorlat eredményei azonban nem tűrik ezt az elméleti manipulációt, mely a struktúra metafizikus invarianciáját van hivatva igazolni és tagadni a struktúra folyamatos módosulásának, „kopásának”, mennyiségi mikrováltozásainak lehetőségét. Más szóval újjáéled Monod könyvében a struktúrák váratlan emergenciájának „katasztrofális” születésének, tehát *tényleges* *genezis* nélküli szcientista-kreacionista (indeterminista) hipotézise. Piaget (a nem marxista) pszichológus elhatárolja magát mind a „struktúra nélküli genetizmustól”, mind a „genetizmus nélküli strukturalizmustól”. Bizonyos iskolák — a szervezetet konstancia, struktúra nélküli rendszernek fogják fel — ez a „plasztikus” szervezet szakadatlanul módosul a tanulás, a külső hatások, a gyakorlat vagy az empirikusan értelmezett „tapasztalat” által; a későbbiek során — folytatja Piaget — ellenkező irányú felfogás kerekedett felül, nevezetesen: „genezis nélküli strukturalizmus” koncepciója. „A biológiában ez az irányzat Weismannal kezdődött . . . bizonyos korlátozott értelemben, Weismann egy bizonyos fajta preformizmushoz tér vissza: az evolúció csupán látszat vagy a gének összekeveredésének (brassage) az eredménye; viszont minden bizonyos — a környezet által — nem módosítható struktúrák — belsőleg — determinálnak.” („Genèse et structure”, Paris — La Haye 1965, 39.)

Itt két megjegyzést szeretnék tenni: a gén-fogalom mint olyan sem Weismannál, sem Mendelnél (bár Monod ezt belelátja a mendeli szövegbe) nem szerepel; a Mendel-féle öröklődési faktorok és a weismanni plazma mozaikjai csak előfogalmi, előképei a Johansen-féle géneknek. Másfelől Mendelnél a szóma és az ún. örökítő anyag, a fenotípus és a genotípus, valamint az öröklékenység konzervativizmusa és plaszticitása, változékonysága még nem válik szét olyan egyértelműen és metafizikusan, mint Monod-nál. A második megjegyzés: Monod, amennyiben Piaget-vel vitatkozva védekezésül megállapítaná: „én sohasem állítottam, hogy a struktúrák, a DNS, a gének, a külső milió által nem

módosíthatók, még azt sem, hogy a változott gén-struktúráknak megfelelő új minőségű tulajdonságok nem örökölhetők". És Monod-nak első megközelítésben igaza is lenne. Csakhogy arra a kényelmetlen kérdésre, hogy a DNS a két mutáció közötti időszakban módosulhat-e, „kophat”-e, elszenvedheti-e a „befelé” irányuló információk mikrohatását, felhalmozódó mennyiségi változások sajátos formáit — Monod határozottan nem felel. Következésképpen jobb kezével visszaveszi, amit baljával nyújtott. Monod „a szerzett” tulajdonságok öröklődését elismeri, már mint az abszolút véletlen „katasztrofális” és közvetlen génmutációk indukálta változások öröklődését; maga a „mutált gén”-apparátus — DNS struktúra (az újabb mutációig: egy napig vagy akár 100 000 évig) viszont abszolút konstanciával és monopol genetikai szerepével — megmenti a platóni és redukcionista invariancia és a Crick-féle centralis dogma (egyirányú információközvetítés) elvét.

Monod szövegében azonban hiába is keresünk a lamarcki—darwini értelemben vett, a valóság evolúció egyik aspektusát, a szervezetnek, mint *totalitásnak* változékonyságát elismerő sorokat, konkrétan a fenotípusnak és a genotípusnak egymásba való kölcsönös átmenetének elismerését. Még magánál Mendelnél is — „Második értekezés”-ében — található és saját öröklődési szabályaiával összeegyeztethetetlen, önkorrigáló sorait sem illeszthetnének Monod-tanulmányába. Itt ugyanis Mendel kiemeli: „hogy számos különböző formák keletkezésének kérdése az utóbbi időben nagyobb érdeklődést keltett amióta egy híres hierácium szakutódos a darwini tanítás szellemében azt a nézetet képviseli, hogy ezeket elpusztult vagy még létező fajok átalakulásából (!) kell eredeztetni . . . lásd a Gartner által végrehajtott kísérletekben . . . ahol a kultúrnövények változékonyságáról (!) kifejtett feltételezésének egy figyelemre méltó igazolása található meg”. (Kiemelés tőlem. — F. L.) A — nem véletlenül — elhanyagolt, alig tanulmányozott és értékelte „Második értekezés”-e világosan igazolja, hogy Mendel a szervezet és környezet kölcsönhatásának kvázi lamarcki—darwini értelmezése alapján magyarázza ezen változékonyságot — „a létező fajok átalakulását”, vagy azt a — szintén a „Második értekezés”-ében található legújabb és kétértelmű (antikreacionista) következtetést, hogy „állandó hibridek új faj jelentőségére juthatnak”. Mendelnél az öröklődési jelenségek formalizálására, a metafizikus genetikai szabályalkotásra való alapvető törekvést még jóskán „zavarja” a saját és más szerzők paradox eredményeinek tárgyilagos számbavétele. Tehát a Mendel-szabályok korlátozt érvényességére, metafizikus formalizmusára figyelmeztető fényt derítettek saját és kortársainak (Mendel által ismert és elismert) eredményei is. Monod-t, a filozófust már nem zavarják a paradox kísérletes eredmények, ha ilyenek mégis jelentkeznek, „lábatlankodnak” azokat a fizikalizmus-platónizmus Prokrusztész-ágyába kényszeríti.<sup>6</sup>

Monod pályatársai és honfitársai között sokan akadnak, akik a sémák, a Prokrusztész-ágyak helyett a valóság tanúságtételét tárgyilagosan mérlegelik és a lamarcki fenomént, tehát a szerzett tulajdonságok öröklődésének dialektikus elvét védelmezik. A biológus Gilbert Cury (aki ugyanakkor a filozófiát is műveli) kísérletes eredményekre támaszkodva kiemeli, hogy „a biológiai struktúrák mindig genezisben (genezis folyamatában) levő struktúrák”. („Genése et Structure”, 1965, 65.) A genezis nélküli struktúra felfogás egyik módszertani gyökerét maga Cury is helyesen, a matematizálással való *visszaállításban* és a redukcionizmusban látja: „fontos feltenni a kérdést, miért találkozunk biológusokkal, akik egy struktúrát tisztán fiziko-matematikai módszer alapján igyekeznek magyarázni, miért a redukció ezen illúziója, mely minden nemzedékben újra fellelhető. Úgy gondolom, hogy ez csak úgy érthető meg, ha a mítosz méretekhez (dimension) folyamodunk”. (Uo. 69.) Cury — itt a redukcionizmus és a matematicizmus Achilles-sarkára tapint. A szcientista redukcionizmus elhanyagolja az anyagfajták, a struktúrák, a mozgásformák és a törvények minőségi különbségét — a fejlődés spirálisát összepréseli? — másfelől

<sup>6</sup> Közkeletű annak hangzatosítása, hogy a modern genetika Mendel munkásságával kezdődik, hogy Darwin életrévé az evolúcionizmus, főleg külső mechanizmusának — a létért folytatott harc és szelekció — elemzésében merült volna ki. A valóság azonban az, hogy Darwin elég részletesen kimunkált egy kifejezett *genetikai hipotézist* — az ún. pangenezisnek (provizórikus) gemulla hipotézisének, melynek mélyreható kritikái elemzése megtalálható a darwinista Ernst Haeckel „Naturliche Schöpfungsgeschichte” c. művének első kötetében (L. Farkas László: „Haeckel és Virchow”, Medicina 1961, 221 — 224.) Van olyan nézet, hogy a matematizálásnak-formalizálásnak nem engedelmesködő paradox eredmények és a fajok konstanciáját más szóval a kreacionizmus megkérdőjelező (közbüles fajok, a fajok változékonysága és átalakulása stb.) jelenségek kedvetlenítették el Mendelt, a hívó apátot, a további kísérletezésektől.

<sup>7</sup> A fejlődés spirálisra összepréselésének közvetett formája az anyag minőségileg különböző fajtáinak tagadásával kezdődhet. Ez a tagadás még akkor is a fizikalizmusba torkollik, ha elvileg — az anyagfajták ignorálása mellett a mozgásformák visszavezethetlenségének redukciójának elismerésével párosul. Gyakorlatilag ez a felfogás magába rejti a fizikalizmus lehetőségét, valamint a struktúra és az elem-fogalom „deszubsztancializálását”. Ez az álláspont az „anyagfajtán” a legjobb esetben „strukturális” különbségen alapuló fogalmat ért. Így a visszavezethetőség kérdéséből az anyagfajták problémája kiiktatódik. Végül a struktúra-fogalma észrevétlenül azonosul a mozgáshordozó, ill. a mozgásforma fogalmával: „Így ez a struktúra a mozgásformák hordozójának funkcióját is betölti, illetve pontosan: *ő maga a mozgásforma*” (Müller Antal; „M. Fil. Szemle”, 1969/2, 242.) — Müller következtetésére vall, mikor



mint láttuk —, a kölcsönhatás egyetemességét önkényesen „megszünteti”, akkor amikor az információk irreverzibilitásának megfellebbezhetetlen hipotézisét felállítva, „megkíméli” a DNS-t mi denféle „kopástól”, inconstanciától. Mivel a DNS kvázi monopol-szerepének reális-objektív értelmezésére nincs tudományos lehetőség, kénytelen a DNS-rendszert természetfeletti potenciállal felruházni. Arról van ugyanis szó, hogy minden integratív rendszer és minden integratív struktúra, mint totalitás ill. szubtotalitás bizonyos értelemben maga alá rendeli, szabályozza azokat a részeket, ill. strukturális elemeket, melyekből kialakultak. A fizikalista-genetikai redukcionizmus — a DNS-rendszernek a totalitás szerepkörét osztja ki. A sejt életét, a fehérjék, közöttük az enzimek termelését, közvetve tehát az egész anyagcsere folyamatot, szinte kizárólagos joggal a sejtmag egyik összetevője irányítja. Egy rész (a DNS-apparátus) egyfelől kvázi-mozaiikus önállóságra tesz szert, az egész hatása alól rendkívüli mértékben kivonja magát. Monod — engedményt tesz így a merizmusnak, azaz a részek viszonylagos önállóságát, viszonylagos önmeghatározottságát túlértékelő irányzatnak. Paradox módon ez a merizmus egyúttal átfordul ellentétpárjába, a holizmusba — amennyiben a DNS-szerelvény — mondhatni — az egész, a totalitás rangjával rendelkezik és — mint valami entelekhia — tölti be annak szerepkörét (a sejt-gép keretén belül). Érthető Monod vonzódása az egyoldalúan analitikus megközelítés vizsgálati módszertana iránt, hiszen az egészet, a totalitást képviselő — az entelekhiaának fészket nyújtó — rész (DNS-molekula-együttes) feltárásának fő eszköze, ténylegesen az egyoldalú fizikai, kémiai analízisben („az analitikus észben” mondaná Lévi-Strauss), „található meg”. A DNS-szerelvény azonban — legalábbis a Monod-féle sejt-gép rendszerben — éppen a genetikai információk feed-back-mechanizmus állítólagos hiánya miatt — a szcientista-redukcionista formális tiltakozás ellenére — valami külső segítségért kénytelen, fohászkodni.<sup>8</sup> A Monod-féle DNS segítségére sietett itt újra a szükségserűségől elszakított, megfosztott véletlen (a tiszta, a szabad véletlen) (!). Csakis az így abszolút szabaddá vált véletlen bábáskodhat „az abszolút új alkotásánál”. Az „animisták” — Engels, Teilhard és az optimista pozitivisták Spencer — csak egy már előzetesen — az Univerzum kelméjében — beírt program egyszerű realizálódásának fogták fel az evolúciót — írja Monod. (130) Az igazán új alkotás szerinte „csak a lényegi előreláthatatlanságában” található meg forrását. (Uo.) Az abszolút előreláthatatlanság, a „szabad véletlen” azonban a mítoszok végzetes szükségserűségének mára, álcázott formája. A „szabad véletlen” nem más, mint a végtelenségig kényszerűségének, előreláthatatlanságának „szcientista”, de mégiscsak misztikus travesztálása, inkognitója. Monod — becsületére legyen mondva — ezt az inkognitót, ezt az álcázást — maga is segít leleplezni avval, hogy a „bergsoni metafizika” és a „modern elmélet” egybehajlását, rokonságát kimutatja és vállalja frigyükért a felelősséget. „Vajon ezen szembeálló egybehajlás (convergence) a bergsoni metafizika és a tudomány útjai között tiszta (esetleges) egybeesés (pur coincidence: véletlen találkozás) lenne? Talán nem ... Bergson ... nem maradhatott érzéketlen ... a minden kényszerből szabad, kimeríthetetlen, alkotó pazarlással szemben”. „De ott ahol Bergson a legnyilvánvalóbb bizonyítékát látta, hogy az „életnek az elve” maga az evolúció, a modern biológia (evvel szemben) felismeri, hogy az élőlények minden tulajdonsága a molekuláris megőrzés (!) alapvető mechanizmusán nyugszik.” (130.) „... hála a véletlen ezen konzervatóriumának ... : a DNS replikatív struktúrájának ...” (131.) a bergsoni metafizika — megtalálta végre tudományos formáját és igazolását. Más szóval a bergsoni „életlendület” (élan vital) ill. az élet-elv (principe de la vie) a DNS replikatív struktúrájában testet öltött. Az öröklődés és az evolúció

kijelenti, hogy „inkább a fizikalizmus álláspontjával értünk egyet” (Uo. 239.). A struktúra fogalmának ezen kvázi helyettesítő szerepét megkönyíti az a tény, hogy a struktúra fogalmában nemcsak a strukturális elemek közötti kapcsolat, kölcsönös függés és feltételezettség (ezek rendszerét), hanem a *kölcsönhatás* (!) is bevonja, mi több, az utóbbinak osztja ki a releváns szerepkört. Márpedig a kölcsönhatás — maga már a változás, a mozgás, melynek helye mindenekelőtt a struktúrát-kiegészítő „pár” kategóriában a funkció kategóriájában van (a valóságos dialektikus relációknak megfelelően a kapcsolat és a hatás nem különülnek el, nem válnak szét ugyan, de „megkülönböztetik” egymástól magukat).

<sup>8</sup> „A totalitás öfenntartásában (megőrzésében) különösen jelentős szerepet játszik ... a visszacsatolásos rendszer ...” „Maguk a visszacsatolások már ismeretek voltak a fiziológiában jóval a kibernetika létrejötte előtt, de a kibernetika kimutatta, hogy a visszajelentés függetlenül minőségi specificitásuktól valamennyi önszabályozó totalis rendszer legfontosabb törvénye.” (V. T. Afanaszjev: „A totalitás problémája a filozófiában és a biológiában.” Moszkva 1964, 387.) Afanaszjev teljes jogosultsággal állítja meg, hogy a DNS szerepét abszolútizáló tudósok, akik „lemondanak a fehérje — DNS közötti visszacsatolások indukció elismeréséről”, visszatérnek „az autogenetikus állapont” az evolúcióelméletben. El kell határolni magukat mind a környezet, mind a szervezet öröklékenységeinek abszolútizálásától, mind a szervezetnek mint totalitásnak, mint a totalitás egyes komponenseinek, részeinek abszolútizálásától”. Afanaszjev egyfelől elismeri a DNS sajátos és releváns szerepét az örökletességben, a tulajdonságok közvetítésében, de másfelől valóságfejezet nélkülnek tekint mindazon tendenciákat, melyek e szerep eltűzésével fellazítják a totalitás integratív meghatározottságát. A DNS így mint valami önálló élő molekula jelenik meg. Éppen ezért „szigorú értelemben véve” a molekuláris biológia terminust nem lehet szerencsésnek tekinteni, mivel arra a gondolatra vezet, hogy léteznek valamiféle élő molekulák ... valójában ... itt nem élő molekulák létezéséről van szó, hanem az élet egyes jelenségeinek molekuláris szinten történő tanulmányozásáról.” (Afanaszjev, Uo. 329—332.)

„animisztikus” (Marx—Engels, Teilhard, Spencer) koncepciójának helyét végre elfoglalhatja a „modern” szcientista fizikalizmus és a molekuláris megőrzés koncepciója, melyekben végre szabadon lüktethet a bergsoni-mitikus-életlendület és az alkotó tiszta vételeknek harmóniája: „teleonomikus performanciája”.

Nem lehet csodálkozni, hogy a szaktudósok (biokémikusok, biológusok . . .) mind nagyobb számban, mind gyakrabban és mind hangosabban tiltakoznak a természet-tudományok effajta mitizálása ellen. A biokémikus E. Chargaff, aki nem a „centrális dogmára”, hanem a valóságának értelmes, tudományos kérdéseire adott válaszára hallgat, visszautasítja a mechanikus redukcionizmust (a sejt-gép-hipotézis), a mitizálást, a véletlen „felszabadítását”; a gépeket „természetesen nem ellenzem; legjobb barátaim között vannak gépek is. De nagyon is ellene vagyok az élő természet szigorúan mecano-morfikus szemléletének (nézetének). A gép véges konstrukció, valaki — egy értelem — meg kellett alkossa; ki végezte a programozást? Egy önmagát reprodukáló gép, melyet nem erendőd mérnök épített, nem más mint szörny, melyet féktelen és beteg idő hányt ki magából, amelyik hiliasztikus álmában összekeverve a szuper-erőt és a tehetetlenséget, megalkotta a legszeplősebb *eszme mitológiáját* . . . nem lesz addig a biológiának megfelelő elmélete, mielőtt nem tanultuk meg egyetlen elvből egyesíteni a determinizmus és a véletlen közötti dialektikus játékot (*a véletlen egyfajta szabálytalanság*), amely — úgy látszik az élő és a reprodukáló sejtet jellemzi.” (E. Chargaff: „Essays on Nucleic Acids”, New York 1963, 174. Kiemelés tőlem. — F. L.) A DNS önreplikációjának konstanciája és invarianciája csakis a Crick-féle „centrális dogma”, más szóval az információátadás egyirányúságának feltételezésével „érthető” meg, de magyarázat és igazolás nélkül marad maga a centrális dogma. Következésképpen Chargaff teljes jogosultsággal jelenti ki, hogy „napjainkban a DNS az önmegújuló bőlesek kövének szerepét játssza. Először is egy szélsőséges circulus vitiosusunk van: a DNS DNS-t hoz létre, az létrehoz egy újabb DNS-t és így tovább”. (Uo.) Hét esztendővel az amerikai Chargaff után a francia szaktudós P. Boiteau — saját kutatási eredményeire is utalva — egybehangzó, szinte hasonló kifogásokat intéz a „centrális dogmát” pajzsra emelő és filozófólfó Monod címére: „A molekuláris stereospecifitás számbavétele az információ vonatkozásában nem teljesen új; magam is alkalmaztam a szteroid-hormonok aktivitására és szintézisére vonatkozóan” — írja Boiteau. („La Pensée”, 1970, № 154, 75.) Saját eredményei viszont az egyirányú információ ellen tanúskodnak. „Az ő (Monod) híres egyirányú rendszerét — mely dacol minden dialektikus koncepcióval — már meghaladta a molekuláris biológia fejlődése.” (Uo. 77.)

Az alapvető módszertani hiba — mely Monod-t a „centrális dogma” elfogadására vezette, azonos a weismanni metafizikus dikotómiával, nevezetesen a sejttotalitásnak két minőségileg teljesen (metafizikusan) különböző állományára való szétszakításával (a potenciálisan halhatatlan csíraplazmára és az öröklődésben szerepet nem játszó, genetikailag értéktelen szómato-plazmára): „Végeredményben Monod Weismannéhoz analóg módszertani hibát követett el.” (Uo. 76.)

Monod — érthetőleg — merisztikus és redukcionista-fizikalista szemüvegen keresztül mindenkit, aki az integratív totalitást dialektikus rendszernek tekinti — amelyben a részek egyszerre-ugyanakkor függetlenek és kölcsönösen függenek is egymástól (így kölcsönösen hatnak egymásra) — „organicistáknak” és „holistáknak” lát, akiket tudatosan vagy homályosan Hegel befolyásol. (Monod, 92.)

Monod nem elégszik meg a „hegeliánus holistáknak” azon engedményével, következtetésével, miszerint a sejt részei, organellumai, valamint a strukturális elemek szerepkörében van specifitás, dialektikusan értelmezett önállóság és funkciómegosztás: nála a funkciómegosztásban az abszolút, a metafizikus egyértelműség uralkodik, mely nélkül természetesen „a centrális dogma” szétesése elkerülhetetlenné válna. Ha igaz lenne Monodnak abban, hogy a genetikai információforgalomban a fehérje (ill. az aminosav) csak mint végrehajtó játszhat szerepet, akkor nyilvánvaló, hogy a szaktudósokat tiltani kellene a „feed-back”, a visszacsatolás „hiábavaló” kutatásától. (Mint láttuk Monod nyíltan és megfellebbezhetetlenül kijelenti, hogy DNS felé irányuló információ-kommunikáció „elképzelhetetlen”!) Egyébként a „centrális dogmának” ténylegesen van ilyen értelmű negatív hatása a tudományos kutatások megszervezésére is — Monod vagy Crick nem érdekeltek abban, hogy „homlokuk verejtékével” a tudományos lehetőségek maximális felhasználásával a sejtnak mint totalitásnak integratív dialektikus jellegét kimutassák. Számukra megnyugtatóbb, ha a sejt mindörökké „nem” hegeli totalitásként, hanem descartes-i gépként (Monod szavai) jelentkezik és működik.

Nem lehetséges a sejtről mint gépi mechanizmusról („gépezetről”) beszélni és ugyanakkor a bioszféra specifitását — nem formálisan, hanem ténylegesen — elismerni. A fizikalista redukcionizmus nem képes belátni, hogy „Az organizáció . . . nem egyszerűen

összege a különálló anyagok sajátosságainak, hanem az együttes új egységes rendszert képez, amelynek az összes alkotórészek összes kölcsönhatásai révén olyan új sajátosságai vannak, amilyenek a különálló alkotórészeknek egyenként nincsenek.” (Erdey-Grúz Tibor: Filozófiai tallózás a természettudományokban”, Kossuth könyvkiadó 1965, 258.). Monod nem állítja hogy a rendszerben az alkotóelemek abszolút azonosak maradnak, de a módosulás nem haladja meg azt a mértéket, amely a sejt-gép hipotézist kompromittálná — a fizikalista metafizikus redukcionizmus így „túléli” a szerveződést.

Az organizáció nemcsak az alkotórészek (elemek!) kölcsönhatásai (*funkciói*) révén, hanem emellett ezek belső lényegi, kölcsönös függésük, „nyugodt” kapcsolatuk (strukturák, strukturális törvények) révén jut új minőségi sajátosságai — a totalitás új minőségi állapotának birtokába. Helyesen következtet Erdey-Grúz a totalitás, az organizáció minőségi meghatározottságának fenti értelmezése alapján, hogy „bármilyen fontos is a nukleoproteidok szerepe az életfolyamatokban, nincs elegendő alapja annak, hogy egyedüli döntő szerepet tulajdonítsunk az élő sejt egy részének, a nukleinsavaknak... a nukleinsavak fontosak az öröklődő sajátosságokban, de nagy jelentőségű ebben a sejt egész protoplazmájával való biológiai anyagcsere is.” A „nukleinsavak fontosak” (!), de nem egyedüliek, sőt nem egyedül döntők (mint a sejt részei) az életfolyamatokban. A nukleinsavak fontosak az öröklődő sajátosságokban, de „csak” fontosak, szerepük (genetikai) abszolutizálását, a centrális dogmát már maga az ún. molekuláris genetika is kikezdte, sőt meghaladta (Pierre Boiteau).

A hegeli és marxi „totalis alak”, pontosabban a valóságos organizáció, az objektív totalitás nem tűri az egyetemes összefüggés és kölcsönös áthatás — önkényes — szétbontását. A szerves alakban: „az elemek és rendszereik különbségei egyrészt általános, konkrét módon egyesülnek és áthatják egymást, hogy létrehozzák az alakot, úgy hogy ennek minden eleme magában tartalmazza az egész alakot, ahogyan ez tartalmazza önmagát”. (Hegel: „A természet filozófiája”, Budapest, 1968, 459.)

A Monod-féle DNS, mint elem, paradox módon nem tartalmazza magában az egész sejtet, mint egész „alakot”. Márpedig kölcsönös függés és kölcsönös áthatás azt eredményezi, hogy minden elem ilyen vagy olyan módon (konkrétan) tartalmazza az egészet a totalitást. Minél integratívabb jellegű a totalitás, annál inkább van egyfelől lehetőség az elemnek (a résznek) az önállóságra, de másfelől ennek az önállóságnak költsége, fonákja („pendantja”) a szorosabb, a bensőségesebb integratívabb kölcsönös kapcsolat (struktúra) és kölcsönös áthatás (funkció). A DNS vonatkozásban — Monod — hajlik annak feltételezésére, hogy az egész, a sejt tartalmazza a részt, a DNS-t, de nem megfordítva — innen az oksági kapcsolat lineáris (mechanikus) beerőszakolása a sejt totalitás egyetemes összefüggésébe:  $DNS = ok \rightarrow RNS = okozat (I) \rightarrow$  Fehérje okozat (II). Monod — ezt a lineáris oksági láncot más vonatkozásban beágyazza, kiegészíti — eklektikus módon kölcsönös — függések mozaikos (!) kontextusával. Érthető, hogy Monod újra „döglött kutyaként” kezeli Hegelt, mint tették ezt vele a halálát követő évtizedekben. Lenin — bírálva — az idealizmus okozta idevonatkozó torzulásokat — a hegeli dialektika egyik legjelentősebb teljesítményének tekinti éppen az okság beillesztését, beolvastatását az egyetemes összefüggések végtelen rendszerébe.

Lenin hegeli szövegelemzése közben ismételten kiemeli Hegelnek azt az éles elméjű gondolatát, hogy a kölcsönös függés és kölcsönös áthatás nélkül a totalitás kategóriája elvesztené lényegi tartamát. „A kölcsönhatás mindenekelőtt mint előfeltételezett, egymást feltételező szubsztanciák kölcsönös oksága mutatkozik; mindegyik a másikkal szemben ugyanakkor aktív és passzív szubsztancia.” Miután Lenin idézi ezeket a hegeli sorokat — megjegyzi, hogy „Hegelnek az okság csak egyik meghatározása az egyetemes összefüggésnek... mindenkor és kezdettől fogva hangsúlyozva ezt az összefüggést, a kölcsönös átmeneteket etc. etc. Nagyon tanulságos lenne egybevetni a neoempirizmus respective „fizikai idealizmus” „erőlködéseit” Hegel megoldásaival, helyesebben dialektikus módszerével.” (Lenin: „Filozófiai füzetek”. LÖM 29, 132, 133.

Monod szakmai tartalmú könyvében gyakran szerepel a kölcsönös áthatás fogalma és a „kölcsönös okság”, melyben egymásba visszahajlanak és reflektálódnak az elemek, a „szubsztanciák”. Hasonlóképpen visszatrétnak ezek a fogalmak a filozófáló „Véletlen és szükségszerűség”-ben is, csak hogy mint láttuk itt már a kölcsönhatást, nemcsak a kölcsönös okság helyettesíti (időnként), hanem még ez utóbbit is egy végtelen lineáris oksági lánc töri meg: A DNS  $\rightarrow$  RNS  $\rightarrow$  fehérje lineáris lánc. A lánc első lánca (a DNS) „kilóg” az egyetemes kölcsönhatásból, tehát a totalitásból, és ezért kénytelen — külső és idegen motivációhoz fohászodni. Létrejött a szcientista mítoszalkotás, a „biológiai” idealizmus lehetőségére. Lenin szavai ma is időszerűen hangzanak, a „fizikai” idealizmus (plusz „biológiai” idealizmus) erőlködései nyomán megjelenik előttünk az új empirizmus, a fizikalista neopozitivizmussal összefüggésben az új teológia, a vitalista „teleo-

nómia” az ún. abszolút szabad véletlen kíséretében és az abszolút szükségszerűség tógájában.

A DNS változásán, mutációján ui. az *abszolút* véletlen uralkodik — a DNS-hez viszont *abszolút* szükségszerűen és *egyértelműen* „rendelődik” az RNS (a ribonukleinsav), melybe átíródva a DNS-információ utasítása — a közvetítő („messeger”) szerepét tölti be az aminosav molekulák felé. A DNS nukleotid-tripletjeiben kódolt és lefordított információknak megfelelően kapcsolódnak végül is (abszolút szükségszerűen előírt szekvenciába) peptidláncra az aminosavak. (A peptidláncok ezt követően fehérjemolekulákka egyesülnek.) „A genetikai kód (sensu-stricto) a szabály, mely egy adott polipeptid szekvenciához egy polipeptid láncot rendel (kapcsol = associe).” (Monod, 207.). Könnyen belátható, hogy Monod nem tud szabadulni a véletlen és a szükségszerűség szétszakításától: — abszolút véletlen mutációkat az abszolút szükségszerű (ultra) szelektió rostálja; az abszolút szükségszerűen invariáns DNS-információ az RNS-be abszolút egyértelmű algoritmus szerint átírva és kódolva — az aminosavak sorrendjében, szekvenciájában fordítódnak végül le. Az információtovábbítás szükségszerűen („sensu-stricto”) egyirányú. Mivel Monod a szigorú egyértelműség és a szabad véletlen valóságfedezetét mindenkéltől a fizikai tartományban véli felfedezni, úgy gondolom a leghelyesebb, ha itt is fizikus véleményét hallgatjuk meg: „az egy-egyértelmű hozzárendelés — írja Bohm — idealizálja a tényleges viszonyokat, mégpedig több okból. Először is nincsen olyan mechanikai rendszer, amely valaha is teljesen zárt lenne. A rendszeren kívül fellépő zavarok mindig megbontják a megfelelőzés egy-egyértelműségének tökéletességét. Másodszor: még ha teljesen el is tudnók szigetelni a rendszert a külvilágtól, akkor is zavarokat idéznének elő a molekuláris szinten végbemenő mozgások . . . Így tehát egyetlen olyan valóságos esetet sem ismerünk, amelyben *tökéletesen* egy-egyértelmű oksági összefüggések csoportjával volna dolgunk. . .” (Bohm, Uo. 34.) A gondolatban igen, a valóságban nem létezik tökéletesen invariáns replikáció, reprodukció, a gondolatban igen, a valóságban nem mutatható ki abszolút tökéletes „átírás”. Van „sensu-stricto” önmagával abszolút azonos genetikai kód és átírási-művelési szabály (algoritmus), de csak a képzetben. A valóságban abszolút irreverzibilitás sem létezik. Lenin figyelmeztetett: „az abszolútban is van relativitás”. Nem a filozófus, hanem a szaktudós feladata az abszolút és a relatív, az egy-egyértelműséget „zavaró” sok-egyértelműség és egy-sokértelműség egymáshoz viszonyított erejét, jelentését-jelentőségét, interferációját és változását feltárni és lefni, — de teljesen meg tisztítani az abszolútot a relativitól (és fordítva) az egy-egyértelműséget — a sokértelműségtől és fordítva — nem más, mint *idegen* elemeket és mozzanatokot beerőszakolni a realitásba, kieserélni a valóságos viszonylatokat általános és elvont — az ellentmondásoktól, konkrétágtól megtisztított — „kristálytiszta” egyenletekkel, platóni-husserli „eidoszokkal”. Bohm szerint az egy-sokértelmű törvény objektív — szintén szükségszerű kapcsolatokat fejez ki — azon egyetemes tény, miszerint egy ok következménye — a sohasem abszolút azonos (változó) „háttér”, környezet konstelláció miatt — mindig eltér, ha csak mikroméretekben is, az oksági viszony megismétlődése esetén. Az ok — okozati összefüggés egyértelműségét ezen túlmenően, „az összefüggések egy másik típusa, melyet sok-egyértelműnek nevezhetünk” szintén bonyolítja és relativizálja (Uo. 30.) Sokféle ok lényegileg azonos következményeket von maga után.

Az egy-egyértelmű, a sok-egyértelmű, az egy-sokértelmű törvények a valóságban összefonódnak, interferálódnak; egyazon folyamatban ingadozó, *relatív* konstanciákat, *dinamikus* egyensúlyt eredményeznek és *kifejezik a véletlen és szükségszerűség* dialektikus egységét, kölcsönös áthatásukat és egymásba való átmenetük lehetőségét. A valóságos kölcsönös kapcsolatokban és kölcsönhatásokban — az egy-egyértelműség nem más, mint a szükségszerűség megnyilvánulása, melyet feltétlenül megzavar, törvényszerűen áthat a véletlenséget, az esetlegességeket hordozó és szerephez juttató egy-sokértelműség és sok egyértelműség. Nemesaka a „centrális dogma” egyértelmű ellenfelei (mint Chargaff, Commaer), hanem számos olyan biológus és biokémikus genetikus, akik képtelenek a genotípus és a fenotípus metafizikus szétszakításának feladására, felemelik szavukat az abszolút azonosság és a metafizikus egy-egyértelmű determinizmus ellen. Maga Chargaff így nyilatkozik: „A többség véleménye — ez rendesen az erős hangú kisebbségé — posztulálja, hogy a DNS vagy az RNS egy bizonyos kódot hordoz, mely végső soron a fehérje fajlagos aminosav sorrendjében kerül lefordításra. Erről a kódról állítják, hogy nem fedett nukleotid triplettekből áll . . . és azt gondolják, hogy a kód egyetemes.” . . . „Úgy határozom, hiszek mindenben, valóban mindenben, amit az irodalomban olvasok . . . A dogma állítja: a DNS messeger RNS-t csinál, az pedig fehérjét; szép, mondtam, és bár időlegesen hívó vagyok, nem szüntem meg kémikus lenni” . . . „de a sok zavarba ejtő körülmények, ellentmondó és a dogma alapján megmagyarázhatatlan jelenségek miatt nagyon zavarban voltam. Arra a meggyőződésre jutottam, hogy amit tenni próbáltam, nem fogja

megrövidíteni az RNS és a DNS sorrend kérdésének megoldásához vezető utat. Hazamentem és elvesztettem hitemet.” (E. Chargaff: „Essay on Nucleic Acids”, New York 1963, 10. feje.)

1963 óta (Chargaff könyvének kiadási éve) egyre többen veszítik el hitüket a „centrális dogmában” (vagy egyértelműen, de legalábbis annak ortodox formájában). A „centrális dogmába” való hitet különös erővel ingatták meg a legutóbbi időben Howard M. Teminnek a wisconsini egyetem tanárának és David Baltimore-nak eredményei, melyek bizonyítják, hogy bizonyos ribonukleinsavak matricaként szerepelnek a DNS (dezoxiribonukleinsav) szintézisében, vagy más szavakkal: visszairányuló, visszacsatolós információ jelentkezik — Monod minden tilalma ellenére. Jóllehet Crick utólagosan úgy nyilatkozott, hogy saját eredeti „centrális dogmája” elvileg nem zárja ki a visszajelentést a RNS-től a DNS felé — a beavatottak jól tudják, hogy magának a „dogmának” a sorsa van megkérdőjelezve, jobban mondva megpecsételve, (ha csak valami különös forgalomirányító, mondjuk egy újsütetű Maxwell-démon most már a fehérje és az RNS közötti jelzőlámpának zöldre állítását mindörökké megtiltja, vagy szintévesztővé tesz minden kiutat).

Az első temini eredmények már 1964-ben a tudományos közvélemény rendelkezésére állottak; nem véletlen, hogy ezek az eredmények csak lassan törtek utat maguknak. Amikor a francia polgári lap, a „Monde” is közzétette az „eretnekek” eredményeit és elméleti következtetéseit, az agyonhallgatás lehetősége szertefoszlott; egyébként a Temin és Baltimore kísérleteit sokan reprodukálták és igazolták — egyesek fanyalagva tudomásul vették —, mások, pl. Monod — továbbra is figyelmen kívül hagyják.

A „New Scientist” 1971. dec. 9-i számában dr. Robin Monro recenziót írt J. Monod „Véletlen és szükségyszerűség” c. értekezéséről, abból az alkalmából, hogy angol nyelvű kiadása megjelent a könyvesboltokban. A recenzió szerzőjét távolról sem lehet lamareckizmussal — darwinizmussal, még kevésbé marxizmussal „vádolni”; annál figyelemre méltóbbak Monod koncepciójával kapcsolatosan megfogalmazott kételyei: „Abban az igyekezetében, hogy egyéni nézőpontot terjesszen elő, Monod professzor hajlamos lekicsinyelni tudásunk korlátait, és túlságosan magabiztosnak látszik a biológia mai koncepciói és azok általunk adott értelmezése tekintetében. Főként a mikro- és makrojelenségek interrelációit, napjaink biológiájának legkihívóbb területeit szépitgeti. Vajon pl. a centrális dogma valóban erősíti-e a természetes szelekció elvét (...) Valóban egyenlőnek tekinthető-e a DNS-ben kódolt információ az egész szervezetben meglévő információval (ahogy ezt Monod professzor hajlik tenni), vagy a genetikai információ inkább algoritmusoknak vagy instrukciókészletnek tekintendő? A kibernetikai elmélet valóban megfelelő egy bizonyos organizmus részei között a kölcsönös kapcsolatok elemzésére vagy gyökeresen különböző matematikai minták kifejlesztésére is szükség van? ... Nem szabad elfelejtkezni arról, hogy forradalmi paradigma változások ismételt előfordultak a tudomány történetében és meglepő volna, ha nem következnenek be radikális változások a jövőben.”

A legrosszabb süket — aki nem akar hallani! Pedig hangosan nyilatkoznak a többi között a szovjet A. Spirin eredményei is, melyek arról tanúskodnak, hogy a DNS igen jelentős szerepe távolról sem jelent abszolút genetikai hitbizományt. Spirin a sejtet egységes kooperatív, a sejtkomponensek fehérjék, nukleinsavak stb. kölcsönhatása által kontextuálisan determinált rendszernek fogja fel. A. C. R. Dean és C. Hinshelwood a külső környezet hatására bekövetkező szerzett tulajdonságok örökölhetőségének felismerésével a „lamarecki fenomen” újabb igazolását szolgáltatja. („Nature” 1964, 202. A. C. R. Dean: „Hinshelwood Wat is heredity?”) Különös jelentőséggel és meggyőző erővel jelentkezik a genetikai vitában a Magyar Tudományos Akadémia Martonvásári Mezőgazdasági Kutató Intézet. „Az anyagsere és öröklékenység, vagy dziesítés mint mikroevolúció” c. tanulmányban az Intézet vezetője Rajki Sándor és munkatársai több mint másfél évtizede folyó genetikai kutatásuk kísérletes eredményei alapján kifejlesztett — a „centrális dogmát” diszkvalifikáló — alapjaiban megrendítő — kulskonceptiójukat konkretizálják és továbbfejlesztik. Kulskonceptiójának lényegét Rajki Sándor — szembeállítva a „centrális dogmával” 1967-ben megjelent doktori értekezésében az alábbiakban határozta meg: „A Crick (1958) által bevezetett centrális dogma szerint a DNS-től a fehérjéhez továbbított információ egyirányú; részletesebben információtovábbítás DNS-től DNS-hez vagy DNS-től fehérjéhez lehetséges, de fehérjétől fehérjéhez, vagy fehérjétől DNS-hez nem. A centrális dogmát Crick a fehérjeszintézis két alapelve egyikének tartja (a másik a szekvencia-hipotézis), amelyet szándékosan nevez dogmának. Mint írja a centrális dogma (és a szekvencia-hipotézis) igazolására a direkt evidencia elhanyagolhatóan kevés és az elnevezéssel (dogma illetőleg hipotézis) is aláhúzza a spekulatív jellegét.”

A centrális dogma alternatív koncepciója, melyet Rajki és munkatársai eredményei is alátámasztanak — Lamarck—Darwin—Micsurin evolúciós-elméletében gyökerezik: „A szerzett tulajdonságok öröklődésének Lamarck (1903) által kidolgozott elmélete szerint a változó környezet hatására fellépő modifikációk közvetlenül vagy végeredményükben öröklékeny megváltozásokhoz vezethetnek (lamarcki fenomen). Lamarck evolúciós nézetéről Darwin (1892) önéletrajzában is megjegyezte, hogy azokat „A fajok eredeté”-ben megerősítette.” A szerzett tulajdonságok öröklődésének elvét Micsurin (...) a témáról 1934-ben publikált egyik munkájában szenvedélyesen védelmezte. „Minden szerv, minden tulajdonság, minden testrés, bármely szervezeten össze belső és külső részei — írta Micsurin 1929-ben — létezésük külső körülményétől feltételezettek...” A micsurini genetikai irányzat tehát lényegénél fogva tagadja a speciális örökítő anyag, a testtől és a létfeltételektől, a kettő egységét megvalósító anyagcserétől független gén létezését.

A micsurini genetikai irányzattól függetlenül, de azzal lényegében azonos értelemben bírálják egyes nyugati specialisták a weismanni csiraplazma-elmélet korszerűsített változatát, a DNS-kód teóriát, ill. annak főként egyik alapelvét, a „centrális dogmát”. (Rajki Sándor: „A genetica helyzetéről”, 1966, 18—20.)

A szerzett tulajdonságok örökölhetőségéről vallott alapkoncepciójuk gyakorlati-kísérletes eredményei közül az összesítés biokémiai elemzését részletesen és sokoldalúan ismerteti Rajki Sándor (sajnos csak angol nyelven) közzétett disszertációjában. Külön figyelmet érdemel egyes enzimeknek ill. enzimmechanizmusoknak a vizsgálata, melyek az ún. tavaszi búzának ősziesítésében szerepet játszanak. A külső környezeti feltételek adekvát megváltoztatásával — az Intézet kollektívájának — sikerült olyan tulajdonságokat „indukálni” a tavaszi formába, melyek (lamarcki értelemben) az örökletes hagyatékként rögzült tulajdonává váltak. A szerzett tulajdonságok örökölhetőségének ezen konkrét igazolt esete is felszínre hozta a feed-back mechanizmus jelentőségét, más szóval „az információátvitelt a környezetből az asszimilációs rendszerhez”, a fehérjékhez és végül a nuklein savakhoz. (Sándor Rajki: „Automnization and its genetic interpretation”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967. 77—78.)

Crick még 1970-ben is óvó-nyugtalanító megállapításával védi a centrális dogmát: „... csak egyetlenegy olyan jelenlegi sejt-típus felfedezése, amely képes a három nem ismert átvitel megvalósítására, megrendítené a molekuláris biológia egész intellektuális bázisát, és ezért van az, hogy a centrális dogma ma éppen olyan fontos, mint amikor először proponáltott.” (Crick F. H. C.: „Central dogma of molecular biology Nature”, 1970, 227, 561—563.) Miután Rajki Sándor és munkatársai idézték a fenti cricki gondolatokat, melyek Monod tiltásaihoz hasonlóan elutasítják fehérje → fehérje; fehérje → DNS; fehérje → RNS információ-feed-back lehetőségét — joggal állapították meg: „koncepciónk tehát alapelvben a molekuláris genetikai koncepció szöges ellentéte. Cricktől idézett megállapítás egyben, gondoljuk megfelelő válasz azoknak, akik hajlamosak ősziesítésgenetikai kutatásunk és az alapjául szolgáló, illetve az eredményei alapján általunk kifejlesztett anyagcsere biokémiai-genetikai koncepció jelentőségének bagatellizálására”. („Az anyagcsere és öröklékenység, avagy az ősziesítés mint mikroevolúció”, Kézirat, 13.)

A Martonvásári Mezőgazdasági Kutató Intézetben több mint másfél évtizede folyó genetikai kutatások alapján kifejlesztett alapkoncepcióval szemben álló alternatív koncepciók képviselői is elismerik a nemzetgazdaság szempontjából igen jelentős gyakorlati eredményüket (pl. magas terméshozamú hibridkukorica stb.). Az alternatív koncepciók képviselői — megítélésük szerint is — jogosan nem tekintik az adott gyakorlati eredményeket az elmélet (jelen esetben a genetikai alapkoncepció) egyértelmű, újabb és újabb kritikai vizsgálatot, ellenőrzést nem igénylő bizonyítékának. Abban is igazuk van, hogy az elméletek igazságtartalmában mindig vannak és maradnak relatív, hibás, logikailag is paradox momentumok. Leegyszerűsítve a bizonyításmélet ellentmondásos jellegét, a fenti probléma úgy is megfogalmazható, hogy: a jelentős gyakorlati eredmény — konkrét esetben — meg is döntheti azt a munkahipotézist, konceptuális premisszákat, melyek a gyakorlati tevékenység megszervezésének elméleti alapjául szolgáltak. (A népgazdaság érdeke azonban egy dolgot mindenképpen megkövetel — a gyakorlati eredményeknek mint „objektív tanúknak” mindenoldalú vizsgálatát, tudományos „faggatását”.) Az a törekvés is helyeselhető, sőt elengedhetetlen, hogy az alternatív koncepciók pozitívnek jelentkező alkotórészeit — dialektikus és nem eklektikus módszerrel és értelmezéssel — átfogóbb-produktívabb koncepcióban integráljuk. A Magyar Tudományos Akadémia — mindezen megfontolásokat és elméleti követelményeket számba véve — helyesen, dicséretre méltóan cselekedett akkor, amikor a martonvásári *gyakorlati* eredmények még magasabb hatásfokát biztosítandó olyan tudományos munkaeszközt — nevezetesen nagy kapacitású phytotron — bocsátott a Martonvásári Mezőgazdasági Kutató Intézet rendelkezésére, mely Európa-szerte párját ritkítja. A phytotron fokozot-

tabb és egzaktabb lehetőséget nyújt a komplex környezeti tényezők viszonylag szétválasztott, elkülönített (egyedi) vizsgálatára: „A phytotronban beállítandó ősziesítési kísérletek az eddigieknél is konkrétabb választ adhatnak majd arra a gyakran hangoztatott felvetésre, hogy az ősziesítésből mit lehet a környezethatásnak tulajdonítani és mi lehet a szerepe a szelekciónak . . . saját elgondolásunk összhangban van Darwin (1892) nézetével, aki nemet mond azoknak, akik feltételezik, hogy a természetes kiválasztás hívja életre a változékonyságot”. Egyben Darwin nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a kiválasztás „csak megőrzi azokat a megváltozásokat, amelyek keletkeznek és az adott életkörülmények között hasznosak.” (Rajki Sándor és munkatársai: „Anyagcsere és ősziesítés, avagy az ősziesítés mint mikroevolúció”, Kézirat, 16.) A fenti darwini idézet Darwin önéletrajzában található. Fontos itt felidézni néhány sort Darwin főművéből, a „Fajok eredetéből”: „Nagyon érdemes gondosan tanulmányozni különböző értekezéseket néhány régi kultúrnövényünkről . . . valóban bámulatos az alaknak és a felépítésnek az a tömértelen sok részlete, amelyben a változatok és alváltozatok jelentéktelenül eltérnek egymástól. Az egész szervezet mintha képlékennyé lett volna és csekély mértékben eltér az elődök típusától.

Mindannak a változásnak, amely nem öröklődik, számunkra nincs jelentősége . . . egyetlen tenyésztő sem kételkedik abban, hogy milyen erős az átöröklésre való hajlam”. (Darwin: A fajok eredete, Budapest 1955, 110. Kiemelés tőlem. — F. L.)

A neodarwinisták (más szóval a weismannisták) a számukra felhasználható darwini elemeket megengedhetetlen önkénnyel és „intencionalitással” kiemelik a darwini szövegéből, a szerzett tulajdonságok örökölhetőségére vonatkozó „a lamarcki fenomen” továbbfejlesztő gondolatokat, és mint idegen, gaznövényeket, dudvákat kiírtják. Monod mintha nem olvasta volna az alábbi félreérthetetlen „lamarcki” sorokat: „Röviden összefoglaltam immár a tényeket és elképzeléseket, amelyek tökéletesen meggyőztek arról, hogy a fajok a leszármazás hosszú tartama alatt módosultak. Ezt elsősorban számos egymást követő, apró, előnyös változás természetes kiválasztása okozta, amelyet hathatósan támogatnak a testrészek használatának és nem-használatának öröklődő hatásai; és kisebb mértékben az alkalmazkodás útján régebben vagy újabban szerzett sajátosságokkal kapcsolatban a külső feltételek közvetlen hatása és azok a változások, amelyeket tudatlanságunkban maguktól keletkezetteknek tartunk. Úgy látszik, hogy korábban lebecsültem a változások ez utóbbi formáinak gyakoriságát és értékét, abban a tekintetben, hogy ezek a természetes kiválasztástól függetlenül (!) a struktúra maradandó módosulásait idézik elő . . . Következéseimet újabban nagymértékben félreértették, és azt állították, hogy én a fajok módosulását kizárólag a természetes kiválasztásnak tulajdonítom . . .” (Darwin: „A fajok eredete”, 573–574.) Darwin ha élne feltehetőleg a neodarwinizmust pseudodarwinizmusnak keresztelné el.

Látható, hogy Darwin expressis verbis tiltakozik a szelekció genetikai jelentőségének abszolutizálása ellen, mi több a „testrészek használatának és nem-használatának öröklődő hatásait” illető elismerésével közvetlenül kapcsolódik a — neodarwinisták szemében — botránykőnek tűnő lamarcki törvényhez. Természetes ma — a lamarcki—darwini elmélet mélyreható változáson, konkretizáló finomításokon ment keresztül, de az elmélet lényegi igazságtartalma, ti. a külső hatások nyomán létrejött viszonylag adekvát tulajdonság-változások, ill. új tulajdonságok örökölhetőségének elismerése utat tör magának még a neodarwinisták között is (mármint azok között, akik — ellentétben Monod-val — készakarva nem húnnyják be szemüket a tudományok legújabb és „zavaró” eredményei előtt).

Paul Gary Werskey ma már azok közé tartozik, akik nem vállalják a „centrális dogma” fetiszizálásának szerepét, sőt elismeri, hogy a mi századunk nyolcadik évtizedében a környezetpártiak (sic!) újból erősödnek az élettudományokban. „Az állati viselkedés, a fejlődésbiológia és az ökológia gyarapodásának tanúsága szerint, még a spektrum molekuláris végén is, nem egészen aggódásmentes egy korábbi idő hite Crick „centrális dogma”-jában.

Amikor ezeket a tényezőket hozzáadjuk az organicista filozófia feltámadásához és a janzenizmussal szemben tapasztalt hirtelen véleményváltozáshoz, Koestler elvárja, hogy kíváncsiak legyünk, vajon a neodarwinizmus módosul-e bármiféle lamarckista kiegészítések révén. Koestler előrelát egy éppen ilyen lehetőséget. És nekiünk is így kell...” („Nature”, 234, 1971. dec. 24., 490.) Ezeket a sorokat egyfelől azért idéztem, mert nem „elkötelezett” lamarckista—darwinista tolla rötta a papírra, másrészt azért, mert ezek a sorok egy sajátos és meglepő tartalmú új monográfia ismertetésének konklúziói.

Arthur Koestler: „A dajkabéka eset. A Paul Kammerer polémia” c. 1971-ben közzétett könyvének ismertetéséről van ui. szó. Paul Kammerer bécsi zoológus a század első évtizedeiben békákon, szalamandrákon és más állatokon végzett kísérletei alapján

annak a véleményének adott kifejezést, hogy a környezeti feltételekhez való alkalmazkodás folyamatában szerzett tulajdonságok átöröklődhetnek, genetikailag rögzülhetnek. Az eredmények publikálása után, súlyos támadások és rágalmozások annyira megrendítették Kammerert (1926-ban), hogy saját maga vetett véget életének. Koestler könyvében, a szakfolyóiratokban szaporodó anti-„centrális dogma” tartalmú cikkekre hivatkozva szükségesnek tartja Paul Kammerer kísérleteinek megismétlését. Werskeyvel ellentétben John Mayard Smith viszont a centrális dogmát maradandó értékűnek tekinti és kételkedik abban, hogy a Koestler által javasolt kammereri kísérletek megisméltése a lamarckizmus elvének bizonyításához vezethetne. Mégis érdemes és jellemző Mayard Smith recenziójának utolsó sorain elgondolkodni, és azokat összevetni Monod megfellebbezhetetlen, apodiktikus kijelentéseivel: „a centrális dogma alóli kivételek már nehezebben beszerezhetők; meglepetések rejtőzhetnek még az immunkémiaiban, vagy az emlékezés kémiájában, bár én személyesen kételkedem ebben. Koestler azonban bizonyos lehet affelől, hogy a centrális dogma gyengeségének legkisebb jelére, a keselyűk minden oldalról rászállnak majd. Végül is reputációt a centrális dogma cáfolata és nem bizonyítása jelent. Azonban nekem az az érzésem, hogy a dogma maradandó értékű.” („New Scientist”, 52, 282. 1971. dec. 30. Kiemelés tőlem. — F. L.)

Monod-nak nem az az érzése, hogy a dogma maradandó értékű, hanem az számára fétis: végleges, megingathatatlan és érinthetetlen ítélet, abszolút igazság: „nem létezik semmiféle elképzelhető mechanizmus, melynek közvetítésével utasítás vagy információ átvihető lenne a DNS-hez, — „il n'existe aucun mécanisme concevable par quoi une instruction ou information quelconque pourrait étre transférée à l'ADN". (Monod, 125.). Ez a dogma, ez a szigorú bálvány még a Termin-féle féleretnekéset sem tűri meg, nevezetesen az RNS-től a DNS felé történő információ-jelentést. A bálványnak igaza van, ha az egyik dominót megingatja, felborítja a mellette állót, akkor a láncreakció már nem állítható meg.

A DNS-nek mint elemnek individualizmusa, önmeghatározottsága, replikációjának autogenetikus és invariáns jellege — a centrális dogma alappillérei. Valójában „az elemek individualitásukat (konkrétságukat) csak más (külön) struktúrákkal való kapcsolatukban (az ezen struktúrák egymás közötti kölcsönös viszonylatukban) nyerik el. Különösen szembeszökően jelentkezik ez a totális jellegű képződményekben.” (V. I. Szvigyerszkij és R. A. Zabov: „Elemi-strukturális kapcsolatok új filozófiai aspektusai”, Moszkva 1970, 11.) A DNS (struktúrája és funkciója), mely a sejt viszonylatában elemként szerepel, individualitását („konkrétségét”) csakis egyéb elemekkel, struktúrákkal (és ez utóbbiak közötti kölcsönviszonylatok jellegének megfelelően) való kölcsönös kapcsolatban és kölcsönhatásban nyerheti el. A szerzők — nem emelik ki itt közvetlenül —, hogy az individualizáció és konkrétség együtt jár más vonatkozásban — éppen az integrálódás fokozódásával — az egyediség, elkülönültség és a konkrétség gyengülésével, — Monod — a DNS-t ez utóbbi vonatkozástól — jószántából — mentesíti. Az idézett szerzők a szaktudományok eredményeit általánosítva kiemelik, hogy „a struktúra elemei processzuálisabbak, mozgékonyabbak” a struktúra relatív állandóságához viszonyítva. (Uo. 13.) A két „abszolút azonos atom”-nak és a sejt építőelemeinek, különösen a nukleinsavaknak (de az aminosavaknak is) Monod kölcsönözöte konstanciáját, az előítéletől és a centrális dogmától immunis vagy ez utóbbtól eltávolodó szaktudósok, mint láttuk mind többen és mind határozottabban cáfolják.

A szaktudósoknak és filozófusoknak nehéz, de fontos és megtisztelő feladata, hogy a szaporodó „anti” (centrális) dogmatikus, anti „monod-ista” szakmai és elméleti eredmények (lehetőleg monografikus igényű) elemzésével, feldolgozásával, a tudományos-technikai forradalmat kísérő valóságjelenségek ismeretelméleti és ideológiai gyökerének feltárásával, hozzájáruljanak e forradalom útján tornyosuló akadályok elhárításához. Az ideológiai-politikai gyökerek feltárása már csak azért sem mellőzhető, mert Monod „természetfilozófiai” értekezésének végső célja egy újsütetű antimarxista „kiáltvány” megfogalmazása és antiszocialista kereszties hadjárat meghirdetése. (Az olasz ideológus Massimo Aloisi „manifesztó” antimarxista jelzővel illeti — teljes jogosultsággal — „A véletlen és szükségszerűség” címet viselő „természetfilozófiai” értekezést; L. „Rinascita”, N° 25 — 26, giugno 1971, 18.). Tanulmányának utolsó fejezete — korlátozott terjedelme és célkitűzése miatt is — csak arra vállalkozhat, hogy az antimarxista „kiáltvány” legalapvetőbb (konceptuális) tételeit szembebesítse a hamistásoktól és az átfestéstől megtisztított marxizmussal.



a) *Monod antimarxista manifesztuma és társadalomterápiája*

Monod kritikája a marxi—lenini visszatükröződési elméletéről: „a neurofiziológia és a kísérleti pszichológia haladása nyomán kezd feltárulni számunkra az idegrendszer funkciójának (legalább) néhány aspektusa, ami mindazonáltal elegendő ahhoz — írja Monod —, hogy nyilvánvalóvá váljon, miszerint az idegrendszer csakis kódolt, traponált, *előre megszabott normák keretében foglalt információt közvetíthet* . . . a tudatba. Világosan és röviden: asszimilált és nem egyszerűen helyreállított információ közvetítéséről van szó.” (Monod, 50. Kiemelés tőlem. — *F. L.*) „. . . Jóllehet, úgy tűnik, a modern számítógépekben jelenleg használt alkotórészek egyike sem képes olyan változatos és finoman modulált teljesítményre, mint a neuron, mindazonáltal az analógia meglepő marad, csakúgy, mint a kibernetikus gépek és a központi idegrendszer közötti eredményes összehasonlítás . . . Semmi sem indokolja annak feltételezését, hogy az elemi kölcsönhatás az integráció különböző szintjén különböző természetű lenne . . .” (Monod, 164.)

„Az elemi geometria fogalmai nem (is) annyira az objektumban vannak képviselve, mint inkább az érzéki analízáló által, mely azt felfogja és a legegyszerűbb elemeiből kiindulva összerakja. (Ti. a tárgyat. — *F. L.*)

Ezen modern felfedezések tehát igazságot szolgáltatnak új értelemben Descartes-nak és Kantnak, a radikális empirizmussal szemben, mely mindazonáltal nem szűnt meg uralkodni a tudományban két évszázad óta, a gyanú árnyékát vetve minden olyan hipotézisre, mely a megismerés keretein belül, *in*neitast’ (veleszületett jelleget) feltételezett. Még napjainkban is egyes etológusok úgy látszik, ragaszkodnak ahhoz a gondolathoz, hogy a viselkedés elemei az állatnál vagy veleszületettek (innés), vagy tanultak. A két mód abszolút kizárja egymást. Ez a koncepció teljességgel téves, hogy azt Lorenz erőteljesen kimutatta. Amikor a viselkedés a tapasztalat által szerzett elemeit implikálja, azokat egy *program* szerint implikálja. Ez a program veleszületett (inné), azaz genetikailag determinált. A program struktúrája megidézi és irányítja a tanulást, mely tehát bevésődik egy bizonyos már előzetesen létező (préétablie) formába; ez utóbbi a faj genetikai örökségében meghatározott. Kétségtelen, hogy ilyenképpen kell értelmezni a nyelv primer gyakorlati folyamatát a gyermeknél.

Az eszmék, *kartézianus*’ inneitására (veleszületett jellegére) vonatkozó hosszú vita, mely inneitást az empiristák tagadtak, emlékeztet arra a vitára, mely megosztotta a biológusokat a fenotípus és genotípus közötti megkülönböztetés tárgyában.

Alapvető megkülönböztetés az örökletes hagyatékek meghatározásában nélkülözhetetlen a genetikusok számára, akik ezen megkülönböztetést bevezették; de ez nagyon gyanús sok nem genetikus biológus számára, akik ebben csupán egy mesterséges fogást láttak a gén invarianciája posztulátumának megmentésére. *Itt ismételenen viszonlátjuk a szembenállást azok között, akik csak aktuális objektumot akarnak elismerni, és akik evvel szemben megkísérlik feltárni abban (az objektumban) egy ideális forma(!) álcázott reprezentációját.* A tudósoknak csak két fajtája létezik: azok, akik szeretik az eszméket és (másfelől), akik gyűlölik az eszméket. Ezen két szellemi beállítódás a tudományban is szemben áll egymással. Egyik is, másik is szembevetésük miatt szükséges a tudomány haladása szempontjából. Csak sajnálni lehet, hogy ez a haladás — az eszmék megvetői számára —, mely haladáshoz maguk is hozzájárulnak —, változatlanul tévedésükről tanúskodik . . .” (168. Kiemelés tőlem. — *F. L.*)

. . . „Egy biológus számára kísértő, hogy az eszmék evolúcióját, a bioszféra evolúciójához hasonlítsa. Bár az elvont, a (Királyi) Birodalom jelentősebb mértékben túlhaladja a bioszférát, mint a bioszféra a nem élő, élettelen világegyetemet, az eszmék (megis) megőrizték az organizmusok egyes tulajdonságait. Ahogyan a szervezetek, az eszmék is törekednek megőrizni struktúrájukat és azt szaporítani; ahogyan a szervezetek, az eszmék is képesek összeolvadni, rekombinálódni, szétbontani tartalmukat és végül, mint az előbbiek — az eszmék is fejlődnek, és ebben az evolúcióban a szelekció kétségtelenül nagy szerepet játszik.” (181.)

„A tiszta tükkör’ radikális igénye, követelménye magyarázza a materialista dialektikusoknak azon dühös ellenségeskedését, mellyel visszautasítanak bármiféle kritikai episztemológiát, melyet legott *idealistának*’ és *kantiánusnak*’ minősítenek.” (49.)

„A külső világ, az emberi gondolkodás által visszatükrözve — valójában — ez az egész. A megfordítás logikája megköveteli természetesen, hogy ez a tükrözés jóval több legyen, mint egy többé-kevésbé hű tranzpozíciója a külső világnak. A dialektikus materializmus számára elengedhetetlen, hogy a *„Ding-an-sich”*, az önmagában való dolog vagy

jelenség módosulás és elszegényedés nélkül érkeznek el egészen a tudat szintjére, anélkül hogy (a dolgok) tulajdonságai közül bármiféle szelekcióra sor kerülne.

A marxista tükrözésmélet azt követeli, hogy a külső világ struktúrái és mozgása — a szőz szoros értelmében — teljes integritásában jelen legyenek a tudatban. Evvel a koncepcióval szembe lehetne állítani kétségkívül magának Marxnak bizonyos szövegeit. Mindazonáltal ez a koncepció elengedhetetlen a dialektikus materializmus logikai koherenciájához, ahogyan azt az epigonok, ha ugyan nem Marx és Engels maguk jól látták. Egyébként ne felejtjük el, hogy a dialektikus materializmus egy viszonylag kései kiegészítése a Marx által emelt társadalmi-gazdasági építménynek. Ezen kiegészítés világosan arra hivatott, hogy a történelmi materializmusból ugyanolyan „tudományt” alkosson, mely magának a természetnek törvényein alapszik.” (48–49.) Végső következtetéseit — Monod — a „dialektikus materializmus episztemológiájának csődje” alcím után így fogalmazza meg: „A tiszta (vissza) tükrözés, a tökéletes tükrözés, amely még csak meg sem fordítaná a képet, ma tarthatatlanabbnak tűnik számunkra, mint valaha. Valójában azonban nem volt szükséges megvárni a XX. sz. tudományának fejlődési eredményeit ahhoz, hogy megmutatkozzanak azok a zűrzavarok és non-sens-ok (képtelenségek), melyekhez ez a tézis (a marxi tükrözési elmélet. — *F. L.*) óhatatlanul elvezetett. Abból a célból, hogy megvilágítsa a szegény Dühring úr lámpását, aki ezeket (a képtelenségeket. — *F. L.*) leplezte, Engels maga a természeti jelenségek dialektikus magyarázásának számos példáját javasolta.” (50.) Miután Monod itt ismertet két engelsi példát, így folytatja: „Ezek a példák különösen azon episztemológiai (ismeretelméleti) csőd nagyságát illusztrálják, mely a dialektikus magyarázat „tudományos” használatának következménye”. . . „a dialektikus ellentmondásból minden mozgás, minden evolúció, alaptörvényét” csinálni (nem más, mint) a természet szubjektív magyarázata rendszerezésére tett kísérlet, mely lehetővé teszi a természetben felfedni egy emelkedő, építő, alkotó tervet; lehetővé teszi, hogy a természetet megfejthetővé és erkölcsileg jelentőségelteljesse tegyük. Ez nem más, mint „animista bevetítés, (projection)”, mely mindig felismerhető, bármiféle álcázásokat használjanak is.” . . .

. . . „Engels maga (ezen episztemológiai csőd és szubjektív magyarázat-kísérlet miatt. — *F. L.*) a Dialektika nevében kora legnagyobb felfedezése közül kettőnek az elvetéséhez jutott: a termodinamika második elvének és (Darwin iránti csodálata ellenére) az *evolúció tiszta szelekciós magyarázatának* elvetéséhez. Ugyanezen elvek alapján támadta — és milyen hevesseggel — *Levin Mach episztemológiáját* (ismeretelméletét), és parancsolta meg Zsdanov az orosz filozófusoknak, hogy induljanak támadásba a koppenhágai iskola kanti cselvetései ellen, vádolta Liszenko a genetikusokat, miszerint olyan elméletet támogatnak, melyek a dialektikus materializmussal összeegyeztethetetlenek, tehát szükség-szerűen hamisak. Az orosz genetikusok tagadásai ellenére Liszenkonak tökéletesen igaza volt. A gén elmélete — mint generációkon keresztül öröklődő változatlan determináns — valójában teljességgel összeférhetetlen a dialektikus elvekkel. Ez az elmélet (a gén-elmélet) — definíció szerint — egy *idealista elmélet*, mivel egy invariancia-posztulátumon nyugszik . . . a leírás, melyet erről a modern biológia ad tiszta mechanisztikus.” (51–52. Kiemelés tőlem. — *F. L.*).

#### b) *A marxi—lenini tükrözésmélet monod-i értelmezése*

A fenti idézetek alapján megállapíthatjuk, hogy ezúttal Monod tiszta vizet önt a pohárba, abban az értelemben, hogy az ismeretelmélet, a dialektika és a logika egységét — a marxista filozófiában — felismeri, és kertelés nélkül elveti — az egyébként gyökeresen meghamisított — marxi—lenini visszatükrözési elmélettel a dialektikát és a dialektikus logikát.

Azt viszont már csak a jóisten tudná megmondani, miért tételezi, hogy a marxi—lenini tükrözési elmélet abszolút „tiszta tükrözés” igényel azért, hogy a Ding-an-sich módosulás nélkül érkezzen a tudatba, és ott teljes integritásban reprodukálódjék (még csak megfordítást se szenvedjen el.)

Aki, akárcsak felületesen is tanulmányozta Marx és Engels közös művét „A német ideológia”-t, az nem vonhatja kétségbe, hogy a marxizmus klasszikusai éppen azt bizonyították (szinte a könyv minden oldalán) miszerint a tükrözés, különösen a társadalom anyagi életének (anyagi létének) a tükrözése, távolról sem tiszta „reprezentáció”, hogy a valóság „ideologikus”, tehát délibáb módjára megfordított, torz, hamis és illuzórikus visszatükrözésének nemcsak lehetősége van meg, hanem adott körülmények között szükség-szerű, elkerülhetetlen.

Ezek a körülmények, mindenekelőtt egy adott antagonisztikus osztályokra szakadt, a termelészökök magántulajdonán alapuló társadalmi-gazdasági alakulat objektív

ellentmondásaiban gyökereznek, és a hamis, illuzórikus tükrözés ismeretelméleti lehetőségét „realizálják”. Pontosan ez történik „A véletlen és szükségszerűség”-ben, ahol Monod nemcsak az objektivitást tükrözi fonákul, torzítva, leegyszerűsítve, hanem a marxista szövegbe foglalt információtartalmakat is. Monod saját okulására is elmélyedhetne a marxi—lenini szövegek tanulmányozásában, amelyeket csak „mauveuse conscience”-szal, azaz tudattalan önmegsalatással (Sartre kifejezése) lehet félremagyarázni: „A munka megosztása, amelyet már fentebb az eddigi történelem egyik fő hatalmaként leltünk föl, most az uralkodó osztályban is nyilvánul, mint a szellemi és anyagi munka megosztása, úgyhogy ezen osztályon belül az egyik rész az illető osztály gondolkodóiként lép fel (az osztály aktív konceptív ideológusaiként, akik ez osztály önmagáról táplált illúziójának kialakítását teszik fő megélhetési águkká), míg a többiek ezekhez a gondolatokhoz és illúziókhöz inkább passzív és receptív módon viszonyulnak, mert ők valóságban az aktív tagjai az osztálynak és kevesebb idejük van ahhoz, hogy saját magukról illúziókat és gondolatokat alkossanak.” (Marx—Engels: „A német ideológia”, MEM 3, Budapest 1960, 46.) Monod azt is mérlegelhetné, melyik osztály támogatta kiadók terjesztik a „Véletlen és szükségszerűség”-et Nyugat-Németországban, Angliában . . . , és melyik osztály tanúsított kifejezett befogadó magatartást. (Különösen a társadalom terápiájára vonatkozó javaslatait illetően.) Monod a „kritikai” ismeretelméletet állítja szembe a marxi tükrözés elméletével; ugyanakkor maga eljut végérvényes, megfellebbezhetetlen, metafizikusan abszolút igazságokhoz: az egyirányú információátadás — „soha meg nem cáfolható” — apodiktikus — tételéhez, a világmindenségben „rejtőző” módosíthatatlan (platóni) entitásokhoz, abszolút azonos létezőkhöz stb.; ezek az igazságok abszolút „kristálytisztá” tartalmát nem bolygatja semmiféle relatív mozzanat. Nyugodtan elmondhatjuk tehát, hogy a verébnek mondja a bagoly nagyfejű.

Engels az „Anti-Dühring”-ben külön fejezetet szentel a tükrözés metafizikus értelmezése, az igazság abszolút tartalmának metafizikus rögzítése ellen. Lenin ezeket az ismeretelméleti vonatkozásban kifejtett dialektikus tanításokat továbbfejleszti a „Materializmus és empiriokriticismus”-ban, különös hangsúllyal kiemelve a fizikai tükrözés és az emberi megismerés közötti alapvető különbséget, a megismerés és az igazság (dialektikusan) *folyamat* jellegét, az abszolút és relatív oldalak, vonatkozások egymást feltételező és egymásba átmenő „levését”. „A társadalmi tudat a társadalmi létet tükrözi vissza — ez Marx tanítása. A tükörkép lehet (!) megközelítően (!) hű másolata annak, amit visszatükröz . . .” . . . „Mindem materializmus elismeri az emberiség tudatától, érzetétől, tapasztalatától stb. független, objektív, valóságos létet (anyagot). A történelmi materializmus a társadalmi létet az emberiség társadalmi tudatától függetlennek tekint. A tudat ott is, itt is csak visszatükröződése a létnek, a *legjobb esetben (!) megközelítően hű* (adekvát, eszményi pontosságú) tükröződése.” (LÖM 18, 304, 306. Kiemelés tőlem. — F. L.) Az a tény, hogy Monod végleges, kristálytisztá abszolút igazságokhoz jut, abban szerepe van a dialektika elutasításának és a formális logika metafizikus alkalmazásának.

Monod ismeretelméleti ars poetikájában nincs lényegét tekintve semmi eredeti. A legfontosabb fonalakat a platóni—husserli—Merleau-Ponty-féle filozófiából és az alakpszichológiából kölcsönözte. E fonalak szövedékét pedig a redukcionista-strukturalista genetikai kötetanyaggal itatta át: „az idegrendszer előre megszabott normák keretében foglalt információt közvetíthet” állítja Monod. (50.)

Husserl maga a tudat immanens, a priori struktúráit és eidoszait (lényegeit) megtisztította a fenomenológia, a transzcendentális és eidetikus redukció segítségével, melyek szerinte így a tiszta tudomány, a „szigorú” ismeretelmélet alapköveiként szolgálhattak. Ezek a husserli eidoszok — a Monod-féle „entitás immuables” — változhatatlan létezők — homológonjai, melyek (Monod-nál) egyúttal „az idegrendszer előre megszabott normáinak” szerepét is betöltik.

Amikor Monod megdicséri azokat a tudósokat, akik az objektumban „egy ideális forma álcázott reprezentációját látják” újra a platóni—husserli Gestalt (alak) elmélet nyelvén beszél. Platón ui. az ideális formák, a tiszta eszmék (fogalmak) reprezentációjának fogta fel az érzéki tárgyakat; Husserl a „transzcendentális eidoszok” (lényegek) „vázlatának” változatos kivetítésének (Abschattungen) írja le a tárgyakat. Az „Alakelmélet”-ben a veleszületett észleleti formák (alakzatok, struktúrák) szervezik koherens képpé az ún. viselkedési környezetet, kaotikus nyersanyagát (zárójelben megemlítem, hogy Monod könyvében a platóni fogalmi dialektika is megmerevedik, hiányzik a husserli (sikertelen) bizonyítási igényesség, valamint a Gestalt (Alak) elmélet művelőinek gazdag kísérletes reprodukálható ill. „konfirmálható” vagy „falszifikálható” leltárának felhasználása).

„Amikor az (emberi) elme az egyes dologhoz nyúl, amikor másolatot (= fogalmat)

készít róla — figyelmeztet Lenin — ez nem egyszerű, nem közvetlen, nem *tükröszerűen* holt (Kiemelés tőlem. — *F. L.*), hanem bonyolult, kettéhasadt, cikcakkos aktus, amely *magában foglalja* azt a lehetőséget, hogy a képzelet elrepül az élettől; sőt mi több: azt a lehetőséget, hogy az elvont fogalom, az eszme *átalakul képzetté*, „végső fokon” = Istené, (még hozzá úgy, hogy az ember észre sem veszi, nem ismeri fel az átalakulást)”. (Lenin Összes Művei 29, 307.) Monod észreveszi ezt az átalakulást és fenntartás nélkül hirdeti meg a platónizmus reneszánszát: a biológiai tudományok, különösen az ún. molekuláris genetika gén-elmélete — szerinte — a mai „platónisták” legmerészebb várakozását is beteljesítette, mikor a „szigorú” tudományossággal, pontosabban fizikalista szcientizmussal pilléreket tolt a változtathatatlan, a konstans létezők (entitások, struktúrák) alá.

Az új-platónizmus segítségére siet Monod akkor is, mikor egyértelműen kijelenti, hogy „a viselkedés a tapasztalat által szerzett elemeit implikálja, azokat *egy program szerint* implikálja. Ez a program veleszületett (inné) azaz genetikailag determinált” (M, 168.) Monod minden következtetésében — természetesen — található valamiféle racionális mag, ő is a természeti-társadalmi objektivitást ismeri meg és tükrözi (legyen ez a tükrökép még oly torz és „platónizált”). Az állat a filogenetikus fejlődés eredményeképpen — természetesen — a veleszületett tulajdonságok gazdag tárházával rendelkezik, melyeket az ember megszüntetve, átalakítva, humanizálva megőrzött. A hiba megint csak a fogalmak — a „program”, a viselkedési „struktúrák” — hiposztázisában rejlik —, ami megteremti a lehetőséget a veleszületett jelleg erejének eltűzésére vagy akár abszolútizálására, másfelől e fogalmaknak a legmagasabbrendű társadalmi jelenségekre történő redukcionista, naturalisztikus extrapolációjára. (Ezzel a lehetőséggel él is Monod, amikor megteszi — szociáldarwinista — javaslatait a társadalom terápiájára.)

Erre a veszélyes tudománytalan (redukcionista-naturalisztikus) extrapolációra és a fogalmak rövidzárlatos biológiai-genetikai kapcsolására nem lehetne jobb példát találni, mint amivel Monod szolgál azzal, hogy feltételezi az eszmék „szelekciónját”, mely szelekció törvényei hasonlóak lennének a bioszféra evolúció, szelekció-törvényeihez: „ahogyan a szervezetek, az eszmék is törekednek megőrizni struktúrájukat és azt szaporítani” stb., mivel az eszmék megőrizték az organizmusok egyes tulajdonságait. A szellemtörténeti irányzat „szoldf” polgári képviselői is elhatárolnák magukat a fogalmak effajta ultraönkéntényes mozgatójától, filiaációjától, — Monod vonatkozó hipotézise inkább a Foucault-féle strukturalizmusba illeszthető, amennyiben az eszmék, az eszmerendszerek az „episztemé”-k itt is a véletlen emergencia, valamiféle önerejéből táplálkozó, spontán mutációkon alapuló szelekció eredményei: „amit napfényre szeretnénk hozni — írja Foucault —, ez az episztemológiai mező, az *episztemé*, ahol az ismeretek minden kritériumon kívül vizsgálva (saját) racionális értékükre (vonatkozódnak) reflektálódnak”. (Michel Foucault: „Les mots et les choses”, Paris 1966, 13.) Foucault az eszméket, az ismereteket, ezek rendszerét az „episztemé-keket” minden társadalmi alaptól, objektív gazdasági meghatározottságtól függetlenül, minden „zavaró” kritérium nélkül vizsgálja. Ezt teszi — Monod is — az eszmékkel. Boiteau — fentebb idézett cikkében — tiltakozik az eszmék Monod-féle naturalizálása ellen: „a biológiai törvényeinek ilyen áthelyezését az eszmék szintjére nem támasztja alá semmilyen objektív megfigyelés vagy tény, melyek valamelyest is kísérleti (jellegűek) lennének. Mi több ezeknek ellentmond.” (Boiteau, 72.)

Ha a tények és az objektív megfigyelések ellentmondanak az ilyen áthelyezés lehetőségének, annál inkább szükséges ez az áthelyezés, a monod-i ún. szocializmus megalapozása szempontjából. Ez kiderül világosan az itt következő idézetekből.

### c) A társadalomterápia és a Monod-féle szocializmus megalapozása

Monod véleménye szerint miután az ember felülkerekedett a szubhumán világmindenségén: „A szelekció nyomása, mely evolúciójának első lépéseit vezette — fellazulhatott, de mindenképpen más jelleget öltött. Uralma alá hajtva immár környezetét csak saját magát találta mint komoly ellenfelet maga előtt. A közvetlen fajon belüli harc, az életre halálra menő harc vált ezután a szelekció fő tényezői egyikévé az emberi faj keretében.” (178.)

A mai modern társadalmakban a szelekció megszűnt: „legalábbis a szelekció nem rendelkezik semmi természetivel a szó darwini értelmében.

A mi társadalmainkban és abban a mértékben, amennyiben még egy szelekció szerepet játszik, nem kedvez a „legalkalmasabb túlélésének”, azaz modernebb terminussal kifejezve ezen „alkalmasabb” *genetikai* túlélésének — utódoknak nagyobb elterjedése által. Az intel-

igencia, az ambíció, a bátorság, a képzelőerő, kétségkívül továbbra is tényezője a sikernek a modern társadalmakban. Azonban a személyi siker és nem a *genetikai* siker az egyetlen, mely számításba jön az evolúcióban. A hogyan mindenki tudja, a statisztikák *negatív* kapcsolatát (*correlation*) tárnak fel az *intelligencia kvociens* (vagy a *kultúra színvonala*) és a *házaspároktól származó gyermekek száma között*. Ugyanezen statisztikák másfelől kimutatják, hogy az intelligencia-kvociens vonatkozásában a házások között jelentősen pozitív viszony (korreláció) van. Veszélyes helyzet, ami azzal fenyeget, hogy fokozatosan olyan *elit(!)* felé csoportosítja (drainer) a *legmagasabb genetikai potenciált(!)*, mely *elit* viszonylagos értéket tekintve (így) csökkenő irányba haladna.” (179–180. A két utolsó kiemelés tőlem. — F. L.)

„A szelekció-hiány feltételeiből, ill. az ellen-(kontra) szelekció(!) feltételéből adódó veszély, mely szelekciók a haladó társadalmakban uralkodnak, kétségtelen. Nagyon komoly veszéllyel mindazonáltal csak hosszabb idő elteltével válhat, mondjuk 10 vagy 15 generációváltás, több évszázad elteltével. Azonban a modern társadalmak ki vannak téve más közvetlenebb és súlyosabb veszélyeztetéseknek. (180. Kiemelés tőlem. — F. L.) *Nem beszélék itt a demográfiai robbanásról, a természet tönkretételéről, még csak a megatonnákról sem, hanem egy jóval mélyebb és súlyosabb bajról (kórról), a lélek bajáról.* Ez a baj a legsúlyosabb fordulata (szakasza), annak a szellemi fejlődésnek, mely létrehozta és szakadatlanul súlyosbítja. Az ismeretek csodálatos fejlődése három század óta az embert annak a koncepciónak fájdalmas revíziójára (újvizsgálatára és módosítására) kényszeríti, mely évtizedek óta meggyökeresedett, amelyet önmagáról és a világegyetemmel való kapcsolatáról a maga számára létrehozott.” (181. — Kiemelés tőlem. — F. L.) Már a törzsi közösségekben élő ember kereste ezen szorongást okozó kérdésekre a magyarázatot: „mi ezen emberek leszármazottai vagyunk. *Kétségtelenül tőlük örököltük e magyarázat szükségességét, a szorongást, mely arra kényszerít, hogy keressük az egzisztencia (az emberi lét) értelmét.* Minden mítoszt, minden vallást, minden filozófiát és magát a *tudományt alkotó szorongásról(!)* van szó. Hogy ezen kényszerítő szükséglet velünk született, valahol a *genetikai kód nyelvében írva, és hogy ez spontán módon fejlődik ki, a magam részéről (egyáltalán) nem kételkedem.*” (183. — Kiemelés tőlem. — F. L.)

„Mindazonáltal a puszta, a merő kulturális örökség önmagában nem lehetne elég biztos, elég hatalmas ahhoz, hogy aládúcolja a társadalmi struktúrákat; szükséges volt, hogy ezen örökség genetikai alátételét (alappal, support) rendelkezék, hogy ezen örökségből a szellem által igényelt kivételt táplálékká tegye. — Ha nem így volna, hogyan lehetne megmagyarázni — a mi nemünk esetén (genus) — a vallásos jelenség egyetemeségét a szociális struktúra bázisában? Hogyan lenne magyarázható, hogy ezen túlmenően — a mítoszok, a vallások és a filozófiai ideológiák gazdag (hatalmas) változatosságában, *ugyanazonos lényegi, forma' található, ismétlődik?*” (183. Kiemelés tőlem. — F. L.)

... „Marx szerint Hegelhez hasonlóan a történelem immanens, szükségszerű és kedvező terv szerint megy végbe. A marxista ideológia hatalmas uralma (befolyása) az (emberi) szellemeken nemcsak az ember felszabadítása ígéretének köszönhető (tudható be), hanem kétségkívül és mindenekelőtt ontogénikus struktúrájának, annak a teljes és részletes magyarázatnak, melyet a múlt, a jelen és a jövő történetéről mond.

Mindazonáltal az emberi történelemre korlátozva és a 'tudomány' bizonyosságaival feldíszítve is, hiányos maradt. Hozzá kellett csatolni a dialektikus materializmust, mely az (emberi) szellem rendelkezésére bocsátja a teljes magyarázatot, amit megkövetel (a szellem): *az emberi történelem és a kozmosz története benne összekapcsolódik, — azonos(!), örök törvényeknek engedelmeskedve.*” (184. Kiemelés tőlem. — F. L.)

„Ha igaz az, hogy egy teljes magyarázat szükséglete — az emberrel — veleszületett és *hogy ezen magyarázat hiánya mély szorongás forrása:* ha az egyetlen magyarázatforma, mely képes a szorongást csillapítani — egy totális történelem magyarázata, mely feltárja az ember jelentőségét, megjelölve (az embernek) szükségszerű helyét a természet terveiben; és hogy igaznak, jelentősnek, megnyugtatónak tűnjön, a magyarázat'-nak bele kell olvadnia a hosszú animista tradíciókba — érthető (mindezek után. — F. L.), miért volt szükség annyi évezredre, hogy megjelenjennek az eszmék (ideák) birodalmában — az objektív megismerésnek eszméi, mint az autentikus igazság *egyetlen* forrása.

Ezen szigorú (rideg) és hideg eszme, mely semmiféle magyarázatot sem javasol, viszont aszketizmusra kényszerít — lemondva minden más szellemi táplálékról —, képtelen volt csillapítani a *veleszületett(!) szorongást(!)*; ellenkezőleg csak fokozta azt. Avval az igényvel lépett fel (ez a szigorú és hideg eszme), hogy egy vonással eltüntet egy olyan hagyományt, mely százszor ezer éves és amelyet maga az emberi természet asszimilált; felbonthatta ugyan az ember régi animista szövetségét a természettel, nem hagyva ezen értékes kapcsolat helyett mást, mint az egyedülállót fagyos univerzumában egy nyugtalanító fürkészést — kutatást —. Hogyan lehetséges, hogy efféle eszme, mely láthatólag nem

mondhatott magának mást, mint egy puritán arroganciát, elfogadásra talált? Nem talált elfogadásra, jelenleg sem. Ha mindezek ellenére (az emberre. — *F. L.*) rákényszerítette magát, úgy azt kizárólagosan performanciája csodálatos hatékonyságának köszönheti.” (185. Az utolsó kiemelés tőlem. — *F. L.*)

„Míg a XIX. sz. szcientista progresszionizmusa olyan pályát látott maga előtt, mely úgy tűnt az emberiség csodálatos kibontakozásához fog — kétségkívül — vezetni, addig ma a (sötét) árnyak szakadéka nyílik meg előttünk. A modern társadalmak elfogadták azokat a gazdaságokat, értékeket és hatalmokat (képességeket), melyet a tudomány számára feltárt — felfedezett.

De a modern társadalmak éppen csak hogy meghallották, de nem fogadták el a tudomány legfontosabb üzenetét: az igazság új és egyetlen forrásának definícióját, az etika alapjai teljes revíziójának követelményét, az animista hagyománnyal való gyökeres szakítás követelményét, az „szövetség” végleges felmondást és új szövetség kikovácsolódásának szükségességét. Felvértezve mindazon képességekkel és élvezve mindazon gazdagságokat, melyeket a tudománynak köszönhet, a mi társadalmaink továbbra is megkísérlik ugyanezen — a tudomány által alapjágj lerombolt — értékek rendszerei alapján élni és azt tanítani.” (186. Kiemelés tőlem. — *F. L.*)

„A marxista társadalmak továbbra is a történelem materialista és dialektikus vallását hirdetik. Látszólag szilárdabb erkölcsi keret, mint a liberális társadalmaké, de sebezhetőbb, talán éppen merevségénél fogva . . . — Mindenképpen ezen rendszerek, valamennyien, az animizmusban gyökerezve, kívül esnek az objektív megismerésén, kívül az igazságon; idegenek és végső soron ellenségesek a tudománnyal szemben, melyet fel akarnak használni, de sem tisztelni, sem nem szolgálni. — A szétválás olyan nagy, a hazugság olyan nyira nyilvánvaló, hogy megszállva tartja és széttepi a lelkiismeretét minden embernek, aki rendelkezik némi kultúrával, némi intelligenciával, és akiben benne lakozik azon erkölcsi szorongás, mely minden alkotás forrása; tehát az emberek közül mindazoknak a lelkiismeretét, akik a fejlődésben levő társadalom és kultúra felelősségét hordják és hordani fogják.” (187. Az első és az utolsó kiemelés tőlem. — *F. L.*)

„Igaz, hogy a tudomány merényletet követ el az értékekkel szemben. — Nem közvetlenül, mivel azoknak nem bírálja és azokat ignorálnia kell; de lerombol minden mítikus és filozófiai ontogéniát, amelyekre az animista tradíció (a bennszülött ausztraliaktól a materialista dialektikusokig) ráhelyezte az értékeket, az erkölcsöt, a kötelességeket, a tilalmakat.” (187.)

Az ember eddig nem hallotta meg és nem fogadta el a tudomány igazi üzenetét — állítja Monod —, de: „Ha elfogadja az ember ezen üzenetet a maga teljes jelentőségében, végül is fel kell hogy ébredjen évezredek álmából, hogy felfedezze teljes egyedüllétét, gyökeres idegenségét. Most már tudja, hogy mint egy cigány az univerzum periferiáján van, ahol élnie kell. (Ezen) univerzum süket a zenéje, közömbös a reményei, csakúgy, mint szenvedései és bűnei iránt. Hol a segítség? Fel kell végül is tételezni, hogy az objektív igazság és az értékek elmélete, mindörökké idegen területeket alkotnak, melyek nem hatolhatnak egymásba? Olyan álláspont ez, melyre úgy látszik a modern gondolkodók (egy) nagy része helyezkedik; legyenek azok írók, filozófusok, vagy akár a tudományok emberei. Úgy gondolom, ez az álláspont nem csupán elfogadhatatlan az emberek óriási többsége számára, akiknél csakis fenntarthatja és felfokozhatja a szorongást, de teljességgel hibás; — két lényegi oknál fogva —: először, mivel természetszerűleg az értékek és a megismerés mindig és szükségszerűen összekapcsolódnak a cselekvésben és a beszédben (discours-ban = gondolati tevékenységben. — *F. L.*), továbbá és különösen — mivel az „igazi” megismerés definíciója maga végső elemzésben egy etikai természetű (ordre) posztulátumon nyugszik.” (188.)

„A megismerés önmagában mentesül minden értékítéllettől (kivéve az „episztemológiai” értéktől); másfelől az etika, lényegét tekintve nem objektív és mindörökké (végleg) ki van zárva a megismerés területéből.” (189.) Ugyanakkor, folytatja Monod: „Az objektivitás posztulátuma — a megismerés normájának megalapozása szempontjából — egy értéket határoz meg, mely maga az objektív megismerés. Az objektivitás posztulátumát elfogadni (nem más, mint) meghirdetése egy etika alap-propozíciójának (ajánlásának), a megismerés etikájának.

A megismerés etikájában, — egy primitív érték etikai választása az, mely a megismerést megalapozza. Ezáltal különbözik gyökeresen az animista etikától, melyet valamennyien immanens, vallásos vagy „természetes” törvények „ismeretére” akarják alapjukat lerakni . . . A megismerés etikája nem kényszeríti magát az emberre: ellenkezőleg, ő maga kényszeríti azt saját magára és abból axiomatikusan minden discours (megismerés) és minden tevékenység autentikus feltételét alkotja meg. „Az értekezés a „módszerről” normatív episztemológiát (ismeretelméletet) javasol, de ugyanakkor és mindenekelőtt úgy is kell

azt olvasni, mint erkölcsi elmélkedést, mint a szellem aszkézisét (ascèse). Az autentikus discoursok a maga részéről megalapozza a tudományt, és az ember rendelkezésére hatalmas képességeket bocsájt, melyek ma gazdagítják és fenyegetik őt; felszabadítják, de szolgátságba is taszithatják. A tudományok által szőtt és a tudományok eredményéből élő *modern társadalmak* (Kiemelés tőlem. — *F. L.*) a tudománytól olyan módon váltak függővé, mint a mérgezett a drógtól." (191.) „Ambíciójának igényessége révén a megismerés etikája talán kielégíthetné a (szorongató-szöttéppé helyzetet feloldó. — *F. L.*) túlhaladás ezen igényét. A megismerés etikája meghatároz egy transzcendentális értéket, az igazi megismerést, és azt javasolja az embernek, hogy azt ne a maga szolgálatába állítsa, hanem — ezentúl maga szolgálja (megismerés etikáját), egy szabadon (!) kinyilvánított és tudatos választás eredményeképpen. — Mindazonáltal a megismerés etikája egy humanizmus is, mivel az emberben tiszteli, mind az alkotót, mind ezen transzcendencia letéteményesét.

A megismerés etikája, egy (bizonyos) értelemben az „etika megismerése”; az ösztönös gerjedelmek, szenvedélyek, igények és a biológiai lények határainak megismerése.

A megismerés etikája az emberben képes észrevenni a nem abszurd, de (mégis) furcsa — idegen állatot, azon lényt, mely egyszerre két birodalomhoz, a bioszférához és az ideák (eszmék) régiójához tartozva egy időben megkínkoztatik és gazdagodik ezen tépő-szaktó dualizmus következtében, ami kifejezésre jut a művészetben és költészetben csakúgy, mint az emberi szeretetben." (192—193.) „Viszont az animista rendszerek — többekévesébe ignorálni, leértékelni és korlátozni akarták a biológiai embert, iszonyatot és félelmet kelteni az állati lét minőségéhez szorosan hozzátartozó egyes (tulajdonságok) vonások iránt. A megismerés etikája — evvel szemben bátorítja az embert, hogy ezen örökséget tisztelje és magáénak vallja, egyben képes legyen, ha szükséges, azon uralkodni. Ami a legmagasabb emberi tulajdonságokat — a bátorságot, altruizmust, nagylelkűséget, alkotó ambíciót illeti, a megismerés etikája mikor (egyfelől) elismerte — szociológiai eredetűket, egyúttal megerősítőleg kinyilvánítja transzcendentális értéküket azon ideál szolgálatra szempontjából, melyet meghatároz." (193.)

„Végül a megismerés etikája — megítélésem szerint — egyetlen olyan — *racionális és határozottan kinyilvánított idealista álláspont (attitude)* (Kiemelés tőlem. — *F. L.*), melyre egy valóságos szocializmus (!) felépíthető lenne. A XIX. sz. ezen nagy álma fájdalmas intenzitással mindig él a fiatalok lelkében. Fájdalmas ezen eszme által elsenvedett árulás miatt és nevében elkövetett bűnök következtében.

Tragikus, de talán elkerülhetetlen volt, hogy ezen mély vágyakozás filozófiai doktrínája (csak) animista ideológiák formájában jutott megfogalmazásra. Könnyű belátni, a dialektikus materializmus épülő hisztoricista profétizmus születésétől kezdve terhes volt mindazon fenyegető veszélyektől-fenyegetésektől, melyek ténylegesen megvalósultak.

Talán inkább, mint az egyéb animizmusok, a *történelmi materializmus az érték és megismerés kategóriáinak teljes összezavarásán nyugszik. Ezen összezavarás (!) maga teszi a történelmi materializmus számára lehetővé* (Kiemelés tőlem. — *F. L.*), egy inautentikus eszmefuttatásban kifejtve-kifejezve — annak meghirdetését, hogy a történelmi materializmus „tudományosan” állapította meg a történelem törvényeit, melyeknek az embernek... engedelmeskednie kell, ha nem akar a semmibe lépni." (193—194.) „Egyszer s mindenkorra el kell vetni ezen illúziót, mely gyermeket, ha ugyan nem halálos. Hogyan képes egy autentikus szocializmus valaha is egy lényegét tekintve inautentikus ideológiára felépülni? Hisz az a támaszték, melyre a történelmi materializmus igényt tart — és amelyben hívei lelkükben őszintén hisznek — nem más-e, mint a tudomány megcsúfolása?

A szocializmus *egyetlen reményessége nem azon ideológia (ti. a marxizmus. — F. L.), „revíziójában” van, mely egy évszázadon uralkodik rajta, hanem azon ideológia teljes elhagyásában.*” (Kiemelés tőlem. — *F. L.*)

„Hol találjuk meg újra tehát az igazságnak a forrását és egy ténylegesen tudományos (!) humanista szocializmus erkölcsi inspirációját, ihletését, ha nem magának a tudománynak forrásaiban, az etikában (!), mely megalapozza a megismerést, létrehozva abból *szabad választás (!)* révén a végső értéket, minden egyéb érték mértékét és biztosítékát? Az etikában, mely az erkölcsi felelősséget magának, ezen axiomatikus (!) választásnak szabadságára alapozza. Csakis a megismerés etikája — melyet a szociális és politikai intézmények alapjául, azaz azok autentikusságának, értékének mértékül elfogadunk — vezethet el a szocializmushoz. — A megismerés etikája előírja azon intézményeket, melyek az eszmék, a megismerés, az alkotás transzcendentális birodalmának gazdagítására lesznek hivatva. A Királyi Birodalom, mely benne lakik az emberekben, és amelyben az ember egyre inkább megszabadul mind az anyagi kényszerektől, mind az animizmus hazug szolgásgaitól, végre autentikusan élhet; védelmezve az intézmények által, melyek — az emberben a Birodalom szubjektumát és egyben alkotóját látva — szolgálni kényszerülnek az embert, az ő legegységülállóbb és legértékesebb lényegében.

Ez talán utópia. — De nem inkohereus álom. Ez egy eszme, melyet logikus koherenciájának egyedüli ereje tesz kényszerítővé. Ez a következtetés, melyhez szükségszerűen elvezet az autenticitás kutatása. A régi szövetség felbomlott; az ember végre tudja, hogy egyedül van a világegyetem közömbös végtelenségében, ahonnan a véletlen folytán emelkedett ki, csakúgy, mint társa. Kötelessége nincs sehol megírva. Neki kell választania a Királyi Birodalom és az árnyak között.” (194—195.)

#### d) Kritikai elemzés

Monod — mint látjuk — legnyíltabban értekezésének utolsó fejezetében beszél, melynek címe „A Királyi Birodalom és az árnyak” (Le Royaume et les ténèbres). A megelőző fejezetekben — az olvasó a „szigorúan” tudományos, szcientista kövekből kirakott úton halad; és egy boldog pillanatban ott találja magát az „eszmék Királyi Birodamában” (le Royaume des idées. — 185.). A Királyi Birodalomhoz vezető út köveinek alkotója, csiszolója elég ritkán van nevére nevezve, ami azt a látszatot keltheti, hogy a fennmaradókat saját maga (Monod) fejtette ki a sziklából és formálta ki. Az olvasónak távolról sem az a benyomása, hogy ennek az útnak eszméit „logikus koherencia” (194.) tartaná össze, hogy integratív struktúrába szerveződnenek. Inkább az eklekticizmus és a modernista formabontó módszerrel egymás mellé rakott elemekből kialakított furcsán-tarka mozaik-együttes jelenik meg előttünk.

Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban a „fizikai” idealizmusban mindekelőtt rejtett, ill. megbúvó retrográd társadalmi ideológiai-politikai veszélyre hívta fel a figyelmet, majd ez utóbbi nyíltan polgári és bogdanovi kibontakozásáról „leszedte a keresztvizet”.

Monod — becsületére legyen mondvá — egy monográfia keretében végig járja az utat a két „abszolút azonos atomtól” — az eszmék Királyi Birodalomának szocializmusáig, kimutatva a „fizikai-genetikai” idealizmus és a társadalom neomalthuziánista — szociáldarwinista terápiája közötti összefüggést.<sup>9</sup> Mindaz, amit Lenin a fizikai idealizmusról (és a mülleri „fiziológiai” idealizmusról), valamint a szociológiai „empiriomonizmusról” kritikai elemzés alapján elmondott — lényegét tekintve (mutatis mutandis) — céla találja „A véletlen és szükségszerűség” szerzőjét. Monod — nem szíveleli a fügefaleveleket, sem a polgári progresszió (Lamarck, Hegel stb.) „lábatlankodó” teljesítményeit. Az előbbieket szelnek ereszti, az utóbbiakat — gúny vagy rágalmaszások kíséretében diszkvalifikálja és megtagadja. — Jellemző, hogy Monod eszményképétül nem Prométheuszt, hanem az Albert Camus értelmezte Szisziphoszt választja, aki önmagára hagyatva, az újra és újra visszahulló sziklát a hegy ormára görgető reménytelen erőfeszítésében is „boldognak képzelhető el”. Jóllehet Szisziphosz olyan „vak, aki látni szeretne, és aki tudja, hogy az éjszakának sohasem lesz vége”. (Idézi Monod könyvének első oldalán.) Monod Királyi Birodalma, „szocializmusa” olyan boldogságot ígér az emeriségnek, mint az egzisztencialista — Camus-Szisziphosz — jelesen: képzelt boldogságot „Il faut imaginer Sisyphe heureux”. (Camus)

Robin Monro — helyesen jegyzi meg — már idézett cikkében, hogy Monod „világnézete a legvilágosabban az utolsó oldalon bukkan fel, ahol a francia egzisztencializmus befolyása felismerhető”. (Robin Monro: „Monod a biofilozófiáról”, „New Scientist”, 55, 1971. (dec. 9.)). Sartre gondolatait idézi és közvetíti Monod (bár igen száraz és nyersen leegyszerűsített formában), akkor amikor erőnek-erejével a marxizmus számlájára naturalizmust akar róni: nevezetesen azt a gondolatot, melyet a „neomarxista” és marxizáló pluralizmus is árnyalati különbséggel megfogalmaz, hogy a hagyományos marxizmus a társadalom törvényeit állítólag a természeti törvényekre redukálja, vagy más szóval a természet törvényeit — számottevő módosítás nélkül — kiterjeszti a társadalmi jelenségek értelmezésére, magyarázatára. Az egzisztencialisták egész sora — legyenek ateisták vagy hívők — megigézve és finoman reagálva — visszhangozzák Monod gondolatait az egyetemes szorongásról, az elidegenültségről, az egyedüllétről. Monod is észreveszi, hogy az (!) ember (mindegy, hogy burzsoá, proletár, „elit” vagy „genetikailag” fogyatékos) „már tudja, hogy mint egy cigány az univerzum periferiáján van . . . mely süket a zenéje . . . szenvedései és bűnei iránt”. (188.) Monod szocializmusa nem szabadulhat meg az elidegenüléstől, a szorongástól, hiszen szerinte „a szorongás . . . minden alkotás

<sup>9</sup> Nyilvánvaló, hogy a „genetikai” metafizika és idealizmus és az antimarxista-szociáldarwinista társadalomfelfogás között nincs közvetlen abszolút és egyenes kapcsolat, de az előbbi kétségtelen feltörheti az utat az utóbbi számára — egyik fontos kulcs az antimarxista-antiszocialista kapunyitáshoz.



forrása”, ez a szorongás különösen az „elithez” tartozók lelkiismeretét „tartja megszállva, akik a társadalom és a kultúra felelősségét hordják és hordani fogják”. (187.) Az „Értekezés” bevezetőjében Monod — értelemszerűen — a szorongó és felelős elit tagjai közé sorolja magát. Nem lehet csodálkozni azon, hogy a polgári liberalizmus és polgári humanizmus képviselői is elhatárolják magukat az efféle eugenikus-egzisztencialista szocializmustól és világszemlélettől.

Végül is mivel kívánja a szorongó és a felelősségét vállalain hordozó elit-sziszüphosz a szocializmust megalapozni? Nem mással, mint „a megismerés etikájával” az egyetlen „racionális (!) és határozottan kinyilvánított idealista álláspont”-tal. (193.) Viszont az igazságnak és magának a tudománynak forrása az etikában van; ez az etika szabadon (!) választható és választandó. (194.) Másfelől a megismerés etikája alkalmas arra, hogy „abból *axiomatikusan* minden discours és minden tevékenység autentikus feltételét” (191.) megalkossuk. Kérdezze csak meg — Monod-Sziszüphosz — akár a legreakciósabb monopolizációkat, hogy ellenzik-e a megismerés etikájával, a „racionálisan idealista” eszmékkel aládúcolandó szocializmus épületének tervezését és kivitelezését. Természetes mindenirányú és messzemenő támogatásukra méltán számíthat; ennek egyébként kétségtelen jelei, bizonyítékai máris mutatkoznak. Monod még csak a termelt javak igazságosabb elosztásának kérdését sem feszegeti, nem is beszélve a szent és sérthetetlen mammutmagántulajdonosokról és monopoliumokról. Pedig az „igazságos” elosztás a liberális polgári irányzatok, a keresztényszocialista pártok, a „fogyasztási” és „technokrata” szociológiai koncepciók varázspalcájaként szerepel, mi több, ezen irányzatok radikálisabb képviselői felvetik magának a tőkés tulajdonnak antihumanista és történelmileg mulandó jellegét is. Következésképpen — adott határon belül — ez utóbbiak szembekerülnek a Monod-féle szocializmussal, még akkor is — ha természetesen — a monopolkapitalizmus megszüntetésének reális útját nem akarják és nem is képesek kijelölni.

Monod *biológiai és eszmei-szellemi* fogalomapparátussal dolgozik, de szinte kiiktatja a gazdasági kategóriákat. A szociáldarwinista-eugenikai elemeket közvetlen „rövidzárlatos” áramkörbe kapcsolja össze a platóni-mitikus elemekkel. Ugyanezzel a módszerrel rajzolta meg néhány évtizeddel a „Véletlen és szükségszerűség” megjelenése előtt a (a Nobel-díjas) orvos, Alexis Carrel a híres-hírhedt könyvében „Az ismeretlen Emberben” — a holnap társadalmát és értelmezte az emberi lényeket. Éppen ezért rendkívül tanulságos megidézni a marxista magyar orvosnak, Jahn Ferencnek Carrel könyvéhez fűzött megjegyzéseit, melyeket 1943-ban a gyűjtőfogházban (!) a börtönnaplója 1—2. oldalán vetett papírra: „A modern pszichológia és szociológia ismereteinek birtokában azt mondhatjuk, hogy az emberi kultúra kialakításának és fejlődésének úgy egyéni, mint társadalom-közösségi törvényeinek birtokában vagyunk, és megkísérrelhetjük ezen tudományok síkján megkeresni és felvázolni az emberi szellemtörténelem egyik integráns részének, az orvostudománynak a fejlődését. Ennél a vizsgálatnál alapvető jelentőségű, hogy — amint Carrel is „Az ismeretlen Ember” c munkájában kihangsúlyozza — a megfelelő fogalmakkal, tehát szellemi és társadalmi jelenségekről lévén szó, szellemi és társadalmi fogalmakkal dolgozunk, és ne essünk abba a hibába, amibe ő is saját figyelmeztetése ellenére nemcsak beleesik, hanem benne is ragad, hogy *társadalmi történéseket ezzel nem egyenrangú biológiai és tisztára (!) szellemi fogalmakkal vett vizsgálat alá*”. (Kiemelés tőlem. — F. L.) (A „szegények orvosát” a forradalmár Dr. Jahn Ferencet, a magyar „elit” vetette börtönbe és a magyar-német „elit” oltotta ki életét.)

A „Véletlen és szükségszerűség” — Aloisi szavaival élve — nem egyszerűen antimarxista „kiáltvány”, hanem olyan pamflet, mely mindenekelőtt a marxista és nem-marxista forradalmár mártírok emlékét sérti, de ugyanakkor mindenki emlékét is, aki — a többi között — Franciaország, Monod szülőhazájának felszabadításáért a második világháborúban életét áldozta. A haladó értelmiségiek, közöttük a tudósok — marxisták és nem-marxisták jól tudják —, hogy a Monod elátkozta Szovjetunió szövetségeseivel együtt éppen az „Árnyak birodalmait” küzdötte le és nyitotta meg az utat a szabadság új Birodalmai felé. Nem véletlen: XII. Piusnak, a „Helytartónak” gondolatai egybeesnek Monod genetikai és társadalmi hitvallásával, de XIII. János pápáé már nem. „Az új ember sejtje tele van olyan teleologikus dinamizmussal, amelyet a gének kormányoznak, és ezek a gének mennyi boldogság vagy szerencsétlenség, életforrás vagy gyengeség, erő vagy lemondás alapját képezik.” (XII. Pius: „Genetica Medica”, Róma 1954, XVIII.) „... A genetika és az eugenika alapvető tendenciája — folytatja lejjebb XII. Pius — befolyásolni az örökletes faktorok továbbítását abból a célból, hogy előmozdítsák azt, ami jól és kiküszöböljék azt, ami káros; ez az alapvető tendencia erkölcsi szempontból kifogástalan.” (Uo. XXII.) Erthető, hogy a Monod monográfiájában még a jezsuita páter és antropológus Teilhard de Chardin panteisztikus óvatosan optimista, polgári humanista világképét is visszaautásítja.

Pierre Teilhard de Chardin, a mélyen hívő teológus és kiemelkedő szaktudós, annak ellenére, hogy idealista és az utópikus „Noos-szféra humanizációjának” megszállottja, XII. Pius és Monod genetikájával kibékíthetetlen „ingadozásokat”, eretnecség gyanúját ébresztő következtetéseket enged meg magának: „Úgy tűnik, hogy ha a neodarwinistáknak igazuk van (ahogyan ez lehetséges, mitőbb valószínű) az Élet prehumán zónáiban, mikor feltételezik (!), hogy csak a véletlenekből való húzást vagy szelekciót kell látnunk a szervezett (szerves) világ fejlődésében, ugyanakkor az Embertől kezdve a neolamarckisták kerekednek felül, mivel, ettől a szinttől kezdve a belső rendezések erői megkülönböztetett módon kezdenek kifejeződségre jutni az Evolúció folyamatában” (P. Teilhard de Chardin: „L’avenir de l’homme”, 257—258.). A teilhardi Noos-szférában, a szellem szférájában, mely a krisztusi omega-pont felé tart és fejlődik, a „genetikailag értéktelenebbek” túlszaporodása nem veszélyeztetheti az „elit” helyzetét biztosító „magas genetikai potenciált”, mivel a neolamarckizmus kiszorítja innen (a Noos-szférából) a neodarwinizmust.

A neolamarckizmus teilhardi változata összeegyeztethetetlen a neodarwinizmussal, amit maga Teilhard nyíltan is hangoztat: „ezen ‚germenen’ (csíraplazmán’) — melyet megmagyarázhatatlanul (!) saját mozgása hajtana — növekednének a testek (a ‚szoma’); a testek függnek a ‚germen’-től, de képtelenek azt (a csíraplazmát) módosítani. — Igen valószínűtlen hipotézis . . .” (Teilhard: „L’avenir de l’homme”, 42.)

Teilhard maga sem tud természetesen megszabadulni a szellem (Noos) és a biológia (bioszféra) közötti közvetlen kapcsolástól, más szóval a biologizmus és a spiritualizmus rövidzárlatos egyesítésétől — ami a gazdasági-társadalmi tényezők kiküszöbölését „lehetővé” teszi —, mégis a Teilhard-„demokráciából” hiányzik a Monod-féle nyers eugenika és malthuziánus szociál-darwinizmus. 1949-ben az UNESCO számára — a „Demokrácia” tárgyában — készített válasza az alábbi sorokat tartalmazza: „Ebben a kérdésben, ahol minden kompetíció (hivatottság) híján vagyok, arra korlátozom, hogy (csakis biológiai szempontból) három észrevételt tegyek (az első. — *F. L.*) . . . : biztosítani kell az individuuum számára a szabad orientáció maximális margóját (szögét) . . . és (ugyanakkor — *F. L.*) elő kell segíteni a konvergencia (a kollektív szerveződések) folyamatainak intézményesülését” . . . (Teilhard, Uo. 314.)

Nyilvánvaló, hogy itt Teilhard a liberális burzsoázia elvét hirdeti — ismétli meg —, de még ez is szállka a magabiztos — magát kompetens elitnek érző — Monod szemében. Teilhard maga is vallásnak minősíti Marx tanítását (csakúgy mint Monod), de ezen minősítésből hiányzik a fennhézázás és a rágalalmazás: „ami a tudománynak a vallását illeti, ahogyan az kifejeződségre jut az indulásnál, akár a ‚Nagy Enciklopédia’ filozófiai disszertációiban, akár August Comte vagy Marx pozitivisták következtetéseiben . . . tartozunk az igazságnak azzal, hogy felismerjük ezekben a nemességel telített lendületet és egy végtelen őszinteséget”. (Teilhard, „L’Énergie humaine”, 213.) Monod értekezésében — csak elmarasztaló, rágalmazó jelzők és mérgezett nyilak érkeznek Karl Marx (és tanítványai, valamint a *polgári haladás képviselői*) címére.

Aloisi értékítéletét — mely szerint — Monod ideológiai monográfiája antimarxista „kiáltvány”, módosítva talán úgy lehetne újrafogalmazni: „A véletlen és szükségszerűség” végeredményben minden progresszív irányzat elleni keresztes hadjáratra szólító-buzdító „manifesztum”.

# A MODERN ELMÉLETI BIOLÓGIA ÉS FELÉPÍTÉSÉNEK ÚTJAI

L. I. GREKOV

Korunkban a biológia filozófiai problémái igen aktuálissá váltak. Nemcsak azért, mert analízisük jelentős a különböző biológiai diszciplínák számára, hanem azért is, mert e problémák gnoszeológiai és metodológiai jelleggel bírnak. A biológiai tudomány filozófiai problémáinak széles köréből az utóbbi években növekvő érdeklődést vált ki az elméleti biológia felépítési útjainak keresésével kapcsolatos kérdések nagy csoportja. E kérdések nemcsak különböző biológiai tudásterületeket képviselő biológusoknak, hanem más tudományok — a matematika, a fizika, a kibernetika stb. — specialistáinak megnövekedett figyelmét is magukra vonják. Természetes, hogy az elméleti biológia filozófiai problémái a filozófusoknak is kutatási tárgyává válnak, akik a különböző tudományok érintkezési pontjain jelentkező problémákat régi tradíció alapján saját kompetenciájukba tartozónak tekintik.

A lelkesedésnek ez az új hulláma távolról sem véletlen. Megjelenését minden jel szerint azzal kell kapcsolatba hoznunk, hogy a biológiában az általános elmélet új fejlődési lehetőségei alakultak ki, melyeket sok tudománynak, mindenekelőtt magának a biológiának — genetikának, biokémiának, biofizikának és a modern biológiai tudomány egész komplexuma más irányzatainak az eredményei készítettek elő. Az elméleti biológiára mint önálló tudományra vonatkozó kérdés feltevésének bizonyos mértékig előfeltételeiül szolgáltak a biológiával szomszédos területek — a matematika, a fizika, a kibernetika stb. — sikerei is.

Az utóbbi években a világ tudományos irodalmában nagyszámú, az elméleti biológia felépítése problémáinak szentelt munka jelent meg. Számos különféle, nem ritkán egyenesen ellentétes álláspont hangzott el arról a központi kérdésről, hogy mi értendő elméleti biológián, mi ennek a tárgya és feladatai. Természetesen, e fő kérdés körül folyó vita más, ehhez csatlakozó metodológiai problémákra is kiterjedt. A tudósok figyelme mindegyiknél arra összpontosul, hogy tisztázzák az elméleti biológia és a filozófiai megismerés módszereinek kölcsönös viszonyát, az elméleti biológia, az általános biológia és az egyes részterületekre vonatkozó biológiai elméletek, az elméleti és a kísérleti biológia kölcsönös viszonyát. Emellett a kutatások során mind sürgetőbb feladattá válik — s ez nemcsak a marxista filozófusokban, hanem számos természettudósban is tudatosodik — a jelzett problémakörnek a dialektikus materialista módszertan álláspontjáról való interpretálása.

Az elméleti biológia felépítése metodológiai problémáinak filozófusok és biológusok együttes erőfeszítésével történő megvitatására irányuló ilyen kísérlet volt az a „kerekasztal” találkozás, melyet a „Voproszi Filozofii” és a „Zsurnal Obscej Biologii” szerkesztése szervezett. A találkozás részvevői előzetesen megkapták I. T. Frolov, A. A. Malinovszkij, A. Ja. Iljin és V. A. Sukov, G. A. Jugaj előadásainak és közleményeinek a téziseit, valamint más anyagokat. A „kerekasztal” megbeszélésen élénk vita bontakozott ki, melynek során a napirendre tűzött téma körébe eső különböző kérdéseket érintettek.

Szemlénkben megkíséreljük ismertetni ennek az eszmecsereinek, valamint B. L. Asztaurov akadémikus, az ismert szovjet tudós „Az elméleti biológia és néhány soron levő feladata” („Voproszi Filozofii”, 1972, 2. sz.) c. — a „kerekasztal” anyagához közvetlenül kapcsolódó — cikkének alapvető tartalmát.

Az eszmecsere I. T. Frolovnak „Az elméleti biológia metodológiai elveiről” c. előadásával vette kezdetét.

I. T. Frolov abból indul ki, hogy az elméleti biológia felépítése nagyon kiélezett problémává vált. Ezt pedig azzal magyarázza, hogy éppen a jelenlegi körülmények közt jöttek létre a valóságos megoldásához szükséges előfeltételek. E feladat megoldását nem alapvetően individuális jellegű, egyes tudósok tevékenységében megnyilvánuló és tömeges

tudattá váló szubjektív szándéknak tekinti, hanem a biológiai megismerésben végbemenő — és bizonyos mértékig a más, fejlettebb tudományokban (például a fizikában) megfigyelhetőkhöz hasonló — objektív folyamatok törvényszerű eredményének. Az elméleti biológia felépítésére irányuló tendenciát, írja I. T. Frolov, a modern biológiában végbemenő differenciálódási és integrálódási folyamatokkal kell kapcsolatba hozni, melyek során nyilvánvalóvá válik az élő rendszerekre vonatkozó ismeretek szintézisének, az élet néhány általános törvényszerűsége megfogalmazásának szükségessége, amely törvényszerűségek az élet konkrét megnyilvánulásait analizáló további kutatások kiinduló elméleti bázisává válhatnak. Figyelembe kell továbbá venni a „fogalmi apparátus” jelentőségének megnövekedését a modern tudományban, az elméleti általánosítások és logikai axiomatikus rendszerek szerepét az empirikus megfigyelés és kísérletezés eszközeinek tökéletesedésével kapcsolatban, a matematikai kutatások és modellalkotás változatos formáinak mind nagyobb mérvű felhasználását a biológiában.

Az elméleti biológia felépítésével kapcsolatos problémák széles körének megoldásához I. T. Frolov elengedhetetlennek tartja a biológiai megismerés alapvető metodológiai elveinek pontosítását és rendezését. A szerző az elsődrendű feladatot abban látja, hogy hatálytalanítani kell a redukcionizmus és az egészes megközelítési mód képzelte alternatíváját. Ezt az alternatívát megszünteti a dialektikus módszer, amely I. T. Frolov szavai szerint az elméleti biológia egyik alapvető metodológiai elvévé válik. Ennek az alapján fejlődnek ma a molekuláris és az organizmust vizsgáló biológia, a kartézianus (redukcionista) és a darwini (kompozicionista) megközelítési mód egymást kölcsönösen kiegészítő jellegére vonatkozó elképzelések.

I. T. Frolov megvilágítja a különböző biológiai megismerési módszerek eme, dialektikus materialista metodológiai alapon megvalósuló szintézisének egyik fő útját. Ilyen útnak tekinti ő a rendszerjellegű-strukturális megközelítési módnak a történetiség elvével összekapcsolat alkalmazását. Annak aláhúzása, hogy az elméleti biológiában a rendszerjellegű-strukturális megközelítési módnak kivételesen nagy a jelentősége, semmiben sem azonosítható e módszer egyetemessé tételének és egyoldalú felfogásának tendenciáival. Nevezetesen ez utóbbi nyilvánul meg néha a fejlődés, a történetiség elve problémáinak lebecsülése formájában. Az ilyen tendenciák megalapozatlansága mindenekelőtt azért szembeütő, mert magát a rendszerjellegű-strukturális megközelítési módot sem szabad úgy értelmezni, mint amelynek csupán statikus, térbeli jellegzetességekkel van dolga, nem pedig — egyidejűleg — dinamikusakkal, időbeliakkal is. A történeti fejlődés folyamatai szintén rendelkeznek a maguk rendszerjellegű struktúrájával, s nem mások, mint rendszerek fejlődésfolyamatai.

I. T. Frolov véleménye szerint, a biológiai megismerésben különleges státuszt ad a történetiség elvének az, hogy ez az élő rendszerekre jellemző egyik alapvető tulajdonság analízisére ad metodológiai orientációt, ugyanis e rendszerekben az önszabályozás folyamatában megvalósul, hogy úgy mondjuk, visszafordítható jellegű változásokkal egyidejűleg az individuális, ontogenetikai és a történeti, filogenetikai fejlődés folyamataiban kifejeződő visszafordíthatatlan, progresszív változások is végbemennek. Ezért az élő rendszerekben egy meghatározott időintervallumban végbemenő minőségi változások figyelembevétele nélkül, ennek a történeti kontaktusnak a mellőzésével, a rendszerjellegű-strukturális analízis a biológiában csak korlátozott (néha pedig az igazságnak egyenesen ellentmondó) eredményeket adhat. I. T. Frolov a következőképpen összegezi, hogy mit ért a rendszerjellegű-strukturális szemléletnek a történetiség elvével való szintézisén. A biológiai objektum genezisének reprodukálása feltételezi ezen objektum rendszerjellegű analízisét, és ily módon a történetiség elve, összeolvadva a rendszerjellegű-strukturális megközelítési móddal, egy metodológiai komplexumot alkot, melyet rendszerjellegű-történeti kutatásnak lehetne nevezni. A rendszerjellegű-strukturális és a történeti megközelítési módok éppen ebben az egyérvadott formájukban bizonyulnak a legnagyobb mértékben az elméleti biológia alapvető metodológiai elveinek.

B. L. Asztaurov kifejti saját felfogását az elméleti biológia tárgyáról, feladatairól és általános státuszáról. Arra a kérdésre, hogy mi az elméleti biológia, a következőképpen válaszol. Az elméleti biológia nem más, mint az életre (annak minden megnyilvánulásában) vonatkozó ténybeli ismeretek rendezése és átgondolása, ami lehetővé teszi a megfigyelt jelenségeknek lehetőleg minél általánosabb és kölcsönös kapcsolatban álló törvényszerűségeket vagy esetleg törvények alakjában való kifejezését. Bármely — s bármilyen sajátos és kicsiny — életmegnyilvánulásban, s még inkább a biológiai jelenségek valamilyen belső — de semmiképpen sem véletlenszerű — kapcsolat által egyesített bármely természeti sorában megkülönböztethetjük a ténybeli és a teoretikus oldalt: az objektíven létező realitást és a megfigyelt tényeket (az élő testek adott halmazát vagy a biológiai jelenségek sorát) egyesítő térbeli és időbeli vagy (és) ok — okozati viszonyoknak és kapcsolatoknak.

toknak a megismerését és megértését. Fokozatosan feltárjuk a biológiai jelenségekben természetileg létező rendet és törvényszerűségeket, s megismerjük ezeket ilyen vagy olyan fokú teljességgel és mélységgel.

B. L. Asztaurov érinti azt a kérdést, hogy milyen kölcsönös viszonyban áll a keresett elméleti biológia az általános biológiával és ennek részterületeivel. A cikk szerzőjének véleménye szerint az általános biológia épületét alkotó minden részterületen megkülönböztethetünk ténybeli és teoretikus oldalt, jelenségeket és magyarázataikat, melyek szerves kölcsönös kapcsolatban vannak, minthogy lényegileg a második rész (az elmélet) nem létezhet az első nélkül, nem élhet valamilyen elszigetelt, önmagába zárt testetlen és absztrakt életet. Ha mindegyik részterületen mechanikusan kivonjuk a ténybeli részt és meghagyjuk a magyarázatot, akkor a maradékban többé-kevésbé általános biológiai elméleteket fogunk találni, melyek összességükben a biológia elméletének felépítéséhez a nyersanyagot szolgáltatják. Természetesen a tények kivonásának, majd pedig a maradékban található többé vagy kevésbé jelentős elméletek egyszerű összegezésének aritmetikai művelete még nem vezethet el a biológia általános elméletéhez, minthogy az elméletek egyszerű összege még nem alkot elméleti biológiát. Ha azonban az elméleti biológia lehetséges és szükséges, így vagy amúgy rá fog szorulni a speciálisabb elméletekre, nem teheti meg, hogy ne számoljon velük és magába kell hogy foglalja őket.

B. L. Asztaurov hangsúlyozza, hogy az elméleti biológia nem olyasmi, ami az általános biológiától elkülönülten létezhet, és semmiképp sem valami önálló, az általános biológia mellett, vagy talán — ahogy azt egyes szerzők nyilván gondolják — fölött létező képződmény. Az elméleti biológia, Asztaurov feltételezése szerint, az általános biológiának elválaszthatatlan — az élet legáltalánosabb oldalainak értelmezésére vonatkozó — alkotórészét kell hogy képezze. És ahhoz, hogy ezeket az oldalakat helyesen tükrözze, reális megismerésből kell táplálkoznia, valóságos tényeket és jelenségeket kell tekintetbe vennie. Azt a gondolatot, hogy a biológia általános elmélete felépítésének nem az általános elméletek (olyanok, mint az evolúciós elmélet és az öröklődés kromozómás elmélete) mechanikus összegezése útján kell haladnia, hanem főként az élet látszatra kapcsolatban nem álló oldalai közti reális kapcsolatok megismerésének és feltárásának a vonalán — ezt a gondolatot a cikk az öröklődési elmélet és az evolúciós elmélet példáján illusztrálja.

Mint ismeretes, az evolúció és az öröklődés jelenségeinek tanulmányozása és elméletük megalkotása egy ideig egymástól függetlenül és külön úton haladt, s egy meghatározott szakaszban az ifjú és némileg öntelt mendelizmus és a már öregedésnek indult, önmagába zárkózott és némileg önélegült darwinizmus (vagy pontosabban a darwinisták és mendelisták — sajátos „apák és fiúk”) rosszul értették meg egymást, valamilyen mértékben tagadták az ellentétes irányzatot, sőt ellenségesen álltak szemben egymással. Azonban a populáció- és evolúciós genetikának Sz. Sz. Csetrikov, S. Wright, A. Fischer és J. B. S. Haldane nevéhez fűződő megszületése az öröklődésre és az evolúcióra vonatkozó elméleteknek — a mikroevolúciós folyamatok reális megismerésének alapján — igazi szintézisét jelentette. A szóban forgó elméletek kötelező alkotórészek minőségében magukban foglalják a génelméletet is, a kromozóma-elméletet is, a mendelizmust is, a természetes kiválogatódás és fajkeletkezés szelekciós elméletét is, valamint a darwinizmus más elemeit is. Az idő haladtával mindez nemcsak a sejt, hanem a molekuláris folyamatok szintjére is elmélyült, és a biokémiai evolúció formájában az életkeletkezés elméletével való ismeretes szintézist eredményezte. Emellett a mendelisták érettebbé váltak, a darwinisták pedig megfiatalodtak, s az „apák és fiúk” közti ellentmondás jelentős mértékben tárgytalanná vált.

B. L. Asztaurov vizsgálat tárgyává teszi az elméleti biológia következtetéseit és a valóságos modellek közti megfelelésnek, az elméleti biológia általános metodológiai felfogásának a kérdését is. A „teoretikusok” és a „kísérletezők” közt, mint mondja, szakadatlan „visszacsatolásnak” kell fennállnia, az elméletnek a tényekre vonatkozó megfigyelések és a kísérletek éltető nedvéből kell táplálkoznia, s a valóság által korrigálnia kell, a megfigyeléseket és kísérleteket pedig a helyes elméletnek kell irányítani és rendeznie. Ez a helyzet azonban ideális: így kellene lennie, de távolról sem mindig van így. A valóságban nem ritkán egyfelől rendezetlen tömegben, gondolatlanul felhalmozózzák a tényeket, melyeknek jelentős része egyszerűen halmokba gyűlik és elrothad a tudományos termelés hulladékai közt, másfelől pedig az elméletet olyan emberek dolgozzák ki, akik számára hozzáférhetetlen és gyakran idegen a konkrét biológiai adatok egész terjedelme, s így az elmélet elszakad az anyaföldtől, s az elvont gondolkodás levegőtlen térségében kezd lebegni. Szükséges formáiban az elmélet a megfigyelésekkel való „visszacsatolás” helyett önmagával záródik, s időnként a valóságtól elszakadt természetlen spekulációvá és szalmacsépléssé válik. Ilyen absztrakt formában az elméleti biológia a

konkrét kutatásokkal foglalkozó biológusok túlnyomó többsége számára igen kevésbé tűnik vonzóknak s egyelőre a biológia fejlődésének fő áramán kívül foglal helyet.

Ami az elméleti biológia általános metodológiai szemléletmódját, az általános biológia általánosításait és teoretikus aspektusait illeti, itt — és ezt a cikk szerzője teljességgel nyilvánvalónak tekinti — mindenekelőtt a dialektikus materializmus gnoszeológiai elveinek kell hatalmas befolyást gyakorolniuk. A biológia materialista elméletének metodológiája különösen hatékonyvá válik a marxizmus—leninizmus klasszikusai által kijelölt úton, Engels természetdialektikájának, Marx és Lenin dialektikája gnoszeológiai elveinek az útján. És ha egyes, mindenekelőtt külföldi kutatóknak a munkáiban a dialektikus filozófia elveit a biológia szférájában ösztönösen alkalmazzák, akkor ez, a szerző nézete szerint, aláhúzza ezen elvek elkerülhetlenségét, szükségességét és helyességét.

B. L. Asztaurov ismertet néhány olyan feladatot is, melyeket, véleménye szerint, az elméleti biológiának elsősorban kell megoldania. Legfontosabbnak azt tekinti, hogy kidolgozzák azoknak a jelenségeknek az elméletét, melyek magukat az élet alapjait érintik vagy azoknak a blokkoknak az elméletét, amelyek az általános biológia épületének fundamentumában helyezkednek el. A szerző az ilyen fundamentális blokkokhoz — melyeknek elméleti átgondolása nélkül az általános elmélet megalkotása is lehetetlen — sorolja mindenekelőtt a molekuláris biológiát, a citológiát, a genetikát, az individuális fejlődés (ontogenezis) biológiáját és az organikus evolúció (filogenezis) területét. Éppen ezek a részek alkotják ma az életjelenségek lényegére és törvényszerűségeire vonatkozó legáltalánosabb ismeretek csontvázát — az általános biológia alapvető tartalmát. Az általános biológiának ezek az egymással legszorosabb kapcsolatban álló részei adják a valamennyi élőlényre vonatkozóan általános és kötelező fundamentális törvények értelmezését, s az ismeretek elmélyülésével az élő természet fölötti, mindinkább növekvő ésszerű hatalmat. Éppen ezért elképzelhetetlen, hogy az elméleti biológia kontúrjai világosan kirajzolódhassanak a biológiai jelenségek ezen öt kategóriája mindegyikének alapját képező elvi törvényszerűségek megállapítása és feltárása nélkül, vagyis, ha nem is teljesen átfogó, de olyan eléggé általános elméleteknek a megalkotása nélkül, melyek a biológia e fundamentális területeinek megértését biztosítják.

Fejtegetéseinek lényegét összegezve B. L. Asztaurov azt írja, hogy cikkében az „átlagos biológus specialista” álláspontját próbálta bizonyos mértékig tükrözni (írásának ilyen alcíme van: „A kísérleti biológia képviselőjének álláspontja”). És az „átlagos kísérletező biológusnak” ez az álláspontja végső soron pesszimista kicsengésű. „A konkrét biológia hozzám hasonló átlagos képviselőjének cselekvési filozófiája — írja B. L. Asztaurov — végső soron valószínűleg ugyanahhoz az eredményhez vezet, amelyhez Colas Breugnon (és valószínűleg, „Breugnon unokája” és szerzője, Romain Rolland) jutott életútjának végén: „Műveljétek saját kerteteket! Mindenkinnek megvan a saját helye a nap alatt, és megvan a saját árnyéka! Mindenkinnek megvan a maga darabka földje és a hozzá való karja, hogy földjét megmunkálja.”

Az elméleti munkával kapcsolatos, némileg negatív álláspontját a tudós azzal magyarázza, hogy az idő még nem érett meg a biológia befejezett elméletének sikeres felépítésére. A megértés előtt még nagyon sok mindent kell megismernünk, és egyelőre az új megismerésének folyamata több értéket és több meglepődöttséget ad az élet kutatójának, mint a már ismertté vált fölötti elmélkedés. Az életjelenségek bámulatraméltó bonyolultsága következtében a tisztán spekulatív elméleti úton történő megismerés folyamata rendkívül megbízhatatlan és rendszerint egyszerűen lehetetlen.

Mint a továbbiakból majd kitűnik, a kísérleti biológusnak az elméleti biológia felépítése lehetőségére vonatkozó ilyenfajta negatív nézete más tudósoknál is támogatásra talált.

Mindazonáltal, ahogy ezt a „Voproszi Filozofii” és a „Zsurnal Obszej Biologii” c. folyóiratok „kerekasztal” eszmecsereje megmutatta, a biológusok és filozófusok többsége más állásponttól közelíti meg e problémákat.

Az adott kérdéssel kapcsolatos pozitív álláspontot átfogóan tükrözte A. A. Malinovszkij felszólalása. Ez az álláspont röviden az alábbi következtetésekből foglalható össze. Valamennyi természeti-történeti tudomány fejlődése során meghatározott törvényszerű változásokon megy át. Fejlődésüket objektumaik leíró jellemzésével kezdve, mindinkább növelik az elméleti rész súlyát, s egy sor tudományban végbemeleg egyfelől a ténybeli — leíró vagy kísérleti — oldalnak, és másfelől az elméleti irányzatnak a szétválása. A legvilágosabb és legközismertebb példa a fizikának kísérleti és elméleti fizikára történt szétválása. De még egy olyan, a humán tudományok körébe tartozó tudományban is, mint az etnográfia, egyfajta specializáció figyelhető meg a terepkutatásokat végző és az elméleti etnográfiára. Az ilyen szétválás egy sor olyan előnyt biztosít, ami mindig velejárója a munkamegosztásnak. Mindazonáltal egy sor tudományban ez a tendencia, mint már említettük, még nem jutott el a kiteljesedéshez. Korunkban a biológia az egyik

ilyen tudomány, amely minden bizonytalanságot a széles értelemben vett kísérleti területre és az elméleti területre történő differenciálódáshoz vezető döntő lépés megtétele előtt áll.

A. A. Malinovszkij beszélt azokról és okokról és tényezőkről, melyek nézete szerint azt eredményezték, hogy a biológia más tudományoknál — mint pl. a fizika, a kémia, részben az asztronómia — később lépett az elmélet útjára. Bár már a 19. században, Darwin evolúciós elméletének alakjában, létrejött az egyik legátfogóbb és logikailag legpontosabb elmélet, mégis, maga a tények gazdagsága gátolta a biológiában az eléggé egzakt és átfogó általánosítás lehetőségét.

Ugyanakkor századunk elején a kísérleti módszerek fejlődése és keletkezése a genetikában, a fejlődésmechanikában (a fejlődés biológiájában) és a biokémiában bizonyos mértékig elvonta a kutatók figyelmét a biológia elméleti irányzatától, minthogy lehetőséget adott a kutatóknak arra, hogy előzetesen eltervelt és pontosan megszervezett kísérletek segítségével hatoljanak be az egyes életjelenségekbe. E második útnak az elmélettel való antagónizmusa nem a dolog lényegéből fakadt, hanem tisztán pszichológiai természetű volt — noha teljesen reális —, ami világosan megnyilvánult pl. a mendelizmus fejlődésének első szakaszában. Képviselőinek egy része oppozícióban volt a darwinizmusmal szemben, míg egyes darwinisták a maguk részéről oppozícióban voltak a genetikával szemben. E tisztán pszichológiai konfliktus hamar túlhaladottá vált, minthogy a genetikai adatok a legjobb anyagul szolgáltak a természetes kiválogatódás elmélete számára, a maguk részéről pedig bizonyos vonatkozásban magyarázatot nyertek a darwinizmus álláspontjáról. Azt azonban, hogy a kísérletezés hiánya kikényszeríti az elmélet felgyorsult fejlődését, azokban a tudományokban is láthatjuk, ahol a kísérlet gyakorlatilag majdnem lehetetlen. Így például olyan különböző szférákban, mint az asztronómia és a társadalomtudományok. Ezekben a kísérleti lehetőségek hiánya az elméleti irányzat gyors fejlődéséhez vezetett, egy jóval korábbi fejlődéshez, mint ahogy ez a biológiában végbement, noha néhány humán tudomány aligha tekinthető a biológiai tudományoknál egzaktabbnak.

Mindazonáltal, maga a kísérletezés fejlődése, ha pszichológiailag vissza is tartotta az elmélet fejlődését, ugyanakkor növelte a ténybeli adatok pontosságát és változatosságát, amivel megteremtette az elméleti irányzat teljesebb fejlődésének feltételeit. És valóban, századunk húszas éveiben számos elméleti áramlatot láthatunk a biológiában, melyek, ha még nem is alakultak egységes egésszé, de már előkészítik az elméleti specializáció megteremtésének lehetőségét a biológiában.

Az elméleti biológia önálló tudományos diszciplínaként való kiválásának szükségességét az okok egész sora indokolja. Először is, a kísérleti és leíró munkákban az anyag bősége már akkora volt, hogy ezen anyag értékelésénél (s még korábban a kérdés feltevésénél is) az elvi megközelítési mód hiánya gyakran nagyfokú pontatlansághoz és logikátlansághoz vezetett a kísérletek megtervezésénél, kiértékelésüknél és a következtetéseknél.

Gyakori jelenséggé vált az, hogy a fölhalmozott anyagot úgy értékelték, mint ami önmagában véve elégséges a szerző valamely tételének igazolásához, holott egy sor esetben az ilyen felhalmozás nem volt szükséges, s ugyanakkor nem is alkotott elégséges logikai premisszát az adott következtetés számára. Rövidebben szólva, gyakran nem tartották be a szükségesség és elégségesség elvét. Ezen alapultak a gyakori hibák is, például azok, amelyek olyan fontos tételeket érintettek, mint az evolúciós elmélet alapvető elvei, a szerzett tulajdonságok öröklődésének problémája stb.

Ezenkívül egy egész sor kérdés kísérleti úton való megoldása lehetetlennek bizonyult. Ilyen azoknak a kérdéseknek a széles köre, melyek a mikroevolúciós vizsgálatával kapcsolatosak, melyek utóbbi ugyanolyan hozzáférhetetlen a kísérletezés számára, mint az asztronómiai jelenségek, továbbá az ember biológiájának egy sor problémája, ahol morális és szociális körülmények miatt lehetetlen kísérletek végrehajtása.

Egyidejűleg jelentkeztek olyan tisztára gyakorlati jellegű feladatok is, melyeket a biológia nem oldhat meg kizárólag leíró vagy kísérleti módszerek segítségével. Ide tartozik az ökológiai egyensúly problémája a természetben, amely napjainkban az egyik legkiélezettebb problémává vált az egész emberiség számára, s az ember és a környezet rendkívül nehezen megoldható problémája, a gerontológia problémái, melyek iránt az érdeklődést már az is megszabja, hogy a hosszú élet kérdése minden embert érint. Végül egy sor olyan probléma, mely a pszichológiával határos stb. Mindez a biológia elé olyan feladatokat állít, amelyek egységes elméleti biológiai szakképzettséget követelnek meg.

Korunkban, A. A. Malinovszkij véleménye szerint, az egzakt tudományok behatolása a biológiába két irányban történik. Az egyik irány az egzakt határtudományok (mindegyiknél a fiziko-kémiai tudományok) elveinek és különösen módszereinek a biológiára történő alkalmazása. Ez az irányzat legteljesebben a molekuláris biológiában fejeződik ki. Másfelől, az elméleti módszerek olyan, tisztán biológiai problémákat is érintenek,

melyek rendszerint nem határosak a fiziko-kémiaiakkal, és a biológia olyan magasabb szintjeihez tartoznak, mint a populációs szint, a totalitásában vett organizmus szintje és, különösen, a viselkedési szint. Ez az irányzat nagyobb mértékben kapcsolatos a biológia matematizálódásával, és különösen a biológiai rendszerek elméletének fejlődésével. Kimutatható, hogy a paramétereknek a biológiában tapasztalható hatalmas változékonysága és a rendszerek típusainak változatossága következtében e második, tulajdonképpeni biológiai irányzat fejlődése számára a legadekvátabb éppen az általános rendszerelmélet, melynek keletkezését rendszerint L. v. Bertalanffy nevével szokták kapcsolatba hozni, de amelynek tényleges megjelenése, kétségkívül, egy jóval korábbi időszakhoz, M. Petrovics, A. A. Bogdanov, N. A. Belov, M. M. Zavadszkij és mások munkáihoz kapcsolódik.

Ennek az irányzatnak (az általános rendszerelméletnek) a hatékonyságát bizonyos fokig illusztrálhatjuk A. N. Kolmogorov munkájával, amely W. Wolternek a ragadozó és a zsákmány közti kölcsönös viszony tanulmányozására vonatkozó eszméit fejlesztette tovább, s átfogóbb minőségi előfeltételekből kiindulva új eredményekhez jutott, továbbá Fischernek, Wrightnak, Haldanének, Smalgaunak az evolúció és a fejlődésbiológia egy sor problémájáról szóló munkáival. Ugyanakkor a biológiai rendszerek elméletéből kiindulva gyakorlati következtetések is kirajzolódnak, a kártevők és mikroorganizmusok elleni harcot, a pszichológia néhány területén a nem-fertőzőes megbetegedések aetiológiájának és patogenezisének tanulmányozását stb. érintő ajánlások formájában. Ambátor nem tekinthetjük valamennyi felsorolt problémát megoldottnak, de a felhozott példák illusztrálhatják magát az elméleti biológia álláspontjáról való megoldásuk lehetőségét.

A biológiai ismeretek integrálása problémáinak szentelte felszólalását A. Ja. Iljin és V. A. Sukov.

Köztudott, hogy bármely tudományos elmélet kialakításánál különösen fontos mozzanat kiinduló fogalmainak meghatározása, minthogy attól függően, hogy hogyan fogalmazzák meg a kiinduló fogalmakat, az objektum milyen tulajdonságait foglalják bele tartalmába stb., alakul nemcsak az elmélet jellege, de törvényeinek alkalmazási területe is. Más szavakkal, az elmélet kiinduló fogalmainak meghatározása determinálja magának a tudományos elméletnek a tartalmát.

A biológia tudományának központi fogalma az „élet” fogalma. Következésképpen feltehető, hogy e fogalom ilyen vagy amolyan meghatározásának közvetlen hatást kell gyakorolnia az elméleti rendszerek jellegére és tartalmára a biológiában. Azonban e fogalom legadekvátabb és legszigorúbb meghatározásának az élő anyag legáltalánosabb mozgástörvényeire (vagy egy törvényre) való utalást kell magában foglalnia, és csak deduktív úton nyerhető, mint az élet általános elméletéből levont következtetés. Az életnek napjainkban létező számos meghatározását (a biofizikai, a biokémiai, a funkcionális stb. meghatározásokat) az egyes életjelenségek elméletének kidolgozásához vezető részleges munkameghatározásokként kell felfogni.

Az a körülmény, hogy jelenleg nem rendelkezünk az élet adekvát meghatározásával, jelentős mértékben akadályozza a biológia elméleti problémáinak kidolgozását. Az élet lényegének problémája, mint minden elméleti probléma, túlnő a tulajdonképpeni biológia keretein, és általános világnézeti, metodológiai jelleget nyer. Ez pedig a maga részéről ahhoz vezet, hogy az irányzatok jellege az elméleti biológia fejlődésében (és e fejlődés sikeressége) attól függ, hogy az élet lényegére és megnyilvánulásaira vonatkozóan milyen előfeltevéseket fogadunk el. Ez utóbbi körülmény legtöbbször kifejezésre jut az elméleti biológia tárgyának ilyen vagy amolyan felfogásában. Másképpen kifejezve, az elméleti biológia céljainak és feladatainak az egyes tudósok által adott interpretációjáról kitűnik, hogy ezeket az élet lényegére vonatkozóan elfogadott feltevéseik determinálják. Az elmondottak különösen aktuálissá teszik az általánosító biológiai elméletek felépítésére irányuló jelenkori kísérletek analízisét.

A modern elméleti biológia egyidejűleg több irányban fejlődik, melyeket úgy jellemezhetünk, mint (1) biológiai-elméleti (vagy tradicionális biológiai), (2) fizikai-kémiai és (3) formális irányzatot.

Annak alapjából, hogy az elméleti biológia fejlődésének biológiai-elméleti útját önálló irányzatként kezeljük, az a körülmény szolgál, hogy a két másik irányzat, noha intenzíven fejlődik és némi gyümölcsöt is hozott, egyelőre még csak ígéri a biológiának elméleti szintézis útján való forradalmasítását. Ugyanakkor az „empirikus anyag általánosításának” tradicionális-biológiai módja és az élet alapját képező általános elvek keresése marad egyelőre a biológia tudományának az a központi tengelye, amely lehetővé teszi számára, hogy, habár lassan, de mégis előre haladjon.

Ennek az irányzatnak metodológiai alapját az életre mint a fizikai-kémiai jelenségekre vissza nem vezethető, minőségileg sajátos jelenségre vonatkozó elképzelés alkotja. Hely-



zetének szilárdságát a biológia története során szerzett elvitathatatlan tudományos érde-  
mei támasztják alá: elegendő a XIX. század nagy tudományos szintéziseit — Ch. Darwin  
evolúciós elméletét vagy I. P. Pavlov reflex-elméletét — említeni.

Ha a kutatás biológiai-elméleti útja, amely a közvetlen megfigyelés és leírás minőségi  
vagy mennyiségi adataiból indul ki, lényegileg empirikus, akkor a formális irányzat  
lényegét az elméleti fogalmakból kiinduló és a ténybeli adatok területére dedukció útján  
visszatérő deduktív tudományok fogalmaiban jellemezhetjük. Ennek az irányzatnak a  
fejlődéséhez a legjelentősebben az utolsó két évtizedben intenzíven fejlődött általános  
rendszerelmélet járult hozzá, különösen az a területe, amelyik ezen elmélet formalizált  
variánsainak kidolgozásával foglalkozik.

A. Ja. Iljin és V. A. Sukov véleménye szerint az élet általános elméletének kell az  
elméleti biológia egész épületének sarkkövévé válnia. Az elméleti biológia megteremtése  
azonban a jövő feladata, minthogy a kidolgozására irányuló kísérletek egy sor nehé-  
ségbe és megoldatlan problémába ütköznek, melyek közül különösen szembetűnő kettő:  
(1) a kutatás elméleti módszereinek, különösen a matematikai modell-módszereknek az  
elégtelen fejlettsége, valamint (2) az egyes életjelenségek speciális elméleteinek hiánya.  
Az ilyen elméletek létrehozása az elméleti munka legaktuálisabb feladata a biológiában  
és egyidejűleg az élet általános elmélete megalkotásának „leggyakorlatiasabb” módja.  
Ugyanakkor annak az elemzése, hogy milyen módon kell az ilyen „speciális” leírásokat  
az objektum átfogó modelljévé egyesíteni, fontos, de távolról sem megoldott gnoszeológiai  
természetű feladat.

G. A. Jugaj szintén úgy véli, hogy az elméleti biológia fő feladata az, hogy kidolgozza  
az élet legteljesebb és legsokoldalúbb, vagyis a totalitást megragadó meghatározását,  
amely magában foglalja az élet valamennyi strukturális szintjének és formájának kölcsön-  
ös kapcsolatát, belső egységét. Az élet lényegének ilyen totális meghatározását egyetlen  
speciális biológiai elmélet sem adhatja meg, minthogy az ilyen elméletek az élet egyik  
vagy másik oldalát, különféle törvényszerűségeit tanulmányozzák, függetlenül e törvény-  
szerűségek általánosságai fokától.

Ezzel kapcsolatban, véli G. A. Jugaj, elengedhetetlenül szükséges annak a kérdésnek  
a megválaszolása, hogy miben különbözik a speciális biológiai elméleteknek az elméleti  
biológia rendszerén belüli egymás közti viszonya az általános biológian belüli viszonyuk-  
tól. Nem esik-e egybe tartalmát tekintve az elméleti biológia az általános biológiával?  
Pontosabban, nem azonosak-e ezek egymással? Ha ezek tartalmukat tekintve teljesen  
és abszolút módon egybeesnek, akkor az elméleti biológia hiányára és megalkotásának  
szükségességére vonatkozó kérdésfeltevés kiagyalt, mesterkéltnak.

Az élet totális jellegű, mindenoldalú meghatározása lehetetlen az egyes speciális bi-  
ológiai tudományok eredményeinek mechanikus összegezése útján. Ugyanakkor azonban  
éppen ez az eljárásmód jellemzi az általános biológiát, amely csupán konstatálja a mai  
napig az összes biológiai elméletekben elért eredményeket. Ebből következik egy külön  
tudomány — az elméleti biológia — szükségessége.

Ebben rejlik az elméleti biológia és az általános biológia közti első különbség. A má-  
sodik különbség azzal kapcsolatos, hogy míg az általános biológia esetében ennek a spe-  
ciális biológiai elméletekkel való kapcsolata egyoldalú, csupán a speciális elméletek-  
től halad az általános biológia irányába (a speciális biológiai elméletek eredményeinek,  
vívmányainak az összegezése), addig az elméleti biológiában e kapcsolatnak kétirányú-  
nak kell lennie. A speciális elméletektől az elméleti biológia felé haladó kapcsolat mellett  
fordított irányú, az elméleti biológiától a speciális biológiai elméletek irányába haladó  
kapcsolatnak is fenn kell állnia. Az elméleti biológia tárgyának specifikuma egyúttal  
alapvető feladatát is meghatározza, ami nem más, mint a totalitásban vett élet általános  
organizációs és determinációs elveinek feltárása és megfogalmazása.

Az élet egész-jellegű szerveződésének és determinációjának az elméleti biológia által  
megfogalmazott elvei valamennyi speciális biológiai elmélet számára lényegesek kell  
hogy legyenek, mivel a speciális biológiai elméletek által tanulmányozott törvényszerű-  
ségek az élet általános szerveződésében és determinációjában foglalják el a maguk spe-  
cifikus helyét.

Az élet totális jellegű meghatározása lehetetlen, ha nem tisztázzuk, hogy mi a helye  
és szerepe ebben a specifikus törvényeknek, valamint az azokat tanulmányozó biológiai  
elméleteknek.

Csak ha helyesen fogalmazzuk meg az élő anyag mint totalitás-jelleggel bíró jelenség  
általános szerveződési és determinációs elveit, lesz az elméleti biológiának heurisztikus  
jelentősége a speciális biológiai elméletek vonatkozásában, melyeknek tárgyát az élet  
totális jellegű determinációján belül az élő anyag különböző strukturális szerveződési  
szintjeinek specifikus funkciói alkotják, vagy olyan egyes törvényszerűségek, amelyek

valamennyi szintnek sajátjai. Ebben az esetben az elméleti biológia hatékony segítséget adhat a speciális biológiai elméletek fejlődéséhez, felfegyverezve ez utóbbiakat az élet mint egész-jellegű jelenség általános fejlődési törvényszerűségeinek helyes felfogásával. Sőt, mi több, az elméleti biológiának, G. A. Jugaj véleménye szerint, még az a funkciója is meglesz, hogy *prognosztizálja* a biológiában egyelőre még nem létező elméleteket is. Emellett ez a prognosztizálás teljes mértékben konkrét jellegű lehet, minthogy az elméleti biológia rendszerében már teljesen világosan meg lesz határozva a helye és szerepe valamennyi biológiai elméletnek, amely szükséges és elégséges a totalitás-jelleggel bíró élet öndeterminációjának és önfejlődésének a magyarázatához.

M. M. Kamsilov megkísérelte megfogalmazni azokat a legfontosabb kérdéseket, amelyeknek a megoldására az elméleti biológia hivatott. E kérdések véleménye szerint a következők: 1) *az élet általános organizációs elvei*, különösen a biotikus körforgás problémája; 2) *a mikro-és makroevolúció kölcsönös viszonyai*. E problémát Ju. A. Filipcsenko vetette fel, sajátos formában Goldschmidt fejlesztette tovább, de a mai napig kevésbé kidolgozott; 3) *az információ nyeresének, megkötésének és átalakításának problémája* az élő rendszer különböző hierarchikus szintjein, vagy másképpen kifejezve: az információ minőségének I. I. Smalgausz által felvetett problémája; 4) *az individuális fejlődés paradoxonának*, vagyis a bonyolult organizmusok ama képességének a problémája, hogy információt vonjanak ki a látszat szerint kis információkészlettel rendelkező környezeti faktorokból; végül 5) *a tudományos-technikai forradalom által a bioszférában kiváltott forradalom problémája, azaz a noogenezis problémája*. M. M. Kamsilov elvetette azt az álláspontot, mely szerint az elméleti biológiának a rendszer-jellegű szervezethez vonatkozó L. Bertalanffy-féle elképzelés alapján kell felépülnie, minthogy a rendszer-jellegű szervezethez vonatkozó elképzelésnek nincs biológiai specifikuma, és a biológiára való alkalmazásakor ezt az elképzelést magát is az evolúciós elmélet alapján kell értelmezni. Vitatta továbbá azt a véleményt is, hogy az elméleti biológiának matematikai biológiának kellene lennie. Az elméleti fizika sikere a szabatos, egyértelmű fogalmak kidolgozásának köszönhető. A biológia fogalmi apparátusa rendkívül távol áll a tökéletességtől. *Az elméleti biológia egyik alapvető feladata — az alapfogalmak pontossá tétele*. Csak ezután várható komoly siker a biológia matematizációjától. Egyáltalán nem véletlen, hogy a matematika a legsikeresebben éppen a genetikába, a legszabatosabb fogalomkészlettel rendelkező biológiai tudományba hatol be.

A molekuláris biológiát, hatalmas jelentősége ellenére, nyilvánvalóan szintén nem tehetjük az elméleti biológia alapjává, minthogy nem képes — legalábbis a mai fejlettségi fokán — megoldani az élet egyik alapvető problémáját, a formaképződés problémáját.

Azokról az alapvető módszerekről szólva, melyeket az elméleti biológia problémáinak kutatásánál alkalmazni kell, M. M. Kamsilov a következőket említette meg: a tényanyag-nak, valamint az alapvető evolúciós koncepciók analízisének általánosítását és szintetizálását, az elméleti biológia fogalmi apparátusának kidolgozását és a matematikai modellezést.

A. Sz. Mamzin véleménye szerint, az elméleti biológiához vezetett úton az alapvető nehézséget a különböző profilú biológusok bizonyos mérvű elszigeteltsége jelenti, ami abból a sokrétűségből ered, amely az élő természet jelenségeit mind extenzív (az élőlények fajainak hatalmas száma), mind pedig intenzív (az élővilág formáinak és organizációs szintjeinek sokfélesége, az életmegnyilvánulások sokfélesége) vonatkozásában jellemzi.

Az egy és a sok, az egység és a sokféleség problémája az ókortól kezdődően egyike volt a filozófiai problémáknak. És noha általános formában, ha különbözőképpen is, de mégis megoldást nyert a különböző filozófiai iskolákban, konkrétabb felvetése esetén zavart okoz a biológusok és filozófusok körében. A tudományos ismeret differenciálódása folytatódik, sőt még erősödik is különböző ágainak kölcsönhatása és integrációja alapján. Az olyan tudományok megjelenése, mint a biokibernetika és a matematikai biológia, csak újabb igazolását adja e megállapításnak.

A modern biológia fejlődési tendenciáinak és irányzatainak sokfélesége mögött azonban fokozatosan egy biztató perspektíva is kirajzolódik. Az élő egysége mindinkább megerősítést nyer a biológia két nagy területén: egyfelől az élő felépítését, másfelől funkcionális tanulmányozó tudományokban. Itt ez az egység a különböző rendű élő rendszerek fejlődéséről szóló tanban, vagyis az evolúciós elméletben jelenik meg.

A biológia e két hatalmas és korábban elkülönült területének közeledése annak a tünete, hogy a biológia közel áll annak a megszüléséhez, amit elméleti biológiának lehetne nevezni.

Az elméleti biológia kereteinek meghatározásához — A. G. Juszufov véleménye szerint — el kell dönteni azt a kérdést, hogy mennyire elegendenek ki bennünket ma a régi elméletek, amelyekhez hozzászoktunk, amelyek a maguk idejében jó szolgálatot tettek nekünk.

Mindenekelőtt az elméleti biológia és az evolúciós elmélet viszonyáról van szó. A. G. Juszufov úgy véli, hogy a darwinizmus mint az élő természet történeti fejlődésének legáltalánosabb törvényeiről és mozgatóerőiről valamint az evolúció szubsztrátumának organizációs elveiről szóló tudomány akkor is meg fogja őrizni önállóságát, ha az elméleti biológia önálló tudománnyá különül el. A biológia és a szerves természet egyedüli egyetemes elve az evolúció elve volt és az is marad. Ebből a szempontból kell az élő természet valamennyi többi jelenségére tekinteni. Az elméleti biológia fundamentumában tiszteltreméltó hely fogja megilletni a modern darwinizmus következtetéseit és tényanyagát. Az evolúció problematikájában a biológia valamennyi ága érintkezésbe kerül egymással. Bármiféle biológiai kutatás csak akkor nyeri el létjogosultságát, ha hidat tud verni az evolúciós elmélethez.

Az elméleti biológia megalkotására irányuló kísérletek kapcsán tanulságos emlékeztetni a kibernetika történetének egy epizódjára. Amikor a kibernetikusok modellezni kezdték az élő természet jelenségeit, sok biológus szkeptikusan tekintett erőfeszítéseikre. Dobzsanszkij például, akinek nagy tekintélye van a biológiában, kijelentette, hogy a biológiában az általánosítással azoknak az embereknek kell foglalkozniuk, akik a tényeket felhalmozzák, nem pedig a biológiai spekulációk területén működő specialistáknak (azaz a kibernetikusoknak). Kommentárt az adott esethez fűzni főlegesen — bebizonyosodott, hogy az adott esetben az igazság a kibernetikusok oldalán állt. A szkeptikus állásfoglalás megnyilvánulásai az elméleti biológia esetében is igaztalanoknak és megalapozatlanoknak fognak bizonyulni. Az elméleti biológiának, akármilyen formában is, de ki kell fejlődnie. A kérdés csak az, hogy mivel fog foglalkozni és hogyan fogja — a többi biológiai irányzat érdekeinek megsértése nélkül — előmozdítani a biológia haladását.

V. A. Geodakjan rámutatott, hogy az elméleti vizsgálódásokhoz szükséges előfeltételek csak akkor jelennek meg, ha már elégséges mennyiségben felhalmozódtak a rendszer viselkedésére vonatkozó tények. Emellett, minél bonyolultabb az adott rendszer, annál több tény szükséges az elméleti megközelítésre való átmenethez. Ezért, ha számításba vesszük, hogy az élő rendszerek a kémiai, fizikai és mechanikai rendszerekhez képest milyen óriási mértékben bonyolultak, érthetővé válik, hogy miért jött létre előbb az elméleti mechanika, fizika és kémia, és miért csak napjainkban lehetünk tanúi az elméleti biológia megszületésének.

Ugyanakkor minden tudományban előbb vagy utóbb elérkezik egy olyan pillanat, amikor az egy tudós által összegyűjthető tény mennyiség csupán elenyészően kis hányadot képvisel a már felhalmozott tényekhez képest. Például, ha a tudós élete folyamán átlagosan csak száz tényt tud összegyűjteni, ugyanakkor pedig már millió tény ismeretes, akkor kifizetődő lesz, ahelyett, hogy ehhez a millióhoz még újabb száz tényt adnánk hozzá, inkább megkísérelni a már felhalmozottak általánosítását. Olyan helyzet áll elő, amikor, Einstein kifejezésével élve, „az elégtelenül egymáshoz kapcsolódó empirikus tények óriási mennyisége nyomasztó hatást gyakorol”.

Ebben az esetben nem arról van szó, hogy elméleti munkák jelennek meg az adott területen, hanem a „tisztá” teoretikusok megjelenéséről, egy olyan specializációról, munkamegosztásról, amikor olyan kutatók lépnek színre, akik nem foglalkoznak azzal, hogy megfigyelésekből vagy kísérletekből elsődleges információt nyerjenek. E kutatók nem közvetlenül a rendszert tartják megfigyelés alatt, hanem más kutatók eredményeit. Nem végeznek konkrét kísérleteket a rendszerrel, hanem felhasználják a kísérletezők eredményeit. Az ő kísérleteik csak gondolatiak.

A tudományok fejlődésének kezdeti szakaszain ugyanaz a kutató foglalkozik mind a tények összegyűjtésével, mind pedig elméleti általánosításukkal. Ilyen „kevert” típusú tudós volt G. Mendel, Ch. Darwin, E. Rutherford és sokan mások. A „tisztá” teoretikusok megjelenésének lehetőségét az adott ország konkrét történelmi társadalmi-gazdasági helyzete határozza meg. Vagyis az, hogy az adott társadalom az adott időben megengedheti-e magának a „tisztá” teoretikusok eltartásának luxusát. Ebben az összefüggésben érdekes megemlíteni, hogy a társadalom számára a teoretikus munkájának értékelése és mérése jóval bonyolultabb, mint a kísérletező munkájáé. Mindez együttvéve ahhoz vezet, hogy a teoretikus a társadalom előtt bizonyítani kényszerül saját létezésének célszerűségét, és ez nem mindig sikerül neki. Emlékezzünk akár csak Einsteinre, aki egy szabadalmi hivatalban dolgozott. A „tisztá” elméleti fizikusok azonban igen hamar törvényesítették saját létezésüket. Az egyetemek kibocsátatlan kísérleti fizikusokat és elméleti fizikusokat, és van olyan vélemény, hogy ha a teoretikus tíz évben egyszer jó munkát végez, vagy ha tíz teoretikus közül egy jó eredményt kap, akkor ez valamennyinek a létezését igazolja.

A biológiában azonban egyelőre nincs ilyen vélemény. A biológiában ténykultusz

uralkodik, és a „tisztá” teoretikus ritka, mint a fehér holló. A többiek legjobb esetben naplopónak tekintik, legrosszabb esetben pedig szélhámosnak. Az elméleti biológusokhoz való ilyen viszonyt végső soron a dolog gazdasági oldala — a biológiai intézetek lehetőségének szűköse volta — határozza meg. Minden igazgató meggondolja, hogy érdemes-e egy problematikus teoretikust foglalkoztatni egy megbízható kísérletező helyett.

A fentiek miatt nálunk az elméleti munkák többsége „terven kívüli”, olyasmi, ami középen van a társadalmi munka és a hobby között, s amivel csak a fő munka mellett lehet foglalkozni. Ebből adódik az is, hogy az elméleti munkához úgy viszonyulnak, mint a fogantyú nélküli bóröndhöz: „vinni nehéz, eldobni pedig sajnálja az ember”.

Az elméleti biológia előtt álló feladatokról szólva V. A. Geodakjan a természettudomány egyik nagy teoretikusának, Willard Gibbsnek a szavait idézte, aki azt írta, hogy „az elméleti kutatásnak bármely tudásterületen az az egyik alapvető feladata, hogy meghatározza azt a középpontot, ahonnan szemlélve a kutatás objektuma maximális egyszerűségben mutatkozik meg”.

A „kerekasztal” értekezleten elhangzottak olyan felszólalások is, amelyek a B. L. Asztaurov cikkében képviselt negatív állásponthez hasonló nézetet képviseltek. A. V. Jablov véleménye szerint az elméleti és az evolúciós biológia egymáshoz való viszonya jelentősen a legfőbb problémát az elméleti biológia tartalmának meghatározásánál. Nem lehetséges, hogy az „élet elmélete” váljék „elméleti biológiává”, minthogy az élet elméletével valamennyi biológiai tudomány foglalkozik.

A. V. Jablovok szkeptikus viszonyul az elméleti biológia önálló tudománnyá válásának eszméjéhez. Véleménye szerint először el kell végezni egy bizonyos mennyiségű metodológiai munkát, és csak azután dönthető el, hogy adódott-e eredményként „elméleti biológia”, vagy sem. A. V. Jablovok ezért egyetért az alapvető biológiai fogalmak formalizációjának, az alapvető biológiai elvek pontosításának irányába mutató „szellemi mozgás” szükségességével. Az azonban, hogy ez az elméleti biológia megteremtéséhez vezet-e, a munka elvégzése után válik világossá. Az ilyen munka mindazok számára szükséges, akik az élő anyag tanulmányozásának bármely szintjén szembetalálják magukat általános problémákkal. Egyelőre még nem rendelkezünk számos fontos meghatározásnak — például olyanoknak, mint az „organizmus”, az „egyed” — az egyértelmű felfogásával. Pedig épp e fogalom körül fog koncentrálni az élet lényegének meghatározása.

Bebizonyosodott, hogy sok klasszikus fogalomnak különböző a „működése” az élő anyag különböző szerveződési szintjein. A „homológia” fogalma például világos az organizmus szintjén, de transzformálódik a molekuláris-genetikai szinten. Olyan helyzet jön létre, amikor az alapvető fogalmi apparátus a biológiában operacionalistává válik. Evolúciós szempontból az „egyed” terminus jelentése: az, ami az elemi evolúciós tényezők, például a természetes kiválogatódás hatásának individuálisan van alávetve; a genetika számára ez a fogalom egészen más jelentéssel bír, a morfológia számára megint másval. Végül e területről az utolsó példa az „adaptáció” (alkalmazkodás) fogalmának elméleti, metodológiai vonatkozásban teljességgel elégtelen kidolgozottságára vonatkozik, pedig nyilvánvaló, hogy ez az egyik alapvető általános biológiai fogalom.

A biológia egyelőre a fogalmak operacionális használatának útján halad, azonban elméleti, metodológiai szempontból szükség van egy másik útra is. Nyilván meg kell kísérlni az operacionális fogalmaknak valamilyen közös nyelvre való lefordítását.

Az a konkrét feladat áll előttünk, hogy az élő anyag valamennyi szerveződési szintje számára kidolgozzuk az alapvető fogalmi apparátust, megalkossuk a kölcsönös kapcsolatban álló fogalmaknak, a mikroevolúcióról szóló tan fogalmainak többé-kevésbé jól felépített rendszerét.

Ilyen rendszerek kezdenek kialakulni az élő anyag biogeocönotikus-bioszfériai és molekuláris-genetikai szerveződési szintje számára, de még kezdetekben is alig fedezhetők fel az ontogenetikus szint számára. Napjainkban azonban már világossá vált e munka két lényeges vonása: először, a fogalmi rendszer megalkotásának előfeltétele valamennyi szinten az elemi jelenségek, események és tényezők kiemelése, másodsor pedig, ez a fogalmi rendszer csak evolúciós kontextusban fog „működni”. Ha ez igaznak bizonyul az ontogenetikus szint számára, akkor a biológia jövőendő épülete viszonylag kis számú fogalomra fog felépülni (olyanokra, mint „konvariáns reduplikáció”, diszkrét jelleg, szerveződési szintek, „az élet nyomása” stb.), melyeket az evolúciós szemlélet forraszt egybe és értelmez.

A felszólaló nézete szerint az elméleti biológia megalkotását célzó eddigi kísérleteknek (Bauer, Bertalanffy) pozitív jelentőségük volt. Ezek — mint mondotta — „felkavarták a vizet”, amelyben aztán a „nem-teoretikus” biológusok „halászhattak”. Példaként szolgálhatnak erre L. Sz. Berg munkái. Végső fokon sikerült materialista módon megoldani

vagy világosan felállítani az evolúció irányítottságának, a mikroevolúció és makroevolúció kölcsönös viszonyának, a makroevolúción belüli fejlődésnek érdekes problémáit — problémákat, amelyeket nem lehetett tisztán experimentális úton megoldani.

Az elméleti biológia önálló diszciplínaként való különválásának lehetőségével kapcsolatban hasonló álláspontot fejtett ki Sz. M. Gersenzon. Véleménye szerint elvileg jogszerűen bármi konkrét tudományt — legyen az az asztronómia, a fizika, a kémia, a biológia, a pszichológia, a szociológia stb. — leíró-kísérleti és elméleti tudományra felosztani. Mindazonáltal, időről időre megjelennek olyan biológusok, akik „elméleti biológia” megteremtéséről álmodnak. A múlt században és századunk első évtizedeiben ezek főként (többé-kevésbé a schellingi értelemben vett) természetfilozófiai beállítottságú tudósok voltak, akik, Heine találó megjegyzése szerint, arra törekedtek, hogy háziköntösükkel és hálósipkájukkal tömjék be a „túlságosan töredékesen berendezett” világ hézagait. Napjainkban az ilyenek száma megcsappant, azonban a fizika és a kibernetika módszereinek és eszméinek a biológiába történő behatolása egyes tudósokban kialakította azt a meggyőződést, hogy ha egyszer létezik elméleti fizika, akkor meg kell teremteni az elméleti biológiát is. Eközben megfélekednek arról, hogy az „elméleti fizika” tisztára megállapodászerű elnevezés, amely egyáltalán nem jelenti azt, mintha létezne valamiféle sajátos fizikai tudomány, amelynek más céljai és feladatai volnának, mint a kísérleti fizikának. Az elméleti fizikában mindazok a meglehetősen különmű fizikai elméletek foglalnak helyet, melyeknek a megalapozása és formába öntése bonyolult matematikai apparátus alkalmazását vagy bonyolult logikai modellek felépítését követeli meg. Vagyis tisztán gyakorlatias megfontolások alapján kialakult egy elemi munkamegosztás: a kísérletező fizikus rendszerint nem sajátította el kellő mértékben ezt a matematikai és — a modellalkotáshoz szükséges — bonyolult logikai apparátust, viszont rendelkezik a kísérletek megtervezéséhez szükséges ismeretekkel és lefolytatásuk képességével, míg az elméleti fizikus rendszerint gyámoltalan az eszközök kezelésében, viszont fel van vértvezve a bonyolult matematikai és logikai-modellező módszerekkel. A fizikusok e két fajtája teljességgel nélkülözhetetlen egymás számára. És ha a modern fizika, amely messze megelőzte a többi természettudományt, olyan rendkívül átfogó általánosításokat alkotott meg, mint a relativitáselmélet, az atommag felépítéséről szóló tan, a termodinamika törvényei, a kvantumelmélet stb., akkor ne feledkezzünk meg arról, hogy mindezek az általánosítások csak a kísérletezők és teoretikusok együttes munkájának eredményeként születhettek meg.

A kémiát nem szokták kísérleti és elméleti kémiára felosztani. Ugyanakkor a kémikusok soraiiban is léteznek egy eléggé kifejezett differenciálódás, egyfelől azokra, akik túlnyomórészt kísérletezéssel foglalkoznak, és másfelől olyanokra, akik azokkal az elméleti kérdésekkel foglalkoznak, amelyek bonyolult matematikai apparátus alkalmazását követelik meg (ilyen például a kvantumkémia területe). Egyszerűen történetileg úgy alakult a dolog, hogy az utóbbiakat nem nevezték el „elméleti kémikusoknak”. És a kémikusok közül senki (vagy majdnem senki) nem emel szót azért, hogy hozzanak létre valamilyen, a kémia többi részével szembe állított „elméleti kémiát”. Pedig a nagyon széles és erősen matematizált elméletek létrehozása terén a modern kémia egyáltalán nem marad el olyan nagyon a fizika mögött, a biológiát viszont elég messze maga mögött hagyja.

A legutóbbi évtizedekben a biológia matematizálódása gyorsuló ütemben folyik, ami rendkívül öröndetes. Várható, hogy a biológiában idővel szintén végebe fog menni a tudósok differenciálódása egyfelől azokra, akik főként új tények megszerzésével foglalkoznak, és ezeket abban a mértékben általánosítják, amennyire ez bonyolult matematikai és logikai-modellező módszerek nélkül lehetséges, és másfelől azokra, akik a matematika vagy bonyolult modellek megalkotása segítségével továbbfejlesztik ezeket az elméleteket, kapcsolatba hozzák őket más elméletekkel, kiszélesítik alkalmazási területeket.

Egy ilyen differenciálódás kezdetei már napjainkban megfigyelhetők (a genetikai kód matematikai elmélete, a populációgenetika, a kvantumbiológia megszületése, a kibernetika, a biológiai rendszerek modellezése stb.). Ízlés dolga, hogy az e kérdésekkel foglalkozó tudósokat a fizikában elfogadott elnevezés mintájára „elméleti biológusoknak” nevezzük-e el, vagy pedig a kémikusok példáját követjük, akik tartózkodnak attól, hogy a kémiát kísérleti és elméleti kémiára osszák (ami természetesen filozófiai szempontból helyesebb). Azonban az általában vett biológia fölött álló külön „elméleti biológia” nem létezhet, hacsak nem akarunk az olyasfajta idealista koncepciók hibás útjára lépni, amilyen a holizmus, az emergencizmus, az organicizmus és a hozzájuk hasonló elméletek. Mindez egyáltalán nem jelenti azt, mintha kételkednénk abban, hogy a biológiában — további fejlődésének mértékében — az elmélet mind nagyobb helyet fog elfoglalni, ugyanúgy, ahogyan ez már megtörtént a fizikában és — kisebb mértékben — a kémiá-

ban. A biológia teoretizálódásának e folyamatában a legnagyobb jelentősége a matematikának és (a logikát is beleértve) a filozófiának lesz, vagyis azoknak a tudományoknak, amelyek meghatározzák a tudományos elméletek felépítésének metodológiáját.

Szemlénk befejezéseként rá kívánunk mutatni a lefolytatott eszmecsere szükséges és hasznos voltára. Erre a véleményre jutott a „kerekasztal” valamennyi részvevője. A vita nem oldott meg valamilyen konkrét problémát. Ilyen feladatot azonban nem is tűzött ki senki. Az eszmecsere célja az volt, hogy napfényre jussanak a meglevő álláspontok, megnyilvánuljon a vizsgálódás meghatározott szintje. Ezt a célt pedig sikerült elérni. A vita ösztönzést adott az e területen folyó további kutatás számára. Egyúttal a „kerekasztal” megmutatta annak gyümölcsöző voltát, ha természetkutatók és filozófusok együtt munkálkodnak a tudomány metodológiai problémáinak kutatásában.

A „Voproszi Filozofii” folytatni kívánja a „kerekasztalon” felvetett problémák megvilágítását. A folyóirat terveiben szerepel olyan cikkek publikálása, melyek tovább fejtegetik és elmélyítik e kérdéseket.

(Fordította Buk Pál)

# AZ EMPIRIZMUS KÉT DOGMÁJA<sup>1</sup>

WILLARD VAN ORMAN QUINE

A modern empirizmust nagymértékben meghatározza két dogma. Az egyik az a hiedelem, mely szerint alapvető különbség van *analitikus* és *szintetikus* igazságok között, azaz olyan igazságok között, amelyek a tényektől függetlenül, kifejezések jelentésében, illetve amelyek a tényekben vannak megalapozva. A másik dogma a *redukciónizmus*: az a hiedelem, hogy minden egyes értelmes állítás ekvivalens olyan terminusok valamely logikai konstrukciójával, amelyek a közvetlen tapasztalatra vonatkoznak. Mindkét dogma — amint ezt bizonyítani fogom — megalapozatlan. Ezek elvetésének egyik következménye — mint látni fogjuk — az, hogy elmosódik a spekulatív metafizika és a természettudományok közötti feltételezett határvonal. A másik eredmény pedig a pragmatizmus felé történő eltolódás lesz.

## 1. AZ ANALITICITÁS HÁTTERE

Az analitikus és szintetikus igazságok kanti megkülönböztetését már előlegezte az disztinkció, melyet Hume az ideák illetve tények viszonyai és Leibniz az észigazságok és tényigazságok között tett. Leibniz az észigazságokról mint olyanokról beszélt, amelyek minden lehetséges világban igazak. Kevésbé személetesen azt mondhatjuk, hogy az észigazságok olyanok, amelyek semmiképpen nem lehetnek hamisak. Ebben a szellemben határozzák meg az analitikus igazságokat, mint olyanokat, melyek tagadása önellentmondás. Ez a definíció azonban csekély magyarázó értékkel rendelkezik; mivel az önellentmondásosság fogalma — abban a tág értelmében, melyre az analiticitás e meghatározásához szükség van — ugyanúgy tisztázásra szorul, mint az analiticitás fogalma maga. A két fogalom ugyanannak a hamis éremnek két oldala.

Kant felfogása szerint az analitikus állítás nem tulajdonít többet az alanynak, mint amennyit az már fogalmilag tartalmaz. Ennek a megfogalmazásnak két hiányossága van: egyrészt alany—állítvány formájú állításokra korlátozódik,<sup>2</sup> másrészt pedig olyan tartalmazás-fogalomra hivatkozik, amely metaforikus szinten marad. De Kant szándéka — amely nyilvánvalóbb az analiticitás fogalmának használatából, mint az erre megalkotott definícióból — a következőképpen fogalmazható át: egy állítás analitikus, ha a benne szereplő kifejezések jelentésénél fogva igaz, függetlenül a tényektől. Ezt az irányt követve, vizsgáljuk meg a *jelentés* itt előfeltételezett fogalmát.

A jelentés — hadd emlékeztessünk rá — nem azonosítható a megnevezéssel.\* Frege példája: az „esti csillag” és „hajnalcsillag”, valamint Russellé: „Scott” és „a *Waverley* szer-

<sup>1</sup> Two Dogmas of Empiricism; „Philosophical Review”, 60, (1951) 20–43. Újranyomtatva a „From a Logical Point of View” c. kötetben (1953). Jelen fordítás a kötet 1961-es kiadása (Cambridge, Mass.: Harvard) alapján készült. — A logikai-filozófiai érdeklődési olvasó már megismerhette Quine-t mint logikust az Akadémiai Kiadónál nemrég megjelent kötetéből (W. V. O. Quine: „A logika módszerei”, 1968.). Az itt közölt cikk a *szerzőt filozófusként* mutatja be. Mivel a tanulmány nagyon tömör, és helyenként az egyes (sok esetben más szerzők által kifejtett) problémákat ill. felfogásokat csak utalásszerűen jelzi, helyesnek látszott bizonyos pontokon magyarázó-értelmező jegyzeteket fűzni a szöveghez, amelyek feltehetően megkönnyítik az olvasást (ezeket számozva közöljük). A szerző saját jegyzeteit \* -gal jelöltük. Ahol nem jelöltük meg sem a szerzőt, ott Quine a „From a Logical Point of View” jelzett kiadásának más esszéire utal. Az ilyen jegyzeteknél a zárójelben a szóbanforgó esszé címe szerepel. (A ford.)

<sup>2</sup> Quine itt arra emlékeztet, hogy a modern logikában az alany-állítvány típusúak mellett megkülönböztetnek ún. relációs kijelentéseket is, pl.: „*a* nagyobb mint *b*”. Persze ebben az esetben is fel lehet fogni az „*a*”-t úgy mint alanyt, a „nagyobb mint *b*”-t pedig állítványként. De ekkor a „*b* kisebb mint *a*” formálisan nem következik a fenti kijelentésből, holott intuitíve érezzük, hogy következnie kellene.

\* L. 9. („On What There Is”)

zője' azt illusztrálják, hogy különböző jelentésű terminusok azonos dolgokat nevezhetnek meg.<sup>3</sup> Az absztrakt terminusok szintjén sem kevésbé fontos a jelentés és megnevezés megkülönböztetése. A '9' és 'a bolygók száma' egy és ugyanazon absztrakt entitást nevezik meg, de mint eltérő jelentésűeket tekintjük őket; az asztronómiai megfigyelésnek és nem pusztán a jelentésre való reflexiónak kellett meghatároznia a szóban forgó entitások azonosságát.

A fenti példák konkrét, illetve absztrakt szinguláris terminusokból állnak. Általános terminusok vagy predikátumok esetében a helyzet párhuzamos, bár némileg eltérő. Míg a szinguláris terminus megnevezni szándékozik valamely absztrakt vagy konkrét entitást, addig az általános terminus nem lép fel ezzel az igénnyel; viszont az általános terminus *igazságot fejez ki* valamely entitással — vagy entitások sokaságának mindegyikével, vagy annak tagadásával — kapcsolatban.\* Azon entitások osztályát, amelyekre egy általános terminus igaz, a terminus *extenziójának* nevezik. A szinguláris terminus jelentése és az általa megnevezett entitás különbségtételnek megfelelően, az általános terminus jelentése és extenziója között is különbséget kell tennünk. Például a 'szívvel rendelkező teremtmény' és a 'vesével rendelkező teremtmény' általános terminusok extenzió tekintetében talán azonosak, jelentésük azonban különböző.

Az általános terminusok esetében a jelentés összekeverése az extenzióval kevésbé mindennapi, mint a szinguláris terminusok esetében a jelentésnek a megnevezéssel való összekeverése. Szinte közhely a filozófiában az intenzió (vagy jelentés) és az extenzió — illetve más szavakkal, a konnotáció és a denotáció — szembeállítás.

Kétségtelen, hogy az arisztotelézi lényegfogalom volt a modern intenzió- vagy jelentésfogalom előfutára. Arisztotelész számára az volt a lényeges az emberben, hogy racionális, és esetlegesen tartotta a kétlábúságát. Ezen attitűd és a jelentés doktrínája között azonban van egy fontos különbség. Az utóbbi szempontból valóban elfogadható (már csak a vita kedvéért is), hogy az 'ember' szó jelentése involválja a racionalitást, viszont a kétlábúságot nem; de ugyanakkor a kétlábúság felfogható olyannak, mint amit a 'biped' jelentése magában foglal, noha ez nem involválja a racionalitást. Így a jelentés doktrínájának szempontjából nincs semmi értelme azt mondani a valóságos individuumról — aki egyszerre ember és biped —, hogy racionalitása lényeges és kétlábúsága esetleges, vagy vice versa. A dolgok lényeggel rendelkeztek Arisztotelész számára, és csak lingvisztikai formáknak van jelentése. A jelentés az, amivé a lényeg válik, mikor leválasztjuk a referencia tárgyáról és összeházasítjuk a szóval.<sup>4</sup>

A jelentésemélet számára kézenfekvő az a kérdés, hogy mi tárgyainak természete: miféle dolgok tehát a jelentések? A gondolt entitások iránti igény valószínűleg abból a korábbi tévedésből származik, hogy nem vették figyelembe a referencia és a jelentés különbözőségét. Ha viszont a jelentésemélet és a referencia-elmélet élesen megkülönböztethető, akkor rövid út vezet annak felismeréséhez, hogy a jelentésemélet elsődleges ügye csupán a nyelvi formák szinonimitása és az állítások analiticitása; a jelentés maga, mint homályos közvetítő entitás elvethető.\*\*

Újból szembekerülünk tehát az analiticitás problémájával. Nem kell sokáig keresgelnünk olyan állításokat, amelyek a filozófiában általában analitikusoknak számítanak. Ezek két osztályba sorolhatók. Az első, amelyet a *logikailag igazak* osztályának nevezhetünk, a következőképpen reprezentálható:

<sup>3</sup> A fregei példában szereplő két terminus angol megfelelői: 'Evening Star' és 'Morning Star'. Az elsőt a magyarban 'esthajnalcsillag'-ként tartják számon — egy ilyen fordítás esetén azonban a megkülönböztetés tartalma kevésbé lenne világos. — Az a disztinkció, amelyre Quine utal (jelentés — megnevezés) modern formájában G. Frege-től (1848 — 1925) származik. Frege a tulajdonnév *megnevezési* (vagy referenciális) vonatkozásán azt a *tárgyat* (denotatum) érti, amelyet az jelöl; *jelentésen* viszont a tárgyról a nyelvben felhalmozódott ismereteket. Az előbbi példán illusztrálva: világos, hogy az 'esti csillag' és a 'hajnalcsillag' tulajdonnevek azonos tárgyat (a Vénusz bolygót) neveznek meg; ugyanakkor különbözik a jelentésük (az a csillag, amely az este folyamán elsőként jelenik meg az égbolton' stb., és az a csillag, amely hajnalban a legtovább látszik az égen' stb.)

\* L. 10. („On What There Is”), és 107 — 115. („Reification of Universals”)

\*\* Ez a bekezdés R. Carnap „Meaning and Necessity” c. művének (University of Chicago Press, Chicago 1947.) egyik példájára utal.

Carnap szerint ugyanis (1) „Az ember racionális lény” mondat analitikus (vagy Carnap terminológiájával: L-igaz, azaz logikailag igaz), mert a 'racionális' benne foglaltatik az 'ember' fogalmában. Ezzel szemben; (2) A 'Walter Scott-nak két lába volt' mondat szintetikus (Carnap terminológiájával F-igaz, azaz faktuálisan igaz).

Itt és a továbbiakban is Quine-nak az analiticitással szembeni érvelése főleg Carnap előbb említett művéhez kapcsolódik, vagyis az ott kifejtett szemantikai rendszer (ennek mibenlétéről l. az 5. lábjegyzetet) alapfogalmait teszi meg kritikájára tárgyát.

A 'biped' szó az adott kontextusban — a szó értelmének jelentős csorbitása nélkül — nem fordítható magyarra; kb. a 'kétlábúság' főlérendelt fogalmának felel meg. Jelentését az érvelésben betöltött szerepével tudjuk megvilágítani Quine szerint, ha a referenciaelmélet és a jelentésemélet nincs kapcsolatban egymással, akkor a 'biped' éppúgy magában foglalja a 'kétlábúság'-ot (éppen mivel csak a jelentésével foglalkozunk) mint az 'ember' szó a 'racionális'-t; tehát a fenti (2) mondat is analitikus lesz.

\*\* L. 11. skk. („On What There Is”); valamint 48. skk. („The Problem of Meaning in Language”)



(1) Egyetlen nőtlen férfi sem nős.

Ennek a példának az a releváns sajátossága, hogy nem pusztán egy igaz megállapítás, hanem megmarad igaznak akárhogy is interpretáljuk a „férfi”-t és a „nős”-t. Ha feltételezzük a logikai viszonyzavak valamely előzetes listáját, amely a „nem”, „ne”, „ha”, „akkor”, és’ stb. szavakat tartalmazza, akkor általában logikailag igaz állítás az, amely igaz és igaz marad a logikai viszonyzavakon kívül bármely összetevőjének átértelmezése során is.

De van még az analitikus állításoknál egy második osztálya is, amely a következőképpen reprezentálható:

(2) Egyetlen agglegény sem nős.

Az ilyenfajta állításokat az jellemzi, hogy átalakíthatók logikai igazsággá szinonima helyébe szinonimát helyezve; így (2) átalakítható (1)-be, a „nőtlen férfi”-t helyezve szinonimájára, az „agglegény” helyébe. De még híján vagyunk az analitikus állítások ezen második osztálya, és ezzel együtt általában véve az analiticitás kielégítő jellemzésének, amennyiben a fenti leírásban támaszkodnunk kellett a „szinonimitás” olyan fogalmára, amely nem kevésbé szorult tisztázásra, mint az analiticitás maga.

Az utóbbi években Carnap arra hajlott, hogy az analiticitást — az ő fogalmával élve — az állapot-leírásokra való hivatkozással magyarázza meg.\* Állapot-leírásnak nevez bármely olyan felsorolást, amely a nyelv valamennyi elemi vagy nem-összetett kijelentéséhez igazságértéket rendel.<sup>5</sup> Carnap feltevése szerint a nyelv összes többi állítása — az ismert logikai eszközök segítségével — oly módon épül fel összetevő mellékmondataiból, hogy bármely összetett állítás igazságértéke meghatározható logikai törvények által rögzített, minden egyes állapot-leírás esetén. Valamely állítást analitikusnak mond mármost akkor, ha igaz marad az összes állapot-leírás esetén. Ez nem más, mint a leibnizi „igaz az összes lehetséges világban”-nak az adaptációja. Megjegyzendő azonban, hogy az analiticitás e verziója csak akkor felel meg céljának, ha a nyelv elemi állításai függetlenek egymástól, nem úgy, mint a „John agglegény” és a „John nős”. Máskülönben volna egy állapot-leírás, amely igazságértéket rendelne a „John agglegény”-hez és a „John nős”-höz, következésképpen kiderülne, hogy az „egyetlen agglegény sem nős” állítás — a javasolt feltételek mellett — inkább szintetikus semmint analitikus. Így, az analiticitás kritériuma az állapot-leírások fogalmával kifejezve, csak olyan nyelvben érvényes, amely mentes az olyan extralogikai szinonim pároktól, mint az „agglegény” és a „nőtlen férfi”, tehát a szinonim párok azon típusától, melyek az analitikus állítások „második osztály”-át hozzák létre. Az a kritérium, amit az állapot-leírás ad meg, a legjobb esetben a logikai igazság rekonstrukciója, és nem az analiticitás kritériuma.

Mindzezzel persze nem azt akarom mondani, hogy Carnap ezen a ponton tévedések áldozata. Leegyszerűsített nyelvmodelljének állapot-leírásaival nem az analiticitás problémáját veszi célba, hanem mást: a valószínűség és az indukció tisztázását. Azonban a

\* Vö. Carnap: „Meaning and Necessity”, Id. kiad., 9. skk.; valamint Carnap: „Logical Foundations of Probability” (University of Chicago Press, Chicago 1950), 70. skk.

<sup>5</sup> Az állapot-leírás Carnap *szemantikai rendszereinek* egyik alapfogalma. A szemantikai rendszerek a logikai kalkulációt alapvetően különböznek. Mégpedig abban, hogy

1. *szemantikai*, a szimbólumokhoz jelentést rendelő *deszignációs*, és az elemi mondatok igazságtételeit meghatározó, valamint a konnektívumokat definiáló *igazság-szabályok* szerepelnek bennük (ezzel szemben a logikai kalkulációhoz elegendő megadni az axiómákat, ill. a képzési- és levezetési szabályokat).

2. Szemantikai rendszereiben Carnap megkülönböztet *analitikus* és *szintetikus* állításokat. A megkülönböztetés alapja az, hogy az analitikus állítások igazsága már a *szemantikai szabályok alapján* belátható: egy részük formális struktúrájánál fogva analitikus (I. Quine (1) példáját), más alkalommal ez a szavak *jelentéséből* derül ki (lásd a (2) példát; ebben az esetben a szemantikai szabályok adják meg, hogy az „agglegény” és a „nőtlen férfi” azonos jelentésűek). Ugyanígy a szemantikai szabályok határozzák meg, hogy egy alanyt egy állítvány feltétel nélkül megillet (l. a 4. lábjegyzet (1) példáját).

3. Mindaddig ez csupán extenzionális-szemantikai rendszer. „Az *S* szemantikai rendszer *extenzionális*, ha — definíció szerint — *S*-ben minden egyes mondat extenzionális.” És: „Az t mondjuk, hogy egy mondat *extenzionális* egy benne előforduló kifejezést illetően... ha a kifejezés ezen a helyen minden egyes vele ekvivalens kifejezéssel felcserélhető”. (Carnap: „Meaning and Necessity”, Id. kiad. 48. és 46.) Carnap azonban bevezet még ún. „modális operátorokat” is (szükségserű, lehetetlen, kontingens, nem-szükségserű, lehetséges, nem-kontingens) — ezáltal válnak rendszerei *intenzionális*á. A modális operátorok egyikének majd a 3. §-ban lesz szerepe.

Visszatérve az állapot-leírásra, Carnap a következőképpen definiálja ezt a fogalmat: „A mondatok egy osztályát *S*<sub>1</sub>-ben (a szemantikai rendszer modális operátorok nélküli része), amely az összes elemi mondatot vagy ezek negációját tartalmazza, de egyszerre mindkettőt sosem, *S*<sub>1</sub>-beli állapot-leírásnak nevezzük, mivel ezek — a rendszer predikátumainak segítségével — megadják az individuum-univerzum valamely lehetséges állapotának teljes leírását a tulajdonságokat és viszonyokat illetően. Így, az állapot-leírások a leibnizi lehetséges világokat és a wittgensteini lehetséges helyzeteket (states of affairs) reprezentálják.” (Carnap: „Meaning and Necessity”, Id. kiad. 9.). Az aktuális (a világ adott állapotát leíró) állapot-leírások mindig megmutatják, hogy a szóbanforgó viszony- vagy tulajdonságpredikátum megillet-e egy individuumot vagy sem — ezáltal adják meg az elemi mondatok igazságtételeit. (Az állapot-leírások fogalmára vonatkozóan l. még Carnap: „Logical Foundations of Probability”, Id. kiad. III. fej. 18. §.).

mi problémánk az analiticitás; és itt a fő nehézség nem az analitikus állítások első osztályával, a logikai igazságokkal kapcsolatos, hanem inkább a második osztállyal, amely a szinonimitás fogalmán alapszik.

## 2. DEFINÍCIÓ

Némelyek megnyugtatónak találják azt az álláspontot, hogy a második osztály analitikus állításai *definíció révén* visszavezethetők az első osztály analitikus állításaira, a logikai igazságokra; az „aggregény” pl. mint „nőtlen férfi” *definíált*. De hogyan állapíthatjuk meg, hogy az „aggregény” „nőtlen férfi”-ként definiált? Ki definiálta így, és mikor? Ragadjuk meg talán a legközelebbi szótárt, és fogadjuk el törvényként a lexikográfus megfogalmazását? Ez ugyanaz, mintha a kocsit fognánk a ló elébe. A lexikográfus egy tapasztalati tudomány művelője, akinek az a feladata, hogy a meglévő tényeket rögzítse; és ha az „aggregény”-t mint „nőtlen férfi”-t jegyzi fel, ez abból a véleményéből származik, hogy az általános, illetve az előnyben részesített szóhasználatban saját munkáját megelőzően implicit szinonimitás-viszony áll fenn. Az itt előfeltételezett szinonimitás fogalmát először még világossá kell tenni, valószínűleg a nyelvi viselkedés fogalmai segítségével. Nyilvánvaló, hogy az a „definíció”, amely a lexikográfus észrevétele a megfigyelt szinonimitásról, nem fogható fel a szinonimitás alapjaként.

A definiálás persze nem kizárólagosan a filozófusok tevékenysége. Filozófusok és természettudósok gyakran „definiálnak” homályos terminusokat azáltal, hogy ismertebb terminusokban átfogalmazzák őket. Rendszerint azonban egy ilyen definíció, csakúgy mint a filológusé, tiszta lexikográfia; nem más, mint egy korábban meglévő szinonimitás-viszony leszögezése.

Hogy mit jelent a szinonimitást leszögezni, hogy melyek lehetnek azok a kapcsolatok, amelyek szükségesek és elégségesek ahhoz, hogy két nyelvi formát mint szinonimokat írassunk le, — ez még távolról sem világos; de bármilyenek legyenek is ezek a kapcsolatok, általában a szóhasználaton alapulnak. A szinonimitás válogatott példáiról tudósító definíciók így a nyelvhasználatról szóló beszámolóként foghatók föl.

Mindemellett van a definíciós tevékenységnek egy másik típusa, amely nem korlátozódik eleve fennálló szinonimitások rögzítésére. Arra gondolok, amit Carnap *explicáció-nak* nevez — ez olyan tevékenység, amelyre a filozófusok, sőt, filozofikusabb pillanataikban még a tudósok is igen hajlamosak. Az explicáció esetén a cél nem pusztán a definiendum átfogalmazása egy kifejezetten szinonimába, hanem az, hogy ténylegesen tökéletesítsük a definiendumot jelentésének finomításával, vagy kiegészítésével. Azonban még az explicáció is, noha nem pusztán a definiendum és definiens között eleve fennálló szinonimitásról tudóst, kétségtelenül támaszkodik *más*, eleve fennálló szinonimitásokra. A dolog a következőképpen fogható fel. Bármely explicálásra érdemes szó rendelkezik olyan szövegösszefüggésekkel, amelyek egészükben véve elég világosak és pontosak ahhoz, hogy használhatóak legyenek; nos, az explicáció célja e kiemelt szövegösszefüggések szóhasználatának megőrzése, míg a többi szövegösszefüggés szóhasználatát megfelelőbbé válik. Ahhoz, hogy egy adott definíció az explicáció céljaira alkalmas legyen, nem az kell, hogy a definiendum megelőző szóhasználatában szinonim legyen a definienssel, hanem éppen az, hogy a definiendum ezen kiemelt szövegösszefüggéseinek mindegyike összességében véve szinonim legyen a definiens megfelelő szövegösszefüggéseivel.

Az explicáció adott céljaira egyformán jól megfelelhet két alternatív definiens, amelyek azonban mégsem szinonimok — mivel a kiemelt szövegösszefüggések keretén belül felcserélhetők, másutt viszont eltérnek. Az explicatív jellegű definíció, azáltal, hogy e definiensek egyikét előnyben részesíti a többihez képest, a definiendum és a definiens közt egy olyan önkényes szinonimitás-viszonyt hoz létre, amely korábban nem állt fenn. De az ilyen definíció — mint láttuk — explicatív funkcióját eleve fennálló szinonimitásoknak köszönheti.

Marad mindazonáltal egy szélsőséges fajtája a definícióknak, amely egyáltalán nem utal vissza korábbi szinonimitásokra: nevezetesen új jelöléseknek pusztán rövidítés céljából történő, kifejezetten konvencionális bevezetése. Itt a definiendum egyszerűen azáltal válik szinonimává a definienssel, mert úgy alkották meg, hogy szinonim legyen a definienssel. Itt tehát a szinonimitás definíció által létrehozott, valóban átlátható eseteivel állunk szemben. Bár ilyen érthető lenne a szinonimitás minden fajtája! Ami azonban a többieket illeti, a definíció inkább támaszkodik a szinonimitásra, mint magyarázza azt.

A „definíció” szó az utóbbi időben veszélyesen bátorító hangzásúvá vált, ami kétségtelenül annak köszönhető, hogy a matematikai és logikai írásokban igen gyakran fordul

elő. Helyénvaló tehát egy rövid kitérőt tennünk annak a szerepnek az értékelése kedvéért, amelyet a definíció a matematikai és logikai munkákban játszik.

Logikai és matematikai rendszerek esetén két kölcsönösen ellentmondó gazdaságosság-típus elérésére törekedhetünk, s mindkettőnek megvan a maga sajátos gyakorlati hasznossága. Egyfelől törekedhetünk praktikus kifejezés-gazdaságosságra: könnyedségre és tömörségre a sokféle reláció állításaiban. A gazdaságosság eme fajtája rendszerint megkívánja a megkülönböztetett és rövid jelöléseket a fogalmi bőség érdekében. Másfelől, és ellenkezőleg: a nyelvtanban és a szókincsben is törekedhetünk gazdaságosságra, megkísérelhetjük az alapfogalmak minimumának megállapítását, úgy, hogy mihelyt egy megkülönböztető jelölést ezek mindegyikére nézve magunkévá tettünk, lehetővé válik bármely további óhajtott fogalom kifejezése, alapjelöléseink puszta kombinációja és ismétlése révén. A gazdaságosságnak ez a második módja egyfelől nem praktikus, mivel az alapfogalmaknak ez a szegényessége az értekezések szükségszerű elnyújtásához vezet. Másfelől azonban igen hasznos: nagymértékben leegyszerűsíti a nyelvről folytatott elméleti vitákat, mivel minimalizálja a terminusokat és a konstrukció formáit, amelyekből a nyelv áll.

Jóllehet a gazdaságosságnak ezek a módjai *prima facie* összeegyeztethetetlenek, a maga módján mindkettő értékes. Következésképpen az a szokás alakult ki, hogy összekapcsoljuk a kétféle gazdaságosság-módot, azáltal, hogy két nyelvet építünk fel, ahol az egyik a másik része. A tartalmazó nyelv, noha grammatikájában és szókincsében, redundáns, rövid közléseket tesz lehetővé, míg a rész-nyelv, amelyet primitív jelölésnek neveznek, gazdaságos grammatikájában és szókincsében. Egészt és részt az átalakítás szabályai kapcsolnak össze, melynek folytán a nem-primitív jelölésben megadott minden egyes kifejezés egyenlővé tehető valamilyen, a primitív jelekből felépülő összetett kifejezéssel.<sup>6</sup> Ezek az átalakítás-szabályok az ún. *definíciók*, amelyek a formalizált rendszerekben jelennek meg. Ezeket nem annyira az egyik vagy a másik nyelv járulékeként célszerű felfognunk, hanem inkább két, egymást tartalmazó nyelv közötti korrelációként.

Azonban ezek a korrelációk nem önkényesek. Azt vannak hivatva megmutatni, hogy a primitív jelek teljesíthetik a redundáns nyelv összes céljait — kivéve a rövideget és a kényelmességet. Ennélfogva elvárható, hogy a definiendum és definiens, az említett három mód valamelyike révén, minden esetben kapcsolatban legyen egymással. A definiens tehát lehet a definiendum pontos átfoglalozása egy szűkebb jelölésben — megőrizve a közvetlen szinonimitást\*, mintegy a korábbi szóhasználatot; vagy a definiens tökéletesítheti a definiendum korábbi használatát az explikáció szellemében; és végül a definiendum lehet egy jelentéssel itt és most újonnan felruházott, újonnan alkotott jel is.

Úgy találjuk tehát, hogy a definíció — formális és nem-formális munkákban egyaránt —, kivéve az új jelölések kifejezeten konvencionális bevezetésének szélsőséges esetét, korábbi szinonimitás-vizonyokra támaszkodik. Miután felismertük, hogy a definíció fogalma nem adja kezünkbe a szinonimitás és az analiticitás kulcsát, lépünk tovább, és ne beszéljünk többé a definícióról.

### 3. FELCSERÉLHETŐSÉG

Közelebbi vizsgálatot érdemel az a természetes javaslat, hogy két nyelvi forma szinonimitása egyszerűen abban áll, hogy minden szövegösszefüggésben felcserélhetőek egymással anélkül, hogy igazságértékük megváltozna — Leibniz kifejezésével *salva veritate*\*\* felcserélhetőségükben.<sup>7</sup> Megjegyzendő, hogy az így felfogott szinonimáknak nem kell minden elmosódottságtól menteseknek lenniük, ha ti. elmosódottságaik fedik egymást.

Az sem egészen igaz azonban, hogy az „aggregény” és a „nőtlen férfi” szinonimák mindenhol *salva veritate* felcserélhetőek. Olyan igazságok, amelyek hamissá válnak az „aggregény”-

<sup>6</sup> Egy triviális példa a fenti gondolatör megvilágítására: A „kör” (a redundáns nyelv terminusa), egzaktabb, de terjedelmesebb kifejezéssel: „Azon pontok mértani helye a síkban, amelyek egy ponttól egyenlő távolságra helyezkednek el” (a primitív nyelvből kifejezés).

<sup>7</sup> A „definíció” egy eltérő, de fontos jelentésének értelmében a megőrzendő viszony a pusztá referenciális meg egyezés gyengébb viszonya is lehet, l. 132. („Notes on the Theory of Reference”). Jelen összefüggésben azonban jobban tesszük, ha az ilyen értelemben vett definícióit figyelmen kívül hagyjuk, mivel ez irreleváns a szinonimitás kérdésének vonatkozásában.

<sup>\*\*</sup> Vö. Lewis: „A Survey of Symbolic Logic” (Berkeley, 1918), 373.

<sup>7</sup> Akárcsak eddig Quine most is Carnap egyik alapvető terminusára utal. A felcserélhetőség Carnapi definíciója: „Akkor mondunk felcserélhetőnek egy mondaton belül előforduló kifejezést valamely más kifejezéssel, ha a mondat igazságértéke változatlan marad, mikor az első kifejezést helyettesítjük a másodikkal.” („Meaning and Necessity”, Id. kiad. 46.)

nek a „nőtlen férfi”-val való helyettesítések, könnyen konstruálhatók . . . (pl.) idézőjelezés segítségével, a következőképpen:

Az „aggregény” tíznel kevesebb betűből áll.

Persze az ilyen ellenpéldák talán érvényteleníthetők azáltal, hogy . . . az idézőjeles „aggregény”-t egyetlen oszthatatlan kifejezésként kezeljük, és kikötjük, hogy a *salva veritate* felcserélhetőség, melynek a szinonimitás próbakövéül kell használnia, nem vonatkozik szavakon belüli töredékes előfordulásokra.<sup>8</sup> A szinonimitásnak ez a felfogása, ha feltételezzük is, hogy más vonatkozásban elfogadható, azaz a súlyos hátránnyal jár, hogy a „szó” előzetes elképzelésére hivatkozik, amelynek megfogalmazása viszont nehézségekbe ütközik. Azt lehet azonban mondani, hogy bizonyos haladást már tettünk azáltal, hogy a szinonimitás problémáját redukáltuk a szóság [wordhood] problémájára. Kövessük hát egy darabon ezt az irányt, a „szó”-t adottnak véve.

Megmarad azonban az a kérdés, hogy vajon a *salva veritate* felcserélhetőség — eltekintve a szavakon belüli előfordulásoktól — elég erős feltétele-e a szinonimitásnak, vagy éppen ellenkezőleg, bizonyos heteronim kifejezések felcserélhetőségét engedi meg. Azzal mindenestre legyünk tisztában, hogy bennünket itt a teljes azonosság értelmében vett szinonimitás a pszichológiai asszociációkban és a költői vonatkozásokban nem érdekel; valójában nincs két kifejezés, amely ilyen értelemben szinonim. Minket csak az érdekel, amit *kognitív* szinonimitásnak lehet nevezni. Hogy ez pontosan micsoda, azt a jelen tanulmány sikeres befejezése előtt nem tudjuk megmondani; valamit azonban már tudunk róla, annak az igénynek a kapcsán, amely az 1. §-ban az analiticitás tárgyalása során felmerült. Az a fajta szinonimitás, amelyre ott szükségünk volt, nem más, mint az, hogy bármely analitikus állítás logikai igazsággá alakítható át, szinonima helyébe szinonimát téve. Megfordítva a viszonyokat és feltételezve az analiticitás fogalmát, nyilván megvilágíthatnánk a terminusok kognitív szinonimitását a következőképpen (a megcsókolt példánál maradva): ha azt mondjuk, hogy az „aggregény” és a „nőtlen férfi” kognitív szinonimák, az se többet, se kevesebbet nem jelent, mint azt, hogy a

(3) Minden aggregény nőtlen férfi állítás analitikus.\*

Amire szükségünk van, az a kognitív szinonimitás olyan leírása, amely nem előfeltételezi az analiticitást, ha fordítva: az analiticitás megmagyarázására a kognitív szinonimitást használjuk fel, mint ahogy megpróbáltuk az 1. §-ban. És valójában a kognitív szinonimitás egy ilyen független leírást vizsgáljuk most, nevezetesen, a *salva veritate* felcserélhetőséget mindenütt, kivéve a szavakon belüli előfordulásokat. Az előttünk levő kérdés tehát az — folytatva a korábbi gondolatmenetet —, hogy vajon az illyesfajta felcserélhetőség elégséges feltétele-e a kognitív szinonimitásnak. Könnyen meggyőződhetünk arról, hogy elégséges, az alábbi példák segítségével. Az az állítás, hogy

(4) Szükségképpen minden aggregény aggregény nyilvánvalóan igaz, még ha a „szükségképpen”-t oly szűken fogjuk is fel, hogy valójában csak analitikus állításokra alkalmazható. Ha az „aggregény” és a „nőtlen férfi” *salva veritate* felcserélhetőek, akkor az eredménynek:

(5) Minden aggregény szükségképpen nőtlen férfi — amelyet úgy kaptunk, hogy a „nőtlen férfi”-t az „aggregény”-nek egyik (4)-beli előfordulásába helyeztük — szintén igaznak kell lennie, ugyanúgy, mint a (4)-nek. De ha azt mondjuk, hogy (5) igaz, akkor (3) analitikus, ennél fogva az „aggregény” és a „nőtlen férfi” kognitívan szinonimek.

Nézzük meg, hogy mi az, ami a fenti argumentumnak a hókusz-pókusz hangulatát kölcsönzi. A *salva veritate* felcserélhetőség mint feltétel erőssége attól függ, hogy meny-

<sup>8</sup> A kipontozott helyen az angolban a következő két idióma áll (amelyek éppen e sajátosságuknál fogva fordíthatatlanok): „bachelor of arts” és „bachelor's buttons”; ezekkel ugyanaz a célja a szerzőnek mint az utánuk következő idézőjeles kifejezéssel — az tl., hogy kimutassa: a két terminus ezekben a kontextusokban nem cserélhető fel. — A „szavakon belüli felcserélhetetlenség”-gel Quine a következő problémára utal: Kézenfekvő, hogy az agg-vén szinonimápar tagjai általában felcserélhetőek. Pl. a következő mondatban: „Agg tevén vágat a vén” legfeljebb csak a ritmust, de nem az értelemet változtatjuk meg, ha felcseréljük a két szinonim szót. Nem ez lenne a helyzet azonban, ha a „tevén” szóban kísérelnék meg a „vén” szótagot felcserélni az „agg” szóval — nyilvánvaló, hogy ebben az esetben értelemtelenséget kapnánk. (Természetesen ez a helyzet akkor is, ha nem egy mondaton belül kíséréljük meg ez utóbbiak felcserélését.)

\* Ez a kognitív szinonimitás elsődleges, széles értelemben. Carnap („Meaning and Necessity”, Id. kiad. 56. skk.) és Lewis („An Analysis of Knowledge and Valuation”, Open Court, La Salle, Ill. 1946, 83. skk.) megmutatták, hogyan lehet levezetni ebből a fogalomból a kognitív szinonimitás egy szűkebb, bizonyos célokra előnyösebb értelmét. De a fogalom-építés a sajátos leágazása élvezet jelenlegi céljainktól, és ezért nem szabad összekeverni a kognitív szinonimitás itt érintett szélesebb típusával.

nyire gazdag az adott nyelv. A fenti argumentum előfeltételezi, hogy eléggé gazdag nyelvvel dolgozunk, amely tartalmazza a „szükségképpen” határozószót; aholis ezt a határozószót úgy értelmezték, mint ami akkor és csak akkor eredményez igazságot, ha analitikus állításokra alkalmazzuk.<sup>9</sup> De szemet hunyhatunk-e egy olyan nyelv fölött, amely tartalmazza ezt a határozószót? Valóban van értelme ennek a határozószónak? Ha feltételezzük, hogy van, akkor feltételezzük egyben azt is, hogy az „analitikus” kielégítő értelmezését már megadtuk. De akkor mi az, amin olyan keményen dolgozunk jelenleg?

Ez az érvelésünk, ha nem is laposan körbenforgó, de valami ahhoz hasonló. Képletesen szólva, olyan formájú, mint egy térbeli zárt görbe.

A *salva veritate* felcserélhetőség mindaddig értelmetlen, amíg nem olyan nyelvre vonatkoztatjuk, melynek terjedelmét a releváns vonatkozásokban megadtuk. Tétélezzünk fel most egy nyelvet, amely a következő elemeket tartalmazza. Az egy- és többhelyű predikátumok készlete meghatározatlanul nagy (egyelemű pl.  $F^x$ , ahol  $F^x$  azt jelenti, hogy  $x$  ember; többemű pl.  $G^y$ , ahol  $G^y$  azt jelenti, hogy  $x$  szereti  $y$ -t), és többnyire logikán kívüli tárgyakra vonatkozik; a nyelv többi része logikai. Az elemi mondatok mindegyike egy predikátumból áll, amelyet egy vagy több  $x$ ,  $y$  stb. változó követ; az összetett mondatok az elemiekből épülnek fel az igazságfüggvények („nem”, „és”, „vagy” stb.) és kvantifikáció révén.\* Egy ilyen nyelv egyaránt élvez a deskripció és általában a szinguláris terminusok előnyeit is; az utóbbiakat az ismert módokon kontextuálisan definiálhatjuk.\*\* Még osztályokat, osztályok osztályait megnevező absztrakt szinguláris terminusokat is definiálhatunk kontextuálisan akkor, ha a feltételezett predikátumhalmaz magában foglalja az osztályhoz-tartozás kéthelyű predikátumait.\*\*\* Egy ilyen nyelv adekvát lehet a klasszikus matematika és általában véve a tudományos kifejtés számára; kivéve azt az esetet, mikor az utóbbi magában foglal olyan vitatható eszköze t, mint a tényeknek ellentmondó (kontrafaktuális) feltételes állítások, vagy a „szükségképpen”-hez\*\*\*\* hasonló modális határozószók.<sup>10</sup> Egy ilyen típusú nyelv mármint a következő értelemben extenzionális: bármely két predikátum, amely extenzionálisan megegyezik (vagyis azonos objektumokra igazak) *salva veritate* felcserélhető.\*\*\*\*\*

Egy extenzionális nyelvben tehát a *salva veritate* felcserélhetőség nem az óhajtott típusú kognitív szinonimitásnak a biztosítéka. Hogy az „aggregény” és a „nőlten férfi” *salva veritate* felcserélhetőek egy extenzionális nyelvben, csupán arról győz meg bennünket, hogy (3) igaz. Nincs biztosítékunk arra nézve, hogy az „aggregény” és a „nőlten férfi” extenzionális megegyezése inkább jelentésükön, mint a pusztán esetleges tényeken nyugszik, úgy, mint a „szívvel rendelkező teremtmény” és a „vesével rendelkező teremtmény” extenzionális megegyezése esetén.

A legtöbb esetben az extenzionális megegyezés a legjobb megközelítése annak a szinonimitásnak, amellyel foglalkoznunk kell. Megmarad azonban az a tény, hogy az extenzionális megegyezés nem alapozza meg a kognitív szinonimitás azon típusát, amely az 1. §-beli értelemben felfogott analiticitás megmagyarázására szolgál. Az óhajtott kognitív szinonimitás-típus (3) analiticitása révén teszi egyenlővé az „aggregény” és a „nőlten férfi” szinonimákat — és nem pusztán (3) igazsága által.

Így hát fel kell ismernünk, hogy a *salva veritate* felcserélhetőség — ha egy extenzionális nyelvvel való kapcsolatában elemezzük — a kognitív szinonimitáshoz nem szolgáltat elégséges alapot, olyan értelemben, ahogy az szükséges lenne az analiticitás levezetéséhez az 1. §-beli értelemben. Ha a nyelv tartalmaz egy intenzionális határozószót, pl. a „szük-

<sup>9</sup> Könyve V. fejezetében definiálja a modalitásokat (1. az 5. lábjegyzetet) Carnap. A „szükségyszerűség” (amire Quine fejtegetésében a „szükségképpen” szó utal) a modalitások egyike. Véleménye szerint „A logikai szükségyszerűség fogalma — mint explikálandó — úgy tűnik egyszerűen fogható fel, azáltal, hogy akkor és csak akkor alkalmazzuk egy  $p$  kijelentésre, ha  $p$  igazsága tisztán logikai alapon nyugszik, és nem függ a tények kontingenciájától; más szavakkal, ha nem- $p$  feltételese logikai ellentmondáshoz vezetne, függetlenül a tényektől” (Carnap: „Meaning and Necessity”, Id. kiad., 174.), amiből kiderül — és ez Quine érvelésének alapja —, hogy ami korábban, az S, extenzionális-szemantikai rendszerben *logikai igazságnak* bizonyult, az a modalitásokkal kiegészített, S<sub>2</sub> intenzionális rendszerben szükség-szerű lesz.

<sup>10</sup> L. 81. skk. („New Foundations for Mathematical Logic”). Ez az esszé egy éppen ilyen nyelv leírását tartalmazza, kivéve, hogy ott törvénytelenen pusztán egy predikátum, a kéthelyű „ ” van.

\*\* L. 5. – 8. („On What There Is”), és 85. skk. („New Foundations for Mathematical Logic”), valamint 166. skk. („Meaning and Existential Inference”).

\*\*\* L. 87. („New Foundations for Mathematical Logic”).

\*\*\*\* Ilyen megoldások találhatók a kötet VIII. esszéjében is. („Reference and Modality”).

<sup>10</sup> Quine feltehetően azért zárja ki a tényeknek ellentmondó feltételes állításokat az általa felépített rendszerből, mert ezeknek — legalábbis jelenleg — még semmiféle olyan kielégítő *logikai analízise* nem létezik, amely lehetőséget adna egy ilyen szigorú formális törvényekkel rendelkező nyelvmodellbe való beépítésükre. Ez a helyzet az ún. „diszpozicionális terminusok”-kal is (pl. „mágneses”, „törékeny” stb.), amelyeket Quine *itt* ugyan nem említ, de mégis joggal kerülnek fel a nyelvmodelljéből kizárandók listájára. A fenti gondolatmenet alapján jutnak ugyanerre a sorsra a modális határozószók is.

\*\*\*\*\* Ez a fő gondolata a Quine „Mathematical Logic” c. kötetében a 121-nek is. (Norton, New York 1940)

ségképpen'-t, a fenti értelemben, vagy más, hatásában azonos elemet, akkor a *salva veritate* felcserélhetőség az ilyen nyelvben elégséges feltételeit nyújtja a kognitív szinonimitásnak; de az, hogy mit jelent, hogy a nyelv ilyen, csak akkor világos, ha előzetesen megértettük az analiticitás fogalmát.

Az a törekvés, hogy először a kognitív szinonimitást magyarázzuk meg, majd utána ebből származtassuk az analiticitást, mint az 1. §-ban, — talán nem a helyes megközelítés. Ehelyett megkísérelhetjük az analiticitás megvilágítását valahogy a kognitív szinonimitásra való hivatkozás nélkül. Nem vitás, hogy ezután már származtathatjuk a szinonimitást az analiticitásból, — ha ez a követelmény. Láttuk, hogy az „aglegény” és a „nőtlen férfi” kognitív szinonimák (3) analiticitásaként is magyarázhatók. Természetesen ugyanez a magyarázat bármely egyhelyű predikátumpárra használható; és ezt nyilvánvaló módon ki lehet terjeszteni a többhelyű predikátumpárokra is. Más szintaktikai kategóriákkal nagyjából hasonló módon járhatunk el. Szinguláris terminusok akkor mondhatók kognitíven szinonimoknak, mikor az azonosság állítása — amelyet az „=’-jel közük való helyezésével hozunk létre — analitikus. Állítások egyszerűen akkor mondhatók kognitíven szinonimoknak, mikor kölcsönös implikációjuk (az „akkor és csak akkor, ha” eredményezte szerkezet) révén analitikussá válnak.\* Ha érdemesnek tartjuk, hogy minden kategóriát egyetlen megfogalmazásban halmozzunk össze, azon az áron, hogy a fejezet elején már említett „szó” fogalmát ismét feltételezzük, akkor két nyelvi formát mint kognitíven szinonimokat írhatunk le, ha a két forma felcserélhető (eltekintve a „szavak”-on belüli előfordulásoktól) *salva* (ezekután már nem *veritate*, hanem) *analyticitate*. Noha bizonyos technikai kérdések támadnak a kétértelműség vagy homonímia eseteivel kapcsolatban, mindazonáltal ne időzzünk tovább ezeknél, már amúgy is sokat kalandoztunk. Fordítsunk inkább hátat a szinonimitás problémájának, és szenteljük magunkat ismét az analiticitásnak.

#### 4. SZEMANTIKAI SZABÁLYOK

Az analiticitás eleinte a legtermészetesebben a jelentések birodalmára való hivatkozással tűnt definiálhatónak. Finomítva a problémát azonban a jelentésekre való hivatkozás helyét a szinonimitásra vagy a definícióra való hivatkozás foglalta el. De a definíció lidérefénynek bizonyult, és kiderült, hogy a szinonimitás csak az analiticitásra magára való hivatkozással érthető meg. Ismét az analiticitás problémájánál tartunk tehát.

Nem tudom, hogy vajon a „Minden zöld kiterjedt” állítás analitikus-e. No mármost, határozatlanságom e példa esetében valóban egy tökéletlen megértésről, valóban a „jelentések”-nek, a „zöld”-nek és a „kiterjedt”-nek tökéletlen felfogásáról árulkodik? Nem hiszem. A baj nem a „zöld”-del, vagy a „kiterjedt”-tel van, hanem az „analitikus”-sal.

Gyakran utalnak arra, hogy az analitikus állításoknak a szintetikusaktól való elkülönítésében a nehézségek egyike a mindennapi nyelvben rejlik, és e nyelv határozatlanságának tulajdonítható, valamint, hogy e megkülönböztetés akkor válik világossá, ha rendelkezünk egy pontos mesterséges nyelvvel, amelyet explicit szemantikai szabályokkal adtunk meg. Ez az elképzelés azonban — ahogy most megpróbálok kimutatni — félreértéseken alapszik.

Az analiticitás fogalma, amivel most bajlódunk, nem más, mint állítások és nyelvek között feltételezett — viszony: egy *S* állítás *analitikus*nak mondott az *L* nyelv *viszonyában*; a probléma viszont az, hogy értelmet adjunk e relációnak általában, változó „*S*” és „*L*” esetén. E probléma nehézsége nem kevésbé érzékelhető a mesterséges, mint a természetes nyelvekben. Az a probléma, hogy változó „*S*”-sel és „*L*”-lel értelmet adjunk az „*S* analitikus *L* viszonyában” kifejezésnek, makacsul megmarad, még ha az „*L*” változó értelmezési tartományát a mesterséges nyelvekre korlátozzuk is. Megkísérlem most ezt a pontot nyilvánvalóvá tenni.

Ha mesterséges nyelveket és szemantikai szabályokat akarunk látni, természetesen Carnap írásaihoz kell fordulnunk. Carnap szemantikai szabályai változatos formájúak; és hogy világos legyen, amit mondani akarok, különbséget fogok tenni bizonyos formák között. Tételezzünk fel először is egy *L*<sub>0</sub> mesterséges nyelvet, amelynek szemantikai szabályai az összes analitikus állítást explicite specifikálják — rekurzió által vagy másképp. A szabályok megmondják nekünk, hogy ilyen és ilyen állítások, és csak ezek az *L*<sub>0</sub> analitikus állításai. Nos, a nehézség itt abban rejlik, hogy a szabályok tartalmazzák az „analitikus” szót, amelyet mi nem értünk! Megértjük azt, hogy mely kifejezésekhez ren-

\* Az „akkor és csak akkor” maga igazságfüggvény értelmében áll. L. Carnap: „Meaning and Necessity”, Id. kiad. 14.

delik a szabályok az analiticitás attributumát, de nem értjük, hogy mit rendelünk ezekhez a kifejezésekhez. Egyszóval, mielőtt megérthetnénk egy szabályt, amely így kezdődik: 'Egy  $S$  állítás akkor és csak akkor analitikus az  $L_0$  nyelv viszonyában, ha...' meg kell értenünk az 'analitikus... viszonyában' általános viszonykifejezést, ahol ' $S$ ' és ' $L$ ' változók.

Másrészt viszont ezt az ún. szabályt konvencionális definíciónak tekinthetjük, mellyel az 'analitikus-az- $L_0$ -viszonyában' egyszerű szimbólumot — melyet egyébként kevésbé tendenciózusan ' $K$ '-nak írhatnánk, és ezzel nem keltenék azt a látszatot, hogy az izgalmas 'analitikus' kifejezésre vetünk fényt — vezetjük be. Nyilvánvaló, hogy  $L_0$  állításainak tetszőleges  $K$ ,  $M$ ,  $N$  stb. osztálya változatos célokra specifikálható vagy semmilyenre sem; de mit jelent az, hogy  $K$ , az  $M$ ,  $N$  stb.-vel szemben az  $L_0$  'analitikus' állításainak az osztálya?

Azáltal, hogy megmondjuk, mely állítások analitikusak  $L_0$  viszonyában, megvilágítjuk az 'analitikus  $L_0$ -viszonyában', de nem az 'analitikus' és nem az 'analitikus valami viszonyában' kifejezéseket. Még bele sem kezdünk az ' $S$  analitikus  $L$  viszonyában' kifejezés magyarázatába (ahol ' $S$ ' és ' $L$ ' változók), még akkor sem, ha az  $L$  értelmezési tartományát a mesterséges nyelvek birodalmára korlátozzuk is.

Tulajdonképpen már eleget tudunk az 'analitikus'-nak szánt jelentésről ahhoz, hogy világos legyen számunkra: az analitikus igazságokat igazaknak tartják. Lépjünk tovább tehát a szemantikai szabályok második formájához, amelyek nem azt mondják ki, hogy ezek és ezek az állítások analitikusak, hanem azt, hogy ezek és ezek az állítások az igazak közé tartoznak. Egy ilyen szabály nem vethető alá annak a kritikának, hogy tartalmazza a még nem-megértett 'analitikus' szót; az érvelés kedvéért elfogadhatjuk, hogy a szélesebb terminus, az 'igaz', nem jelent nehézséget. A második típusú szemantikai szabályról, az igazság-szabályról nem feltételezik, hogy meghatározza a nyelv összes igazságát; csupán az állítások egy bizonyos sokaságát határolja körül — rekurzívan vagy más-képp —, amelyek más meghatározatlanokkal együtt igazaknak számítanak. Egy ilyen szabály mibenléte egész világosan megérthető. Ebből származtatva azután az analiticitás, a következőképpen határolható körül: egy állítás analitikus, ha (nem pusztán igaz, hanem) a szemantikai szabálynak megfelelően igaz.

Ez persze még nem jelent tényleges előrelépést. Egy megmagyarázatlan szóra, az 'analitikus'-ra való hivatkozás helyett, most egy ugyancsak megmagyarázatlan szókapcsolatra, a 'szemantikai szabály'-ra hivatkozunk. Nem minden igaz állítás — amely azt mondja, hogy bizonyos fajta állítások igazak — tekinthető szemantikai szabálynak, más-képp minden, ami igaz, „analitikus” lenne — abban az értelemben, hogy a szemantikai szabálynak való megfelelés folytán lenne igaz. Úgy tűnik, hogy a szemantikai szabályok pusztán azáltal különböztethetők meg, hogy a 'Szemantikai szabályok' felirat alatt jelennek meg; de maga ez a felirat értelmetlen.

Valóban mondhatjuk, hogy egy állítás akkor és csak akkor *analitikus- $L_0$ -viszonyában*, ha ilyen speciálisan hozzáfüggesztett 'szemantikai szabályok'-nak megfelelően igaz; de ekkor egy lényegében azonos szituációval találjuk magunkat szemben, azzal, amelyik eredetileg vitatott volt: ' $S$  akkor és csak akkor analitikus- $L_0$ -viszonyában, ha...'. Ha már egyszer megpróbáljuk az ' $S$  analitikus az  $L$  viszonyában' magyarázatát adni — általában az ' $L$ ' változóra — (még elfogadva az ' $L$ '-nek a mesterséges nyelvekre való korlátozását is), hiábavaló az ' $L$  szemantikai szabályainak megfelelően igaz' értelmezés is; mivel a 'szemantikai szabálya valaminek' relatív terminus legalább annyira tisztázást igényel, mint az 'analitikus valami viszonyában'.

Tanulságos összehasonlítani a szemantikai szabályok fogalmát a posztulátumokéval. A posztulátumok adott osztályára vonatkozóan könnyű megmondani, hogy mi a posztulátum: az osztály valamely tagja. A szemantikai szabályok adott osztályára vonatkozóan hasonlóképp könnyű megmondani, hogy mi a szemantikai szabály. De ha csak a jelölés (matematikai vagy másmilyen) adott, akkor bármilyen alaposan is értettük meg e jelölést — abban a vonatkozásban, hogy ismerjük az illető állítások átalakítási szabályait és igazságfeltételeit — még ez esetben is, ki tudja megmondani, hogy az állítások melyike sorolható a posztulátumok közé? Nyilvánvalóan a kérdés értelmetlen — ahogy értelmetlen azt kérdezni, hogy Ohio mely pontjai kiindulópontok. Az állítások bármely véges (vagy jól megadhatóan végtelen) választéka (előnyben részesítve az igazakat) ugyanúgy a posztulátumok valamely halmazára, mint bármely másik. A 'posztulátum' szó csak a vizsgálódás meghatározott szakaszára vonatkoztatva értelmezhető; akkor alkalmazzuk az állítások egy halmazára hosszabb vagy rövidebb ideig, mikor ezeket az állításokat abból a szempontból vesszük szemügyre, hogy a számunkra valamely okból érdekesnek tűnő transzformációk által milyen más állításokhoz juthatunk el belőlük. Nos, a szemantikai szabályok fogalma ugyanolyan ésszerű és értelmes, mint egy posz-

tulatumé, ha hasonlóképpen relatív szellemben fogjuk fel, ahol a viszonyítási pont az ilyen vagy olyan partikuláris helyzet, melyben az  $L$  — természetes vagy mesterséges — nyelvvel még nem tökéletesen rendelkező személyeket a megfelelő állítás igazságfeltételeire tanítunk meg. De ebből a szempontból az  $L$ -igazságok egyik alosztálya sem emelhető ki a másikkal szemben mint szemantikai szabály; és ha az „analitikus” azt jelenti, hogy „a szemantikai szabályok által igaz” akkor az  $L$ -igazságok analiticitása nem jelenti a diszkvalifikálását.\*

Elképzelhető az az ellenvetés, hogy egy  $L$  mesterséges nyelv (szemben a természetes-sel), nem más, mint egy közönséges értelemben vett nyelv, plusz az explicit szemantikai szabályok egy halmaza — az egész struktúra mondjuk egy rendezett párt ad; az  $L$  szemantikai szabályai ekkor úgy specifikálhatók, mint az  $L$ -pár második komponense. De ezenfelül, az egyszerűség kedvéért nyugodtan elemezhetünk úgy egy  $L$  mesterséges nyelvet, mint egy rendezett párt, amelynek második komponense az analitikus állítások osztálya; és ekkor az  $L$  analitikus állításai egyszeriben meghatározhatóvá lesznek azáltal, hogy az  $L$  második osztályának állításai. A legjobb azonban az lenne, ha végre felhagynánk ezzel a szószálhasogató akadémikuskodással.

Nem minden — Carnap és olvasói által ismert — analiticitás-magyarazattal foglalkoztunk a fenti fejtegetésekben, de ezek kiterjesztését más formákra nem nehéz kitalálni. Még egy tényezőt kellene megemlítenünk, amely néha jelentkezik: olykor a szemantikai szabályok a mindennapi nyelvre való lefordítás szabályai, és ebben az esetben a mesterséges nyelvek analitikus állításait valójában arról ismerjük föl, hogy a mindennapi nyelven levő fordításaik analitikusak. Világos, hogy ilyenkor semmiképpen sem lehet szó arról, hogy az analiticitás problémáját a mesterséges nyelvek oldaláról világítsák meg.

Az analiticitás problémájának szempontjából a szemantikai szabályokkal rendelkező mesterséges nyelvek fogalma egy *feu follet par excellence*. Egy mesterséges nyelv szemantikai szabályok által meghatározott analitikus állításai csak annyiban érdekesek számunkra, amennyiben már megértettük az analiticitás fogalmát; és ezek (a szemantikai szabályok) nem jelentenek segítséget ebben a megértésben. Egy mesterségesen leegyszerűsített hipotetikus nyelvre való hivatkozás feltételezhetően hasznos lenne ahhoz, hogy tisztázzuk az analiticitást, ha azok a mentális, behaviorisztikus vagy kulturális tényezők, amelyek az analiticitás vonatkozásában relevánsak — bármilyenek legyenek is ezek — valamiképpen vázolva lennének az egyszerűsített modellben. De egy olyan modell, amely az analiticitást pusztán mint egy nem-redukálható jellegzetességet ragadja meg, nem valószínű, hogy megvilágítja az analiticitás explikációjának problémáját.

Nyilvánvaló, hogy általában véve az igazság a nyelvtől és a nyelven kívüli tényezőktől egyaránt függ. A „Brutus megölte Caesart” állítás hamis lenne, ha a világ más lett volna bizonyos vonatkozásokban, de hamis lenne akkor is, ha a „megölte” szó történetesen inkább a „nemzette” értelemmel rendelkezne. Ily módon az ember hajlamos arra, hogy általában véve azt feltételezze, hogy az állítások igazsága szétválasztható egy nyelvi és egy faktuális összetevőre. Adottnak véve ezt a feltételezést, ésszerűnek látszik, hogy bizonyos állításokban a faktuális tényező a nullával egyenlő; ezek az analitikus állítások. Minden a priori ésszerűsége ellenére azonban az analitikus és szintetikus állítások közötti határvonalat még nem vonták meg. Az, hogy egy ilyen megkülönböztetést egyáltalán tennünk kell, az empiristák egy nem-empirikus dogmája, hitük metafizikus mozzanata.

## 5. VERIFIKÁCIÓS ELMÉLET ÉS REDUKCIONIZMUS

E komor fejtegetések folyamán először elvetettük a jelentés, azután a kognitív szinonimitás és végül az analiticitás fogalmát. De mi van a jelentés verifikációs elméletével? — kérdezhetnénk. Ez a kifejezés olyan erősen tartja magát az empirizmus vezérszólamaként, hogy nagyon tudománytalanok lennének, ha nem tekintenénk a jelentés és a kapcsolt problémák egyik lehetséges megoldásának.

A jelentés verifikációs elmélete — amely Peirce-től fogva áll a figyelem középpontjában — egy állítás jelentése empirikus konfirmálásának vagy infirmálásának módszerében áll.<sup>11</sup> Az analitikus állítás az a határeset, amely minden körülmények között konfirmált.

\* Az előző bekezdés az eredeti esszében nem szerepelt; Martin R. M. buzdítására került be (l. Martin: On „analytic”; „Philosophical Studies”, 1952, 42–47.), éppúgy mint a VII. esszé vége.

<sup>11</sup> Ch. S. Peirce (1839–1914), a pragmatizmus megalapítója. Meg kell jegyeznünk, hogy a Peirce-féle verifikációelv (éppúgy mint a többi pragmatistáé) megfogalmazásában különbözik a logikai pozitívizmustól, amely főleg az európai filozófiai tradíciók nyomán alakult ki.



Amint az 1. §-ban hangsúlyoztuk, a jelentések mint entitások problémájától eltekint-  
hetünk, és így eljutunk a jelentésazonosság vagy szinonimitás problémájához. Ez esetben  
a verifikációs elmélet viszont azt mondja, hogy az állítások akkor és csak akkor szino-  
nimak, ha az empirikus konfirmáció vagy infirmáció vonatkozásában egyformák.

Ez a leírás nem általában vett lingvisztikai formák, hanem állítások kognitív szino-  
nimitásáról szól.\* Mindemellett az állítások szinonimitásának fogalmából a többi nyelvi  
forma szinonimitás-fogalmát is levezethetnénk a 3. § végén található megfontolásokhoz  
hasonlók alapján. Feltételezve a „szó” fogalmát, két formációt szinonimáknak tekint-  
hetünk akkor, ha bármely állításban az egyik formációnak a másik valamely előfordulá-  
sába helyezése (eltekintve a „szavak”-on belüli előfordulásoktól) szinonim állítást hoz  
létre. Végül, ha a szinonimitás fogalma ily módon nyelvi formákra általában adott, defi-  
niálhatjuk az analiticitást a szinonimitás és a logikai igazság alapján, — mint pl. az 1. §-ban.  
Ami azt illeti, definiálhatnánk az analiticitást egyszerűbben, az állítások szinonimitásá-  
val, hozzávéve a logikai igazságot; a nyelvi formák szinonimitásánál elegendő az állítá-  
sokra hivatkoznunk, mivel egy állítás akkor írható le úgy, mint ami analitikus, ha szino-  
nim egy logikailag igaz állítással.

Így, ha a verifikációs elméletet elfogadhatjuk az állítások szinonimitásának adekvát  
felfogásaként, akkor az analiticitás fogalmát végül is megmentettük. De ne hagyjuk a  
dolgot ennyiben. Az állítások szinonimitása — ahogy már említettük — az empirikus  
konfirmáció vagy infirmáció módszerének hasonlóságában áll. De pontosan mik ezek a  
módszerek, melyek hasonlóságát egybe kell vetnünk? Más szavakkal, mi egy állítás és  
azon tapasztalatok közötti viszony természete, ahol az utóbbi hozzájárul az előbbi kon-  
firmációjához, vagy elvezet belőle?

E viszony legnaivabb szemlélete szerint ez egy egyenes közlés. Ez a nézet a *radikális  
redukcionizmus*, mely szerint minden értelmes állítás lefordítható egy (igaz vagy hamis)  
állításra, amely a közvetlen tapasztalatra vonatkozik. A radikális redukcionizmus egyik  
vagy másik formájában a jelentés explicit verifikációs elméletét időbelileg megelőzi.  
Így pl. Locke és Hume azt tartották, hogy minden ideának vagy közvetlenül az érzéki  
tapasztalatból kell erednie, vagy pedig olyan ideákból kell összetevődnie, amelyeknek ez  
az eredetük. Kiragadva egy utalást Tooke-ból,<sup>12</sup> ezt a doktrínát a következőképpen fogal-  
mazhatjuk át szemantikai zsargonban: ahhoz, hogy egy terminus egyáltalán értelmes  
legyen, vagy egy érzéki adat nevének, vagy ilyen nevekből összetettek, illetve ilyen  
összetétel rövidítésének kell lennie. Ebben a megfogalmazásban a tanítás kétértelmű  
marad: az érzéki adat felfogható egyfelől mint érzéki esemény, másfelől mint érzéki minő-  
ség; homályos marad továbbá, hogy az összetétel mely módjai engedhetők meg. Mi több,  
e tanítás abban, amit előír — a terminusonkénti ellenőrzésben — szükségtelenül és túrhe-  
tetlenül korlátozó. Ésszerűbben és anélkül, hogy átlépnénk azokat a határokat, amelyeket  
a radikális redukcionizmusnak neveztem, a teljes állításokat fognatjuk föl mint számunkra  
szignifikáns egységeket, — ezzel azt követelve, hogy állításaink mint egészek, érzéki-adat-  
nyelvbe és nem azt, hogy terminusonként legyenek lefordíthatók.

Az ilyen helyesbítést kétségtelenül szívesen látta volna Hume, Locke vagy Tooke;  
de történelmileg ez még váratott magára, s csak a szemantika egy fontos fordulatában  
jelent meg — egy olyan fordulatban, amely által a jelentés elsődleges hordozójának  
már nem a terminusokat, hanem az állításokat tekintették. Ez a fordulat explicit Frege  
munkáiban, és alapját alkotja Russellnél a használatban definiált nem-teljes szimbólumok<sup>13</sup>  
fogalmának\*\*; és a jelentés verifikációs elméletében is ez rejlik, hiszen a verifikáció tárgyai  
állítások.

A radikális redukcionizmus, melyet most úgy tekintünk, mint amely állítások egységei-  
ben gondolkozik, azt a célt tűzte maga elé, hogy specifikálja az érzéki-adat-nyelvet, és  
megmutassa, hogyan kell állításokként lefordítani a jelentéssel bíró nyelv fennmaradó  
részét erre a nyelvre. Carnap „Der Logische Aufbau der Welt” c. művében erre a feladatra  
vállalkozott.

Az a nyelv, amelyet Carnap kiindulópontként fogadott el, nem érzéki-adat-nyelv volt,  
annak elképzelhető legszűkebb értelmében, mivel magában foglalta a logikai jelöléseket is,  
egészen a halmazelméletig. Valójában a tiszta matematika teljes nyelvét tartalmazta.

\* Az ebben a doktrínában szereplő egységek inkább terminusok mint állítások. Lewis valamely terminus jelentését  
úgy írja le mint „az elmében levő kritériumot, amelyre utalva képesek vagyunk alkalmazni vagy nem alkalmazni a  
kérdéses kifejezést az adott vagy elképzelt dolgok, vagy helyzetek esetében.” („A Survey of Symbolic Logic”, Id.  
kiad. 133.) A verifikációs jelentéselmélet viszontagságainak tanulságos bemutatását, amely mellesleg inkább az értel-  
messég (meaningfulness) mint a szinonimitás és analiticitás kérdésre összpontosít, l. Hempel: Problems and changes  
in the empiricist criterion of meaning; „Revue internationale de philosophie”, 4, (1950), 41 – 63.

<sup>12</sup> J. H. Tooke (1736 – 1812) angol nyelvész, az univerzális grammatika képviselője volt.

<sup>13</sup> A Russell-féle leírás-elméletéről van szó. Lásd pl. B. Russell: „Filozófiai fejlődésem”, Gondolat, 1969, 95. skk.

\*\* L. 6. („On What There Is”)

A benne megtalálható ontológia (azaz változóinak értelmezési tartománya) nemcsak szenzorikus eseményeket foglalt magában, hanem osztályokat, osztályok osztályait is, és így tovább. Vannak olyan empiristák, akik visszariadnának az ilyen bőkezűségtől. Carnap kiindulópontja azonban a logikán kívüli vagy a szenzorikus részeket illetően nagyon is szűkre méretezett. A konstrukciók sorozatában, amelyekben nagy találékonysággal hasznosítja a modern logika eszközeit, Carnapnak sikerül definiálnia a fontos, járulékos szenzorikus fogalmak széles skáláját, amelyekről — ha Carnap konstrukciói nem lennének — senki sem álmodta volna, hogy ilyen szegényes alapon definiálhatók. Ő volt az első empirista, aki nem elégedett meg a tudományak a közvetlen tapasztalatra való redukálhatósága hangoztatásával, hanem komoly lépéseket is tett e redukció végrehajtása érdekében.

Ha Carnap kiindulópontja megfelelő is, mégis konstrukciói — ahogy ő maga hangsúlyozta — a teljes programnak csupán egy töredékét képezik. Még a legegyszerűbb, a fizikai világról szóló állítás konstrukciója is vázlatos maradt. Carnap javaslata ebben a témakörben — ezek vázlatosságának ellenére — nagyon tanulságos volt. A téridőbeli pont-pillanatokot mint valós számok négyes csoportjait magyarázta, és a szenzorikus minőségek hozzárendelését a pont-pillanatokhoz meghatározott előírásoknak megfelelően képzelte el. Nagyjából összefoglalva a terv az volt, hogy a minőségek a pont-pillanatokhoz oly módon lennének hozzárendelve, hogy a tapasztalatunkkal összeegyeztethető legegyszerűbb világot írják le. A legkisebb hatás alapelveinek kellett lennie az útmutatóknak a világnak a tapasztalatból való felépítésében.

Carnap azonban nem látszott felismerni, hogy tárgyalásmódjában a fizikai objektumok redukciója nem egyszerűen vázlatos maradt, hanem elvileg bizonyult kivihetetlennek. „Az  $x; y; z; t$  pont-pillanat a  $q$  minőséggel rendelkezik” formájú, az előírásoknak megfelelő állítások esetén az igazságértékek oly módon lettek meghatározva, hogy minimalizáltak, illetve maximalizáltak bizonyos átfogó sajátosságokat; és tapasztalataink növekedésével párhuzamosan az igazságértékek is progresszíven változtak. Úgy gondolom, hogy ez a tudomány működésének helyes sematizációja (még ha szándékosan lett is leegyszerűsítve); azonban mégsem gondoskodik még a legegyszerűbb útmutatásról sem, hogy vajon „ $x; y; z; t$  pont-pillanat a  $q$  minőséggel rendelkezik” formájú állítás miképp fordítható le Carnap kezdeti érzéki-adat és logika-nyelvébe. A „rendelkezik” konnektívum egy hozzá-toldott, definiálatlan konnektívum marad; az előírások bennünket ennek használatában, de nem kiküszöbölésében irányítanak.<sup>14</sup>

Úgy tűnik, hogy Carnap utólag helyesen ítélte meg ezt a kérdést. Későbbi írásaiban feladta azt a nézetét, mely szerint a fizikai világról szóló összes állítások lefordíthatók a közvetlen tapasztalatra vonatkozókra. A redukcionizmus radikális formájában már régóta nem szerepel Carnap filozófiájában.

A redukcionizmus dogmája azonban — szubtilisabb, kifinomultabb formájában — továbbra is befolyásolja az empiristák gondolkodását. Nem tűnt el az az elképzelés, hogy minden állításhoz vagy minden szintetikus állításhoz a lehetséges szenzorikus események egyértelmű sorozata kapcsolódik, olyanformán, hogy ezek bármelyikének előfordulása növelné az állítások igazságának valószínűségét; és hogy a lehetséges érzéki események egy másik egyértelmű sorozata is kapcsolódik hozzájuk, amelyeknek előfordulása csökkenti valószínűségüket. A jelentés verifikációs elméletében is természetesen implicit ez a fogalom.

A redukcionizmus dogmája tovább él abban a feltételezésben, hogy minden egyes állítás — elválasztva a többitől — egyáltalán alávethető a konfirmációk vagy infirmációknak. Az én ellenvéleményem — amely lényegében Carnapnak a fizikai világról az „Aufbau”-ban kifejtett tanításából ered — az, hogy a külső világról szóló állításaink az érzéki tapasztalat ítélőszéke előtt nem egyenként, hanem egységes testként szerepelnek.\*

A redukcionizmus dogmája, még e kevésbé radikális formájában is szoros kapcsolatban áll a másik dogmával, amely szerint az analitikus és szintetikus állítások között szakadék tátong. Így az utóbbi problémából — a jelentés verifikációs elméletén keresztül — visszatutottunk az előzőhöz. Közvetlenebbül megfogalmazva, az egyik dogma világosan alátámasztja a másikat a következőképpen: mindaddig, amíg értelmesnek tartják általában

<sup>14</sup> Az „Aufbau” adott helyének quine-i interpretációját a következő példával tudjuk megvilágítani. Tegyük fel, hogy egy csillagász valamely protuberancia-megfigyelés esetén a következő megállapítást teszi: „1963. jan. 12-én ( $t$ ) a Nap ezen és ezen a helyén (az  $x; y; z$  koordinátákkal megadva)  $8000 \pm 300$  °C volt a hőmérséklet ( $q$ ).” A technikai feltételek javulása, más mérések adatainak elemzése stb. után később egy másik csillagász (megváltoztatva a korábbi megállapítás igazságértékét) a következő kijelentést teszi: „1963. jan. 12-én a Nap ezen és ezen a helyén (nem  $8000, \pm 300$  °C, hanem  $8200, \pm 50$  °C volt a hőmérséklet.”

\* Ezt a doktrínát jól argumentálta Duhem. L. „La Theorie physique: son objet et sa structure” (Paris, 1906), 303 — 328. Vagy I. Lowinger, A.: „The Methodology of Pierre Duhem” (Columbia University Press, New York 1941), 132 — 140.

vége egy állítás konfirmációjáról és infirmációjáról beszélni, értelmesnek tűnik az állítások olyan határesetének emlegetése is, amelyek — akármi történjék is — *ipso facto*, mindenképpen konfirmáltak; és az ilyen állítás analitikus.

Válójában a két dogma gyökerében azonos. Rámutattunk arra, hogy általában véve az állítások igazsága nyilvánvalóan mindkettőtől: nyelvtől és nyelvenkívüli tényektől is függ; és észrevettük, hogy ez a nyilvánvaló körülmény maga után von — nem logikailag ugyan, de nagyon is természetesen — egy olyan érzést, hogy az állítások igazsága valahogy szétválasztható nyelvi és faktuális összetevőkre. Ha empiristák vagyunk, a faktuális komponens a konfirmáló tapasztalatok sorára kell lebontanunk. Abban a szélsőséges esetben, amikor a nyelvi komponens az egyedüli számításba jövő tényező, az igaz állítás analitikus. De bízom abban, hogy hatással volt ránk az a makacs ellenállás, amelyet az analitikus és szintetikus állítások közötti különbségtevés tanúsított bármilyen közvetlen megközelítéssel szemben. Személy szerint rám hatással volt az is — eltekintve az urnában levő fehér és fekete golyók előre gyártott példázatától —, hogy sehogyan sem tudunk zöldágra vergődni a szintetikus állítások empirikus konfirmációjának bármely explicit elméletével. Az a véleményem, hogy képtelenség és további képtelenségek forrása nyelvi és faktuális összetevők emlegetése bármely elkülönült állítás esetén. Összességében a tudomány kettős: nyelv- és tapasztalatbeli függőséggel rendelkezik; azonban ez a dualitás nem mutatható ki értelmesen a tudomány állításaiban egyenként.

Az az ötlet, hogy használatában definiáljuk a szimbólumot — mint megjegyeztük — nagy előrelépés Locke és Hume lehetetlen terminusonkénti empirizmusához képest. Frege felismerése óta inkább a kijelentés, mint a terminus szolgált az empirista kritika tárgyául. Véleményem szerint azonban, még ha kijelentéseket veszünk is egységekként, akkor is nagyon aprószeműre fontuk szitánkat. Az empirikusan szignifikáns egység: a tudomány egésze.

## 6. EMPIRIZMUS — DOGMÁK NÉLKÜL

A mi ún. tudásunk vagy vélekedéseink totalitása a geográfia és a történelem legmellékesebb adataitól az elemi fizika vagy még a tiszta matematika és logika legmélyebb törvényeiig is, egy ember-csinálta szövedék, amely a tapasztalattal csak a peremek mentén érintkezik. Vagy — megváltoztatva a képet —, a tudomány egésze hasonló egy erőterhez, aminek a határfeltételeit a tapasztalat adja. A tapasztalattal a széleken történő összeütközés az erőter belsejében új rendet hoz létre; kijelentéseink igazságértéke új eloszlást nyer. Bizonyos állítások újraértékelése maga után vonja mások újraértékelését is, mivel ezek logikailag kapcsolódnak egymáshoz; a logikai törvények pedig egyszerűen úgy léteznek, mint a rendszer bizonyos további állításai, mint a „tér” bizonyos további elemei. Átértékelvén egy állítást, át kell értékelnünk másokat is, amelyek logikai kapcsolatban lehetnek az előzőekkel, vagy ők maguk lehetnek logikai kapcsolatok állításai. A „tér” egészét a kényszerfeltételek, a tapasztalat oly kevésbé határozzák meg azonban, hogy nagymértékben fennáll a választás lehetősége abban a tekintetben, hogy valamely egyes, ellentmondó tapasztalat fényében mely állításokat értékeljük újra. Egyetlen partikuláris tapasztalat sincs a „tér” belsejében levő partikuláris kijelentésekhez kötve, hacsak nem közvetve, az egyensúly felborulására vonatkozó, a „tér”-t mint egységet érintő megfontolásokon keresztül.

Ha ez a nézet helyes, akkor félrevezető egy individuális állítás esetén az empirikus tartalom emlegetése, különösen akkor, ha az állítás a „tér” tapasztalati perifériájától távol áll. Továbbá, következménye ennek az is, hogy ostobaság határvonalat keresgélni szintetikus, azaz a tapasztalat révén esetleges, és olyan állítások között, amelyek analitikusak, azaz érvényesek, bármi történjék is. Bármely kijelentést igaznak tarthatunk minden körülmények között, ha a rendszer egy másik részének megváltoztatása eléggé radikálisan történik. Még egy, a perifériához közelebbi állítást is — a makacs tapasztalás dacára — igaznak tarthatunk, a hallucinációra való hivatkozás, vagy a logikai törvényeknek nevezett állítás-típusok módosítása által; és fordítva is ez a helyzet: egyetlen állítás sem immunis a revízióval szemben. Még a „kizárt harmadik” logikai törvényének módosítását is javasolták a kvantummechanika egyszerűsítésének céljából; és milyen elvi különbség van egy ilyen változtatás és az olyanok között, amely által Kepler rendszere kiszorította Ptolemaioszét, Einsteiné a newtonit, vagy Darwiné az arisztotelészt?<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Az „állítások korrigálhatóságá”-nak elméletét P. Duhem (1861–1916, francia tudományfilozófus és fizikus) fejlesztette ki — igaz, hogy lényegesen szűkebb területre, a *fizikai hipotézisekre* vonatkozóan. — Abban az esetben, ha egy elmélet valamelyik tapasztalati következménye nem igazolódik be (vagy a kísérletek ellentétes eredményre vezetnek), *mindenfélre* korrekció megengedhető (még a logikai alaptörvények átalakítása is) annak érdekében, hogy valamiképpen kiiktassuk a zavart okozó tételt.

A szemléletesség kedvéért a szenzorikus perifériától való változó távolságról beszéltem. Kíséréljük meg most ezt a fogalmat metaforák nélkül tisztázni. Bizonyos állítások, noha fizikai objektumokról és nem érzéki tapasztalatról szólnak, az érzéki tapasztalathoz sajátosságosan és szelektív módon látszanak hozzátapadni: bizonyos állítások bizonyos tapasztalatokhoz, mások másokhoz. Az ilyen, a partikuláris tapasztalatokhoz különösképpen tapadó állításokat, mint a perifériához közelállótak ábrázolom. A „közelállás” eme relációjá azonban elképzelésem szerint nem más, mint annak relatív valószínűségére reflektáló laza asszociáció, hogy a gyakorlatban a makacsul ellenkező tapasztalat esetén mely állítást fogjuk módosítani. Például elképzelhetünk állandó tapasztalatokat, amelyekhez kétségtelenül hajlamosak lennénk hozzáidomítani rendszerünket, azáltal, hogy azt a kijelentést, mely szerint az Elm Streeten téglaházak vannak — az ugyanerről szóló rokon állításokkal együtt — újraértékeljük. Vagy elképzelhetünk más, szintén állandó tapasztalatokat, amelyekhez kétségtelenül hajlamosak lennénk hozzáidomítani rendszerünket, azáltal, hogy azt a kijelentést, mely szerint kentaurusok nincsenek — rokon állításokkal együtt — újraértékeljük. Véleményem szerint egy állandó tapasztalatot az újraértékelés változatos alternatíváinak bármelyike révén hozzá lehet idomítani a rendszer egészének változatos, alternatív területeihez; de az olyan esetekben, amelyeket most elképzeltünk magunknak, természetes törekvésünk, hogy a rendszer egészét lehetőleg kevésbé bolygassuk meg, arra ösztönöz bennünket, hogy a téglaházakra vagy a kentaurusokra vonatkozó specifikus állításainkra összpontosítsuk módosításainkat. Éppen ezért úgy érezzük, hogy ezek az állítások szigorúbb empirikus referenciával rendelkeznek, mint a fizika, logika vagy ontológia teoretikusabb állításai. Az utóbbi állításokat úgy képzelhetjük el, mint relative központi helyzetűeket a hálózat egészen belül, és ez pusztán azt jelenti, hogy kevés preferenciális kapcsolatuk van bármely rájuk akaszkodó partikuláris érzéki adattal.

Mivel empirista vagyok, továbbra is azt gondolom, hogy a tudomány fogalmi sémája végeredményben eszköz a jövőbeli tapasztalatok megjelölésére, régebbi tapasztalatok alapján. A fizikai tárgyak fogalmilag vannak belehelyezve ebbe a szituációba, mint alkalmas közvetítők, és nem a tapasztalatban kifejezett definíció által, hanem mint redukálhatatlan feltételezések,\* amelyek ismeretelméletileg Homérosz isteneihez hasonlíthatók. A magam részéről, mint laikus fizikus, a fizikai objektumokban hiszek, és nem Homérosz isteneiben; és úgy gondolom, tudományos hiba, ha másképp vélekedünk. Az ismeretelméleti megalapozás vonatkozásában azonban a fizikai objektumok és az istenek csak fokozatilag, de nem fajtájukban különböznek. Az entitások mindkét fajtája csak mint kulturális feltételezés jelenik meg gondolkodásunkban. A fizikai tárgyak mítosza episztemológiailag a legmagasabbrendű, mivel bebizonyosodott, hogy eredményesebb, mint a többi mítosz, mintegy eszköz arra, hogy a tapasztalat folyamába egy kezelhető struktúrát vigyünk bele.

A feltételezés azonban nem áll meg a makroszkopikus fizikai objektumoknál. Az atomikus szinten levő objektumokat azért tételezzük, hogy egyszerűbbé tegyék a makroszkopikus objektumok, és végső soron a tapasztalat törvényeit; és nincs szükség arra, hogy az atomikus vagy szubatomiális létezők makroszkopikus fogalmak általi definícióját elvárjuk vagy megköveteljük, éppúgy, mint a makroszkopikus dolgoknak az érzéki adatok fogalmi keretében történő meghatározásánál. A tudomány a „józan ész” meghosszabbítása, és folytatja a köznapi gondolkodás azon módszerét, hogy az elmélet egyszerűsítésének érdekében felduzzasztja az ontológiát.

Nem csupán a fizikai objektumokat — kicsiket és nagyokat — tételezzük. Az erők szolgáltatják a másik példát; és valóban, azt halljuk, hogy manapság az anyag és energia közti határvonal elavult. Az absztrakt entitások, amelyek a matematika szubsztanciáját alkotják — végül az osztályok, osztályok osztályai és így tovább — azonos szellemben fognak feltételezések. Ismeretelméletileg ezek mítoszok, és azonos módon vannak megalapozva, mint a fizikai tárgyak és istenek, sem jobban, sem rosszabbul — kivéve fokozatbeli különbségeiket annak tekintetében, hogy mennyiben könnyítik meg az érzéki tapasztalatainkkal való műveleteket.

A racionális és irracionális számokat is magában foglaló algebra a racionális számok algebraja által nem határozható meg...<sup>16</sup> \*\* A totális, tehát matematikai természetű és társadalomtudomány hasonlóképpen, de még kevésbé van tapasztalatilag meghatározva. A rendszer peremét a tapasztalat veszi körül és őrzi; és ami megmarad, minden bonyolult mítoszával és fikciójával a törvények egyszerűségének képezi tárgyát.

\* Vö. 17. skk. („On What There Is”)

<sup>16</sup> Az angol szövegben szereplő idiómák fordíthatatlanok.

\*\* Vö. 18. („On What There Is”)

E nézet szerint, az ontológiai problémák egy szinten vannak a természettudomány problémáival.\* Vegyük fontolóra azt a kérdést, hogy vajon tekinthetők-e entitásoknak az osztályok. Mint ahogy már máshol bizonyítottam,\*\* ez annak kérdése, hogy vajon kvantifikálhatók-e azok a változók, amelyeknek az értelmezési tartományát osztályok adják. Carnap mármost kitartott amellett, hogy ez nem a tények, hanem az alkalmas nyelvi forma, a tudomány fogalmi sémája vagy kerete választásának kérdése.<sup>17</sup> Ezzel egyetértek, de csak azzal a fenntartással, hogy általában véve a tudományos hipotéziseket ugyanilyen módon kezeljük. Carnap felismerte, hogy az ontológiai kérdések és tudományos hipotézisek kettősségét csak akkor tudja megőrizni, ha feltételezi az analitikus és szintetikus állítások abszolút különbözőségét; és nem szükséges megismételni, hogy ez az a megkülönböztetés, amelyet én elvetek.\*\*\*

Az osztályok létevel kapcsolatos probléma inkább tűnik az alkalmas konceptuális séma választása problémájának; de az, hogy léteznek-e kentaurusok, vagy téglaházak az Elm Streeten, inkább ténykérdésnek látszik. Mint ahogy már hangsúlyoztam azonban, ez a különbség csak fokozatbeli, és enyhén pragmatikus beállítottságunkon múlik az, hogy a tudomány szerkezetében inkább az egyik szálát, mint egy másikat igazítjuk hozzá bizonyos makacs tapasztalatokhoz befogadásuk közben. A konzervatívizmus éppúgy szerepet játszik ezekben a választásokban, mint az egyszerűségekre való törekvés.

Carnap, Lewis és mások pragmatikus álláspontot foglalnak el a nyelvi formák, tudományos keretek közötti választás kérdésében; pragmatizmusuk azonban megtorpan az analitikus és szintetikus állítások közé képzelt határvonalon. Miután én tagadom e határvonal létezését, egy mélyrehatóbb pragmatizmus híve vagyok. Mindegyikünk rendelkezik tudományos hagyományokkal, és emellett érzéki stimulációk megszakítatlan barikádja vesz körül bennünket; és azok a megfontolások, amelyek arra indítanak bennünket, hogy a folyamatos érzéki ösztönzést hozzáidomítsuk ezekhez a tudományos hagyományokhoz, ahol racionálisak, egyben pragmatikusak is.

(Fordította: F. Szabó István)

\* „L'ontologie fait corps avec la science elle-même et ne peut en être séparée.” Meyerson, E.: „Identité et Réalité” (Paris, 1908; 4th ed., 1932) 439.

\*\* L. még 12. skk. („On What There Is”), valamint 102. skk. („Logic and the Reification of Universals”).  
<sup>17</sup> Quine itt, valamint korábban is, Carnap „Aufbau”-jának kritikai ismertetésekor az ún. „ontológiai elkötelezettség”-gel (ontological commitment) kapcsolatos vitára utal, amely napjainkban egy újabb változata a nominalisták és realisták középkori, az absztrakt entitások létezéséről vagy nem-létezéséről folytatott vitáinak.

Quine felfogását erről a kérdésről a következőképpen változhatjuk: Tétélezzünk fel egy „*F<sub>x</sub>*” függvényt a Quine-féle nyelvmodellben. A szerző szerint az „*x*”, a változó helyén kizárólag csak szinguláris terminusok szerepelhetnek, míg az „*F*” helyén általános terminusok. Ez a logikai jellegű megkülönböztetés Quine *filozófiai elfeltevéseinek* következménye; szerinte: „Valaminek entitásként való feltételezése annyi, mint egy változó értéként való feltételezése” (W. v. O. Quine: „A logika módszerei”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1968, 270.); és ugyanakkor *el vagyunk kötelezve azon dolgok létezésére mellette*, amelyekről felteszük, hogy egy „*F<sub>x</sub>*” függvény esetében az „*x*” változó értelmezési tartományában szerepelhetnek.

E disztinkció fényében már világos, hogy az „*F<sub>x</sub>*”-ben az „*x*” helyén miért nem szerepelhet pl. a „gonosz” szó; ez ugyanis maga után vonná, hogy a „gonoszság”-ot mint önálló, absztrakt létezőt tétélezzük, és így benépesítenék az univerzumot nemlétező dolgokkal.

Az osztályok mint absztrakt entitások létezésének problémája azonban különböző nehézségekhez vezet, ha ragaszkodunk a fenti elfeltevésekhez. Az osztályok ugyanis Quine számára nélkülözhetetlen *technikai eszközök* logikájában, de használatuk egyben azt is jelenti, hogy *létezőként* tétélezzük őket (L. „A logika módszerei”, Id. kiad., uo.)

Quine-t ezen a buktatón pragmatizmusa segíti át; mivel az osztályok használata előnyökkel jár, a kérdés teoretikus vonatkozásait is enyhébben itéli meg. Quine nézeteire vonatkozóan részletesebben l. „From a Logical Point of View” c. tanulmánykötetének első esszéjét: „On What There Is”, 1–20.

Carnap a kérdésre vonatkozó álláspontját — amely ugyan konzekvensebb Quine-énál, de inkább megkerülése, mint megoldása a kérdésnek — az „Empiricism, Semantics and Ontology” c. tanulmányában fejtette ki (in: „Revue internationale de philosophie” 4th year, 1950, 20–40.). Elsősorban arra törekedett ebben a cikkében, hogy az absztrakt entitások problémáját — pl. tulajdonságoknak a változók értelmezési tartományában való használata stb. — tisztázza. E célból az absztrakt entitások létezésével kapcsolatban a kérdések két fajtáját különböztette meg. Egyfelől vannak az ún. „internális kérdések”, amelyek *egy adott nyelvi szerkezeten belül* vonatkoznak az entitások létezésére. Ezek valóságos kérdések, amelyek vagy empirikus vagy tisztán logikai eszközök segítségével többnyire eldönthetők. Másfelől az ún. „externális kérdések”, a szóbanforgó nyelvtől függetlenül foglalkoznak az entitások ontológiai státuszával. Ezek Carnap szerint pszeudokérdések. Az absztrakt entitások problémáit illetően véleménye szerint az egyetlen reális kérdés a konceptuális sémák közti választás kérdése. Ez viszont nem jelent teoretikus nehézséget, és erre vonatkozóan Carnap már jóval korábban, a „Logical Syntax of Language” (1934) előtt, a híres „tolerancia elvben” fogalmazta meg álláspontját.

Csupán a tájékozódás végett jegyezzük meg, hogy létezik egy harmadik fajta álláspont is (és természetesen a típusokon belül az árnyalatok egész kavalkádja), amelyet Quine „platonistá”-nak nevez; ennek jó megfogalmazása található A. Church „The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis” c. tanulmányában („Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences”, Vol. 80, No. 1.). A Quine-i álláspont konzekvensebb változatát képviseli N. Goodman. „Vita az univerzálékról” címen Márkus György ismertette Goodman és Church álláspontját a „Magyar Filozófiai Szemle” 1961/1. számában.

\*\*\* A disztinkcióval kapcsolatos további kétélyek hatásos kifejtését l. White, M.: Review of Lewy; „Journal of Symbolic Logic” (1948), 125. skk.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Helle Mária  
A kézirat nyomdába érkezett: 1973. III. 9. Terjedelem: 21 (A/5 ív)  
73.74771 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

ISTVÁN BALOGH: A semiotic explanation of the genesis of Russell antinomies. I. . . . .	1
RÓBERT FALUS: Heraclit's teachings on harmony. II. . . . .	10
GÉZA FODOR: Form and world view of the opera in the Age of Enlightenment . . . . .	50
I. FROLOV: Modern science and humanism . . . . .	102
MIKLÓS G. TAMÁS: Bergson on method . . . . .	112
N. TERTULIAN: Introduction to Lukács' aesthetics . . . . .	141
Statement regarding the anti-Marxist views of Sollel social scientists compiled by the Panel of Cultural Policy working for the Central Committee of the Hungarian Socialist Workers Party . . . . .	159

## REVIEW

LÁSZLÓ FARKAS: On Jacques Monod's philosophy and therapy of society . . . . .	170
L. I. GREKOV: Roads towards a modern theoretical biology . . . . .	213
W. v. O. QUINE: Two dogmas of empiricism . . . . .	225

## СОДЕРЖАНИЕ

ИШТВАН БАЛОГ: Семiotическое толкование происхождения антиномий Расселя. Ч. 1-я . . . . .	1
РОБЕРТ ФАЛУШ: Учение Гераклита о гармонии. Ч. 2-я . . . . .	10
ГЕЗА ФОДОР: Форма и мировоззрение в музыкальной драме эпохи Просвещения . . . . .	50
И. ФРОЛОВ: Современная наука и гуманизм . . . . .	102
Г. МИКЛОШ ТАМАШ: Бергсон о методе . . . . .	112
Н. ТЕРТУЛИАН: Введение в эстетику Дьёрдя Лукача . . . . .	141
Заявление рабочей комиссии по культурной политике при ЦК ВСРП по вопросу антимарксистских взглядов нескольких обществоведов . . . . .	159

## ОБЗОР

ЛАСЛО ФАРКАШ: О натурфилософии и социальной терапии Жака Моно . . . . .	170
Л. И. ГРЕКОВ: Современная теоретическая биология и пути ее построения . . . . .	213
В. в. О. КВАЙН: Две догмы эмпиризма . . . . .	225

**Ára: 36,– Ft**

**Előfizetés egy évre: 84,– Ft**

**INDEX: 25.535**



HA 255

TIZENHETEDIK ÉVFOLYAM

1973 / 3-4



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
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 FERENC,  
LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,  
RUZSA IMRE, TÓKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,  
ZOLTAI DÉNES

1973/3—4

## TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: Marx ontológiai alapelvei. I. ....	241	*
M. LIFSIC: A történelem szele. I. ....	282	
MAKAI MÁRIA: Az etika ontológiai kérdéseihez. ....	298	
R. BLUM: Lenin és a marxista forradalomelmélet ....	343	*
BALOGH ISTVÁN: A Russell-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. II. ....	359	
ÁGOSTON LÁSZLÓ: Az ember—technika—természet reláció történeti alakulása és a tudományos-technikai forradalom ....	377	*

## SZEMLE

TOMKA MIKLÓS: A polgári vallásszociológia válogatott bibliográfiája ....	416	*
MÜLLER ANTAL: P. Dislevij: Materialista dialektika és fizikai relativizmus ....	443	
KONCZ ILONA: J. Horn: Monász és fogalom ....	447	
KÓNYA ISTVÁN: A marxista—leninista kálvinizmus-kutatás politikai és elméleti jelentőségéről ....	454	
DOLMÁNYOS ISTVÁN: A filozófia és politika helyéről Plehanov életművében ....	465	*

---

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# MARX ONTOLÓGIAI ALAPELVEI

LUKÁCS GYÖRGY

„A kategóriák a meghatározott lét formái,  
létezésmeghatározások.”\*

Marx

## I

### ELŐZETES MÓDSZERTANI KÉRDÉSEK

Némelyest paradox helyzetbe kerül, aki Marx ontológiáját elméletileg össze akarja foglalni. Egyrészt valamennyi elfogulatlan olvasójának mindenütt észre kell vennie, hogy összes konkrét kijelentései, divatos előítéletek nélkül, helyesen értelmezve végső soron létről szóló közvetlen állítások, tehát tisztán ontológiai célzatúak. Másrészt önállóan sehol sem tárgyal ontológiai problémákat; sohasem vállalkozik rendszeresen vagy rendszerezően arra, hogy meghatározza az ontológia helyét a gondolkodásban, és elhatárolja ezt az ismeretelmélettől, a logikától stb. Filozófiájának ez a bensőleg összetartozó kétoldalúsága kétségkívül azzal függ össze, hogy eltökélten, noha persze már a kezdet kezdetétől kritikai módon, a hegeli filozófiából indult ki. Ebben, mint láttuk, az ontológia, a logika és az ismeretelmélet rendszermeghatározta egységben van; Hegel dialektika-fogalma saját tételezésükkel egyidejűleg már tartalmazza ezt az egységesítést, egészen kölcsönös egymásba olvadásukig. Természetes tehát, hogy a fiatal Marx első, Hegel-befolyásolta írásaiban nem juthatott el közvetlen és tudatos ontológiai kérdésfeltevéshez. Azt hisszük, ezt a negatív tendenciát erősítette a hegeli objektív idealizmusnak az a kétértelmősége, amely csak sokkal később, főként Engels és Lenin révén, került napfényre. Amíg ugyanis a Hegeltől való tudatos elszakadás során Marx és Engels, teljes joggal, a hegeli idealizmusnak és az általuk megújított materializmusnak a határozott, kizárólagos ellentétét állították a középpontba, leíró módon és polemikusan is, később az objektív idealizmusban lappangva hatékony materialista tendenciákat hangsúlyozták energikusan. Engels például a „Feuerbach”-ban Hegel „feje tetejére állított materializmusáról”<sup>1</sup> beszél, Lenin többször is említi, hogy a hegeli

A hivatkozásoknál minden esetben híven megtartottuk a szerző eredeti munkatalálásait. Kiegészítésül azonban — a magyar olvasó használatára — a lábjegyzeteknél szögletes zárójelök között közöljük az idézet helyét a használatos magyar kiadásokban. Ott, ahol a szerző eredeti hivatkozása ma már nehezebben hozzáférhető szövegkiadásokra utal, kikerestük és megadtuk az idézet helyét a megfelelő újabb más nyelvű kiadások szerint is.

*Rövidítések:* MEGA = K. Marx—Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von D. Rjazanov, (1931 után: W. V. Adoratski), Marx—Engels-Verlag, Frankfurt—Berlin (1933 után: Moskau). 1924—1935. — MEW = Marx/Engels/Werke. Dietz Verlag, Berlin. 1957—1971. — MEM = Marx/Engels/Művei. [Kossuth Könyvkiadó], Budapest, 1957—.

*A Szerkesztő*

\* [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. [Kossuth], Budapest, 1972. MEM 46/I. kötet pp. 31—32. alapján]

<sup>1</sup> Engels: Feuerbach. [Verlag für Literatur und Politik], Wien—Berlin, 1927. p. 31. [Fr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. MEW, Band 21. p. 277. — Engels, L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM, 21. kötet, p. 265.]

„Logiká”-ban materialista kezdeményezések vannak.<sup>2</sup> Persze azt is le kell szögezni, hogy Marx a Bruno Bauer- és Stirner-féle baloldali hegelianusok ellen folytatott legélesebb vitáiban sem azonosította soha e filozófusok idealizmusát Hegelével.

Kétségbevonhatatlan, hogy a hegeli filozófia felbomlási folyamatában végrehajtott Feuerbach-féle fordulat ontológiai jellegű volt, mert a német fejlődés során ebben szembesült először nyíltan, szélesen és mélyen az idealizmus a materializmussal. Még a feuerbachi álláspont később feltárt gyengéi is, például az, hogy az isten és ember elvont viszonyára szorítkozott, közrejátszottak abban, hogy világosan és élesen tudatosítsák az ontológiai kérdésfeltevését. Ez a hatás a legplasztikusabban a fiatal Engelsnél látható, aki az „Ifjú Németország” köréből, filozófiailag kevésbé tiszta kiindulópontból baloldali hegelianussá fejlődött; itt vehetjük észre, milyen radikálisan hatott eredetileg az új ontológiai orientáció, amely Feuerbachból indult ki. Az eredet intenzitásán mit sem változtat, hogy ez a filozófia — Gottfried Kellerre és az orosz forradalmi demokratákra gyakorolt hatásától eltekintve — hosszabb távon csak a XVIII. századi materializmus legyöngített megújításának bizonyult. De éppen Marxnál aligha látható ilyen megrendülés. A dokumentumok megértő, örömteli elismerésről tanúskodnak, de olyanról, amely mindig kritikái marad és mindig kritikái továbbfejlesztést követel. Ez már a korai levelekben (már 1841-ben is) látható, és később — a hegelianusok idealizmusa ellen folytatott harc közepette — a „Német ideológia”-ban teljesen egyértelmű megfogalmazáshoz jut: „Ahol Feuerbach materialista, ott a történelem nem szerepel nála, ahol pedig a történelmet tekintetbe veszi, ott nem materialista.”<sup>3</sup> Tehát Marx ítélete Feuerbachról mindig kétoldalú: ontológiai fordulatát a kor egyetlen komoly filozófiai tettének ismeri el, és egyúttal megállapítja azt a korlátját, hogy a feuerbachi német materializmus egyáltalán nem tekintette problémának a társadalmi lét ontológiáját. Ebben nemcsak Marx filozófiai tisztánlátása és egyetemessége nyilvánul meg; ez az állásfoglalása fényt vet korai fejlődésére is, arra, hogy a társadalmi lét ontológiai problémái milyen középponti helyet foglaltak el benne.

Ezért tanulságos, ha egy pillantást vetünk disszertációjára. Foglalkozik itt az ontológiai isten-bizonyíték kanti logikai-ismeretelméleti bírálatával, és így fejezi ki kifogásait: „Isten létének bizonyítékai vagy csupán *üres tautológiák* — például az ontológiai bizonyíték így hangzik: „amit valóban (realiter) elképzelek, az valódi elképzelés a számomra”, az hat rám, és ebben az értelemben *minden istennek*, a pogányoknak csakúgy, mint a kereszténynek, valódi egzisztenciájuk volt. Nem uralkodott-e az ősi Moloch? A delphoi Apolló nem volt-e valódi hatalom a görögök életében? Itt Kant kritikája sem jelent semmit. Ha valaki elképzelem, hogy száz tallérja van, és ha ez az elképzelése nem tetszés szerinti, szubjektív, hanem hisz is benne, akkor a száz elképzelt tallérnak számára ugyanaz az értéke, mint száz valóságosnak. Például adósságba veri magát elképzelése kontójára, és ez *hatni fog, ahogy az egész emberiség adósságba*

<sup>2</sup> Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass. [Verlag für Literatur und Politik], Wien—Berlin, 1932. pp. 87, 110, 138. [W. I. Lenin, Philosophische Hefte. Werke, Bd. 38. Dietz, Berlin, 1964. pp. 158, 180—181, 207. — Lenin, Filozófiai füzetek. — Összes Művei 29. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972. pp. 137, 155, 178]

<sup>3</sup> MEGA I. 5. p. 34 [K. Marx und Fr. Engels, Deutsche Ideologie. MEW Band 3. p. 45. — Marx és Engels, A német ideológia. MEM 3. kötet. p. 28.]



verte magát istenei kontójára.”<sup>4</sup> Itt már láthatóvá válnak a marxi gondolkodás fölöttébb fontos mozzanatai. Valamely jelenség társadalmi létének vagy nemlétének végső és döntő kritériuma a társadalmi hatékonyság, és ez persze olyan széles és mély problémakört tár fel, amelyen a fiatal Marx még nem tudott módszertanilag úrrá lenni. Egyrészt ugyanis a disszertáció szellemének egészéből az következik, hogy semmilyen isten létezését nem ismeri el, másrészt bizonyos isten-képzetek tényleges történelmi hatékonyságából bizonyos értelemben következik társadalmi létezésük. Tehát már itt felvet egy olyan problémát, amely később a közgazdász- és materialista-vá vált Marxnál fontos szerepet játszik majd, nevezetesen bizonyos tudatformák társadalmi-gyakorlati funkcióját, függetlenül attól, hogy általános ontológiai szempontból helyesek vagy hamisak-e. A marxi gondolkodásnak ezeket a későbbi fejlődés szempontjából fontos gondolatmeneteit érdekesen egészíti ki Kant-kritikája. Kant az úgynevezett ontológiai bizonyítékot logikai-ismeretelméleti szempontból támadja, oly módon, hogy szétvág minden szükségszerű kapcsolatot az elképzelés és a valóság között, és általában tagadja a tartalom ontológiailag releváns jellegét. A fiatal Marx — ismét a társadalmi lét ontológiai sajátosságának a nevében — tiltakozik ez ellen, és szellemesen mutat rá arra, hogy bizonyos körülmények közt nagyon is társadalmi lét-relevanciához juthat az elképzelt száz tallér. (Marx későbbi gazdasági elméletében az eszmei és valódi pénznek ez a dialektikája fontos mozzanat lesz a pénznek mint forgalmi eszköznek fizetési eszközi funkciójához való viszonyában.)

Hegel tárgyalásakor utaltunk már arra, hogy Marx a társadalmi képződmény konkrét létszerű sajátosságának nevében ennek konkrét-létszerű (ontológiai) vizsgálatát követeli, és elutasítja Hegelnek azt a módszerét, amely ilyen összefüggéseket logikai sémák alapján fejt ki. Ezzel a fiatal Marx fejlődésvonalát világosan a társadalmilag létező képződmények, összefüggések stb. növekvő konkretizálásának irányában halad, és ez az út éppen filozófiailag gazdasági tanulmányaiban jut el fordulópontjához. Bizonyára nem véletlen, hogy ezek a tendenciák adekvát módon először a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban fogalmazódnak meg, amelynek úttörő eredetisége nem utolsósorban azon alapul, hogy itt jelennek meg a filozófia történetében először a gazdaságtan kategóriái az emberi élet termelésének és újratermelésének kategóriáiként, és így lehetővé teszik a társadalmi lét materialista alapokon történő ontológiai kifejtését. A gazdaságtan mint a marxi ontológia középpontja azonban sohasem jelenti a világkép „ökonimizmusát”. (Ilyesmi csak epigonjainál alakult ki, akiknek már fogalmuk sem volt Marx filozófiai módszeréről, és ez az „ökonimizmus” jócskán hozzájárult ahhoz, hogy filozófiailag összezavarják és kompromittálják a marxizmust.) Marxnak a materializmus felé haladó filozófiai fejlődése tehát ebben az ökonómia irányában megtett fordulatban csúcsonyul ki; nem állapítható meg egyértelműen, hogy játszott-e, és mennyiben játszott ebben Feuerbach fontos szerepet, noha Marx bizonyára rögtön egyetértett Feuerbach természetfilozófiai-ontológiai és vallásellenes nézeteinek alapelveivel. De éppen ilyen biztos, hogy ezen a két területen is nagyon hamar meghaladta kritikailag

<sup>4</sup> MEGA I. 1/1 p. 80. [K. Marx, Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Anhang: Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie. MEW Ergänzungsband. Erster Teil. p. 370. — K. Marx, A demokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége (Doktori disszertáció). [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1969. pp. 90—91.]

öt; természetfilozófiailag azzal, hogy mindig nagyon élesen állást foglalt a természet és társadalom hagyományos, Feuerbachnál is fellelhető, szétválasztása ellen, és a természet problémáit elsősorban mindig a társadalommal fenntartott kölcsönös vonatkozásának álláspontjáról vette szemügyre. Ezért a Hegellel való ellentét nála még kiélezettebb, mint magánál Feuerbachnál. Marx csak egyetlen tudományt ismer el, a történelemét, amely egyaránt vonatkozik a természetre és az emberek világára.<sup>5</sup> A vallás kérdésében azzal ment túl Feuerbachon, hogy nem elégedett meg az elvont-kontemplatív ember-isten viszonytal, és Feuerbach csupasz — noha materialista szándékú — ontológiájával minden emberi életviszony, és főként a társadalmi-történelmi viszonylatok konkrét és materialista figyelembevételének követelményét állította szembe. A természetprobléma itt teljesen új ontológiai megvilágításba kerül.

Azáltal, hogy Marx az emberi élet termelését és újratermelését teszi meg a középponti problémává, mind magánál az embernél, mind pedig valamennyi tárgyánál, vonatkozásánál, viszonylatánál stb., kettős meghatározásként megjelenik a megszüntethetetlen természeti alap és ennek szakadatlan társadalmi átalakítása. Mint Marxnál mindenütt, itt is a munka a középponti kategória, amely csírájában már tartalmazza az összes többi meghatározást. A „Tőke”-ben így írja le ezt a viszonyt: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti.”<sup>6</sup> A munka kettős átalakítást hajt végre. Egyrészt magát a dolgozó embert alakítja át, hat a külső természetre, és egyúttal megváltoztatja a saját természetét, kifejleszti a „belső szunnyadó képességeket”, és a természet erőit „a saját fennhatóságának” veti alá. Másrészt a természeti tárgyakat, a természet erőit munkaeszközökké, munkatárgyakká, nyersanyagokká stb. változtatja át. A dolgozó ember „felhasználja a dolgok mechanikai, fizikai, kémiai tulajdonságait, hogy ezek céljának megfelelően mint hatalmi eszközök hassanak más dolgokra”. A természeti tárgyak annyiban maradnak eközben olyanok, amilyenek természetük szerint voltak, amennyiben tulajdonságaik, vonatkozásaik, viszonylataik stb. objektíve, az emberi tudattól függetlenül léteznek és csak akkor hasznosíthatók, ha helyesen ismerik meg és munkával mozgásba hozzák őket. Ez a hasznosítás azonban teleológiai folyamat: „A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja célját, amelynek tudatában van, amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát.”<sup>7</sup> A munkateleológia ontológiai jelentőségéről önálló fejezetben, részletesen beszélünk majd művünk második részében, itt csak

<sup>5</sup> MEGA I. 5. p. 567. [Marx und Engels, Deutsche Ideologie I. Feuerbach. MEW Band 3. p. 18 (Im Manuskript gestrichen). — Marx és Engels, A német ideológia. I. Feuerbach. MEM 3. kötet. p. 20. (A főkéziratban áthúzva).]

<sup>6</sup> Marx: Das Kapital. I., 5. Auflage. [O. Meissner] Hamburg, 1903. p. 9. [K. Marx, Das Kapital. Erster Band. MEW Band 23. p. 57. — K. Marx, A Tőke. Első kötet. MEM 23. kötet, p. 48.]

<sup>7</sup> Marx: Das Kapital. Idézett kiadás, pp. 140, 141, 140. [MEW, idézett kötet, pp. 192, 194, 193. — MEM, idézett kötet pp. 168, 170, 169.]

legáltalánosabb vonásaiban kellett jellemeznünk a társadalmi lét marxi ontológiájának kiindulópontját.

Itt különösen a következő mozzanatokat kell hangsúlyoznunk. Mindenekelőtt: a társadalmi lét egészében és minden részfolyamatában feltételezi a szerves és szerves természetét. Szó sem lehet arról, hogy a társadalmi létet a természeti léttől függetlenül fogjuk fel, mint ennek kizárólagos ellentétét, ahogy ezt a polgári filozófia nagy része szokta tenni az úgynevezett szellemi területekről szólva. Ugyanilyen energikusan zárja ki a társadalmi lét marxi ontológiája a természeti törvények egyszerű, vulgármaterialista átvitelét a társadalomra, mint ez például a „szociális darwinizmus” divatjának idején szokásos volt. A társadalmi lét tárgyiassági formái a társadalmi lét kialakulásának és kibontakozásának folyamán a természeti létből nőnek ki, és mind kifejezettebben társadalmivá válnak. Ez a növekedés persze dialektikus folyamat, amely egy ugrással, a munkában meglevő teleológiai tételezéssel kezdődik — erre nem található analógia a természetben. Jellegét tekintve ontológiailag ugrás ez, még akkor is, ha itt nagyon hosszadalmas folyamatról van szó, amely számtalan átmeneti formát mutat fel. A teleológiai tételezés munkában meglevő aktusával megjelent a magában-való társadalmi lét. Kibontakozásának történelmi folyamata persze tartalmazza ennek a magában-való-létnek magáért-való-létté történő fölöttébb fontos átváltozását, és ezzel azt is, hogy a pusztán természetszerű létformákat és léttartalmakat tendenciálisan legyőzi a társadalmiság mind tisztább, sajátlagosabb formái és tartalmai.

A teleológiai tételezési forma mint az anyagi valóság anyagi megváltoztatása ontológiailag alapvetően új sajátosság marad. Létszerűen természetesen levezethető genetikailag átmeneti formáiból, ezek azonban ontológiailag is csak akkor értelmezhetők helyesen, ha ontológiailag helyesen értjük meg eredményét, az önmagára talált munkát, és eredményéből próbáljuk értelmezni ezt a genezist, amely maga nem teleológiai folyamat. Nemcsak ebben az alapvető viszonyban kell így eljárni. Marx a társadalom területén következetesen általános módszernek tekint a megértésnek ezt a módját: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. Ezért a viszonyait kifejező kategóriák és tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújtanak mindazon letűnt társadalomformák tagozódásába és termelési viszonyaiba, amelyek romjaiból és elemeiből felépült, s amelyek részben még fel nem számolt maradványait tovább hurcolja, s az azokban foglalt pusztá jelzéseket kibontakozott jelentésekévé fejleszti ki stb. Az ember anatómiája a majom anatómiájának kulcsa. Ellenben a magasabbrendű felé mutató jelzéseket, amelyek az alacsonyabbrendű állatfajoknál megvannak, csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt ismerjük már. A polgári gazdaság tehát az antik stb. gazdaság kulcsa.”<sup>8</sup> Marx az idézetet követő megjegyzéseiben tiltakozik az ellen, hogy a kategóriákat „modernizálják”, és hogy valamely fejlettebb fokozat kategóriáit egy kezdetlegesebbe vigyék be. Ez azonban csupán védekezés kézenfekvő, gyakran előforduló félreértésekkel szemben. E módszertani felismerés lényege továbbra is az, hogy Marx pontosan elválasztotta az önmagában létező valóságot mint folyamatot megismerése útjaitól. Hegel idealista illúzióját, mint ezt Marx bírálatainak ismertetésekor még rész-

<sup>8</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Marx—Engels—Lenin-Institut, Moskau, 1939—1941 [ua. Dietz, Berlin, 1953], pp. 25—26. — [K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai. MEM 46/L. pp. 30—31. alapján.]

letesebben is látni fogjuk, éppen az okozza, hogy Hegel a létnek és magának a létrejövésnek az ontológiai folyamatát túlon túl közel hozza a megértés ismeretszerűen szükséges folyamatához, sőt, ez utóbbit az előbbi pótlékának, méghozzá annál ontológiailag magasabb formának látja.

Ha most e szükséges kitérő után visszatérünk a természet és a társadalom ontológiai viszonyára, akkor úgy találjuk, hogy mind a szerves, mind a szervetlen természet kategóriái és törvényei a társadalmi kategóriák — végső soron — megszüntethetetlen alapját alkotják (noha lényegük alapvető változáson megy át). A munkában végrehajtott teleológiai tételezés csak akkor töltheti be átváltoztató funkcióját, ha a dolgok és folyamatok valódi tulajdonságainak legalább közvetlenül helyes megismerésén alapul. Ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy eközben teljesen új tárgyiassági formák keletkeznek, amelyeknek nem lehet semmilyen analógiájuk a természetben. Még ha a természeti tárgy közvetlenül látszólag természetszerű marad is, használati értéként való funkcionálása minőségileg új a természethez képest, és a használati érték társadalmilag objektív tételezésével jön létre a társadalmi fejlődés folyamán a csereérték, amelyben, ha elszigetelten nézzük, eltűnik minden természetszerű tárgyiasság, és amely, mint Marx mondja, „kísérteties tárgyiasság”-hoz<sup>9</sup> jut. Marx ezt mondja egyszer ironikusan bizonyos közgazdászok ellenében: „Eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel gyöngyben vagy gyémántban csereértéket.”<sup>10</sup> Másrészt minden ilyen tisztán társadalmi tárgyiasság, mindegy, hogy közeli vagy távoli közvetítéssel, mégis társadalmilag átalakított természeti tárgyiasságokat tételez fel (nincs csereérték használati érték nélkül stb.), így hát vannak ugyan tisztán társadalmi kategóriák — sőt ezek összességéből áll csak össze a társadalmi lét sajátossága, de ez a lét nemcsak genesisének konkrét-anyagi folyamatában nő ki a természeti létből, hanem szakadatlanul reprodukálódik is ennek keretei közt, és — éppen ontológiailag — sohasem szabadulhat el teljesen ettől az alaptól. Különösen hangsúlyozni kell itt a „sohasem teljesen” kifejezést, mivel a társadalmi lét kialakulásának lényeges irányát éppen az jellemzi, hogy a tisztán természeti meghatározásokat a természetiség és társadalmiság ontológiai keverékformáival pótolja (gondoljunk csak a háziállatokra), és a tisztán társadalmiakat erről az alapról fejleszti tovább. És az így kialakuló fejlődési folyamat fő tendenciája az, hogy mennyiségileg és minőségileg állandóan növekszenek a tisztán vagy túlnyomórészt társadalmi tényezők, „visszaszorulnak a természeti korlátok”, mint Marx szokta mondani. Ezt a kérdéskomplexust még nem elemezhetjük tovább, csak ennyit mondhatunk összegezőképpen: a társadalmi lét ontológiájában bekövetkezett materialista fordulat, amelyet az ökonómia ontológiai elsőbbségének felfedezése hajtott végre, materialista természetontológiát feltételez.

A marxi ontológia materializmusának ez a felbonthatatlan egysége nem függ attól, hogy mennyire sikerült marxista tudósoknak a természetismeret különböző területein konkrétan és meggyőzően kifejtetniük ezeket az összefüggéseket. Maga Marx, mint láttuk, a történelem egységes tudományáról beszélt, jóval mielőtt ez még valóban kibontakoztatott volna ilyen tendenciákat. Természetesen nem véletlen, hogy Darwin fellépését Marx és Engels némely fenn-

<sup>9</sup> Marx: Das Kapital I. Id. kiad., p. 4. [MEW; Band. 23. p. 52. — MEM 23. kötet, p. 44.]

<sup>10</sup> Uo., p. 49 és köv. [uo., p. 98. — uo., p. 85.]



tartás ellenére úgy üdvözölték, mint „nézeteink alapvetését”,<sup>11</sup> és hogy Engels lelkesedett a Kant – Laplace-féle asztronómiai elméletekért stb. Természetesen nem becsülhető túl a marxizmus további, ilyen irányú korszerű kiépítésének fontossága. Itt csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a materialista természet-ontológia megalapozása, amely magában foglalja a történetiséget, a folyamatszerűséget, a dialektikus ellentmondásosságot stb., implicite benne rejlik a marxi ontológia módszertani alapvetésében. Ezt a tényállást alkalmasnak látjuk arra, hogy néhány szóval vázoljuk azt az új típust, amelyet Marxnak ez a koncepciója a filozófia és a tudomány történetében jelent. Marx sohasem lépett fel azzal a kifejezett igénnyel, hogy filozófiai rendszert, vagy akár önálló filozófiai módszert alkot. A negyvenes években filozófiailag Hegel idealizmusa, és főként radikális tanítványainak mind szubjektivisztikusabbá váló idealizmusa ellen küzdött. A 48-as forradalom összeomlása után egyfajta közgazdaságtudomány megalapozására összpontosította törekvéseit. Ebből korai filozófiai írásainak sok tisztelője azt a következtetést vonja le, hogy elfordult a filozófiától és „pusztán” szakközgazdásszá vált. Ez teljességgel elstetett, és közelebből vizsgálva teljességgel tarthatatlan következtetés. Tisztán külsődleges ismervekre támaszkodik, a XIX. század második felének uralkodó módszertanára, amely mechanikus merevséggel szembeállította a filozófiát az egyes pozitív tudományokkal, és eközben magát a filozófiát, kizárólagosan a logikára és az ismeretelméletre alapozva, szaktudományyá fokozta le. Ilyen nézőpontról a polgári tudomány és a marxizmus ennek befolyása alatt álló hívei is szaktudományt láttak az érett Marx közgazdasági műveiben, eltérően fiatal kora filozófiai tendenciáitól, és később akadtak olyanok is, akik — főként az egzisztencialista szubjektivizmus hatására — Marx működésének két korszaka között ellentétet konstruáltak.

Későbbi részletes fejtegetéseink kifejezett polémia nélkül is világosan megmutatják majd, milyen gyarló a fiatal — filozófusi — Marxnak ez a szembeállítás a későbbi szintizista közgazdással. Látni fogjuk, hogy Marx nemcsak nem vált „kevésbé filozófikussá”, hanem ellenkezőleg, jelentősen elmélyítette minden területen filozófiai nézeteit. Gondoljunk csak a hegeli dialektika — tisztán filozófiai — legyőzésére. Már fiatal korában is fontos kezdeményezéseket tett ebben az irányban, különösképpen ott, ahol meg akarta haladni a logicisztikusan abszolutizált ellentmondás-elméletet.<sup>12</sup> De a filozófus Marx ilyen elhamarkodott bírálói többnyire elsiklanak egyebek közt a „Tőké”-nek azon helye mellett, ahol Marx, persze itt is a közgazdaságtanból kiindulva, az ellentmondások megszűnésének egészen új felfogását fogalmazza meg: „Láttuk, hogy az áruk cserefolyamata ellentmondó és egymást kizáró vonatkozásokat foglal magában. Az áru fejlődése nem szünteti meg ezeket az ellentmondásokat, de megteremt a formát, amelyben mozoghatnak. Ez általában az a módszer, amely megoldja a valódi ellentmondásokat. Ellentmondás például, hogy egy test állandóan belesik egy másikba és éppilyen állandóan eltávolodik tőle. Az ellipszis egyike azoknak a mozgásformáknak, amelyekben ez az ellentmondás megvalósul és meg is oldódik.”<sup>13</sup> Az ellentmondásosságnak e — tisztán

<sup>11</sup> Marx an Engels, 19. Dezember 1860. MEGA III. 2., p. 533. [MEW Band 30. p. 131.]

<sup>12</sup> Gondoljunk első Hegel-kritikájának jelentős kitételére: MEGA I. 1/1. p. 506 és köv. [Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts. MEW Band 1. p. 292 és köv. — Marx, A hegeli államjog kritikája. MEM 1. kötet, p. 294 és köv.]

<sup>13</sup> Das Kapital, id. kiadás I. p. 69. [MEW Band 23. pp. 118—119. — MEM 23. kötet, p. 103. alapján.]

ontológiai — felfogása szerint az ellentmondás komplexusok mozgalmas viszonyának, olyan folyamatoknak állandó motorja, amelyek ilyen viszonylatokból alakulnak ki. Az ellentmondásosság tehát nemcsak az egyik szakaszból a másikba való átcsapás formája, mint Hegelnél, hanem valamely normális folyamat hajtóereje is. Ezzel természetesen korántsem tagadjuk a másba való átcsapást, bizonyos átmenetek válságos voltát, és ezeknek az átmeneteknek az ugrásszerű jellegét. Megismerésük azonban megköveteli azoknak a specifikus feltételeknek a feltárását, amelyek között jelentkezniük kell; tehát már nem valamely általánosságban vett elvont ellentmondásosság „logikai” következményei. Ez ugyanis — Marx nagyon világosan mutatja meg itt — szintén lehet valamely normális lefolyású folyamat hajtóereje; az ellentmondás éppen azáltal bizonyul lételvének, mivel a valóságban ilyen folyamatok is felépülhetnek rá.

A korábban jelzett torzításokat komoly vizsgálódás esetén nyugodtan félreteljesíthetjük. Az érett Marx gazdasági művei következetesen a közgazdasági tudományosságra törekszenek, de semmi közük a közgazdaságtanról kialakított polgári felfogáshoz, amely szerint ez csupán szaktudomány: e felfogás az az úgynevezett tisztán gazdasági jelenségeket elszigeteli a társadalmi létnek mint egésznek totális kölcsönös vonatkozásaitól, ilyen mesterkélt elszigeteltségben elemzi őket, hogy az így kidolgozott területet — esetleg — elvontan összekapcsolja más, szintén mesterkélt elszigetelt területekkel (joggal, szociológiával stb.); a marxi gazdaságtan viszont mindig a társadalmi lét totalitásából indul ki, és ismét ebbe torkollik. Mint már kifejtettük, a gazdasági jelenségek középponti és gyakran — szakaszonként — immanens tárgyalása azon alapul, hogy itt keresendő és található meg a teljes társadalmi fejlődés végső soron döntő hajtóereje. Ez a gazdaságtan a kortársi és későbbi egyedi tudományokkal csak abban a negatív jellemvonásban egyezik meg, hogy mindketten tagadják a korábbi filozófusoknak (köztük Hegelnek) apriorisztikus konstruktív módszerét, és kizárólag magukban a tényekben, ezek összefüggéseiben látják a tudományosság valódi alapját. De ha ketten ugyanazt teszik, akkor az nem ugyanaz. Ha valaki a tényekből indul ki, és elutasítja az elvont-konstruált összefüggések bevitelét a tényekbe, azt — nagyon pontatlanul — empirikusnak szokták ugyan nevezni, de az empirizmus kifejezés, még közönséges értelemben is, a tényekkel kapcsolatban fölöttébb különmemű beállítottságokat jelöl. A régi empirizmus gyakran volt naivan ontológiai jellegű: ontológiai, amennyiben az adott tények megszüntethetetlen létjellegéből indult ki, naiv, amennyiben elvileg megállt az ilyen közvetlen adottságoknál, és figyelmen kívül hagyta a további közvetítéseket, gyakran a döntő ontológiai összefüggéseket is. Csak abban az empirizmusban tűnik el ez a naiv kritikátlan ontológia, amely pozitívista vagy akár neopozitívista alapon jött létre; itt ezt az ontológiát elvont-konstruált manipulációs kategóriák váltják fel. Jelentős természetkutatóknál spontán-ontológiai beállítottság alakul ki azzal kapcsolatban, amit a különböző idealista filozófiák „naiv realizmus”-nak neveztek; olyan tudósoknál, mint Boltzmann vagy Planck, ez már egyáltalán nem naiv, a konkrét kutatási területen belül nagyon pontosan különböztetik meg bizonyos jelenségek, jelenségcsoportok stb. konkrét realitás-jellegét; a naivitás legyőzéséhez már „csak” annak filozófiai tudata hiányzik, amit saját gyakorlatukban tényszerűen megvalósítottak, így hát tudományosan helyesen megismert komplexusokat olykor tőlük teljesen különmemű világszemlélettel kapcsolnak mesterségesen össze. A társadalomtudományokban kevesebb példa akad a „naiv realizmus”-ra; az olyan magyarázatok, amelyek csak a tényekhez

tartják magukat, többnyire az empirizmus lapos újrafogalmazásaihoz vezetnek, a közvetlenül adott ténytérületekhez való pragmatikus tapadás fontos, ténylegesen létező, de közvetlenül kevésbé adott összefüggéseket kapcsol ki az összefogásból, és ezért objektíve gyakran a fetiszizáltan istenített tények meghamisításához vezet.

Csak ha ily módon minden irányban elhatároljuk Marx gazdasági írásait, akkor fejthetjük ki megfelelően ontológiai jellegüket. Közvetlenül ezek tudományos, nem pedig filozófiai művek. De tudományos szellemüket áthatotta a filozófia, ettől sohasem távolodtak el, így hát a ténymegállapításokat, az összefüggések felismerését Marx nem csupán közvetlen ténytérületek helyességük alapján dolgozta fel kritikailag, hanem inkább ebből kiindulva és egyúttal ezt meghaladva minden egyes ténytérületet szakadatlanul igazi lét tartalma, ontológiai mibenléte szerint vizsgálta. A tudomány az életből nő ki, és magában az életben kell — mindegy, hogy tudatosan-e avagy öntudatlanul — spontán-ontológiai módon viselkednünk. A tudományossághoz való átmenet tudatosabbá és kritikaibbá teheti az életnek ezt a kikerülhetetlen tendenciáját, de, mint ismételtén láttuk, tompíthatja, sőt el is tüntetheti ezt. Mármost a marxi gazdaságtant olyan tudományos szellem hatotta át, amely sohasem mond le az ilyen ontológiai értelemben vett tudatosításról és kritikussá-válásról, ellenkezőleg, ezt mint állandóan ható kritikát minden egyes ténynek és összefüggésnek a megállapításánál mozgásba hozza. Egészen általánosan szólva tehát olyan tudományosságról van szó, amely sohasem veszti el kapcsolatát a mindennapi élet spontán-ontológiai beállítottságával, ellenkezőleg, állandóan kritikailag tisztítja és továbbfejleszti ezt, és tudatosan kidolgozza azokat az ontológiai meghatározásokat, amelyekre minden tudomány szükségképpen felépül. Éppen itt kerül nyíltan kimondott ellentétbe minden logikai vagy más módon konstruáló filozófiával. A filozófiában kialakult hamis ontológiáknak ez a kritikai elutasítása azonban korántsem jelenti azt, hogy ez a tudományosság elvileg filozófiaellenes magatartást tanúsít. Ellenkezőleg. Arról van itt szó, hogy a mindennapi élet spontán-ontológiája tudatosan kritikai módon együttműködik a tudományosan és filozófiailag helyes tudatú ontológiával. Speciális történelmi eset, hogy Marx az idealista-filozófiai módon elvont, a valóságot megerősítő konstrukciók ellen fordult. Bizonyos körülmények közt ennek a szövetségnek az lehet a fő feladata, hogy kritikailag szemlélje és elutasítsa a kortársi tudományt. Engels joggal írja a XVII—XVIII. században kialakult helyzetről: „Az akkori filozófia legnagyobb becsületére válik, hogy nem zavartatta magát az egykorú természeti ismeretek korlátozott állapotától, és — Spinozától a nagy francia materialistákig — kitarott amellett, hogy a világot önmagából magyarázza, a részletekben való igazolást pedig a jövő természet-tudományára bízta.”<sup>14</sup> Ilyen bíráló, teljesen megváltozott tartalmakkal, ma is szükséges és időszerű: meg kell tisztítani a tudományokat a neopozitivisták előítéletektől, amelyek túlnyomórészt már nem szorítkoznak a szűkebb értelemben vett filozófia területére, hanem maguknak a tudományoknak a lényegét is eltorzítják.

Itt nem tárgyalhatjuk részletesen ezt a problémát. Csak Marx módszerét akartuk — persze egy központi fontosságú kérdés kapcsán — megvilágítani.

<sup>14</sup> Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — Dialektik der Natur (MEGA Sonderausgabe), Moskau—Leningrad, 1935. p. 486. [Fr. Engels, Dialektik der Natur, Einleitung. MEW Band 20, p. 315. — Fr. Engels, A természet dialektikája. Bevezetés. MEM 20. kötet, p. 329.]

Éppen a társadalmi lét problémáinál játszik a jelenség és lényeg különbségének, ellentétének és összefüggésének ontológiai kérdése döntő szerepet. Már a mindennapi életben is gyakran eltakarják a jelenségek saját létük lényegét, ahelyett, hogy megvilágítanák ezt. Kedvező történelmi körülmények között a tudomány itt nagy tisztogatást hajthat végre; így a reneszánszban és a felvilágosodásban. De olyan történelmi konstellációk is kialakulhatnak, amelyekben ellenkező irányú folyamat zajlik le: a tudomány elhomályosíthatja, helytelenné torzíthatja a mindennapi élet helyes kezdeményezéseit vagy akár csak sejtéseit. (N. Hartmann termékeny intuíciója az „*intentio recta*”-ról, mint annak idején megmutattuk, főként azt sínyli meg, hogy nem veszi tudomásul ezt a fölöttébb fontos folyamatot.) Már Hobbes is világosan látta, hogy az ilyen torzulások még gyakrabban és erőteljesebben érvényesülnek a társadalmi életnek, mint a természetnek a területén, és ugyanő az okra, az érdekelt cselekvés szerepére is rámutatott.<sup>15</sup> Az ilyen érdekelttség persze fennforoghat természeti problémák esetében is, főként világnézeti következményeik vonatkozásában; elég, ha a Kopernikuszról vagy Darwinról szóló vitákra emlékeztetünk. De mivel az érdekelt cselekvés a társadalmi lét lényeges, nem kiküszöbölhető létszerű alkotóeleme, ezért a tényeket és ontológiai jellegüket eltorzító hatása minőségileg jelentős új hangsúlyt kap, eltekintve attól, hogy ezek az ontológiai torzítások egyáltalán nem érintik magának a természetnek a magában-való-létét, viszont a társadalmi létben — mint torzítások — az önmagában létező totalitás dinamikusan hatékony mozzanataivá növekedhetnek.

Ezért Marxnak az a kijelentése, amely szerint „minden tudomány fölösleges volna, ha !a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék”,<sup>16</sup> rendkívüli fontosságú a társadalmi lét ontológiájának a szempontjából. E tétel önmagában véve általánosan ontológiai jellegű, tehát egyaránt vonatkozik a természetre és a társadalomra. Később majd be kell bizonyítanunk, hogy a társadalmi létben a jelenség és a lényeg viszonya, mivel elválaszthatatlanul a gyakorlathoz kapcsolódik, új vonásokat, új meghatározásokat mutat fel. Csak egy példát idézek itt. E viszony fontos alkotóeleme, hogy minden — viszonylag — zárt folyamatban az eredmény közvetlenül eltünteteti saját genezisének folyamatát. A tudományos kérdésfeltevések nagyon sok esetben éppen abból fakadnak, hogy gondolatilag véget vetnek a termék közvetlen, késznek látszó zártságának és a terméket most már a maga — közvetlenül jelenség-szerűen nem észlelhető — folyamatszerűségében érzékeltetik. (Egész tudományok, például a geológia, ilyen kérdésfeltevésekből alakulnak ki.) De a társadalmi lét területén a keletkezés folyamata teleológiai. Ennek az a következménye, hogy terméke csak akkor jelenik meg elkészült, zárt produktum formájában, és csak akkor tünteti el közvetlenül a saját geneziséjét, ha az eredmény megfelel a célkitűzésnek, ellenkező esetben azonban éppen tökéletlensége

<sup>15</sup> Hobbes: *Leviathan* [Hrsg. J. P. Mayer]. Raseher, Zürich—Leipzig, 1936. I. p. 143. [Th. Hobbes, *Leviathan*. Ford. Vámosi Pál. 11. fejezet, Magyar Helikon, Budapest, 1970. p. 90. — Th. Hobbes, *Leviathan*. Reprinted from the edition of 1651. Part 1., „Of Man”, Chapter 11. „Of the difference of Manners.” Clarendon Press, Oxford, 1929. pp. 79—80. — Vö.: Th. Hobbes, *Leviathan*. Übers. W. Euchner. Hrsg. I. Fetscher. Luchterhand, Neuwied—Berlin, 1966. pp. 79—80. Ez a kiadás volt meg végül Lukács György tulajdonában. Most az MTA Lukács Archívuma őrzi.]

<sup>16</sup> *Kapital*, III/2., 2. Auflage, [O. Meissner] Hamburg, 1904. p. 352. [MEW Band 25. (VII. Abschnitt, 48. Kapitel), p. 825. — K. Marx, *A tőke*. Harmadik kötet. Budapest, 1961. p. 885.]

utal vissza direkt módon keletkezésének folyamatára. Szándékosan választottam itt egy fölöttébb kezdetleges példát. A jelenségnek és a lényegnek a társadalmi létben kialakult viszonya egészen az érdekelt cselekvésig terjed, és ha ez, ahogy többnyire lenni szokott, társadalmi csoportok érdekein nyugszik, akkor a tudomány könnyen kieshet ellenőrző szerepéből, és a lényeg eltakarásának, eltüntetésének szervévé válhat, egészen abban az értelemben, ahogy ezt már Hobbes felismerte. Ezért nem véletlen, hogy a tudományról és a jelenség — lényegről szóló megállapítását Marx a vulgárokómia bírálatának keretei közé helyezte: azokkal a létszerűen képtelenül felfogott és értelmezett jelenségformákkal vitázva fejtette ki felfogását, amelyek teljesen eltorzítják a valódi összefüggéseket. Marx filozófiai megállapítása tehát hamis elképzelések ontológiai bírálatának funkcióját tölti be itt, arra szolgál, hogy az igazi, önmagában létező valóság gondolati helyreállítása révén felébressze a tudományos lelkiismeretet.

A gondolati kifejtésnek ez a módja jellemző az érett Marx műveinek benső felépítésére. Teljesen újfajta szerkezet ez: olyan tudományosság, amely az általánosítás folyamatában sohasem akarja elhagyni ezt a szintet, és mégis minden egyes ténymegállapításban, valamely konkrét összefüggés gondolati visszaadásában mindig a társadalmi lét totalitását tartja szem előtt, és innen kiindulva mérlegeli minden részjelenség valóságát és jelentőségét; az önmagában létező valóságnak olyan ontológiai-filozófiai szemlélete ez, amely sohasem lebegtet önállósult absztrakciókat a mű jelenségei fölött, hanem inkább csak azért küzdötte ki magának, kritikusan és önkritikusan, a legmagasabb tudatszintet, hogy éppen specifikus, rá jellemző létformájában, egészen konkrétan ragadhasson meg minden létezőt. Azt hisszük: Marx így mind az általános tudományosságnak, mind pedig az ontológiának új formáját alkotta meg, amelynek az a rendeltetése, hogy a jövőben úrrá legyen a modern tudományosságnak az újonnan felfedezett tények gazdagsága ellenére is mélyen problematikus jellegén. A marxizmus klasszikusainak Hegel-kritikáiban mindig a hegeli rendszer-gondolat elutasítása áll az első helyen, mégpedig teljes joggal, mert éppen ebben összepontosulnak a filozófiának mindazok a tendenciái, amelyeket Marx a legerélyesebben utasít el. Így mindenekelőtt a rendszer, mint a filozófiai szintézis eszménye, a beteljesedés és zártság elvében olyan gondolatokat tartalmaz, amelyek eleve összeegyeztethetetlenek valamely lét ontológiai történetiségével és már magánál Hegelnél is megoldhatatlan antinómiákat idéznek elő. Az ilyen gondolati-statikus egység azonban szükségképpen azért jön létre, mert a kategóriákat meghatározott hierarchikus összefüggésben rendezik el. Az ilyen hierarchikus rendre való törekvés is ellentmond Marx ontológiai koncepciójának. Nem mintha idegen volna tőle a fölé- és alárendelés gondolata; már Hegelről szólva is rámutattunk arra, hogy éppen Marx vezette be a kölcsönhatás tárgyalásakor a túlsúlyos mozzanatot.

De a rendszerhierarchia nemcsak végérvényes, hanem annak érdekében, hogy a kategóriákat ilyen végső összefüggésbe illessze be, ezeket — még benső elszegényítésük vagy megerősökölésük árán is — egyneművé kell tennie, lehetőleg redukálnia kell az összefüggésnek egyetlen dimenziójára. Azok a gondolkodók, akik igazi ontológiai érzékkel rendelkeznek a valóság dinamikus struktúrájában rejlő gazdagság és sokrétűség iránt, éppen azokra a viszonylatfajtákra összpontosítják figyelmüket, amelyek egyetlen rendszerbe sem illeszthetők be adekvát módon. Éppen ezért a rendszerezésnek ez az ellenzéke szöges ellentétben áll a szintén rendszerezés-ellenes empirizmussal. Koráb-

ban ebben olykor valami naiv ontologizmust fedeztünk fel, vagyis ösztönös tiszteletet a közvetlenül megjelenő világ, az egyes dolgok és a könnyen észlelhető felszíni viszonylatok iránt. Mivel ez a valóságviszony igaz volta ellenére csupán periferikus, az empirista, ha csak kevéssé is kimerészkedik spontánul otthonos területéről, a legfantasztikusabb intellektuális kalandokba bonyolódhat.<sup>17</sup> Ezzel szemben az a rendszerkritika, amelyre mi gondolunk, és amelyet Marx tudatosan fejlesztett ki, a lét totalitásából indul ki és arra törekszik, hogy ezt a maga bonyolult és sokrétű viszonylataiban a lehető legteljesebb megközelítésben ragadja meg. De a totalitás itt nem formális-gondolati, hanem a valóban létező világ gondolati reprodukciója, a kategóriák nem valamely hierarchikus rendszerarchitektúra építőkövei, hanem csakugyan „a meghatározott lét formái, létezőmeghatározások”, olyan viszonylag totális, valóságos, mozgásban levő komplexusok szerkezeti elemei, amelyeknek dinamikus kölcsönös vonatkozásai mind extenzív, mind pedig intenzív értelemben egyre átfogóbb komplexusokat eredményeznek. Az ilyen komplexusok adekvát megismerésénél a logika elveszti filozófiai vezető szerepét; mint a tiszta és ezért egynemű gondolati képződmények törvényszerűségének megragadására szolgáló eszköz a többihez hasonló speciális tudománnyá válik. A filozófia szerepe azonban ezzel csak a hegeli kettős értelemben, megőrződve szűnik meg: mint a lét ontológiai bírálata minden jelenség számára annak az új tudományosságnak a vezető elve marad, de persze nem tart igényt arra, hogy uralma alá vesse és maga alá rendelje a jelenségeket és összefüggéseiket. Ezért nem véletlen, nemcsak a tudománytörténeti helyzet folyamánaképpen kialakult sajátosság, hogy az érett Marx nem gazdaságtannak, hanem „A politikai gazdaságtan bírálata”-nak nevezte gazdasági műveit. Ez persze közvetlenül a polgári gazdaságtan nézeteinek — ebből a szempontból is nagyon fontos — bírálataira vonatkozik, de egyúttal tartalmazza minden egyes ténynek, viszonylatnak, minden egyes törvényszerű összefüggésnek azt a szakadatlan immanens ontológiai bírálatait, amelyről most beszéltünk.

Ez az újdonság persze nem látott olyan hirtelen napvilágot, mint a Zeusz fejből kiszökkenő Pallasz Athéné, hanem szükségképpen egy hosszú, noha bizonyára nem egyenletes fejlődés terméke volt. Negatív értelemben ilyen kísérletekre vezet a valóságot hierarchikusan megerősző filozófiai elvek — gyakran spontán — bírálata. Marx az, aki tudatosan és világosan kimondta ezt, aki a legátgondoltabb és formailag legtökéletesebb rendszert, a hegelit bírálva eljutott az új gondolkodás-stílus kidolgozásához. De akadtak pozitív értelemben vett kezdeményezések is, ahol nagy létkomplexusok elsődleges egzisztenciájának felismerése tudatossá kezdett válni, ahol, az idealista rendszer-gondolat bírálataival kapcsolatban, feldereng az ilyen komplexusok adekvát megragadásának újfajta módja. Azt hisszük, Arisztotelész egyes írásai, főként a „Nikomakhoszi etika”, már ilyen irányú kísérletek, ahol is a Platón-bírálat játssza az imént említett negatív szerepet. Ide tartozik a reneszánszban az az első nagy tudományos kísérlet — Machiavellié —, amely a társadalmi életet minden oldalról mint létet akarta megragadni, és ki akarta gyomlálni azokat a lételveket, amelyek gátolták a létnek ezt a megismerését;<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Dialektik der Natur, p. 707. [Fr. Engels, Dialektik der Natur. Die Naturforschung in der Geisterwelt. MEW Band 20. p. 337. — Fr. Engels, A természet dialektikája. MEM 20. kötet, p. 357.]

<sup>18</sup> Heller Ágnes hívta fel figyelmemet Machiavelli elméletének erre az oldalára.

ide sorolható Vicónak az a törekvése is, hogy a társadalmi világ történetiségét ontológiailag ragadja meg. De csak Marx ontológiájában érnek meg filozófiailag ezek a tendenciák, csak itt kapnak teljesen tudatos formát.

Ez az összefogás szervesen fakadt ugyan a hegeli módszer materialista bírálatából és leküzdéséből, mégis olyannyira idegen volt a kor uralkodó tendenciáitól, hogy — mint módszert — sem ellenfelei, sem hívei nem érthették meg. 1848 után, a hegeli filozófia összeomlása és főként az újkantianizmus és a pozitívizmus diadalmenete óta teljes értetlenség alakult ki az ontológiai problémák iránt. Az újkantianusok még a megismerhetetlen magában-való dolgot is eltávolították a filozófiából, a pozitívizmus számára pedig a világ szubjektív észlelése egybeesett e világ valóságával. Nem csoda, hogy az ily módon befolyásolt tudományközvélemény a marxi gazdaságtant tiszta szaktudománynak látta, amely azonban az „egzakt” munkamegosztás, az „értékmentes” kifejezőmód érvényesítése során módszertanilag szükségképpen alacsonyabbrendűnek tűnt a polgári gazdaságtannál. Nem sokkal Marx halála után a bevallott Marx-követők túlnyomó többsége filozófiailag ilyen áramlatok befolyása alatt állt. Amennyiben marxista ortodoxia létezett, ez lényegileg kimerült Marx néhány — gyakran félreértett — megállapításának és következtetésének radikális jelszóvá való merevítésében; így alakult ki például, Kautsky segítségével, az abszolút elnyomorodás állítólagos törvénye. Hiába próbálta meg Engels, főként levéltábori bírálatáiban és javasolataiban, fellazítani, az eredeti dialektikához visszavezetni ezt a merevséget; nagyon jellemző, hogy először Bernstein közölte ezeket a leveleket, azzal a szándékkal, hogy a marxisták között erősítse a revizionista tendenciákat; mi sem bizonyítja jobban, hogy a két versengő irányzat egyformán értetlenül állt Marx tanainak módszertani lényege előtt, mint hogy így lehetett értelmezni az Engels-követelte dialektikus hajlékonyságot, a megmerevedett vulgarizálás elutasítását. Még olyan, sok részletkérdésben valóban marxista teoretikusoknak is, mint Rosa Luxemburg és Franz Mehring, kevés érdekük volt Marx életművének lényeges filozófiai tendenciái iránt. Míg Bernstein, M. Adler és sokan mások Kant filozófiájában vélték megtalálni a marxizmus „kiegészítését”, míg Fr. Adler, másokkal együtt, Machnál kereste ezt a „kiegészítést”, a politikailag radikális Mehring tagadta, hogy a marxizmusnak egyáltalán köze lett volna a filozófiához.

Csak Leninnel kezdődött meg a valódi Marx-reneszánsz. Különösen a háború első éveiben keletkezett „Filozófiai füzetek” hatolnak be ismét a marxi gondolkodás tulajdonképpeni középponti problémáiba: a hegeli dialektika beható és folytonosan mélyülő kritikái megértése az eddigi marxizmus éles elutasításában csúcspontot érte el: „Marx, 'Tőké'-je és különösképpen az első fejezet nem érhető meg teljesen Hegel egész Logikájának áttanulmányozása és megértése nélkül. Következésképp fél évszázad óta egyetlen marxista sem értette meg Marxot !!!”<sup>19</sup> Ez alól Lenin még az egyébként általa elméletileg nagyra becsült Plehanovot sem veszi ki, aki pedig legjobban ismerte Hegelt az akkori marxisták között.<sup>20</sup> Lenin itt sikeresen folytatja, sok kérdésben elmélyíti és tovább

<sup>19</sup> Aus dem philosophischen Nachlass [id. kiadás], p. 99. [Lenin, Werke, Band 38. Philosophische Hefte. Dietz, Berlin, 1964. p. 170. — Lenin, Filozófiai füzetek. Összes Művei, id. kiadás, 29. kötet, p. 147.]

<sup>20</sup> Uo., p. 213 és köv. [uo. p. 264. — uo., p. 227.]

is viszi a kései Engels vonalát. De nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy Engels, mint ezt néhány fontos részletkérdésben látni fogjuk, Hegel-bírálatában kevésbé volt elvi és mély, mint maga Marx, vagyis túl sok olyasmit vett át — persze materialista átfordítás után — változatlanul Hegeltől, amit maga Marx mélyebb ontológiai megfontolásokból kiindulva elvetett vagy döntően módosított. A fiatal Marx teljesen önállóan küzdötte le a hegeli össz-filozófia alapjait, Engels pedig Feuerbach befolyására a hegeli filozófiai idealizmuson jutott túl — és ez a különbség bizonyos mértékig befolyásolja későbbi fejtegetéseiket is. Lenint persze nem jellemezhetjük egyszerűen úgy, mint az engelsi vonal folytatóját, de azért van néhány olyan kérdés, ahol fennáll ez az összefüggés; tegyük ehhez persze azonnal hozzá, hogy olykor nehezen dönthető el, mennyiben van szó pusztán terminológiai kérdésekről és mennyiben rejlenek ezek mögött tárgyi problémák is. Így például Lenin ezt mondja a „Tőké”-nek egy általános dialektikus filozófiához való viszonyáról: „Noha Marx nem hagyott hátra „Logiká”-t, de hátrahagyta a „Tőke” logikáját. . . A „Tőke”-ben Marx egy tudományra alkalmazza a materializmus logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét (nincs szükség három szóra: ez egy és ugyanaz), és mindazt, ami Hegelnél értékes, elsajátította, és ezt az értéket továbbfejlesztette.”<sup>21</sup>

Lenin nagy érdeme, nemcsak itt, hogy mint kora egyetlen marxistája, határozottan elutasította az önmagát hordozó (szükségképpen idealista) logika és ismeretelmélet modern filozófiai felsőbbtségét, és ez ellen — mint itt is — visszanyúlt, persze materialistára átfordítva, a logika, az ismeretelmélet és a dialektika egységének eredeti hegeli koncepciójához. Ehhez még meg kell jegyeznünk azt is, hogy, különösen az „Empiriokriticizmus”-ban, ismeretelméletét mint a tudattól függetlenül létező anyagi valóság visszatükröződését, gyakorlatilag mindig alárendelte a materialista ontológiának. Itt is lehetőség nyílik arra, hogy az ebbe az egységbe felvett dialektikát a maga objektivitásában ontológiailag értelmezzük. Annyi azonban bizonyos, hogy Marx, mint nemsokára egynémely általános módszertani-filozófiai fejtegetésének elemzésekor látni fogjuk, nem ismeri el az itt létrehozott egységet, és hogy nemcsak élesen elválasztja egymástól az ontológiát és az ismeretelméletet, hanem éppen ennek az elválasztásnak az elmulasztásában látja Hegel idealista illúzióinak egyik forrását. De ha Lenin filozófiai életművének beható elemzésekor fel is bukkannak ilyen részletkifogások a hegeli dialektika leküzdésével és ennek a marxizmus továbbfejlesztésében való felhasználásával kapcsolatban — Leninnek mint filozófusnak az átfogó kritikai elemzését az egyik legfontosabb és legidősebb kérdésnek tartom, mivel nézeteit minden oldalról eltorzítják —, fellépése a maga egészében Engels halála óta mindenesetre az első olyan nagyszabású kísérlet, amely a marxizmust a maga totalitásában akarta helyreállítani, a jelen problémáira alkalmazni, és így továbbfejlesztetni. A történelmi körülmények kedvezőtlen volta megakadályozta, hogy Lenin elméleti és módszertani hatása a maga szélességében és mélységében kisugározhasson.

Igaz: a nagy forradalmi válság, amely az első világháborúból és a szovjet-köztársaság létrejöttéből fakadt, a marxizmusnak a szociáldemokrácia elpol-

<sup>21</sup> Uo., p. 249. [uo., p. 316 — uo., p. 276.]



gáriasult hagyományaitól el nem torzított, új, friss tanulmányozására ösztönzött.<sup>22</sup> Marxnak és Leninnek Sztálin politikája által történt háttérbe szorítása szintén lassú folyamat, amelynek kritikai-történeti kifejtése ma még hiányzik. Sztálin kezdetben vitathatatlanul a lenini tanítás védelmezőjeként lépett fel — főként Trockij ellen —, és e kor néhány műve, a harmincas évek elejéig, magában foglalt olyan tendenciát, hogy valóra váltsa a marxizmus lenini megújítását a II. Internacionálé ideológiájával szemben. De bármilyen helyes volt is a lenini újítás hangsúlyozása, Sztálin idején mindinkább az lett ennek a következménye, hogy Lenin tanulmányozása lassan háttérbe szorította Marxét. És ez a fejlődés, különösen a (filozófia-fejezettel ellátott) „Párttörténet” közrebocsátása óta, Leninnek Sztálin által történt háttérbe szorításába csapott át. Ezután a hivatalos filozófia Sztálin publikációinak kommentálására szorítkozott; Marxtól és Lenint csak bizonyító idézetek formájában szerepeltették. Itt nem fejthetjük ki részletesen az így előidézett elméleti pusztítást. Ez is igen időszerű, gyakorlatilag is nagyon jelentős feladat volna. (Gondoljunk csak arra, hogy a tervezés hivatalos elmélete teljességgel figyelmen kívül hagyja a társadalmi reprodukció marxi elméletének döntő mozzanatait.) A marxista terminológiában tökéletes és teljességgel önkényes szubjektívizmus jött létre, amely persze alkalmas volt (és némelyek szemében ma is alkalmas) arra, hogy tetszés szerinti határozatokat szofisztikusan úgy igazoljanak, mintha ezek szükségszerűen következzenek a marxizmus-leninizmusból. Itt csak megállapíthatjuk, hogy ez a helyzet. Ha azt akarjuk, hogy a marxizmus ma ismét a filozófiai fejlődés eleven erejévé váljon, akkor minden kérdésben magához Marxhoz kell visszanyúlni, s eközben persze Engels és Lenin életművében sok minden hatékonyan elősegítheti ezeket a törekvéseket; ezzel szemben az ilyen vizsgálódások, amelyekbe itt belefogtunk, nyugodtan figyelmen kívül hagyhatják mind a II. Internacionálé, mind pedig Sztálin korszakát, bármennyire fontos feladat volna is — a marxi tanítás tekintélyének helyreállítása szempontjából — e korszakok legélesebb bírálata.

## 2

### A POLITIKAI GAZDASÁGTAN BÍRÁLATA

Az érett Marx viszonylag keveset írt a filozófia és a tudomány általános kérdéseiről. Sohasem valósította meg időnként felmerülő tervét, azt, hogy röviden kifejtje a hegeli dialektika racionális magvát. Egyetlen, töredékes írása, amely ebből a témakörből rendelkezésünkre áll, az a „Bevezetés”, amelyet az ötvenes évek végén vetett papírra, ahhoz a gazdasági művéhez, amelyet akkoriban íróilag végső formába akart önteni. Ebből az anyagból Kautsky 1903-ban kiadta ezt a töredéket.\* Azóta több mint egy fél évszázad múlt el,

<sup>22</sup> Gramscitól Caudwellig egész sor ilyen kezdeményezésre került sor; „Történelem és osztálytudat” című művem is ilyen törekvések hívták életre. De a sztálini egyformásító-sematizáló nyomás hamar elhallgattatta a Kommunista Internacionáléban — ahol egyedül találtak otthonra — az ilyen tendenciákat. Az ilyen kísérletek érettség és helyesség tekintetében rendkívüli mértékben különböztek egymástól — tendenciózus túl- és alábecsülések nélkül, elfogulatlanul kellene vizsgálni őket. De ilyen vizsgálódásokra mindmáig csak Olaszországban került sor, Gramsciról.

\* [„Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie”. *Die Neue Zeit*, 21. Jg. Band I., pp. 710—718, 741—745, 772—781.]

de nem mondhatjuk, hogy ez az írás valaha is komolyan befolyásolta volna a marxi tanítás lényegéről és módszeréről kialakult felfogást. Pedig ebben a vázlatban Marx összefoglalta a társadalmi lét ontológiájának leglényegesebb problémáit és a gazdasági megismerésnek — e létszint középponti területének — ebből fakadó módszereit. Már említettük azt a többnyire nem tudatosított okot, amiért ezt az írást elhanyagolták: mert elhanyagolták a politikai gazdaságtan bírálatát, és az egyszerű gazdaságtannal mint polgári értelemben vett tudománnyal helyettesítették ezt.

Módszertanilag rögtön kezdetben hangsúlyoznunk kell, hogy Marx minde-  
nütt nagyon élesen elválaszt egymástól két komplexumot: a társadalmi létet,  
amely független attól, hogy többé vagy kevésbé helyesen ismerik-e meg, és  
lehető legadekvátabb gondolati megragadásának módszerét. Vagyis az ontoló-  
giának a pusztá megismeréssel szembeni elsőbbsége nemcsak az általában  
vett létre vonatkozik, hanem az objektív tárgyiasság összessége a maga konk-  
rét struktúrájában és dinamikájában, épp-így-létében ontológiailag a lehető  
legnagyobb fontosságú. Már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” óta ez Marx  
filozófiai álláspontja. Ebben a tanulmányban a tárgyiasságok kölcsönös vonat-  
kozásait a létezők közti valamennyi ontológiai viszony ősformájának tekinti:  
„Egy lény, amelynek nincs tárgya önmagán kívül, nem tárgyiasság. Egy  
lénynek, amely maga nem tárgy egy harmadik lény számára, nincs lényé  
*tárgyául*, vagyis nem viselkedik tárgyiasság, léte nem tárgyiasság. -- Egy nem-  
tárgyiasság lény *nem-lény (Unwesen)*”.\*<sup>23</sup> Marx már itt elutasít minden olyan  
elképzelést, mintha a lét meghatározott „végső” elemeinek ontológiailag ki-  
váltságos helyzete volna a bonyolultabbakhoz, összetettebbekhez képest,  
mintha ezeknél a megismerő szubjektum szintetikus funkciói bizonyos szerepet  
játszanának tárgyiasságuk tartalmában és formájában. A kanti filozófia tipikus  
formában képviselte a XIX. században a mindenkori konkrét tárgyiasság  
szintetikus létrejöttének elméletét, szembeállítva ezt a tárgyiasságot az elvont  
dolog tudaton túli és éppen ezért megismerhetetlen voltával, és itt az elsónél  
a megismerő szubjektum hajtja végre a mindenkori konkrét szintézist, persze  
egy számára törvényszerűen előírt módon. Mivel ez a marxi ontológiától  
való elfordulás először, és hosszú időn keresztül túlnyomórészt kanti befo-  
lyásra történt, talán nincs haszon nélkül, ha röviden utalunk erre a kizáró  
ellentétre, mivel a polgári világnézetekben beállott különféle változások elle-  
nére még mindig nem veszítette el egészen időszerűségét.

Ha a tárgyiasság minden egyes létező elsődleges-ontológiai sajátossága,  
akkor ebből szükségképpen következik az a megállapítás is, hogy az ereden-  
dően létező mindig dinamikus totalitás, komplexitás és folyamatszerűség egy-  
sége. Mivel Marx a társadalmi létet vizsgálja, számára sokkal közvetlenebbül  
van adva a totalitás kategóriájának ez az ontológiailag központi helye, mint  
a természetfilozófiai kutatók számára; a természetre vonatkozólag ez, ha  
mégoly szabatosan is, de gyakran csak kikövetkeztethető, míg a társadalom-  
ban már közvetlenül adva van mindig a totalitás. (Ennek nem mond ellent,  
hogy Marx a világgazdaságot és ezzel együtt a világtörténelmet a történelmi

\* [Lefordíthatatlan szójáték; az „Unwesen” szörnyet is jelent.]

<sup>23</sup> MEGA I. 3. p. 161. [K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844).  
[Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt] MEW Ergänzungsband,  
Erster Teil. p. 578. — K. Marx, Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth, Buda-  
pest, 1962. p. 108. alapján.]

folyamat eredményének tekinti.) Már a fiatal Marx is világosan felismerte és kimondta, hogy minden társadalom totalitást alkot.<sup>24</sup> Ezzel azonban csak a legeslegáltalánosabb elvet fogalmazta meg, és távolról sem az ilyen totalitás lényegét és természetét és még kevésbé azt a módot, ahogyan közvetlenül adva van és ahogy adekvát megismerése lehetővé válik. Abban az írásban, amelyről most beszélünk, Marx világos választ ad mindezekre a kérdésekre. Abból indul ki, hogy a „reális és konkrét” mindig a népesség „mint az egész társadalmi termelési aktus alapja és szubjektuma”. Behatóbb vizsgálatkor azonban kiderül, hogy ez a helyes megállapítás még nagyon kevéssel járul hozzá a valódi, konkrét megismeréshez. Akár magát a közvetlenül adott totalitást vesszük, akár részkomplexusait, az ilyen közvetlenül adott valóságra közvetlenül irányuló megismerés mindig pusztá képzetekre bukkan. Ezért ezeket elszigetelő absztrakciók segítségével pontosabban meg kell határozni. A gazdaságtan mint tudomány kezdetben csakugyan ezen az úton indult meg; mind tovább haladt az elvonatkoztatás útján, amíg létre nem jött a valódi közgazdaság tudománya, amely a lassan megszerzett elvont elemekből indult ki, hogy „most ismét visszafelé tegye meg az utat”, amíg újra meg nem érkezünk a népességhez, amely „azonban ezúttal nem valami egész zűrzavaros képzete, hanem sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitása”.<sup>25</sup>

Így írja elő magának a gazdasági totalitásnak a lényege a megismeréshez vezető utakat. Ez a helyes út azonban, ha nem tartjuk állandóan szem előtt a léttől való reális függőségét, idealista illúziókhöz vezethet; sőt maga a megismerési folyamat — elszigetelten, önállóan tekintve — tartalmaz ilyen önhamisítási tendenciát. Marx ezt mondja erről a kettős úton elért szintézisről: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, és nem mint kiindulópont, noha ez a valódi kiindulópont és ezért a szemlélet és a képzet kiindulópontja is.”<sup>26</sup> Ebből vezethető le módszertanilag a hegeli idealizmus. Az első úton a „merő képzetből” „elvont meghatározások” jönnek létre, a másodikban az elvont meghatározások a konkrét reprodukciójához vezetnek a gondolkodás útján. Hegel ezért ahhoz az illúzióhoz jut el, hogy a valóságost az önmagát önmagában összefoglaló, önmagában elmélyülő, és önmagát magától mozgó gondolkodás eredményének fogja fel, noha az elvonttól a konkrétig való felemelkedés módszere csak a gondolkodásnak az a módja, amellyel a konkrétat elsajátítja és mint szellemileg konkrétat reprodukálja. Ez azonban korántsem magának a konkrétnek a kialakulási folyamata. Marx kettős értelemben szakít az idealista elképzelésekkel. Egyrészt be kell látni, hogy az az ismeretszerűen szükséges út, amely az absztrakció által nyert „elemektől” a konkrét totalitás megismeréséig vezet, csupán a megismerésnek és nem magának a valóságnak az útja. Ez az ilyen „elemek” konkrét és valódi kölcsönhatásából áll, amely

<sup>24</sup> MEGA I. 6. p. 180. [K. Marx, *Das Elend der Philosophie. Zweites Kapitel, Die Metaphysik der politischen Ökonomie.* MEW Band 4. p. 130. — K. Marx, *A filozófia nyomorúsága. Második fejezet: A politikai gazdaságtan metafizikája.* MEM 4. kötet, p. 125.]

<sup>25</sup> Grundrisse, p. 21. [K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf).* Dietz, Berlin, 1953. p. 21. — Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.* MEM 46/I. kötet, p. 26.]

<sup>26</sup> Uo., p. 21 és köv. [uo., p. 22. — MEM 46/I. p. 26—27.]

a rétegzett totalitás aktívan vagy passzívan hatékony keretei között zajlik le. Ebből következik, hogy a totalitásban (az ezt alkotó részleges totalitásokban is) bekövetkező változás csak a valódi genesis feltárásának útján mehet végbe. Kategorialis gondolati következtetésekből történő levezetése, mint ezt Hegel példája is mutatja, könnyen vezethet tarthatatlan spekulatív koncepciókhoz.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a valóság megismerésének szempontjából közönyösek az elvonatkoztató úton nyert „elemek” közti racionális lényegi összefüggések, még akkor is, ha folyamatszerű kapcsolatokról van szó. Ellenkezőleg. Csupán azt nem szabad elfelejtenünk, hogy ezek az elemek elvonatkoztató úton nyert, általánosított formájukban a gondolkodás, a megismerés termékei. Ontológiai szempontból szintén előrehaladó létkomplexusok ezek, csupán egyszerűbb és ezért fogalmilag könnyebben megragadható a jellegük, mint maguk a totális komplexusok, amelyeknek „elemei”. Rendkívül fontos tehát, hogy részint empirikus megfigyelések, részint elvonatkoztató gondolati kísérletek révén a lehető legpontosabban feltárjuk törvényszerű működésük módját, vagyis világosan lássuk, milyenek önmagukban, miként működnek tisztán benső erőik, milyen kölcsönös vonatkozások alakulnak ki köztük és más „elemek” között, ha kiiktatjuk a külső zavarokat. Világos tehát, hogy a politikai gazdaságtan módszere, amelyet Marx „visszafelé megtett útnak” jellemez, feltételezi a történelmi (genetikus) és az elvont-rendszerező törvényeket és tendenciákat megvilágító munkamódszerek állandó együttműködését. A megismerés e két útjának szerves és ezért termékeny kölcsönhatása azonban csak akkor lehetséges, ha minden lépést állandó ontológiai bírálatnak vetünk alá, sőt, ha mindkét módszer arra törekszik, hogy különböző szemszögekből megértse ugyanezt a valóságkomplexust. A tisztán gondolati feldolgozás ezért könnyen széttépheti azt, ami létszerűen összetartozik, részeit hamisan önállósíthatja akár empirikus-historizáló, akár elvonatkoztató-elméleti módon. A jelenségek valódi egységét csak a ténynek vagy összefüggésnek, folyamatnak vagy törvényszerűségnek megismert valósággrész szakadatlanul éber ontológiai bírálata állíthatja gondolatilag helyre. A polgári gazdaságtan szakadatlanul a szétválasztottságukban megmerevült nézőpontok itt kialakult dualitásában szenved. Egyik póluson egy tisztán empirikus gazdaságtörténet jön létre, amelyben eltűnik az összefolyamat valóban történeti összefüggése, a másik póluson olyan fejtegetések keletkeznek — a határhaszon-elmélettől a mai manipulációs részvizsgálódásokig —, amelyek látszateoretikus módon akkor is eltüntetik az igazi, döntő összefüggéseket, ha — véletlenül — egyes esetekben valódi viszonylatokat vagy ezek nyomait tartalmaznak.

Másodsor — és az eddig kifejtettekkel szoros összefüggésben — az „elemek” és a totalitások közti ellentétet sohasem szabad a magában véve egyszerű és a magában véve összetett ellentétére redukálni. Az egésznek és részének általános kategóriái tovább bonyolódnak itt, de alapvető viszonyuk továbbra sem szűnik meg: ugyanis minden „elem”, minden rész szintén egész itt, az „elem” mindig komplexus, konkrét, minőségileg sajátos tulajdonságokkal, különböző együttműködő erők és viszonylatok komplexusa. De ez a komplexitás nem szünteti meg „elem”-jellegét: a gazdaságtan összes igazi kategóriája — éppen bonyolult, folyamatszerű komplexitásában — esakugyan — mindegyik a maga módján, a maga helyén — valami „végső”, amely csak elemezhető, de valójában nem bontható fel tovább. A közgazdaságtan megalapozóinak nagysága mindenekeleltt abban rejlik, hogy felismerték az igazi kate-

góriáknak ezt a megalapozó jellegét és megkezdték feltárni köztük a helyes viszonylatokat.

Ezek a viszonylatok azonban nemcsak mellérendelések, hanem fölé- és alárendelések is. Ezzel a kijelentésünkkel látszólag ellentétbe kerültünk korábbi polémiáinkkal, amelyben — szintén a társadalmi lét marxista ontológiájának nevében — éppen az idealista rendszerek hierarchikus elvének üzenünk hadat. Ez az ellentmondás azonban csak látszólagos, noha persze súlyos következményekkel járt, mivel sok félreértésnek a marxizmussal kapcsolatban ez a forrása. Pontosán meg kell ugyanis különböztetni az ontológiai elsőség elvét azoktól az ismeretelméleti, morális stb. értékítéletektől, amelyek megterhelik az összes idealista vagy vulgármaterialista rendszerhierarchiát. Ha valamely kategóriának ontológiai elsőbbséget tulajdonítunk más kategóriákhoz képest, akkor csupán arra gondolunk, hogy az egyik létezhet a másik nélkül, míg ennek ellenkezője létszerűen lehetetlen. Már minden materializmusnak azzal a középponti tétellel is így áll a dolog, amely szerint a lét ontológiailag megelőzi a tudatot. Ontológiailag ez egyszerűen csak annyit jelent, hogy lét lehetséges tudat nélkül, viszont minden tudatnak valami létező a feltétele, alapja. Ebből azonban nem következik értékhierarchia a lét és a tudat közt. Viszonyuk konkrét ontológiai vizsgálata inkább azt mutatja, hogy a tudat csak az anyag fejlődésének viszonylag magas fokán válik lehetségessé; a modern biológia éppen annak megmutatására törekszik, hogy miként keletkezne a szervezetnek a környezetre való eredeti fizikai-kémiai reagálásmódjaiból fokozatosan mind jellegzetesebb tudatformák, amelyek persze csak a társadalmi lét szintjén teljesezhetnek be. Ugyanez a helyzet ontológiailag az emberi lét termelésének és újratermelésének prioritásával más funkciókhoz képest. Amikor Engels Marxról sírjánál mondott beszédében arról az „egyszerű tényről” beszél, „hogy az embereknek előbb enniük, inniük, lakniuk és ruházkodniuk kell, mielőtt politikával, tudománnyal, művészettel, vallással stb. foglalkozhatnának”,<sup>27</sup> akkor szintén kizárólag erről az ontológiai elsőbbségről van szó. Ezt maga Marx is kimondja „A politikai gazdaságtan bírálatához” írott előszóban. Itt mindenekelőtt az a fontos, hogy Marx a „termelési viszonyok összességét” olyan „valódi alap”-nak tekinti, amelyből ismét kibontakozhat a tudatformák összessége, és amely, mint társadalmi, politikai és szellemi életfolyamat, meghatározza ezt. E tényállást így foglalja össze: „Nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem ellenkezőleg, társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza”,<sup>28</sup> tehát a tudatformák és tartalmak világát nem úgy fogja fel, hogy a gazdasági struktúra közvetlenül kitermeli ezt, hanem a társadalmi lét totalitásával hozza kapcsolatba. A tudat társadalmi lét által történő meghatározását tehát teljesen általánosan fogja fel. Csak a vulgármarxizmus (a II. Internacionálé korától a sztálini időszakig és következményeiig) csinált ebből egyértelműen közvetlen oksági viszonyt a gazdaság, sőt ennek egyes mozzanatai és az ideológia között. Marx azonban, közvetlenül az imént idézett ontológiailag döntő hely előtt egyrészt arról

<sup>27</sup> Karl Marx — Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen. Moskau—Lenin-grad, 1934. p. 21. [Fr. Engels, Das Begräbnis von Karl Marx. MEW Band 19., p. 335. — Fr. Engels, Karl Marx temetése. MEM 19. kötet, p. 461.]

<sup>28</sup> Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Dietz, Stuttgart, 1919. p. LV. [K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. Vorwort. MEW Band 13. p. 9. — K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet. Előszó. MEM 13. kötet, p. 6. alapján.]

beszél, hogy a felépítménynek „meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg”, továbbá, hogy „az anyagi élet termelési módja szabja meg az általában vett társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot”.<sup>29</sup> E fejezet későbbi fejtegetéseiben és művünk második részében megpróbáljuk majd bebizonyítani, hogy ez a szántszándékkal fölöttébb általános és nyitva hagyott ontológiai meghatározás a kölcsönhatásoknak és kölcsönös vonatkozásoknak milyen gazdag terét foglalja magában, beleértve persze ebbe a „túlsúlyos mozzanatot” (übergreifendes Moment) kivételes fontosságú marxi kategóriáját.

Ez a rövid kitérő — amely a marxizmus módszerével kapcsolatban ma általánosan uralkodó fogalmi zűrzavar miatt elengedhetetlenül szükséges volt — látszólag eltávolított bennünket némiképp jelenlegi vizsgálódásunk középonti témájától. Ha most magának a gazdaságtannak a módszerére visszatérünk, akkor ezt megvalósulásának abban a legmagasabbrendű, legtisztultabb formájában vesszük szemügyre, amelyet Marx jóval később, a „Tőké”-ben adott neki. (Az úgynevezett „Nyersfogalmazvány”-nak,\* amely tele van a „Tőké”-ben nem elemzett, tanulságos komplexusokkal és összefüggésekkel, összkompozícióját tekintve még nem sajátja a végleges fő műnek ez a módszertanilag tiszta és ontológiailag alapvetően új kifejtésmódja.) Ha most egészen általánosan meg akarjuk határozni felépítésének döntő elveit, akkor bevezetésképp azt mondhatjuk, hogy kiindulópontja egy nagyszabású absztrakciós folyamat, ahonnan a módszertanilag nélkülözhetetlen absztrakciók felbontása révén fokról fokra utat tör a tisztán és gazdagon tagolt, konkrét totalitás gondolati megragadásához.

Mivel a társadalmi lét területén ontológiailag lehetetlen valóságos kísérletek segítségével ténylegesen elszigetelni a részfolyamatokat, csak elvonatkoztató gondolati kísérletek jöhetnek számításba, ahol is azt vizsgálják elméletileg, hogy miként hatnának bizonyos gazdasági viszonyok, vonatkozások, erők stb., ha a vizsgálat érdekében kikapsolnák mindazokat a tényeket, amelyek keresztezni, gátolni, módosítani stb. szokták tiszta érvényesülésüket a gazdasági valóságban. Már nagy elődjének, Ricardónak is ezt az utat kellett járnia, és mindenütt, ahol később valami gazdasági elmélet-féle bukkan fel, döntő szerepet játszanak az ilyen gondolati kísérletek. De míg az olyan gondolkodókat, mint amilyen Ricardo volt, ilyen esetekben mindig eleven valóságérzék, egészséges ontológiai ösztön vezette, és így folyvást valódi kategoriális összefüggéseket ragadtak ki, még ha eközben gyakran jutottak is hamis antinómiákhoz (például az értékmeghatározás és a profitráta megoldhatatlan ellentétéhez), a polgári gazdaságtanban többnyire periferikus valóságalapon jönnek létre a gondolati kísérletek (víz a Szaharában a határhaszon-elméletnél), amelyeket a mechanikus általánosítás, a részletek manipulálása felé való tájékozódás inkább elvezet az összefolyamat megismerésétől, mintsem hogy közelebb hozna hozzá. Marx mindenekelőtt abban különbözik legjelentősebb előfutáraitól, hogy filozófiailag tudatosította és így fokozta valóságérzékét, mind a mozgásban levő totalitás megragadásának, mind pedig az egyes kategóriák helyes tartalmi és formai felbecsülésének területén. De valóságérzéke még tovább mutat, túl a tiszta gazdaságtan határain; bármilyen merész absztrakciókat hajt is végre következetesen ebben, a tulajdonképpeni gazdasági és a

<sup>29</sup> Uo. [uo., p. 8 és köv. — uo.]

\* [K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). (Kossuth Könyvkiadó) Budapest, 1972.]

gazdaságon kívüli valóságnak a társadalmi lét összességében megvalósuló életadó kölcsönhatása más úton megoldhatatlan problémákat tisztázva szakadatlanul belejátszik az elvont elméleti problémákba.

Ez a társadalmi lét marxi elméletében rejlő állandó ontológiai bíráló és önbíráló a tiszta gazdaság területén végrehajtott elvonatkoztató gondolati kísérletnek sajátos, tudományelméletileg új jeleget kölcsönöz: az absztrakció egyrészt sohasem részleges, vagyis Marx sohasem egy részt, egy „elemet” szigetelt el elvonatkoztató módon, hanem a gazdaságtan teljes területe elvonatkoztató projekcióban jelenik meg, amelyben — meghatározott átfogó kategóriális összefüggések átmeneti gondolati kikapcsolása következtében — a középpontba nyomuló kategóriák a maguk teljességében és zavartalanul bontakoznak ki, és benső törvényszerűségük tiszta formákban tárulhat fel. A gondolati kísérlet absztrakciója azonban másrészt állandó érintkezésben marad a társadalmi lét totalitásával, beleértve e lét gazdaságon kívüli viszonyait, tendenciáit stb. is. Ez a sajátos, ritkán megértett, dialektikusan paradox módszer Marxnak azon az imént már jelzett felismerésén alapul, hogy a gazdasági és a gazdaságon kívüli tényezők a társadalmi létben szakadatlanul átsapnak egymásba, egymással szakadatlan kölcsönhatásban állnak, amiből azonban, mint megmutattuk, sem a minden törvény nélküli egyszeri történelmi fejlődés, sem az elvont és tisztán gazdasági terület mechanikus-„törvényszerű” uralma nem következik, hanem inkább a társadalmi létnek az a szerves egysége, amelyben a gazdaságtan szigorú törvényeinek jut az átfogó mozzanatnak, de csakis ennek a szerepe.

A gazdasági és nem-gazdasági tényezőknek ez a társadalmi létben megvalósuló kölcsönös egymást-áthatása mélyen belenyúlik magába a kategóriaelméletbe is. Marx a klasszikus közgazdaságtan folytatója, mivel a munkabért beilleszti az általános értékelméletbe. De felismeri, hogy a munkaerő sui generis áru, „amelynek a használati értéke azzal a sajátos tulajdonsággal rendelkezik”, hogy tényleges felhasználása során értéket teremt.<sup>30</sup> Nem részletezhetjük ennek a felfedezésnek a nagy horderejű következményeit, csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy a munkaerőnek mint árunak ebből a sajátos természetéből szükségképpen következik, hogy a gazdaságon kívüli mozzanatok ezen áru normális vételének és eladásának esetében is belejátszanak az érték-törvény megvalósulásába. Míg a többi áruk esetében az újratermelés mindenkor költségei határozzák meg az értéket, „a munkaerő érték meghatározása történelmi és erkölcsi elemet is tartalmaz”.<sup>31</sup> Végül „magának az árucserének a törvényéből nem következik a munkanap semmiféle határa, tehát a többletmunka semmiféle határa sem. A tőkés vevői jogára támaszkodik, amikor a munkanapot a lehető leghosszabbra nyújtja és egy munkanapból lehetőleg kettőt igyekszik csinálni. Másrészt az eladott áru sajátos természete korlátot szab a vevő által történő elfogyasztásának, és a munkás eladói jogára támaszkodik, amikor a munkanapot meghatározott normálnagyságra akarja korlátozni. Itt tehát antinómia van, jog áll joggal szemben, és mindkettőt egyformán szentesíti az árucseré törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt. És így a tőkés termelés történetében a munkanap normálása mint a munkanap korlátaivért vívott harc jelenik meg — mint harc az ösztőkés, azaz a tőkés-

<sup>30</sup> Kapital, I. p. 129. [K. Marx, Das Kapital. 1. Teil, 4. Kapitel. MEW Band 23. p. 181. — K. Marx, A Tőke. Első kötet, 4. fejezet. MEM 23. kötet, p. 159.]

<sup>31</sup> Uo. p. 134. [uo., p. 185. — uo., p. 163.]

sek osztálya és az összmunkás, vagyis a munkásosztály között.”<sup>32</sup> Az ilyen gazdaságon kívüli mozzanatok az értéktörvény által diktált szükségszerűséggel, szakadatlanul fellépnek, úgy szólván a kapitalista áruforgalom hétköznapjaiban, az értéktörvény normális megvalósulási folyamatában. Miután azonban Marx gazdaságilag szigorú törvényszerű szükségszerűségében és zártságában, rendszeresen elemezte ezt a világot, külön fejezetben rajzolja meg történelmi (ontológiai) geneziséét, az úgynevezett eredeti tőkefelhalmozást, gazdaságon kívüli erőszakos aktusok évszázados láncolatát, amely szükséges volt azoknak a történelmi feltételeknek a valóságos megteremtéséhez, amelyek megalkották a munkaerőből a kapitalista gazdaság elméleti törvényszerűségeinek alapjául szolgáló specifikus árut. „Tantae molis erat, a tőkés termelési mód örök természeti törvényeinek’ szabad utat teremteni, a munkások és a munkafeltételek szétválasztási folyamatát véghezvinni, az egyik póluson a társadalmi termelési és létfenntartási eszközöket tőkévé, a másik póluson a nép nagy tömegét bérmunkássá, szabad, dolgozó szegénnyé’, a modern történelem e mesterséges termékévé változtatni.”<sup>33</sup>

A „Tőke” felépítését csak akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük az ilyen szakadatlan kölcsönhatásokat a szigorúan törvényszerű gazdasági mozzanatok és a tőlük különmemű gazdaságon kívüli viszonylatok, erők stb. között: e szerkezetre az jellemző, hogy kísérletileg tételez tisztán törvényszerű, absztraháltan egynemű törvény-összefüggéseket, és ezeket szélesebb, valósághoz közelebb tényezők folytatólagos bekapcsolásával befolyásolja, olykor meg is szünteti, hogy végül megérkezzen a társadalmi lét konkrét totalitására. Marx már a korábbi fogalmazványában megadja annak a megközelítési és konkretizálási folyamatnak a programját, amelynek megvalósítására a „Tőke”-ben vállalkozik. Ez a mű persze mégis töredék maradt; a kézirat ott szakad félbe, ahol a konkrét totalitás megközelítésének eredményeképpen láthatókká válnak az osztályok.<sup>34</sup> Hogy ilyen konkrét beteljesüléshez lehessen eljutni, a kutatásnak központi jelentőségű „elemeknél” kell elkezdődnie. Nem indulhat ugyanis ki tetszés szerinti absztrakcióból az az út, amelyet Marx az absztrakttól a konkrét és immár áttekinthetővé vált totalitásig meg akar tenni. Nemcsak a jelenség és lényeg Marx által hangsúlyozott különbségének jelentőségére hívjuk fel ismét a figyelmet. Mert elszigetelten nézve bármelyik jelenséget kiindulóponttá lehetne tenni elvonatkoztató módon, mint „elemet”, csak hogy az ilyen út sohasem vezetne a totalitás megértéséhez; a kiindulópontnak objektíve ontológiailag középponti kategóriának kell lennie.

Nemhiába vizsgálta Marx a „Tőke”-ben az értéket mint első kategóriát, mint elsődleges „elemet”. Különösen jelentőssé teszi ezt az a mód, ahogyan az érték itt a maga genezisében megjelenik: ez a genezis egyrészt elvontan megmutatja, egyetlen döntő mozzanatra redukálva, az összgazdasági valóság történetének legáltalánosabb vázlatát, másrészt a választási rögtön termékenynek bizonyul, amennyiben maguk ezek a kategóriák, egzisztenciájukból szükségképpen következő viszonylataikkal és vonatkozásaikkal együtt koncentráltan megvilágítják azt, ami a társadalmi lét struktúrájában a legfontosabb:

<sup>32</sup> Uo., p. 196. [uo., 8. Kapitel, p. 249. — uo., 8. fejezet, pp. 219 — 220. alapján.]

<sup>33</sup> Uo., p. 725. [uo., 24. Kapitel, pp. 787—788. — uo., 24. fejezet, p. 710.]

<sup>34</sup> Ma még természetesen nem tudhatjuk, hogy mi mindent találhatunk még esetleg az eredeti kéziratban; Rjazanov azt mondta nekem a harmincas évek elején, hogy a „Tőke” kéziratai tíz kötetre rúgnának, és Engels e kézirat-tömegnek csak egy részét közölte.



a termelés társadalmiságát. Az érték marxi genezise rögtön fényt vet a marxi módszer kettősségére: maga ez a genezis nem az érték fogalmából kiinduló logikai dedukció, és nem is kibontakozása egyes történelmi szakaszainak induktív leírása addig a pontig, míg felöli tiszta társadalmi alakját, hanem sajátos, újfajta szintézis, amely elméletileg-szervesen egyesíti a társadalmi lét történelmi ontológiáját konkrét és reálisan hatékony törvényszerűségeinek elméleti feltárásával. Ez a bevezető fejezet nem formál igényt arra, hogy in extenso kifejtse, hogyan fejlődött ki az érték történelmileg a gazdasági életben; csupán e kategória önmozgásának elméletileg döntő szakaszait adja az elvileg szórványos és véletlenszerű kezdetektől addig a teljes kibontakozásig, amelyben tiszta formában fejeződik ki elméleti lényege. Már az értékkategória önmagához való eljutásához szükséges történelmi-ontológiai és elméleti fokoknak ez a konvergenciája is azt bizonyítja, hogy e kategória középponti helyet foglal el a gazdasági lét rendszerében. Ugyanis, mint később látni fogjuk, nagyon elhamarkodott következtetés volna, ha az itt nyitva álló lehetőséget az egész gazdaságtan általános módszertani alapjává avatnánk, és azt feltételeznénk, hogy kivételt nem ismerő, általános párhuzamosság forog fenn általában a gazdasági kategóriák elméleti és történelmi (ontológiai) fejlődése, egymás után és egymásból való következése között. A marxi elmélet jó néhány félreértése fakadt az ilyen elhamarkodott általánosításokból, amelyek magától Marxtól mindig távol álltak. Az érték genezisének a döntő mozzanatokra redukáltan kifejtett ontológiai szakaszai csak azért lehetnek egyúttal úgy is jelentősek, mint a konkrét gazdasági szakaszok elméleti alapjai, mert az értékben mint a társadalmi termelés középponti kategóriájában összefutnak azok a leglényegesebb meghatározások, amelyek determinálják az összefolyamatot.

Az értékkategóriának ez a középponti helye ontológiai tény; nem tisztán elméleti vagy akár logikai dedukciók kiindulópontjából szolgáló „axióma”. De ha egyszer már felismerték ezt az ontológiai tényt, akkor magától túlmutat pusztán a tényt; elméleti elemzése rögtön megmutatja, hogy mindenfajta társadalmi valóság legfontosabb tendenciáinak ez a gyújtópontja. Természetesen itt nem kísérlelhetjük meg, hogy akár csak jelezzük is a meghatározásoknak ezt a gazdagságát. Csak néhány legfontosabb mozzanatra utalunk a lehető legtömörebben. Mindenekelőtt rögtön megjelenik az értékben mint társadalmi kategóriában a társadalmi lét elemi alapja, a munka. Ennek összefüggése az érték társadalmi funkciójával rögtön napfényre hozza a társadalmi lét szerkezet-alkító alapelveit, azt, hogy az ember természeti létéből és egyúttal természettel folytatott anyagcseréjéből fakad, olyan folyamatból, amelynek összes mozzanatai — amelyek elválaszthatatlan ontológiai együtt-létben mutatják, hogy végső soron eloldhatatlan ettől az anyagi alaptól, és mégis szakadatlanul, extenzíven és intenzíven állandóan fokozódó mértékben legyőzi, a tiszta társadalmiság irányában alakítja át ezt — olyan kategóriákban csúcsosodnak ki, amelyek, mint maga az érték is, már teljesen leváltak az anyagi természetszerűségről. Ezért a társadalmi lét ontológiájának mindig két szempontot kell szem előtt tartania: először, hogy az értékkategóriában mindkét pólus — vagyis részint az olyan tárgyak, amelyek közvetlen látszatra tisztán a természeti világhoz tartoznak, mint a gyümölcsfák, háziállatok stb., de végső soron az emberek társadalmi munkájának termékei, részint pedig az olyan társadalmi kategóriák, mindenekelőtt maga az érték, amelyekből már eltűnt a természetszerű anyagosság — szükségképpen elválaszthatatlanul kapcsolódik egymáshoz. Éppen a használati érték és a csereérték ellentmon-

dásossággként megnyilvánuló elválaszthatatlansága mutatja a maga ellentéteségében megjelenő és mégis elszakíthatatlan kapcsolatában a társadalmi létnek ezt az ontológiai tulajdonságát. A polgári-idealista társadalomfilozófiák újból és újból felmerülő zsákutcái nagyon gyakran az anyagi és a szellemi, a természeti és a társadalmi lét elvont és antinomikus szembeállításából erednek, és ez szükségképpen szétszakít minden valódi dialektikus összefüggést, és ezért a társadalmi lét specifikuma érthetlenné válik. (E komplexust csak művünk második részében tárgyalhatjuk behatóan, itt meg kell elégednünk azzal, hogy utalunk a két pólus elválaszthatatlanságára.)

Másrészt azonban érthetlenségre ítéltetik ez a dialektika mindazok számára, akik nem tudnak azon primitív valóságszemlélet fölé emelkedni, amely pusztán a dologszerűséget ismeri el anyagiságnak, sőt objektíve létezőnek és minden más tárgyiassági formában (viszonylatokban, vonatkozásokban stb.), valamint a valóságnak azokban a visszatükröződéseiben, amelyek közvetlenül a gondolkodás termékének mutatkoznak, a tudat állítólag önálló, aktív tevékenységét fedezi fel. Ennek a könyvnek az olvasói ismerik már Hegelnek azt az erőfeszítését, hogy ezeken a természetszerűleg-közvetlenül érthető, de objektíve fölöttébb kezdetleges és hamis nézeteken túllépjen. Az érték marxi elemzésének úttörő volta már abban is megmutatkozik, ahogy az absztrakciót kezeli. A munka a használati érték és cseréérték mind erőteljesebben kibontakozó viszonyával összefüggésben átváltozik, a valamely meghatározott tárgyon végzett konkrét munka elvont, értékteremtő munkává alakul át, és ennek tetőpontján érvényesül a társadalmilag szükséges munka realitása. Ha nem valamely idealisztikus metafizika foglyaiként szemléljük ezt a folyamatot, akkor tudomásul kell vennünk, hogy ez a munkafolyamat reális folyamat a társadalmi realitáson belül. Más összefüggésekben megmutattuk már, hogy a munka átlagossága már társadalmiságának egészen primitív fokain létrejön spontánul, objektív módon, hogy ez nem pusztá megismerés, amely független tárgyának ontológiai természetétől, hanem itt magának a munkának olyan új létkategóriája fejlődött ki egyre növekvő társadalmasodásának folyamán, amelyet elméletileg csak sokkal később tudatosítottak. Még a társadalmilag szükséges (és ezzel ipso facto elvont) munka is realitás, a társadalmi lét ontológiájának mozzanata, olyan reális absztrakció, amelyet ez a munka valódi tárgyakon hajtott végre, teljesen függetlenül attól, hogy a tudat is végrehajtotta-e ezeket vagy sem. A XIX. században önálló kézművesek milliói saját csődjüként élték át, hogy a társadalmilag szükséges munka absztrakciója működésbe lépett, gyakorlatilag átélték a konkrét következményeket, de sejtelmük sem volt arról, hogy valamely társadalmi folyamat által végrehajtott absztrakcióval állnak szemben; ez az absztrakció a tényszerűségnek ugyanazzal a keménységével rendelkezik, mint mondjuk egy autó, amely elgázol valakit.

Hasonlóan kell ontológiaiilag felfogni a vonatkozásokat és viszonylatokat. Ebben a kérdésben Marx fejtegetése — polemikusan — még tovább megy; nem elégzik meg annak bebizonyításával, hogy a vonatkozások és viszonylatok a társadalmi lét létező alkotóelemei, hanem azt is megmutatja, hogy mivel ezeket elkerülhetetlenül valóságnak kell megélni, s a gyakorlati életben tényszerűségükkel mint tényszerűséggel kell számolni, ezért a gondolkodás gyakran kénytelen ezeket dologiasságokká átalakítani. Tudjuk már, hogy az ontológiai „intentio recta” primitív megjelenésmódja minden létező ilyen „el-dologiasodásához” vezethet és szokott is vezetni az emberek tudatában, és

hogy ezek azután a tudományba és a filozófiába is átnyúlnak és itt gondolatilag rögződnek. Marx az áru fétisjellegéről szóló híressé vált fejezetében részletesen megrajzolta a társadalmi viszonylatok és vonatkozások „eldologiasodásának” ezt a folyamatát, és bebizonyítja, hogy ez nem korlátozódik a szűkebb értelemben vett gazdasági kategóriákra, hanem, ellenkezőleg, ezen alapul az — egyre társadalmibbá váló — emberi élet legkifinomultabb és legfontosabb szellemi tárgyainak ontológiai eltorzulása. Itt folytatta Marx ismét, filozófiailag érettebb fokon a külsővé-válás és elidegenedés hegeli fogalmainak bírálatát. Mivel művünk második részében külön fejezetet szentelünk ennek a kérdéskomplexusnak, itt meg kell elégednünk ezzel az utalással.

Ha most visszatérünk a „Tőke” első könyvének összfelépítéséhez, akkor láthatjuk, hogy az érték ellentmondásainak immanens, magában a dologban rejlő komplexusa a döntő gazdasági kategóriák további és gazdagabb kibontakozását teszi lehetővé. Jeleztük már a munka általános problémáit; de mielőtt még egyszer rájuk térnénk, utalnunk kell arra, hogy a pénz szükségképpen az általános értékformából keletkezett. Ehhez a következő megjegyzéseket kell tennünk: ha Marx értékelemzéséből végül szükségszerű „logikus” következményképpen a pénz bukkan elő, akkor ezt a „logikus”-t ontológiailag nem szabad szó szerint, a gondolatiságra redukálva felfogni. Ellenkezőleg, tisztán kell látnunk, hogy itt elsősorban létszükségszerűségről van szó, hogy tehát Marx „dedukciója” csak kifejtésmódjának elvonatkoztatatlan lerövidített és a legáltalánosabb jegyekre redukált formájában látszik logikai dedukciónak. A dolog érdemét tekintve Marx tényszerű összefüggések elméleti tartalmát keresi itt, és maga is hangsúlyozza a „Tőke” második kiadásához írott utószavában, hogy az „a priori” konstrukció látszatának forrása csak az előadásmód és nem maga a kutatás.<sup>35</sup> Ezzel Marx ismét az ontológiai elv elsőségét hangsúlyozza; persze olyan ontológiai elvét, amely egy szigorúan tudományos módszertan alapjává válik; a filozófiának itt „csupán” az a szerep jut, hogy ontológiailag folyamatosan ellenőrizze és bírálja, és — időnként — kitágító és elmélyítő általánosításokat hajtson végre.

A filozófiai általánosításnak ez a funkciója nem csökkenti az egyes elméleti-gazdasági elemzések tudományos pontosságát, „csupán” beilleszti azokba az összefüggésekbe, amelyek elengedhetetlenek a teljes társadalmi lét adekvát megértéséhez. Kiemeltünk már egy ilyen kérdést mint az „eldologiasodás” problémáját, Marx azonban korántsem szorítkozik erre. Az érték, a pénz stb. ontológiai genezisének tudományosan szigorú taglalása ugyanis tisztán rész-tudományos tárgyalás esetén azt a hamis látszatot kelthetné, hogy a történelem valódi lefolyása tisztán racionális, márpedig ez meghamisítaná a történelem ontológiai lényegét. Az ilyen tisztán törvényszerű racionalitás ugyanis nemcsak egyes gazdasági folyamatok lényege, hanem — persze már tendenciális formában — magának a gazdasági összefolyamatnak is. De sohasem szabad elfelejtenünk, hogy ezek a törvényszerűségek olyan szintézisek ugyan, amelyeket maga a valóság hoz létre az egyének tudatosan végrehajtott egyedi gyakorlati-gazdasági aktusaiból, az elmélet által rögzített végső eredményei azonban messzi meghaladják azoknak az egyéneknek az elméleti felfogóképeségét és gyakorlati döntési lehetőségét, akik valóságosan végrehajtják ezeket

<sup>35</sup> Kapital, p. XVII. [K. Marx, Das Kapital I. Nachwort zur zweiten Auflage (24. Januar 1873). MEW Band 23., p. 27. — K. Marx, A tőke. Első kötet. Utószó a második kiadáshoz (1873. január 24.). MEM 23. kötet, p. 19.]

a gyakorlati aktusokat. Teljességgel törvényszerű tehát, hogy az egyes gyakorlatilag (és gyakorlati tudattal) végrehajtott aktusok eredményei e tettek elkövetőinek szemében egy transzcendens „sors” megjelenésformáját veszik fel. Ez a helyzet a már említett „eldologiasodás”-nál és különösen élesen a pénz esetében. Marx, mint láttuk, a pénz genezisést racionális törvényszerűséggel, úgyszólván logikai szigorral „dedukálta” az értékdialektikából. De az emberi tevékenység termékeként ily módon szükségképpen létrejött pénz meg nem értett, ellenséges, minden szent köteléket szétromboló tényként tör be a társadalomba és évezredek át megtartja ezt a titkokkal terhes hatalmát. Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban összeállította ennek az életérzésnek néhány különösen pregnáns költői megnyilatkozását.<sup>36</sup>

Ez természetesen nemcsak a pénzre vonatkozik; ebben a társadalmi elmélet és gyakorlat viszonyának alapszerkezete nyilvánul meg. Marx tanításainak korszakos érdeme, hogy a gyakorlat elsőbbségét, megismerést irányító és ellenőrző funkcióját feltárta, de nem elégedett meg ezen alapvető összefüggés általános tisztázásával, hanem azt a módszert is megmutatta, amely fényt derít arra, hogy miként jön létre társadalmilag az elméletnek és a gyakorlatnak ez az adekvát viszonya. Eközben kitűnik, hogy minden gyakorlat — a legközvetlenebb és leghétköznapibb is — objektíve tartalmazza ezt a felismeréshez, tudathoz stb. fűződő viszonyt, hiszen a gyakorlat olyan teleológiai aktus, amelynél a célkitűzés tárgyilag és időben is megelőzi a megvalósulást. Ebből azonban távolról sem következnek, hogy akár csak lehetséges is valamely egyedi tett társadalmi következményeinek ismerete; ez főként akkor lehetetlen, ha e tett részleges oka annak, hogy a társadalmi lét a maga totalitásában (vagy résztotalitásában) megváltozik. Az emberek társadalmi, gazdasági cselekvése olyan erőket, tendenciákat, tárgyiasságokat, struktúrákat stb. szabadít fel, amelyeket kizárólag az emberi gyakorlat hoz ugyan létre, de ezek mibenlétét előidézőik nem, vagy nagyrészt nem érthetik meg. Például: a munkatermékeknek mint értékeknek a viszonya az egyszerű cseréből fejlődött ki — Marx erről az elemi, mindennapi tényről ezt mondja: „Nem tudják, de teszik.”<sup>37</sup> Nemcsak a közvetlen gyakorlati szintjén van ez így, hanem ott is, ahol az elmélet a gyakorlat lényegének gondolati megragadásán fáradozik. Marx kimutatja Franklinnak azokkal a kísérleteivel kapcsolatban, hogy feltárja a munkában az értéket: „De ha nem is tudja, mégis kimondja.”<sup>38</sup> Az ilyen megállapítások alapvető jelentőségűek a gazdaságtan és története, a közgazdaságtan-elmélet és története szempontjából, de — a tudománytól a filozófiáig való fokozatos átmenet során — túllépnek a gazdaságtan területén és átfogják mindazt, ami a társadalmi létben és tudatban ilyen téren történik. Az ontológiai genezis itt ismét megmutatja mindent átfogó hatalmát: ha a gyakorlatnak és a tudatnak ezt a viszonyát megállapítjuk a gyakorlati-mindennapi élet elemi tényeiben, akkor az eldologiasodás, az elidegenedés, a fetisizálódás jelenségei a meg nem értett valóság öntevékenyen megalkotott utáneztaiként jelennek meg, és már nem az emberben és emberen kívül működő ismeretlen és öntudatlan erők rejtelmes kifejeződései, hanem inkább magának a legelemibb gyakorlat-

<sup>36</sup> MEGA I. 3., p. 146. [K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEW. Ergänzungsband I., p. 563. u. f. — K. Marx, Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth, Budapest, 1962. p. 94 és köv.]

<sup>37</sup> Kapital, I. 40. [K. Marx, Das Kapital I., 1. Kapitel. MEW Band 23. p. 88. — K. Marx, A tőke. Első kötet, 1. fejezet. MEM 23. kötet, p. 73.]

<sup>38</sup> Uo., p. 17. [uo., p. 65 (Note). — uo., p. 56 (jegyzet).]

nak olykor igen messzire ágazó közvetítései. (Az itt felmerülő problémákat szintén csak művünk második részében tárgyalhatjuk behatóan.)

A két specifikus, persze egymástól minőségileg különböző árunak, a pénznek és a munkaerőnek a marxi kifejtése a maga teljes részletességében zárt és teljesnek látszó képet ad az első tulajdonképpeni értelemben vett társadalmi termelésről, a kapitalizmusról, egyúttal állandóan visszafényszórozva a kezdetlegesebb gazdasági formációkra, ahol is a különbözőségeik kidolgozása elsősorban arra szolgál, hogy a lehető legsokoldalúbban világítsa meg a kapitalista termelésnek ezt a specifikus társadalmiságát, azt a módot, ahogyan a „természeti korlátot” tartalmilag és kategoriálisan legyőzi. Még csak nem is érinthetjük itt a „Tőke” részletgazdagságát, csak arra utalunk, hogy Marx, azáltal, hogy minden egyes ténykomplexus, minden egyes kategória kibontakozását tisztán-társadalmivá-válásának irányában kutatja, lerakja a társadalmi lét ontológiai fejlődésmélettének alapjait is. Nagy divat ma előkelően lemosolyogni mindenféle haladásgondolatot, és a minden fejlődéssel szükségképpen fellépő ellentmondásokat arra használni, hogy mindenféle haladást, vagyis valamely ontológiai alacsonyabb fokról egy magasabbra való fejlődést mint szubjektív értékítéletet tudományosan megvetendőnek tüntessenek fel. A társadalmi lét ontológiai vizsgálata megmutatja, hogy csak nagyon lassan, nagyon sok fokozaton keresztül jutottak kategoriái és viszonylatai túlnyomórészt társadalmi jelleghez. Ismételjük: túlnyomórészt, mert az is a társadalmi lét lényegéhez tartozik, hogy sohasem tud teljesen elszakadni természeti alapjaitól — az ember megszüntethetetlenül biológiai lény marad —, ahogy a szerves természetnek is be kell kebeleznie magába megszüntetve-megőrzött formában a szervetlen természetet. De a társadalmi lét fejlődésében ezek a természeti kategóriák, noha sohasem tűnnek el, mindinkább meghátrálnak, hogy olyan kategóriáknak adják át a vezető szerepet, amelyeknek még csak analógiájuk sem lehet a természetben. Ez történik az árucserében, ahol bizonyos természeti formákat (a marha mint általános csereeszköz) felváltotta a tisztán társadalmi pénz; vagy: a relatív értéktöbbletben, amelyet a termelékenységnek a munkaerő értékét csökkentő növekedése fejleszt ki, már olyan kizsákmányolási forma jön létre, amelyben növekvő munkabér esetén is nőhet az értéktöbblet és ezzel együtt a kizsákmányolás; vagy ez történik az ipari forradalomban a gépek bevezetésével, ahol is az ember és munkaképessége többé már nem a munka meghatározó tényezője, ahol maga az emberi munka is dezantropomorfizálódik stb.

Az összes ilyen fejlődésvonalak ontológiai jellegűek, vagyis megmutatják, milyen irányban, a tárgyiasság, a viszonylatok, a vonatkozások stb. milyen átalakulásai folytán győzik le a gazdaságtan döntő kategoriái mindinkább eredetileg túlsúlyban levő természeti kötöttségüket, és öltenek mind határozottabban túlnyomórészt társadalmi jelleget. Eközben természetesen tisztán társadalmi jellegű kategoriák is létrejönnek, már az érték is az, de mivel ez elválaszthatatlan a használati értéktől, meghatározott módon mégis a — persze társadalmilag átalakított — természeti alaphoz kötődik. Kétségbevonhatatlan, hogy fejlődés megy itt végbe, és az is, hogy ebben — tisztán ontológiai — haladás állapítható meg, mivel a társadalmi létnek ez az új formája a fejlődés folyamán fokozódó mértékben elér önmagához, vagyis fokozódó mértékben önálló kategoriákban valósítja meg magát és a természeti formákat fokozódó mértékben csak megszüntetett módon őrzi meg magában. A haladás ilyen ontológiai megállapítása nem tartalmaz semmilyen szubjektív érték-

ítéletet. Ontológiai tényállást állapítunk meg, és mindegy, hogy ez milyen értékelő ítélet alá esik. (A „természeti korlátok visszaszorulása”-t helyeselhajjuk, panaszolhatjuk stb.)

Ha itt megállnánk, akkor ez, a tényállás helytálló volta ellenére, ökonómiai objektivizmus lenne. Marx sem teszi ezt, de szintén objektív ontológiai és nem szubjektíve értékelő utakon halad túl rajta, oly módon, hogy felmutatja a gazdasági kategóriák dinamikus kölcsönös vonatkozását a társadalmi lét összes tárgyaival és erőivel, ahol is természetszerűleg ezek a kölcsönös vonatkozások ennek a létnek az ontológiai középpontjában, az emberben találják meg centrumukat. De az embernek ez a társadalmi lét totalitásában elfoglalt helyzete is objektíve ontológiai, és teljesen független az ilyen folyamatokban létrejövő problémakomplexusokkal kapcsolatos szubjektíve értékelő állásfoglalásoktól. Ez az ontológiai szemlélet ismét azon alapul, hogy olyan mélyértelműen fogta fel a jelenséget és a lényegét a társadalmi lét totalitásának folyamatszerűségében. Marx ezekről a kérdésekről a legvilágosabban — korántsem véletlenül — polemikusan nyilatkozik azok ellen, akik szubjektíve, morálisan, kultúrfilozófiailag stb. értékelik ezt a fejlődést. Vegyük példának Sismondit és Ricardo szembeállítását az „Értéktöbblet-elméletek”-ben. Az objektív közgazdász Ricardo védelmében Marx kifejti, „hogy a termelés a termelésért nem jelent mást, mint az emberi termelőerők kifejlődését, tehát az *emberi természet gazdaságának kifejlődését mint öncélt*” . . . „Nem értik meg, hogy az *emberi* nem képességeinek ez a fejlődése, noha közvetlenül az emberi egyedek és teljes emberi osztályok többségének a költségére megy végbe, végül is áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed fejlődésével, hogy tehát az egyediség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán mehet végbe, amelyben az egyedeket feláldozzák . . .”<sup>39</sup> A termelőerők fejlődésének visszavonatkoztatása az emberi nem fejlődésére tehát mindvégig az objektív ontológiai állásponttól történik, és Marx csupán kiegészíti a közgazdaságtanban a fejlődésről és a termelőerőkről tisztán tárgyilag adott képet egy lényegileg szintén objektív képpel, amely azt mutatja meg, hogy milyen következményeket vált ki ez a gazdasági fejlődés azokból az emberekből, akiket érint (és akik gyakorlatilag előidéztek ezt). És ha eközben arra a — szintén objektíve létező — ellentmondásra utal, hogy az emberi nemnek ez a továbbfejlődése egész ember-osztályok költségére mehet végbe, akkor még mindig a társadalmi lét ontológiájának talaján marad, és ezen a területen — persze ellentmondásos — ontológiai haladást állapít meg, amelyből világosan kitűnik, hogy az ontológiai fejlődés lényege a gazdasági (végső soron az emberi nem sorsát érintő) haladásban rejlik, és az ellentmondások ennek — ontológiailag szükségszerű és objektív — jelenségformái.

Csak e fejezet későbbi fejtegetéseiben térhetünk rá a komplexusok komplex összefüggésének továbbvitelére, amely az etika, az esztétika stb. látszólag távol eső, valójában bonyolultan közvetett problémaköréig nyúlik. De ha átmenetileg meg is állunk ezen a ponton, a „Tőke” első részének tartalmi

<sup>39</sup> Marx: Theorien über den Mehrwert, II/1. Dietz, Stuttgart, 1921. p. 309 f. Vö. még részletesebben: Grundrisse, p. 312 f. [K. Marx, Theorien über den Mehrwert. Zweiter Teil. MEW, Band 26/2. p. 111.; K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), Dietz, Berlin, 1953. p. 312 és köv. — K. Marx, Értéktöbblet-elméletek (A „Tőke” IV. könyve). Második rész. Budapest, 1961. pp. 100—101.; K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. MEM 46/I. kötet, p. 297 és köv.]

és módszertani képe fölöttébb paradox módon hat. A szigorúan és egzakt tudományosan végrehajtott gazdasági elemzések újból és újból megalapozott ontológiai jellegű kitekintést nyújtanak a társadalmi lét totalitására. Ebben az egységben kifejezésre jut az a marxi alaptendencia, hogy a filozófiai általánosításokat a tudományos kutatással és módszerrel megállapított tényekből bontakoztassa ki, vagyis itt valósul meg mind a tudományos, mind pedig a filozófiai kijelentések átfogó ontológiai megalapozása. A szilárdan megalapozott tényyszerűségnek és a merész filozófiai általánosításnak ez az egysége teremti meg e mű oly életközeli atmoszféráját. Az elméletileg nem jártas olvasó számára elhalványul vagy eltűnik itt az összfelépítés egyik alapvető mozzanata, nevezetesen az előrebozsátott gazdasági absztrakció: az az absztrakció, hogy minden árut értékén adnak el és vásárolnak meg. Ez mindenesetre sajátosságos absztrakció: a társadalmi áruforgalom valóságos alaptörvényére épül fel, olyan törvényre, amely a gazdasági valóságban az árak ingadozásain belül a normálisan működő összesség számára végső soron mindig érvényesül. Ezért mind a tisztán gazdasági összefüggéseknek, mind pedig a társadalmi lét gazdaságon kívüli tényeihez és tendenciáihoz fűződő kölcsönös vonatkozásaiknak feltárásában nem absztrakciónak hat, és az egész első rész a valóság képmásának látszik, nem pedig elvonatkoztatató gondolati kísérletnek. Ennek oka ismét ezen absztrakció ontológiai jellegében rejlik: sem többet, sem kevesebbet nem jelent annál, mint hogy Marx elszigetelten kiemelte az árucseré alaptörvényét, hogy ez zavartalanul és akadálytalanul érvényesüljön, és ne térítsék el, ne módosítsák olyan más szerkezeti vonatkozások és folyamatok, amelyeknek egy ilyen társadalomban szintén hatniuk kell. Ezért ennél a leglényegesebb törvényszerűsége való elvonatkoztatató redukciónál torzítatlanul megnyilatkozhatnak a — gazdasági és gazdaságon kívüli — mozzanatok, míg egy nem ontológiai megalapozottságú vagy periferikus elrendezettségű absztrakció szükségképpen eltorzítja a döntő kategóriákat. Ez ismét feltárja az új módszer lényeges pontját: nem ismeretelméleti vagy módszertani (és a legkevésbé logikai) nézőpontok határozzák meg az absztrakciók, a gondolati kísérletek jellegét és irányát, hanem maga a dolog, vagyis a tárgyalt anyag ontológiai lényege.

Magának az összműnek a felépítése mutatja, hogy Marx szemében minden totális valóságevidencia ellenére mégis absztrakcióról van szó. Kompozíciója éppen abban áll, hogy mindig új ontológiai elemeket és tendenciákat iktat be az eredetileg ilyen absztrakciók alapján felvázolt világba, tudományosan feltárja az ebből eredő új kategóriákat, tendenciákat, összefüggéseket, míg végül felfogva előttünk áll az összgazdaság mint a társadalmi lét elsődlegesen mozgó középpontja. A következő megteendő lépés magához az — először általánosnak felfogott — összfolyamathoz vezet. Mert noha az első részben mindig az egész társadalom alkotja a háttérrel, a középponti elméleti fejtegetések pusztán az egyedi aktusokat ragadják meg, még ha egy sok munkással, bonyolult munkamegosztással stb. dolgozó gyárról van is szó. Azon múlik most minden, hogy az eddig egyedinek megismert folyamatokat össz-társadalmiságukban szemléljük. Marx ismételten rámutat arra, hogy az első a jelenségek elvont és ezért formális ábrázolása volt. Ez például abban mutatkozik meg, hogy „az áru termék természetbeni formája az elemzés szempontjából teljesen közömbös”, mert az elvonatkoztatott törvények egyformán érvényesek az áruk minden tetszés szerinti fajtájára. Már az a tény is, hogy egy áru eladásából ( $A - P$ ) korántsem következik szükségképpen egy másik

áru megvétele ( $P-A$ ), a megváltoztathatatlan véletlenszerűség formájában utal arra, hogy az összefolyamat más jellegű, mint az egyedi aktusok. Csak ha az összefolyamatot azok szerint a törvényszerűségei szerint vizsgáljuk, amelyek a gazdaság egészére vonatkoznak, akkor nem kielégítő már ez a formális kifejtés: „A termékérték egy részének visszaváltoztatása tőkévé, másik részének bekerülése a tőkés- és munkásosztály egyéni fogyasztásába olyan mozgás, amely magában az ösztöke eredményét alkotó termékértékben megy végbe; s ez a mozgás nemcsak értékpótlás, hanem anyagpótlás is, és ezért nemcsak a társadalmi termék értékalkotó részeinek kölcsönös arányától függ, hanem e részek használati értékétől, anyagi alakjától is.”<sup>40</sup> Már ez a — persze központi — részprobléma is mutatja, hogy a részfolyamattól az összefolyamatig vezető út egyáltalán nem jelent további elvonatkoztatást, mint ezt a modern gondolkodási megszokások alapján oly könnyen feltételezik, ellenkezőleg, ez az út megszünteti az absztrakció bizonyos korlátaikat, és közeledni kezd a megértett totalitás konkrétitásához.

A részletes és beható gondolati összegezést természetesen most is művünk második részére kell hárítanunk; most csak egyes-egyedül e fokozat legfontosabb alapproblémáit kell ontológiai jelentőségüknek megfelelően megvilágítani. A gazdasági reprodukció összefolyamata három olyan folyamat egysége, amelynek mindegyike három fokozatból áll: a pénztőke, a termelőtőke és az árutőke körforgása alkotja részeit. Rögtön bevezetésképpen ismét hangsúlyoznunk kell: itt sem valamely folyamat pusztán módszertani taglalásáról van szó, hanem arról, hogy három valóságos gazdasági folyamat valóságosan egységessé összegeződik; a gondolati taglalás csupán három újratermelési folyamatnak: az ipari, a kereskedelmi és a pénztőke újratermelési folyamatának gondolati visszatükröződése. (Az ezzel kapcsolatos problémákat a „Tőke” harmadik része tovább konkretizálja.) Mindhárom folyamatnak azonos a tartalma, az elemei, a fokozatai és a sorrendje. De lényegesen különböznek abban, hogy hol kezdődnek, és — ki-ki a saját reprodukciós folyamatát bevégezve — hol maradnak abba. Természetesen ezzel nem szűnik meg a társadalmi reprodukciós folyamat kontinuitása. Egyrészt a befejezés egyúttal egy új körmozgás kezdete, másrészt a három folyamat egymásba fonódik, és ebben a mozgásegységben alkotják az újratermelés összefolyamatát. Marx ezt mondja: „Mindhárom formát összefoglalva a folyamat valamennyi előfeltétele úgy jelenik meg, mint a folyamat eredménye, mint önmaga által létrehozott előfeltétel. Minden mozzanat kiindulópontként, átmenőpontként és visszatérési pontként jelenik meg. Az összefolyamat úgy jelentkezik, mint a termelési folyamat és a forgalmi folyamat egysége; a termelési folyamat a forgalmi folyamat közvetítője lesz és viszont...” „A tőke újratermelése mindegyik formájában és mindegyik stádiumában éppoly folyamatos, mint e formák metamorfózisa és a három stádiumon való egymásutáni áthaladás. A teljes körforgás tehát itt három formájának valóságos egysége.”<sup>41</sup>

E körforgások elemzése megadja a kapitalista társadalom legfontosabb arány-tömegeit, és nagy vita nélkül lerombolja a tőkéről mint „dolgszerű” tárgyiasságról kialakított közvetlen elképzeléseket, olyan viszonyoknak mutatja

<sup>40</sup> Kapital, II., 3. Auflage. [O. Meissner] Hamburg, 1903. p. 368 f. [K. Marx, Das Kapital. Zweiter Band, 20. Kapitel. MEW Band 24. p. 393. — K. Marx, A tőke, Második kötet, 20. fejezet. MEM 24. kötet, p. 359.]

<sup>41</sup> Uo., p. 72. f. [uo., 4. Kapitel, p. 104—105. — uo., 4. fejezet, pp. 94—95. alapján.]



a tőkét, amelynek tulajdonképpeni létmódja szakadatlan folyamat. Marx itt, hogy zsemlelétesen kidomboríthassa az eközben kialakuló arányosságokat, az első rész absztrakcióinak feloldásával egyidőben megújított absztrakciót hajt végre, amennyiben az akkumuláció nélküli, egyszerű újratermelést választja kiindulópontul, hogy az így megszerzett ismeretektől kiindulva közelítse meg az igazi, a bővített újratermelést. De Marx módszerét csak akkor méltányolhatjuk kellőképpen, ha hangsúlyozzuk, hogy itt is olyan absztrakcióról van szó, amely maga is a valóság része, végrehajtása tehát — akárcsak az első részben — a valódi folyamatot tükrözi vissza, a maga igazi meghatározásaiban, még ha kiegészítésre szorul is. „Mégis, ha felhalmozás megy végbe” — mondja Marx —, „akkor az egyszerű újratermelés ennek mindig része, tehát önmagában is vizsgálható, és a felhalmozás valódi tényezője.”<sup>42</sup>

A „Tőke” előttünk lévő változatában Marx a bővített újratermeléshez való átmenet során ezt az absztrakciót feloldja ugyan, de a valódi folyamathoz képest még mindig fennáll az az absztrakció, hogy nem veszi tekintetbe a termelékenység növekedését. Ez annál is feltűnőbb, mivel a harmadik részben az absztrakciók feloldásai mindig úgy tárgyalják ezt a problémát, mint az összefolyamat konkrét elméletének magától értetődő mozzanatát. (Az átlag-profitráta tárgyalásakor mindjárt visszatérünk erre.) Ha a teljes szöveget kiadnák, akkor természetesen lehetséges, hogy Marx nézetei itt is kirajzolódjanak. De akárhogyan áll is a dolog, nem árt legalább utalni erre a problémára, mert ebből kiderül, hogyan lehetne hatékonyságának megfelelően hasznosítani Marx gazdaságtanát korunk társadalmi létének megismerése számára. Bizonyos ugyanis, hogy a termelékenység növekedésének az összefolyamat elemzésébe való beiktatása ontológiai szempontból nem különbözik elvileg az egyszerű újratermelésnek a bővítettre való átmenetétől, bármilyen fontos új meghatározások lépnek is itt előtérbe. Marx imént idézett megjegyzése erre az új kérdésre is vonatkozik, még ha feltételezzük is, hogy a termelékenység növekedésének beiktatása új dimenziót vezet be az összefüggések tényállásába.<sup>43</sup> Éppen Marx absztrakciós módszerének ontológiai megalapozottsága teszi lehetővé az ilyen továbbvivő konkretizálásokat, amelyek meg-tételéhez a legcsekélyebb mértékben sem kell módosítani a módszertani alapokat. (Ez természetesen csak magának Marxnak a módszerére vonatkozik. A tanítványoknak a modern résztudományok szellemében tett hamis absztrakciói már teljesen más jellegűek, mint például az úgynevezett „abszolút elnyomorodás” elmélete, amelyet Kautsky változata tett ismertté.)

Az összreprodukció második részben adott úgynevezett sémájának konkrét gazdasági elemzése természetesen nem tartozik ide. Csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy az eközben kialakult arányok mindig konkrét, minőségileg meghatározott komplexusok. Maga az arány természetesen a legvilágosabban mennyiségileg fejezhető ki, de ez mindig minőségileg meghatározott komplexusok aránya; már az a tény is, hogy a fő beosztás különbséget tesz a termelési eszközöket és a fogyasztási eszközöket előállító iparágak között, és hogy az egyik csoport állandó tőkéjének és a másik csoport változó tőkéjének viszonylatai proporcionális meghatározottságúak, azt mutatja, hogy a mennyiségi-értékszerű arányoknak megszüntethetetlenül tartalmazniuk kell azokat a minőségileg különböző használati értékeket, amelyekhez ontológiailag kap-

<sup>42</sup> Uo., p. 369 [uo., 20. Kapitel, p. 394. — uo., 20. fejezet, p. 359.]

<sup>43</sup> Erre a problémára Jánossy Ferenc hívta fel a figyelmemet.

csolódnak. Ez annak a konkretizálásnak egyik elháríthatatlan következménye, amelyet a második rész az elsőhöz képest jelent. Az általános problémára utaltunk már. Itt csak azt hangsúlyozzuk még, hogy a termelési folyamatban mint az általános körforgás mozzanatában a használati érték és a csereérték elválaszthatatlan összetartozása két ízben merül fel: magától értetődően minden egyes szakasz végén, mivel a használati értékre okvetlenül szükség van valamely csereérték realizálásához; de a szakaszok elején is, amikor a tőkés, hogy termelhessen, ellátja magát a szükséges termelőeszközökkel és az ezeket mozgásba hozó munkaerővel; mindkettőt a termelésben kiaknázható használati értékéért veszi. Ez közhelynek látszik, és az is a normális mindennapi gyakorlat „intentio rectá”-jának szempontjából. De ha álelméleti általánosítás jön létre, akkor a polgári közgazdaságtan a „fogalom nélküli”  $P - P'$  (pénz az újratermelési folyamat elején és végén) absztrakcióval dolgozik. És a Sztálin-korszak gazdaságtana, amely marxistának nevezte magát, az értékelméletet pusztán olyan elméletnek tekintette, amely megmutatja, hogyan működik a csereérték. De az igazi marxizmus helyreállítása érdekében helyénvaló hangsúlyozni, hogy a tudományos és filozófiai általánosítás alapja az ontológiailag valóságos „intentio recta”, és hogy egyetlen gazdasági jelenséget sem lehet helyesen megérteni, ha nem magukból a valóságösszefüggésekből — itt a használati értéknek és a csereértéknek éppen ellentétességében megmutatkozó ontológiai szétválaszthatatlanságából — indulunk ki.

Marx csak azért folytathatta tovább a kezdet absztrakcióinak feloldását, mert a reprodukciós folyamatot a maga totalitásában ragadta meg és így közeledett a társadalmi lét konkrét természetéhez. E feloldás a profitráta elméletében történik meg. Az érték és az értéktöbblet továbbra is a kapitalizmus gazdaságtanának létszerű alapkategóriái maradnak. Az első rész absztrakciós szintjén elég volt azt megállapítani, hogy csak a munkaerő-árúnak a sajátossága képes új értéket alkotni, míg a termelőeszköznek, a nyersanyag-nak stb. a munkafolyamat csupán megadja értékét. A második rész konkretizálja ezt, amennyiben az összfolyamatot elemzi, sok tekintetben még ezen az alapon, hiszen az állandó és a változó tőke, valamint az értéktöbblet szerepel a körforgás elemeiként. Ebben az az igazság érvényesül, hogy az összfolyamatban — tisztán általánosságban tekintve, tehát módszertanilag tudatosan nem véve számításba az ezt valójában alkotó egyedi aktusokat — változatlanul érvényben marad az értéktörvény. Ez ismét ontológiailag helyes és fontos megállapítás, mert az értéktörvénytől való eltérések a totalításban szükségképpen kiegyenlítik egymást. Egyszerű képlettel: a fogyasztás (a társadalom produktív fogyasztását is beleértve) nem lehet nagyobb, mint a termelés. Eközben természetesen absztrakciós előfeltétel, hogy eltekintünk a külkereskedelemtől, mégpedig joggal, mivel éppen itt mindig könnyen fel lehet újból oldani ezt az absztrakciót, és az így létrejövő változatokat be lehet dolgozni a törvény komplexusába; mellesleg megjegyezve ez az egész kérdés fel sem vetődik, ha a világgazdaságot tesszük meg az elméletek közvetlen tárgyává.

Mindenesetre a harmadik résznek az a problémája, hogy a megértett össz-körforgáson belül immár nemcsak különállóan, hanem a megismert össz-folyamat keretei között megvizsgálja azokat a törvényszerűségeket, amelyek az egyes gazdasági aktusokat szabályozzák. De két reális-történeti feltétele van annak, hogy az egyedi aktusok ilyen — kategóriákat ontológiailag módosító — hatást gyakoroljanak az összfolyamatra. Az első feltétel az, hogy a

termelőerők értékcsökkentő hatásaikkal együtt növekedjenek, a második az, hogy széles körű lehetőségek legyenek a tőke egyik területéről a másikra történő átdobására. Mindkettő a társadalmi termelés viszonylag magas fejlődési fokát feltételezi, hogy a gazdasági kategóriák a maguk tiszta és kibontakozott formájában a társadalmi lét funkcionálásának kibontakozott meghatározott létét követelik meg, vagyis hogy a kategoriális kibontakozás, a természeti korlátok kategoriális legyőzése a társadalmi-történelmi fejlődés eredménye. De a profitrátának mint meghatározó gazdasági kategóriának a létrejötté ilyen körülmények között sem az emberi tevékenységtől független mechanikus törvény, és nem is ennek közvetlen terméke. Az érték-többletnek profittá, az érték-többletrátának profitrátává történő átalakulása mindenesetre módszertanilag következik abból, hogy a harmadik rész feloldotta az első rész absztrakcióit. Az érték-többlet mint alap eközben is megmarad, mint ezt Marx minden absztrakciójánál és ezt feloldó konkretizálásánál láttuk, csak más, szintén valóságos, az eredetitől függő viszonyba kerül. Az érték-többlet csak a munkaerőnek, illetve az ezt kapitalista módon mozgásba hozó változó tőkének az értékére vonatkozik, a vele közvetlenül, persze csak közvetlenül azonos mennyiségű profit viszont az állandó tőkére is. A termelést, a forgalmat stb. megvalósító egyedi aktusok ezért elsősorban a profit növelésére törekcszenek. Mármost a termelőerők fejlődése, amely először szűkségképpen egyedi helyeken mutatkozik meg, ilyen esetekben extraprofitot hoz létre, amely így természetesen az egyedi termelők teleológiai aktusainak céljává válik, mert a termelési érték így létrejövő csökkenése következtében az áru értéke fölött és mégis olcsóbban adható el, mint a többi termelők áruai. Ebből csak azon a fejlődési fokon nem jön létre tartós monopólium, mely lehetővé teszi a tőkének egyik területről a másikra történő — viszonylag — tetszőleges vándorlását —, ekkor a fokozott termelékenység a legnagyobb értékcsökkenés szintjére szállítja le az árat. Így érvényesíti a tőkevándorlás lehetősége egyrészt az átlagprofitrátát, másrészt ennek mozgásában állandóan süllyedő tendencia alakul ki, éppen a termelőerők növekedésének következtében.

Tisztára gazdasági probléma, és ezért nem tartozik ide, hogy miként fejti ki Marx ennek az új törvénynek a tendenciális jellegét. Célkitűzésünk szempontjából csak a következőket kell megállapítanunk: először azt, hogy a tendencia mint egy törvénynek a társadalmi lét konkrét totalitásában való szükségszerű megjelenésformája szükségszerűen abból ered, hogy valóságos komplexusok bonyolult, gyakran igen közvetett kölcsönhatásokba lépnek valóságos komplexusokkal; a törvény tendencijellege lényegének, mint ilyen dinamikus-ellentmondásos komplexusmozgások eredményének kifejlődése. Másodszor: a tendenciálisan süllyedő profitráta egyéni teleológiai aktusoknak, tehát tudatos tételezéseknek a végeredménye ugyan, tartalma, iránya stb. mégis éppen ellenkezője annak, amit ezek az aktusok objektíve és szubjektíve célul tűznek maguk elé. Az emberek társadalmi-történelmi egzisztenciájának és tevékenységének ez az elementáris és szükségszerű alapténye itt is egzaktul ellenőrizhető tényszerű formában jelenik meg; mihelyt a gazdasági viszonyokat a maguk mozgalmas és konkrét totalitásában ragadjuk meg, újból és újból megmutatkozik, hogy az emberek maguk csinálják ugyan a történelmüket, de a történelmi folyamat eredményei eltérnek az általános és egyéni — kiiktathatatlan — akaratnyilvánításoktól, sőt gyakran éppen ellentétesek ezzel. Ehhez járul itt is, hogy az összmozgáson belül megjelenik az objektív haladás.

A profitráta süllyedésének előfeltétele, hogy a termékek értéke, az előállításhoz társadalmilag szükséges munka csökkenésével, megváltozik. Ez ismét azt jelenti, hogy növekszik az ember hatalma a természeti erők felett, növekszik teljesítőképesége, és csökken a termeléshez társadalmilag szükséges munkaidő.

A másik nagy komplexus, amelyet a harmadik rész absztrakciókat feloldva, konkrét komplexusokat tételezve tárgyal, a profittá vált értéktöbbség társadalmi felosztása. Az absztrakciók által meghatározott első és második részben csak ipari tőkés és munkások állnak egymással szemben. Még ahol a második részben a kereskedelmi és pénztőke lényege szerint is megjelenik, mint a körforgás részese, ott is csak helyüket mutatják meg az összmozgásban, de ezt az érték és az értéktöbbség még-nem-differenciált kategóriái szabályozzák. Csak a harmadik részben kapja meg konkrét szerepét a profit felosztásában a kereskedelmi és pénztőke (valamint a földjáradék). Az értéktöbbség már kifejtett ontológiai elsőbbsége itt is végső soron megszüntethetetlennek bizonyul, mivel ez az egyetlen olyan pont, ahol új érték jön létre; mármint a profittá változott értéktöbbséget felosztják a társadalmi munkamegosztás összes gazdaságilag szükségszerű, noha új értéket nem alkotó képviselői között, és a harmadik rész lényegét e folyamat — itt szintén nem részletezhető — elemzése adja. Csak annyit kell mégis megjegyeznünk, hogy csupán a gazdasági élet minden aktív tényezőjének ez a konkretizálása teszi lehetővé, hogy a szűkebb értelemben vett közgazdaságtanról ugrás nélkül lehessen áttérni a társadalom szociális tagolására, az osztályrétegződésre. (Sajnos innen csak Marx első bevezető sorai vannak meg. Módszertanilag azonban teljesen tiszta az út.)

Ebből a tényállásból természetesen következik, hogy a harmadik részben található a legnagyobb és legrészletesebb kitérők az itt újonnan felbukkanó gazdasági komplexusok történetéről. A kereskedelmi és pénztőkét és a földjáradékot különben nem lehetne minden további nélkül besorolni az összgazdaság konkrét szerkezetébe. Ezek történelmi genezisére okvetlenül szükség van, hogy elméletileg meg lehessen érteni tényleges működésüket egy igazi társadalmi termelés rendszerében, noha — vagy éppen mert — ez a történelmi levezetés véglegesen betöltött szerepüket közvetlenül semmiképp sem világítja meg. Ezt ugyanis az ipari termelésnek való alárendeltségük határozza meg, noha jóval ennek kialakulása előtt önállóan léteztek és önállóságukban, sajátosságuk bizonyos állandósága ellenére, teljesen más gazdasági-társadalmi funkciókat töltöttek be. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy az érték itt adott genetikusan levezetése többnyire nagyon eltérnek egymástól. Annak kimutatása, hogy ezek összegeződve mégis a történelmi fejlődés egységes képét nyújtják, a marxizmus általános történelemelméletének azokhoz a problémáikhoz vezet vissza, amelyeket fejtegetéseink eddig is állandóan érintettek. Mielőtt azonban rátérnénk ezek tárgyalására, még egyszer szemügyre kell vennünk a „Nyersfogalmazvány” bevezetésének kategóriaelemzését, hogy a kategoriális struktúrák és összefüggések bonyolultsága és dinamikája szélesebb és szilárdabb alapot adjon nekünk a történelmi problémák tárgyalása számára.

A termelésnek a fogyasztáshoz, az elosztáshoz stb. való általános viszonyáról van itt szó. A társadalmi lét marxista ontológiája szerint az elsőbbség a termelést illeti meg: olyan közhely ez, amely, általánosan helyes volta ellenére, gyakran meggátolja és hamis vágányokra téríti, éppen vulgarizáló eltúl-

zása miatt, Marx igazi módszerének megértését. Ezt az elsőbbséget tehát kissé közelebről kell jellemeznünk, és pontosabban kell megértenünk a túlsúlyos mozzanat marxi fogalmát a bonyolultabb kölcsönhatások körében.

A gazdaságtan legáltalánosabb és legalapvetőbb kategóriáiról: a termelésről, a fogyasztásról, az elosztásról, a cseréről és a forgalomról van szó. A Marx-korabeli polgári gazdaságtan részben azonosította ezeket — például a termelést és a fogyasztást —, részben egymást kizáróan szembeállította őket, részben hamis hierarchiákat teremtett köztük. Marx mindenekelőtt a hamis összefüggéseknek azzal a hegeli változatával számol le, amely — a logikailag felfogott általánosság, különösség és egyediség segítségével — következtetési formát fejlesztene ki belőlük. „Ez csakugyan összefüggés, de lapos”, mondja Marx, és megmutatja, hogy a következtetést létrehozó logikai apparátus csak felszínes, elvont ismerveken alapulhat. Ehhez csatlakozik egy rövid vita a politikai gazdaságtannak azokkal a polgári ellenfeleivel, akik ezt „az összetartozó barbár szétszakításával” vádolták. Marx a viszonyok logikai-definíció-szerű tárgyalását elutasítva ismét azt feleli, hogy ezek létszerű, ontológiai jellegűek: „Mintha ez a szétszakítás nem a valóságból hatolt volna be a tankönyvekbe, hanem fordítva, a tankönyvekből a valóságba, és itt fogalmak dialektikus kiegyenlítéséről, nem pedig reális viszonyok felfogásáról volna szó!”<sup>44</sup> Éppilyen határozottan szegül szembe azzal a hegeli állásponttal, amely azonosnak tételezi a termelést és a fogyasztást. A „szocialista belletristák” és a vulgáris közgazdászok, akik ezt a nézetet képviselik, abba a hibába esnek, hogy „a társadalmat egyetlen szubjektumnak”, tehát hamisan, spekulatív módon fogják fel.<sup>45</sup> Mint másutt is gyakran, Marx attól óv itt, hogy a társadalom végső, dialektikus, ellentmondásos egységéből, olyan egységből, amely megszámlálhatatlan különmemű folyamat kölcsönhatásának végeredményeképpen jön létre, önmagában véve egynemű egységet csináljanak, és az ilyen megengedhetetlen, leegyszerűsítő egyneműsítéssel megakadályozzák adekvát megismerését; ebben a tekintetben — tegyük hozzá — egyre megy, hogy ez az egyneműsítés spekulatív vagy pozitivistá jellegű-e.

Marx a reális kölcsönös vonatkozásokat először a legbonyolultabb esetben, a termelés és a fogyasztás viszonyában elemzi. Itt, akárcsak más taglalások esetében is, az az ontológiai szempont lép előtérbe, hogy mindezek a kategóriák, noha egyenként gyakran nagyon bonyolult kölcsönös vonatkozásokban állnak egymással, a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások, és mint ilyenek ismét totalitást alkotnak, és csak ennek létező elemeiként, létező mozzanataiként foghatók fel tudományosan. Ebből egyrészt az következik, hogy mindegyik megőrzi és minden más kategóriával való minden kölcsönhatásában kinyilvánítja ontológiai sajátosságát, és ezért e vonatkozások számára nem is létezhetnek általános logikai formák, hanem mindegyiket a maga specifikus sajátosságában kell megérteni, másrészt ezek a kölcsönös vonatkozások sem páronként, sem összességükben nem egyenértékűek, ellenkezőleg, mindenütt érvényesül a termelésnek mint túlsúlyos mozzanatnak az ontológiai elsőbbsége. Ha most, ezekre a felismerésekre támaszkodva, különállóan vesszük szemügyre a termelés — fogyasztás viszonyt, akkor olyan kapcsolat mutat-

<sup>44</sup> Grundrisse, p. 11. [K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf). Dietz, Berlin, 1953. p. 11. — K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Első rész. MEM 46/I. kötet, p. 17.]

<sup>45</sup> Uo., p. 15. [uo., p. 15. — uo., pp. 20—21.]

kozik meg itt, amely nagyon közel áll a Hegelnél már tárgyalt reflexiós meghatározásokhoz. Ezt a módszertani rokonságot az is mutatja, hogy már az értelem szintjén mindig felmerül a kölcsönös vonatkozás, de mindig elvont azonosságként vagy éppilyen elvont különbözőségként lép előtérbe, és a két nézőpont csak a konkrét kölcsönhatások ész-szemléletében szüntethető meg. Ennyiben ez a rokonság csak módszertani. Marxnál a létmozzanat dominál; ezek a meghatározások reális, reálisan mozgalmas komplexusok reális mozzanatai, és ebből a kettős létjellegükből (lét a kölcsönhatásokban és komplex összefüggésben és ezen a sajátságos léten belül) érthetők csak meg a maguk reflexiós viszonyában. A materialista dialektikában, magának a dolognak a dialektikájában valóban létező, gyakran egymáshoz képest különmű tendenciák bonyolódnak össze a kategóriapár ellentmondásos összetartozásaként. A pusztán logikai meghatározás lehántása az ontológiai meghatározás igazi jelentésének visszaadása érdekében tehát a kettős-egységes viszonykomplexus rendkívüli konkretizálására vezet.

Marx a termelés szempontjából úgy foglalja össze ezt a kérdést, hogy a termelés határozza meg a fogyasztás tárgyát, módját és törekvését. Az első mozzanat minden további magyarázat nélkül világos. A második nagyon kiterjedt perspektívákat mutat az emberek össz-élete szempontjából. Marx ezt mondja erről: „*Élőszőr is a tárgy nem általában tárgy, hanem meghatározott tárgy, amelyet meghatározott módon kell elfogyasztani, s ezt a módot szükségképpen megint maga a termelés közvetíti.* Az éhség éhség, de az az éhség, amely késsel és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel. Ezért nemcsak a fogyasztás tárgyát, hanem a fogyasztás módját is a termelés termeli, nemcsak objektíven, hanem szubjektíven is.” A harmadik mozzanatnál még világosabbá válik a termelésnek ez a funkciója. E viszony létszerű történelmi jellegét már az is bizonyítja, hogy működésbe lépését Marx összekapcsolja azzal, hogy „a fogyasztás kilép első természeti nyersségéből és közvetlenségéből”, tehát egy olyan fokkal, amelyen nyilvánvaló már, hogy az ember valóban emberré vált, és hogy a társadalmi lét kategóriái tendencialisan önállósulnak. Csak itt tárja fel lényegileg társadalmi jellegét a fogyasztásnak az az általános tendenciája, hogy a törekvést a tárgy közvetíti és módosítja. Ez a közvetítés önmagában véve a természeti állapotban és a természeti meghatározások túlsúlyának fokán is megvan elvontan, de a tárgy viszonya a törekvéshez ezen a fokon olyan állandó szokott lenni, hogy a törekvés tisztán vagy legalábbis túlnyomórészt megőrizheti természeti ösztönjellegét. Csak ha a termelés következtében a tárgy — kezdetben persze igen lassú — változásnak van alávetve, akkor jön létre az új viszony: a tárgy mint folyamat megformálja a törekvést. Egyetemesen társadalmi viszonyról van itt szó: természetyszerűleg elsődlegesen az anyagi termelés valósul ez meg, de szükségképpen átnyúlik a mégoly közvetett, mégoly szellemi jellegű termelés területére is. Marx ezért ebben az összefüggésben hangsúlyozza: „A műtárgy — akárcsak minden más termék — megalkotja a szépség élvezésére képes, műértő közönséget. Ezért a termelés nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem szubjektumot is a tárgy számára.”<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Uo., p. 14. [uo., p. 14. — uo., p. 19. alapján]. Tanulságos azok számára, akik mindenáron ellentétet akarnak konstruálni a fiatal és az érett Marx között, ha összehasonlítják ezt a helyet a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban található fejtegetéssel, amely a zene és a muzikalitás fejlődésével foglalkozik. Amikor Marx itt „az őt érzék kialakulását”

A fogyasztás termeléshez való viszonyának elemzése szintén fontos, a termelőfolyamat létezése és működése szempontjából nélkülözhetetlen kölcsönhatásokra vezet. Így mindenekelőtt arra, hogy a termelés először a fogyasztásban valósul meg igazán; fogyasztás nélkül a termelés pusztán lehetőség volna, végső soron cél nélkül, tehát társadalmi szempontból nem létezne. Ez a további kölcsönös meghatározásban konkretizálódik: a fogyasztás „alkotja meg az ösztönzést a termelésre; megalkotja a tárgyat is, amely célmeghatározó szerepet tölt be a termelésben”. Vagyis — mint később részletezni is fogjuk — a fogyasztás meghatározza a termelést beindító és szabályozó teleológiai tételezés lényeges tartalmát, pontosabban „a fogyasztás *eszméileg tételezi* a termelés tárgyát, mint benső képet, mint szükségletet, mint ösztönzést és mint célt”.<sup>47</sup> Láthatjuk: sokrétű és sokszorosán összefonódott kölcsönhatásról van szó, de egyúttal azt is látjuk, hogy a reflexiós meghatározásoknak ebben az oly gazdagon tagolt viszonyában érvényesül a materialista dialektika alapvető ténnye: nincs reális kölcsönhatás (vagy reális reflexiós meghatározás) túlsúlyos mozzanat nélkül. Ha elhanyagolják ezt az alapvető ténytet, akkor vagy egyoldalú és ezért mechanisztikus, a jelenségeket megerősítő és leegyszerűsítő oksági sor jön létre, vagy olyan felszínesen csillogó, irány nélküli kölcsönhatás, amelynek eszmenélküliségét Hegel a maga idejében helyesen bírálta, persze anélkül, hogy kiutat talált volna. A termelés és fogyasztás kölcsönhatásának esetében világos, hogy az előbbi „a valódi kiindulópont és ezért az átfogó mozzanat is”.<sup>48</sup> Éppen mert a gazdasági kategóriák elemzésének ezt a végső következményét — ontológiai feltételeinek tiszteletbentartása nélkül — a marxi módszer középponti kérdésének fogták fel, feltétlenül meg kellett mutatnunk, hogy ez az igazság ellenkezőjébe fordul át, ha feltételei és következményei nélkül alkalmazzák a gazdaságtanra, a társadalmi létre.

Ha most kissé közelebről vesszük szemügyre a második fontos viszonyt, a termelés és elosztás viszonyát, akkor teljesen másfajta problémákkal kerülünk szembe. Végső soron itt a tisztán gazdasági formáknak ahhoz a társadalmi-történelmi világhoz való viszonyáról van szó, amelyet korábbi fejtegetéseinkben gazdaságon kívülinek neveztünk. Ha ezt elhanyagoljuk, amire a vulgármarxizmus erősen hajlik, akkor a marxizmust „ökonómizmussá”, polgárián korlátolt „résztudománnyá” alakítjuk át. Nincs lényeges különbség aközött, hogy ezt egyoldalúan és radikálisan végigvizsgáljuk-e, vagy — ismeretelméleti megfontolásokból — „kiegészítésképp” más résztudományokat rendelnek mellé. Mindkét esetben szakítanak a társadalmi lét ontológiai egységével és sajátosságával, s ezzel együtt megértésének legadekvátabb módszerével, az egységes materialista dialektikus tudománnyal és filozófiával is. Marx a termelés és az elosztás viszonylatainak kidolgozásával a gazdasági és a gazdaságon kívüli tényezők dialektikus ellentétét szerves-törvényszerű összefüggésbe hozta a gazdaságtan tudományával; ehhez mindenekelőtt arra volt szükség, hogy szakítson az elosztás általánosan uralkodó vulgáris felfogásával.

az egész eddigi világtörténelem eredményének fogja fel, ugyanezt a gondolatot éppily egyetemlegesen fogalmazza meg. MEGA, I. 3., p. 120 [K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEW, Ergänzungsband I., p. 541 és köv. — K. Marx, Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest, 1962. p. 72 és köv.]

<sup>47</sup> Grundrisse, p. 13. [Dietz, Berlin, 1953, p. 13. — K. Marx, A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM, 46/I. kötet, p. 19. alapján.]

<sup>48</sup> Grundrisse, p. 15. [uo., p. 15. — uo., p. 21.]

Az elosztás a termékek pusztá elosztásának látszott, és ezért úgy tűnt, hogy független a termeléstől. „De” — mondja Marx — „mielőtt az elosztás a termékek elosztása, előbb: 1. a termelési szerszámok elosztása, és 2. ami ugyanennek a viszonynak további meghatározása, a társadalmi 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 foglalatik, és amely meghatározza a termelés tagozódását.”<sup>49</sup>

A hamis látszat az egyén szemszögéből fakad, akinek a számára itt közvetlenül csakugyan olyan társadalmi törvény működik, amely meghatározza helyét a társadalomban, a termelésben. Ilyen látszat keletkezik egy egész társadalom számára is, amikor bizonyos történelmi események, például hódítások bizonyos körülmények között újraformálják vagy átformálják a megadott marxi értelemben az elosztási viszonyokat. A hódítás ilyen eseteiben kétségtelenül gyakran jön létre új elosztás. Vagy alávetik a meghódítottakat a győztes termelési feltételeinek, vagy megmarad adókkal stb. megnehezítve a termelési mód, vagy végül is a kölcsönhatás valami újat hoz létre. Mindezek a változatok tisztán gazdaságon kívüli hatalmakra látszanak utalni, de konkrét vizsgálatkor kiderül, hogy abban a módban, ahogyan ezek a kölcsönös vonatkozások a gazdaságon kívül létrejött elosztási viszonyok közt működnek, mindig megvalósul az erre alapozott termelés fejlődési iránya, ahol is a termelésnek jut az átfogó mozzanat szerepe. Bármilyenek legyenek is a közvetlenül tiszta hatalmi viszonyok, az ezeket érvényesítő vagy ezeknek alávetett emberek olyan emberek, akik meghatározott konkrét feltételek között termelték újra saját életüket, és ennek következtében meghatározott ráteremtéssel, jártasságokkal, képességekkel stb. rendelkeznek és csak ezeknek megfelelően cselekedhetnek, alkalmazkodhatnak stb. Ha tehát gazdaságon kívüli hatalmi viszonyok a népesség ilyen új elosztását idézik elő, akkor ez sohasem lehet független a korábbi fejlődés gazdasági örökségétől, és az eljövendő gazdasági viszonyok tartós szabályozása szükségképpen az egymásra rétegzett embercsoportok kölcsönhatásából alakul ki. Ha Marx ezeknél a kölcsönhatásoknál a túlsúlyos mozzanat funkcióját a termelési módnak tulajdonítja, akkor óvakodnunk kell attól, hogy ezt valamiféle gazdasági praktícizmus vagy utilitarizmus értelmében fogjuk fel. A cselekvés termelésmeghatározta módja egyenesen destruktív jellegű is lehet, mint ezt Marx a mongol hordák oroszországi pusztításairól szólva megállapítja. De az ilyen cselekvésmód is a termelési viszonyokra megy vissza, az állatlegeltetésre, melynek fő feltétele az volt, hogy nagy, lakatlan térségekkel rendelkezzenek. Ehhez kapcsolódva beszél Marx a rablásról mint bizonyos primitív népek életmódjáról. De nem feledkezik meg arról, hogy hozzátegye: „De hogy rabolni lehessen, ahhoz rabolni való, tehát termelés is kell.”<sup>50</sup>

Láthatjuk: Marx a termelést mint túlsúlyos mozzanatot itt a legtágabb — ontológiai — értelemben fogta fel, mint az emberi élet termelését és újratermelését, amely már nagyon kezdetleges fokon is (a mongolok állattenyésztése) messze túlhalad a pusztán biológiai önfenntartáson és szükségképpen egyértelmű társadalmi-gazdasági jelleget ölt. A termelésnek ez az általános formája határozza meg a marxi értelemben vett elosztást. Pontosabban: az

<sup>49</sup> Grundrisse, p. 17. [uo., p. 17. — uo., p. 23.]

<sup>50</sup> Grundrisse, p. 19. [uo., p. 19. — uo., p. 24. alapján.]



emberekről van szó, akiknek képességei, szokásai stb. lehetővé tesznek bizonyos termelési módokat; ezek a képességek persze konkrét termelési módok alapján jöttek létre. Ez a megállapítás visszautal arra az általános marxi tanításra, hogy az emberek lényeges fejlődését termelési módjuk határozza meg. A legbarbárabb vagy legegyszerűbb termelési mód is olyan meghatározott módon formálja az embereket, amely embercsoportok kölcsönös vonatkozásainak esetén — bármennyire „gazdaságon kívülinek” látszanak is ezek közvetlenül — a végső döntő szerepet játssza.

Ha tehát az elosztás termelés által történt meghatározottságának ezt a módját a termelésben magukat alakító és átalakuló emberek primátusának szempontjából vesszük szemügyre, akkor ez a viszony minden további magyarázat nélkül nyilvánvalónak mutatkozik. Csak ha a gazdasági viszonyokat — mint ez a marxizmuson belül is gyakran megesett és megesik — nem emberek egymás közti viszonylatainak fogják fel, hanem fetiszizálják, „eldologiasítják” — például a termelőerőket azonosítják valamely önmagában vett, önállóan gondolt technikával —, akkor válik rejtélyessé ez a viszony. Akkor nehezen kibogozható kérdéskomplexusok jönnek létre — mint például ma a fejlődésben lévő országok iparosítása —, amelyeket konkrétan csak e marxi koncepció megértése alapján lehet megoldani, vagyis ha a termelés és elosztás viszonyát defetiszizálva fogjuk fel. Általánosságban szólva: csak akkor érthetjük meg helyesen a gazdasági és gazdaságon kívüli tényezők viszonyát, ha világosan kirajzolódik a termelés átfogó jellege az elosztás létrejöttében és változásában. Ugyanis az a korábbi megállapításunk, hogy a gazdaságon kívüli mozzanatokban is végső soron a gazdasági mozzanat dönt, korántsem jelenti azt, mintha ezt a különbséget nemlétezőnek, pusztá látszatnak foghatnánk fel. Korábban például elemeztük az úgynevezett eredeti felhalmozást és utaltunk arra, hogy csak ennek lezárásakor léphettek működésbe a kapitalizmus igazi és tisztán gazdasági törvényei, ami, a társadalmi létet illetően, annyit jelent, hogy a kapitalizmus új gazdasági rendszere nem jöhetett volna létre, ha nem előzte volna meg az elosztási viszonyoknak ez a gazdaságon kívüli átrétegződése. Ez azonban korántsem elvont-általános fejlődési törvény, amely minden további nélkül alkalmazható az összes többi jelenségre. Egyrészt akár alapvető változások is lejátszódhatnak tisztán gazdaságilag az elosztási viszonyokban, mint például Angliában a gépipar keletkezésekor, vagy az Egyesült Államokban az utóbbi évtizedekben. Sőt ugyanaz a fejlődés különböző feltételek között egészen különböző jelleget ölthet; Lenin a kapitalista korszak agrárfejlődésében megkülönbözteti egymástól a porosz és az amerikai utat; az első a mezőgazdaság feudális elosztási viszonyainak fölöttébb lassú leépítését jelenti, a második ennek szélsőséges ellentétét, a feudalizmus teljes hiányát vagy radikális felszámolását,<sup>51</sup> és itt láthatóvá válik, hogy a kapitalizmus fejlődése nagyon különböző tempóban, nagyon különböző módon hajthatja végre ezeket a változásokat.

Másrészt a közvetlen gazdaságon kívüli változások is végső soron gazdaságilag determináltak; a feudális elosztási viszonyok legyőzésének angol formája közvetlenül a hatalmas eszközök szélsőséges alkalmazásának segítségével

<sup>51</sup> Lenin: Sämtliche Werke XII. Moskau, 1933. p. 333 [W. I. Lenin, Die Agrarfrage in Russland am Ende des 19. Jahrhunderts. VII. Abschnitt. Werke, Band 15. Dietz, Berlin, 1962. pp. 131—132. — Lenin, Az agrárkérdés Oroszországban a XIX. század végén. Összes Művei, 17. kötet. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1968. pp. 120—121.]

ment végbe, de ezt mégis az határozta meg, hogy Anglia a feudális mezőgazdaságról a birkatenyésztésre, a textilipar nyersanyagtermelésére tért át. A példákat tetszés szerint szaporíthatnánk. De itt nem a példák a fontosak, és nem is pusztán az, hogy a tények dialektikus szemléletére figyelmeztessünk, amely szerint gazdasági vagy gazdaságon kívüli lényegüket sem azonoságnak, sem kizárólagos ellentétnek nem tekinthetjük, hanem az azonosság és nem-azonosság azonosságának, inkább arról van itt szó, hogy ebben az esetben is sajátítsuk el a marxi valóságfelfogást: minden gondolkodásnak a társadalmi lét tényleges megnyilvánulásából kell kiindulnia. Ez azonban nem jelent empirizmust, noha, mint láttuk, felemásan-tökéletlenül ez is tartalmaz valamiféle ontológiai „intentio rectá”-t, hanem inkább minden tényt más komplexusokkal kölcsönhatásban álló dinamikus komplexusok részének kell felfogni, olyan résznek, amelyet bensőleg és külsőleg sokféle törvény határoz meg. A társadalmi lét marxi ontológiája a törvénynek és a ténynek (a viszonylatokat és vonatkozásokat természetesen szintén magában foglaló) materia-lista dialektikus (ellentmondásos) egységén alapul. A törvény csak a tényben valósul meg; a tény a törvény kereszteződő kölcsönhatásokban érvényesülő jellegétől kapja meg konkrét meghatározottságát és sajátosságát. A marxi gazdaságtan nem érthető meg, ha nem értjük meg ezeket az összefonódásokat, amelyekben az emberi élet valódi társadalmi termelése és újratermelése alkotja mindig az átfogó mozzanatot.

E fejtegetések lezárásaképpen hadd utaljunk még egyszer röviden arra, hogy az erőszak és a gazdaság oly népszerű ellentéte szintén metafizikai és dialektikátlan. Az erőszak is lehet immanens gazdasági kategória. A munkajáradék tárgyalásakor például Marx utal arra, hogy lényegét, a többletmunkát, „csak gazdaságon kívüli kényszerrel lehet kisajtolni”. Ezután elemzi azokat a gazdasági feltételeket, amelyeken a munkajáradék létezése alapul, de hozzáteszi, hogy „csak a kényszer” az, ami itt „a lehetőséget valóságra váltja”.<sup>52</sup> Az emberiség egész történetén átvonul ez a kölcsönös áthatás. A rabszolgaságtól, amelynek előfeltétele, hogy az ember lassan képessé vált arra, hogy többet termeljen, mint amennyi fennmaradásához és reprodukciójához szükséges, a munkanapnak a kapitalizmusban való meghatározásáig az erőszak minden osztálytársadalom gazdasági valóságának integráns mozzanata. Itt is ontológiai-konkrét dialektikáról van szó: a gazdasági-törvényszerű összefüggésekbe való szükségszerű beágyazódása nem számolhatja fel e kettő ellentétét és ez a lényeges ellentétesség a maga részéről nem szüntetheti meg az összefüggések szükségszerűségét. Ismét látjuk: a lét ontológiailag helyes felfogásának mindig az egyes elemek, folyamatok, komplexusok különleműségéből kell kiindulnia és egyúttal minden egyes konkrét-történelmi társadalmi totalitásban meg kell ragadnia bensőséges és mélyreható összetartozásuk kényszerűségét. Ahány-szor különmemű, ellentétes komplexusok ilyen egymásba kapcsolódó láncolatáról beszélünk, mindig utalnunk kell gondolati megragadásunknak (mint lét-szerű konkrétságuk visszatükröződésének) konkrétségára, és egyaránt óvnunk kell az elvont „törvényszerűség”-től, és az éppilyen elvont, empirisztikus „egyszerűség”-től. Eddigi fejtegetéseink szintjén azonban a konkrétség követelése még elvont, pusztán módszertani posztulátum marad, és így a konk-

<sup>52</sup> Kapital, III/2., 2. Auflage. [O. Meissner] Hamburg, 1904, p. 324 f. [K. Marx, Das Kapital. Dritter Band. 47. Kapitel II. Die Arbeitsrente. MEW, Band 25. pp. 799—800. —K. Marx, A tőke. Harmadik kötet. Budapest, 1961. pp. 758, 760. alapján.]

rétság nem ér fel magának a dolognak a szintjéig. Ennek az elvontságnak az az oka, hogy mostanáig, a társadalmi lét marxi ontológiájának legfontosabb meghatározásait kifejtendő, egyik legdöntőbb dimenzióját, e lét történetiségét, amely e lét egészében, részeinek összeilleszkedésében, egymással kapcsolatos összefüggéseikben, a totalitásnak és az ezt alkotó komplexusoknak a változásaiban nyilvánul meg, nem teljesen — ez lehetetlen lett volna —, de annyira kiiktattuk, hogy e történetiség nem domborodott még ki jelentőségének megfelelően. A következő szakaszban ezt akarjuk pótolni.

*(Fordította Eörsi István)*

## A TÖRTÉNELEM SZELE. I.\*

FRIEDRICH ENGELS 140. SZÜLETÉSNAPOJÁRA (1820—1960)

M. LIFSIC

### I

A légrézecskek vitorlába kapaszkodó árama tovaviszi a hajót. A fizikában a szél erejét vektorokkal ábrázolják. Minden léglökés — testek ütközése, az erő viszont nem test. Más természetű realitás, mégis létezik.

Még inkább áll ez az erkölcsi erőre. Ez nemcsak hogy nem test — nem is mindig vág egybe azzal, amit fizikai erőnek nevezünk. A polgárháború éveiben Lenin nemegyszer mondotta, hogy katonai tekintetben a burzsoá államok erősebbek nálunk, erkölcsi erőben azonban mi mindenkinél gazdagabbak vagyunk. Éppen ez az erkölcsi fölény volt a szovjethatalom győzelmének záloga.

Materialista világnézetű emberek számára az erkölcsi tényező persze nem redukálódik a tiszta hitre vagy köteleességtudatra, erre az egyszerű képletre: „köteles vagy, tehát képes vagy rá”. Az erkölcsi erőnek megvan a maga anyagi alapja, ez az alap azonban szélesebb bármilyen tonnákban, százalékokban vagy más statisztikai egységekben mérhető egyedi nagyságnál. Gondolatát magyarázva Lenin a történelmi realitáshoz apellál. Az erkölcsi tényező nem más, mint a társadalom valamennyi osztályának viszonya az adott időben. Ez a világtörténelem szele.

1893-ban, a II. Internacionálé zürichi kongresszusával kapcsolatban Engels utazást tett a kontinens országaiban. A bécsi Dreher-teremben összegyűlt kétezer szocialista munkás előtt ezt mondotta: „Nagyhatalom vagyunk, amelytől félni kell, amelytől több függ, mint a többi nagyhatalomtól. Ez az én büszkeségem!” (MEM 22, 384.) E szavak Engels öt évtizedes forradalmi munkájának mérlege; e munka gazdag termését láthatta Engels élete alkonyán. Utazása diadalmenetté vált. Az öreg Európában mindenütt a marxista eszme győzelmének jelei voltak láthatók: a nagyvárosok és az ipari proletariátus gyors növekedése, a patriarchális filiszterség alkonya, a munkáspártok sikerei.

Nagyhatalom, amelytől félni kell. . . A Bebel és Liebknecht pártjára leadott kétféle szavazat nyugtalansággal töltötte el még az angol burzsoáziát is, a kor leggazdagabb, az uralkodás művészetében legtapasztaltabb burzsoáziáját. Bertrand Russell, az ország irányításában nagy szerepet játszó befolyásos család sarja, a fiatal brit arisztokrata, Németországba utazott, hogy a helyszínen tanulmányozza a német munkásmozgalmat. Hazatérve könyvet ír, melyben behatárolja: nem oly nagy a veszély. A Vollmar-féle szociáldemokratákkal ki lehet egyezni: elismerik ugyan a marxizmust, de a forradalom szelleme távol áll tőlük.

Valóban: az uralkodó osztályok oldalán nemcsak a fegyverek ereje volt, amelynek napról napra növekedett a jelentősége minden háborúban, így a

\* A cikk második része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/5—6. számában jelenik meg. — Szerk.

polgárháborúban is. Az ő oldalukon volt a munkáspártok számos gyengesége is; ezek a pártok formálisan elfogadták a marxizmust, de engedtek a burzsoá eszmék és a burzsoá „reálpolitika” nyomásának. Minden történelmi mozgalom, ha kiszélesül, elkülönültenül magába szív sok mindent, ami idegen tőle, amit nem tud megemészteni, ami ellentmond önnön természetének. A formális sikerek gyakran többet mutatnak a dolog valóságos tartalmánál. A német szociáldemokrácia csak 1891-ben kapott marxista programot; s Engelsnek, hogy ezt elérje, le kellett győznie a pártvezéreket, a parlamenti frakció makacs ellenállását. Olyan renegátokra kellett támaszkodnia, mint Bernstein, aki nem sokkal tanítómesterének halála után hozzáfogott a marxizmus úgynevezett „revíziójához”.

Ha Engels levelezését olvassuk és látjuk, milyen józanul ítélte meg a német és francia munkásvezérek személyes tulajdonságait, a szocialista mozgalom vezetőinek milyen hibáit kellett kijavítania a marxizmus erősödő erkölcsi befolyására támaszkodva, érthetetlennek tűnhet, hogyan beszélhetett nagyhatalomról, amelytől félni kell. És mégis: e szavak nem voltak üres frázisok.

A nap bálványai, a doktrinérek és karrieristák, akik számára a marxizmus új „business”-t, az előmenetel és a pozíciószerezés új módját jelentette, mindezek elcsendesedtek és letűntek, az Engels jellemezte hatalom azonban — bár előfordult csalódás egyesekben, s bár voltak válságok, amilyen a II. Internacionálé csúdjá is volt — folytonosan erősödött. És most már nemcsak az erkölcsi erő áll mögötte, erő áll mögötte a szó szoros értelmében — nagy népességű országok, szén- és acéltornák, modern tudományos laboratóriumok és rakéták. De e hatalom legfőbb kincse továbbra is az erkölcsi fölény, a történelem szele, amely a kommunizmus felé fúj. Ez az, ami mindennél drágább, mert ezt az erőt nem lehet gyártani vagy megvásárolni. Önmagában létezik, függetlenül az emberektől, akikre hatalmas felelősséget ró.

## II

Egy amerikai milliomos beszédének hírlapi ismertetése, egy chicagói professzor cikke, egy nyugatnémet szovjetológus könyve — a három egy pontban találkozik. Szerintük abban a mértékben apad a kommunizmus erkölcsi ereje, amilyen mértékben fejlődik anyagi potenciálja. Okos ostobák és művelt tudatlanok azt írják, hogy minden eszme tönkremegy, amint a harc reális eszközeinek segítségével megvalósul. Ezt a régi gondolatot ma gyakran úgy adják elő, mint a történelem visszavonhatatlan törvényét és az utóbbi évtizedek tapasztalataiból folyó általános következtetést. Valami hasonlót találunk a passzivitás és az erőszakmentesség filozófiájának híveinél is.

Lev Tolsztojjal vitázva V. G. Korolenko a következő szavakat adta egyik hősének szájába: „Kezünk ereje nem rossz és nem jó, hanem erő. A rossz vagy a jó ennek az erőnek az alkalmazása. Rossz a kezünk ereje, ha rablásra vagy a gyengébb bántalmazására használjuk; de jó, ha munkára vagy felebarátunk védelmére fordítjuk.” Ez természetesen válasz, válasz azoknak, akik az erőt a rossz örök forrásának tartják, de nem a *teljes* válasz. Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy az anyagi tények — az erőművek, a repülőgépek, a gabona — önmagukban kívül állnak az erkölcsi életen, jóvá vagy rosszá emberi felhasználásuktól, az őket alkalmazó ember céljaitól és indítékaitól függően lesznek. De ebben a kérdésfeltevésben benne rejlik egy eleme annak, hogy különválasztják az emberi célokat a valóságtól, az erkölcsi szabadságot a tények világától.

A valóságban viszont az egyik átmegey a másikba. A pokolba vezető út jó szándékkal van kikövezeve. Másrészt a kenyér, a villanyfény, a tudományos felfedezések, a munkaerő, sőt még a fegyverek ereje is, nem csupán eszközök, amelyek túl jón és rosszon helyezkednek el, amelyek az emberi cselekvés ilyen vagy olyan indítékaitól nyerik jelentőségüket; e realitások érzékelhetően beletartoznak az emberek társadalmi életébe mint erkölcsi fejlődésük hasznos, dologi alapja. Az anyagi jólét önmagában nem tesz erkölcsileg tisztábbá bennünket, az éhség és a pusztulás éveiben viszont elállatiasodik az ember.

A kérdés tehát úgy áll: *milyen körülmények között* lesz „kezünk ereje” valóban erkölcsi erővé, és viszont, mikor csálnak meg bennünket az emberi indítékok, még a legnemesebbek is, mikor vezet az „alkalmazás”, amellyel az ember a hatalmába kerített energiát felhasználja, ellentétes eredményre, a vak dologi erők győzelmére.

Eltérően azoktól az elméletektől, amelyek elválasztják az erkölcsi jót a külső tényektől, a marxizmus azon a meggyőződésen alapszik, hogy a dologi erők emberi jellegűvé lehetnek, az emberek társadalmi viszonyai pedig elveszítetik durva, dologi formájukat. Ez volt Marx és Engels tényleges eszménye, amely a munkásosztály történelmi küldetésének tudományos elemzéséből következik. A gőz, az elektromosság és az önműködő fonógép — mondotta Marx a XIX. század közepén — veszedelmesebb forradalmárok, mint Barbès, Raspail és Blanqui urak. A korábbi szocialistáktól eltérően az Internacionálé megalapítói a jövőt illető prognózisaikban a termelőerők fejlődésére támaszkodtak, amely önmagától napirendre tűzi a nagy társadalmi átalakulást.

De ha egyes eszközök meggyőzőbb erkölcsi erővel rendelkeznek, mint a legjobb, ámde erőtlen célok, mi teszi őket végül is jókká vagy rosszakká? Nemcsak az, hogy *mire* alkalmazzák őket, hanem az is, hogy *miként*, azaz alkalmazásuk formája. Az anyagi jólét és a szabadidő önmagukban (szemben azzal, amit a burzsoá gondolkodásmód szélsőjobboldali és túlságosan baloldali képviselői mindig állítottak) nem rontják meg a munkásosztályt, bár az anyagi javak valóban az erkölcsi hanyatlás forrásává *válhatnak*, ha a munkások nem igazi társadalmi harc és osztályösszefogás révén szerzik meg őket, hanem a munkáltatókkal való kicsinyes üzletelés, a felsőbbbség jótéteményei révén, a mai gazdasági cézárok népszavazási politikája formájában, azaz a szociál-imperializmus formájában. Ez természetesen így van.

Amíg megmarad az élet régi, társadalmi igazságtalanságon és az emberek többségének kényszerű akaratnélküliségén alapuló rendje, addig az összes társadalmi vívmányok, legyenek azok akár a kémia vagy az orvostudomány területén, fordított eredményekre vezetnek. A tudomány győzelmeit erkölcsi hanyatlás árán vásárolják meg, minden felfedezésből új veszedelem származik az ember életére nézve. És mégis: ez nem végleges eredmény. Van lehetőség az ellentétek differenciálódására a rossz és a jó fokozódó integrációja közepette. Az új társadalmi erőknél, hogy megszabaduljanak átkuktól, új emberekre van szükségük. Marx és Engels szerint ezek az új emberek a munkások.

Mint minden igazság, a munkásosztály történelmi küldetésének marxista formulája is üres absztrakcióvá válhat, magában véve azonban ez az igazság teljesen konkrét. Minden konkrétság megköveteli, hogy feltegyük nemcsak a *mi* — ténymegállapítás — és a *mire* — célmeghatározás — kérdését, hanem a *hogyan* kérdését is. Marx és Engels semmiféle formában nem fetiszizálják a „proletariátus” fogalmát, szó sincsen arról, hogy elvonatkoztatnának a formától, amelyben felemelkedése végbemegy. A változások igazi mélységének

mértéke számukra a munkásosztály történelmi aktivitásának foka, a néptömegek öntevékenységének kibontakozása, az a folyamat volt, melynek során a néptömegek a történelem objektumából annak szubjektumává lesznek. Ezek azok a nélkülözhetetlen feltételek, melyek között „kezünk ereje” és minden valóságos erő képes jót művelni, a technika pedig nem vezet erkölcsi romlásra, és az ember nem pusztá eszköz mások számára, hanem öncél.

Tolsztoj halálának évfordulója alkalmával François Mauriac francia katolikus író a következőket mondta: „Tolsztoj számomra lelkiismeretem egyik hangja volt. Már ifjúi éveimben megmutatta nekem, mennyire fontos megváltoztatni az embert, megváltoztatni önmagunkat ahhoz, hogy megváltoztassuk a világot.” Csakhogy évezredek át mutatták meg az embereknek az erkölcsi fény forrását belsejükben — és minden maradt a régiiben. A marxizmus álláspontjáról Tolsztoj kétségeire így felelhetünk: nem kell félni az erőtől, ha az ember a külvilágot megváltoztatva önmagát is megváltoztatja, de az erő nem helyettesítheti az öntevékenységet, a társadalmi nagykorúságot és minden egyes emberi lény ebből folyó erkölcsi autonómiáját, még akkor sem, ha *egy kéz* a jó ügy érdekében emelkedik a magasba. Erkölcsös az, ami hasznos az embernek, és mindennél hasznosabb az ember számára a maga autonóm, önálló fejlődése. Ebben az értelemben Tolsztojnak nagyobb igazsága van, mint Korolenkónak, bár a nagy öreg eljutott ismeretes egyoldalú következtetéseire.

Arra a kérdésre, hogy igénybe vehető-e az erő a közjó érdekében, Engels forradalmárként felelt, nem pedig a „ne állj ellent a gonosznak erőszakkal” elmélet híveként. Más szóval humanizmusa, hogy az elterjedt kifejezést használjam, nem volt absztrakt. Csakhogy a *nem-absztrakt humanizmusnak* sem szabad absztrakttá válnia, ellenkező esetben ugyanis burzsoá erkölcselméletté lesz, a nietzscheanizmus válfajává, mellyel gyakran találkozunk korunkban az anarchistáknál és a bonapartista típusú vulgáris demokratáknál. Hol a határ? Engels forradalmárként szemlélte ezt a kérdést, hogy lehet-e erőt alkalmazni a jó ügy érdekében, de olyan forradalmárként, aki a materialista történelemfelfogásra támaszkodik.

Marx és Engels társadalomtana elutasítja a szokványos felfogást, amely elszakítja egymástól a célszerűen irányított akaratot és a passzív anyagot, melyre az hat. Tolsztoj szemében, akárcsak antipólusának, Nietzschének szemében is, az absztrakt akarat (bár teljesen ellentétes értelemben) mindig uralkodik tárgya felett. A különbség csak az, hogy a passzivitás elmélete ezt a tárgyat az önmegtágadás mágiája segítségével igyekszik megváltoztatni, a nietzscheanizmus pedig az übermensch aktivitása útján. A marxizmusban nincs meg az akaratnak ez az olthatatlan szomja, amelyet a múlt századi életfeltételek és korunk ezeknek megfelelő közkeletű elképzelései ad abszurdum vittek. A külső cél absztrakcióját felváltja a tárgy autonóm fejlődésének dialektikus értelmezése és — ha a társadalmi emberről van szó — autonómiájának erkölcsi elismerése.

Például szolgálhat a gyarmati háborúk kérdésének az a megoldása, melyet Engels 1882. szeptember 12-én Karl Kautskyhoz írott levelében fejtett ki. Csábítónak tűnik a gondolat, hogy boldoggá tegyünk más népeket, rájuk erőszakkalva egy magasabb szintű civilizációt és társadalmi rendet. Hisz az erőt itt jó ügy érdekében alkalmazzuk. A valóságban azonban a másokra erőszakkal jó ellentétébe megy át, és megmérgezi az összes kapcsolatokat, a kölcsönös gyűlölet láncreakcióját váltva ki. Csak az az igazi boldogság, melyet saját felemelkedésükkel érnek el, nem pedig jótétevek kezéből kapnak.

Kautsky azt kérdezte Engelstől, hogyan vélekednek az angol munkások a gyarmati politikáról. Pillanatnyilag ugyanúgy, mint a burzsoák, felelte Engels. Egyszerűen élvezik országuk világpiaci monopóliumát. De mi a helyzet ezeken az egoista érzelmeken túl? „Véleményem szerint — folytatja Engels — a tulajdonképpeni gyarmatok, vagyis azok az országok, ahol európai lakosság telepedett le — Kanada, Fokföld, Ausztrália — mind önállókká válnak; ellenben a csupán meghódított, de bennszülöttektől lakott országokat — Indiát, Algériát, a holland, portugál és spanyol birtokban levőket — a proletariátusnak egy időre át kell majd vennie és a lehető leggyorsabban eljuttatnia az önállósághoz. Hogy ez a folyamat hogyan fog végbemenni, nehéz megmondani; India talán forradalmat csinál, sőt ez igen valószínű, és mint-hogy a magát felszabadító proletariátus nem viselhet gyarmati háborúkat, hagynia kell, hogy csináljon, amit akar, ami természetesen nem történhetik meg mindegyféle pusztítás nélkül, de hiszen az ilyesmi minden forradalommal együtt jár. Ugyanez játszódhat le másutt is, pl. Algériában és Egyiptomban, és számunkra kétségtelenül ez lenne a legjobb. Elég dolgunk lesz a magunk házatáján. Ha Európa és Észak-Amerika már újjászerveződött, ez olyan óriási erőt, olyan példát fog adni, hogy a félig civilizált országok maguktól követik azt; erről már maguk a gazdasági szükségletek gondoskodnak. Milyen szociális és politikai szakaszokon kell majd átmenniük ezeknek az országoknak, amíg szintén eljutnak a szocialista szervezetig, erről, azt hiszem, csak meglehetősen meddő hipotéziseket állíthatunk fel. Csak egy bizonyos: a győztes proletariátus egyetlen idegen népet sem boldogíthat kényszer útján anélkül, hogy ezzel saját győzelmét alá ne ássa. Ez persze semmiképpen sem zárja ki a különféle védelmi háborúkat.” (Marx és Engels: „Válogatott levelek”, Budapest 1950, 416.)

Furcsa igény lenne, hogy Engels majd száz évvel ezelőtt mondott szavai pontosan igazolódjanak a gyakorlatban. A népek történelme bonyolultabbnak bizonyult; ellenben a Kautskynak adott válasz lényegi tartalma — mind politikai, mind erkölcsi — igaz maradt.

### III

A párizsi Éditions Sociales-nál nemrégiben megjelent három kötet, Engels levelezése Paul és Laura Lafargue-gal, a marxista etika és esztétika új példait nyújtja. Az olcsóbb kiadású Napóleon, Louis Bonaparte karikatúrájának, Boulanger tábornoknak az ideiglenes sikerei keserű szavakat váltanak ki Engelsből a franciaországi bonapartista lázrohamokat illetően. A néptömegek hiszékenysége okoz neki fájdalmat, az, hogy a nép ebben a laktanyai kisistenben a „megmentőt” tiszteli. Annál nagyobb lelkesedéssel üdvözlí Engels az osztrák és német munkásoknak, a szocialista harc résztvevőinek szellemi arculatában végbement változásokat. Milyen mély benyomást tett rá az a tény, hogy Berlinben megnyílt az első munkásszínház! A proletárközönség hatással volt a repertoárra, de magára a színészi játékstílusra is, úgyhogy a német színpadon uralkodó „régí kispolgári atmoszféra” meghátrált az új humanizmus eme ünnepe előtt. (MEW, 39, 121.)

Marx és Engels még ifjú éveikben gyilkos és mulattató kritikáját adták Eugène Sue filantróp regényének, a „Párizs rejtelméi”-nek. Iróniájuk fő céltáblája a francia írónak az a meggyőződése volt, hogy a néptömegek megérdemlik az együttérzést, de mindig szükségük van a felülről jövő jótéteményekre,



mindig gyámság alatt maradnak. Ez a régi gondolat volt az alapja a „Párizs rejtelmek” egész irodalmi mechanikájának, és a marxizmus megalapítói természetesen határozottan elutasították ezt.

Nagyon valószínű, hogy Engels ugyanezen okból nem volt hajlandó Zolában a francia realizmus klasszikus tradícióinak örökösét látni, és támogatta Lafargue-ot „A Rougon-Macquart család” szerzőjével folytatott vitájában. Munkásábrázolásában Zola eltúlozta a passzivitás és a vad anarchista lázongásba átcsapó szinte állati apátia vonásait. Ebből az ellentmondásból egyetlen kivezető útnak a lassú, felülről kiinduló reform tűnt, ami természetesen nem tetszhetett Engelsnek. Jobban szerette Balzacot, aki reakciós nézetei ellenére képes volt meglátni a forradalom harcosainak erkölcsi fölényét.

Ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy Engels a forradalmi légkör gyors fejlődéséről ábrándozott volna a századvég Franciaországában. Éppen ellenkezőleg. Álláspontjának következetes forradalmisága nem abban a szubjektív törekvésben állott, hogy meggyorsítsa a válság bekövetkezését és a belőle fakadó döntő akciókat, hanem abban, hogy az ő szemében a munkásosztály minden vívmánya, a legkisebb is, csak annyiban volt lényeges, amennyiben az elősegítette az osztályösszefogásnak, a tömegek forradalmi tudatosságának szakadatlan erősödését, s fokozta a tömegek képességét arra, hogy a harc tüzeiben átalakuljanak, felemelkedjenek a történelmi folyamat általános céljainak megértéséhez.

Margaret Harknesshez írott ismert levelében Engels megjegyezte, hogy annak „City Girl” című regénye nem eléggé realiztikus, mert a munkásokat passzív tömegként ábrázolja. Ezzel kapcsolatban hivatkozott a munkásosztály harcában való részvétele során szerzett saját öt évtizedes tapasztalatára, amely cáfolja ezt az előítéletet. S vajon nem ugyanez az ok készítette-e arra, hogy némi ironiával nyilatkozzék az úgynevezett „tendenciaregényről”, holott álláspontja szerint a világirodalom minden nagy írójára jellemző, hogy határozott formában fejez ki politikai és filozófiai nézeteket? *Az igazi realizmus, csakúgy, mint a valóságos erkölcsiség, nem engedi meg, hogy másokra erőszakoljuk jótéteményeinket, másokra erőszakoljunk kővetkeztetéseket.* Ez Engels gondolatának magva. Nem szabad az olvasót pórázon vezetni, nem szabad korlátozni még a leghumánusabb cél érdekében sem. A legtartósabban az ragadja meg az emberek eszét és érzéseit, amire a maguk útját járva tesznek szert. Az öntevékenység, a saját iniciatíva az élet kezdete — ez teremti a művészet csodáit, ez teszi az embert fogékonyá a szép iránt, ez változtatja az egyszerű hasznot jóvá.

#### IV

Ebben az értelemben írta Marx még a negyvenes években „A filozófia nyomorúsága”-ban, hogy *saját drámájuknak* maguk az emberek a *szereplői is, és szerzői is.* Igaz, bizonyos fokig mindig előre meghatározott szerepet kell játszaniuk, amennyiben az új nemzedékek kezét mekötí az, amit már elődeik tettek, azaz minden nemzedék történelmi feltételekhez kötött. De a színész fölébe kerekedhet a szerzőnek, s ebben az esetben maga is szerzővé lesz; olykor pedig saját drámájuk szerzői egyszerű szereplők szintjére süllyednek.

Ez az ember legtragikusabb és egyszerűs mind legkomikusabb lehetősége. A kérdés az, hogy a történelmi dráma szereplőjének és szerzőjének ezen az azonosságán belül mi válik dominánssá — neki dolgoznak-e még az ellentétes

anyagi erők is, vagy, éppen ellenkezőleg, maga lesz idegen erők játékszerévé? A történelem erkölcsi oldala gyakorta „az események iróniájá”-nak formájában mutatja magát. Engels szívesen élt ezzel a hegeli megfogalmazással.

Minden valószínűség szerint ő volt az, aki azt sugalmazta Marxnak, hogy a nagy német filozófus ismeretes gondolatával éljen: az események és személyiségek rendszerint kétszer lépnek fel a világtörténelem színpadán. Először tragédiaként; másodsor — fűzi hozzá a „Brumaire” szerzője — mint bohózat.

Marxhoz írott 1851. december 3-i levelében Engels ezt mondja: „Franciaország történelme a legteljesebb komikum stádiumába lépett. Lehet-e mulatságosabbat elképzelni, mint brumaire 18-ának ezt a travesztiáját, melyet teljes békeidőben, elégedetlen katonákkal, a világ legjelentéktelenebb embere vitt véghez, amennyire eddig megítélhető, minden ellenállás nélkül. És milyen szépen összefogdosták a vén szamarakat egytől egyig!”

És nem meglepő, hogy a parlamenti számok, a burzsoá „rend” minden rendű és rangú hívei maguk hajlongtak a szoldateszka előtt, maguk készítették elő a bonapartista „December 10. Társaság” csöcselékének, Mussolini „fascio”-i és Hitler „rohamosztagai” eme elődjének diadalát. „Egy álló esztendei bajlódással sem tudott volna az ember ennél szebb komédiát kieszelni.” (Marx és Engels Művei, 27, Budapest 1971, 354, 355.) Engels levelében sok minden szó szerint megegyezik a franciaországi bonapartista fordulatról 1852-ben írott Marx-pamflet szavaival.

Jaj annak, aki egy tál lencséért eladja elsőszülöttségi jogát. Tetteink a természettörvények természetes automatizmusával hatnak vissza ránk. Ez azt is bizonyítja, hogy az ok—okozat viszony a társadalmi fejlődésben nincs túl jön és rosszon, éssen és értelmetlenségen. Az objektív tények iróniája mindig megnyilvánul, ha az uralkodó kisebbség a haladás és az önkénymentesség javait magának akarván megtartani, fél kiterjeszteni azokat az egész társadalomra. Hogy megőrizze kivételes helyzetét és a tömegeket a kiskorúság állapotában tartsa, hű szolgára van szüksége. Csakhogy a szolga úrrá lesz — ez a dolog rendje. És így minden csak a kevesekre érvényes demokráciából, a demokrácia minden korlátozásából egyeduralom, zsarnokság, személyi uralom lesz, amely kihívja a kiválasztottak ellen a tömeg elégedetlenségét és lángralobbantja ösztöneit. A burzsoá demokrácia szószátyárai készek saját privilégiumaik védelmére politikai kalandorokat és feketeszázásokat igénybe venni, vagy legalábbis készek rá, hogy eltűrjék őket a vörös veszedelem ellenméregként. Azok pedig úgy bánnak ezzel a finom közönységgel, mint a lakáj, aki csizmáját ura fehér ingmellére állítja. Akkor aztán lehet panaszkodni!

Az ilyenfajta tényeknek — szemben a „tömegemberről” mint minden despotizmus bázisáról szóló divatos burzsoá közhellyekkel — ez a marxista magyarázata. A „tömegember” éppúgy lehet a nagy demokratikus felemelkedés mozgatóereje, minden nagynak a forrása a művészetben és a költészetben, mint a tömeg alkotóeleme, amelyik Caligula harciszekere után rohan: „Te vagy a mi éltető Napunk!” kiáltással. De ha az ilyen társadalmi változás epicentrumát keressük, akkor azt inkább a szenátusban találjuk meg, azok között az emberek között, akik kiváltságos helyzetükért aggódnak, akiket *megoszt* ez az alantas *közös* érdek, és akik éppen ezért semmiféle eszközt nem ismernek a császári hatalom fatálisan növekvő kultusza ellen, míg a nép, amely gyűlöli őket, saját társadalmi energiái számára azt a sötét levezetést találja, hogy isteníti a császár személyét, és a történelmileg nem is jogosulatlan káröröm

érzésével tapsol kegyetlen játéknak, az arisztokrácia feletti győzelmének. Az a meghökkentő tény, hogy az egész társadalom teljesen tehetetlen az önkényuralkodói akarat megtestesítőjével szemben, éppen az „elit” bűnbeesésével magyarázható.

Boulanger tábornok politikai afférjának alkalmából Engels ezt írta Lafargue-nak 1889. március 25-én: „A franciáknak időről időre vannak bonapartista periódusaik, és ez a mostani még szegényteljesebb, mint a megelőző. Viselniük kell majd tetteik következményeit, ez a történelem törvénye; és a franciákkal ez, minden valószínűség szerint, nagy forradalmuk százéves évfordulóján történik meg. Íme, a történelem iróniája! Milyen gyönyörű színjáték a világnak: Franciaország a forradalom jubileumát ünnepli, és térden csúszik ez előtt a kalandor előtt!” (MEW 37, 170–171).

Ezek az összehasonlítások többet tartalmaznak pusztán irodalmi példánál. — Komor belső fénnel világít bennük a történelem dialektikus sajátossága. „Ez az átcsapás az ellentétbe, ez a végső megérkezés a kiindulóponttal szöges ellentétben levő ponthoz a szükségszerű sorsa minden olyan történelmi mozgalomnak, amely okaival és létfeltételeivel nincsen tisztában, és ezért pusztán illuzórikus célokra irányul. A „történelem iróniája” kérélyhetetlenül helyreigazítja ezeket.” (MEM 22, 18–19.)

Az ellentétbe való átcsapás törvénye nemcsak azokra az emberekre érvényes, akik hamis illúziókat táplálnak, mert szűk osztályérdekeik gátolják őket az igazság meglátásában és abban, hogy helyesen mérlegeljék saját tetteiket. Minden monopólium és minden jogtalan előny, legyen az társadalmi, személyes vagy nemzeti, a korlátoltság és a vakság bélyegét süti azokra, akik elmondhatják magukról, hogy beati possidentes, boldog birtokosok. De egyoldalú privilégium a társadalom fejlettebb részének legnemesebb fölébeemelkedése is a tudatlan tömegnek, különösen, ha ez a felülemelkedés a kis emberről való gondoskodást magukra vállaló haladó emberek tudatosan kultivált szubjektív avantgardizmusává válik. Nem volt még példa a történelemben arra, hogy ez a kivételes helyzet, a kulturális és erkölcsi felemelkedés minden csodája ellenére, melyeket bizonyos korlátok között megvalósíthat, ne súlyos válságba torkollott volna. Engels a többi között a reneszánsz korszakára hivatkozik. „Karl Kautsky Morus Tamásról szóló írásában bebizonyította, hogyan torkollott a polgári felvilágosodás első formája, a XV. és XVI. századi „humanizmus” a további fejlődés során a katolikus jezsuitizmusba.” (MEM 22, 18.)

Hogy „nincsen tudatában” saját történelmi szerepének és tevékenységét „illuzórikus céloknak” rendeli alá, ez gyakran megesik olyan emberrel is, aki a leghaladóbb történelmi mozgalmakat képviseli. Az ellentétbe való átcsapás törvénye itt is hat. Különben a marxizmus számára ezek a helyzetek nemcsak tanulságos következtetések példáját rejtik magukban. Ahogyan nem függ akaratunktól az, hogy melyik társadalmi osztályhoz tartozunk, nem szabad választás tárgyai azok a feltételek sem, melyek között az emberek felülemelkednek osztálykorlátozottságaikon és harcolnak ellenük.

Amiként a történelmi haladás ellenségei bizonyos mértékig maguk is fogékonyak a haladás iránt, sőt képesek kisajátítani maguknak eredményeit is (természetesen meghatározott osztályformában), akként a nép oldalán álló emberek sem vonhatják ki magukat azoknak az erőknél és feltételeknek a hatása alól, melyek ellen harcolnak. Ezért rejt magában itt minden objektív szituáció tragikus tartalmat, és a kedvező megoldás lehetetlensége gyakran nem az emberek, e tragédia hősei jelentéktelenségének következménye, bár

e hősök mindenképpen csak emberek, nem pedig istenek; máskülönben, Arisztotelész találó megjegyzésével szólva, nem érezhetnénk együtt velük.

Az 1885. április 23-án Vera Zaszulicshoz írott levelében Engels nem tagadja, hogy a heroikus illúziók akaraterőt kölcsönözhetnek az orosz forradalmi narodovoleceknek, de a valóságos tények áradata végezetül is a legkegyetlenebb módon kiábrándítaná őket: „Azok az emberek, akik azzal büszkélkedtek, hogy ők forradalmat csináltak, másnap reggel mindig azt vették észre, hogy nem tudták, mit csinálnak, hogy a befejezett forradalom egyáltalán nem hasonlított arra, amelyet ők csinálni akartak. Ez az, amit Hegel a történelem iróniájának nevez, olyan irónia ez, amely elől a történelmi személyiségek közül csak kevesen menekülnek meg.” (Marx és Engels: „Válogatott levelek”, 453.)

A marxista párt megalapítói saját híveiket mindig visszatartották attól, hogy megkiséreljék ráerőszakolni akaratukat a történelemre, ami szükségképpen ellentétes eredményekre vezet, vagyis az embert más szerző darabjának passzív szereplőjévé, idegen föld művelőjévé teszi.

## V

Ily módon Marx és Engels történetfilozófiája túllép az absztrakt, formális célszerűség határain, amely a „politikai lény” magatartását a régi osztály-civilizáció keretei között meghatározta. Több ezer év alatt alakult ki az a szokásos elképzelés, mely szerint a népek útja a fennálló kormányzat és ellenfelei jó- vagy rosszakaratótól függ. Ezek az illúziók a népi előítéletek erejével bírnak, némelykor oly magától értetődőnek tűnnek fel, mint az, hogy a Nap kering a Föld körül. „Mégis, a makacs Galileinek van igaza.”

Mindenki, aki tanulmányozta a marxista irodalmat (és még nem felejtette el), tudja, hogy az az ellentétes felfogásból indul ki. A társadalmak története önálló mozgással bír, megvan a maga objektív logikája. Az emberi akarat benne játszott szerepe nemcsak általánosságban függ a történelmi feltételektől, hanem konkrétabb értelemben is, mint célra irányuló cselekvés csak akkor lehet sikeres, ha megfelel a dolgok ezen általános menetének. Ez utóbbinak kell előkészítenie, maguknak a körülményeknek kell sugallniuk a cselekvést. A történelmi szükségszerűség nemcsak ok és okozat törvényszerű kapcsolatát tartalmazza. Magában hordozza azt is, ami különösen fontos az ember számára — a célszerű gondolkodását irányító *normaviszonyt*.

Engelst, minthogy ez volt a véleménye a célok birodalmáról, egészen természetesen, hogy mindig foglalkoztatta a forradalmi cselekvés időszerepségének kérdése, amely nem csupán praktikus kérdés. Hiszen annak az elméletnek, mely szerint az emberek tettei kívánságaiktól függetlenül beépülnek az anyagi tények organikus láncolatába, a legnagyobb nehézséggel akkor kell megküzdenie, ha meg akarja határozni azokat a pontokat, ahol a cselekvő szubjektum belép a folyamatba, illetve kilép belőle. Mert hiszen nem oldódik fel maradéktalanul a fejlődés természettörténelmi folyamatában, szabad, szenvedő és harcpegés lénynek tudja magát.

A történelmi személyiségek közül, írta Engels, csak keveseket kímélt meg a történelem iróniája. De miért olyan szeszélyes kedvenceivel a történelem? Mert a társadalmi mozgás aktív szereplői mindenki másnál közelebb állnak a dolgok önálló logikájához és mindenki másnál könnyebben sértik meg annak szent határait saját vakságuk vagy más olyan ok folytán, amely megfosztja őket a lehetőségtől, hogy annak megfelelően cselekedjenek, amit tudnak.

„Keserves átok tudni azt, amit/Nem-tudni jobb” — mondja a jós Szophoklész tragédiájában. (Babits Mihály fordítása)

„Eközben persze az ember annak a dialektikának lesz az áldozata, amelyik, tetszik ez Dühringnek vagy sem, „objektíve jelen van a dolgokban”, olvassuk Engels egyik levelében. (MEW 35, 428.) Áldozatává vagy tudatos kifejezőjévé lenni a dolgok objektív dialektikájának — ez a választás áll minden történelmi személyiség előtt, különösképpen pedig minden forradalmár előtt, mert neki az a feladata, hogy radikálisan megváltoztassa a világot, s közben a legkönnyebb belebonyolódni abba az absztrakt elképzelésbe, hogy a történelmet *csinálják*, hogy az akarat egyszerű megfeszítésével és célszerűen megválasztott eszközök sajátosságával csinálják. Az a körülmény, hogy ez a választás nem mindig egyformán szabad, nemhogy megszüntetné, hanem inkább elmélyíti a dolgok spontán dialektikájának drámaiságát, és az, „amit nem-tudni jobb”, az erkölcsi tanmesét tragikusabb témává teszi.

A történelem törvényei mindenkre vonatkoznak, és, mint a sors a középkori arab mesékben, mindenekelőtt azt érik utól, aki futni próbál előlük. E mese-szituáció legbensőbb értelmét így fejezhetjük ki: minden törvényszerűség ott valósul meg a legfatálisabb módon, ahol megsértik feltételeit. A táplálkozás például szükségszerű folyamat, ezt az éhhalál ténye bizonyítja. Csakhogy a szükségszerű folyamatok nem mindig egyenértékűek, belsőleg különbözhetnek egymástól, az utak differenciálódhatnak. Nem mindennap vezet a táplálékszükséglet éhhalálhoz; de minél gyakrabban sértjük meg — akaratlanul vagy tőlünk független okok folytán — a normális életfunkciókat, annál hamarabb válik a szükségszerű törvényből megváltoztathatatlan büntetés, „sors”.

Bizonyos értelemben megsérthetjük a történelem törvényeit is. Nem keveset kínlódott e problémával a keresztény teológia, azt vizsgálván, mennyiben felelős az isteni akarat az embernek a földi siralomvölgyben elkövetett tetteiért. Ha isten az embert összes gyengeségével együtt teremtette, miért bünteti akkor? Meg kellett engedni némi kis szabad akaratot, a választás lehetőségét. Ne mélyedjünk el e kérdés vallási alapon született megoldásának különböző árnyalataiban, térjünk vissza bűnös materializmusunkhoz. El lehet térni a történelmi fejlődés belső ideális vonalától, de minden ilyen eltérés arra vezet, hogy a szükségszerűség még hatalmasabb erővel bizonyítja jelenlétét, behatoltságát, és a további folyamat végzettszerű jelleget ölt.

Ebből nem következik, hogy meg kell adnunk magunkat a sorsnak; hanem tiszteletben kell tartanunk az adott helyzet bizonyos normáját, hogy az objektív helyzet a magasabb szintű társadalmi tudattal rendelkező szubjektum számára előnyös módon fejlődjék. E kérdés Engels műveiben és leveleiben található elemzéséből az is következik, hogy a szükségszerűség fogalma nála nincs megmerevítve, mint a burzsoá szociológusoknál — egyszer s mindenkorra érvényessé. A fogalom *ideális* momentumot rejt magában, de semmi köze az isteni gondviseléshez, amely az emberiséget jutalmazás és büntetés útján a paradicsomba vezet, ugyancsak különbözik azoktól a modern vasszükség-szerűség-fogalmaktól, melyek Nietzsche és a burzsoá ateizmusra jellemzőek.

Már mondtuk, hogy Engels szerint a történelem nincsen jón s rosszon túl. A dolgok objektív dialektikájának megvan a maga ideális vonala, a maga történelmi normája. Hol, milyen irányban keressük ezeket a kritériumokat? Mindenekelőtt fellelhetjük őket az emberek zömének helyzetében a társadalmi

fejlődés különböző fokain. A történelem iróniájának Engels által felsorakoztatott példái nemcsak arról tanúskodnak, hogy az emberek, általánosságban szólva, olykor csalatkoznak számításaikban. Arról is tanúskodnak, hogy e számítások kudarca kisszerűségükből fakad, mind abban az értelemben, hogy nem ismerik a körülményeket, mind pedig különösképpen abban az erkölcsi tartalmatlanság értelmében, hogy a szűk osztálykorlátok lehetetlenné teszik az érdekelték számára, hogy helyesen számítsák ki lépéseiket. Az enyészet és a hanyatlás elkerülhetetlen büntetés minden olyan sikerért, amely mások leigázásán, aljas egyenlőtlenségen — személyes, társadalmi, nemzeti egyenlőtlenségen — alapszik. Nem lehet szabad az a nép, amely más népeket elnyom vagy akár csak korlátoz szabad fejlődésükben. Éppilyen súlyos jármot vesz magára az az osztály és párt, amely uralmát a társadalmi igazságtalanságra alapozza. A nemezis átka üldözi a társadalmi érdekek elárulását, a nemes célok feladását, a történelmi aljasság és vakság minden megnyilvánulását. Lehet egyet nem érteni Marx és Engels történelmi materializmusának ezzel az erkölcsi alapjával, de lehetetlen észre nem venni.

Minthogy az emberek öröklük azokat a körülményeket, melyek előző generációk tevékenységének eredményeképpen keletkeztek, a történelem részben mindig analitikus dráma, amely még az első felvonás előtt szőtt bonyodalmakat oldja meg. Ezért a „normális” fogalma történelmi értelemben *viszonylagos*, hiszen a feladatnak maguk a feltételei már távol vannak a szabad idealitástól. De a valóságos tények kialakult áramlatának keretei között több-kevesebb lehetőség adódik arra, hogy a cselekvő szubjektum normális módon belépjen a dolgok tőlünk független objektív láncolatába, lehetséges azonban az is, hogy a társadalmi aktivitás karikatúrája realizálódik, ami a történelem újabb vargabetűit vonja maga után, majd azt, hogy újra „besszre játszanak”. Végezetül lehetséges olyan utakat választani, melyek nem mindig egyaránt járhatók és közeliek, mégis reálisak.

Ha helytelenül választottunk — természetesen viszonylagos, történelmi értelemben helytelenül —, ez a tény mindig magában hord egy adag rossz számítást és az erkölcsi hanyatlás elkerülhetetlen mozzanatát vagy legalábbis veszélyét. Természetesen az emberi akaratnak ezek a betegségei méreteiket és szövődményeiket tekintve különbözőek. Előfordulhat, hogy nem érti meg valaki a körülményeket, ha kapzsi érdekek elhomályosítják agyát. A reakció szolgái nem idioták, mégis, hová vitte Németországot Hitler politikája? Az is előfordul, hogy a hibák, a meg nem értés, az egyoldalúan kibontott célszerűség fokozatos kifejlődése szül társadalmi gyalázatosságokat. A francia forradalom terrorja jogosult volt, míg vívmányait a monarchista koalíció csapatai fenyegették. Szükségtelessé, a pánik és az erőszakba vetett utópikus hit értelmetlen kifejeződésévé vált, amikor megszűnt a közvetlen katonai veszély. S ha belülről vizsgáljuk meg a korszakot, ha megismerkedünk a kortársak visszaemlékezéseivel és a dokumentumokkal — mi mindenre nem bukkanunk!

Tehát az ismert mondás — a pokolba vezető út jószándékkal van kikövezve — korrekcióra szorul. A pokolba vezető út persze nem jó, hanem rossz szándékokkal van kikövezve, de a rossz szándékoknak kétféle eredetük lehet. Gyökerезhetnek önmagukban, ha már eleve forrásuk ilyen mocskos, de úgy is keletkeзhetnek, hogy a legjobb szándékok mennek át fokozatosan a maguk ellentétébe, ha szembekerülnek a fejlődés objektív logikájával. Tudjuk már, hogy a fejlődés objektív logikája nemcsak az okok és okozatok minden erköl-

csi értelemről elidegenedett láncolatát tartalmazza, hanem egy belső normát is, amely rokon tudatunkkal és közel áll hozzá. Semmi meglepő nincs abban, hogy keressük a történelmi élet értelmét (egészen látszólagos értelmetlenségével való elégedetlenségünkig), mert maguk ezek az ideális követelmények nem idegen talajból sarjadtak. E követelmények arról tanúskodnak, hogy az anyagi természet végtelen fejlődése és a társadalmi anyagnak a történelem során végbemenő fokozódó sűrűsödése az adott korszak embereinél elérte a magáértvaló lét, az öntudat, a szubjektivitás meghatározott fokát.

De térjünk vissza ahhoz a kérdéshez, miként lép be a cselekvő szubjektum a körülmények organikus láncolatába, s e körülményekkel összefüggő szabadság és sors fogalmához. Az a tény, hogy a népet támogató forradalmi gondolat „nemes szándékok” kifejeződése, az uralkodó osztályideológia szintje fölé emeli a gondolatot. Engelsnek soha eszébe sem jutott, hogy nyárspolgári álláspontból ítélje meg az élet évszázados rendjével a valóságos helyzet megértése nélkül viadalra kelő emberek heroikus illúzióit. De miként lehet elkerülni azt, hogy ezek a nemes szándékok szöges ellentétükbe csapjanak át, s hogy önkéntelenül visszatérjünk a régi útra maguk e szándékok spontán fejlődésének hipertrófiája miatt? A kérdés nemcsak politikai, hanem erkölcsi is. Az öntudat, az elmélet, a forradalmi társadalomtudomány mindig útelágazás előtt áll: az egyik út az objektív fejlődés belső normáján alapuló szabad szükségyszerűség, a másik a sors, azaz az emberi önkény által összehozott csomók, fatális kibomlása.

Ez a magyarázata annak, hogy Engels a munkáspártok vezéreihez írott leveleiben nem győzi hangsúlyozni: nem szabad az eseményeket organikus növekedésük rovására siettetni. Minthogy a második Internacionálé pártjaiban a természettörténeli fejlődés eszméje egyoldalú jelleget öltött, megszoktuk, hogy magunk is bizonyos óvatossággal kezeljük ezt az eszmét, attól tartva, hogy az opportunizmus és a passzív szemlélődés igazolása nő ki belőle. Önkéntelenül is Brentanónak, Sztruvénak, Sombartnak és a forradalmi tartalom híján levő osztályharc liberális-burzoá elmélete más korifeusainak, olyan szociálreformistáknak a nevei ötlenek eszünkbe, akik azért alkalmazzák a marxizmus terminológiáját és megalapítóinak egyes kifejezéseit, hogy a burzoá rutinhoz való alkalmazkodásukat igazolják.

De bármilyen jogosult is az opportunizmustól való félelem, a passzivitástól való félelem, ha csak a legkisebb egyoldalúsággal is párosul, korszakos hibához vezethet, ahhoz az elterjedt illúzióhoz, mely szerint a történelem csupán külső anyaga a célszerű tevékenységnek. Természetesen a marxizmus vívmányainak teljes feladása volna, ha korlátolt nyárspolgári módon azt hinnénk, hogy a történelem útjai a kormányok, akár a forradalmi kormányok erejétől függenek. Abból a tényből, hogy a döntő pillanatban gyakorlatilag szükségszerűen igénybe kell venni „kezünk erejét”, egyáltalán nem következik, hogy bármely haladó gondolkodású tábornok képes bevezetni a szocializmust egy elmaradott országban, melynek szinte egyáltalában nincsen ipari proletariátusa. Mindenesetre a dolgok objektív kapcsolatának és a kapcsolat törvényszerű fokozatainak jelentősége nem katedratudósok által feltárt történelmi perspektíva, hanem a marxista taktika gyakorlati alapja. Brentanónak, Sztruvénak, Sombartnak és a második Internacionálé egész opportunista teoretikus nemzedékének hamis következtetései nem szüntetik meg azoknak a tényeknek a rendszerét, melyeket a történelmi materializmus elmélete helyesen értelmez.

Engelsnek a taktikáról szóló levelei ennek az elméletnek konkrét alkalmazásai. Ez az elmélet láthatatlanul jelen van minden kritikai megjegyzésében. E kritika egyik fő területe a századvég német szocialistái által ápolt lassalleánus örökség volt. Minthogy abban az időben az egész burzsoá világban az az elv uralkodott, hogy az állam nem avatkozhat be a gazdaság spontán fejlődésébe, a liberális sajtó minden alkalommal nagy lármát csapott, valahányszor az államhatalom lépéseket tett az ipar és a piac feletti ellenőrzés bevezetésére; e lépéseket mindjárt szocializmusnak kiáltották ki. Ily módon a szocializmust, különösen Poroszországban, azonosították a társadalmi élet kaszányyszerű rendjével, a hivatalnokok basáskodásával és általában a politikai felépítmény mindenfajta improduktív növekedésével. Ezen az alapon, Engelsszel szólva, minden katonai század szabóműhelye a szocializmus mintája. Engels arra is emlékeztet, hogy a „felvilágosodott despotizmus” modorát megőrző utolsó porosz király, III. Frigyes Vilmos idejében egy bölcs azt javasolta, hogy államosítsák a bordélyokat.

A porosz szocializmus politikai szofisztikája gyakran ma is a burzsoá társadalom hasznára szolgál. Az állítólagos szocializmusnak léteztek pl. olyan fajtái, mint Hitler „új rendje”, amely ma a burzsoá propaganda számára általában a szocializmus „totalitarizmusának” bizonyítéka. Csakhogy abban az időben, amikor Engels a taktikáról szóló leveleit írta, sok német szociáldemokrata, nem függetlenül Lassalle hatásától, komolyan vette az ilyen kérdésfelvetést, úgyhogy fejükben a szocializmus valóban felülről hozott állami intézkedések sorozatát jelentette. Az olvasó minden valószínűség szerint tudja, hogy ez az elképzelés magát Lassalle-t sajátos „tory-chartizmus-hoz” és a Bismarckkal kötött kompromisszumhoz vezette.

Ezért írta Engels 1881. március 12-én Eduard Bernsteinnek: „... Merőben elfogult hamisítás a manchesteri burzsoák részéről, hogy az államnak a szabadversenybe való minden beavatkozását, szocializmusnak’ minősítik: a védővámokat, iparteszleteket, dohányjövédéket, egyes iparágak államosítását, porosz állami bankot, királyi porcelángyárat. Nekünk ezt *kritizálnunk* kell, nem pedig *elhinnünk*. Ha ez utóbbit tesszük, és elméleti rendszert építünk rá, ez előfeltételével együtt omlik össze, vagyis annak egyszerű bebizonyításával, hogy ez az állítólagos szocializmus nem egyéb, mint egyrészt feudális reakció, másrészt ürügy pénzkisajtolásra, azzal a mellékgondolattal, hogy lehetőleg sok proletárt változtassanak át az államtól függő hivatalnokká és nyugdíjassá, hogy a fegyelmezett katonai és hivatalnoki hadsereg mellé ugyanolyan munkáshadsereget is szervezzenek. Választási kényszer gyári felügyelők helyett, állami feljebbvalók ellenőrzése alatt — szép szocializmus! De ide jutunk, ha elhisszük a burzsoának, amit ő maga nem hisz, csak állít: hogy az állam — szocializmus...” (Marx és Engels: „Válogatott levelek”, 406.)

Ebből semmiképpen sem következik, hogy a szocialista társadalom létrejöhet a proletárdiktatúra állama és annak a gazdaság területén folytatott politikája nélkül. Engels csupán azt a burzsoá szemléletre jellemző politikai szofizmat utasítja el, mellyel gyakorta találkozunk a szociálreformistáknál és a marxizmus renegátjainál is, s amely szerint mindenfajta állami beavatkozás a gazdaságba és a társadalmi életbe (amit most „etatizmusnak” neveznek) a szocialista formák bevezetését jelenti, és ennél fogva a holt bürokrácia iránti minden utálat a szocializmus ellen fordul. Ez egyáltalában nem így van. A politikai felépítmény túlbujánzása és a mindenhatóságába vetett hit



ugyanannyira lehet a feudális és az ázsiai-hivatalnoki formák felélesztése is. Minden a gazdasági élet, a társadalmi lét és az államhatalom valóságos tartalmától függ. A társadalom spontán fejlődése és a politikai akarat közötti minden antitézisnek csak ezen konkrét kereteken belül van értelme.

Ugyanígy elutasítja Engels a forradalmi fordulatban alkalmazott erőszak lassalleánus felfogására jellemző idealizmust is. Metszően éles kritikával illeti azokat a főbb kombinációkat melyek teljesen függetlenítik magukat az objektív körülmények tényleges fejlődésétől és a tömegmozgalomtól, valamint a politikai cselekvés absztrakt erejébe vetett hitet. Végeredményben a forradalom fogalmát is le lehet sülyeszteni a régi uralkodó kisebbség közkeletű politikai elképzeléseinek szintjére, amelyet a miniszteri székekben szótt titkos népellenes összeesküvések határoztak meg.

Ebből a szempontból Engels kigúnyolta Lassalle követőinek a forradalmi helyzetről alkotott elképzeléseit, amelyek a szocialista avantgarde és az „egységes reakciós tömeg” (az összes nem-proletár osztályok és hivatalos pártok) absztrakt ellentétére épültek. Ez azt jelentené, mondotta Engels, hogy a forradalom az utolsó, ötödik felvonással kezdődik. A valóságban a forradalom épp azzal kezdődik, hogy a hivatalos pártokat is magába foglaló túlnyomó többség összefog az általános rossz, azaz a kormány ellen, és csak az összes köztes politikai erők további diszkreditációjának mértékében jön létre a „nagy szétválás” és nyílik meg az út a szocialisták hatalmához. (Marx és Engels: „Válogatott levelek”, 419, 420.) Ez nem jelenti természetesen, hogy az Engels által vázolt séma kötelező lenne bármilyen történelmi körülmények között; annyi azonban bizonyos, hogy a forradalmi fordulat szükségszerűségének objektív önfeltárulása nélkül, ami egyrészt a többi osztály pártjainak válságában, másrészt az egész társadalmi tudat ennek megfelelő változásában fejeződik ki, az „ötödik felvonás” nem társadalmi forradalom, hanem véres kaland lenne.

De mindig igaz marad, bármiként alakuljanak is a tények, a *szubjektív tevékenység* függése a forradalmi helyzet szervesen növekvő feltételeitől. A politikai akarat aktivitása hozzájárulhat e válság kibontakozásához, ha a lehetséges maximumot hozza ki az adott feltételekből, nem sértve meg belső logikájukat, amelyet ráadásul a történelmi helyzet sajátosságai is bonyolít.

A szó is tett, éppen ezért, ha túlbecsüljük a propaganda lehetőségeit, az ugyanaz, mintha cselekedeteink formális célszerűségét fölébe helyeznénk a történelemnek, vagyis külsőlegesen és formálisan ítélnénk meg a szó hatását az emberi értelemre. Az igazság nem enged az egyszerű szuggesztiónak, vagy, ahogy ma mondják, nem manipulálható idegen tudattól. A propaganda célszerűségének elvont és, mondhatjuk, idealista elképzelése esetén, amikor a kimondott szavak száma szolgál mértékül, bármely igazság, még a legszentebb és a legbizonyosabb is, önmaga ellentétévé lehet, s inkább taszítást, mint meggyőzést fog eredményezni. Az emberek csak azt fogadják be, ami az élet, a realitás tényeiben tárul fel számukra; nem lehet őket sokáig félrevezetni, de maga a megtévesztés is annak alapján jön létre, hogy a dolgok objektív logikája nem eléggé kifejezett, vagy pedig úgy, hogy az illúziók áradata — amely illúziók maguk is az élet objektív forgatagából nőnek ki — időlegesen „ellepi” a politikai tisztánlátást.

A Bismarck-kormány által kiadott szocialistaellenes törvény idején Engels azt jósolta: „Németországban sokan (Viereck csak szembeszökő példa, teljesen búskomor, mert a legális propaganda lehetetlen) túl nagy jelentőséget

tulajdonítanak a nyilvános propagandának és lebecsülik a történelmi események valóságos mozgatóerejét. Itt csak a tapasztalat segíthet. A sikerek, amelyeket *most* nem használhatunk ki, azért még egyáltalában nem vesztek el a számunkra. Csak maguk az események képesek felélnélni a közönyös és passzív néptömegeket. Ha ezek a tömegek a mai körülmények között még nem is fogékonyak a propaganda iránt, annál erőteljesebben fog hatni majd annak idején a felszabadító szó, annál meglepőbb lesz a hatás az államra és a burzsoáziára, amikor a 600 000 szavazat hirtelen megháromszorozódik, amikor majd nemcsak Szászország, hanem az *összes* nagyvárosok és ipari centrumok a mieink lesznek, és a mezőgazdasági munkások is olyan helyzetben lesznek, hogy eszmei hatásunk el fogja érni őket.” (MEW 35, 221–222.)

Ez a „történelmi események mozgatóereje” és a népi öntudat fejlődése közötti kapcsolat megköveteli, hogy várni tudjunk a társadalmi krízis lassú, rejtett fejlődésének korszakaiban; kitartást, sőt sztoicizmust követel meg. A szükségszerűség és szabadság dialektikájának materialista értelmezéséből a többi között az az igen fontos következtetés adódik, hogy hinnünk kell a fordulat elkerülhetetlenségében. „Ismét eljön az idő, amikor más szelek fújnak.” (MEW 35, 222.) Tudni kell kihasználni a reakció periódusait arra, hogy termékeny forradalmi munkát végezzünk, ha csak a teoretikus harc területén is, amíg más lehetőség nincsen, ez sokkal magasabb rendű a látszat-tevékenységnél, amelyik — Scedrin kifejezésével — csupán a várakozás sajátos módja. Ebből a szempontból, jegyzi meg Engels utolsó korszakának egyik levelében, hogy néha még az sem rossz, ha kisebbségben vagyunk, mindenesetre jobb, mint olyan többséget tudni magunk mögött, amelyből hiányzik a belső összeforrottság és egy amorf szituáció eredményeként keletkezett. Ha a „szél” energiataralékait nem fecséreljük el, nem fognak elmaradni a külső sikerek sem.

Sokkal rosszabb az a helyzet, ha a forradalmi pártnak olyankor kell magára vállálnia a felelősséget, amikor a feltételek még nem érettek meg, amikor még nem volt módjában megfelelően felkészülni. Az ilyen helyzet mindig nyugtalanította Engelst. Egy 1891-ben Bebelhez írott levelében azzal indokolja a kivárást, hogy a termelési eszközök birtokbavételéhez felkészült emberekre van szükség, méghozzá nagy számban, ilyenekkel pedig a német szociáldemokrácia nem rendelkezik. Volt idő, amikor egyenesen a munkáspárt érdekének számított, hogy az úgynevezett „művelt” közönségnek csak jelentéktelen hányada boldogította a pártot. De a párt növekvő befolyásával a helyzet megváltozott. „Jelenleg elég erősek vagyunk ahhoz, hogy képesek legyünk elviselni a képzett szarok tetszés szerinti mennyiségét . . .” És Engels szerint nincs messze az idő, amikor a technika és az orvostudomány, a jog és a közoktatás területéről a fiatal szakemberek sokasága kéri felvételét a párt soraiba. Ez jelentősen megkönnyítené az államigazgatás megszervezését a hatalomátvétel után.

„Ha azonban egy háború eredményeképpen hamarabb kerülünk kormányra, mint ahogy erre felkészültünk volna, akkor a technikai szakemberek legfőbb ellenfeleinkké lesznek, és ott fognak becsapni és elárulni bennünket, ahol csak tudnak; meg kell majd félemlítenünk őket, és mégis rá fognak szedni bennünket. Így volt *mindig*, csak kisebb mértékben a francia forradalmárokkal is: kénytelenek voltak a közönséges irányítás területén is a másodrendű, de ténylegesen funkcionáló posztokat volt reakciókkal betölteni, akik azután minden lehetséges módon zavart okoztak és mindent akadályoztak.

Ezért azt remélem és azt is kívánom, hogy nagyszerű és biztos fejlődésünk, mely egy természeti folyamat feltartóztathatatlanságával nyugodtan folyik, megmaradjon a maga természetes vágányán.” (MEW 38, 189.)

A „természeti folyamat” megzavarásának, az időelőtti hatalomátvételnek ugyanez a veszélye aggasztotta Engelst, amikor a francia szocialisták közvetlen jövőjére gondolt. Veszélyes volt túl korán ellőni a puskaport, mielőtt még a burzsoá állam uralkodó pártjai összezavarodtak volna és véglegesen diszkreditáltak volna magukat. Még veszélyesebb volt a szocialista vezérek felkészületlensége, mindenekelőtt a marxizmus szilárd elméleti tradícióinak elégtelensége. „Szemmel látható, hogy a dolog egyre inkább közeledik ahhoz a pillanathoz, amikor embereink Franciaországban az állam egyedül lehetséges vezetőivé lesznek. Csak nehogy idő előtt következzen ez be; embereink Franciaországban távolról sem érettek a hatalomra. A körülmények azonban most olyanok, hogy egyáltalában nem láthatjuk előre, milyen közbülső fokozatok lesznek a közbülső periódusban.” (MEW 38, 564.)

Engels szavaival nehéz lenne vitába szállni. Ki lett volna inkább hivatott megítélni a francia szocialisták felkészültségét jövőbeli államvezetési szerepükre? A szörnnyű visszhang, mellyel a „dolgok dialektikája” válaszolhat a törvényeibe való beavatkozásra, ez nyugtalanította Engelst. És mégis, ma olvasva Engels levelét, látjuk, hogy a „természeti folyamat feltartóztathatatlanságának” nyugodt hite, ami a marxizmus megalapítóinak halála után a befolyásos reformista vezetők kizárólagos dogmájává lett, maga is megkapta a maga tragikomikusan gúnyos fintorát a történelemtől. Hiszen a nagyburzsoázia ma is kezében tartja a kormánygyeplőt Franciaországban. Látnivaló, hogy nemcsak az jár fatális következményekkel, ha nem megfelelő időben cselekszünk, hanem az is, ha amikor itt az ideje, nem cselekszünk. A történelem ez esetben szereplőit, Lenin kifejezésével élve, meghatározott irányba sodorja. A szükségszerű könnyen átmegy a feleslegesbe. Itt helyezkedik el a „senki földje” a szabadság és a szükségszerűség között, ahol maga az emberi ész, maga az emberi tudatosság vakságba csaphat át. És lehetséges, hogy a reformizmus tagadásának talaján keletkezett összes ellentétes végletek, a „baloldaliság” gyermekbetegségétől a komorabb jelenségekig, melyek belőle sarjadnak ki, csak az ellentétes torzulást képviselték, mellyel az emberiség felszabadulásának története reagált a szocialista hadseregek egyenletes, kimért lépteire a jóllakott burzsoá Európa belle époque-jában, „szép korszakában”.

Mit jelent mindez? Történelem-varázsló démoni álnokságát, a történelem irracionálisát? Azt, hogy nem lehetséges olyan objektív mérték, amely meghatározná cselekedeteink időszerűségét, úgy, hogy azok képesek legyenek megváltoztatni a történelmi körülményeket anélkül, hogy végzettszerűen megsértenék a természetes folyamatot?

Nem; természetesen van objektív norma, ha a történelem nem mese, melyet egy félkegyelmű mond el. Csak hogy az erre a normára vagy mértékre irányuló tudatos törekvésünknek is meg kell legyen a maga mértéke. Minden objektív mérték, melyet az emberi ész magukban a dolgokban megállapít, könnyen válik egyoldalúsággá, holt absztrakcióvá, vagyis hazugsággá. Ez a normális következtetés adódik e normák viszonylagosságából.

(Fordította Vajda Mihály)

# AZ ETIKA ONTOLÓGIAI KÉRDÉSEIHEZ

MAKAI MÁRIA

A polgári erkölcsi normák rendszere e társadalom — a későbbiekben még részletezendő — reális alakjának ideális visszfényét koncentrálja. Minden olyan etika, amely megpróbál ennek az ideális alaknak etikai formát adni, éppúgy zsákutcába jut, mint azok a közgazdasági elméletek, amelyeknek ezt a sorsát Marx mutatta ki.

A kritikai realizmus egyik csúcsteljesítményében — az „Ivan Iljics halála” c. novellában — Tolsztoj azt a „minden tekintetben korrekt életet” ábrázolta, amely lényegét tekintve „egyszerű, mindennapi és szörnyű” volt. Ivan Iljicsben halála előtt megrendül annak a mértéknek a jogosultsága, amihez egész életében igazodott.<sup>1</sup>

Lehet-e általában a pozitív erkölcsöt érvényesíteni a polgári életben, és ki lehet itt a „jó ember”?

„... akkor adták általában a bonhomme (jóember) elnevezést a parasztnak, amikor a nemesek és a fegyveresek kifosztották (a jó emberből élni közkeletű kifejezés volt), ekkor lett a szónak gúnyos árnyalata, s ezt mindmáig megtartotta. Egy képző hozzáadása a *good*-nak és a *bon*-nak groteszk jelentést kölcsönöz, *goody*, *bonasse*.” (Lafargue: „Válogatott írások”, Kossuth 1971, 282.) A kifosztottak erkölcsi igaza elpárolgott az uralmat gyakorló kifosztókéval szemben, akik létük szellemi kifejezéseként azóta is, mindmáig pejoratív jelentésűvé torzították erkölcsük alapfogalmát. Pozitív jelentését tekintve pedig a „jó” fogalmát a gyakorlati érintkezésben a fizetőképesség fényköre veszi körül — ebben a vonatkozásban az erkölcs pregnánsan fejezi ki a tőkés gazdaságnak azt a mechanizmusát, hogy a társadalmi szükségletek csak annyiban érvényesülhetnek, amennyiben fizetőképesként jelennek meg. Ha pedig nem ölthetnek ilyen formát, kielégületlenek maradnak, visszafejlődnek, torz formák közt törnek maguknak utat, vagy egyáltalán ki sem alakulnak; és ki tartja számon a tömegek szükségletnélküliségét, a fizetőképes szükségletek némaságra ítélt bázisát? Hogyan érvényesülhet tehát a

<sup>1</sup> „Beléhasított a felismerés, hogy talán mégis igaz az, amit addig teljességgel lehetetlennek érzett: hogy nem úgy élt, ahogy kellett. Észébe jutott: hátha az az ellenkezés, ami néha feltámadt benne az ellen, amit a legmagasabb állású személyiségek helyesnek tartottak, az az alig-alig mocsanó lázongás, amelyet nyomban elfojtott magában — hátha az volt az igazi, és mind a többi nem az volt, aminek lennie kellett volna. Hivatali működése, egész életberendezése, családja, társadalmi és szolgálati érdekei, — mindez talán nem az volt, ami kellett volna. Megpróbálta önmaga előtt védelmébe yenni mind ezt. De egyszerre rádöbbsent mindannak értéktelenségére, amit védelmez. És nem volt már mit védelmezni.” (Lev Tolsztoj: „Polikuska”, Szépirodalmi Könyvkiadó 1959, 169.)

nem-fizetőképes jó a hivatalos erkölcs porondján, milyen megítélést nyerhet a társadalom elleni lázadás bűnözésben kifejeződő formája (Marx), nem is szólva a társadalom egésze, az „élettermelés” addigi módja ellen fellépők erkölcséről? Nyilván csak erkölcsi rosszként nyerhet hivatalos értékelést.

A gyakorlati életben lehetetlen rekonstruálni a közös, egyetemes erkölcsöt az uralomból kizártak és azok közt, akik saját uralmuk egyik megnyilvánulásaként gyakorolják erkölcsüket.

Mégis, a polgári etikának Kanthoz visszanyúló irányzata számára ez lehetségesnek tűnik. Lehetséges is, ha nem veszünk tudomást az erkölcs reális alakjáról, és a társadalmitól elválasztott erkölcs szféráját a maga merő elvontságában, abszolutizált immanenciájában kíséreljük meg rekonstruálni. Ha tehát az erkölcsöt — durván kifejezve — nem alulról, az anyagi viszonyok oldaláról, hanem felülről, a gyakorlati életfolyamattól való hamis elszigeteltségében igyekszünk értelmezni. Ha megszakítjuk azt a bonyolult dialektikát, amely az objektív erkölcs elemeinek elvont-általános mozzanatai és konkrét léte, „épp-így-léte” (az emberiség erkölcsi örökségének történelmileg lassan változó általános mozzanatai és az adott történelmi korszakban osztályalapon megvalósuló különös léte) közt áll fenn. Ez a koncepció azonban még csak arra sem tarthat igényt, hogy az erkölcsi tudatot, s így az erkölcsi alanyokat annak alapján ítélje meg, amit ezek a szubjektumok magukról gondolnak, hiszen ebben az esetben óhatatlanul beleütközne a polgári erkölcsi tudat evidens tényeibe. Az erkölcs ideális elvont mozzanatait a maguk hermetikus tisztaságában megóvándó, szükségképpen arra kényszerül, hogy kiemelje tárgyát a társadalmi viszonyok totalitásából.

Maga az erkölcs az antagonisztikus gyakorlati életfolyamatba beágyazódott magatartásformáknak és e formák tudati vetületeinek összessége, ezek pedig megbonthatatlan elemei az adott totalitásnak. Az erkölcs egységben tartalmazza az erkölcsi fejlődés folytonosságának elemeit, melyek — a megváltoztatandókat megváltoztatva — minden osztályerkölcsben funkcionálnak, de e funkcionálás módja, hatásviszonylatai stb. visszaáramlanak még a legelvontabbnak tűnő erkölcsi normákba is és ott belsővé válnak.

Úgy tűnik, hogy az erkölcs elvont mozzanatainak önállósítására épül az az etikai felfogás, amely szerint a mindenkire egyaránt kötelező normák mértéke az emberi természet<sup>2</sup>, és minden emberi szándéknak ezt a közös ügyünket, a „nembeliséget” képviselő erkölcsi szférát kell „célba vennie”.<sup>3</sup>

Ez a „nembeli” erkölcs — a többi „magasabbrendű objektiváció” mellett (művészet, tudomány) eszközként funkcionál ahhoz, hogy mindennapi alanyunkat, a partikularitást meghaladhassuk a „nembeliség” irányában.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> „...az etika parancsai (és gondolati tudatosításuk) nemcsak az emberekre vonatkoznak, hanem mértéküket is szükségképpen az embernek mint embernek a természetéből kell venniök”. Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, II, 194.

<sup>3</sup> „A morális szándék mint olyan egyrészt általánosításra törekszik — elméletileg ezt a jellegzetességét a legvilágosabban Kant dolgozta ki —, és mivel a szubjektum közvetlen partikularitásán való túlhaladás irányának mégiscsak a szándék, a szubjektivitás körén belül kell maradnia, nyilvánvaló, hogy ennek az intenciónak többé-kevésbé világosan az emberi szándékok közös vonását, a nembelit kell célba vennie... A morálisán cselekvő szubjektumban meglévő partikuláris egyedinek és nembeli általánosnak ez a soha teljesen meg nem szüntethető ellentétessége az etika egyik alapvető problémája.” (Id. mű, I, 532—533.)

<sup>4</sup> „...a partikuláris egyediség, a nembelihez közeledve, általánosítást hajt végre és tapasztal önmagán, éspedig olyat, amely ugyan részben lehántja vagy legalábbis sem-

A partikularitásnak a „nembeliben” való „megőrző megszüntetése” tehát egyetemes törvény, kifejezi a valóban emberi életvitel normáját, és egyúttal a társadalmi dialektika megnyilvánulása.<sup>5</sup>

legesíti pusztán partikuláris vonásait, de anélkül, hogy ezzel egyénisége valódi sajátosságát megsemmisítené, sőt ellenkezőleg, azért teszi ezt, hogy egyénisége lényegét erősítse, intenzívebbé tegye. Ez a döntő szerkezeti sajátosság gyakran eltorzított formában jelentkezik. Kantnál azért, mert az itt meglévő dialektikus feszültségből és ellentmondásosságból metafizikusan merev ellentétet konstruál az empirikus és az intelligibilis Én között...” (Id. mű, I, 533.) „Ebben a tekintetben — minden itt gyakran tárgyalt különbözőség, sőt ellentétesség ellenére a tudomány és a művészet ugyanabban az irányban hat: az etikai magatartás mellett ezek a partikularitás minőségi átváltoztatásának legerősebb motorjai, és ezért együttesen állnak szemben a vallással, amely főtenenciáját tekintve a partikularitást megőrzésére törekszik.” (II, 720.)

„... minden egyes embernek saját partikularitásához való hozzáállása az egyéni élet egyik legfontosabb problémája, sőt mindig újból az egész társadalom, az egész kultúra problémájává növekszik fel. A társadalmi élet dialektikája abban nyilvánul meg, hogy a partikularitást egyenlő szükségszerűséggel kell szakadatlanul megszüntetni és megőrizni. Minden ember — és ezzel minden társadalom és minden kultúra — számára életkérdéssé válik, hogy ebben az ellentmondásosságban az (arisztotelészi értelemben vett) helyes közepet találja meg, tehát nem az ellentétek pusztá letompítását, nem lusta kompromisszumot. Ha az ember önelégülten emelheti a maga partikularitását, ez önmaga és a társadalom számára, amelyben él, éppoly veszélyes, mintha valaki mindenáron szét akarja marcangolni, el akarja vetni a partikularitást.” (II, 625.) „A filozófiának ... azt kell megmutatnia, hogy a partikularitást megőrző megszüntetése a valóssággal kapcsolatos emberi viszonylatok különböző területein, a tudományban, a művészetben, az etikában stb. milyen formákat vesz fel.” (II, 610.)

Néhány szót még a nembeliség és a partikularitás — igen ellentmondásos — fogalmairól, pusztán az etikai vonatkozásokra koncentrálva és azokon belül is az egyik fő tendenciát jelezve. (A másik fő tendencia jelzése tanulmányunk következő részének lesz a feladata.)

Az erkölcs (mint „az egyes cselekvő emberek példaadó magatartásmódja”) a „nagy filozófiával” és a „nagy művészettel” együtt „a magáértvaló nembeliség irányába” mutat, „csak ezek őrződnek meg kényszer nélkül az emberiség emlékezetében, halmozódnak fel mint feltételek egy készséghez: belsőleg előkészíteni az embereket a szabadság birodalmára”. („Magyar Filozófiai Szemle”, — 1969/5, 742.) Az erkölcs „nembelisége” megnyilvánul abban az önküzdésben, amely a munkafolyamat során alakult ki és amely az emberré válás és az emberi nem tökéletesedésének egyik előremozdítója, egyben a legmagasabbrendű szabadság kivívásának módszere és eredménye. (Vö. „Magyar Filozófiai Szemle”, — 1972/2, 176—177.) Az emberek „magasabb tudatformáikban és főként az etikában újból és újból arra törekszenek, hogy túljussanak az emberi továbbfejlődés és önkiteljesedés összetartozó objektív és szubjektív korlátain, egy abszolút transzcendenciának az objektív realitásba való beleképzelésén, a szubjektivitásban rejlő pusztá partikularitás korlátozottságán, és kettőjük metszéspontján, az emberekre vonatkoztatott teológián”. (Lukács György: „Az esztétikum...” II, 775.)

A maradandó értékű példaadó magatartásmód és az önküzdés e pozitív erkölcsi tartalmú „nembelisége” abban az emberi természetben nyilvánul meg, rögződik, ami nem mindennapi partikuláris természetűnk. A mindennapi partikularitást ugyanis az jellemzi, hogy mindent önmagára vonatkoztat, mindent a saját privát, személyes, hasonlíthatatlanul egyedi, közvetlen gyakorlati (s így merőben szubjektív) szempontjai alapján értelmez. Ez a partikularitás harcot folytat „az etika, a moralitás, az erkölcsi szokás stb. régi és új normái ellen”, mint „az emberi élet jogosult és ugyanakkor legyőzendő mozzanata”. (Uo. 451.) Szemben tehát ezzel a partikularitással, akinek tudata szűk, az én-re vonatkoztatott s vágyai is csak erre koncentrálnak, az erkölcs az „emberiség ügyét” képviseli. Az „emberiség ügyét” Lukács esztétikai vonatkozásban igen önellentmondóan írja körül: többször is az osztályosors feletti konkrét általánosként határozza meg, máskor viszont határozottan sikraszáll az osztályok fölött lebegő nembeli felfogással szemben. Ami az etikát illeti, ennek mozgásterét a „partikuláris egyediség” és a „nembeli általános” közvetlen viszonya, a moralitásnak — mint láttuk — az emberi szándékok közös vonását, a nembelit kell „célba vennie”. A különös kategóriája teljességgel hiányzik, a szabadságot belsőleg előkészítő példamutatás éppúgy mentes ettől, mint az ötle-

E koncepció tartópillérei (a mindennapok partikularitásának viszonya a „nembelihez”) arra a formára utalnak, ahogyan a tőkés társadalom megjelenik.

Ez a megjelenő lét egyszerre feszíti szét és hozza hamis egységbe az elvont és a konkrét, „épp-így-létező” mozzanatokot; egyrészt tehát elleplezi azt a társadalmi formát, amelyben az emberi élet termelése végbemegy, másrészt úgy ábrázolja ezt a formát, mintha megbonthatatlanul összenőtt volna az általános tartalommal, az élet újratermelésével, azaz magával az étellel. Így a csak saját formáltságában létező tartalmat mint formátlant jeleníti meg, illetve úgy tünteti fel, mintha semmi köze nem volna a vele összenőtt, történelmileg létrejött, mulékony társadalmi formához.

Az osztálytársadalmi folyamat, az emberi élettevékenység újratermelésének felszíni megjelenésében nem látható a valóságos mozgás egésze, a belső, mozgató forma: az antropológiai jelleg bensőséges összhangban van a dologival. Antropológiai ez a mozgás, amennyiben az egyének látszólag értetlennek maradnak társadalmi viszonyaiktól, mozgásformájuk mindenki számára közönsnek tűnik (ehhez a szférához tartoznak az elvont létezési mozzanatokra redukált szellemi kultúra elemei is) és egyúttal dologi is, amennyiben a tőkés társadalmi totalitás újratermelésének sajátos meghatározottsága — a társadalmi-termelési viszonyok önállósulása hordozóiktól — nem az újratermelés antagonisztikus folyamatának konkrét összefüggéseiben, hanem a folyamattól elszakítva, pusztán adottságként jelenik meg. Az egyének egyszerre tűnnek szabadoknak a társadalmiság e sajátos formájától, s ugyanakkor menthetetlenül foglyai annak. A szellemi kultúrát elsajátítva mindenki túl-

küzdés. Az „etika” [illetve a helyes terminológia szerint az (objektív) erkölcs] csak annyiban „különös”, amennyiben közvetítő szerepet játszik a szubjektív erkölcs, a moralitás, illetve a jog közt. Az emberi természet mértékét kifejező „etikai törvények” mindenkire egyaránt vonatkoznak, mindenkit a partikularitásának meghaladására készítetnek. Az erkölcsi alanyok az egész emberi nemet átfogó közösség egyenlő tagjai. Közös szándékuk is: a nemet megcélzó általánosítás. E közösség fennáll továbbá az erkölcsi alanyok szűkebb és tágabb értelemben vett tárgya közt is (az erkölcs mint a „közép” a moralitás és a jog közt, illetve maga a társadalmi lét, a „transzcendenciát” kizáró, „immanens világunk”). Végül közös az erkölcsi ideál is az önküzdés és a példamutató magatartás.

Abban a felfogásban különben, hogy az erkölcs a közvetítő különös, „közép” a szubjektív moralitás és a jog közt, egyértelműen kirajzolódik az erkölcs ideális alakjának átcsapási tendenciája a polgári társadalom uralkodó erkölcsébe. Erkölcs és jog viszonyát elemezve a polgári társadalomban Lukács azt írja arról az egyénről, aki nem zárkózik saját moralitásába és az erkölcs közvetítésével elfogadja a jogi szféra „jogosult általánosságát”: „Az etikában a moralitás szubjektív elvont lelkiismerete az egész ember erkölcsi tudatává változik át, amely most már az elméletben is azt képviseli, amit a valóságban: a köz és a magánember, az állampolgár, a társadalomban működő ember és egyedi személyiség eleven totalitását.” (Uo. 197.)

Néhány szót végül az egész tanulmány céljáról. E tanulmány nem törekszik sem Lukács egész életművének, sem pedig a késői szintézis egészének értékelésére. Célja, hogy e szintézis etikai koncepciójából kiindulva azokat a tendenciákat összegezze, amelyek — Lukács György intenciói ellenére — elősegítik a marxizmus pluralizálását, pontosabban, a marxizmus „felújítását” a tőle idegen állásfoglalásokkal. E késői szintézisre is vonatkozik Lukácsnak az az önkritikus megállapítása, amellyel jóval korábbi elméleti tevékenységét jellemezte: „Mint oly gyakran életemben, most is csak arról lehetett szó, hogy sok tekintetben ellentétes világnézeti irányzatok harcoltak bennem.” (Lukács György: „Utam Marxhoz”, Magvető 1971. 8.) Lukács késői munkásságában olyan állásfoglalásokat is újjáélesztett, amelyeket még ifjúkorában körvonalazott és amelyekkel a későbbiekben önkritikusan szembefordult, továbbá hangot ad olyan nézeteknek is, amelyek ellen gyakran és sikerrel szállt síkra.

léphet e sajátos társadalmiságon, az élet mindennapi reprodukciójában viszont, mint partikularitás, az eldologiasodás foglya.

Ez a probléma — melyet persze itt csak vázlatosan jelezhetünk — már a mindennap-elméletek kérdésére utal. Lényege tehát, hogy elméletileg kiveti magából a felszínen nem vagy fonák módon megjelenő, a társadalom egész újratermelését szabályozó, irányító, mindent maga alá rendelő, a *totalitásról valló társadalmi formameghatározottságot*. Az elvont mozzanatok (az embereké mint tudatos lényeké, a szellemi kultúra elvont elemeié) érintetlenek lehetnek a formától. Úgyanakkor a forma egyes elemei holt adottként csapódnak le, az emberi élet mindennapi újratermelésének síkján, ebben az eldologiasult, partikuláris, az egocentrikus érdekek által irányított folyamatban. De éppen ezt kell meghaladnunk az erkölcs, a művészet, a tudomány segítségével.<sup>6</sup>

A társadalmi formameghatározottságot szem előtt tévesztő elméleteknek olyan modelljei vannak, mint az egyszerű áruforgalom, az egyszerű, elvont mozzanataiban tekintett munkafolyamat, a munka kettős jellegének meg nem értése folytán a konkrét munkának az a világa, amely kizárja az elvont munka viszonyteremtő jellegének értelmezését. Mindennek bizonyításával a későbbiekben behatóan foglalkozunk. Most csak arra a körülményre utalhatunk, hogy Lukács György a csereértéket mint „mind elvontabbá váló hasznosságot” jellemzi. (Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 53.)

Marx éppen a csereérték kialakulásának folyamatában mutatta ki az osztálytársadalmak mozgásának sajátosságát: „nem tudják, de teszik”. Az etika ontológiai megalapozásában e tétel centrális szerepet játszik.

Lukács György érdeme, hogy „Az esztétikum sajátossága” c. művében — amelyben az esztétikai kérdések mellett igen jelentős szerepet játszanak az ontológiai és etikai problémák is — ennek a tételnek központi jelentőséget tulajdonított. Lukács György életművében az etikai problematika jelentős szerepet játszott; ontológiáját is jóformán prolegomenának szánta egy később megírandó etikához, amelynek alapkoncepcióját azonban — mint említettük — már „Az esztétikum sajátossága” c. művében körvonalazta. Sőt, mi több, az ontológia és az esztétika központi kérdései éppen az etikába torkollnak, ahol mindkét diszciplína központi problémái végső megalapozásukat nyerik. Hiszen az ontológia és az esztétika olyan átfogó tételei, mint a partikularitás megszüntetve-megőrzése a transzcendencia elutasításával, az immanencia igenlésével — lényegüket tekintve az etika legsajátabb problémái.<sup>7</sup>

Minden olyan marxista etikai koncepciónak, amely túl akar menni e diszciplína ismeretelméleti kérdésfeltevéseinek körén — persze, nem azért, hogy ezt a kérdéskört kizárja, hanem hogy az erkölcsnek a társadalomban elfoglalt helyét tisztázva, magasabb fokon az ismeretelméleti aspektust is beillesse az etikai koncepcióba —, állást kell foglalnia a Lukács által adott megoldási módhoz.

Álláspontunk szerint Lukács György nem valósította meg etikai vonatkozásban a „nem tudják, de teszik” elvét. Mindez persze részletes kifejtésre

<sup>6</sup> Megjegyzendő, hogy ez a felszíni lét sajátos átírása. Általában: a hanyatló polgári filozófia középpontjában álló mindennap-elméleteknek több változatuk is van.

<sup>7</sup> „Egyáltalán, az etika az evilágiság és túlvilágiság közt folyó valódi döntő küzdelemnek, az emberi partikularitás valódi megszüntetve-megőrző átformálásának a döntő területe.” „Az evilágiság és túlvilágiság tulajdonképpeni csatatere kétségtelenül az etika.” (Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, II, 776, I, 23.)



szorul. Elöljáróban csak annyit jegyzünk meg, hogy a centrális alapelv: minden egyes partikularitás tudatos viszonya az emberi fejlődést előrevivó nembeli erkölshöz, amely mértékét az emberi természetekből meríti, már a legelső megközelítésben is a kérdések tömegét veti fel. Lehet-e a kapitalizmusban az erkölcsi személyiség tudatos célja a nembeli erkölcs? Ez a tudatos cél irányíthatja-e minden egyes ember erkölcsét s ezen át élettevékenységét? Körvonalazható-e egyáltalán ez a nembeliség, ez az erkölcsi közösség? Lehet-e az erkölcs törvénye más, mint az életé; emelkedhet-e a Lukács által lényegileg „másértvalónak” tartott élet talaján, a magánérdekek talaján, önmagáértvaló nembeli erkölcs? Az erkölcs szférája vajon a szubjektíve tudatosult célnál kezdődik-e? Nem fenyeget-e ily módon az a veszély, hogy az elvont közös mozzanatokra leszűkített erkölcs áticsap elméletileg az adott konkrét erkölcs igénlésébe? Ha a polgári korszak erkölcsé (hiszen Lukács határozottan erre a korszakra korlátozza ontológiáját — legalábbis alapvetését „Az esztétikum . . .”-ban — és etikáját) a „nembeli” erkölcs, akkor az ellene fellépő erkölcs csak partikuláris lehet, csak „morálon aluli”. Ha továbbá a polgári társadalomban az erkölcs jogosult középhelyzetet foglal el jog és moralitás (szubjektív erkölcs) közt (Lukács: „Az esztétikum . . .” II, 196–199.), akkor úgy tűnik, hogy nem sikerült „a morálba (mint objektív erkölcsbe — *M. M.*) és a jogba való nekifutáson túlmutató erkölcs filozófiai megalapozása” (Lukács György: „Utam Marxhoz” I, Magvető 1971, 14.), amit az ifjú Lukács annak idején még romantikus antikapitalistaként kísérelt meg körvonalazni, és ami még a késői Lukácsnak is határozott célkitűzése volt.

Ha a polgári társadalomban az erkölcs a nembelit testesíti meg, ha jogosult közvetítő, az ellentéteket feloldó közép a jog és a moralitás közt, akkor a lázadó, a forradalmi moralitásnak nincs tere.

## 1.

A polgári morál gyakorlati, reális alakjában nyíltan magán hordozza a „más számára való lét” bélyegét. Nem abban az értelemben, ami az erkölcs legtermészetesebb sajátossága, hogy ti. csak az emberek egymás közti viszonylatában realizálódhat, hanem a polgári erkölcsöt teljességgel átható heteronómia értelmében, hogy a csereértéknek, a „más számára való lét” általános formulájának alávetett szféra. Már az ifjú Marx is rámutatott arra, hogy a morál és a nemzetgazdaságtan, ellentétes szólamaik ellenére, lényegileg ugyanazt mondják ki. Mindazok, akiknek szabad bejárásuk van a polgári erkölcs tőzsdéjére, erkölcsüket mindenekelőtt vagy teljesen mint „más számára valót” gyakorolják, a hitelképesség, az egzisztenciájukat biztosító adott függőségi rendszer fenntartásának eszközeként. Az erkölcsnek ez a „más számára való léte”, eszközfunkciója a képmutatás szükségességét fejezi ki: tekintettel kell lennem az adott csoport közvéleményére, követve a becsület kívülről diktált, de belsőnek érzett parancsát, hiszen csak így illeszkedhetek az atom-egyenéi függőségi rendszerébe. Bár a polgári erkölcs fenntartja a mozgásteret a nagyság és a törpeség, aljasság között, s az erkölcs ideális alakjának számos normája belső motivációjú privát ügyé is válhat, a burzsoázia hanyatlása óta az osztály erkölcsének gravitációs pontja nem annyira az egyén belső erkölcsi törvénye (Kant), hanem mindinkább a külső-

legesség, a törvény mások felé fordított arculata. Maga a lelkiismeret is a más számára való törvényhozás elsődleges formája.<sup>8</sup>

A polgári erkölcs „más számára való léte” még azon a síkon is evidenssé válik, ahol legszublímáltabb megnyilvánulására tesz szert, ideális alakjának etikai kifejezésében, a kanti kategorikus imperatívuszban, amely mindmáig eleven a polgári etikai irodalomban. Kant a következő példát hozza fel e törvény igazolására a Garve-val folytatott vitában, ahol ellenfele arra utalt: e törvény nem irányíthatja az egyént akkor, ha a motívumok értelmezésétől áttér a konkrét cselekvésre. Elsikkasztható-e az a letét, amelynek tulajdonosa már meghalt, amelyről a gazdag és szeretetlen örökösök nem tudnak, az az egyén pedig, akinél a letétet elhelyezték, családjával együtt ínségben szenved, ő maga pedig jótevő és emberbarát. Egyedül a kötelességnek nem ellentmondó törvény igazíthat el egyértelműen — véli Kant —; minden más, a boldogságtörekvéstől ösztönzött cselekvés bizonytalan kimenetelű (ha pl. elsikkasztja a letétet, hirtelen kedvezőre fordult anyagi helyzetével gyanút ébreszt stb.). A polgári egyénnek tehát csak akkor lehet tiszta erkölcsi érzülete, csak akkor tárulhat fel előtte „az isteni képességek mélysége, amely szent borzadályt ébreszt benne igazi rendeltetésének nagysága és fenségessége iránt” (Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für den Praxis, 1973, I. Kants Sämtliche Werke, Leopold Voss, Leipzig 1868, VI, 319.), ha e morál éltető talajaként fogadja el azt a társadalmi rendet, amely az egyik ember kezében letétre való pénzt halmoz fel, a másikat e letét jogosult tulajdonosává, örökösévé teszi akkor is, ha nincs rászorulva, a harmadikat pedig megfosztja a létfenntartásához szükséges eszközöktől. A letét visszaszolgáltatói számára ugyanez a rend meghagyja kárpótlásul azt a lehetőséget, hogy a polgári vagyon átörökítésének jogszerű biztosításával magukat erkölcsöseknek érezhessék. Az erkölcsös egyénnek tehát annak a rendnek a fenntartásán kell buzgólkodnia, amelynek adekvát ideológiája az egyéni egzisztencia fenntartására irányuló, szükségszerű és sokszorosan fenyegetett törekvést a boldogságösztön rubrikájába sorolja. Saint-Just a forradalom pillanatnyi káprázatában hirdette meg: „a boldogság új eszme Európában”, ám a polgári etika fővonalában a boldogságnak az az ősrégi eszméje rögződött meg, amely a társadalmiság örök antropológiáivá

<sup>8</sup> „A polgárság morálja — ennek első jegyeit magán hordozza már a rémuralom — a bensőség jegyében áll. Sarkpontja a lelkiismeret, legyen az a robespierre-i citoyené vagy a kanti világpolgáré. Morális instanciaként a lelkiismeretet proklamálta a burzsoázia magatartása, ami a burzsoá érdekeihez igazodott, de rá volt utalva az őt kiegészítő proletariátus magatartására, ez viszont a proletariátus saját érdekeinek egyáltalán nem felel meg. A lelkiismeret az altruizmus jegyében áll. Azt tanácsolja a magántulajdonosnak, hogy ama fogalmaknak megfelelően cselekedjen, amelyeknek érvényre jutása közvetve a magántulajdonos társak javát szolgálja, s könnyedén ugyanezt tanácsolja a magántulajdonnal nem rendelkezőknek is. Ha az utóbbiak megfogadják ezt a tanácsot, magatartásuk haszna annál közvetlenebbül látható be a magántulajdonosok részéről, mennél kérdésesebb ez a haszon az ekképp viselkedő s annak osztálya számára. Ezért e magatartás jutalma az erény. Így érvényesül az osztályerkölcs. De ez öntudatlanul megy végbe.” Walter Benjamin: „Kommentár és prófécia”, Gondolat Kiadó 1969, 363. — Benjaminsnak — úgy véljük — csak annyiban nincs igaza, amennyiben egyfajta erkölcsi közösséget tételez fel a burzsoázián belül, s nem mutat rá határozottan arra, hogy ez az egység az „outsiderekkel” szemben bensőleg sokszorosan, ellentmondásos jellegű, és éppen azt az ismert engelsi álláspontot példázza, amely szerint az egyes individuum annak reményében szegi meg a normát, hogy a többiek betartják. Így az erkölcsi normák más számára való léte nemesak az ellentétes érdekű osztály viszonylatában valósul meg, hanem magán a burzsoázián belül is.

torzított és szűkített tartalmait nevezte ki a boldogság vagy a kellemesség szférájának, és vele szemben, tőle elválasztva próbálta rögzíteni, mint merőben önmagáértvaló birodalmat, az erkölcsi kötelességet.

Szétesik-e tehát a polgári lét biztosítása és az erkölcsi szféra? Látszatra igen, valójában azonban nem. Hiszen az egyetemes törvényhozás tagját, a morális citoyent, a burzsoá delegálta e fenséges birodalomba, az ő erkölcsi hitelét óvja, az ő jogilag is rögzített intézményeit glorifikálja. A morális citoyen még arról is meggyőzi delegálóját, hogy a letétsikkasztás erkölcsi vétke beláthatatlan anyagi kárhoz is vezethet, rontja hírnevét, becsületét s így hitelét. Ha nem sikkasztja el a letétet, az erkölcsi rossztól való e tartózkodásában motívumként benne rejlik a kanti „gyanútól” való rettegés, s ez a rettegés is, nemcsak a „szent borzadály” tartja vissza attól, hogy nyomorgó családján segítsen.

A burzsoá és a citoyen mindmáig elhúzódó párbeszéde a rossz végtelenbe visz. A citoyen megveti és igazolja a burzsoát, egyszerre követeli, hogy emelkedjék túl szűkös, egoista érdekein, és egyúttal morális öngigazolást nyújt számára. Megadja a nem vallható, de elkerülhetetlenül gyakorlandó erkölcsnek az elfogadható, tehát képmutatató kifejezését. „... azonban a színlelésnek ez a világa nem más, mint a morális öntudatnak a maga mozzanataiban való fejlődése s ezzel a *realitása*...” (Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961, 322.) Közvetíti a közvetíthetlent, a magánérdeket és az emberi nem érdekét. E rossz végtelen, e bűvös kör lényege az állandó fel- és leszállás, e sziszifuszi mozgás a polgári lét reális és ideális alakja közt, a magánérdeket tagadó és azt az emberi nem érdekével kibékíthetőnek tartó, tehát a magánérdeket megszüntetve-megőrző, magasabb fokon igenlő pólusok közt.

A citoyen a polgári magánérdekhez viszonyuló *morális tudaton* próbál korrekciót végrehajtani, közben azonban fel sem teszi a kérdést: miért olyanok ezek az érdekek, hogy a morálnak önállóan, tőlük függetlenül, az emberi nem parancsaként kell konstituálnia? Miért olyan az emberi természet, hogy a fragilitas, impuritas, vitiositas, corruptio<sup>9</sup> bélyegeit hordja magán — s e bélyegek a fizikai önszeretet, az ön- és fajfenntartás, a társas hajlam megvalósításának velejárói? (I. Kant: „Werke”, VI, 120—124.) Miért amorális az ember a polgári társadalom tagjaként? Miért kerül — ismételten — az erkölcs *kívül* és *túl* az ember mint polgár létének határain? Miért él más életet az ember polgárként, mint amelyet morális lényként kellene élnie, miért esik szét a tények és az értékek világa, miért látszik a morális tudat annak az arkhimédészi pontnak, amelyen a változtatást végre kell hajtani? Miért akkor erkölcsi személy a polgár, ha nem polgár, s ami ezzel egyértelmű, ha nem ember; miért akkor autonóm, ha merőben allegorikus személy? A magánérdek követése nem erkölcsös, mégis a magánérdek talaján, mi több, az adott tulajdonviszonyokkal kapcsolatos intézményeket erkölcsileg megdicsőítve alakulhat ki az igazi, az összem emberi, az embernek mint a célok birodalma tagjának erkölcsje. A morálisan szublimált magánérdek tehát az emberi nem közös erkölcsi érdeke. Ha továbbá a „társas”, az „önfenntartó lét” másért való, az erkölcsi szférától idegen, és az erkölcsnek mégis ebben a létben kell megvalósulnia, akkor a „morálon aluli” lét, a másértvaló, mégiscsak egyesülhet valahol a magáértvaló morállal: a nembeli érdek összeegyeztethető a partikuláris-fenomenális lény életével. A kategorikus imperatívusznak engedelmeskedő

<sup>9</sup> tisztátlanság, bűnösség, romlottság, gyarlóság

morális lény felhalmozza a fenomenális létben a noumenális lét elemeit. Ha a morális tudat folytonosan megvalósul, akkor a noumenális lét szakadatlanul átsap a fenomenálisba, s a burzsoá privátlet — tendenciáját tekintve — már nem önmaga, már nem fenomenális lét. Mégis fennmarad a fenomenális lét,<sup>10</sup> és a partikularitás, szakadatlan kontaktusban az emberi nem erkölcsi parancsaival, mindörökké a burzsoá lét „felett” ragyogó csillagos égboltra fordítja tekintetét.

Amíg az egyetemesnek vélt erkölcsi jó a morális tudatra hivatkozva tagadja meg és hagyja érintetlenül a magánérdekek világát — addig ez a vita tartani fog. Az arkhimédészi pontot Marx előtt a materialista törekvésű etikák találták meg, Marx ezekben az irányzatokban mutatta fel a kommunizmus csíráit. A gyakorlati érdekek megváltoztatása a feladat, s mihelyt a kérdés így vetődik fel, e folyamat mozzanataként az erkölcs elveszíti vélt abszolút immanenciáját. „Salus populi suprema lex” (Helvétius). Ismeretesek Hegel kiemelkedő érdemei a kanti etika bírálata terén.<sup>11</sup> Minden marxista igényű Kant-kritikának szem előtt kell tartania Hegel átfogó igényű jellemzését: „Egész fészke a gondolat nélküli ellentmondásoknak . . . az ellentétes *is*-ek, amelyek anélkül, hogy összehoznák a gondolatait, felsorakoztat, s az egyik ellentétet mindig felváltja a másikkal . . .” (Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai Kiadó 1961, 315, 321.)

A fiatal Marx és Engels már radikálisan elvetették a fenomenális-noumenális lény egymásra rétégezetségének koncepcióját. Bármennyire is botránykövet jelent minden polgári idealista nézet számára: szerintük nem az a feladat, hogy a noumenális érdeket érvényesítsük a fenomenális felett, hanem mindekelőtt annak megmagyarázása, hogy miért uralkodnak el jogosan a „fenomenális érdekek” az egész ember felett?<sup>12</sup>

Abban a körülményben, hogy Kant kiemelte az erkölcsöt és az emberi élet fölé helyezte, kifejeződött tiltakozása a korabeli viszonyok erkölcsromboló hatása ellen. Szenvedélyesen utasította vissza a fejlettebb angliai állapotok morális konzekvenciáit általánosító parlamenti tag véleményét: minden embernek megvan a maga ára. Ha „minden embernek megvan az ára, amiért eladja magát” — nincs többé helye a morálnak, ahogyan az apostol mondja: mindnyájan bűnösök és egy se „teszi a jót (a törvény szellemének megfelelően) . . .” (Kant: id. mű, 133.)

De milyen jót tegyen? A törvény szellemének vajon a fizetőképes vagy a

<sup>10</sup> A kanti szerkezetben rejlik a titka a modernista fenomenális lét, a mindennapok „danaida korsó” jellegének. A mindennapi élet folyton fejlődik, mert a fölé emelkedő partikularitás, magába fogadva a szellemi kultúra elemeit, beleviszi e létbe a nembeliség mozzanatait. S így állandóan gazdagítja, egyre fokozódóan nembelivé teszi — ám a mindennapi élet strukturálisan mégis mindig ugyanaz marad. De erről a kérdésről majd a mindennap-elméletekkel kapcsolatban lesz szó.

<sup>11</sup> Vö. Lukács György: „Der junge Hegel”, Luchterhand, 1967, II, 4. és III, 3. fejezet.

<sup>12</sup> Bruno Bauerral szemben így foglal állást a „Német ideológia”: „A szentatya a 104. oldalon szörnyen megbotránkozik azon eretnenség láttán, mellyel Feuerbach az ész, szeretet és akarat isteni szentháromságát olyasvalamivé teszi, ami, az egyéneknél az egyének fölé van; mintha manapság minden hajlam, minden törekvés, minden szükséglet nem, az egyénben az egyén fölé álló hatalomként foglalná el helyét, mihelyt kielégítésüket a körülmények megakadályozzák. Ha pl. Bruno szentatya éhséget érez anélkül, hogy kielégítésére meglennének az eszközei, akkor még a gyomra is *benne felette* álló hatalommá lesz. Feuerbachnak nem az hibája, hogy ezt a tényt kimondta, hanem az, hogy idealizáló módon önállósította, ahelyett, hogy egy meghatározott és túlléphető történelmi fejlődési fok termékének fogta volna fel.” (Marx és Engels Művei, 3, 87.)

fizetőképtelen jó felel-e meg? A polgári erkölcsi értéktőzsdén elfogadott vagy pedig az onnan kizárt jó? És a pozitív erkölcsi fénykör a cseréérték azóta kiteljesült világában vajon nem azokat illeti-e meg, akik egyáltalán ezen az értéktőzsdén játszhatnak, s mielőtt még morálisan egyáltalán eladhatták volna magukat, már más viszonylatban *vevők* voltak, azaz valamilyen hasznot-hajtó kapcsolat fűzte őket a polgári társadalom talapzatához, a modern bér-rabszolgasághoz, az önmagukat „alantas”, „állati” önreprodukciójuk érdekében árubabocsátók tömegéhez? A morális öneladás elleni tiltakozás, a morális integritás megvédésének követelménye a morálisan becsületes vagy becsutelen *vevők* erkölcsén belül fogalmazódik meg. Etikai kifejezésének „ontológiai” alapja, átfogó modellje az egyszerű áruforgalom.

Az autonóm, „állatiságán” felülemelkedő egyén s vele szemben a norma a maga „borzadályt keltő fenségében”, ez a szféra a polgári etika igazi birodalma, ahol irrelevánsnak minősül, hogy ki ez a szubjektum, milyen hatalmak formálták létét, miért lehet annyi pénze, hogy nem szükséges árubabocsátani moralitását, ill. mi tartja annyira fogva „állati” társadalmiságában, hogy a morális áruba-bocsátás kérdése fel sem vetődhet benne. És éppily közömbös, hogy milyen társadalmi hatalmak formálták az egyént, s milyen hatalmakat szilárdít meg az a norma, amelyet a valóságban némelyek elfogadnak, mások meg tagadnak.

Az áruforgalom területéről kölcsönzi fogalmait a polgári etikának ez az irányzata is: „Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik!” A polgári állapotok értelmezésének a priori elve: „a társadalom minden tagjának, mint Embernek szabadsága . . . egyenlősége, mint polgár-nak, egy közösség (das gemeine Wesen) tagjának önállósága”. (Kant: id. mű, 332.) Szabadság! Hiszen a norma betartását vagy megszegését csak az egyén szabad akarata határozza meg: csak ettől függ, túlemelkedik-e fenomenális lényén és vállalja-e személyiségét, vagy sem. Az egyének egymáshoz való vonatkozása a szabad és morálisan egyenlő személyek viszonya. Közös erkölcsi kifejezést adnak maguknak a mindenkire egyaránt kötelező normák formájában. Egyenlőség! Hiszen egyenértéket cserélnek egyenértékért, mint egymemű tevékenységek potenciális hordozói vonatkoznak egymásra. Tulajdon! Hiszen mindegyik szuverénül rendelkezik önmagával (mint szabad, autonóm alany, szuverén ura, determinálója a benne rejlő állatnak és morálisnak egyaránt). Kant! Hiszen mindegyikük csak önmagával törődve törődik egyben mindenki mással, mint ugyanannak a közösségnek a tagjával. Az egyetlen hatalom, mely őket viszonyba hozza, erkölcsi közérdekük hatalma. És e hatalom égisze alatt, a normák előre megállapított harmóniája folytán, valamennyien a közérdek művének beteljesítésére hivatottak.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> „A forgalom, vagyis az árucseré területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Hiszen egy áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját csak szabad akaratuk határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egymással. A szerződés az a vég-eredmény, amelyben akaratuk közös jogi kifejezést ad magának. Egyenlőség! Hiszen csak mint árubirtokosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért. Tulajdon! Hiszen mindegyikük csak a magáéval rendelkezik. Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik. Az egyetlen hatalom, amely őket össze- és viszonyba hozza, önhasznuk, külön előnyük, magánérdekük hatalma. És éppen mert mindenki csak magával törődik, és senki sem törődik a másikkal, a dolgok előre megállapított harmóniája folytán vagy egy egyetemes ravaszgú gondviselés irányítása következtében valamennyien csak a kölcsönös előny, a közhaszn, a közérdek művét teljesítik be.” (Marx: A tőke; MEM 23, Budapest 1967, 167. — Kiemelés tőlem — M. M.)

Az áruforgalom síkjának polgári etikai kifejeződése — mint ez a marxai álláspont fenti parafrázisából látható — egyszerre modellálja és részben korrigálja az árucserre gazdasági értelmezéséből levont következtetéseket. Mivel ennek az etikai kifejezési formának a kiindulópontja a természetét tekintve kettős egyén, maguk az egyének mindkét természetüket megnyilvánítják az egymás közötti érintkezésükben. Másokkal, az emberi nemmel való kapcsolataikban magasabbrendű természetük nyilvánul meg; az elmélet visszautasítja az önmagukra reflektáló egoizmusok háta mögött, tudattalanul alakuló közérdek koncepcióját. Az emberi nem érdekével való kapcsolat csak tudatos és szándékolt lehet, csak a boldogságösztön szféráján túlmutató, magasabbrendű, szabad, erkölcsi motívumok által irányított cselekvés segítheti elő a közérdeket. E koncepció értelmében szűkül le az erkölcs a polgári társadalom egoista, empirikus érdekeit transzcendáló erkölcsi jóra.

Az egyén és a nem kapcsolatának ez az értelmezése, e sík „szokvány szabadkereskedői” (Marx) általánosításának korrekciója, a polgári társadalomtól való elválasztottságában lebegő politikai állam, a citoyen-szféra ideológiai arzenáljából is kölcsönöz. Citoyen-képzetekkel korrigálja a polgári társadalom emberének, a burzsoának ideológiai megjelenítését, a citoyen-képzetekkel pedig az egyedüli valóságos ember, a burzsoá létfeltételeit igenli. Éz az oka annak — mint a továbbiakban elemezni fogjuk —, hogy amikor a citoyenlétre hivatkozik, a reális polgári társadalom meghatározottságai törnek az elmélet felszínére (látszatmeghatározottságai, mint pl. az áruforgalom jellemzői, vagy mélyebb, valóságos determinánsai, pl. a csereérték világának jegyei), amikor pedig a burzsoá létet ábrázolja, e lét már eleve „megszelidített” formát ölt (hiszen elfogadja az áruforgalom illúzióit), és úgy jelenik meg, mintha felemelhető volna a közösségi-citoyen-létbe.

Azok a megszelidített és irreális létsíkok, amelyeknek közvetítésével a felvilágosító a kialakuló polgári társadalmat általánosította, és végső fokon az egész koncepció arra hivatott, hogy körülírja, igenlje a saját partikularitását, burzsoá létét túlhaladó, az emberi nemmel azonosuló ember, azaz a citoyenné vált burzsoá világát. Letompítva bár, de benne rejlik ebben az álláspontban az a rousseau-i követelés, amelynek értelmében „minden egyént, aki önmagában véve teljes és egyedülálló egész, *részévé alakítson* át egy nagyobb egésznek . . . hogy a fizikai és független létezés helyébe *részleges és erkölcsi létezést állítson . . .*” (MEM, 1, 371.) A kanti koncepció mindmáig maradandó hatását azonban nem e polgári forradalmi tartalmának, hanem a polgári lét olyan ideologikus átírásának köszönheti, amely szerint a fenomenális lény, a partikularitás felemelhető az általánosságba (a partikularitás nembeli lényévé válhat) az összememberinek vélt erkölcsi jó birodalmába való öntranszcendenciájával, általánosságban: saját partikuláris lényének szellemi eszközökkel való túlhaladásával.

Az a koncepció, amely, mindenekelőtt a kanti szerkezetre építve, elfogadja a polgári társadalom ideális alakjának etikai kifejezését, az erkölcsöt leszűkíti a mindenki számára egyaránt kötelező és egyjelentésű, „nembelit” kifejező erkölcsre, amely tehát megszünteti az erkölcsben az elvont és a konkrét dialektikáját, s végső fokon arra irányul, hogy igazolja a partikularitást, a burzsoá magánember általánosulásának, nembeli lényévé való felemelkedésének lehetőségét, szükségszerűségét. *Erkölcsi lényként nem burzsoá vagy, hanem „nembeli”*. Az ily módon értelmezett erkölcs ennek a magánembernek az eszköze, a „nembelibe” való emelkedésének fogódzója.

A marxi felfogás ennek homlokegyenest ellentéte: Marx és Engels kezdetől fogva tagadta a partikularitás ilyen általánosulásának lehetőségét, pontosabban, a valóságnak megfelelően értelmezte: a polgári individuum „öntranszcendenciája” az erkölcs, a művészet közvetítésével ennek a partikularitásnak reális létmódja, a polgári élet mindennapos jelensége. Tehát a partikularitás „öntranszcendenciája” nem a polgári privátlét túlhaladásának normája, hanem a privátlét egyik tényének megnyilvánulása. Ideológiai síkon kifejezve pedig éppúgy rejtjelezheti a nemlétező reális általánosság, a „magáértvaló nembeliség” illuzórikus kompenzálását, mint (ennek egyik elemeként) a történelmi mozgás elméleti megszüntetését.<sup>14</sup>

Nem véletlenül kapcsolódik az erkölcsivé is finomított „nembeliség” koncepciója az áruforgalom síkjához. E síkon ugyanis kívül esik az a tény, hogy az egyetlen reális közösség voltaképpen a magán-tevékenységek közvetítője, a konkrét egyesből az elvont általánosba való átváltódásuknak a dologi formája. E „zsebben hordozható” (Marx), kisajátítható (és kisajátított) társadalmi hatalom az egyetlen reális közösség, ám ez a közösség nem testvéri. Közönyösen, idegenül, az egyéneket önmagának alávétve testesíti meg a „nembeliséget”, vagyis az emberiségnek a természet feletti, nem társadalmasított, tehát antagonisztikus uralmát. Ha ezt az egyetlen reális közösséget teszi az egyén moralitása tárgyává, akkor tárgya a pénz és orientálódásának elve az egyetemes korrupció. Az a koncepció tehát, amely szerint minden morális tett úgy emeli fel a partikularitást, hogy ennek során „az etikai szubjektum a nembeliség csúcsaira lendül”, amely szerint az erkölcs által vezérelt önküzdés mutat a társadalmiság magasabb formái felé, az emberi nemet antagonizmusaitól gondolatilag megtisztítva úgy értelmezi, mintha fejlődését nem az erkölcsi rossz, hanem az erkölcsi jó hajtotta volna előre. Az erkölcs és a nem viszonya azonban nem közvetlenül és tudatosan, hanem közvetve és tudattalanul határozódik meg, a „nem tudják, de tetszik” értelmében. A nem érdekét a tőkés társadalomban csak az erkölcsileg is „önmagukra irányuló partikularitások” vihetik előre s nem az e partikularitáson a „senki földjére” túllépők. Az emberi nem tárgyi hatalmának növelését a „magánérdek fúriái” irányították, közönyösen és ellenségesen a tömegekkel szemben, amelyek munkájukkal megteremtették és az osztálytársadalmakban megszenvedték ezt a hatalmat, de összhangban a maguk diktálta erkölccsel, amelyet a köznapiság és az ideológia csak szublimált formában fejezett ki. Ahogyan a valóságban az emberi nem érdeke csak meghasonlottságában létezik: az „önző érdekek általánossága” áll szemben a szükségletnélküliségre ítélt, vagy szükségleteikben mesterségesen stagnáltatott tömegek érdekeivel, úgy az emberi nem erkölcsi érdeke is sokszorosan meghasonlott, és a reális érdekeknek megfelelő különös formákat ölt.

A látszat milyen adalékait nyújthatja az áruforgalom síkja a kibékült magánérdekek, az evilági testvéri közösség koncepciójához, ahhoz a felfogáshoz tehát, mely szerint az egyén cselekvését „az emberiség ügye” irányíthatja? Az áruforgalomban ellepleződik a tőkés termelési mód sajátos természete, ellepleződik nemcsak az egyetlen reális közösség, hanem az általános termelési viszony is, nevezetesen az, hogy az egyén munkája nem közvetlenül társadalmi munka, s így csak elidegenítése során válhat társadalmivá. A kanti

<sup>14</sup> Itt mi most e kérdésnek csak etikai vonatkozásával foglalkozunk, ezen belül pedig a kanti etika is csak mint e mindmáig ható struktúra első megfogalmazása érdekel bennünket.

szerkezet ennek éppen a fordítottját ábrázolja, s így azt a látszatot kelti, mintha az erkölcs, amely valójában a reális társadalmi gyakorlat mozzanata, jövátéhetné a jövátéhetetlent, és a közvetlenül társadalmiból indulva ki, a közvetlenül társadalmi, a „nembelit” célozná meg. E kanti szerkezet — Marx utáni formájában — csak annak eredménye lehet, hogy az erkölcsöt elméletileg kiszakítják a tőkés társadalom ama totalitásából, amelynek „totalitássá fejlődése éppen abban áll, hogy a társadalom valamennyi elemét alárendeli magának . . . e totalitássá levés a szerves rendszer folyamatának, fejlődésének egyik mozzanata”. (MEM, 46/I, 180.) Az ebből a totalitásból kiszakadt, abszolút értelemben immanens erkölcsnek valójában csak az a létsík felelhet meg, ahol kihunytak a lényeges társadalmi formára, a rejtettebb immanens ellentétekre visszautaló mozzanatok. Az egyszerű áruforgalom síkján, a vevő és az eladó közti békés tranzakcióban, a szükségletkielégítés előre vetített árnyékában úgy tűnik, mintha a magánmunka eleve egy társadalmi szükséglet kielégítését célozta volna meg, mintha az egyén, emberként, tudatában „közösségi, nembeli lényegének”, valóban „túlnyúlt volna önmagán” (Marx gúnyos kifejezései), mintha magántevékenységében a másért-való-lét és a magáért-való-lét (azaz tevékenység) mozzanatai belső egységet alkotnának. Az egyén a közösség eszközeként tételezve önmagát, egyben magáért-való-létét realizálja, s az etikai értelmezés sajátossága pusztán arra a — már jelzett — körülményre szűkül le, hogy a tevékenységcsere indítékaként ábrázolja azt, amit a polgári közgazdászok nem-szándékolt eredményként rögzítenek. Minden olyan etikai koncepció, amely a másért-való és a magáért-való lét ilyen immanens egységét ábrázolja az (önállósított) erkölcsi gyakorlatban, az egyén és az emberi nem soha nem létezett egységét tételezi. Az egyén mint öncél és mint eszköz olyan kategóriák, amelyek létmeghatározottságokként és ezek elméleti tükröződéseként az árutermelő társadalmak és különösképpen a tőkés termelési mód termékei. Ez a fejlődés egyszerre alakította ki és robbantotta szét — pontosabban, már ilyen meghasonlottságukban dobta felszínre — e létmeghatározottságokat. Ezzel egyidejűleg kiformalta azt a látszólag önállósult felszíni létsíkot, az egyszerű áruforgalom síkját, ahol a . . . „társadalmi mozgás csak” . . . „tovatűnő közvetítés, hogy az egyéni szükségleteket kielégítsék”. (MEM, 46/II, 389.)

Hiszen a vásárló — az egyszerű áruforgalom szereplője — számára az áru mint használati érték jelenik meg, s úgy tűnik, mintha a pénz csak a szükséges közvetítője volna a használati értékek meghitt mozgásának az egyéntől az egyénhez. A mások érdekét eleve megcélzó szándék itt realizálódik, amikor „a dolog létezése az ember számára” (Marx), azaz a használati érték elérte végpontját, s egyszerű, önállósult és közömbös csereeszközzé szelidül „a dolog társadalmi léte”, amely e téren csak úgy jelenik meg, mint az egyén egyszerű csereeszköz formájában tárgyiasult, saját múltbeli munkáján alapuló hatalma, képessége szükségletei kielégítésére. Kell-e különösebben hangsúlyozni, hogy a társadalmilag általánost nem a konkrét munka képviseli, hanem az elvont, egyszerű munka, amelynek semmi köze a társadalmi szükségletek kielégítéséhez; hogy az árutermelés során megszűnik az, ami az egyszerű cserekereskedelemben még nyilvánvaló volt, és a termelőt nem érdekli többé, hogyan elégíti ki terméke mások szükségleteit. Ha a társadalmi szükségletet sokszorosan alávetik a csereérték uralmának, ha éppen ezért ez a szükséglet áttekinthetetlen, felismerhetetlen, ha a megjelenés síkján — a csereérték világában — nincs valóságos léte, valóságos létében viszont sokszorosan elfojt-



ják, stagnáltatják és az uralkodó különös érdekek által irányítják, akkor lehetséges-e a társadalom, az emberi nem egységes erkölcsi szükséglete, érdeke? Emeljünk ki egyetlen mozzanatot: vajon az uralkodó osztály érdekei, az egyedüliek, amelyek különös mivoltukban is általánossá válva, befolyásolják a társadalom anyagi szükségleteit valóságos és megjelenő létükben egyaránt, mint fizetőképes szükségleteket, nem érvényesítik-e ezt a sajátosságukat az eszmei szférában is? Nem ellenséges közönyként jelenik-e meg ebben a szférában is az, ami a gazdaságban merő közönyként nyilvánult meg mások szükségleteivel szemben? Vajon levetheti-e a tevékeny tudat a tevékeny anyagi lét formameghatározottságát, helyreállíthatja-e az erkölcsi szférában azt, amit a gazdasági szétrombol: a mások szükségletének kielégítésére irányuló tevékenységet és tudatot?

A nemet megcélzó erkölcsi szándék koncepciója ott is az áruforgalomhoz kapcsolódik, ahol az egyéneket mint egyenlő természetű, egyenlő esélyű, egyenlő alternatívákkal rendelkezőket ábrázolja. Az emberi egyenlőség e felfogása különben szükségszerű előfeltétele a nem érdekét megcélzó individuális intencionálnak: csak akkor általánosíthatom moralitásomat a nem érdekévé, ha saját (persze magasabbrendű) érdekem az emberi nem érdekének kicsinyített mása, ha bennem és minden emberben ugyanaz „az etika megkövetelte lényeg”.<sup>15</sup> Ebben az esetben a morális tett a közvetlenül összembari lényegét tartalmazó individuumtól háborítatlanul halad tova minden más ember lényegéhez; a közvetlenül össztársadalmi intenció minden ember lényegét érinti. Mind a partikularitást meghaladó nembeli lényegünket tekintve, mind pedig partikuláris létünk s ennek létmódja — a mindennapok — szempontjából egyenlők vagyunk.

Marx az egyenlő emberek egyenlő lényegének „ontológiai alapjáról” a következőket mondja: „az úgynevezett kiskereskedelem, a polgári élet mindennapi érintkezése, ahogy termelők és fogyasztók között közvetlenül végbemegy, a kiskereskedelem, melyben a cél az egyik oldalon áru cseréje pénzre, a másikon pénz cseréje árura, egyéni szükségletek kielégítése végett — ez a mozgás, amely a polgári világ felszínén megy végbe... Egy munkás, aki egy cipó kenyeret vásárol, és egy milliomos, aki ezt vásárol, ebben az aktusban csak mint egyszerű vevők jelennek meg, ahogy a szatócs velük szemben csak mint eladó jelenik meg. Minden más meghatározás kihunyt ebben az aktusban. Vásárlásaik tartalma, akárcsak terjedelmük, teljesen közömbösnek jelenik meg ezzel a formameghatározással szemben.” (MEM, 46/I, 156; MEM, 13, 68—69; V.ö. még Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3, 261.)

Itt csak mellékesen jegyezzük meg: ahogyan az áruforgalom síkján csak az aktuálisan fizetőképes szükséglettel rendelkezők jelennek meg, s korántsem minden ember, úgy az elmélet is az aktuálisan fizetőképes szükségletekkel rendelkezők konglomerátumára szűkíti le az emberi nemet, úgy ábrázolva az individuumokat, mintha figyelemreméltó „emberi-nembeli” erőfeszítést csak az „empirikus”, „mindennapi”, „fenomenális” érdekek meghaladása, nem pedig azok realizálása követelne. Mind az áruforgalom létsíkján, mind ennek öntudatlan ideologikus kifejezésében csak azokról van tehát szó, akik valóban a zsebükben hordozzák társadalmi hatalmukat, s kimaradnak azok, akiket társadalmilag, osztályalapon „kizsebeltek”. Ennek megfelelően elmarasztalódnak azok, akiket maga alá rendelt a csereértéken nyugvó társadalmi

<sup>15</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága” I, 145.

rend, s kizárólagos érdeküké tette, hogy egész életüket merő eszközként használva, minél gyakrabban „emelkedjenek fel” az áruforgalom síkjára, a vevők sorába, tehát ne meghaladják, hanem egyáltalán *realizálják* „fenomenális érdekeiket”. Megmutatkozik itt a citoyen-szféra létető eleme: a szabadság és egyenlőség mint a polgári társadalom felszíni létének valóságos mozzanata, annak a valóságos, magában a létben végbemenő absztrakciónak az eredménye, amelynek hatására ez a felszíni metszet kiszabadul az egészből. Amitől az egyszerű áruforgalomnak ez a metszete objektíve absztrahál, ami tehát itt nem jelenik meg, az a polgári társadalom tagja a maga konkrét egzisztenciájában, sokoldalú meghatározottságában, amely őt mint milliómost, illetve mint munkást determinálja. Erre a lét konkrét totalitásától objektíve elvonatkoztatató szférára épülnek az összes citoyen-illúziók: mindenekelőtt az elvont, egyenlő egyének, emberi szükségletekre irányuló egyenlő emberi tevékenységeikkel. A valóságos ember a maga empirikus feltételeivel — amelyek véletlenek és esetlegesek, de az egyénben eleven belső életet élnek — kívül esik e síkon, s csak abban a mozzanatában rögződik meg, amelyben valóságosan egyenlő mindenki mással: mint a kiskereskedelem mindennapi, egyenlő jogú résztvevője, s az elvont és a formális szabadság birodalmának tagja (tehát egyszerre mint fenomenális és noumenális lény).

Az egyszerű áruforgalom tehát egyenlősíti az egyéneket, tevékenységüket, szükségleteiket, és ez az „ontológiai alapja” azoknak az elméleti törekvéseknek, amelyek a szükségleteket úgy ábrázolják, mintha „nembeliségükben” és partikularitásukban egyaránt egyenlők volnának mindenki számára.

Az áruforgalom e látszatainak normatív kifejezése, bármennyire békés egységében mutatja is fel mindazt, ami a polgári társadalomban sokszorosan meghasonlik önmagával, objektív absztrakcióiban kifejezi a lét néhány valóságos meghatározottságát.

Bár a polgári társadalomban a reális közösség csak az elvont általánosság formájában létezik, mint a „fennállás általános szubsztanciája mindenki számára” (Marx), s ez a szubsztancia maga az idegen és közömbös, fenyegető „nem-szándékolt másért-való” — ez a közösség az etikában „számunkra való” formájában jelenik meg, mint a „kiengesztelődés általános szubsztanciája mindenki számára”. Valójában azonban az egyenlők közti maxima- és tevékenységcsere, amely állítólag a vélt összembeni általánosra irányul, öntudatlan kifejezése a tőkés társadalomban végbemenő valóságos redukciónak, amely az egyes, különös magánmunkákat mint egyenlő, emberi elvont munkákat vonatkoztatja egymásra. Ami a valóságban *post festum* megy végbe, az elméleti-etikai szinten mint az az „eleve adottság”, az a fajta heteronóm parancs jelentkezik, amely idegen hatalomként aláveti magának és megsemmisíti az individuum eleven totalitását, konkrét különösségét. Ez a külső, heteronóm parancs az, ami a morálisán cselekvőt már eleve hozzáedzi ahhoz a feltétlen engedelmességhez, amelyre majd „kint”, „a csereérték igazi birodalmában” nap mint nap állandóan rákényszerül. Persze, nem egészen úgy, ahogyan azt az erkölcsi parancs véli, hiszen ami a morális szférán belül mindenkire egyaránt érvényes parancsként jelenik meg, az az „empirikus érdekek” világában antagonisztikus kényszerviszonnyként érvényesül, a kényszerítő-kényszerítettek kényszerviszonyában realizálódik. Az elszabadult anyagi viszonyok heteronóm uralma, a valóságos emberi közösséget kizáró jellege jelenik meg a kanti etika törvényének elvont általánosságában és abban, hogy az egyén mint erkölcsi személyiség ennek a törvénynek a függvénye. Valóságos lét-

meghatározottságok törnek itt felszínre, de mintegy a fejük tetejére állítva, egyfajta ideológiai sötétkamrában, hiszen a „fennállás általános szubsztanciájának” egyes meghatározottságaiból szövődik az erkölcsi kiteljesedés ígérete. Ami pedig a „talpára áll” eközben, az maga a polgári társadalom, történelemfelettivé alakult, antropologizált formájában: az emberi természetnek a morál által érintetlenül hagyott, vegetáló „lent”-jében, alacsonyabbrendű rétegében. Burzsoá magánlét és allegorikus erkölcsi általánosság történelemfelettivé tett dualizmusát interiorizálja az emberi természetben, lényegtelen és lényegi lét együtt-létezésének formájában, s az egyén autonómnak vélt döntésétől teszi függővé, hogy felszáll-e a magasabb régiókba vagy sem. Így szubjektivizálja, antropologizálja — egyszerre deklarálva, hogy az egyéni döntésnek meg kell haladnia és a meghaladás során meg kell őriznie (most e koncepció racionális magváról, az általánosságtól elszigetelt partikularitásról szólunk) — azt, aminek sorsa társadalmi méretekben csak az emberiség tárgyi-hatalmi szerveinek kibontakozásával és ezen a talajon a társadalom osztályainak küzdőterén dőlhet csak el. A kanti struktúra antropologizált formában, „emberi természetként” ábrázolva örökíti meg azt a társadalmat, amelyben az emberi partikularizálódott.

Már az ifjú Hegel is felismerte — bár idealista korlátozottsággal —, hogy a történelmileg létrejöttek holt adottságként való ábrázolása alkotja a kanti szerkezet lényegét. A szabad görög közösségekben az egyes és az általános belső egységet alkottak, hiszen magukban az individuumokban rejlett az „örök és önálló”, autonóm törvényhozásukban ott hatott a közösségért mint a mindannyiukat átfogó egészért való tevékenység elve. E totális életet a partikuláris magánérdekek felbomlasztották, s ettől kezdve minden egyén tevékenysége már csak az egyesre irányult; elveszített autonómiájuk, általánosságuk pedig a pozitívvá vált, heteronóm vallási és erkölcsi törvényekben magasodott föléjük idegen, emberenkívüli hatalomként. Az általánosságát elveszített privátlét egyetlen célja most már: „a mindennapi kenyér megszerzése több vagy kevesebb kényelemmel és fölösleggel”. Az ifjú Hegel a nagy, szép, nemes, totális élet, az elveszített általánosság helyreállítását, „az égben eltékozolt kincsnek legalább elméleti visszaszerzését” követelte az ember számára — e követelés legnagyobb ellenlábasa pedig a keresztény vallás és a kanti etika volt, mert elméletileg szentesítette azt az állapotot, amelyben „az egységesülés hatalma eltűnt az emberek életéből, az ellentétek elvesztették eleven viszonyukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tettek szert”. (R. Haym: „Hegel und seine Zeit”, Berlin 1957, Rudolf Gaertner Verlag, 202.) Az ifjúhegeli „szép totalitással” szemben a kanti szerkezet adottként rögzítette, öntetszelgő önállóságában szentesítette azt, ami valóban önállósult, de nem mint egy hajdani totalitás meghasonlásoképpen létrejöttet, hanem magánvalóságában.<sup>16</sup> A keresztény isten és a kanti törvény egyaránt annak az elveszített általánosságnak a szurrogátuma, amelyet most már csak egy vélt magasabb régióba, a hamis általánosságba való menekvés reménye feledtet el az emberrel.

Nem fejthetjük itt ki, de jeleznünk kell: az ifjú Hegelnek ez a koncepciója annak a struktúrának első nagyszabású bírálata, amely a polgári (majd később polgári) ideológiában a mindennapok ontológiájaként bontakozott ki. „A mindennapok és ami túlvan rajtuk”, máshogyan kifejezve, a nem-autentikus

<sup>16</sup> Lukács György: „Der junge Hegel”, 204.

és az autentikus lét: e fedőnevekkel rejtjeleződik a korábbi burzsoá-citoyen létmód kettőssége. Ezeknek az ideológiáknak közös sajátossága, hogy nem történelmi létrejöttében és ami ezzel egyértelmű — nem történelmileg múlt-kony jellegében elemzik a polgári lét partikuláris szubjektumát és „létformáját”, a mindennapokat. Pusztán arra a látszatmozgásra koncentrálnak, amelynek során szerintük a partikularitás „transzcendálja” önmagát a vallás, a művészet vagy az erkölcs segítségével, és ily módon „meghaladva” megőrzi azokat a mindennapokat, amelyeknek kategoriális tartalma mindig ugyanaz marad. Mindezekkel a koncepciókkal szemben a marxista álláspont az ifjú-hegelihez — a polgári életnek a nagy francia forradalom ihlette, nagyszabású kritikai értelmezéséhez — kapcsolódik, illetve az ifjú és a vele egybehangzó érett marxizhoz.

A genesisükről többé nem valló, tehát múltékony jellegükről nem tanúskodó létmozgások így az emberi természet immanens kettősségévé váltak, partikularitás és általánosság *egymás fölél* rétegezett építményévé. *Modus moraliter vivendi* — vagyis az „alsót” a „felső” érdekében időlegesen leküzdeni az elvont általánosba emelt, konkrét-különösségüket elveszített, egyenlő maximák cseréjével. Az egyenlő elvont individuumok egyenlő tevékenységének cseréjében azonban egy különös történelmi korszak, a polgári rend általános társadalmi termelési viszonya jelenik meg, a magánmunkáknak mint egyenlő emberi munkáknak egymásra vonatkoztatása. És ahogyan e rendnek legmegfelelőbb vallási formája a kereszténység az elvont ember kultuszával (Marx), ugyanígy legmegfelelőbb etikai kifejezése az a kanti törvény, amely a keresztény etika polgári laikus átírása. E törvény szellemében ugyanolyan keveset ér a konkrét individuum, akárcsak a különös, konkrét munka: az objektíve végbemenő folyamat, a társadalmilag szükséges munkára való redukció áttetszik az egyenlőtleneket egyenlő módon megítélő, elvont általános törvényen. Egyenlő mértékben maga a fennálló, uralkodó mérték jut kifejezésre. A felszíni egyenlőség követelése a mélyebben fekvő egyenlőtlenések igazolása, a törvény általánossága, elvontsága elleplezi az adott rend szükségszerű antagonizmusait, és ugyanakkor egyetemessé stilizálja az uralkodó pólus normáit. A milliomosnak ad igazat a munkással szemben, hiszen az előbbinek a maximái nyilván általánosíthatóbbak, mivel *uralkodó* eszmék, szemben az elnyomottak tömeges, de elfojtott, a felszínre nem vagy csak alig kerülő és amúgy sem kiforrott, mert sokszorosan az uralkodó képzetek befolyása alatt álló maximáival. Az a mindenki számára parancsoló jellegű érvényesség, a törvénynek az a puszta formája, amire a kanti törvény végső fokon redukálódik<sup>17</sup> (hiszen maga mögött hagyta az akaratot mozgató empirikus feltételeket, azaz a nagy embercsoportok helyzetét, tevékenységük mozgatórugóit a polgári társadalomban), az uralkodó intézmények és erkölcs újbóli és újbóli megszlárdításának mementója. „Így van és így kell lennie” — az empirikus akarat feltételeket bíráló, majd zárójelbe tevő, tőlük negatív elvonatkoztató törvény — Beethoven zenéjével szemben<sup>18</sup> — csak magát a repriz pillanatát örökíti meg, a „mindig ugyanazt”, nem mint a dinamikát megtörő, állandó visszatérő mozzanatot, hanem magát a csupasz reprizt, a negációk affirmációra

<sup>17</sup> Ebben az értelemben bírálja Schopenhauer Kantot, kimutatva a citoyen-illúziók mögött rejlő burzsoá érdekeket. Vö. „Die beiden Grundproblemen der Ethik”, F. A. Brockhaus, Lipcse 1860, 141.

<sup>18</sup> Th. W. Adorno: „Zene, filozófia, társadalom”, Gondolat, 1970, 459—460, 466.

törő összegeződését. Ha a hajlamait a törvény értelmében feláldozó embert nem a jelen és nem is a jövő világ elképzelésének, hanem a szabadság belső eszméjének kell irányítania (Kant: „Sämmtliche Werke”, VI, 479.), akkor a statika eszméje egyértelműen győz. A polgári rend hatalomrajutásával e kanti statika, a merő reprimus hatott tovább, félresodorva a kanti ideálban még benne rejlő dinamikát: az erénytörvények szerint szervezett, az egész emberi nemet magába foglaló társadalom eszméjét, az erkölcsi közösséget mint isten birodalmát. Sőt, mi több: e statika válik látszatmozgássá. A pusztán egyediből az általánosba való felemelkedés pszeudodinamikája — az a koncepció, amely Simmeltől az ifjú Lukácsig és mindmáig hat —, az az „öntranszcendencia”, amely a partikularitást „nembelivé” teszi, az individuum szellemi kulturális önfejlesztésének e törvénye voltaképpen a valóságos lét vélt statikájának reprimus. Hiszen a jövő világot elveszített egyén csak a polgári jelenben tájékozódhat, belső szabadságának és reális gyakorlatának e rend keretén belül kell megvalósulnia, és csak innen merítheti azokat a konkrét tartalmakat, amelyeknek a parancs általános érvénye látszólag csak formát ad, holott valójában az uralkodó erkölshöz való alkalmazkodás eszméjét sugallja. Az általánosság törvénye csak a *létező empirikus általánosság*ra utalva érvényesülhet, a kategorikus imperatívusz a létező erkölcsi imperatívuszaihoz, az általánosan megszokott erkölcsi tények világába utasít, hiszen az uralkodó erkölcsi tények kategorikus normája. Azzal a megszorítással, hogy ezen belül a „szombatidő” maximáit szilárdítja meg, s nem a szombatot kijátszó zsidóét: annak reményében tartatja be a normákat az előbbivel, hogy az utóbbi is be fogja tartani. Akárhogyan fest is azonban az az általános törvény, amelynek a konkrét tevékenységet irányítania kell — ingadozzék bár a „hogyan cselekszik mindenki más”, illetve a „hogyan kell mindenkinek másnak cselekednie” közt —, mindenképpen a magánérdekek erkölcsi tényeinek közvetlen vagy ideális-normatív alakját, erkölcsi önaffirmációját nyilvánítja ki. Tudjuk azonban: minden társadalmi és erkölcsi haladás velejárója a kezdeti általánosíthatatlanság, az uralkodó általánossággal való szembeszegülés; a kanti törvény azonban a morál nevében megvétőz minden erkölcsi haladást. A nem-általánosíthatóságnak ez a forradalmi követelménye éppígy vétőt emel: a létét elsikkasztásának vagy visszaszolgáltatásának alternatívája előtt álló szubjektum horizontjába *nem* lép be az emberiség és különösen azok nem lépnek be, akik kívül állnak a létével kapcsolatos alternatíván, mert nemcsak hogy létére való pénzt nem halmozhatnak fel, hanem nem is bíznának rájuk lététet. Az adott szóhoz való hűség ebben a konkrét vonatkozásban morális dilemmaként csak azok előtt vetődhet fel, akik az emberi nemnek egy különös szféráját képviselik. E szférán kívül azonban ugyanez a norma már más különös osztálytartalmak hordozójává válik és e célokká is transzformálódott osztálytartalmak — magasabbrendűségük esetén — megkövetelhetik az erkölcsi norma megsértését. Mégsem a létét világának a normái hordozzák az egyetemes erkölcsi érdeket, márcsak azért sem, mert az egyetemes erkölcsi örökség normáit ott tartják be a legkevésbé. Ezt az érdeket a polgári intézmények világával szakító osztály forradalmi követeléseit tartalmazza, hiszen egyedül e követelések megvalósulása hozza létre azt a társadalmi rendet, ahol többé nem az egyéni maximák általánosíthatóságára kell hiábavalóan apellálni, hanem ahol a forradalmi osztály érdekei valóban általánosulnak s így az egyetemes erkölcsi örökség maradandó értékei többé nem fonódhatnak össze a polgárság osztálycéljaival.

A polgári életben az általánosíthatóság csak teoretikus ideál marad. Lábbal tiporták az általánosíthatóság törvényének első megfogalmazását is: „Amit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azoknak . . .” (Máté, 7. Újszövetség.) A „mindenki harca mindenki ellen” törvénye így hangzik főként azoknál, akiknek a valóságos létben fogant hatalmuk van a mások tevékenységének determinálására: „cselekedj úgy, hogy a másik ne tehesse azt veled, amit te vele cselekszel”.

A letét sorsa pedig ne aggaszon bennünket. E letét fennmaradásához hozzájárul a polgári erkölcs a maga külsőleges, más számára való létében, továbbá a szankcióval járó jogi normák megsértésétől való érthető tartózkodás is. Végső fokon az „önfenntartás szférája”, a fenomenális lények világa tartja fenn, tehát a tulajdonnak a jog által is körülsáncolt hatalma. Az az anyagi érdek tartja fenn, amelynek általánossága súlyosabb és átfogóbb, mintsem Kant (és nyomában oly sok más teoretikus is) sejtette, aki az empirikus érdekeket azonosította az „itt és most számomra partikulárisan hasznos” szférával. Éppen ezek az átfogó jellegű anyagi érdekek határozzák meg e normát, mint a polgári rend fenntartásának egyik közvetített mozzanatát. Az örökösödési és általában a jogi viszonyok — az áruforgalom látszatainak meghosszabbodásaként — az emberi szabadság és egyenlőség biztosítékai: „ha tehát az egyik egyén felhalmoz, a másik nem, akkor ezt egyik sem a másik rovására teszi . . . ha *A* egyén eredeti viszonya nem áll ellentmondásban ezzel a rendszerrel, akkor ez az ellentmondás bizonyosan nem idézhető elő azáltal, hogy *B* egyén az *A* egyén helyébe lép, megörökíti őt. Ez éppenséggel a társadalmi meghatározásnak a természetes élethatáron túl való érvényrejtetése, megszüntetése ennek a meghatározásnak a természet véletlen hatásával szemben, amelynek hatása mint olyan éppenséggel az egyén szabadságának megszüntetése volna. Azonkívül, minthogy az egyén ebben a viszonyban csak a pénz egyéniesülése, ezért mint ilyen éppúgy halhatatlan, mint a pénz, és örökösök általi képviselése éppenséggel ennek a meghatározásnak a keresztülvitele.” Hogy az idegen munka a tőke tulajdona, ez a törvény „az örökösödési jog révén az egyes tőkés mulandóságának véletlenétől független létezésre tett szert”. (MEM, 46/I, 152, 354) Az adott szóhoz való hűség normája így válik az egyéniesült pénz halhatatlanságának egyik biztosítójává — ami önmagában az emberi erkölcsi fejlődés vívmánya, az idegen munka állandósult elcsajátításának, a tőkeakkumulációnak elősegítőjeként realizálódik. Ez a norma a polgári korszakban azoknak a viszonyoknak relatív totalitásában funkcionál, amelyek meghatározzák és meghatározódnak általa; s e viszonyokon keresztül, általuk és bennük nyeri el történelmileg konkrét társadalmi meghatározottságát. Immanens és hatásértéke egyaránt csak ebben a totalításban él, immanens értéként csak így, antagonisztikusan őrizheti meg magát — vagy sehogy. Mindez persze nemcsak egy elszigetelt normára, hanem a normák egész — antagonisztikus — rendszerére vonatkozik, minden társadalomgazdasági alakulat belül. Ha gondolatilag lebontjuk ezt a totalitást, ha társadalmi összefüggésein kívül tekintjük az individuumot, mint embert általában (amitől egyébként Marx mindig is óvott), s nem a különös társadalmi viszonyok egyéniesült formájaként fogjuk fel, mint rabszolgát, tőkést stb., ha e formameghatározottságtól való mentességet kiterjesztjük a gyakorlat egészére, s ha végül, a gyakorlat erkölcsi vonatkozását szabályozó normákat is a maguk konkrét társadalmiságától „szennyeztelenül” értelmezzük — egy szóval, ha megrekedünk az egyenlő elvont egyének kölcsönös árucseréjének

síkján —, normánk követése csak akkor ébreszthet fel bennünk „szent borzadályt”, csak akkor reprezentálja a „nembeliséget”.

Innen vagy túl Marxon: az áruforgalom „ontológiai” birodalmának bejáratánál ez az etikai felirat olvasható: „No admittance except on moral good” (*Belépés csak az erkölcsi jó ügyében*). (Vö. Marx: A tőke, I, 168.) Aki erkölcsös akar lenni, hagyja maga mögött megélhetésének forrását, útját, módját, a polgári társadalom individuumaiként nyert összes meghatározottságait, s így lépjen a közös erkölcsi jó birodalmába. Innen Mandeville-on, aki igen jól tudta, hogy „a sírásót megköveznék, ha nyíltan kívánná a parókia híveinek halálát, jóllehet tudja mindenki, hogy ez az egyedüli megélhetése”. (Mandeville: „A méhek meséje”, Magyar Helikon, 1969, 218.)

Innen Diderot-n, aki tudta, hogy a „pozitív” erkölcsi tulajdonságok becsesek, megszerzésük, gyakorlásuk azonban nagyon drága, hogy az annyit dicsért erény voltaképpen gyűlöletes — jéghideget áraszt, melegedni pedig csak a húsfoszadékban lehet. A valódi kategorikus imperatívusz: „tarts meg bűnökből annyit, amennyi hasznodra válik, csak a hangnemet és a külsőt nem”. (Diderot: „Rameau unokaöccse”, Európa, 1958, 41, 54.)

Az áruforgalom ideologikus etikai síkján a sírásó is együtt jelenik meg azzal a gazdag haldoklóval, aki éppen most akarja vagyoniát — akár letét formájában — átörökíteni, és aki nyilván erkölcsösebb, hiszen sohasem kívánta a sírásó halálát. . . Ez az etikai sík innen van Kanton is, aki felvillantotta még a létformáltságának tényét, amikor az emberek közti különbözőségről szólva megjegyezte, hogy vannak olyanok „*welche zu leben haben*”, illetve „*welche arbeiten müssen, um zu leben*” („akiknek az a dolguk, hogy éljenek”, ill. „akiknek dolgozniuk kell ahhoz, hogy élhessenek”<sup>19</sup> — Kant: id.mű, 466.)

Így azonban sokszorosan is megkérdőjeleződik a felirat: „*belépés csak az erkölcsi jó ügyében*”. Ha az erkölcs annak a társadalmi életfolyamatnak az oldala, amely mindenképpen antagonisztikus jellegű, ha az erkölcs annak a viszonyrendszernek a mozzanata, amely fenntartó alapja s amelyen belül funkcionál, ha továbbá az egyéni életfolyamatot alapvetően az a szerep határozza meg, amelyet a társadalmi-természetadta termelési organizmuson belül az egyénnek be kell töltenie, ha a minden természetes közösségből kiesett egyénnek az élete létfenntartásának eszközévé válik s az erkölcs — egyéni síkon — ennek az eszközzé vált életnek egyik oldala, akkor az erkölcs önmagáértvalósága csak látszat. Csak úgy lehet önmagáértvaló, csak úgy képviselheti a közös „nembeliséget”, ha elméletileg függetlenítjük a társadalmi életfolyamat egészétől, többek közt az egyetemes áruviszonyoktól, amelyek át- meg áthatják, maguk alá rendelik az élettevékenységet, és annak az egyetemes másértvalónak mozzanatává teszik, amelynek két alapvető megnyilvánulása az anyagi élettevékenység síkján az idegen érték gyarapítása és a létfenntartás.

A marxizmus létrejötté óta mindezek az összefüggések evidensek. A felszín árnyalakja, a polgári társadalom — ideologikusan átírt — „lent”-je és ideális „fent”-je közt mozgó homo duplex, a hagyományos vallásos antropológiának

<sup>19</sup> Így tehát ebben a vonatkozásban, amelyet korántsem általánosított, Kant rejtve helyt adott Garve kritikájának. Hiszen Garve szerint az embernek már van hajtőereje, mielőtt valamilyen célt állítanának elé, s eszerint az individuomot nem az egyetemes törvény határozza meg. E kétfajta életre való kanti utalás természetesen a későbbiekben feledésbe ment, nemcsak periférikus jellege miatt, hanem mindenekelőtt azért, mert éles ellentmondásban áll azzal a kiforrott kanti szerkezettel, amely jótékony homályba rejtette az erkölcsöt determináló és ellentétes mozzanatokra hasító „külső tényezők” szerepét.

ez a modernizált emberalakja, tudomást sem vesz azokról a nagy polgári kritikusokról, akik felvillantották osztályuk erkölcsének ellentmondásait. E kettős ember mozgásformája a mindenki számára egyaránt és egyformán másértvaló, a mindennapok szűk, brutális, véletlenszerű világa, ahol a vágyak az egyénre összpontosulnak. E mindennapok alanya a partikularitás, a létezés anyagi (természeti és társadalmi) feltételeinek függvénye, aki azonban képes arra, hogy tisztán emberi erőivel meghaladja önmagát, annak a nem-beliségnek, azoknak az erkölcsi normáknak a segítségével, amelyeknek mértéke a magasabbrendű emberi természet.

2

A kanti szerkezet — Marx utáni formájában — a totalitás elvesztésének etikai formája, olyan elmélet, amely lemond az egésztől, hogy megmentse az összemenni erkölcsöt mint az autentikus életvitel eszközét. Valójában egy csapásra veszít el mindent, olyannyira, hogy a pozitív erkölcsöt kénytelen azonosítani a polgári kor erkölcsével, az autentikus életvitel etikai módját pedig azzal az elméletileg megalapozatlan formális autonómiával, amelynek birtokában az individuum ennek az erkölcsnek a tartalmai közt válogathat.

A totalitás elvesztése közvetlenül abból adódik, hogy az áruforgalom — az egyenlő szükségletekkel, egyenlő társadalmi státusszal bíró egyének síkja — a társadalmi viszonylatoknak a polgári társadalomban uralkodó jellegét a felszín fonák mozgásának megfelelően jeleníti meg. Viszonylatnélküliségként, társadalmonkívüliségként ábrázolódik itt az a körülmény, hogy az egyének saját viszonyaikat társadalmi-természetiként, öntudatlanul, idegenként termelik, hogy tehát az ebben az értelemben transzcendens, átláthatatlan, kontrollálhatatlan viszonyok egyszerre alkotják létevékenységük feltételét és eredményét.

Az egyszerű áruforgalom pedig, amely „a társadalmi mozgás egésze kívüllétének formája” (Marx), ezt a „transzcendenciát” úgy tünteti fel, mint ami az „emberi lényeg vonatkozásában” mindenki számára egyaránt közömbös, mint ami kívül esik a lényegen.

A társadalmi mozgás egésze tehát objektíve absztrahálódik ettől a síktól: ez egyike azoknak a tőkés társadalomban végbemenő sajátos „kihunyási”, eltűnési folyamatoknak, amelyek nyomán a valójában társadalmilag besorolt és a „transzcendens” társadalmisága által uralt individuumból a felszínen nem marad meg más, mint az elvont, antropológiai egyén. Az is nyilvánvaló, hogy milyen dichotómia keletkezik így a teoretikus tudat számára: az individuum egyszerre tűnhet fel autonómnak, önteremtőnek, vagy pedig (ezzel együtt) egy idegen hatalom objektumának. Az egyének valójában relatív autonómiával rendelkeznek az általuk teremtett és éppen *így* idegen totalitás rendszerében, olyan heteronóm meghatározók közepette, amelyek bennük is elevenek, bennük is antropológiai formát öltöttek, hiszen az emberek evilági immanens hatalmukat egyúttal idegen „transzcendens” hatalomként tartják fent és növelik önmaguk felett. Az individuumok tehát a viszonyoktól érintetlen, autonóm „első mozgatóknak” is tűnnek, és nyugodtan számításra kívül hagyhatják amúgy is „kívüllevő” viszonyaikat, amelyek „immanens emberi erőiket” nem korlátozhatják. Ezzel egyidejűleg, a mélyebb összefüggések bizonyos felszíni megjelenési formáinak engedelmessé válva, a viszonyok totalitásának egy-egy effektusát mint holt tényt írja le az elmélet az individuum



nem lényegi, hanem egzisztenciális életfolyamatában. A szellemi atrófia (Marx) pl. — a tőkés forma e közvetített eredménye — az egyének mindennapi életfolyamatában, az egymás közti érintkezés síkján olyan egyszerű adottságként tárul fel a közvetlen tudat előtt, amely merőben az egyéni életút eredménye, az akaratérő hiánya, a lustaság stb. okozata. Az áruforgalom modelljének egyenlősítő, demokratikus tendenciája itt is hat: egyenlően ítéli meg az egyenlőtleneket. Minden ember egzisztenciájáért a többiekével azonos, autonóm lényegisége felelős: azért rekedtél meg a szellemi atrófia síkján, mert nem volt elég „immanens emberi erő”, nem küzdötted fel magad az autonóm szubjektum síkjára, objektum maradtál. A viszonytranszcendens autonóm emberi lényeg áll tehát szemben a viszonyok hatalmát az egyén felett megszemélyesítő, ám holt adottként ábrázolt dologi létezéssel. A polgári társadalom felszínén tehát egyszerre jelenik meg az individuum látszólag szabad lényként, vagy legalábbis mint olyan lény, aki immanens szellemi hatalmaként bírja a viszonyok meghaladásának lehetőségét (mert a viszonyok közömbösek számára), illetve mint olyan lény, aki örökre erre az eldologiasult létmódra ítéltetett (dologi viszonyeffektus). A felszín egyszerre jeleníti meg a társadalmon uralkodó erőket immanenseknek, emberieknek (egyszerű áruforgalom stb.) és ismeretlen eredetű, néma végzetnek. Egyszerre viszi véghez a hamis defetiszizálást (az antropológiai egyén viszonynéküliségének tüntetve fel a viszonyok transzcendenciáját), és a hamis fetiszizálást (történelemfeletti ténynek ábrázolva a társadalmi egyén élettevékenységének elidegenültségét). E felszín és minden csalóka látszata persze a polgári korszak adekvát, uralkodó kategóriáinak közvetítésével tevődik át az elméletbe. Ezeknek a kategóriáknak történelmi átalakulására itt nem térhetünk ki, csak arra utalhatunk, hogy az áruforgalom szférájának modernista ábrázolásában Benthamot kiszorítja Heidegger. — E felszín modernista leírásai összhangban vannak azzal, hogy a valóságos mozgás a felszínen kihuny; azzal az objektív absztrakciós folyamattal, amely az antropológiait a dologival házasítja össze a tőkés társadalom felszínén. A társadalmi-termelési viszonyok önállósulása a felszínen mit sem árul el lényegéből, hiszen, mint már jeleztük, az egyszerű áruforgalom síkján a pénz a használati értékekre beváltható egyszerű csereeszköznek tűnik, s nem látszik rajta, hogy egy olyan lényegi formának — a csereértéknek — egyik megjelenési módja, amely át- meg áthatja, maga alá rendeli az egyének életét. Az individuum önreprodukciója egyszerű eszközzének tűnik tehát az, ami valójában az életet a pusztá önreprodukció eszközévé teszi, illetve azt a látszatot kelti, mintha az egyéni munkatevékenység tartalmát kimerítené az, amit „tudva teszünk”, azaz saját egocentrikus érdekeink pusztán egyedi céloktól irányított kielégítése (ahogyan ezt pl. a mindennap-elmélet ábrázolja). E felszín alapján úgy tűnik, mintha Hegelnek nem lett volna igaza abban, hogy az egyes öntudatlanul már általános munkát végez. Valójában azonban az a marxi igazság volna érvényesítendő Hegellel szemben is — nem is szólva a mindennap-elméletek modernista változatairól —, hogy a munka társadalmi jellege formaváltozásainak, önállósulásának módjaiból kell értelmezni mind az egyes munkát, amely csak az elidegenítés során válik általánossá, mind pedig hordozójának sorsát.

A viszonyok túl- és kívülléte az egyének en, valamint a dologi viszonyeffektus a nem-társadalmasult egyén társadalmiságának olyan megjelenési módjai, amelyekben a megjelenő lét törvényzerűségeit a rejtett forma határozza meg ugyan (Hegel), ez a rejtett forma azonban ellepleződik azon az önállósult síkon,

ahol a valóságos mozgás „a társadalmi életfolyamat utolsó eredményét”, az egyént a maga „önreproduktív életében” felszínre dobja.<sup>20</sup>

Valóban: a társadalmi mozgás egészének kívüllete az individuumon a polgári társadalom ténye. Az egyének életük mindennapi újratermelése során mindnyájan abban a valójában társadalmi-antropológiai (látszólag tisztán antropológiai) tér-időben vesznek részt, abban a mozgásformában realizálják létüket, amelynek bizonyos közös, mindenkire egyaránt vonatkozó meghatározottságai evidensek. Evidensek, mert társadalmi-természetiek (a fizikai-szellemi erők regenerálódásához szükséges alvás, evés, szabadidő stb.), mert egy bizonyos történelmi fokon tömegessé váltak (az individuum mint dolgozó, a munkanap). De mindezek az evidenciák mégiscsak mozzanatai annak az egésznek, amely kívül esik a köznapi tudaton és a felszínen nem tárul fel gazdasági forma-meghatározottságként: a tőkeértékesítés szükséglete maga alá rendeli a fizikai-szellemi erők regenerációját, úgyszintén a szabályozott munkanapot, ezen belül a szükséges és többletmunka változó arányát. Az az egyszerű körülmény, hogy a tömegek többletmunkája szabadítja fel a kisebbséget a szükséges munka kötelezettsége alól, arra utal, hogy a munkaidő sem mindenki számára egyforma, antropológiai „változatlan”. A társadalmi mozgás egészének kívüllete tehát olyan paradox tényező, amely csapdába ejti a tőle elvonatkoztató elméletet: e mozgás nem jelenik meg a felszínen, de egyúttal át- meg áthatja azt. Az emberi nem e tisztán antropológiainak tűnő szférában adott látszat-közössége rögtön megbomlik és antagonisztikusnak mutatkozik, mihelyt a gazdasági formát is bevonjuk az elemzésbe. A mozgás egészének kívüllete, amely az elmélet számára lehetőséget nyújt az antropológiai redukcióra — a viszonyok transzcendens jellege és a dologi viszonyeffektus egyetemes uralmának ábrázolása számára —, valójában nem egyéb, mint az a sajátos, társadalmi-történelmi mód, ahogyan ez a mozgás magát az életfolyamatot alkotja.

Különös formáról van szó, mert az áruforgalomnak mint önállósult, antropológizálódott és eldologiasult felszínnek ez a modellje már tanúsítja, hogy a társadalom felszínén maga „a társadalmi mozgás csak tovatűnő közvetítés s a folyamat tartalmaként az anyagi jelenik meg”. (MEM, 46/II, 389.) A lényegi formát elrejtő, pusztán anyagiként megjelenő szféra az *egyszerű munkafolyamat*, amely jelentős szerepet játszik a formától nagyvonalúan eltekintő mindennap-elméletek keretében. Hiszen magában a munkafolyamatban az embernek „átformált természeti dolgokkal, használati értékekkel, az objektív munkafeltételekkel van dolga”. (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3, 238.) Az ember célja és tevékenysége ezekre irányul: célja határozza meg magatartását, akaratát, s a szubjektív hozzáértés, az önuralom a tárgyi oldalon a munkatermékek a szükségletekhez mért jellegében jelenik meg. Úgy tűnik, hogy az autonóm, önszabályozó akarat határozza meg a természet feletti emberi uralom növekedését, a belső szabadság (az önmagunk feletti uralom) eredményezi a természet feletti uralmat. Az egyszerű munkafolyamat azonban, akár az egyszerű áruforgalom, az elleplezett és a visszájára fordult jelenségvilágnak a mélyenrejlő formáról nem árulkodó tagja. A munkás „autonóm akaratát” a társadalmi-termelési organizmus eredménye, nem kiindulópont, hanem

<sup>20</sup> A marxi tétel folytatása: „az egyén a maga társadalmi viszonyaiban”. Így fogalmazódik meg „az utolsó eredmény” a marxi társadalomfelfogás értelmében. A felszín megjelenő léte és ennek közvetlen tudata, mint már jeleztük, éppen e viszonyoktól vonatkoztat el, illetve fetiszizálja őket.

sokszorososan és heteronóm módon meghatározott, „majdnem-végeredmény”. Ezt az akaratot eleve meghatározta az önárubabocsátás kényszere, mielőtt egyáltalán szembekerülhetett volna a munkafolyamatnak azzal a céljával, amely az ő számára a termelés társadalmi jellegének tőkés formája következtében csak egy áttekinthetetlen egész részmozzanata. A munkafeltételek gazdasági-formai meghatározottsága kényszeríti a munkára; a tárgyiasulás, a természet feletti uralom növelése nem motívumként hat,<sup>21</sup> hanem akaratlan végeredményként. Munkatevékenysége legfeljebb csak formailag szabad, „nembeli” aktus, hiszen kiszélesíti a nem és az egyén szabadsága közti szakadékot, növeli az emberi nem kevesekben összpontosult hatalmát a természet és az elnyomott többség felett. (Lásd erről a későbbiekben az önuralom kérdésével kapcsolatban.)

A polgári lét „ontikus önvédelmének” nevezhetjük azt a körülményt, hogy a felszínen eltűnik a gazdasági formameghatározottság, amely az adott társadalmi-gazdasági alakulatot és e totalitás minden mozzanatát egységbe foglalja és determinálja. A fonák felszín éppen abban különbözik a valóságos mozgástól, hogy az utóbbiban a folyamat feltételei a termelés szereplői közti viszonyokban jelentkeznek, a felszínen viszont a feltételek önállósulnak, eldologiasulnak, elválnak ettől a folyamattól. (Vö. Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3, 447.) Ez a viszonyoktól szabad sík immanensnek, öntörvényűnek tűnik; a közvetlen tudat nem foghatja fel, hogy ez az immanencia hamis látszat, amelyet végső fokon „a kéz termékeinek uralma az ember felett” (Marx), ez az „evilági transzcendencia” eredményez; hogy öntörvényűsége csak az a fonák forma, amelyben az egyéni élet újratermelésének módját, lehetséges kereteit és tartalmait meghatározó tőkés termelési folyamat valóságos törvényei a felszínen jelentkeznek. Az egyéni élettevékenység a „tudva” és a „nem tudva” végrehajtott cselekvés harsány disszonanciájáról tanúskodik, mert a történelmet köznapi tudattal szerző ember tudata zavartalanul beleilleszkehdhet a fordított világ mozgásába, e horizontális sík hamis önállóságába, anyagi tevékenysége azonban mindenképpen mozzanata annak a totalitásnak, annak a valóságos mozgásnak, amely egyszerre tünteti el a formameghatározottságot a felszínen, önállósítja az antropologizálódott, eldologiasult jelenség-szintet — s így a köznapi tudat immanensnek látszó világát.

Bennünket most etikai vonatkozásban csak ez a kérdés érint: ha a folyamat totalitása nincs benne a tudatban, sőt, ha az akarat tevékenység közvetlen indítékai a felszíni mozgásban alakulnak, ha továbbá az erkölcs — legalábbis hagyományos felfogása szerint — a „tudva tett” szférája, ha kérdésfelvetéseinek kiindulópontja csak ott kezdődhet, ahol a morális motívum már kialakult, akkor mi köze az etikának a társadalmiságnak ahhoz a formájához, amely nincs benne a tudatban, vagy nem adekvát módon van meg benne.

Gondoljuk csak meg: ha megmaradunk a „kész” moralitás, az akarat indítékok egyszerűen adottként való elfogadásánál, az uralkodó etikai elméletek „alfájánál”, akkor „beemeljük” az etikába az immanensnek vélt fordított felszín „ontológiáját”, akkor mint önmagáértvalót szigeteljük el az erkölcsöt a társadalmi lét totalitásától. Akkor etikai síkon rekesztjük ki a valóságos mozgást a maga antagonizmusaival, elfogadjuk a „tudva tett” erkölcsi világa alanyának önmagáról kialakított illúzióit, az akaratot mozgató, a tudat tar-

<sup>21</sup> Sem a termék egésze, sem pedig a részmozzanat, tehát „tevékenysége terméke ... nem is célja tevékenységének”. Marx és Engels Művei, 6, Budapest 1962, 389.

talmait meghatározó feltételek kizárásával. Akkor csak olyan deskriptív és normatív etikát körvonalazhatunk, amely a tudatba emeltről ad fenomenológiai leírást, s megfogalmazza a morális tudat tényeit, az akarati folyamatok valóságos morális motívumait „fentről”, a normák birodalmából származó „legyen”-ekkel helyesbíti. Ezzel a koncepcióval szemben az etika csak akkor épülhet a materialista társadalomszemléletre, ha az egyes individuumok morális életvitelének kérdéséről (ez általában a polgári és késő polgári etikák szervező középpontja, alfája és omegája) továbbhaladunk annak a kérdésnek az elemzéséhez: egyáltalán mi, miért és hogyan válik indítékká, a morális tudat tartalmává, a tevékenység erkölcsi aspektusává a társadalom nagy csoportjai, osztályai számára? Szélesebb értelemben az a feladat, hogy az erkölcsöt mint a társadalom összefolyamatának mozzanatát értelmezzük, mint egyik oldalát a valóságos társadalmi létnek, e tagozott, strukturált totalitásnak, a legkülönbözőbb viszonyok egymásbanléte formájának, folyamatának. A kutatásnak le kell hatolnia a tudatosan mozgó morális motívumok valóságos, nem-morális, nem-tudatos mozgó okaihoz (ok-komplexusaihoz), amelyekben, amelyeken át és amelyek ellenére a motívumok formálódnak. Az erkölcs marxista koncepciójának követelménye: a nem-erkölcsi és az erkölcsi egymásba való átmenetének feltárása, annak kutatása, hogyan determinálódik, fonódik össze a „nem tudva tett” anyagi tevékenység, a tudatos gyakorlati-szellemi (politikai, világnézeti stb.) tevékenység — a nem-erkölcsi szféra — a „tudva tett” erkölcsi világával, amely különböző fokokon és jelleggel az előbbieket által meghatározódik, miközben sajátos szintézisben önmagához is asszimilálja őket és megvalósulása során maga is determinálóan (az előtörténetben túlnyomóan „nem tudva tett” módon) hat a társadalom anyagi és szellemi életfolyamatának egészére.

Az idealizmus számára ez a dialektika „az ész botránya”, merénylet a morál immanensnek vélt birodalma ellen. A kanti szerkezet elemzése során láttuk már, hogy ez a struktúra mindent, ami látszatra kívül áll a moralitás öntörvényűnek vélt világán, etikailag is a heteronómiába taszít. A szubjektív moralitás, ez az önmagában vett képződmény, a társadalomtól elszigetelődve áll szemben az erkölcsi normák felsőbbrendű birodalmával. A mindenki számára közös normák parancsolnak, a moralitás pedig fejlettségétől függően engedelmeskedik vagy nem engedelmeskedik nekik. Láttuk, hogy ebből a pozícióból ontológiailag is, etikailag is tovább kell mennünk, mert ha kiragadjuk az egyént abból a totalitásból, amelyben morális alanyként tevékenykedik, a tévképzetek birodalmába tévedünk. Ha pl. az adott szóhoz való hűség az egyéniesült pénz halhatatlanságának is biztosítójává válik — s nem az „önmagáért való erkölcsi nembeliség” reprezentánsává —, akkor az etikailag heteronómnak vélt „nem-erkölcsi” (azaz a polgári tulajdonviszonyok rendszere, e viszonyok öntudatlan támogatása az adott norma teljesítésével) világában benne rejlik az erkölcs e különös formájában. Az elméleti absztrakttummá változtatott erkölcsi alanynak meglehet az a felemelő tudata, hogy az ő moralitásának e viszonyokhoz semmi köze, nem érdekli gyakorlata morális aspektusának társadalmi kontextusa, tartalma, csak az, amit morálisán „tudva tett”: a cselekedet elszigetelt erkölcsi oldalának viszonya a fennálló erkölcsi normákhoz. De vajon ő maga, tettének normatív tartalma és az egész erkölcs, amelyet magáénak vall, nem része-e egy átfogó totalitásnak, amelynek „bélyegét” ő maga, moralitása és objektív erkölcsé egyaránt magán viseli? Ha a tudat minden közvetítés, transzformáció és specifikáció ellenére sem lehet más, mint

tudatos lét, akkor a morálisan „tudva tett”-ben benne rejlik a „nem tudva tett” mind állandó geneziséét és fenntartó alapjait, mind objektív tartalmát és eredményét illetően. Az erkölcs mint a társadalmi totalitás egyik aspektusa meghatározó mozzanatként vesz részt a felszín fonák mozgásában, és egyúttal meghatározódik, formálódik a valóságos mozgásban, e mozgás egymásban-létének egyik formájaként, az össztársadalmi életfolyamat reprodukciójának elemeként. Egyszerre termelődik újjá öntudatlanul és tudatosan, a valóságos mozgásból táplálkozik és vissza is hatol hozzá, megtéve a „tudva tett”-nek azt a kerülőútját, ahol a moralitáson áthaladva megtörik, újjáalakul, gazdagodik stb. Az objektív erkölcsnek ez a folyamatszerűsége, befejeződottsága a társadalmi folyamat egészébe az individuális moralitás síkján természetesen nem tudatosodik. A moralitás nincs tisztában ezzel a folyamattal, de létével, gyakorlatával közreműködik benne: egyszerre vesz részt öntudatlanul a társadalmi életfolyamat újratermelésében és az objektív erkölcs determinatív alapjainak stb. újjáalakításában. A „nem tudva tett”-nek tehát nemcsak abban a vonatkozásban van etikai jelentősége, hogy a szokás általános formuláját fejezi ki. Önálló erkölcsi gyakorlat nincsen — amit morális motívumoktól is ösztönözve teszek, az mindig egyik oldala a sokoldalúan meghatározott tárgyi tevékenységformáknak, amelyeket az elsajátítandó tárgy természete is meghatároz —, másrészt az erkölcsi aspektus a gyakorlat minden szintjén fellelhető; következésképpen egy mozgó hierarchiát, egymásba áthatoló és egymás által kölcsönösen feltételezett erkölcsi síkokat kell számbavennünk, az erkölcs öntudatlan termelésétől kezdve a moralitás által „tudva tett” és vállalt cselekvés síkjáig. Azt a folyamatot kell tehát elemeznünk, amelynek során a „hátról mozgó” nem-erkölcsi (anyagi) viszonyok rendszere a már meglévő és állandóan újjáalakuló erkölcsi hagyományon át megtörve (vagy individuális síkon a moralitás már kialakult tartalmai által közvetítve) az adott erkölcs heterogén összetevőit kialakítja, és újra meg újra „előlről is mozgóvá” válik. Az erkölcs abszolútizált immanenciájának koncepciója nem tud választ adni az erkölcsi fejlődésnek arra a kérdésére, amelyet szintén csak a nem-erkölcsi erkölcsivé válásának folytonos (és ugrásszerű) folyamata magyarázhat. Minden új erkölcsi mozzanat állandó forrása a maga legtágabb (gazdasági, politikai, világnézeti) értelmében vett nem-erkölcsi, amelynek a moralitásra gyakorolt objektív hatása már akkor is fennáll, mielőtt a moralitásba emelkedve, tudatos morális motívumként működhethetne. Ennek számbavétele nélkül az erkölcsi szféra olyan adottá merevül, olyan önmagáértvaló ideális szférává, amely a platóni eszmék mozdulatlanságának szigorával őrzi saját háborítatlan immanenciáját. Tartalmazza ez az ideális szféra akár az isten, akár az emberi nem (azaz a magasabbrendű emberi természet) parancsait, a társadalmi életfolyamatból kiszakadva örök változatlanságában rögződik meg. Csak így, az egészből kiszakadva óvhatja meg egyetemesnek vélt létét a társadalmi életfolyamat antagonizmusaitól, de ennek a zárt, immanens és egyetemes jellegnek a megőrzése együtt jár a lemondással az erkölcsi fejlődésről, egyben az adott, uralkodó — a polgári társadalomban túlnyomóan polgári erkölcs — tartalmának hiposztázálásával. Az erkölcs elvont létezési elemeinek vélt felmagasztalása átcsap az „épp-így-létező” erkölcs elfogadásába. Vajon nem így járt-e el minden idealista etika, amely a társadalmi egészből, az erkölcsöt determináló tevékenységformák rendszeréből kiszakítva értelmezte tárgyát, s így meddő — s a fennálló erkölcsön korántsem túlmutató — normatívákba fulladt? Miért kell visszatérnünk ma, mint marxistáknak, a polgári etika önmaga által is

meghaladott, pre-lévy-bruhli-nek nevezhető szakaszába? Hiszen Lévy Bruhl — a polgári etika *későpolgári önbírálatát* elvégezve — már feltárta az idealista normatív etikák teljes hatástalanságát, meddőségét.

Ezekkel az idealista, normatív etikákkal szemben mindenekelőtt a nem-erkölcsi, anyagi viszonyokban kell keresnünk az erkölcsöt a maga totalitásában meghatározó és átható mozzanatokot. E nem-erkölcsi anyagi elsődlegessége a „nem tudva tett” hatalmas birodalmában rejlik, amelynek alapja a társadalmi munka történelmileg meghatározott formája, a társadalomnak a termelési viszonyok rendszerében adott gazdasági szerkezete. (Marx: „Érték-többlet-elméletek”, 3, 233.) A társadalmi munka sajátos tőkeformájának jellemzője a termelési feltételek és a munkaalap tőkeként való önállósulása a munkással szemben, a munkának és a termelési feltételek tulajdonának „elválasztása”, „szétszakítása”. (Id. mű, 383–384.) E szétszakítottság és egyben e mozzanatoknak az árutermelés tőkés formája által megvalósított állandó — magasabb fokú — egyesítése a termelőfolyamat belső szerkezetében (a munkafolyamat és értékesülési folyamat egysége) és eredményeiben (a társadalmi-termelési viszonyok, az árforma) egyaránt létrehozza, reprodukálja az életfolyamat egészét átható — itt nem részletezhető — ellentmondásokat (a konkrét és az elvont, a magán és a társadalmi, az érzéki és az érzékfeletti közt). A társadalmi egyén életfolyamata az értéktörvény mechanizmusának alávetett, magában a termelésben adott elosztási viszonyokra épül: a termelési eszközöknek és a társadalom tagjainak elosztására a termelés különböző ágai közt,<sup>22</sup> és általában a termelésnek a társadalmi viszonyokban adott formáira, beleértve a tőkés termelési mód árucseréjének rejtett tőalakját, a munka és a tőke közötti „egyenlőtlen cserét”, a termelés objektív feltételeihez való tulajdonviszonyt, s mindezek eredményeként a másodlagos elosztási viszonyokat. Ez a ráépülés nem úgy értelmezendő, mintha az élet valami hozzá képest külsőleges alépitményen nyugodna: e külső formák egyben az élet „épp-így” formáltságának belső meghatározói, hatóerői is. Maga ez az élet egyszere a „nem tudva tett”, a más tudva tett és a tudva tett területe (történelmileg, osztályfejlődés szerint változó jelleggel); s az élet külső formáit mindenképpen az életfolyamat egésze közvetíti, transzponálja a társadalmi egyén életfolyamatának síkjára. A „nem tudva tett” éppen a „tudva tett”-nek fonák tartalmaiban, terjedelme szűkösségében vagy éppen gazdagságában stb. fejeződik ki. A társadalmi-termelési viszonyok újratermelése az anyagi élet termelésének folyamatában valósul meg, ott, ahol az egyén önmagát és termékét is a maga sajátos formameghatározottságában termeli újra, ez pedig az egyén társadalmi életfolyamatának alapja, életének öntudatlanul is belsővé vált formája. Ezeket a gazdasági viszonyokat merőben külsőknek kell tekintenünk ahhoz, hogy igaznak fogadjuk el az egyéni tevékenység és tudat — legszélesebb értelemben az egész életfolyamat — mindenki számára közös, differenciálatlan egységének térképzetét. Az anyagi lét korlátai — melyektől ez esetben az elmélet nagyvonalúan eltekint — mégoly sokszoros politikai stb. közvetítésekkel sem reprodukálódnak az ideológiai tevékenység síkján, s így a szellemi kultúra alkotói és adekvát befogadói azt képzelhetik, mintha a lényegyet tekintve túljutottak volna azokon a korlátokon, amelyekben az általuk reprezentált osztály tömegei az életben nem juthatnak túl.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Vö. Marx és Engels Művei, 1, Budapest 1957, 23.

<sup>23</sup> Vö. Marx és Engels Művei, 8, Budapest 1962, 131–132.

Eltekinthetünk-e ettől a gazdasági szerkezettől, az élet külső és belső formáitól, amelyek az osztálytársadalmakban mindenképpen antagonisztikusak; redukálhatjuk-e a szubjektumot, a szubjektum anyagi és szellemi tárgyának magyarázó elvét a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjére? A társadalmi formát nélkülöző életnek olyan szellemi objektívációk felelnek meg, amelyek szintén levetették ezt a formát. Itt csak az erkölcsben tartalmazott társadalmiság kérdésére térhetünk ki. Az a felfogás, amely szerint az erkölcs, a többi „nembeli objektíváció” (művészet, tudomány) mellett a mindenki számára közös, mindennapi élet meghaladásának eszköze,<sup>24</sup> egyszerre úzi ki a társadalmi formameghatározottságot az életből és az erkölcsből; e koncepció hátterében ott rejlik a társadalom gazdasági szerkezetéből kiszakadt, az össz-szubjektum által irányított anyagcsere. A szellemi kultúra, ezen belül különösen az erkölcs „nembelisége”, a partikularitás mindenki számára közös élete, a mindennapokon való közös túlelmelkedés — ezek a részmozzanatok alkotják azt a koncepciót, amelynek közös, átfogó előfeltétele a társadalom gazdasági szerkezetének, a társadalmi formameghatározottságnak elméleti mellőzése. A társadalomnak a természet feletti hatalma, és éppígy a szellemi kultúra termékei nélkülözik azt a formát, amelynek hatására annyi minden visszajára fordul. Hiszen ismeretes, hogy a nem társadalmisított anyagcsere uralkodik az emberen, ismeretes, hogy a szellemi kultúra egészének emancipálása a tőkés forma alól a forradalmi erők még csak elkezdett, de korántsem befejezett feladata. Tekintve, hogy az anyagcsere uralmáról az ember felett nem esik szó, úgy tűnik, mintha a természet feletti hatalom nélkülözne a társadalmi formát; mintha ennek az egységesnek vélt szubjektumnak szellemi „nembeli objektívációi” — a világtörténelmi össz-szubjektumnak és objektívációinak előrehaladása — végső fokon megszabadultak volna az antagonisztikus társadalmiságtól. A „nem tudva tett”-nek ez a visszavétele világosan megnyilvánul az ontológiai alapokban. „... nincs olyan gazdasági művelet — az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig —, amelynek *alapját* ne a benne *immanens emberrévdálsi intenció* alkotná, a szó legtágabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig.”<sup>25</sup>

Itt azonban csak etikai aspektusban kell értelmeznünk ezt a felfogást. Ha az erkölcs is része az össz-szubjektum „nembeli”-szellemi tárgyasulásának, és mint ilyen, részesedik ezeknek az objektívációknak a meghatározottságában (tehát eszköze a szűk partikuláris lét meghaladásának, minden egyén „nembeli” tárgya), akkor természetes, hogy az erkölcsi rossz — Mandeville, Hegel stb. és mindenekelőtt a marxizmus klasszikusai által adott értelmezésében — szükségképpen kiszorul ebből az erkölcsből. Ez a koncepció nem követheti nyomon az erkölcsben a forma „visszajára fordító” hatalmát, amelyet az ifjú és az érett Marx egyaránt alapvetőnek tartott. Az etika alapproblémáinak az a lélegzetelállítóan egyszerű megoldása, hogy az erkölcs a nem parancsait összegezi, az individuum pedig mint erkölcsi személyiség „nembelivé” válik, végső fokon a formátlan lét és a tiszta szellem mint egyedüli, formáló elv ősrégi antagonizmusában gyökeredzik. Ősrégi ugyan, de még ma sem nélkülöz

<sup>24</sup> A magasabb rendű, „nembeli” objektívációk „közös jellegzetessége, hogy az embereket velükszületett és az életben szerzett partikularitásuk meghaladására kényszeríti”. — Lukács György: „Az esztétikum...” II, 500.

<sup>25</sup> Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1. — az én kiemelésem — M. M. Lásd Lukács György bírálatát Simmel hasonló állásfoglalása felett, „Az ész trónfosztása”, 1956, 352.

némi frissességet, hiszen a társadalmi formameghatározottság eltűnése a felszínen — mint már jeleztük — a tőkés társadalom megjelenésének törvénye, amely magára a szellemi termelésre is vonatkozik. Vajon nem rögződött-e mindmáig az erkölcs — a köznapi tudat számára is — mint mindenki számára egyaránt kötelező törvények foglalata?

Tehát egyedül a gazdasági szerkezettől elszakított erkölcs lehet egyetemes érvényű mindenki számára, csak ennek keretében fogalmazódhat meg az a követelmény, hogy az erkölccsel az egyén haladja meg társadalmiságát. Ezzel azonban eljutottunk a kanti dilemmához: társadalmi lényként (tehát valóságos emberként) nem lehetsz erkölcsi személyiség, csak ha ezt a létet meghaladod.<sup>26</sup>

Természeti és társadalmi lényekként tehát egyenlők vagyunk. Marx szerint éppen fordítva áll a helyzet: csak a társadalmon kívül vagyunk egyenlő emberek, társadalmi lényekként viszont mint belső formát viseljük magunkon a külső, társadalmi formát, rabszolgák vagyunk, tőkésék stb. A társadalmiság sajátos formája még a tisztán természetinek vélt síkra is betör: „az egyik ember „személyi ereje” a másikkal szemben tisztán dologi jellegű”, ha a másik kellő élelem hiányában, elhanyagoltság, mértéktelen megerőltetés stb. miatt nem fejleszthette ki testi erőit. (MEM, 3. 366.)

A „nembeli” erkölcs koncepciója ontológiai vonatkozásban kizárja a társadalmi forma bennlétét az erkölcsben — hiszen csak így nyújthat tisztán „nembeli” erkölcsi tárgyat az individuumok számára —, az erkölcsi alany értelmezéséből pedig kizárja a társadalmi „principium individuationis”-t; ennek az erkölcsnek a befogadó alánya csak „lent”-jében, a leküzdendőben viseli magán a társadalmiságot. Honnan eredhet azonban a „tisztán emberi erő”, ha nem a társadalmiságból? Minél inkább „tisztán emberi erő”, annál inkább társadalmi; mint társadalmi erő azonban már nem lehet „tisztán emberi”, hanem csak társadalmi meghatározottságában létező emberi. Az az erkölcsi vagy esztétikai érzék, amely a „nembeli objektívációk” elsajátítására készletet (vagy nem készletet) valakit, az ontológia által az emberi természet „lentjébe” úzótt társadalmiság koncentrált formája. A személyi „szellemi erők” még inkább a társadalmiság dologi létezési formájának függvényei, mint a fizikaiak: ha bűnözővé válsz, ha prostituálódasz, mert nincs elég pénz az ahhoz, hogy a polgári társadalom erőnei szerint élj, akkor ez „vezetendő le” a létezés anyagi körülményeiből, legszélesebb értelemben abból a társadalmi rendből, amely „a bűn társadalomellenes forrásait” szabadon csörgedeztetni, amely az erkölcsi érzéket (persze, nem egyenlő előjellel) eltorzítja, az esztétikai érzéket, a tudományok iránti fogékonyságot csak úgy fejleszti ki egyesek — társadalmilag természetadta — szellemi erejeként, hogy a túlnyomó többség-

<sup>26</sup> Lukács szerint „az egész emberi élet szempontjából alapvető jelentőségű” Goethének az az állásfoglalása, amely szerint „...az embert egyrészt létezése természeti és társadalmi feltételei partikuláris személyné teszik, másrészt viszont társadalmi élete szakadatlanul rávezeti arra, hogy meghaladja e partikularitást...” (Ez a meghaladásra készletet „társadalmi élet” azonban ismét csak a partikularitások szükséglet-ösztönözte önmeghaladása, öntranszcendencia a szükségletek jobb kielégítése érdekében.) Továbbá, szintén Goethével egyetértésben: „...az ember partikuláris személyiségét létezése anyagi feltételeiből, a partikularitás fölé való emelkedést az ember tisztán emberi erőiből akarja levezetni.” („Az esztétikum sajátossága”, II, 503.) Lukács szerint ezeknek a kérdéseknek a kifejtése az etika körébe tartozik, ám, mint jeleztük — és amint másutt ő maga is mondja — ez az alapkérdése mind az ontológiának, mind az esztétikának és az etikának.



ben kiirtja, stagnáltatja stb. Egyesek „tisztán emberi ereje” — különösen a művészetek és a tudományok vonatkozásában — a természetadta társadalmiság önkényének eredménye, jóval kevésbé érdeme, mint szerencséje az egyes embernek, és sokkal kevésbé azoknak a „szellemi restségből” fakad, akik nem viszonyulnak megfelelő, „tisztán emberi” módon saját alacsonyabbrendű természetükhöz. Eredete tehát nem vezethető le a kettős ember belső világából, hanem ösztársadalmi szinten az egyes individuumokon kívül eső, az individuális és összemberi fejlődés osztályantagonizmusok közvetítette szakadásából.

Itt vagyunk azonban megint a megoldatlan kérdésnél: hiszen úgy tűnik, hogy az individuumot formáló külső hatalmak és az individuum belső formáltsága éppen a felszín visszájára fordító hatalma következtében nem tudatosodhat morálisan. Ha az individuumnak saját antropológiai-társadalmi mozgásformája által meghatározott mindennapi élete a motívumok formálódásának igazi területe, akkor az egyén fogva marad az egyszerű áruforgalom, a munkafolyamat egyszerű, elvont elemeinek, a legszélesebb értelemben „az életfolyamatban külsőleg megmutatkozó” (Marx) mozzanatok síkján. Ekkor e megélt lét viszonylatában és annak erkölcsi vonatkozásában valóban csak a „tudva tett” hathat, és a gazdasági szerkezetben kikristályosodó valóságos mozgás, az érzékfeletti forma csak olyan formáló elv, amely, ha valahogyan összefügg is az individuumok nem tudatosított tevékenységével, moralitásukba nem lép be. A moralitás ez esetben „tabula rasa”-nak tűnik, illetve mindenki számára ugyanolyan jelekkel telerótt táblának, hiszen ez a felszíni lét mindenkinek közös birodalma, ahogyan közös és osztatlan tulajdonuk a felszíni létet irányító morál birodalma. Moralitás és erkölcs viszony-transzcendenciája ezen a síkon evidensnek tűnik.

Vizsgáljuk meg ezt a problémát az önuralom ma elterjedőben levő felfogásának vonatkozásában. Ez a felfogás a felszín egyszerű, elemi mozzanatait összegezi, s így értelmezése fényt vet a bennünket foglalkoztató kérdésre. Eszerint a szabadság összes formáinak modellje és a legmagasabbrendű szabadság elérésének útja és eredménye a „nembeli” egyén uralma saját, pusztán természeti, partikuláris egyedisége fölött. Ez a modell az egyszerű munkafolyamatban adott: ennek során az ember állandóan legyőzi önmagát, szakadatlan harcban áll saját ösztöneivel, indulataival. „... az önlegyőzés küzdelmes útja az ösztönök természeti determináltságától a tudatos önuralomig az egyetlen reális út a valódi emberi szabadsághoz”. „... a munka csak akkor lehet eredményes, csak akkor termelhet használati értéket, ... ha a munkafolyamatban a szubjektum szakadatlanul legyőzi önmagát; minden más gyakorlati célkitűzésnél is ez a helyzet”. „Nem létezhetne valódi szabadság, ha az ember a munkában, a munka révén nem formálta volna magát társadalmi nembeli lényé, ha a szabadság nem saját tevékenységének, saját pusztán organikus természete önlegyőzésének gyümölcse volna.” (Lukács György: A munka. II; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 176-177.)

Úgy tűnik, hogy az önuralom és az önküzdés nem azonos fogalmak. Egészen a céhszervezés felbomlásáig (leszámítva azokat az osztályokat, amelyek a termelés tárgyi feltételei közé tartoztak) pl. a munkaeszközeinek még birtokában levő kézműves munkájában az önuralom még nem azonosult az önlegyőzéssel, sőt, az önuralom az önkibontakoztatás, az önmegvalósítás mozzanataként funkcionált, és bizonyos harmónia alakulhatott ki az egyénben a belső, természeti-társadalmi erők mérték szerinti kibontakoztatása és az

önuralmat gyakorló, specifikusabban társadalmi erők kontrollja közt. Marx általánosságban is leszögezi: „A dolgozó szervek erőfeszítésén kívül a munka egész tartama alatt szükség van a *figyelemként* megnyilvánuló *céltudatos* akaratra, mégpedig annál inkább, mennél kevésbé ragadja magával a munkást a munka a maga tartalmával és végrehajtásának módjával, mennél kevésbé élvezi tehát a munkát mint testi és szellemi erőinek játékát.” (Marx: „A tőke”, I, 171.) Ahol a munkafolyamat során elkerülhetetlen az önküzdés, ott eleve a munkának egy különös történelmi formájáról, az ún. nem-vonzó munkáról van szó.

Az egyénnek a munka tárgyához, folyamatához, céljához, önmagához való viszonyának módozatait, ezen belül az önuralom specifikus szerepét, s e mindenkor közönsnek tűnő szerkezet valójában nagyon is különböző, olykor szélsőségesen ellentétes jegyeit a technikai munkamegosztás fejlődésének foka határozza meg, kölcsönhatásban a munka mindenkori történelmi formájával. A termelés tárgyi feltételeinek önállósulásával — az eredeti elsajátítási folyamat kibontakozása során — megszakadt az önuralom és az önkibontakoztatás fent jelzett — persze csak korlátolt — harmóniája. Ahhoz, hogy az ebből az egységből kiszakadt önuralom (bizonyos értelemben tárgyatalanná és célatalanná válva) olyan önküzdéssé váljon, amely elengedhetetlen volt a lassan társadalmivá váló termelőeszközök működtetéséhez, külső, társadalmi erőre volt szükség. Ez az önküzdés nem a nincstelenné vált individuumok szabadon vállalt morális tette volt — nem „nembeli lényük” uralma a „pusztán szerves felett” —, hanem a *társadalmi szerves vegetációba* szorított tömegek kényszermunkájában valósult meg.<sup>27</sup> Ez a folyamat már csak azért sem növelte az elnyomottak „nembeli természetének” uralmát „szerves lényük” felett, mert a kezdeti korszak lázongásaitól kezdve mindmáig éppen a jogot akarták kivívni „saját természetileg adott minőségük” egyszerű vagy bővített újratermeléséhez. Ehhez és más, magasabbrendű követeléseik teljesítéséhez mindenekelőtt az elnyomóik feletti uralmat akarták megszerezni. Az önküzdést másokra kényszerítő „parvenü kolbászgyárosokban” (Marx) sem fejlődött ki eközben a „nembeli egyén”. A társadalom közös ügyeit intézők és a szellemi kultúra hordozói viszont, a születésnek, a munkamegosztásnak az egyesek számára véletlen szerencséje következtében, valóban részesedhettek a vélt vagy valóságos önkibontakozást is lehetővé tevő tevékenységformákban. A szellemi kultúra képviselői maguk is tételezhették tevékenységük célját, bár ezt természetesen sokszorosan meghatározták azok a társadalmi körülmények, amelyeknek ők maguk is termékei voltak. Hiszen ugyanaz a munka-

<sup>27</sup> („1514-ben megint szabályozták a munkabért, majdnem ugyanúgy, mint az előző alkalommal. Megint megszabták a munkaórákat is. Aki nem akart felszólításra dolgozni, azt letartóztatták. Tehát még *kényszermunka* meghatározott bérrel a szabad munkásoknak. Először *kényszeríteni* kell őket, hogy a tőke által szabott feltételek mellett dolgozzanak. A tulajdon nélküli inkább hajlamos arra, hogy csavargó és rabló vagy koldus, mint arra, hogy munkás legyen. Ez csak a tőke feletti termelési módjában magától értetődő. A tőke előfokán állami kényszer, hogy a tulajdon nélkülieket *munkásokká* változtassák a tőkének kedvező feltételek mellett, amelyeket itt még nem kényszerít rájuk a munkások egymás közötti konkurenciája.”) „Ha valaki, aki munkaképes, vonakodik dolgozni és 3 napon át lödörög, mellére bélyegezzenek izzó vassal V betűt — és ítélik oda rabszolgául két évre annak a személynak, aki naplopásért feljelentette stb.” „Ha 14 napra megszökik gazdájától, legyen élethossziglan rabszolgája és homlokán vagy arcán bélyegezzék meg S betűvel, s ha másodszor is megszökik és két alkalmas tanú vallomásával ez rábizonyul, tekintsek főbenjáró bűnösnek és szenvedjen halálbüntetést.” (MEM, 46/II, Budapest 1972, 197.)

megosztás, amely a többségben elnyomta, bennük kifejlesztette a művészi tehetséget (Marx), és ugyanaz a társadalmilag uralkodó hatalom, amely az elnyomottakat önküzdésre kényszerítette, a személyi függés, a megrendelt téma, majd később a mű áruformája, a piac létrejöttével az ő számukra is önküzdéssé is torzították az önkibontakoztatásuk mozzanataként funkcionáló önuralmat. E hatalmak tették őket is a tőke értelmében vett termelő munkássá — s hogy e téren az elvalótlanodástól kezdve milyen mozgáster marad a belső erők szabad játékát is előfeltételező alkotás számára, az már e kérdéskörön kívül esik.

Úgy tűnik tehát, hogy az a koncepció, amely minden korra és minden korok minden egyénére nézve tényként és normaként egyjelentésűnek tartja az önküzdést és az önuralmat, a munka történelmi formáit „elhanyagolható minőségnek”, a lényegi tartalmat nem érintő üres formáknak tekinti. A társadalmi „épp-így-létnek” eszerint nincs köze a emberi-erkölcsi létezés ontológiai alapmeghatározottságaihoz: ahogyan az egyszerű munkafolyamat szerkezete mindig ugyanaz, úgy a belőle létrejött és azóta önállóként konstituálódott emberi magatartás belső determinánsai is mindig ugyanazok maradnak. Azonban a konkrét társadalmi szerkezet visszajukra is fordíthatja ezeket az összefüggéseket, és így az önküzdéssel az önuralmat azonosító elmélet éppen annak a „történelmi változónak” a csapdájába esik, amelytől pedig a sajátosan emberit meg akarta óvni. Hiszen az önuralomnak egy különös történelmi formáját, különös megvalósulási módját (azt a formáját, amelyben önküzdéssé torzult) teszi meg valóban emberinek. A társadalmi formától megóvott élet-tény és norma voltaképpen egy történelmileg-társadalmilag sajátosan formált tartalmat örökít meg. „Mennél jobban halad előre a társadalom, annál több önmegtartóztatást követel” — idézi Marx Seniort, aki a termelés objektív feltételeire és ezek megszemélyesítőjére, a tőkésre vonatkoztatott önmegtartóztatást nyilvánította a társadalmi fejlődés alapvető mozgatójává. Lukács az önküzdést a differenciálatlanul vett munkára, a termelés szubjektív feltételeire vonatkoztatja, és nem köti egy különös társadalmi formációhoz. Azonban akár a termelés perszonalizálódott objektív, akár szubjektív, tényezője önmegtartóztatásának vagy önküzdésének tulajdonítunk döntő szerepet a társadalmi-gazdasági fejlődés vagy a „nembeliség” kialakításában, mindenképpen eltúlozzuk az individuumok önmagukhoz való viszonyának társadalmi jelentőségét és kizárjuk az elmélet horizontjából a társadalmiságnak azt a formáját, amely az individuumok önmagukhoz való viszonyának formameghatározója. Így válhat „immanens emberi erővé” a valóságos külső kényszer belső önküzdésként való megjelenése, az tehát, ami „a tőke fejlett termelési módjában magától értetődő”.

Az egyszerű önmagában vett munkafolyamat elemzéséből levonható konzekvenciák tehát nem bizonyulhatnak kielégítőeknek. Azzal sem érthetünk egyet, hogy „a legszellemibb és legmagasabbrendű szabadság . . . eredménye a tudat mégoly magas fokán is . . . a nembeli egyén uralma pusztán természeti, partikuláris egyedisége fölött”. („Magyar Filozófiai Szemle”, — 1972/2, 177.) Hiszen úgy tűnik, hogy már a legprimitívebb kooperációban való legkezdetlegesebb munkatevékenységgel is megszűnt ez a „pusztán természeti”, ez a „saját természetileg adott minőség”. Az egyszerű munkafolyamat céljának magatartás-meghatározó funkciója a társadalmi ember tevékenységét szabályozza, s nem a „természeti” és a „nembeli” vitája zajlik le az ember önszabályozónak tűnő belső világában. Nem a társadalmiság (itt: „nembeliség”)

szellemi formája áll szemben az „alsóval”, a pusztá természetével. Láttuk, hogy az önküzdés kialakulásának, fennmaradásának meghatározói kívül esnek az egyes individuumok önmagukhoz való viszonyán, az egyes egyén a maga formális autonómiájával csak közvetíti a külső heteronóm hatalmak által kikényszerített viszonyt saját társadalmi természetéhez. Ám nemcsak egyéni, hanem osztálytársadalmi síkon sem ábrázolható az önküzdés eredményének tartott szabadság tudatos „nembeli” tettként.<sup>28</sup>

Azonban a társadalmiságot és magát a szabadságot is át- meg áthatják a szükségszerűség birodalmának antagonizmusai. Az emberi nem csak úgy fejlesztheti önmagát, ha túlnyomó többségét — az osztálytársadalmakban — „fejlődésnélküliségre” ítéli (Marx); tehát nem egy össz-szubjektum küzdi le saját „organikus némaságát”, hanem a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjét irányító „szubjektum” kényszeríti önküzdésre, vagy ha úgy tetszik, társadalmilag kikényszerített „organikus némaságra” a többséget. Ennek a folyamatnak a valóban „nembeli”, azaz antagonisztikus formák közt az osztálytársadalmi gazdaságot reprezentáló eredménye nagyrészt „nem tudva tett” módon alakult ki, az önküzdésre kényszerítettek és nagyrészt a kényszerítők háta mögött jött létre. A társadalmi egyén fejlődésének oldalai, a termelőerők, a termelési viszonyok, az anyagi és bizonyos fokig a szellemi kultúra mind mozzanatai ennek a „nem tudva tett” világtörténelmi folyamatnak. Az önküzdést erkölcsi eszközökkel is kikényszerítő, interiorizáló uralkodó hatalmaknak ismét csak az összemberi fejlődést az egyedül lehetséges, antagonisztikus módon előrelendítő öntudatlan tette volt, hogy a tömegesen elnyomottakat a „szerves vegetációba” kényszerítve, a többletmunka kieroszakolásával, a szükséges munkaidő csökkentésével, tehát a termelőerők fejlesztésével aláásták az önküzdésre kényszerítés-kényszerítettség szükségszerű történelmi korszakát és — ebben a vonatkozásban — perspektívát nyitottak egy új világra. E perspektíva megnyílása óta evidens — s ezt a marxizmus tudatosította —, hogy az emberi fejlődés ellenlábasa nem a minden egyes egyénben általában benne rejlő néma belső állapotvilág (az ösztönök, az indulatok, a természetileg adott minőség stb.), hanem a „külső szellemi állapotvilág”, a társadalmasulás antagonisztikus formája, az összemberi társadalmi hatalom tőkés burka; és az egyes egyénekből benne rejlő „belső és alsó állapotvilág” csak annyiban, amennyiben ezt a külső állapotvilágot interiorizálta.

Az önküzdés történelmi-osztálymeghatározottsága, az önküzdésnek az uralkodó osztály akaratótól átszőtt jogi, politikai és erkölcsi normái (nem is szólva most e normák hosszú időn át túlnyomó vallási formájáról) igen kétségesse teszik azt a megállapítást, hogy „... minden nagy erkölcsfilozófia . . . szakadatlanul ezzel a problémával birkózik, mint a valóban emberi magatartás középponti kérdésével”. (Id. mű, 176.) Nem a „saját természetileg adott minőségünk” elleni erkölcsi harc jelzi az emberi fejlődés és tökéletesedés útját. (Uo.) Az emberi haladás megtett és leendő útját nem az etika világítja be. A munkafolyamat egyszerű, elvont elemeire épülő etikai koncepció szűkésképpen eljut odáig, hogy a „dolgozni és önmagukat túlhaladni” jelszóval váltja fel a régit: „imádkozzál és dolgozzál”. Ahhoz, hogy az önuralom, mint az önmagunkhoz való viszony erkölcsileg is motivált normája, levesse formális,

<sup>28</sup> „... a nem pusztán organikus némaságának legyőzése, artikulált, önmagát fejlesztő, társadalmi lényé formálódó emberi nemmé való továbbvitele — ontológiailag-geneztikusán nézve — ugyanaz az aktus, mint a szabadság létrejöttéé”. (Id. mű, 176.)

mert minden tartalom felé nyitva álló jellegét, és valóban a gazdag egyén, az egyéni kibontakoztatás szerves mozzanatává váljon, mindenekelőtt a saját társadalmasulásunk fölötti uralomra van szükség, uralomra a természetadta társadalmi viszonyok felett. Csak az ezért folytatott küzdelemben és csak ennek megvalósulásával válik az önuralom valóban az egyén tartalmi szabadságának forrásává. A társadalom feletti uralom a szabadság legmagasabbrendű formája, az egyetlen, amelynek a tőkés viszonyok közepette csak a feltételei alakulnak ki, szemben a természet feletti uralommal, amelynek tartalmi jellegét a természet tőkés kiaknázása s ennek pusztító hatásai sem vonhatják kétségbe, és szemben az önmagunk feletti uralommal, amely a maga formális voltában egyszerre eredményezhet tartalmi szabadságot és valóságos rabságot. Mert az önuralmat nyilván aszerint kell megítélnünk, hogy ki, mi fölött, miért, hogyan és milyen eredménnyel gyakorolja. A vallásos aszkézis is egyik formája az önuralomnak, de más, ha ezt egy oszlopszent gyakorolja, és ismét más, ha ma, a harmadik világ forradalmi mozgalmainak kísérőjelenségeként lép fel. Ismét csak a társadalmi egésztől és az egyén társadalmi az indulatok, szenvedélyek, vágyak leküzdése vagy sem. Sohasem fejlődött volna ki a magánvaló „nembeli” gazdagság, nemcsak tárgyi, hanem szubjektív formájában sem, ha azok, akiknek erre lehetőségük nyílt, nem szabadították volna fel társadalmilag meghatározott szenvedélyeiket, ha leküzdötték volna „szent aranyéhségüket”. Általánosságban kifejezve: ha a *haladás* szörnyű pogány bálványja nem issza a nektárt a megölte koponyájából (mint azt Marx mondta), hanem leküzdve önmagát *friss vizet merít a forrásból*. De ez esetben megszűnt volna a *haladás* bálványja lenni.

Látjuk tehát, hogy az egyszerű munkafolyamat szabadságmodellje nem igazít el bennünket sem a szabadság, sem az erkölcs összembeni és individuális vonatkozásában. A fentiekén túl azért sem, mert kiesik ebből a modellből a legmagasabbrendű szabadság felé mutató perspektíva. Az egyszerű munkafolyamatban a tevékenység átfogó célját az eredmény, a termék anticipációja nyújtja. Valóban ideszorul a köznapi tudat és a moralitás, mint ennek a tudatnak egyik oldala? Azt hisszük, nem, hiszen az érzékfeletti társadalmi forma — amelyben a valóságos mozgás jelentkezik — maga is magatartás-determinálóvá válik. Adott esetben nemcsak a *munkafolyamat* célja, hanem a *termelési* folyamat tőkés formameghatározottsága is determinálhatja a magatartást: a sztrájkba lépők tevékenységének indítéka éppen ez a forma, mint visszaszorítandó, korlátozandó, leküzdendő, és e küzdelem során nem a munkafolyamat (és egyben ennek tőkés formája) által diktált célnak, e technikai és erkölcsi normaként is megjelenő célnak vetik alá magukat, hanem — az anyagi élet termelésén kívüleső — politikai harc céljainak. A valóban emberi magatartás mindenütt, ahol tartalom és forma antagonizmusa még fennáll, a természetadta társadalmi forma felszámolására orientálódik, hogy a „general intellect” (Marx) uralma alá vonja a társadalom és a természet közti anyagcserét. Ez lesz a valóban nembelivé váló ember legmagasabbrendű szabadságaktusa. Megvalósulásának folyamatában — a szükségszerűségből a szabadság birodalmába való átmenet idején — az alannyá szerveződő „őségi objektum”, a proletariátus, egyik szabadságtetteként az uralmat fogja gyakorolni mások felett, teljesen függetlenül attól, hogy ezek önmagukban, befelé, gyakorolják-e az öntranszcendenciát (a polgári morál ideális formája alapján élnek-e) vagy sem.

E kerülőút után visszatérhetünk eredeti kérdésünkhöz: kiderült, hogy az érzékfeletti társadalmi forma a magatartás indítékává válhat és válik is (mindig is, ma is). Valójában olyan elméleti közhelyről van szó, amely csak ma ment feledésbe, és ez indokolja a kifejtés hosszadalmasságát. Már maga ez a tény bizonyítja etikailag, hogy az antropológiai redukció világképe szűk és tarthatatlan, alapvető kérdéseket megválaszolatlanul hagy vagy nem kielégítően válaszol meg, mert nem veszi tekintetbe a társadalmi forma antagonisztikus világát. Az antagonisztikus társadalmiságot vagy figyelmen kívül hagyja, vagy „nembelivé” szelidíti, vagy pedig az emberi természet „lent”-jébe úzi. Ennek további részletezése azonban nem tartozik ide.

Az előbbieken egy kiélezett példával bizonyítottuk a társadalmiság érzékfeletti voltának etikailag releváns jellegét, azt a pontot jelöltük meg, amikor a legmasabbrendű antagonisztikus forma elleni harc a tevékenység átfogó szabályozójává válik, s innen kiindulva alakítja át (legalábbis az erkölcs leglényegesebb, közéleti vonatkozásában) a tevékenységeket motiváló erkölcsi normákat. Itt azonban olyan világtörténelmi fordulatról van szó, amikor a tudat (mindenekelőtt a politikai tudat, de gyakran megtörténik, hogy e mozgás kiindulópontja maga a moralitás) számot vet azzal, ami a háta mögött szövéődik (most mindegy, hogy a tudatosság mely fokán). A „nem tudva tett”-nek ez a tevékenység-motiváló jellege azonban — ismételten hangsúlyozzuk — csak kiélezett példa. Valójában azonban a gyakorlat erkölcsi oldala és minden erkölcsi fogalom vagy norma legbenszejében hordozza az érzékfeletti formát: minden erkölcsileg „tudva tett”-ben benne rejlik a „nem tudva tett” egy-egy mozzanata, olyannyira, hogy elmondható: minden erkölcsi megnyilvánulásunk maga a formált tartalom, a tartalmas forma, a megélt létben is benne rejlő, mert az élet formáit meghatározó érzékfeletti társadalmi forma sajátos megnyilvánulása. Fejtegetéseink kezdetén — az erkölcs közös, ideális alakjával szemben — felhoztuk a „jó ember” fogalmának antagonisztikus értelemait, s már ez jelezte az erkölcsi fogalmak antagonisztikus formáltságának tényét. Az etika történelmi oldalának kifejlesztése elének állítja perspektivikus feladatként — többek közt — az erkölcsi fogalmakban rejlő érzékfeletti forma tanulmányozását. Ez a forma az emberi létevékenységbe belefalonódott köznapi tudat emocionális-racionális értékeléseinek közvetítésével hatol be a moralitásba, általánosítási anyaga az emberek antagonisztikus társadalmi együttélése. Ez az antagonisztikus társadalmi anyag (a társadalmi viszonyokban elfoglalt hely, a tulajdonviszony stb.) képezte az osztálytársadalmakban az eredeti kiindulópontot a sajátosan erkölcsi fogalmak létrejöttéhez: a fenti értelemben vett „nem-erkölcsi” akkor is „benne van” erkölcsi fogalmainkban, ha nem tudunk róla, ha a szokás alapján, ösztönösen és ebben a vonatkozásban gondolattalanul használjuk e fogalmakat, annak alapján, ahogyan egy meghatározott osztály, réteg erkölcsi tudatának alapján elsajátítottuk őket. Persze, az eredeti érzékfeletti forma kezdeti sajátos társadalmi jelentése már veszendőbe ment (pl. a „nemes” és az „aljas” esetében); a társadalmi viszonyok közvetlen tükrözésétől való elszakadás a feltétele volt annak, hogy kialakuljon az erkölcsi fogalmak olyan viszonylagos autonómiája és immanenciája, amely lehetővé tette a társadalmi együttélés minden — erkölcsileg lényeges — vonatkozásának, sőt, magának a társadalmi egésznek az erkölcsi tükrözését. Így ezek az erkölcsi fogalmak elszakadtak az őket létrehívó társadalmi viszonyoktól, de ennek az elszakadásnak a folyamán és azóta is állandóan asszimilálják az utóbbiakat: az erkölcsi fogalmak tör-

ténelmileg kialakult elvont formai szerkezetébe nemcsak sajátosan új, hanem gyakran a régiekkel egyenesen ellentétes értelmek is fonódnak (lásd pl. az ellentétes értékű erkölcsi fogalmak egymásba való átcsapását Diderot és Hegel elemzéseiben; e teoretikus mesterművek a köznapi erkölcsi tudat szét-szórt, ösztönös belátásaiból is merítettek). Mindnyájan tudjuk, hogy mit jelent az erkölcsi nemesség, kiválóság, magasrendűség (ezek a fogalmak régen elvesztették a haladó emberiség szemében egykori konkrét társadalmi formameghatározottságukat), megértjük egymást az erkölcsi kommunikáció során — ám mégsem értjük meg egymást. Megértjük egymást, mert ugyanabban a társadalmi-gazdasági alakulatban élünk, mert társadalmi viszonyaink termelő-erőkként is funkcionálnak, mert társadalmi természetünket konkrétan azonos normákkal is szabályozzuk, mert a közös kulturális tradíció ezer szállal fűz össze bennünket; és mégsem értjük meg egymást, mert társadalomtestünk antagonisztikus, s mert a kulturális hagyomány — ezen belül az erkölcs — maga is kettős. Az egységes és antagonisztikus elemek a konkrét azonostól egészen az elvont különbözőségig fejlődhetnek gyakorlatunkban és tudatunkban, olyannyira, hogy ami nektek nemes, az nekünk aljas és fordítva. Az erkölcsi fogalmak közös jelentéseire, elvont tartalmi szerkezetére tehát gazdagon specifikált ellentétes értelmek rétegeződnek, jelezve, hogy a társadalmi formameghatározottság nem valami külső, elhanyagolható mozzanat, s nemcsak abban nyilvánul meg, hogy pl. más alanyra alkalmazzuk ugyanazt a „nembeli” fogalmat, hanem a fogalmak tartalmi — és mindig antagonisztikus — fejlődésének szakadatlanul belsővé váló mozgatója is. Az antropológiai redukció — mint jeleztük — nem tud megbirkózni az erkölcsi fejlődés kérdésével. Amint az eddigiekből talán világosabbá vált, ennek a megtorpanásnak az az oka, hogy a „nembeliként” fixált közös erkölcs koncepciója „kívül hagyja” horizontján az érzékfeletti társadalmi forma szakadatlan történelmi behatolását az erkölcsi tudatba. A társadalmi forma erkölcsi jelentéssé való átalakulása az erkölcsi tudat fejlődésének hajtóereje; aki pedig elvont „nembeliségként”, közös emberi természetünk parancsaként értelmezi az erkölcsöt, az éppen annak a valóságos fejlődésnek az útját zárja el elméletileg, amelynek hatására egyszer majd valóban kialakul az egyetemes emberi erkölcs.

A társadalmi forma genesis-meghatározó ereje, antagonisztikus szerkezet-és jelentésformáló hatalma, állandó történelmi behatolása és bennléte az erkölcsben a nem-erkölcsi (szellemi, világnézeti-politikai) elemek közvetítésével megy végbe, a megélt lét tapasztalatainak olyan ösztönös általánosításával, amely a maga részéről is arról tanúskodik, hogy a köznapi erkölcsi tudat általánosítani tudja a valóságos mozgásnak az életfolyamatban benne rejlő egyes elemeit. Itt természetesen a változatok széles skálájáról van szó. Az erkölcsi tudatnak kiemelkedő szerepe volt és van abban, hogy felvillantsa a „világtörténelmileg igaz” egyes mozzanatait, olyan mozzanatok, amelyeknek kibontakozása kívül esik az adott társadalmi-gazdasági alakulaton. Első fokon a moralitás általánosítja azt — legalábbis részben —, amit az elnyomott tömegek átélnek és megszenvednek, mint erkölcsileg elvetendő, s ugyanez a moralitás körvonalazza a megvalósítandót, mint erkölcsi ideált. A proletárforradalmak előtti forradalmi mozgalmak (sőt, a proletárforradalmak korában is a monopoltőke elleni spontán lázadás formái) sok esetben morális színeztűek, vagy legalábbis kezdetben az elvont „legyen” álláspontjáról fogalmazódnak meg. A „magát az elidegenedésben rosszul érző” moralitás átszenvedti az érzékfeletti formának azokat a hatásait, amelyekkel szemben az uralkodó

erkölcsi tudat érzéketlenséget, egyenesen vaktságot fejleszt ki. A moralitás e világtörténelmileg jogosult lázadásának tényeit a múltban és reményét a jövőben sohasem zárhatjuk ki az etika köréből, még akkor sem, ha történelmileg meghatározott okok folytán időnként eltompul a moralitás e kritikai érzéke, fokozódik az uralkodó erkölshöz való asszimilálódás. Ez a lázadó moralitás „erkölcsi rosszként” lép fel, aljasként leplezi le azt, amit az uralkodó erkölcsi közvélemény nemesnek hisz. Valóban történelemformáló erővé azonban csak oly módon válhat, ha a megélt lét elutasításából kinövő elvont „legyen” álláspontját kritikailag felülvizsgálja, szembesíti annak a kornak, azoknak a társadalmi viszonyoknak tüzetes elemzésével, amelyeknek ő maga is terméke. Hiszen az adottal való szembenállás energiáinak szubjektív-morális kitörése egyben ezeknek az energiáknak a levezetése is lehet. A morális kritika, ha megmarad első, elvont állapotában, a fennálló uralkodó osztály által tudatosan engedélyezett, politikai önvédelmi formának is bizonyulhat. A moralitásnak túl kell tehát haladnia az okokat elhomályosító és így öntudatlanul átszenvedett-megélt lét morális kritikáját, és a valóság tudatos átalakításának hogyan-jába, a gyakorlati politikai tevékenységbe kell illeszkednie. Ez a gyakorlati kritika, végső fokon a „fegyverek kritikája” azonban a maga részéről nem épülhet az erkölcsi tudat tartalmaira, a társadalmi forma bizonyos átélt elemeit elítélő tudatra, hanem csak arra a tudományos elméletre, amely az élet *formáit* és *forrásait* kérdőjelezi meg, tehát azt a gazdasági szerkezetet, amelyet a moralitás vagy „csak” globálisan, vagy pedig csak egyik-másik hatásában értelmezhet, de általában csupán eredményként, s nem mint az újratermelődő feltételek rendszerét, mint az „embertelen élet” legátfogóbb meghatározóit. Az élet alapjainak tudományos bírálata azonban ismét csak hatalmasan előrelendíti a moralitás fejlődését, és egyesülve az elméleti kritikával, eljuthat az élet (s többek közt az erkölcs) formameghatározottságának tudományos és egyúttal a forradalmi osztály álláspontját kifejező morális bírálatához. Az „idegen munka megrablásának” marxi ítélete megjelöli azt a pontot, ahová a tudománnyal egyesült moralitás eljuthat a forma lényegének — globális — értelmezésében. Ezen a ponton bontakozik ki a maga határozott alakjában a szembenállás a forradalmi morál és polgári társadalom ideális erkölcsi alakja, a „nembeli erkölcs”-nek vélt különös osztályerkölcs közt. Ha a forradalmi morál csak a közéleti tevékenység területén marad és még ott sem szabadul meg attól a „becstelen alávalóságtól”, amelytől sem az első keresztény közösségek nem lehettek teljesen mentesek, sem a jakobinus klub, „sem a mi néhai Szövetségünk” (Marx), fő tendenciájában akkor is itt, ezen a vonalon valósul meg a szakítás a „szinlelés” erkölcsi világával, a „morális állatvilág” meghaladása — még ha a tömegek forradalmi önnelvése terén szükségszerűek is a történelmi visszaesések. Csak itt haladható meg az az erkölcs, amely a vélt erkölcsi közérdekre irányítja minden egyes ember moralitását, amit csak oly módon tehet meg (ilyen közérdek nem lévén), hogy utána hallgatólagosan el is oldozza a moralitást a közérdektől,<sup>29</sup> hiszen kiderül, hogy az utóbbi nem lehet más, mint az individuumok morális önformálásának követelménye. Ez azonban a „morális állatvilág” normája.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> A közjó „... olyan végcél, amely messze túlmegy ezen az egyes cselekedeten, s ezért azt általában minden valóságos cselekvésen túl kell helyezni. Mivel a közjót kell megvalósítani, azért nem tesznek semmi jót.” (Hegel: „A szellem fenomenológiája”, 316.)

<sup>30</sup> „Ha az ember ökör akarna lenni, akkor természetesen hátat fordíthatna az emberi szenvedéseknek, és csak a saját irhájával kellene törődnie.” (Marx és Engels: „Válogatott



Az erkölcsi tudat formameghatározottsága egyszerre nyilvánul meg a viszonylag szilárd szerkezetben és e szerkezet folyamatszerűségében: az erkölcsi fogalmakat elsajátító egyéni tudat minden lényeges fogalom vonatkozásban rekapitulálja az osztályérdekeken át megtört egyetemes erkölcsi fejlődést. Az erkölcsi fogalmak formameghatározottsága már e fogalmak jóformán öntudatlan átvételében is hatni kezd: az ifjú még csak e szerkezet külső héját tudja értelmezni, s innen jut el (vagy nem jut el) a fogalom „magvához”. A viszonylag szilárd szerkezet a gyakorlati-szellemi elsajátítás során folyamatként érvényesül, s az elsajátítás során (az élettapasztalatok elmélyülésével) újabb tartalmi elemekkel gazdagodik, a forma hatalmát átélte egyén élettapasztalatának morális vonatkozása állandóan lecsapódik az egyetemes és osztályfejlődés által fenntartott fogalmi struktúrákra. „A legkonkrétabb a leggazdagabb és a legsubjektívabb” — idézi helyeslően Lenin Hegelt; ezen a fokon a kezdetben még csak öntudatlanul másképp értelmezett norma (pl. a „ne lopj!”) már gazdagon specifikálódott, s az öntudatra ébredt elnyomottak esetében világossá válik, hogy e norma olyan társadalmak szülötte, amelyek az idegen munka kisajátításán alapulnak, tehát az erkölcsöt a politikában „megszüntette-megőrző”, legmagasabbrendű követelés ebben a társadalomban a kisajátítók kisajátításának normája. Ez a — természetesen kiélezett — példa itt csak annak jelzésére szolgál, hogy az erkölcsi fogalmaknak, normáknak látszólag mindenki számára közös elvont szerkezete a maga valóságos létében ilyen gazdagon specifikált, s magán hordozza a megélt létben ható forma sokoldalú morális általánosításait, amelyek az egyéni életkörülmények is szakadatlanul újjáteremtene, átalakítanak.

A platonizmus maradványaként tenyésző „elvont normák” kiszakítása valóságos létezési módjukból világosan jelzi, hogy ez a koncepció éppen az erkölcs ontológiai státuszának értelmezése elől zárja el az utat. Ezek az „elvont normák” igen sikerületlen kifejezései az erkölcsi fogalmak vagy normák mindenki számára nem elvontan, hanem konkrétan azonos, a *nem-azonos* mozzanatát is tartalmazó szerkezetének. Ha az erkölcsöt a reális életfolyamatban való funkcionálásának viszonylatában értelmezzük, akkor evidenssé válik, hogy a társadalmi egyének egymás közti viszonyának belülről is történő szabályozása — az „erkölcsi rend” — sohasem függetlenedhet a külső szabályozottságtól és rendtől, amely minden társadalom fennmaradásának elemi feltétele. De éppen ezért, a *társadalmi* rend elemeként, szükségképpen kifejezi, magában hordozza e szabályozottság és e rend formameghatározottságait: a munka adott történelmi formájának erkölcsivé is átalakult rendje egyszerre fejezi ki a közös és a nem-közös, gyakran antagonisztikus érdekeket. A morális tudattartalmak konkrétan azonos szerkezete lehetővé teszi az önszabályozás síkján is a társadalmi viszonyok termelőerőként való funkcionálását, a természet feletti uralom együttes növelését, de ettől elválaszthatatlanul — és a konkrétan azonos itt hasonlít meg, és ezen a ponton válik világossá, hogy az erkölcsi tudat elvont elemeinek felszíni leírásai megbuknak — e hatalom együttes növelésének a maga konkrét formameghatározottságában való reprodukcióját, az adott termelési és elosztási viszonyok újratermelését is. A normák tehát, a maguk ontológiai státuszában, csak mozzanatuk-

levelek”, Szikra 1950, 215.) A „saját irhája” fogalomkörébe természetesen beleértendő a „morális irha” is.

ként tartalmazhatják e konkrétan azonost, mert az általuk is szabályozott társadalmi életfolyamat antagonisztikus, mert a munka rendjének adott antagonisztikus formameghatározottsága saját egyéniesült életét éli a társadalmi egyénekben, mert az ellentétekkel áthatott társadalom *a tergo* formált-sága, amely a termelési viszonyok műve, jelen van az egyszerre öntudatlanul és tudatosan szabályozó erkölcsi normákban. Ha eltekintünk az életnek a gazdasági szerkezetben adott antagonisztikus formált-ságától, ha az életet csak abban a vonatkozásban tekintjük, ahogyan társadalmi formáitól függetlenül minden korban és mindenki számára közös, akkor e közös élet közös és mindenkit egyaránt formáló elvét valóban az elvont normák együttese vagy az antagonisztikus formameghatározottságtól felszabadult „nembeli erkölcs” alkotja. A formát nélkülöző élet és a pusztán közös formáló elvet kifejező „nembeli erkölcs” elmélete megfosztja az erkölcsöt alapjától, a társadalmi viszonyoktól, és ezt az alapot egyedül az elszigetelt ember és a természet viszonyában, e technikaira redukált viszonyban mutathatja fel.

Elvontan azonos élet, elvontan azonos erkölcs: az a koncepció, amely mellőzi a formameghatározottságot, az emberi élet újratermelésében csak a közörsre koncentrálna, s az újratermelésből kizárja az antagonisztikus viszonyokat, a felszín közvetlenül szembeütő mozzanatait fordítja át az elméletbe. Az örök természeti kerül a centrumba, mert kiesik a csak antagonisztikusan létező társadalmi-történelmi mint az emberi élet minden szellemi termékét is átfogó mozzanat. Az élet közös volta és a partikularitás közös meghaladásának lehetősége a Marx utáni filozófia tengelye, a totalitásból kiszakadt, a viszonyoktól érintetlen egyének létmódja.<sup>31</sup>

Nem a természetnek az emberek által való elsajátítása, nem az eleven tevékenység és a szervetlen feltételek egysége (Marx) szorul magyarázatra, s nem a társadalom és a természet általában vett anyagcseréjével indokolandó a társadalmiság és ennek erkölcsi aspektusa, hanem ennek az elsajátításnak sajátos társadalmi-történelmi formájával, az egység megszakadásával, s a meghasonlottságot újratermelő társadalmi-termelési folyamattal. E folyamat viszonyain nyugszik maga az élet, ezek határozzák meg külső és belső formáját. (Vö. MEM, 46/I, 368 – 369.) Elsődlegesen csak a társadalmi termelő-folyamat egészének vizsgálata deríthet fényt arra, hogy miért másértvaló ez az élet a polgári társadalomban, tehát miért másértvaló a polgári erkölcs (továbbá, a megváltoztatandókat megváltoztatva, minden más erkölcs is); hogy éppen az élet társadalmi formameghatározottsága miatt miért fordul visszájára „az erkölcs és az igazság egyszerű törvényeire” apelláló minden norma? Miért becsületes tehát annak az aljas tudatnak a „nem-mindennapi őszintesége”, amely felvillantja az erkölcs valóságos szerepét a csereérték egyetemes uralma alatt álló életben? A polgári erkölcsi tudat legmagasabb pontja: az élet kritikája és a polgári társadalom ideális erkölcsi alakjának leleplezése, az aljasha való átcsapásának felmutatása. Az élet formáinak és forrásai monopolizáltságának elméleti és gyakorlati kritikája: ez a marxizmus kiindulópontja (amelyben az etikai mozzanat szükségszerű, ám közvetítő szerepet játszik).

Ismét az etikai vonatkozásra koncentrálna: csak az érzékfeletti társadalmi-

<sup>31</sup> Itt csak annyiban szólunk a társadalmi formameghatározottságot nélkülöző élet-koncepcióról, amennyiben az elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy megérthessük miért válik az erkölcs mindenkit egyformán alakító hatalommá.

termelési folyamat — a terméknek és társadalmi formájának, valamint a termelőfolyamatban résztvevők társadalmi viszonyainak újratermelése — osztja ki a termelésben eleve benne rejlő eredeti elosztási viszonyokon keresztül a társadalom nagy osztályai (rétegei) számára életük sajátos imperatívuszait. Ezek az imperatívuszok a társadalmi egyének életének síkján már közvetített normaként, életük újratermelésének „muszájaiként” jelennek meg, mint minden magasabbrendű élettevékenységük alapja.<sup>32</sup>

Életüknek e formáló elve, ahogyan ez szubjektíve tudatosul, ahogyan a szubjektíve kitűzött cél formájában jelentkezik, szükségképpen más, mint a valóságos mozgásnak az a belső, immanens tendenciája, amely a termelés szereplőinek tudatában a maga objektivitásában nem jelentkezhethet.

A valóságos mozgás e belső, immanens tendenciáját hordozó antropológiai alany természetesen nem létezik. E tendencia az árutermelés értéktörvény szabályozta anarchiája ellenére, benne és általa (Engels) érvényesül, mint a tőke tendenciája a szükséges munkaidő csökkentésére, a társadalmi termelőerő fejlesztésére, abban a társadalomgazdasági alakulatban, ahol a természet elsajátítása összefonódik az idegen munkaerő elsajátításával, ahol a termelőerők fejlesztése, társadalmi formáját tekintve, a többletmunka elsajátításának eszközeként funkcionál. (Marx: „A tőke”, I, 579; „Értéktöbblet-elméletek”, I, 313.) A természet feletti uralom meghódítása nem tudatos célként hat, hanem az elvont gazdagság elsajátításának tőkés törekvésén át, nem tudva, nem szándékolva érvényesül.

Anélkül, hogy itt behatóbban kifejthetnénk: a valóságos mozgásnak ettől az immanens, természettörténeti tendenciájától nem tekinthetünk el, ha a tőkés társadalmon belül elemezzük a szubjektum – objektum viszonyt. Általában: minden szubjektívitas, minden szubjektum – objektum viszony csak történelmileg-társadalmilag értelmezhető, az adott társadalmi-gazdasági alakulaton belül, ennek átfogó tendenciájával összefüggésben. Ami a tőkés társadalmat illeti: az immanens tendencia érvényesülésének formái, a termelés társadalmi viszonyai közvetítik, osztják el a szubjektummá válásnak — a korban elérhető színvonalhoz mért — lehetőségeit, az individuum elé táruló alternatívákat, a célkitűzés lehetőségeit, hatókörét. Az a pusztán körülmény, hogy a múltbeli munka uralkodik az eleven felett, és tárgyi, dologi formában (munkafeltételek, munkaalap, pénz), idegen, megszemélyesült hatalomként uralkodik az eleven munkán, igen kérdésessé teszi azt az ontológiai koncepciót, amely a társadalmi okságot az egyének teleológiai tételezéseiből vezeti le. „Minden társadalmi történés egyedi teleologikus tételezésből ered, de maga tisztán oksági jellegű.” A döntő ontológiai alapot „teleologikus alternatív döntések által mozgásba hozott oksági összefüggések” alkotják.<sup>33</sup>

Ez az ontológiai alap sohasem létezett, csak egy olyan koncepció keretében fogalmazható meg, amely a robinzoniáda szellemének megfelelően az

<sup>32</sup> „Az egyes egyénnel szemben az elosztás természetesen úgy jelenik meg, mint társadalmi törvény, amely megszabja az egyén helyzetét a termelésben, amelyen belül termel, tehát mint ami megelőzi a termelést. Az egyéneknek nincs eleve tőkéje, földtulajdona. Születésétől kezdve a bérmunkára utalja őt a társadalmi elosztás. De maga ez a ráutaltság annak eredménye, hogy tőke, földtulajdon mint önálló termelési hatóerők léteznek.” (MEM, 46/I, 22.)

<sup>33</sup> „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/5, 737—738.

egyed izolált embert állítja szembe a természettel, ezzel alapozva meg a társadalomontológia modelljét.<sup>34</sup>

Az első termelőerő azonban maga a közösség volt, e társadalmi viszony, ez volt a „tétélező”, a részcélokat kiosztó. Amikor az egyén már önállósult, leszakadt a felbomló közösségekről, akkor „nyomban uralmi és szolgasági viszonyok, az erőszak viszonyai következtek be”. (MEM, 46/II, 369.) Tehát a viszonylag szabad célkitűzéseknek a társadalmi formák közvetítette egyenlőtlen elosztása, a célkitűzések kisajátítása egyesek által, a tömegek rovására. Tehát a célok individuális tétélezéseinek lehetősége akkor alakult ki — történelmi termék lévén, s nem ontológiai adottság —, mihelyt már antagonizmus viszonyok közvetítették és határozták meg, kifejezve az adott társadalmi-gazdasági alakulat mindent átfogó (társadalmi) természetörténelmi tendenciáját, törvényszerűségeit. Az egyéni céloknak a felszínen megjelenő, sokszorosan közvetített világa nem lehet kiindulópont, alap. Kifejlett formában, a tőkés viszonyok közepette, ahol — mint említettük — a társadalmi gazdagság a tőke önértékesítésének eszközévé válik, s a szellemi potenciák is tőke formájában idegenülnek el a termelés szubjektív tényezőitől, maguk a célkitűzéshez szükséges szubjektív tényezők is — az „ismeret, értelem, akarat” — arra a perszonalizálódott dologi oldalra kerülnek, amely elnyomja e szubjektum „eleveenségét, szabadságát, önállóságát” (Marx: „A tőke”, I, 473, 470.) egészen addig a pontig, hogy a tömegek szubjektum-volta visszájára fordul: nem ők alkalmazzák a termelőeszközöket, „tárgyesetben”, hanem fordítva. (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 2, 545.) Nem is szólva most arról, hogy a magánmunka megszüntetése, a társadalmi munka kifejlesztése és megszervezése már technikai vonatkozásban is kizárja az egyedi, önálló céltétélezések lehetőségét.

Az individuális célok világa magát a gazdasági struktúrát sem alapozhatja meg.<sup>35</sup>

Nem az a koncepció küszöböl ki „évezredes ontológiai előítéleteket” (Lukács), amely teleológiai tétélezéseket oksági összefüggésekbe futtatja, nem a társadalmi lét olyan értelmezése, amely e létet az egyének teleológiai tétélezéseiből eredezteti, amely továbbá a „nem tudva tett”-et csak a szubjektíve kitűzött cél és kiváltott eredménye közé iktatja, hanem az a marxi, amely

<sup>34</sup> Lukács szerint a természeti tárgyak használati értékkelé váló átalakítása során válik a munka társadalmivá, azaz „többek” által végzetté. E többek által végzett munka már a „társadalmi gyakorlat későbbi, fejlettebb formáinak” jellemzője, s e formák sajátossága, hogy a használati értékek termelését az adott embercsoport tudatára irányuló „másodlagos célkitűzések” közvetítik. Ez utóbbival kapcsolatban írja: „De a teleológiai tétélezés lényeges tartalma most már — egészen általánosan, egészen elvontan — kísérlet arra, hogy más embert (vagy embercsoportot) konkrét teleológiai tétélezések végrehajtására bírjon. Ez a probléma rögtön felmerül, *mihelyt a munka már annyira társadalmivá vált, hogy több ember együttműködésén nyugszik*; ezúttal még függetlenül attól, hogy felmerül-e már a csereérték problémája, vagy pedig még csak használati értékekre irányul az együttműködés.” („Magyar Filozófiai Szemle” — 1972/1, 29. — Az én kiemelésem — M. M.) A használati értékeket előállító munka szubjektuma tehát eredetileg az egyes ember, a „társadalmivá vált munka” alanya pedig a „több ember”, azaz az embercsoport.

<sup>35</sup> „Eppen mert a gazdaságban végbemenő fejlődés a maga totalitásában nem teleológiai tétélezett, hanem — noha az egyes emberek teleológiai tétélezésein alapul — spontánul szükségszerű okozati láncolatokból áll...” („Magyar Filozófiai Szemle” — 1972/1 53. — Az én kiemelésem — M. M.) — Vö. Lukács korábbi negatív állásfoglalását Simmel hasonló kísérletével szemben: „Az ész trónfosztása”, 352.

az anyagi élet „nem tudva tett” újratermelésének sajátos, a termelőerők által meghatározott társadalmi-gazdasági formájából, e strukturált okság immanens tendenciájából bontakoztatja ki a sokszorosan közvetített tömeges (és egyéni) céltételezéseket, ezeknek egyenlőtlen elosztását. A „nem tudva tett” csak úgy lehet a társadalmi folyamat eredménye, ha egyben *előfeltétel*; nem lehet az egész előfeltételt, az öntudatlan természettörténeti folyamatot visszavenni, megszelídíteni, s ezzel elméletileg megsemmisíteni a szubjektív tételezéseket elosztó társadalmi-termelési viszonyokat. A társadalmi lét tehát sem a prekapitalista, sem a tőkés társadalomban nem származtatható egyedi teleológiai tételezésekből. Nem lehetséges ez a kommunizmusban sem, hiszen ott — közvetlenül — a „*general intellect*” lesz a társadalmasult egyének célkitűzéseinek átfogó meghatározója.<sup>36</sup>

A fonák felszín újratermelésében megjelenő célok nincsenek ugyan összhangban a valóságos, ám rejtett mozgatóerőkkel — melyekbe e célok újra meg újra belefoglalódnak —, ez a felszín azonban, ha torzítva is; a valóságos mozgás létmódja. A meghatározó mozzanat mindamellett — mint létrehozott előfeltétel és mint állandóan létrehozandó, újratermelendő eredmény (Marx) — maga a valóságos mozgás, amely az individuumok számára már közvetített normák alakjában jelentkezik, mint sajátosan formált életük újratermelésének szükségessége. Minden erkölcsi „legyen” mögött ott lappang ez az anyagi „muszáj” is. Abban a korszakban, amelyben az individuum izolálódott, leszakadt létezése tárgyi és szubjektív feltételeiről és dolgozóvá vált (mert a termelés célja többé már nem a közösség fenntartása), életét a pusztán önfenntartás anyagi imperatívusza határozza meg. Élete, tehát erkölcsje is másképp, s mindkettő annak vetülete, hogy a termelés nem az életfolyamat

<sup>36</sup> Mint a későbbiekben kimutatjuk, az egyenlő szubjektumok egyenlő célkitűzésein alapuló koncepció az áruforgalom árnyalakjainak, az egyenlő, szabad egyének képzetének történelemfilozófiai előfeltétele.

Az egész kérdés lényege: vajon elmeget-e a társadalmi lét marxista elmélete (és az etika) addig az elvontságig, hogy tülelmedjek a társadalmi-gazdasági alakulatok átfogó meghatározottságain? Itt csak előlevezhetjük a választ: az elvontságnak ez a foka, amely kizár minden történelmiséget, valójában olyan hamis konkrétságot eredményez, a fonák felszín leírását, amely szükségképpen megfelelkezik arról, amivel Marx a társadalomtudományokat forradalmasította. Az eldologiasodás elleni elméleti tiltakozás jut kifejezésre abban, hogy Lukács a tőkés (és általában minden) gazdaság alapjaként az egyéni céltételezéseket mutatja fel. A fetiszizmus elleni fellépés azonban, a szembe-szegülés az „elvarázolt”, dologi világgal csak akkor sikerülhet, ha felmutatjuk az e világon uralkodó múltékony történelmi formát, azt a formát, amelyben a tőke jelenik meg „a munka társadalmi formájának szubjektumaként” (Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, 3. 452.), és nem akkor, ha a „szubjektumnak” ettől az uralmától érintetlennek vélt antropológiai egyénekre vezetjük vissza a gazdaságot. Hiszen ebben az esetben a történelmileg múltékony és leküzdendő egyrészt mint nemlétező jelenik meg, a másik oldalon pedig e történelmi forma keretében létrejött összes vívmányokat az antropológiai egyének céljainak tulajdonítjuk. Így azonban — hogy most csak erre utaljunk — az elméleti és a gyakorlati kritika tárgya, a tőkés forma, elméletileg megszűnik. Vagy, ami ugyanaz: nem lehet a termelés társadalmi jellegét társadalmi formájától függetlenül tételezni, illetve csak azon az „elméleti áron” lehetséges ez, ha — hallgatlagosan — a tőkés termelés válik a termelési móddá általában. A sikeresetlen defetiszizálás ahhoz a fonák felszínhez kanyarodik vissza és ott bonyolódik megoldhatatlan ellentmondásokba, ahol — mint már jeleztük — a tartalom egyszerre jelenik meg a formától mentesen, illetve a formával megbonthatatlanul összenőtt tartalomként. Mindkét „megoldási mód” azonban — mint ezt Marx sokoldalúan kifejtette — magának a tőkés társadalomnak objektíve érvényes kategóriáiban mozog, a klasszikus és hanyatló polgári közgazdaságtan síkján marad.

gazdagítását szolgálja, hanem öncél. A kapitalizmusban valóban egyetemesen másértvalóvá válik az élet; világos azonban, hogy ezen az egyetemességen belül egészen más és másképpen átélt „muszáj” szól a tőkéshez — az érték értékesítésének diadalmas alanyához —, mint a munkáshoz. A szükségszerűség birodalmának talaján, a munka történelmileg adott társadalmi formái keretében, e kettős átfogó egységen belül olyannyira mások ezek a „muszáj”-ok, hogy egyenesen összemérhetetlenek tűnnek e szent aranyéhség és az egyszerű éhség „muszáj”-ai. Az a szubjektum, aki megszemélyesíti a felhalmozódott múltbeli munka hatalmát az eleven felett, aki birtokolja a természet elsajátításának technikai folyamatát, aki e technikai folyamat adott *társadalmi formájának* és eredményeinek fő haszonélvezője — ez a szubjektum szabja meg (öntudatlanul, kényszerűen alkalmazkodva a természettörténeti folyamathoz, a termelőerők színvonalához, az osztályharc adott állapotához, tehát egyszerre taszítva és tudatos céloktól irányítva) a túlnyomó többség számára a „muszájok” konkrét módozatait, a maga számára pedig az anyagi létfenntartás kényszerűségeitől való szabadságot, amely egyúttal a szellemi kultúra birtokbavételének feltétele.

Az egész „másértvaló totalitás” tehát benne van a mindennapi élet reprodukciójában, e fonák tudattal átélt felszíni metszetben, a tömeges és osztályos élet minden mozzanatában: nem tudják, hamisan tudják, részlegesen tudják, de mindenképpen teszik. A totalitás elvesztésének etikai formája tehát — a kanti szerkezet, mellyel elemzéseinket kezdtük — visszautalt bennünket a totalitás elvesztésének ontológiai síkjára, melynek ez az etika csak egyik elméleti következménye. A formameghatározottságát leplező, illetve a forma bizonyos mozzanataival megbonthatatlanul összenőtt élet képlete a tőkés társadalom fonák felszíni megjelenési módja és egyben e megjelenési módot leíró elmélet eredménye. Nemcsak az a filozófiai antropológia tör e közvetlen, fonák felszín leírására, amely nem hajlandó az antagonisztikus, természettörténeti társadalmisággal számolni, amely a „tisztán emberit”, „nembelit” éppúgy kiemeli ebből a totalitásból, mint a partikularizálódott életet, hanem maga a tőkés társadalom tör erre az elméletre, klasszikus polgári és késő polgári változataiban egyaránt. Izolált, ontikus metszeteinek látszatönállóságával az egyszerű munkafolyamat (és az egyszerű áruforgalom) síkja mögött kihúnyt a valóságos mozgás — többek közt az élet, az erkölcs másértvalóságának alapvető determinatív ereje. Az erkölcs csak úgy válhat önmagáértvalóvá, nembelivé, ha elméleti síkon emancipálódik a nem-erkölcsi, anyagi determinatív erőktől, amelyek benne is a maguk életét élik, amelyeknek hatására, amelyeknek kifejezésekképpen a polgári erkölcs ideális alakja a színlelés világává válik. Az erkölcs csak úgy lehet a „nembelit megcélzó szándék” eredménye, ha a társadalmi totalitás egészét jellemző „nem tudva tett” nem érinti a szellemi termelést, ha éppen az az érzékfeletti társadalmiság reked kívül az erkölcsön, amelynek az erkölcs az egyik legpregnansabb kifejezése a szellemi szférában — lévén maga is tiszta érzékfeletti társadalmiság. Ez a társadalmiság azonban csak úgy hatolhat be az életbe, ha olyanak fogadják el, amilyenek: antagonisztikusnak. Az antagonisztikus érzékfeletti társadalmiság kizárása az elméletből visszatereli az etikát az immár egyedül lehetséges elméleti alapra, a filozófiai antropológiára. Az az elmélet tehát, amely közös életünk állítólagos „nembeli” erkölcsét vázolja fel, a totalitás elvesztésével együtt kizárta etikai koncepciójából az erkölcs ontológiai körvonalzásának lehetőségét.

Foglaljuk össze eddigi fejtegetéseinket.

Kiindultunk a köznapi tudat szintjén is evidens tényből, az erkölcsi fogalmak ellentétes értelméből. Vázoltuk, hogy a közös erkölcs, az erkölcs mint „nembeli objektiváció”, annak a citoyennek a világa, aki csak látszólag szab más törvényt az erkölcsnek, mint az életnek. Ennek a citoyennek a célja valójában az, hogy a polgári élet erkölcsi tényeinek elfogadható formát adjon. A citoyen-erkölcs végeredményben a képmutató tudat világává fajul. Lényege szerint azt fejezi ki, hogy a burzsoá, mint allegorikus erkölcsi személy, az emberi nem érdekeit reprezentálhatja. Legpregnansabb, mindmáig ható kanti kifejezésében ez az etika mindenekelőtt a polgári társadalom megjelenő létének, az egyszerű áruforgalomnak az illúzióit rekonstruálja a maga módján. Hogyan jelenik meg e fonák felszín, a klasszikus és a késő polgári ideológiák e meghitt ontikus szférája, és hogyan törnek át rajta — „nem tudva, de gondolva” — a polgári társadalom átfogóbb, mélyebb meghatározói? Az egyszerű áruforgalomból eredő képzetek etikai általánosítása elszigeteli az erkölcsöt a társadalmi totalitástól; az erkölcs „nembelisége” annak az eredménye, hogy nélkülözi a társadalmi formameghatározottságot. Ezek az elméletek a polgári korszak különös társadalmiságát antropologizált formában az emberi természet „lent”-jébe úzik, az erkölcsöt ezzel szemben a „valóban emberi”, a „tisztán nembeli” birodalmának tüntetik fel. A polgári társadalom „ontikus önvédelmét” tovább elemezve kimutattuk, hogy ez az egyszerű áruforgalmon túl megnyilvánul a technikaira redukált termelési folyamatban is, és abban, hogy a társadalmi mozgás egésze kívül esik a társadalmi életfolyamat felszíni síkján. A polgári társadalom felszínén mozgó és ideológiailag ábrázolt lények, folyamatok, tárgyak érintetlenek a társadalmi viszonyoktól, és egyben e viszonyok eldologiasulását mint dologi viszonyeffektust jelenítik meg.

Mindenek előrebocsátása szükséges volt ahhoz, hogy feltegyük a kérdést: hol kell kezdeni az erkölcs ontológiai megalapozását, hogyan érintheti az erkölcsöt — ha ez a „tudva tett” szférája — a társadalmi mozgás egészének ez a sajátos „kívülré”. A morált a társadalmi totalitásból kiszakító koncepciókkal szemben rámutattunk, hogy a „nem tudva tett” anyagi, nem-erkölcsi mozzanatok benne vannak az erkölcsi tudatban, hogy e „kívülré” éppen a „bennlé” történelmileg sajátos formája. Minden erkölcsi fogalom és a gyakorlat erkölcsi oldala (önuralom, önlelküzdés, önmegvalósítás) magán hordja e társadalmi formát, sőt, a társadalmi formameghatározottság mint olyan maga is közvetlenül magatartás-szabályozóvá válhat. A forma behatolása, „bennlé” az erkölcsben visszajára fordítja a legfejlettebb fokon, a kapitalizmusban, az erkölcsi örökség maradandó elemeit. Minden erkölcsi fogalom magába foglalja az emberi nem egységében is antagonisztikus fejlődésének jegyeit. Csak a társadalmi-termelési folyamat, mint nemcsak termékeket, hanem viszonyokat is termelő folyamat ad választ végső fokon az adott életformájára és az „épp-így” formált erkölcs kérdéseire. Csak a valóságos mozgás belső, senki által ki nem tűzött tendenciájából kiindulva — amely az egyének számára mint életük történelmileg konkrét újratermelésének „muszája” jelentkezik — értelmezhetjük helyesen az erkölcsi normák tartalmi-formai jegyeit, mint egy átfogó, antagonisztikus egység osztaglyoszerűen specifikálódott visszatükröződéseit. Az erkölcsöt sem gyakorlati mozzanatként, sem tudatként nem értelmezhetjük ontológiailag, ha leszűkítjük a mindenki számára „tudatosan tette”, ha izoláljuk társadalmi-gazdasági formameg-

határozottságától, azaz a totalitás mindent átfogó, az anyagi és a szellemi kultúra egészét átható formájától. Így elkerülhetetlenül visszaesünk a polgári erkölcs klasszikus polgári bírálóinak álláspontja mögé, amelynek egyik csúcsteljesítménye a becsületes tudat aljasságba való átcsapásának feltárása, másszóval annak jelzése volt, hogy a polgári erkölcs nem jelentheti a burzsoá élet meghaladását, a citoyen a maga nyelvén a burzsoá lét megszépített igazságát fejezi ki. A marxi kérdésfeltevés a kritikát már az életet meghatározó gazdasági viszonyoknál kezdi: miért olyan az élet, hogy erkölcsi kifejezése a becsületes és az aljas tudat egymásba való átcsapásában nyilvánul meg.



# LENIN ÉS A MARXISTA FORRADALOMELMÉLET

R. BLUM

„Örökölni csak az méltó,  
Aki örökségét az élethez tudja igazítani”  
(Goethe)

Az OSZDMP 1903-as II. kongresszusa után az orosz szociáldemokrácia pátriárkája, Plehanov élesen szembefordult korábbi politikai nézeteivel. Addig Lenin álláspontját támogatta, most elkeseredett harcba kezdett ellene. „A munkásosztály és a szociáldemokrata intelligencia” c. cikkében Plehanov a marxizmustól való elszakadással vádolta Lenint. „Lenin nézetében nem marxizmust, hanem, bocsánat a rosszul hangzó szóért, bauerizmust látunk, a hősök és a tömeg elméletének új kiadását.”<sup>1</sup> Valószínűleg ekkor jellemezték először a leninizmust a marxizmus alapelveitől eltávolodó elméletként. Azóta ez a vád hagyománnyá lett, megismétlődött és ismétlődik különböző variációkban a proletárforradalom kispolgári ellenfeleinek munkáiban és sok polgári szerző művében is. A marxizmustól való elszakadás vádja alapján a lenini forradalomelmélet ellen irányul, amelyet, mint a kritikusok állítják, a marxizmustól idegen voluntarizmus, indeterminizmus, avantgardizmus, aktivizmus stb. jellemez.<sup>2</sup> Mivel pedig a forradalomelmélet a leninizmus fő része, ebből azt a következtetést vonják le, hogy a marxizmus és a leninizmus lényegében különböző társadalmi doktrína.<sup>3</sup>

Annak a kapcsolatnak az eltorzításával, amely egyfelől Marx és Engels, másfelől Lenin nézetei között valóban fennállott, nemcsak a burzsoá irodalomban találkozhatunk. E nézetek szembeállításának tendenciája megfigyelhető pl. Sztálin munkáiban. Helyesen jegyzi meg J. Kraszín: „Sztálin hangsúlyozott figyelmet fordított arra, hogy mennyiben különbözik a proletariátus társadalmi forradalmának törvényszerűségeiről szóló lenini elmélet a marxizmus megalapítóinak nézeteitől, de homályban hagyta ezeknek az elméleteknek a szerves egységét.”<sup>4</sup>

Jelen cikkünkben azt akarjuk bemutatni, hogy a XIX. század végén és

<sup>1</sup> G. V. Plehanov: „Művei”, XIII, 133.

<sup>2</sup> Részletesen lásd erről J. Kraszín: „Forradalomszociológia’ a forradalom ellen”, Moszkva 1966; „Lenin, forradalom, modernség”, Moszkva 1967, 15—25., oroszul.

<sup>3</sup> Erre a témára elég sok variáció készült attól az állítástól kezdve, hogy Lenin megváltoztatta a marxista forradalomelméletet („A Dictionary of Social Sciences”, Glencoe, 1964, 603.), addig a tézisig, hogy Lenin általában eltért a marxista forradalomelmélettől és teljesen új elméletet alkotott (A. Meyer: „Leninism”, Cambridge, Massachusetts 1957, 270.). Nagyon ismert polgári szerzőknél olyan kiszólásokkal is találkozhatunk, hogy: Lenin azt mondja, ha az orosz munkások nem készültek fel a hatalom megszerzésére, akkor a kommunista párt kényszeríti e történelmi missziójának teljesítésére. W. W. Rostow: „A gazdasági növekedés szakaszai”, New York 1961, 226. Ezt a képtelen tézist védi Rostow „The Dynamics of Soviet Society” c. másik könyvében is.

<sup>4</sup> J. Kraszín: „Lenin, forradalom, modernség”, 18.

a XX. század elején a marxista forradalomelmélet alapeszméit elsősorban és főképpen Lenin értette meg és fejlesztette tovább.

Kétségbevonhatatlan, hogy a társadalom forradalmi átalakítása volt Marx és Engels egész elméleti és gyakorlati tevékenységének gerince. Már kora ifjúságukban, amikor arra a gondolatra jutottak, hogy a környező világot radikálisan meg kell változtatni, célul tűzték ki a forradalomelmélet kidolgozását vezérfonalként annak az osztálynak, amelynek léte a meglevő társadalom tagadása. Ezt a célt követték egész életük folyamán következetességgel, tántoríthatatlanul.

A fennálló társadalom radikális megváltoztatásának problémáját élesen vetették fel a német ifjúhegeliánusok ismert vitáiban az 1830-as évek végén — 1840-es évek elején. „Azzal . . . hogy meghirdette a kritika jogát minden pozitív valóság elvetésére . . .”, Bauer Česzkowszki és Ruge nyomában „. . . igazolást teremtett a legmerészebb forradalmi kritika számára”.<sup>5</sup> Ennek a problémának volt a filozófiai megalapozása, amikor az ifjúhegeliánusok (különösen B. Bauer) szembeállították az öntudatot a szubsztanciával. Ez a szembeállítás annak az eredménye volt, hogy a hegeli rendszer szétesett alkotó részeire, amelyek magában a rendszerben még egybeestek. A történelem szubsztancionális megközelítésével szemben, amelyben a társadalmi fejlődés objektív törvényszerű jellege kapott hangsúlyt, az ifjúhegeliánusok az öntudat álláspontjáról indultak ki: a szubjektum aktivitását, alkotó öntevékenységét húzták alá, amellyel az a valóságot bírálja és teremti öntudatával összhangban — az aktivitást, amelynek nagyon gyakran elvont és a valóságtól távoli jellege volt. Az a kísérlet, hogy az öntudat álláspontját a társadalmi gyakorlat feladataival összekapcsolják, vezetett ahhoz a meggyőződéshez, hogy a társadalmi valóságot az ideális képzeteknek megfelelően gyökeresen át kell alakítani, vagyis ez a kísérlet tette lehetővé a társadalmi forradalom és a kommunizmus szükségességének felismerését. Ezen az úton haladtak az ifjúhegeliánusok közül a legradikálisabbak, köztük Marx és Engels. Másrészt az elvontan értelmezett aktivitás, amelyet bezártak a szellem szférájába és elszakítottak a reális élettől, elkerülhetetlenül oda vezetett, hogy lemondtak az igazi forradalomról, félték tőle, elvetettek mindenféle „tömeg”-cselekvést, beleértve a politikait is, a kritikusan gondolkodó személyiség belső világába vonultak vissza. Ezt az utat követte az ifjúhegeliánusok jelentős csoportja. Azok, akik Max Stirnerhez hasonlóan az öntudatnak a valósággal való teljes és kompromisszum nélküli szakítását hirdették, csak az individuális lázadás meghirdetéséig jutottak el.

Az öntudat (cselekvés) filozófiájának radikális képviselői elvetették a politikai forradalmat és szembeállították a társadalmi forradalommal. Ez a szembeállítás abban az időben tipikus nézet volt. A nagy francia forradalom után fogalmazták meg azok a gondolkodók és politikusok, akik számára a fennálló társadalom megváltoztatásának a forradalom egyáltalán elfogadható módszere volt. A politikai forradalom koncepciója mindenekelőtt a politikai felépítmény szférájában végrehajtandó változásokra korlátozta a forradalmi átalakulás feladatait, elvetette a valamennyire is lényeges társadalmi változás szükségességét és nyilvánvalóan a tömeges népi megmozdulások elkerülésére törekedett. A társadalmi forradalom koncepciója hasonlíthatatlanul továbbment. A forradalomban látta az eszközt minden társadalmi viszony gyökeres

<sup>5</sup> A. Cornu: „K. Marx és F. Engels. 1818—1844”, Kossuth Könyvkiadó, 1968, 205.

átalakulásának, az elnyomás megszüntetésének, az igazi egyenlőség, szabadság és igazságosság rendszere megteremtésének.<sup>6</sup>

Milyen kapcsolatban van ez a forradalom-koncepció a fent említett filozófiai vitával? Véleményem szerint közvetlen kapcsolat van az öntudat (cselekvés) filozófiája — abban a formában, amelyet a radikális ifjúhegeliánusoknál öltött — és a társadalmi forradalom koncepciója között. Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy e filozófia hívei eléggé határozottan elvetették a politikai forradalmat és a társadalmi forradalom híveinek nyilvánították magukat.<sup>7</sup> Ezzel kapcsolatban Engels 1843-ban ezt írta: „A párt néhány tagja már 1842 őszén arra a megállapításra jutott, hogy egy politikai változás nem elegendő, s kijelentette, hogy véleménye szerint a tulajdon közösségén alapuló *társadalmi* forradalom az egyetlen olyan állapot az emberiségnek, amely megfelel absztrakt elveiknek . . . Mindazonáltal a kommunizmus olyan *szükség-szerű* következménye volt az újhegeliánus filozófiának, hogy semmiféle ellenállás nem fojthatta el . . . Dr. Hessen, a jelenleg betiltott *„Rheinische Zeitung”* egyik szerkesztőjén kívül, aki ténylegesen elsőként lett kommunista ebből a pártból, ma már vannak sokan mások is; például dr. Ruge . . . dr. Marx . . . Georg Herwegh . . .”<sup>8</sup>

Az ifjú Engels szavaiban figyelemre méltó, hogy rámutatott az „újhegeliánus filozófia” és a társadalmi forradalom közötti szoros kapcsolatra. Valóban, a cselekvés filozófiája (talán helyesebb így nevezni ezt a neohegeliánus filozófiát) a maga radikális, a gyakorlati harc útjának megtalálására törekvő változatában nem tudott megmaradni a politikai forradalom álláspontján, vagyis a fennálló társadalmi-gazdasági status quo megtartásának álláspontján, ez ugyanis legjobb esetben a *már létező* viszonyok evolúcióját tudta biztosítani, és átalakító funkciója eléggé korlátozott. A társadalmi forradalomnak ezzel szemben elsősorban a társadalom gyökeres átalakításának lehetőségét és a haladó emberiség céljainak és eszményeinek megfelelő rendszer megteremtését kellett biztosítania. Másszóval, míg a politikai forradalom beéri azzal, ami a valóságban van, s csak arra törekszik, hogy megszabadítsa a meglévő erőket a fejlődést korlátozó és zavaró tényezőktől, a társadalmi forradalom a jövőbe néz, és fő meghatározásaiban létrehozza, megteremti az *új* valóságot, az *új* társadalmi viszonyokat. Másodsor, a társadalmi forradalom folyamatában véglegesen leküzdhető az ember elidegenedése, a politikai forradalom pedig megszüntetve az elidegenedés egyes formáit, más formáit hozza létre. Éppen ezért áll szemben a társadalmi forradalom mint emberi emancipáció a politikai forradalom csak politikai emancipációjával. Végül harmadszor, a társadalmi forradalom az a folyamat, melyben az ember társadalmi, nembeli lényként, a tömegharcok résztvevőjeként lép fel, melynek menetében megismeri és megszervezi „társadalmi erőit”.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> A két koncepció különbségéről lásd a szerző „Szocialista forradalomelmélet” c. könyvét, Tallin 1969, 12—15.

<sup>7</sup> Így M. Hess azt hirdette, hogy a jövő forradalmának nem politikainak, hanem társadalminak kell lennie. Ezzel túllépett az ifjúhegeliánusok jövőfelfogásán és kijelölte a humanizmushoz és a kommunizmushoz vezető utat. (Lásd A. Cornu, id. mű, 297 skk.) Közel állt Hesshez M. A. Bakunyin is, aki a „Deutsche Jahrbücher” (1842) oldalain Jules Elysard álnéven írt. (Uo. 424—427.) Az Angliában bekövetkező forradalom kérdéséről szólva Engels ezt írta: „. . . a forradalom nem politikai, hanem társadalmi forradalom lesz”. (A belső válságok; MEM 1, Budapest 1957, 459.)

<sup>8</sup> Engels: A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen; MEM 1, 492.

<sup>9</sup> „. . . csak ha az ember a maga *force propre-jait*’ (tulajdon erőit) *társadalmi* erőik-

A társadalmi forradalom ilyen értelmezésében nagy adag utópizmus és idealizmus van. S aligha lehet véletlennek tekinteni, hogy a cselekvés filozófiája híveinek többsége a későbbiekben vagy az idealista spekuláció (M. Hess), vagy az anarchikus utópizmus (M. Bakunyin) útját választotta. Csak Marx és Engels kapcsolták össze a cselekvés filozófiáját a materializmussal, a gyakorlati harccal, a valóságos társadalmi viszonyokkal, ezért küzdhették le a forradalom társadalmi koncepciójának korlátozottságát. Az ifjúhegelianusokkal való szakításának éppen az volt legfőbb alapja, hogy az ifjú Marx komolyan vette a forradalmat és németországi perspektíváit.<sup>10</sup> Ez vonatkozik teljes mértékben az ifjú Engeslre is.

Marx és Engels számára a legfontosabb problémát nem egyfajta jövőkép kialakítása jelentette, nem kívántak dogmatikus jóslatokba bocsátkozni, hanem „minden fennálló kíméletlen kritikája” útján akarták megtalálni az újat.<sup>11</sup> Ily módon a valóság kérlelhetetlen kritikája, tanulmányozása a maga „szubsztanciájában”, immanens fejlődési tendenciáinak feltárása és az igazi harci jelszavak adekvát megfogalmazása határozza meg a politikai átalakulásokhoz, a politikához való új viszonyt is. „A kritikus tehát nemcsak hogy belebocsátkozhat, bele kell bocsátkoznia ezekbe a politikai kérdésekbe (amelyeket a nyers szocialisták méltóságukon alulinak tartanak).”<sup>12</sup> És tovább: „Semmi sem akadályoz meg tehát bennünket abban, hogy kritikánkat a politika kritikájához, a politikában való pártot foglaláshoz, tehát a *valóságos* harcokhoz kapcsoljuk és velük azonosítsuk.”<sup>13</sup>

Ebből az új filozófiai alapelvből kiindulva, amely együtt jár a politika új megközelítésével, szükségképpen következik a forradalom megítélésének változása is. A társadalmi és politikai forradalom korábban létező szembeállítására értelmét veszti; e két forradalom dialektikus egységén alapuló új elmélet születik. „Kritikai széljegyzetek. „Egy porosz’ cikkéhez . . . : „A porosz király és a szociális reform’” című, egyébként A. Ruge ellen irányuló cikkében 1844-ben Marx megfogalmazza az új forradalomelmélet legfontosabb tézisét: „Minden forradalom megszünteti a régi társadalmat; ennyiben szociális. Minden forradalom megdönti a régi hatalmat; ennyiben politikai.”<sup>14</sup>

---

ként 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”. (Marx: A zsidókérdéshez; MEM 1, 371.)

<sup>10</sup> Ebből a szempontból jellemző Marxnak A. Rugéhoz írott levele (1843). Marx nem kételkedett abban, hogy az ország közeledik a forradalomhoz. „Az állam sokkalta komolyabb dolog, semhogy bohózzattá lehetne tenni. Egy bolondokkal megrakott hajó ideig-óráig talán úszhat a szélre bízva magát; de végzeté felé úsznék, éppen mert ezt a bolondok nem hiszik. Ez a végzet a küszöbönálló forradalom.” (M. — R.-hoz; MEM 1, 340.)

<sup>11</sup> Uo. 346. Ugyanezt a gondolatot fejezik ki Marx következő szavai is: „Akkor nem doktriner módon lépünk a világ elébe egy új elvvel: itt az igazság, itt térdelj le! A világ elveiből fejtünk ki a világnak új elveket. Nem mondjuk a világnak: hagyj fel harcaiddal, ezek ostobaságok; mi odakiáltjuk neked az igazi harci jelszót. Mi csak megmutatjuk neki, hogy voltaképpen miért is harcol, a tudat pedig olyan dolog, amelyet el *kell* sajátítania, még ha nem akarja is.” (Uo. 347.)

<sup>12</sup> Uo. 347.

<sup>13</sup> Uo. 347.

<sup>14</sup> K. Marx: Kritikai széljegyzetek. „Egy porosz” cikkéhez . . . ; MEM 1, 408. A fiatal Marx nézeteinek rendszerében fontos helye van a politikai és a társadalmi forradalom közötti viszony problémájának — mutat rá T. Ojzerman. („A marxista filozófia kialakulása”, Moszkva 1962, 235—237.) Ugyanakkor sok szerző szemléletmódot lebecsüli

A marxi koncepcióban a politikai forradalom funkciója elsősorban a régi hatalom és a régi viszonyok megszüntetése. A társadalmi forradalom pedig a tulajdonképpeni létrehozás, alkotás és szervezés funkcióját teljesíti. (A régi társadalom elpusztítása elképzelhetetlen az új megteremtése nélkül.) Ez legyőzi az ember elidegenedését, helyreállítja igazi közösségét. A „forradalom egyáltalában — a fennálló hatalom megdöntése és a régi viszonyok megszüntetése — politikai aktus. Forradalom nélkül azonban a szocializmus nem valósulhat meg. Szüksége van erre a politikai aktusra, amennyiben szüksége van a szétzúzásra és a megszüntetésre. Ahol azonban a szervező tevékenysége kezdődik, ahol öncélja, lelke előtérbe lép, ott a szocializmus ledobja a politikai burkot.”<sup>15</sup>

Ezt a nézetet később némileg módosították; hangsúlyozták a „politikai burok” (a proletárdiktatúra) fontos szerepét a kommunista társadalomba való átmenetben, de az előbbieken elemzett tézisek alapvető magva az érett marxizmus általános koncepciójának alkotórészévé vált.

A politikai és a társadalmi forradalom tehát két különböző, de egymással szorosan összefüggő és összefonódó társadalmi folyamatot, a társadalmi gyakorlat két különböző fajtáját testesíti meg. Az egyik, amelyben az ún. „szubsztancionális” elem kerül túlsúlyba, a jelenre irányul, a már megérett ellentmondások feloldásával a meglévő társadalmi erők felszabadítására irányul, a meglévő feltételekből indul ki.<sup>16</sup> A másik, amelyben a filozófusok által „öntudatnak” nevezett momentum, az elsősorban a jövőre irányuló konstruktív, alkotó oldal kerül túlsúlyba, igyekszik valóságossá tenni a reális lehetőség formájában meglévő tendenciákat, megteremti az élet és a harc új feltételeit. Itt újra hangsúlyozni kell, hogy a marxista forradalmi koncepció két oldalának dialektikáját kitűnően fejezi ki „a körülmények éppannyira alkotják az embereket, mint az emberek a körülményeket”<sup>17</sup> tézis. Ebben a dialektikus kölcsönhatásban figyelembe kell venni a „szubsztancionális” oldal meghatározó szerepét is.

A vizsgált problémával Marx és Engels nemcsak fiatal éveikben foglalkoztak. Tevékenységük további szakaszaiban több ízben visszatértek a forradalom objektív körülményeinek érettsége és a forradalmi erők aktivitása, alkotó tevékenysége közötti összefüggés problémáihoz, a politikai és társadalmi forradalom problémáihoz, éles harcot folytatva mind a fatalista objektivizmus, mind pedig az anarchista voluntarizmus ellen.

Összefoglalva a következőket állapítjuk meg: a marxista forradalomelmélet a történelem materialista értelmezésén alapul, és valószínűleg nem túlzás,

---

ezt a problémát. N. Lapin érdekes könyvében még a tényét is tagadja annak, hogy Marx munkásságának egy meghatározott periódusában szembeállította egymással e két forradalmat. („Az ifjú Marx”, Moszkva 1968, 224.) E. Rozin pedig azt hangoztatja, hogy Engels kezdetben nem tett, hanem csak később kezdett különbséget tenni a politikai és a társadalmi forradalom között. („Az államról és a jogról szóló marxista tanítás keletkezése”, Moszkva 1967, 38.)

<sup>15</sup> Marx: Kritikai széljegyzetek. „Egy porosz” cikkéhez...; MEM 1, 408.

<sup>16</sup> „A termelőerőknek, tőkéknek és társadalmi érintkezési formáknak ez az összege, amelyet mindegyik egyén és mindegyik nemzedék mint valami adottat készentalál, a reális alapja annak, amit a filozófusok 'szubsztanciának' és az 'ember lényegének' képzelnek el...” (Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Budapest 1960, 41.)

<sup>17</sup> Uo. 41. Más helyen ezt a dialektikát Marx és Engels a forradalmi folyamatra alkalmazva mutatja ki, amelyben „egyfelől megdöntik az eddigi termelési és érintkezési mód és a társadalmi tagozódás hatalmát és másfelől kifejlődik a proletariátus egyetemes jellege és az elsajátítás keresztülviteléhez szükséges energiája...” (Uo. 72.)

hogy annak legvilágosabb kifejezője és közvetlen következménye. A marxizmus filozófiája általában, ezen belül pedig a történelmi materializmus két igen fontos, egymástól elválaszthatatlan, egymást átható és kölcsönösen meghatározó alapvető momentumot tartalmaz. Az első a társadalmi fejlődés objektív jellegének, a társadalmi folyamatok gazdasági determinációjának elve. A második pedig a forradalmi aktivitás elve, a cselekvés, a szabad akarat elve az emberre vonatkoztatva, arra az emberre, aki felismerte a történelmi szükségyszerűséget, aki átalakítja a valóságot, aki aktívan kutatja a fejlődés és a harc reális lehetőségeit, ahelyett, hogy a környező világ automatizmusában reménykedne. A marxista forradalomelmélet ezeket az általános filozófiai-szociológiai elveket konkretizálja. A forradalom ebből a szempontból szerves egysége az objektívnek és a szubjektívnek, az ösztönös történelmi folyamatnak és a meghatározott társadalmi csoportok és osztályok tudatos tevékenységének, a szükségyszerűségnek és a szabadságnak, a pusztításnak és az alkotásnak, a társadalmi és a politikainak (ahogyan A. Gramsci ismételte: az alapnak és a felépítménynek).

Amennyiben az elmélet ellentmondó elemeket tartalmaz magában, reális lehetőség van az egységes elméleti rendszer alkotó elemeire tagolására, a dialektikus szintézis felbontására. Természetesen ennek a lehetőségnek a realizálása nemcsak, sőt nem annyira az elmélet immanens fejlődésének eredménye, mint inkább a külső, elsősorban szociálpolitikai tényezők elméleti hatásának következménye lehet. Éppen ez lett a sorsa Hegel filozófiájának, amiről fentebb már beszéltünk.

Hasonló sorsra jutott a XIX–XX. század fordulóján a marxista elmélet társadalmi forradalommal kapcsolatos felfogása is. Az európai szociáldemokrata és általában a munkásmozgalomban változásokat előidéző általános társadalmi-gazdasági és politikai folyamatok, amelyeket részletesen elemzett a marxista irodalom, sajátos kifejeződést nyertek a társadalmi forradalom elméletében. A szociáldemokrácia vezetői és teoretikusai nagy hangsúllyal fejtegették és előtérbe állították a történelmi események gazdasági determinációját, a társadalmi fejlődés fő vonalának objektív jellegét, automatizmusát. Egyre inkább a mechanikus determinizmus felé hajlottak, a forradalmi aktivitás legkisebb megnyilvánítását is kalandorságnak bélyegezték, szembeállítva vele a mértékletességet, a fokozatosságot, a parlamenti harcot, és nem tartották aktuálisnak a forradalmat, legalábbis az előre látható jövőben nem. Másszóval, a verbális forradalmiság ellenére, sőt néha még a munkásmozgalom egyes vezetőinek személyes szimpátiája vagy antipátiája ellenére is, a valóságban megszűnt sok európai ország és főleg Németország szociáldemokrata pártjának a politikai tevékenységet megtermékenyítő orientációja a fennálló rend társadalmi és gazdasági alapjai ellen irányuló forradalomra, aktív átalakító tevékenységre. Olyan helyzet jött létre, amikor — mint A. Gramsci kitűnően jellemezte — a mechanikus determinizmus „az értelmiségek átgondolt és koherens filozófiájává lesz, a passzivitás, az ostoba önelégültség forrásává válik”.<sup>18</sup>

Másrészt a munkásosztály legszélesebb rétegeinek, köztük a szociáldemokrata párt csendes, mérsékelt, nem forradalmi parlamenti taktikájával elégedetlen kispolgári részének is, a hangulatát tükröző ideológusok kérdéseikre a marxista forradalomelméletben, annak fő alkotóelemét képező elvében, az

<sup>18</sup> A. Gramsci: „Filozófiai írások”, Kossuth Könyvkiadó 1970, 60.

aktivitás és átalakító tevékenység elvében kerestek választ. Hasonló igények és nézetek fejeződtek ki a XIX. sz. végén, XX. sz. elején eléggé széleskörűen elterjedt anarcho-szindikalizmusban. Természetesen helytelen lenne az anarcho-szindikalizmust valamiféle egynemű ideológiai irányzatnak tekinteni. Egymástól nagyon élesen különböző iskolái és irányzatai voltak. De vezető ideológusai között volt egy csoportja azoknak (Sorel, Labriola), akik a marxizmusban kerestek saját nézeteiknek megfelelő kiindulási pontot.<sup>19</sup> Igaz, ez a keresés az anarcho-szindikalizmusban nagyon egyoldalú jelleget öltött, általában a társadalmi jelenségek gazdasági determinációjának tényleges (nemcsak verbális) tagadásához, történelmi idealizmushoz vezetett.

Lenin „Nézeteltérések az európai munkásmozgalomban” c. cikkében meggyőzően mutatta ki az egyoldalú ideológiai-politikai áramlatok megjelenésének okait. Rámutatott, hogy a tömegek egyáltalában nem mindig értik meg a társadalmi fejlődés bonyolult, ellentmondásos jellegét a kapitalizmusban, és ez határozza meg azt a tényt, hogy „egyes személyek vagy csoportok minduntalan eltúlozzák, egyoldalú elméletté, egyoldalú taktikai rendszerré avatják a kapitalista fejlődésnek hol az egyik, hol a másik vonását, e fejlődésnek hol az egyik, hol a másik 'tanulságát'”.<sup>20</sup> Ezenkívül figyelembe kell venni a végletek között hanyódo polgári világnézet hatásait is. „... E polgári világnézet és e világnézet befolyása közvetlen termékének kell tekintenünk az anarcho-szindikalizmust is, a reformizmust is, amelyek a munkásmozgalom egyik oldalába kapaszkodnak, az egyoldalúságot elméletté avatják, egymással összeférhetetleneknek nyilvánítják e mozgalom olyan tendenciáit vagy olyan vonásait, amelyek az egyik vagy a másik időszaknak, a munkásosztály tevékenységét megszabó ilyen vagy olyan körülményeknek specifikus sajátosságai”.<sup>21</sup>

Az anarcho-szindikalista aktivizmus reakció volt a mechanikus determinizmusra, a gazdasági materializmusra, amely filozófiai alapjául szolgált a XIX – XX. sz.-ban sok európai szociáldemokrata pártban mind jobban elterjedt szociálreformizmusnak és parlamenti kretenizmusnak. A forradalmi anarcho-szindikalisták eléggé pontosan látták azokat az európai szociáldemokrata pártok sorában állandóan erősödő tendenciákat, amelyek eredményeképpen a munkáspártok mindinkább beépültek a burzsoá állam politikai mechaniz-

<sup>19</sup> A. Labriola elismerően idézi Sorel szavait a marxizmusról mint a cselekvés filozófiájáról. Egyetértve Marxnak Feuerbachról szóló utolsó tézisével, ezt írja: „Aki arra az álláspontra helyezkedik, hogy a történelmi folyamatban a társadalmi rend átalakítása a lényeg, s ugyanakkor azt is elfogadja, hogy az ember saját történelmének tényezője és ura a maga sorsának... az szükségképpen előállítja a tiszta doktrína elemeit a gyakorlati politikából és tapasztalatból”, és továbbá: „mi hűek maradunk a marxizmus szelleméhez, amely, mint a cselekvés elmélete, nem engedi elválasztani a társadalmi folyamat ritmusának tisztán tudományos kutatását az erők kérdésétől, amelyeket a meglévő társadalmi rend megjavítására és átalakítására kell alkalmazni”. (A. Labriola: „Reformizmus és szindikalizmus”, Szentpétervár 1907, 139.)

<sup>20</sup> LÖM 20, Kossuth Könyvkiadó 1969, 60.

<sup>21</sup> Uo. A lenini értékelést kiegészítik A. Gramsci szavai: „A következő történt: a gyakorlat filozófiája valóban kettős revízió ment keresztül, azaz kettős filozófiai kombinációban fogták fel. Egyfelől néhány elemét explicite vagy impliciten felszívta és magába olvasztotta néhány idealista irányzat (elég megemlíteni Crocét, Gentilét, Sorelt, magát Bergson, a pragmatizmust), másfelől az ún. ortodoxok, akik azon fáradoztak, hogy olyan filozófiát találjanak, amely az ő igen korlátolt látószögükből nézve átfogóbb az 'egyszerű' történelem-interpretációnál, s akik ortodoxoknak hitték magukat, e filozófiát alapvetően a hagyományos materializmussal azonosítva.” (A. Gramsci: id. mű, 144–145.)

musába. Helyesen állapították meg azt a tényt, hogy a munkáspártok intézményessé tételével megerősödtek a bürokratikus tendenciák, olyan saját csoportérdekkel rendelkező apparátus jött létre, amely kisiklott az egyszerű párttagok ellenőrzése alól, s azzal fenyegetett, hogy a munkásosztály új urává válik. Lenin felhívta a figyelmet a forradalmi anarcho-szindikalizmus vonására és rámutatott, hogy olyan körülmények alakultak ki, „amikor a nemzetközi munkásmozgalomban jelentős erjedés és ingadozás jelei mutatkoznak, amikor az opportunizmus, a ‚parlamentari idiotizmus’ és a filiszteri reformizmus szélsőséges megnyilvánulásai előidézték a forradalmi szindikalizmus ellenkező előjelű szélsőségeit”.<sup>22</sup>

Az opportunizmus kétségtelenül a forradalmi mozgalom fő ellensége, és az is biztos, hogy forradalmi lelkesedés nélkül, amelyről annyit írtak az anarcho-szindikalisták, lehetetlen a kapitalizmus ellen harcolni. De egyedül a lelkesedés kevés, egymagában gyenge fegyvere a forradalomnak, a való történelmi helyzet józan és tudományos elemzése híján az aktivizmus végül is ugyanazokhoz az eredményekhez vezet, mint az opportunizmus.

Ez megnyilvánul a forradalmi anarcho-szindikalizmus elméletének és gyakorlatának lényegében: a forradalmi mozgalmat illetően tulajdonképpen, a reformizmushoz hasonlóan, megmarad a spontaneitás álláspontján. „A legfontosabb dologban, vagyis a *modern kapitalista fejlődés általános menetének szemléletében* a reformizmus és a ‚forradalmi’ szindikalizmus azonosak. Együtt olyanok, mint egy pár kesztyű: a bal kesztyű bizonyos értelemben ellentéte a jobbnak. De ez nem akadályozza annak, hogy *tökéletesen hasonlítson hozzá*.”<sup>23</sup>

A munkásmozgalom gyakorlatában ugyanez a kép: „Ezek is, azok is fékezik a legfontosabbat, a leglényegesebbet: a munkások tömörítését nagy, erős, jól működő, *minden* körülmények között jól működő szervezetekbe, amelyeket áthat az osztályharc szelleme, amelyek világosan felismerik céljaikat, és amelyek valóban a marxista világnézet szellemében nevelődnek.”<sup>24</sup>

Az anarcho-szindikalista forradalmi elmélet tehát eszmei eredetét tekintve nem a marxista elmélet folytatásának és fejlesztésének eredménye volt, ahogyan erről sok polgári szerző írt,<sup>25</sup> hanem egyoldalú értelmezésének, egyik oldala abszolutizálásának eredménye és következésképpen eltorzítása.

A cikk elején rámutattunk, hogy a marxista forradalomelmélet feloldotta a politikai és társadalmi forradalmi koncepció ellentétét. A XIX. és a XX. század fordulóján egyrészt az európai szociáldemokrata vezetők és másfelől a forradalom anarcho-szindikalista teoretikusai sajátos formában újból életre keltik ezt az ellentétet a marxista forradalomelmélet különböző aspektusainak egyoldalú alkalmazásával és abszolutizálásával.

<sup>22</sup> Lenin: „Előszó ... F. A. Sorgehoz... intézett levelei’ című könyv orosz fordításához”; LÖM 15, Kossuth Könyvkiadó 1967, 232.

<sup>23</sup> G. V. Plehanov: „Művei”, XVI, 30.

<sup>24</sup> Lenin: Nézeteltérések az európai munkásmozgalomban; LÖM 20, Kossuth Könyvkiadó 1969, 60.

<sup>25</sup> Így a kadét ideológus A. Izgojev azt írta, hogy az anarcho-szindikalizmus „következésképpen marxista elmélet, sokkal inkább marxista, mint a szociáldemokraták tanítása”. („Russzkaja Miszl”, 1907/LX, 148.) Igaz, nem lehet azt mondani, hogy elvbarátai osztották ezt a nézetet. A folyóirat következő számában P. Struve, éppen az ellenkezőjét állította: Sorel „szocialista” filozófiája ... lényegében teljes lemondást jelent a tudományos szocializmus eszméiről. (Uo. 1907/X, 223.) Aztán másfél év múlva A. Scepetev megismételte Izgojev állítását. Megállapíthatjuk tehát, hogy az „elvbarátok” soraiban nem volt egyetértés.



A szociáldemokrata pártok számos vezetője, lényegében elfogadva a politikai forradalom programját, megtagadta annak szociális feladatait. Szembeötlően mutatják ezt a mechanikus determinizmuson alapuló nézeteik: a társadalmi, és mindenekelőtt a gazdasági szférában bekövetkező átalakulást spontán, automatikus fejlődés eredményének fogták fel, kizárva mindenféle forradalmi beavatkozást. Az osztály vagy társadalmi csoport aktív, átalakító tevékenysége így — a legjobb esetben is — a forradalom politikai feladatainak megoldására korlátozódik.

A forradalmi anarcho-szindikalizmus pedig a forradalmi politika és a forradalom politikai feladatainak anarchista tagadásából kiindulva kizárólag a társadalmi átalakulásra orientálódott, a politikai forradalmi harcot teljesen elvetette.

Ily módon tehát — természetesen új alapon — újjáélesztették a politikai és társadalmi forradalom alternatíváját, amely mögött a XX. század forradalmi folyamataiban jelentős társadalmi erők állnak. Ezek elsősorban a munkásosztálynak azok a rétegei, amelyekre erősen hatott a burzsoázia befolyása (a munkásarisztokrácia), valamint a polgári értelmiség és a kispolgárság számottevő csoportjai, és másodsorban a proletariátus állandóan növekvő kispolgári rétegei, a városi és a falusi kispolgárság tönkretett rétegei, a kispolgári értelmiség.

Mindez persze nem azt jelenti, hogy a marxista forradalomelmélet osztozott volna sok elméleti rendszer sorsában, amelyek kettéválásuk után lényegében elvesztették hatásukat. Említettük már mind az ún. „ortodoxok”, mind a baloldali kritikuskok egyoldalúságát: mindkét nézet eltért a marxista elmélet közvetlen fejlődésétől. De megmaradt a folytonosság, a hagyaték közvetlen átöröklése is Marx és Engels forradalomelméletében, amely az ipari proletariátus hangulatát és nézeteit tudományosan kifejező elmélet volt. Ennek alapvető eszméit az oroszországi marxisták vezetője, Lenin tudatosította és fejlesztette tovább elméleti és gyakorlati tevékenységében.

Az európai munkásmozgalomban kialakult helyzet ismétlődött meg Oroszországban is bizonyos módosulásokkal. Az európai „ortodoxok” álláspontját a forradalom kérdésében teljes egészében átvették a mensevikek. Ami az anarcho-szindikalizmust illeti, az nem terjedt ki széles körben az oroszországi munkások között. Mindazonáltal nem szabad figyelmen kívül hagyni a különböző anarchista csoportoknak és az eszer párt balszárnyának, különösképpen a maximalista-eszereknek a hatását, akik a társadalmi forradalom eszméjét propagálták a politikaival szemben. Ugyancsak figyelembe kell venni az anarcho-szindikalista teoretikusok egy kis csoportjának (Novomirszkijnek és társainak) aktív tevékenységét, valamint a machisták (Mahajszkij, Lozinszkij) propagandáját. A marxista forradalomelmélet „hazai” és „külföldi” torzításai elleni harcban, a XX. század eleji forradalmi gyakorlat gazdag tapasztalatait elemezve és általánosítva alkotta meg Lenin azt a tanítást, amelyet most teljes joggal nevezünk *lenini* forradalomelméletnek, amely egyenes és közvetlen folytatása Marx és Engels eszméinek.

Lenin, ugyanúgy mint Marx és Engels, a forradalmat az objektív történelmi folyamatok és a társadalmi ember (a forradalmi osztályok, pártok, személyiségek) aktív, alkotó tevékenysége dialektikus egységének tekintette. Elutasítva a „történelmi szükségszerűség eszméje és az egyén tevékenységének jelentősége” közötti, a marxizmust állítólag jellemző megoldhatatlan ellentmondás vádját (amely, melleleg szólva, a mai napig közkeletű érv az anti-

marxista irodalomban), Lenin ezt írta: „Amikor a determinizmus eszméje megállapítja az emberi cselekedetek szükségszerűségét és elveti a szabad akarat ostoba meséjét, a legkevésbé sem szünteti meg sem az emberi eszt, sem az emberi lelkiismeretet, sem az ember cselekedeteinek értékelését . . . Ugyanígy 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.”<sup>26</sup>

E két oldal egységéből egyenesen következik a marxista világnézet másik legfontosabb sajátossága is, amely a lenini forradalomelmélet alapját alkotja, mégpedig: a tudományosság és a forradalmiság egysége. A marxista elmélet ereje, Lenin szavai szerint éppen abban áll, hogy „. . . a marxizmus a szigorú és legmagasabbrendű tudományosságot (mint a társadalomtudomány legfejlettebb foka) egyesíti a forradalmisággal, és nem véletlenül egyesíti, nemcsak azért, mert e tanítás alapítója egyesítette magában a tudós és a forradalmár tulajdonságait, hanem mert magában az elméletben egyesíti, benszöleg és elválaszthatatlanul.”<sup>27</sup>

Az említett alapelvek határozzák meg a társadalmi és politikai forradalom viszonyának lenini értelmezését is. Vizsgáljuk meg ezt a kérdést kissé részletesebben. 1897-ben „Az orosz szociáldemokraták feladatai” c. munkájában Lenin ezt írta: „. . . a szociáldemokraták mind elismerik, hogy a politikai forradalomnak Oroszországban meg kell előznie a szocialista forradalmat . . .”<sup>28</sup> A cikk szövegéből következik, hogy a politikai forradalmon polgári forradalmat kell érteni. Nem ütközünk-e bele itt a politikai és társadalmi forradalom ismert szembeállításába? A mű tartalmi elemzése meggyőz arról, hogy nem. Egész pátosza éppen a demokratikus (politikai) és a szocialista harc elválaszthatatlanságának bizonyítására irányul, annak bemutatására, hogy csak a munkásosztály teljesen következetesen demokrata. Ezzel kapcsolatban különösen nagy jelentőségű Leninnek az a gondolata, hogy „. . . csak a proletariátus képes arra, hogy *következetesen végrehajtsa* a politikai és társadalmi rend demokratizálását, mert az ilyen demokratizálás ezt a rendet a munkások kezébe adná”.<sup>29</sup> Ami a terminológiát — a „politikai”, ill. a „társadalmi” fogalmának alkalmazását — illeti, szemmel láthatóan azonos jelentéssel használták és terjedt el széleskörűen a korszak szocialista irodalmában. A továbbiakban Lenin munkáiban ez a terminológiai különbség sem fordul elő.

1902-ben Lenin azt írja: „Abból, hogy a gazdasági érdekek döntő szerepet játszanak, *semmiképp sem lehet* a gazdasági (-szakmai) harc elsőrendű jelentőségére következtetni, mert az osztályok leglényegesebb, „döntő” érdekei *csakis* gyökeres *politikai* átalakításokkal elégíthetők ki; nevezetesen, a proletariátus alapvető gazdasági érdeke csakis politikai forradalom útján elégíthető ki, mely a burzsoázia diktatúrája helyébe a proletariátus diktatúráját állítja.”<sup>30</sup> Ugyanebben az időben „Az orosz szociáldemokrácia agrárprogramja” c. munkájában Lenin a társadalmi forradalmat a szocialista forradalommal azonosító, elterjedt nézettel szemben megalapozza a társadalmi forradalomnak általános, a régi gazdasági és társadalmi struktúrákat szétzúzó forradalomként való

<sup>26</sup> Lenin: Kik azok a „népbarátok”? LÖM 1, Kossuth Könyvkiadó 1963, 145—146.

<sup>27</sup> Uo. 313—314.

<sup>28</sup> LÖM 2, Kossuth Könyvkiadó 1963, 425.

<sup>29</sup> Uo. 428.

<sup>30</sup> Lenin: Mi a teendő? LÖM 6, Kossuth Könyvkiadó 1964, 43 (lábjegyzet).

marxista értelmezését. „... a földesurak uralmát megdöntő szociális forradalom (vagyis a burzsoázia olyan szociális forradalma, amilyen a nagy franciaforradalom volt) a fennálló, polgári rend talaján is lehetséges”.<sup>31</sup>

A politikai és társadalmi forradalom szerves egységének eszméje, a tudományosság, az objektivitás és az azon alapuló forradalmi aktivitás dialektikus szintézisének alapelve áthatja a forradalomról szóló egész lenini tanítást. Ezeknek az elveknek részletes kidolgozása és megalapozása Lenin fontos hozzájárulása a marxista forradalomelmélethez, az elmélet fejlődésének új szakaszát képviseli, és ezért nevezhető marxista—*leninista* forradalomelméletnek.<sup>32</sup>

A cikk terjedelme nem teszi lehetővé ezeknek az elveknek, a lenini tanítás egészének részletes elemzését. Csak a forradalom lényege lenini értelmezésének néhány problémáját vetjük fel röviden.

A lenini forradalomfelfogás fontos jellemzője, hogy szigorú tárgyyszerűséggel értékeli az objektív feltételeket (ide tartozik nemcsak a forradalmat megelőző adott szociális-gazdasági helyzet, a forradalom előtti és a forradalmi társadalom egész kultúrája, hanem az osztályerők dinamikus helyzete is a forradalom folyamán), a szubjektív tényező érettségét,<sup>33</sup> és ami a mi szempontunkból különösen fontos, azokat a reális lehetőségeket, amelyek a széles tömegek és élcsapatok forradalmi tevékenységében születnek és amelyek minden igazi *társadalmi* forradalomban megvannak.

„Ahhoz, hogy a forradalmat valóban marxista módra, a dialektikus materializmus szempontjából értékeljük, úgy kell megítélnünk, mint ilyen és ilyen objektív feltételek között működő, így és így cselekvő eleven társadalmi erők harcát, amelyek — több-kevesebb sikerrel — ilyen és ilyen harci formákat alkalmaznak.”<sup>34</sup> Az adott objektív feltételek között működő eleven társadalmi erők formulába különféle tényezők széles skálája tartozik bele, amelyek kölcsönhatásától függenek a forradalmi harc eredményei, a forradalom sikerei és sikertelenségei, a különböző szintű ellentmondások megoldása. Az objektív feltételekhez sorolhatjuk a technológiai és gazdasági fejlettség fokát, a társadalmi és politikai helyzetet, az adott társadalom kultúrájának általános állapotát, valamint az osztály „ösztönöket”, a közvetlen érdekektől indított ösztönös tömegmozgalmakat,<sup>35</sup> — a forradalmi folyamat valamennyi sajátos szubsztanciális elemét. Az eleven társadalmi erökhöz a forradalmi öntudat különböző szintjén álló erők tartoznak: a fennálló rend elleni forradalmi harc tudatában levő nép, a forradalmi tömegpárt (pártok), végül pedig a forradalmi vezetés (vezérek, ideológusok). Világos, hogy az átmenet az objektív feltételektől az „eleven erökhöz” nem húzható meg éles kontúrokkal, rengeteg közbeeső

<sup>31</sup> Uo. 292.

<sup>32</sup> „A marxizmus megalapítójától eltérően Lenin nagy figyelmet fordított a szubjektív tényező szerepére. A lenini megközelítés a nemzetközi munkásmozgalom követelményét tükrözte abban a korban, amikor a kapitalista világrendszer megérett a szocialista forradalomra. Megérték az objektív feltételek a kapitalizmus elleni támadásra; össze kellett gyűjteni a rohamra képes eröket. Melyek ezek az erők, milyenek a közöttük lévő kapcsolatok, hogy kell őket felkészíteni, milyen módon képesek cselekedni? Mindezek a kérdések nagy hangsúlyt kaptak a marxista elmélet számára és megoldást a lenini szocialista forradalmi koncepcióban találtak.” (J. Kraszin: id. mű, 143.)

<sup>33</sup> Lásd erről B. Csagin: „Szubjektív tényező. Struktúra és törvényszerűség”, Moszkva 1968; J. Kraszin: id. mű, 137—246.

<sup>34</sup> Lenin: Az orosz forradalom értékeléséhez; LÖM 17, Kossuth Könyvkiadó 1968, 39.

<sup>35</sup> Lásd erről B. Porsnyev: „Szociálpszichológia és történelem”, Moszkva 1966, 11—72.

fok és állapot van köztük. Ezenkívül fontos megjegyezni, hogy a forradalmi időszak objektív feltételei nem úgy jelennek meg, mint valamiféle külső tényező az „eleven erőkhöz” viszonyítva, ezek az emberi cselekvés eredményei, amelyben az „eleven erők” nem az utolsó helyet foglalják el.

A forradalmi helyzet és a forradalmi folyamat elemzésénél Lenin nagy jelentőséget tulajdonított *valamennyi* forradalmi komponensnek. Ezt fontos hangsúlyozni, mivel hosszú évek óta visszatérő hagyományos vád, hogy a lenini forradalomelmélet blanquista és szubjektivista.<sup>36</sup>

Ugyanakkor világos, hogy a különböző komponensek jelentősége és szerepe a forradalmi folyamat különböző szakaszaiban változó. Ezért Lenin kiemeli a forradalom különböző aspektusait a különböző történelmi időszakokban. A forradalom azonban, mint ezt hangsúlyozta, semmilyen körülmények között nem oldhatja meg az előtte álló feladatokat, ha nem ölt tömegjelleget. Gyakran idézte Marx ismert szavait a történelmi cselekvés mélységének és a benne résztvevő tömegek nagyságának összefüggéséről.<sup>37</sup>

„A forradalmak történetében évtizedek és évszázadok óta érlelődő ellentmondások kerülnek felszínre. Az élet rendkívül gazdaggá válik. A politikai porondra aktív harcoként lép ki a tömeg, amely mindig homályban volt, s amelyet ezért gyakran mellőztek vagy éppen megvetettek a felületes szemlélődők. E tömeg a gyakorlatból tanul, mindenki szemé láttára teszi meg első próbálkozó lépéseit, tapogatója az utat, kijelöli a feladatokat, ellenőrzi magát és valamennyi ideológusának elméleteit. Ez a tömeg hősi erőfeszítéseket tesz, hogy felemelkedjék a történelemtől rárótt óriási, világgraszoló feladatok magaslatára, és bármily nagyok is az egyes vereségek, bármennyire elkábitana is bennünket a vérözön és az ezeryi áldozat, jelentőség dolgában semmi nem is fogható ehhez a közvetlen neveléshez, amelyben a tömegek és az osztályok magában a forradalmi harcban részesülnek. E harc történetét napokkal kell mérnünk. S nem véletlenül kezdte már vezetni néhány külföldi lap, az orosz forradalom naplóját’. Vezessünk ilyen naplót mi is.”<sup>38</sup>

Nem feladatunk a tömegek forradalmi szerepének<sup>39</sup> részletes vizsgálata, csak két momentumra utalunk. Az első az, hogy Lenin a marxista filozófiának a forradalmi gyakorlatra vonatkozó felfogásából kiindulva a forradalmi folyamatban az emberek *önmegváltoztatásának* döntő eszközét látja: a forradalmi tevékenységben *való közvetlen részvételük eredményeképpen* megváltozik a töme-

<sup>36</sup> Íme egy példa az ilyen durva hamisításra: „Lenin elhatározta, hogy a nyílt cselekvés programját követi, beleértve a terrort is, és a proletariátusnak névleges vezető szerepet ad a felkelésben, egyúttal biztosítva a forradalmi értelmiség kis létszámú elitje számára a forradalom fölötti gyakorlati ellenőrzést.” (R. Rayne: „The Rise and Fall of Stalin”, N. S., 1966. 94.) Részletesebben lásd erről J. Kraszin: „Forradalom-szociológia’ a forradalom ellen”, Moszkva 1966; I. Jakovszkij: „Leninizmus, forradalom és ’szovjetológia’”, Leningrád 1968.

<sup>37</sup> „Minél nagyobb a lendület, minél nagyobb arányúak a történelmi akciók, annál több ember vesz részt ezekben az akciókban, és fordítva, minél mélyebb átalakítást akarunk végrehajtani, annál inkább fel kell keltenünk iránta az érdeklődést, annál inkább kell törekedni arra, hogy tudatosan foglaljanak állást mellette, annál inkább kell újabb milliókat és tízmilliókat meggyőznünk ennek szükségességéről. Forradalmunk végső fokon azért hagyott messze maga mögött minden más forradalmat, mert a Szovjet-hatalom révén tízmilliókat vont be az állam építésébe azok közül, akiket azelőtt nem érdekelt az építés.” (Lenin: A VIII. összoroszországi szovjetkongresszus; Lenin Művei, 31, Szikra 1951, 514.)

<sup>38</sup> Lenin: Forradalmi napok; LÖM 9, Kossuth Könyvkiadó 1966, 186.

<sup>39</sup> Lásd V. Kuzin: „Néptömegek és forradalom”, Kazanyi egy. kiadója, 1966.

gek tudata és magatartása. „... A forradalom is rövid idő alatt a legtartalmasabb és legértékesebb tanulságokat nyújtja az egész népnek. Forradalom idején az emberek milliói és tízmilliói többet tanulnak egy hét alatt, mint a közönséges, álmos életnek egész esztendeje alatt.”<sup>40</sup> Más helyütt Lenin ugyanilyen szellemben ír: „A forradalmak az elnyomottak és kizsákmányoltak ünnepei. Sohasem tudnak a nép tömegei az új társadalmi rend annyira aktív alkotóiként fellépni, mint forradalom idején. A nép — a fokozatos haladás szűk, kispolgári méreteinek szemszögéből nézve — ilyenkor csodákra képes.”<sup>41</sup> A forradalom mint az emberek öntudatosodásának folyamata Lenin egyik legfontosabb gondolata: csak az aktív harcban, a valóságot átalakító és formáló önálló alkotó tevékenységben, csak amikor a tömegek maguk hozzák és hajtják végre a döntéseket, vagyis a kisajátítás minden formájának megszüntetése és leküzdése folyamatában valósítható meg a tömegek tényleges szocialista és kommunista nevelése és a társadalom átalakítása. „A tömegek valóságos nevelése sohasem választható el magának a tömegnek önálló politikai és különösen forradalmi harcától. Csakis a harc neveli a kizsákmányolt osztályt, csakis a harc tárja fel előtte erejének nagyságát, bővíti látókörét, fokozza képességeit, világosítja meg elméjét, kovácsolja ki akarátát.”<sup>42</sup>

A régi normák és értékek lerombolása és megsemmisítése folyamán új normák és értékek alakulnak ki és terjednek el, a személyiség szocializálásához teljesen specifikus viszonyok jönnek létre (ez a folyamat egyébként nagyon érdekes, de a szociológusok sajnos alig vizsgálják). Ezek az új normák és értékek tartalmukat és általános irányukat tekintve forradalmiak: a forradalmi harc, a forradalmi tevékenység folyamatában alakulnak ki. Ebből ered az a fontos következtetés, hogy a *tömegharc* elkerülhetetlenül mély társadalmi átalakulásokhoz vezet (ill. legalább végrehajtásuk kísérletéhez), ez a *társadalmi* forradalom fő mozgatója, ez az, ami a forradalmat kifejezetten *társadalmi forradalom*má teszi. Ugyanakkor bármilyen közvetlen vagy közvetett, nyílt vagy burkolt törekvés a tömegharc lendületének korlátozására, résztvevői számának csökkentésére ténylegesen a társadalmi forradalomról mint célról való lemondáshoz, lényegében annak politikai forradalommal való változtatásához vezet (ill. ennek törekvését jelenti).

A másik momentum — a tömegek széles körű és mindent átfogó részvétele a forradalomban nemcsak a megérett ellentmondások következetes megoldását biztosítja, de megteremti a forradalom előrehaladásának szükséges előfeltételeit is. A forradalmak története megmutatja, hogy a közvetlenül az adott forradalom előtt álló objektív célok elérése és biztosítása érdekében a forradalomnak tovább kell mennie e céloknál, olyan feladatok megoldására kell törekednie, amelyek már nem közvetlenül ennek a forradalomnak a feladatai. Ezzel jön létre az a szituáció, amelyet Lenin így rögzít: „... az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn; s ennek már annyira újnak kell lennie, hogy a múltnak még a nyoma se legyen meg benne. És minél élesebb fordulatot tett ez a forradalom, annál tovább fog húzódní az az időszak,

<sup>40</sup> Lenin: A forradalom tanulságai; LÖM 34, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1967, 55.

<sup>41</sup> Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban; LÖM 11, Kossuth Könyvkiadó 1966, 94—95.

<sup>42</sup> Lenin: Előadás az 1905-ös forradalomról; LÖM 30, Kossuth Könyvkiadó 1971, 300.

amelynek folyamán az ilyen ellentmondások egész sora még tartja magát.”<sup>43</sup> Másszóval, a forradalmi tömeget a forradalomban olyan értékek vezetik, amelyek egyenesen ellentétesek a régi társadalomban uralkodó értékekkel; a kontraszt elvére felépített eszmék, amelyek teljesen ellentétesek a lerombolandó társadalom alapjaival és elveivel.

Az eredmény egyrészt a forradalom feladatainak, a társadalmi élet legfontosabb szféráiban felmerülő tennivalóknak bátor és következetes megoldása. Másrészt olyan veszélyek merülnek fel, mint az előreszaladás, az, hogy figyelmen kívül hagyják a forradalmi folyamat dialektikáját, nem értik meg, hogy a forradalmi rombolás folyamatáról szükségszerűen át kell térni a társadalmi élet reformok útján történő, a forradalmi hatalom által megvalósítandó tudatos és tervszerű irányítására. Ezzel kapcsolatban Lenin így figyelmeztetett: „Igazi forradalmárok csak abban az esetben pusztulnak el (nem külső vereség, hanem ügyük belső kudarca értelmében) — de ebben az esetben minden bizonynyal —, ha elvesztik józanságukat s fejükbe veszik, hogy a ‚nagy, győzelmes világforradalom’ minden néven nevezendő feladatot, minden körülmények közt, a cselekvés minden területén feltétlenül forradalmi módon tud és köteles megoldani.”<sup>44</sup> A forradalmi folyamat dialektikája mély megértésének ragyogó példája a lenini új gazdasági politika meghirdetése és megvalósítása.

Szóljunk néhány szót a forradalom „eleven erőinek” másik összetevőjéről, a forradalmi élcsapatról. Ismeretes, hogy Lenin munkáiban igen nagy helyet foglal el a forradalom vezetésének problémája, a hegemonia problémája. Ez természetesen következik a forradalom lényegének folyamatként való értelmezéséből, amelyben döntő jelentőséget kap a társadalmi fejlődés objektív feladatait felismerő forradalmi élcsapat forradalmi öntudata, aktivitása, tevékenysége, alkotó lelkesedése. „Márpedig a népek életének válságos pillanataiban nemegyszer megesett, hogy az élenjáró osztályok kisszámú élcsapatai is magukkal ragadtak mindenkit, fellobbantották a tömegekben a forradalmi lelkesedés lángját, hatalmas történelmi hőstetteket hajtottak végre.”<sup>45</sup> Ugyanakkor Lenin szüntelenül hangsúlyozta a forradalmi élcsapat és a forradalmi tömegek közötti állandó szoros kontaktus és együttműködés szükségességét, tudva, hogy a forradalom társadalmi feladatait csak a tömegharc oldhatja meg. Ezzel kapcsolatban figyelemre méltó a IX. összoroszországi szovjetkongresszuson (1921) tartott előadásának néhány megállapítása. Megjegyezve, hogy: „nagy politikai fordulatokat mindig az élosztogok lelkesedése döntötte el, amelyeket ösztönösen, félig öntudatlanul követett a tömeg”, a következő lépés szükségességére, a politikai vívmányoktól a mélyreható társadalmi átalakulások felé teendő lépésekre hívja fel a figyelmet. Ezt viszont csak akkor lehet megtenni, ha a tömegek „elbírják” a nagy politikai fordulatot, ha ez a fordulat a „tömegek létfeltételévé válik”.<sup>46</sup> Másrészt a forradalmi élcsapat csak abban az esetben képes feladatainak teljesítésére, ha nem korlátozódik az események konstatálására, hanem a tömegek előtt halad és szervező szerepet tölt be, ha a legkisebb lehetőséget is ki tudja használni a forradalom elmélyítésére és fejlesztésére. „De a forradalmi pártok vezetőinek is átfogóbban és merészebben kell ilyenkor kitűzniük feladataikat, hogy jelszavaik mindig előtte járjanak a

<sup>43</sup> Lenin: Inkább kevesebbet, de jobban; Lenin Művei, 33, Szikra 1953, 499—500.

<sup>44</sup> Lenin: Az arany jelentősége most és a szocializmus teljes győzelme után; Lenin Művei, 33, 96.

<sup>45</sup> Lenin: Az éhínségről; LÖM 36, Kossuth Könyvkiadó 1972, 341.

<sup>46</sup> Lenin: A IX. összoroszországi szovjetkongresszus; Lenin Művei, 33, 163.

tömeg forradalmi öntevékenységének, hogy világítótoronyként álljanak előtte, hogy teljes nagyságában és teljes szépségében megmutassák demokrata és szocialista eszményünket, és megmutassák a teljes, a feltétlen, a döntő győzelemhez vezető legközelebbi, legegyszerűbb utat... A forradalom hitszegői és árulói leszünk, ha a tömegeknek ezt az ünnepi energiáját és forradalmi lelkesedését nem változtatjuk az egyenes és határozott útért vívott kíméletlen és odaadó harccá.”<sup>47</sup>

Minden társadalmi forradalom, amennyiben társadalmi, fejlődése folyamán szükségszerűen az ellentmondások új „rétegeit” tárja fel, az osztályok közötti összeütközések és konfliktusok új „csomópontjait” „hozza létre”. A forradalom folyamán addig rejtett és homályban maradt vagy csak igen szűk körre korlátozódott érdekek és szükségletek jelennek meg. A társadalmi forradalom bonyolult és többsíkú folyamatai, amelyek átfogják a társadalmi élet minden szféráját, a fejlődés különböző lehetőségeinek széles körét hozzák létre. Ilyen körülmények között a forradalmi élesapat, elsősorban a forradalmi párt tudományos éleslátásától, aktivitásától és bátorságától függ, hogyan használják fel és váltják valósággá ezeket a lehetőségeket. Lenin szerint tehát a forradalmi pártnak kötelessége, hogy a *forradalmat megszervezze magának a forradalomnak a folyamatában*.<sup>48</sup>

A polgári demokratikus forradalom szocialista forradalomba való átnövésének lenini elmélete az eddigiekben kifejtett filozófiai álláspont konkrét realizálása. Ennek az elméletnek megfelelően a forradalom, amely következetesen megoldja a polgári demokratikus szakasz társadalmi feladatait, a néptömegek aktív és döntő részvételével szükségszerűen túllép a polgári rend határain és megteremt a reális lehetőségeket (a viszonylag fejlett kapitalizmus körülményei között) a mélyebb ellentmondások, a kapitalista rendszer alapvető ellentmondásainak megoldásához, a szocialista átalakuláshoz. Ezt a lehetőséget azonban csak a marxista párt realizálhatja aktív harcával, alkotó, szervező tevékenységével. A polgári demokratikus és a szocialista forradalom viszonyáról Lenin ezt írja: „Az első átnő a másodikba. A második menetközben megoldja az elsőnek a kérdéseit. A második megszilárdítja azt,

<sup>47</sup> Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban; LÖM 11, 95.

<sup>48</sup> A hagyományos vádra, amely szerint a kérdés ilyen feltevése voluntarista jellegű, meggyőző választ ad P. Togliatti: „Általános vonásokban a kérdést így lehet feltenni: olyasvalami-e a forradalmi folyamat, ami az emberi akarattól függetlenül adott, vagy pedig olyan dolog, amit az emberek szervezett akarata hatékonyan és állandóan befolyásolhat? Csak várnunk kell-e a forradalmi helyzet kialakulását, vagy pedig felkészülünk, tevékenységünk, valamint öntudatunk és képességeink szintje, az a törekvésünk, hogy a munkásosztály mindezt elsajátítsa, hatékony, meghatározó tényezője lehet a forradalom fejlődésének? Ha így tesz fel a kérdést, minden igazi forradalmár és marxista habozás nélkül „voluntaristának” nevezheti magát. Természetesen a történelmi fejlődés oka, véleményünk szerint, a termelési viszonyok változása, de az is igaz, hogy a termelési viszonyok társadalmi viszonyokban fejeződnek ki, az osztály pedig olyan elem, amely szerveződik, öntudatra ébred, akarattal rendelkezik és akaratával, öntudatával és szervezetségével befolyásol minden társadalmi átalakulási folyamatot. Az öntudatot, a szervezetséget és akaratot az osztálynak a párt adja, amely az osztályon belül alakul ki. A proletárerőkkel, amelyeket részben fel kell ébreszteni, részben pedig tudatosra, egységessé, szervezetté és céltudatosra kell tenni, más erők állnak szemben — a burzsoázia erői, amely nem passzív ellenállást fejt ki, hanem maga is megszervezi magát és aktívan cselekszik. A burzsoázia számára nagyon kényelmes lenne, ha az osztály pártja és annak taktikája által képviselt akarati elem hiányozna.” (Idézve „Voproszi filozofii”, 1955, 93—94.)

amit az első elért. A harc és csakis a harc dönti el, mennyire sikerül a másodikonak túlnónie az elsőnek.”<sup>49</sup>

Lenin legnagyobb hozzájárulását a társadalmi forradalom marxista elméletehez tehát abban foglalhatjuk össze, hogy részletesen és mélyrehatóan kidolgozta a forradalom politikai és társadalmi feladatai közötti viszonyt, az objektív és szubjektív tényezők dialektikus egységének, az eleven forradalmi erők aktív, alkotó tevékenysége jelentőségének a kérdéseit. Lenin elméleti tételei, és ez a legfontosabb, kiállták a legszigorúbb történelmi bírót, a gyakorlat próbáját. Marx ismert tétele, hogy „a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk”, nemcsak a cselekvés vezérelvévé vált, hanem először realizálódott a forradalmi tömegek gyakorlati tevékenységében.

(Fordította: Újhelyi Gabriella)

<sup>49</sup> Lenin: Az Októberi Forradalom negyedik évfordulójára; Lenin Művei, 33, 36.



# A RUSSELL-ANTINÓMIÁK KELETKEZÉSÉNEK SZEMIOTIKAI MAGYARÁZATA. II.\*

BALOGH ISTVÁN

A „Principia Mathematica”-ban Russell és Whitehead összesen hét kontradikciót tárgyal: 1. Epimenidész a krétai, vagy általánosabban az „én hazudok” formula. 2. Osztálya mindazon osztályoknak, amelyek nem tagjai önmaguknak. 3. Két reláció közötti harmadik reláció. 4. A burali—forti ellentmondás a jól rendezett sorok sorszámáról. 5. Az egész számok angol neveinek szótagszáma. 6. Az összes lehetséges definíciók száma. 7. A Richard paradox.<sup>1</sup> Ezek között számunkra a második a legfontosabb, részben, mert a szerzők maguk is mintának tekintik, amellyel valamennyi felsorolt ellentmondás jellemezhető, részben, mert ez volt az, amelyet Russell fogalmazott meg Frege művével szembeni ellenvetésként.

G. Cantornak azzal a bizonyításával szemben, hogy nincs legnagyobb rendszám, Russell arra a következtetésre jutott, hogy mindazon dolgok, amelyek a világon vannak, bizonyosan a legnagyobb rendszámot megadják. Az összes dolgok osztálya vezetett annak megfontolásához, hogy vannak olyan osztályok, melyek nem tagjai önmaguknak. Kérdés, vajon ezen osztályok osztálya tagja-e önmagának. „Legyen  $w$  osztálya mindazon osztályoknak, amelyek nem tagjai önmaguknak. Ekkor bármely lehetséges  $x$  osztály esetén:  $x$  tagja  $w$ -nek ekvivalens azzal, hogy  $x$  nem  $w$ . Következésképp  $x$ -nek  $w$  értéket adva:  $w$  az  $w$  ekvivalens azzal, hogy  $w$  nem  $w$ .”<sup>2</sup> Halmazok esetén az antinómia a rendkívüli halmazok (önmagukat elemként nem tartalmazó halmazok) esetében jelentkezik. Az összes rendkívüli halmazok halmaza  $H$  esetén az az állítás, hogy  $K$  halmaz eleme  $H$ -nak, azt tartalmazza, hogy  $K$  nem  $H$ . Arra a kérdésre, hogy az összes rendkívüli halmazok halmaza, mint rendkívüli halmaz, eleme-e önmagának, az a válasz, hogy akkor és csak akkor lehet eleme önmagának, ha nem azonos önmagával. Azaz  $K$ -nak  $H$  értéket adva  $H$  az  $H$  ekvivalens azzal, hogy  $H$  nem  $H$ .

Dolgozatunk első részének konklúziójaként legalább két helyen kell vizsgálnunk ahhoz, hogy az ellentmondások megoldásáról beszélhessünk: magában a jelrendszerben és a jelrendszernek ahhoz az „objektumához” való viszonyában, amelyből kiemelték. Russell válasza az első problémára: a típusok elmélete; a másodikra: a különböző nyelvek, nyelvszintek elmélete.

Maga a típusok elmélete lényegében roppant egyszerű módja a kontradikciók *elkerülésének*. Azon a feltevésen alapszik, hogy bizonyos szavak, terminusok jelenléte szisztematikus kétértelműséget eredményez, melynek követ-

\* A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/1—2. számában jelent meg. — Szerk.

<sup>1</sup> A. N. Whitehead—B. Russell: „Principia Mathematica”, I (Cambridge 1957), 60—61.

<sup>2</sup> Uo. 60.

keztében meg nem engedett totalitás jön létre. „Mindezekben a megoldás ugyanolyan típusú. Mindegyikben (az anatómiákban) a kontradikció felbukkanása olyan szavak jelenlétének következménye, amelyek szisztematikus kétértelműség-típust képviselnek, mint *igaz* (logikai), *hamis* (logikai), *funkció*, *tulajdonság*, *osztály*, *reláció*, *tőszám*, *sorszám*, *név*, *definíció*.”<sup>3</sup>

A meg nem engedett totalitás lényege, hogy benne összekeverednek a különböző „szintek” (orders). Ily módon az antinómiák elkerülésének módja nem más, mint előre biztosítani a különböző szintek egymástól való különbözőségét. „... ha  $p$  valamely sorozat  $n$ -edik tagjának tétele, az a tétel, amelyben  $p$  előfordul... nem a sorozat  $n$ -edik tagja, hanem egy magasabb rendszerbe tartozik. Következésképp az az 'igaz' vagy 'hamis', amely ahhoz a kijelentéshez tartozhat, amelyben  $p$  tételről azt állítom, hogy a sorozat  $n$ -edik tagjára vonatkozóan hamis, egy magasabb rendszer igazsága vagy hamissága. Következésképp ... ellentmondás nem lép fel.”<sup>4</sup> Ily módon elkerülhetők az ellentmondások:

- az *összes* állításra
- az *összes* osztályra
- az *összes* relációra
- az *összes* névre
- az *összes* definícióra
- az *összes* sorszámra, mint egészre vonatkozó állítások, osztályok, relációk, nevek stb. esetében.<sup>5</sup>

A típusok elmélete azonban nem bizonyul elegendőnek az antinómiák elhárításához. Ennek egyik oka, hogy lényeges kiegészítések nélkül nem alkalmazható az antinómiák két további, későbbiekben B és C típusként tárgyalt formáira, másrészt megoldandó, hogy Russell megközelítését döntően az határozta meg, miképpen lehet a kontradikciókat *elkerülni*. Az elkerülés valamely praktikusnak bizonyuló módja azonban nem azonos az ellentmondások létrejöttére és sajátosságaira vonatkozó elméleti válasszal. Ezért teljes mértékben helytállónak tarthatjuk Anatol Rapoport megjegyzését, hogy az antinómiákat csupán leírták, de nem oldották meg.<sup>6</sup>

Mindenekelőtt gondoljuk meg a következőt: voltaképpen mi is az a magasabb rendszer „szint”, amelybe Russell a típusokat sorolja. Bár sok utalást erre a kérdésre nem kapunk Russelltől, azt mindenképpen megtudhatjuk, hogy *hierarchikus* rendszerről van szó, mely lényegében más, mint az osztályok. Mert míg „egy osztály ... lényegében terjedelemben interpretált”,<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Uo. 64.

<sup>4</sup> Uo. 62.

<sup>5</sup> B. Russell: *Mathematical Logic as based on Theory of Type*; In: „Logic and Knowledge” (New York 1956), 70—72. Meg kell jegyeznünk itt, hogy az antinómiák elkerülésére vonatkozó magyarázatoknak nem ez az egyetlen lehetséges formája, még a matematikai logikán belül sem. F. P. Ramsey egy, a Russellétől némileg eltérő megoldást ad „The Foundations of Mathematics” c. művében, s ugyanitt osztályozza is az antinómiákat. Másfajta osztályozást találhatunk pl. W. v. Quine: „The Ways of Paradox and Other Essays” (New York 1966) c. könyvében. Tekintettel azonban, hogy Ramsey saját megjegyzése szerint is a „megoldások” között lényeges eltérés nincs, nem tartjuk szükségesnek ezzel külön foglalkozni. (Lásd F. P. Ramsey: „The Foundations of Mathematics”, New York 1931, 48—49.)

<sup>6</sup> Lásd A. Rapoport: *What is Semantics?*; In: „The Use and Misuse of Language”, ed. S. I. Hayakawa (Greenwich 1962), 19.

<sup>7</sup> B. Russell: „Principles of Mathematics” (London 1956), 68.

addig a típusok esetében „...csupán az marad, hogy kimutassuk: a meg nem engedett totalitások kizártak a típusok hierarchiája révén”.<sup>8</sup> Következésképpen: a magasabb rend stb. egyúttal nem egyszerű mennyiségi különbséget jelent, hanem minőségileg különbözik az alatta lévő rendtől, mely minőségi különbséghez elegendő tudnunk, hogy míg amaz terjedelemben interpretált, emez hierarchikus elrendezésű. Ez azonban lényeges probléma, mert hiszen eddig szó sem volt arról, hogy akár a dolgok, akár a fogalmak többfajta minőséghez tartozhatnak — mármint a modern formális logika álláspontján. Ellenkezőleg, a kiindulópont éppen a különböző minőségektől való elvonatkoztatás volt. Ugyanabban a művében, amelyben a típusok elméletét kifejti, Russell ezt az álláspontját határozottan megfogalmazza: „Az univerzumban található objektumok között egyesek komplexek. Amikor egy objektum komplex, kölcsönösen összefüggő részekből áll. Vegyünk egy komplex objektumot, amely két részből áll,  $a$  és  $b$  részből, és ezek  $R$  relációban állnak egymással. A komplex objektum  $a$  része  $R$  relációban van  $b$ -vel’ alkalmas lehet az érzékelésre; amikor érzékeljük, objektumként fogjuk fel.”<sup>9</sup> Jegyezzük meg jól: itt szó sincs arról, hogy az „objektum” különböző tulajdonságokkal rendelkezik, hogy megvan benne a rész—egész, a lényeg—jelenség stb. *minőségileg* különböző oldala, hanem mindössze *részekből* áll. (Arról nem is szólva, hogy ez is az univerzumnak csak egy részére vonatkozik, a többi objektum nyilván nem komplex, azaz egyszerű.) Következésképp: az antinómiák elhárításának az a módja, amely a típusok elméletén — mint magasabb szintű hierarchikus rendszerről szóló elméleten — alapszik, a formális logika álláspontjáról nézve elfogadhatatlan, mert ellentétes azzal a kiindulóponttal, amellyel a formális logika vizsgálatának objektumaihoz közelít. Amennyiben ugyanis  $p$  objektum  $q$  osztály tagja, mégpedig azért, mert  $p$ -re  $t$ , olyan állítás értelmezhető, amely  $T$  típushoz tartozik, továbbá ugyanarra az osztályra, amelybe  $p$  tartozik, értelmezhető a  $T_1$  magasabb típusba tartozó  $t_1$  állítás, akkor  $p$  objektumnak egyugyanazon vonatkozásban két ellentétes tulajdonsága lesz: kiterjedése és „mélysége” vagy másként egyazon vonatkozásban 1-ként is számolni kell, ugyanakkor mint az általánoshoz tartozó — nem számlálható. Mivel a formális logika immár kétezer éve alapelveként tanítja, hogy ilyen és hasonló esetek nem megengedhetőek, Russell megoldása a formális logika szempontjából nem bizonyul helytállónak. Viszont éppígy problematikussá válik az is, hogy egyáltalán értelmes kérdés-e a formális logika álláspontján az, hogy tagja-e valamely osztály önmagának? Ez esetben ugyanis ugyanazt az  $X = (x_1, x_2, x_3, \dots, x_n)$  osztályt egyugyanazon vonatkozásban egyszer mint osztályt kell megfontolni, másszor mint ennek egy tagját. A *formális logika álláspontján tehát az antinómiák „megoldása” nem más, mint annak kijelentése, hogy egyaránt értelmetlen (meaningless), alapelveit sértő az a kérdés, hogy lehet-e egy osztály önmagának tagja, s éppígy értelmetlen (meaningless) és a nem-ellentmondás törvényét sérti az a válasz, amelyet a típusok elmélete erre a kérdésre ad.*

Az antinómiákra vonatkozó első válasz szükségképpen az lesz, hogy Russell már a kérdésben megsérti a nem-ellentmondás törvényét. Russell kétséget kizáróan a formális logika álláspontján áll, így az antinómiák létrejöttére és Russell által adott megoldására adandó *első* válasz az lehet, hogy a megfogal-

<sup>8</sup> A. N. Whitehead—B. Russell: „Principia Mathematica”, I, 62.

<sup>9</sup> Uo. 33.

mazásnál a kiindulópont, így a megoldás is alapvető formális logikai törvényt sért. Ezzel a formális logikán belül a válasz kielégítő és elegendő.

Ugyanakkor ez nem lehet végleges válasz, mert bár Russell úgy lépett túl a formális logikán, hogy lényegében vizsgálná felül azt a gondolkodásmódot, mely egyaránt szolgált kiindulópontul a modern formális logika megteremtéséhez, s a logikai-atomizmus elméletéhez, de a formális logikán túlvezető kérdések nem tűnnek el, ha a formális logikán belül értelmetlennek is találjuk ezeket a kérdéseket. Elfogadható tehát, hogy a formális logikán *kívül* korántsem tekinthető értelmetlennek az a probléma, amelyet Russell az antinómiákban megfogalmaz. Mielőtt azonban ezt megvizsgálánk, szólnunk kell Russellnek a nyelvszintekről szóló elméletéről, mivel ez kiegészítő tanulságok levonását teszi lehetővé a típusok elméletére nézve is.

Számunkra különös jelentősége van annak, hogy mind az antinómiák megfogalmazása, mind pedig a megoldásként javasolt típusok elmélete egyaránt azoknak a *műveleteknek* eredménye, amelyek a matematikai logika jelrendszerén belül szabályszerűen elvégezhetők.<sup>10</sup> Ez ugyanis megerősíti azt a hipotézist, hogy az antinómiák voltaképpen transzformációk, azaz drasztikus megjelenései a jelrendszerben egy olyan korábbi lépésnek, amely szabályszerű ugyan, de amelynek sajátosságát nem vették figyelembe. Russell számára azonban ez a kérdés ténylegesen soha nem merült fel. Ehelyett miután a típusok elméletével megoldhatónak vagy legalábbis elkerülhetőnek bizonyultak az antinómiák, s ezzel az eddigi jelrendszer kiegészült, még egyszer, immár „a típusok magasabb hierarchikus szintjén” is megismétli azt az utat, amelyet korábban a jelrendszerhez mesterségesen hozzákapcsolt külső kreatív aspektus érvényesítésének mondtunk. Eredményképpen alakítja ki a nyelv-típusok elméletét. „A nyelvek hierarchiájának elmélete a típusok elméletéhez kapcsolódik és . . . szükséges a paradoxonok megoldásához”<sup>11</sup> — írja Russell. Valóságosan azonban nem a paradoxonok megoldásának (pontosabban Russell esetében elkerülésének) feltételéről van itt szó, hanem egy praktikus lépésről abból a célból, hogy az egyszer már elkerült paradoxonok ne hogy ismét előbukkanjanak most már a nyelvi valóságban. Ennek elkerülésére a szavak és nyelvek három csoportját különbözteti meg:

1. tárgy-szavak (objectum words),
2. tételező szavak (propositional-words),
3. szótár szavak (dictionary-words).

E felosztás meglehetősen önkényes és szerfelett bizonytalan, mivel egyetlen kritériumként az kínálkozik, hogy miképpen juthatunk a szavak ismeretéhez. „A szavakat három osztályra oszthatjuk. (1) tárgy-szavak, amelyeknek a jelentését úgy tanuljuk meg, hogy közvetlen asszociációt teremtünk a szó és a dolgok között, (2) tételező szavak, amelyek nem tartoznak a tárgy-nyelvhez, (3) szótár szavak, amelyek jelentését verbális definíció útján tanuljuk meg.”<sup>12</sup> Az első csoporthoz tartozó szavakból alkotott mondatokban nem lehet igaz és hamis ítélet, csupán ténymegállapítás; a második csoport jelöli

<sup>10</sup> Az, hogy ezek az antinómiák rokonságot mutatnak az „Epimenidész a krétai . . .” és más régebbi ellentmondással, csupán később derült ki. Vö. „The Autobiography of Bertrand Russell”, Toronto—New York—London 1967, I, 195. Továbbá: „Principia Mathematica.”

<sup>11</sup> B. Russell: „An Inquiry into Meaning and Truth” (Baltimore 1962), 59.

<sup>12</sup> Uo. 66.

ki a logika helyét; míg a harmadik nyelvtípus a meta-logika nyelve. A kapcsolatot e csoportok között a magasabb típusnak az alá tartozóra való vonatkozása teremti meg.<sup>13</sup>

Az egész nyelvtípus elméletének leggyengébb pontja éppen a kiindulás: a szótípus-elmélet. Nem beszélve arról, hogy a tárgy-szavakat is tekintélyes részben verbális úton sajátítjuk el (pl. úrhajó, Déli-sark stb.), teljesen képtelen ez az elmélet boldogulni azokkal a szavakkal, melyek csupán formálisan tárgy-szavak, mint pl. erdei manó, ördög, isten stb. „... ezeknek objektum-szavaknak kell lenniök...” — mondja Russell, s ez kétségkívül elég gyenge érv, tekintve, hogy nem elegendő annak a ténynek az áthidalására, hogy e szavak esetében teljesen lehetetlen a szó és a tárgy közötti közvetlen asszociációról beszélni, mely az első csoport megalkotásához szolgáló definíció.

A nyelvtípusok elmélete azonban igazolásként nem az élő nyelvhez fordul — ellenkezőleg: ettől eltávolodik —, hanem a modern formális logika „nyelvéhez” és műveleteihez. Ebben találhatjuk okát annak, hogy Russell számára nem okoz problémát az, hogy elmélete ellentétben áll a nyelvi valósággal. Úgyszintén ez ad választ arra a kérdésre is, hogy ezen ellentmondások nyilvánvalósága dacára miért jutottak mások is (mint például A. Tarski: „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”, R. Carnap: „Logical Syntax of Language”) hasonló konklúziókhöz.

Ezzel a lépéssel azonban, mely a nyelvi valóság átkonstruálását eredményezte, immár kétszeresen teszik meg a jelrendszerből kiindulva a valósághoz az utat, s mindkét alkalommal a jelrendszerhez konstruálják hozzá a valóságot. Az egyik út az elsődleges jelrendszer egy speciális rétegéből kiindulva kreálja meg az empíria világát, a másik út különleges jelrendszerből, a modern formális logika jelrendszeréből kiindulva kreálja meg a nyelvi valóságot. Ily módon azonban megszűnik annak lehetősége — legalábbis egyelőre —, hogy a logikai atomizmus filozófiai, elméleti gondolkodásában kilépjen az önmaga által kreált világból.

Elméleti vizsgálódásaiban most már akár a megteremtett matematikai logikai jelrendszerhez, akár az ehhez kapcsolt külső kreativitással átglyúrt „valósághoz” vagy „nyelvhez” fordul, mindenütt egy előzetesen már átalakított objektumot talál. De ez az átalakítás nem elszigetelt, nem különálló műveletek eredménye, hanem közös vonásokkal rendelkezik. Ezért, amikor Ludwig Wittgenstein a „Filozófiai vizsgálódások” című könyvében kimutatja, hogy sem a valóságos tárgyak nem olyanok, amilyenek a logikai atomizmus azokat látja, s a nyelv sem felel meg a róla kialakított elméleteknek, jó helyen keres megoldást, s talál is más filozófiai álláspont számára kiindulópontot. Más, e helyen nem tárgyalható okok miatt azonban nem tud kialakítani olyan kritikai álláspontot a logikai atomizmussal szemben, amely annak valamennyi lényeges elméleti tételét gyökerében és alapjaiban érintené. Ehhez elengedhetetlen ama közös vonások felkutatása, amelyek a logikai atomizmus számára mind a tárgyakat, mind pedig a nyelvet szükségszerűen másként mutatják, mint amilyenek valóságosan.

Vizsgálódásunkban tehát tovább kell haladnunk. Ha szerkezetében tekintjük Russell elméletét, két ellentmondó réteget találunk: az első a formális logika alapelveire építve az *egyneműség* rétege, amelyben közös nevezőn vannak a szavak, dolgok, s a modern formális logika egész jelrendszere ezen alapszik.

<sup>13</sup> Lásd uo. 59—88.

A második rétegben azután előtűnik — legalábbis a nyelv világában és a szavak esetében — ugyanennek a kiindulópontnak *hierarchikus* elrendeződése, amely ellentétes az eredeti alapelvekkel, egyúttal pedig nem azonos a valóságos nyelv rétegzettségével. A paradoxonok az elkerülésükre való elméleti kísérletekben magának az elméletnek az ellentmondásában oldódnak fel és az elmélet ellentmondásaként „termelődnek” újjá.

Ahhoz, hogy a valóságos nyelv és a logikai atomizmus nyelvelmélete közötti ellentmondást kissé szemügyre vegyük, a *jelentés* elméletét kell megvizsgálunk. Igaz, ezzel részben ismét visszakanyarodunk a verifikáció elvéhez, de ez a visszakanyarodás szükségképp adódik a logikai atomizmus gondolatmenetéből.

A Bécsi Kör első szava a jelentésre vonatkozóan egy negatív tétel: „A *metafizika* területén (beleértve az egész értékfilozófiát és normatant) a logikai elemzés ahhoz a negatív eredményhez vezet, hogy *e terület állítólagos tézisei teljesen értelmetlenek.*”<sup>14</sup>

Következésképp nem marad más hátra, mint a következőkben meghatározni annak feltételeit, hogy egy állítás jelentéssel bír-e vagy sem. A meghatározás módozatai a következők: „1. Ismeretesek a (állítás) *empirikus ismeretjelleg*ei. 2. Rögzítve van, hogy milyen protokolltételekből *vezethető le* *S(a)* (állítás). 3. *S(a)* igazságfeltételei meg vannak adva. 4. Ismeretes *S(a)* verifikálásának módja.”<sup>15</sup> A négy kritérium nem más, mint annak körülhatárolása, hogy miképpen lehetséges utat találni az empirikus valóság világába. Ez tehát lehet: valamely közvetlen vonatkozás az állítás és az empirikus valóság között (1); a protokoll tételek által közvetített kapcsolódás, azaz előfeltételként a protokoll tételnek az empirikus valósághoz való kapcsolata tisztázandó (2); a logika rendszerén keresztül való kapcsolódás az empiria világához, azaz a logikának az empirikus valósághoz való kapcsolata előzetesen tisztázandó (3); végül az empirikus valósághoz való eljutás lehetőségét adja az a módszer (a verifikáció), amely a visszavezetés eljárási szabályait foglalja össze (4). Kézenfekvőnek tűnik, hogy miután Russell vizsgálódása a nyelvtípusok elméletével zárul, a jelentésnek ez a definíciója jelentős változtatást igényel, tekintve, hogy amennyiben a nyelvtípusok hierarchikusan rétegzettek, s e rétegek között éles választóvonalak húzódnak, lehetetlennek bizonyul viszonylag egyszerű műveletekkel egyik rétegből a másikba átsiklani. Így tehát a jelentés is strukturálódik: a tárgy-nyelvben ez nem más, mint valamely szó megfelelő használata a tárgyra vagy tárgyra egy csoportjára. „Ebben a nyelvben minden szó egy érzékelhető objektumot vagy az objektumok egy csoportját jelöli (denote) vagy jelenti (mean), és amikor egyedül ezt a szót használják, ez a szó ennek az objektumnak vagy az objektumok e csoportjának a jelenlétét állítja...”<sup>16</sup> Továbbá: „Valamely szó jelentését az a szituáció definiálja, amely előidézte e szó használatát és az a következmény, amely e szó meghallásának eredménye.”<sup>17</sup> A második nyelvtípusban, a logikai nyelvben azonban a jelentést — mely természetesen nem egyszerűen

<sup>14</sup> R. Carnap: *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*; In: „*Logical Positivism*”, ed. by A. J. Ayer („The Free Press”, Glencoe, Illinois 1960), 61. Idézve a magyar kiadás alapján: „A Bécsi Kör filozófiája”, *Gondolat* 1972, 62.

<sup>15</sup> R. Carnap: id. mű, 65. — Magyar kiadás: id. mű, 68.

<sup>16</sup> B. Russell: „*An Inquiry into Meaning and Truth*”, 17.

<sup>17</sup> Uo. 180.

a szavak jelentése,<sup>18</sup> most már — ekként határozhatjuk meg: „A logicista számára a mondat értelme a mondatot alkotó szavak jelentésével és a szintaktikai szabályokkal definiálható.”<sup>19</sup> Ebből azonban R. Carnap és a Bécsi Kör felfogásával ellentétes konzekvenciák adódnak legalábbis két vonatkozásban:

1. A logikailag hamis mondat nem azonos a nem-igaz mondattal, „amikor logikailag hamisnak mondunk egy mondatot, ez nem azonos azzal, hogy nem-igaz, mivel egy értelmetlen mondat is 'nem-igaz', de nem is hamis”,<sup>20</sup> továbbá pedig az értelmetlennek jelölhető mondat csupán az, amely nem vonatkozik bizonyos szabályok alá. Így *igaz*, *hamis* és *értelmetlen* mondatokat kapunk. A nem-igaz mondat lehet: hamis és értelmetlen. Ez utóbbi mondat az, amelynek alkotó elemei jelentés nélküliek, vagy egybekapcsolódásuk nem a jelrendszer szintaktikai szabályai szerint történik. Következésképp ez a mondat, hogy „a harsonának kék hangja van” nem lesz értelmetlen, hanem csupán hamis mondatnak fog bizonyulni.<sup>21</sup> Ebből adódóan egy igen fontos jelelméleti törvényhez jutunk, melyet úgy fogalmazhatunk meg, hogy adott jelrendszeren belül — így a nyelvben is — csupán azok a műveletek, kombinációk értelmetlenek, amelyekben vagy olyan jeleket alkalmazunk, amelyek nem tartoznak a jelrendszerhez (ezért az adott jelrendszeren belül nincs jelentésük), vagy a jelentéssel bíró jeleket nem a szintaktikai szabályoknak megfelelően kombináljuk. Következésképp — Russell példájánál maradva — a harsona kék hangjáról szóló állítás hamis, míg az a mondat, hogy „kék van harsonának hangja” értelmetlen, miként az is, hogy: „kék + harsonának, hangja” . . . stb. úgyszintén értelmetlen. Magát az elvet Russell helyettesítési elvként fogalmazza meg: „Legyen  $Rn(a_1, a_2, a_3, \dots, a_n)$  egy percepciót kifejező ítélet, mely ítélet egy  $n$ -értékű relációt ( $Rn$ ) és  $n$  számú nevet tartalmaz ( $a_1, a_2, a_3, \dots, a_n$ ). Ekkor következőképpen fogalmazzuk meg a helyettesítési elvet: a mondat értelemmel bíró (significant) marad, hogyha néhány vagy az összes benne szereplő nevet más nevekkal helyettesítjük vagy  $Rn$ -t más  $n$  értékű relációval helyettesítjük.”<sup>22</sup> Hasonlóképpen értelemmel bíró mondatokhoz jutunk a *kombináció* és *generalizáció* útján. Az előbbi két *adott* mondat összekapcsolása olyan szavakkal, mint *és*, *vagy*, *ha-akkor*, azaz kötőszavakkal, míg a generalizáció esetében vagy a neveket helyettesítjük olyan szavakkal, mint *néhány*, *minden*, *összes* stb., vagy ugyanazt a relációt több név között állítjuk meglévőnek (pl. „ $R$  reláció  $x$ -re vonatkozóan” ítéletből „ $x$   $R$  relációban áll  $y$ -nal” ítéletre jutunk.)<sup>23</sup>

2. Számunkra ennek az a legfontosabb következménye, hogy Russell az atomi tételek és a különböző műveletek legszigorúbb körülhatárolása mellett végül is a generalizációban olyan mondatokhoz jut, amelyek kétségtávolan nem verifikálhatók, ugyanakkor nem tekinthetők értelmetleneknek, sem pedig hamisaknak, melyeket „általános vélemények”-nek nevez (general beliefs), mint pl. „minden ember halandó”. Eredményként a mondat értelme (significance),

<sup>18</sup> B. Russell a szavak jelentésére a „meaning”, a mondatok jelentésének a jelölésére pedig a „significance” kifejezést használja. A következőkben az előbbit *jelentésnek*, az utóbbit a mondat *értelmének* fordítjuk.

<sup>19</sup> B. Russell: „An Inquiry into Meaning and Truth”, 180.

<sup>20</sup> Uo. 164.

<sup>21</sup> Lásd uo. 185.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Lásd uo. 186—187.

legalábbis igaz értéke, kettéhasad. „Csak akkor mondhatjuk, hogy ismerünk egy állítást, hogyha ez az állítás tényszerűen igaz és a legkézenfekvőbb evidencia alapján tarthatjuk igaznak. De hogyha ez az evidencia nem döntő, soha nem tudhatjuk, hogy egy állítás tényszerűen igaz és ezért soha nem ismerjük meg, jöllehet ismerjük. Az várható el, hogy az induktív evidencia valószínűvé teszi az empirikus generalizációt.”<sup>24</sup> Ilyképpen a mondat értelme (amennyiben az előzetes vizsgálat eredményeként kiderült, hogy értelemmel bíró mondatról van szó) vagy hamis, vagy igaz, s ez utóbbi esetben lehet tényszerűen igaz és valószínűen igaz. A valószínűen igaz mondatot az empiria, az indukció csupán megerősítheti, de tényszerűen igazzá nem változtathatja át.

Fel kell figyelni arra, hogy Russell ezen a ponton egy olyan általános kérdést érint, amely túlvezet a nyelv és a formális logika problémáján, és egyszerre a szemiotika jelentés-problémájának kellős közepén köt ki, olyan problémánál, melyet korábban igen egyszerűen „oldott meg”.<sup>25</sup> Jöllehet a szavak és a mondatok jelentése, melyet Russell igen pontosan — és szerintünk helyesen — különböztet meg, nem esik egybe, mindenesetre alapos feltevésnek tűnik, hogy a jelentésnek ez a kettőssége, melyet Russell a *mondatokra* vonatkozóan megállapít, nem korlátozódik csupán a mondatokra, hanem minden jel és jelrendszer jelentésének általános sajátosságához kapcsolódik. Így tehát, amikor a *jelentés* problémájával a szemiotika általában foglalkozik, ez közvetlen kapcsolatban áll Russell problémájával, s bizonyos határok között valóban eltekinthetünk attól, hogy szavak vagy mondatok jelentéséről beszélünk. Mondhatjuk tehát, hogy megfogalmazhatjuk a jelentés általános problémáját is.<sup>26</sup> Mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, hogy Russellnak a logikai igazság két formájáról szóló elmélete hol találkozik a szemiotika jelelméletével és van-e eltérés Russell jelentéselmélete, valamint a szemiotika jelentéselmélete között.

A szemiotikai elmélet az általában vett jelentésnek két típusát különbözteti meg: a tárgyi jelentést, és az eszmei jelentést. „Annak érdekében, hogy különbséget tehessünk, javasoljuk a Bedeutung szót (jelentés a fogalmi szinten), amikor . . . a komplex beszéd-formában ez *logikai* vagy *kifejező jelentés*. A Sinn szót (érzet vagy jelentés *simpliciter*) pedig, miként eddig, ennek kevésbé szigorú értelmében.”<sup>27</sup> Másképp kifejezve: míg a tárgyi jelentés a jeleknek a jelölthöz való direkt, tényszerű kapcsolatára vonatkozik, addig „az eszmei jelentés a jelszituáció szükségszerű vonásait hordozza magában”.<sup>28</sup> Az érint-

<sup>24</sup> Uo. 241.

<sup>25</sup> „A szavak azon egyszerű oknál fogva bírnak jelentéssel, hogy szimbólumok, amelyek valami más helyett állnak, mint önmaguk.” B. Russell: „Principles of Mathematics” (London 1937), 47.

<sup>26</sup> A kérdés ennél természetesen bonyolultabb, még ha Russell oldaláról nézzük is. Számára explicit formában a jelentés általános filozófiai szemiotikai elméletének nincs értelme, s ezt fejezi ki terminológiája is, amelyben csak szavak jelentése (meaning) és mondatok jelentése (significance) létezik. Implicite azonban nem mondható el ugyanez, s ezt igyekeztünk vázlatunkban érzékeltetni. Mindenesetre a továbbiakban bizonyos terminológiai gondosságra és figyelemre lesz szükség, tekintettel arra, hogy a szemiotika számára a meaning — jelentés — mindig az *általános jelelméleti jelentés* kifejezésére szolgál (vö. pl. Adam Schaff: „Bevezetés a szemantikába”, Akadémiai Kiadó 1967).

<sup>27</sup> E. Husserl: „Ideas. General introduction to pure phenomenology” (New York—London 1967). Vö. még E. Husserl: „Logische Untersuchungen” (Halle 1913), I, 38. II, 42, 183.

<sup>28</sup> A. A. Ветров: Семиотика и её основные проблемы” (Moszkva 1968), 30.



kezési pont tehát világosan megragadható: a jelentés (illetve Russell esetében a *significance*) mindkét elméletben két részre hasad. Az egyik, mely közvetlenül a tárgyi világhoz, illetve a tényekhez kapcsolódik, s egyfajta objektív evidenciája van, a másik összetevő azonban nem rendelkezik ezzel az evidenciával, hanem eszmeiként tételeződik, azaz nem *közvetlenül* kötődik a tárgyi-és tény-világhoz. Ámde összevetve a két felfogást, jelentős eltéréseket találunk. A szemiotikai jelentés-elmélet azzal, hogy a jelszituációból indul ki, s összekapcsolja e szituációban a jelet, a tárgyat és a jelölőt<sup>29</sup>, ettől mindvégig nem is tud megszabadulni, jóllehet ez a hármasság teljességgel hasznavehetetlen olyan szavak jelentésének elemzésénél, mint pl. szépség, jóság — azaz az elvont fogalmakat jelentésként tartalmazó szavak értelmezésénél. Ezen nem segít az sem, hogy ezek tárgyi vonatkozású szavakból származnak: ha komolyan vesszük a jelszituációt, akkor szigorúan véve a szituáció alapösszetevőinek minden jelaktusnál jelen kell lenniök. Másrészt azonban ez az elmélet kétségkívül pontosabban közelíti meg azt a problémát, hogy minden megnevezés egyúttal általánosítás is, míg Russell elméletében a tárgy-nyelvben a nevek csupán egyediek és azonosítók — nincs eszmei jelentésük, a general belief pedig csak valószínűen rendelkezhet tárgyi jelentéssel. Továbbá: míg Russell elmélete szükségképp alkotó elemeire darabolja szét a nyelvet, a szemiotikai elmélet még ebben a szituációs-behaviorista formájában is a nyelvnek általános és közös oldalaira fordít figyelmet. Végül pedig a jelrendszer kreatív jellegére vonatkozóan: a szemiotikai jelentés-elmélet, annál fogva, hogy a jelszituációból indul ki, legfeljebb a *descripcióig* jut el, s nem veszi figyelembe, hogy maga a jel, nem csupán egy szituáció eredménye,<sup>30</sup> hanem önmaga a jelrendszer is szituáció teremtő jellegű. Következésképpen minden jelrendszernek a megismeréssel összefüggő kreatív jellege elérhetetlen a szituációból kiinduló szemiotikai-lingvisztikai elméletek számára.<sup>31</sup> „A nyelv kreatív aspektusának jellemzésére az ‚analógia’ vagy a ‚grammatikai minták’ kifejezéseket alkalmazzák, teljesen metaforikus és homályos értelemben használva e kifejezéseket és anélkül, hogy összefüggésbe hoznák a lingvisztikai elméletben való alkalmazásukkal — mondja N. Chomsky a lingvisztikai elméletre, de bírálóatának helye van minden szituációs-behaviorista elméletre vonatkozó kritikában is.

Bertrand Russell elmélete ezen a ponton kétségkívül előnyökkel rendelkezik a jelenlegi szemiotikai elméletekkel szemben, mivel Russell felfogása szerint a kombinációs és a generalizációs szabályok a mondatok transformációjának szabályai, ilyképpen az új mondatok nem egyszerűen egy adott szituáció termékei, nem egyszerű *descripciók*, hanem egy viszonylag elkü-

<sup>29</sup> Vö. pl. C. K. Ogden—I. A. Richards: „The Meaning of Meaning” (London 1953), 11., továbbá: Ch. Morris: „Signs Language and Behavior” (New York 1955), 62. és A. A. Бетров: „Семiotика и её основные проблемы”.

<sup>30</sup> Véleményünk szerint a szituációs-behaviorista jelelméletnek ez az álláspontja szintén elfogadhatatlan, ezúttal azonban ennek vizsgálatára itt nem térünk ki.

<sup>31</sup> Noam Chomsky élesen bírálja a lingvisztikai elméleteket ezen a ponton. Descartesnak a felfedezésével foglalkozva, hogy a nyelv kreatív jellegű „...G. Ryle például Descartes kritikájában egyszerűen teljesen elkerüli a témát. A modern nyelvészet úgyszintén kudarcot vall. Bloomfield semmi továbbit nem mond azon a megjegyzésen kívül, hogy a beszélő új kifejezéseket használ, annak analógiája alapján, amilyen formákat hallott...” Hasonló megjegyzések találhatók Paulnál, Saussure-nél és Jaspersenél. — N. Chomsky: „Cartesian Linguistics” (New York—London 1966), 12—13.

lönülő világ részei, melyet az ember teremtett meg, hívott életre — törvényszerűen szabályozott különleges tevékenységével. Azt állapíthatjuk meg, hogy Russell elmélete a jelrendszerek kreatív aspektusát ragadja meg, de az értelmi és a tárgyi jelentés feldarabolása és különválasztása árán, a szemiotikai elméletek pedig jelenlegi formájukban a tárgyi jelentés és értelmi jelentés egységét ragadják meg, de csupán a descripció oldaláról, s a jelrendszerek kreatív jellege elvész számukra. Ezért — ha csupán vázlat-jellegű lehet is ide vonatkozó vizsgálódásunk — a jelentés elméletének más kiindulópontot kell találnunk.

Mindez most már a paradoxonok megoldásának közvetlen közelébe vezet majd bennünket. Ennek érdekében röviden tárgyalnunk kell azt a problémát, melyet — feltételesen — a nyelv (és általában minden *jelrendszer*) kétirányúságának mondunk. Induljunk ki a következőkből: feltéve, hogy emberekről van szó, lehetséges-e megértés közöttük nyelv nélkül? A válasz minden bizonnyal az, hogy igen. (Képzeljünk el két embert, akiknek valamilyen célból fára van szükségük. Az egyik rámutat a sok közül valamelyikre és favágó mozdulatot tesz. Teljesen világos, hogy másik emberünk ezt meg fogja érteni, sőt bólintással beleegyezhet vagy fejrázással vitakozhat is — egyetlen szó kimondása nélkül.) S valóban ez a helyzet; tudomásul kell vennünk, hogy *önmagában* az együttéléshez, az együttműködéshez nincs egyáltalán szükség se nyelvre, se egyéb *jelrendszerre*, ehhez teljesen elegendő *egyedi* jelek ismétlése és sora, vagy a jelviszony *kifejletlen* állapota. Ezt a legszemléletesebben éppen az állatok társulásai (méhesalád, hangyaboly stb.) bizonyítják.

Most nézzük meg, mi történik akkor, ha valamelyik emberünk a legegyszerűbb módon nyelvi formában fejezi ki magát, s csupán annyit mond: „fa”, azaz mi történik akkor, amikor valamely tárgyat megnevezünk? Valószínűnek tűnő állítás, hogy a konkrét tárgyat összekötöttük valami mással, ami hozzá tartozik, de túl is megy a tárgyon, vagy ennek a túllépésnek a *lehetőségét* teremti meg. Azaz a szituáció-elmélettel ellentétben éppen a tárgynak az adott *szituációhoz* való kötöttségét oldjuk fel azzal, hogy megnevezzük. Ha tehát párhuzamot vonunk a két példa között, akkor előbbiben azt találjuk, hogy rámutatással, mozdulatoknak *jelként* való használatával egy *konkrét szituációt* kreálunk, imitálunk, amelyben mint egyedi eseményben kap értelmet, összefüggést az a tény, amelyet e szituációba bevonni szándékozunk. A mozdulatoknak, mozgásjeleknek csak ebben az összefüggésben van értelmük, s maga a tárgy nem lép ki ebből a szituációból, csak ennek lerombolása és egy másik szituáció újrafelépítése útján, máskülönben éppen ellenkezőleg: ebben a szituációban rögződik, ehhez kapcsolódik, csak ezen belül van kapcsolatunk hozzá. Ez a rögzített pont, tehát a *rögzített szituáció* az, amelyen belül a szituációs-behaviorista elmélet helyesnek mondható.

Ahhoz azonban, hogy kilépünk ebből a szituációból, törvényszerűen valami olyasmit kell *jelként* használnunk, mely *kívül áll* a szituáción (és a szituációhoz hasonlókon), ami nem tartozik egyetlen szituációhoz sem, ami mindegyik szituációhoz képest *külső*. Ily módon a hangjelek kialakulása nem valami kommunikációs praktikumhoz, előnyhöz kötődik, szemben azzal a felfogással, amely elterjedt a lingvisztikai, a szemiotikai elméletekben. „A gesztus nyelv kétértelműsége, továbbá az a tény, hogy az emberek nem csupán a közelükben lévőekkel akartak kapcsolatba kerülni, még továbbá nem csupán akkor, amikor erre a látási viszonyok lehetőséget nyújtottak (barlangok), tehát például sötétben is — kényszerítette ki azt, hogy hangnyelv révén alakítsák

a kommunikációjukat”<sup>32</sup> — olvashatjuk pl. G. Révésznel. Tehát az emberi nyelv keletkezésének magyarázatát a látási viszonyokon kívül, de a hallási viszonyokon belül kellene megtalálnunk. Ehelyett azt találjuk, hogy valamely konkrét szituációban a gesztus nyelv nem kétértelmű, és nem is célszerűtlen, inkább a hangjel bizonyul annak. Ahhoz azonban, hogy valamely közösség túljusson a konkrét szituáció közvetlenségén, kénytelen feladni a gesztus nyelv praktikusságát, s tagolatlan hangkészletét szükségképp emberi nyelvvé kell kimunkálnia.

Visszatérve kérdésünkre azt mondhatjuk tehát: amikor megnevezünk valamely tárgyat, ezáltal egyúttal kiemeljük abból a közvetlenségből, amelyben találtuk, vagy megteremtjük ennek a kiemelésnek a lehetőségét. Ezt azonban pontosan kell értenünk. A megnevezés nem a tárggyal végzett gyakorlati művelet, következésképp a kiemelésnek ez a lehetősége, illetve maga a kiemelés úgy történik, hogy a tárgy megmarad közvetlenségben; a név hozzáadásával, hozzákapcsolásával azonban az általános felé fordítottuk. Ezért a megnevezés olyan tevékenység, amely a tárgyra vonatkozik, s ez a tárgyra vonatkozása *magában a névben* mint tartalom, azaz mint tárgyi jelentés foglaltatik. Ez azonban nem elegendő, mert a tárgyra vonatkozás minőségileg meghatározott, s ez szintén a jelentés része, melyet eszmei jelentésként határozhatunk meg. A megnevezés tehát valamely tárgyhoz való jelrendelés, s mert a tárgy áll előttünk, magában a jelentésben a tárgyi jelentés kerül előtérbe, míg az eszmei jelentés emögött helyezkedik el, amellyel azonban a tárgyi jelentés összekapcsolódik a közös jelformán belül. A megnevezésben, a *tárgy hangjelében tehát nem egyszerűen azt találjuk, hogy a jelentés tárgyi jelentésre és eszmei jelentésre bontható, hanem azt, hogy a tárgyi jelentés és az eszmei jelentés egymással meghatározott közvetítési viszonyban áll, melynek — az elnevezés esetében — határozott iránya van: a konkrét tárgy felől indul, s az általános felé mutat.* Azon oknál fogva pedig, hogy maga a név, mint hangsor, hangjel, mint jeltest teljesen külső a tárgyhoz képest, az általánosítás lehetőségének nincs korlátja: ugyanaz a hangalak jelölhet egy tárgyat (pl. „fa”), lehet anyagnév, fajtanév stb.

A nyelv azonban nem egyszerűen nevek összessége. Meghatározott szintaktikai szabályok révén a nevek egyfelől mondatokká formálhatók, másfelől meglévő mondatokból és nevekből további mondatok, névkapcsolások lehetségesek.<sup>33</sup>

A mi számunkra ezúttal ennek az a vonatkozása a legfontosabb, hogy így módon „eszmei jelentések” és ezeknek megfelelő új nevek hozhatók létre.

A létrehozott új nevek azonban nem egyebek, mint a meglévő nevek és szintaktikai szabályok kombinációinak összefoglalásai. De a kombinációk sorozatában fokozatosan kiszűródik a tárgyi jelentés, annak következtében, hogy a *tárgyra vonatkozás a jeleknek más jelekre való vonatkozásává alakul át.* Amikor tehát a jeleknek más jelekre való vonatkozását *névvel* foglaljuk külön jelformába, már nem áll előttünk az így előállított név közvetlen tárgyi vonatkozása (tárgyi jelentése), hanem az eszmei jelentés áll előtérben. Természe-

<sup>32</sup> G. Révész: „The Origins and Prehistory of Language” (London—New York—Toronto 1953), 56.

<sup>33</sup> Ezeket részletesen tárgyalja Noam Chomsky „Aspects of the Theory of Syntax” című művében (Cambridge, Massachusetts 1965), a nyelv mély és felszíni struktúráját, valamint transzformációs szabályait vizsgálva.

tesen a létrehozott nevet rögzíthetjük ebben az állapotában, azaz tárgyi vonatkozás hiányában. Valójában azonban ez a vonatkozás előáll, mint a gyakorlati világban tevékenykedő emberhez szóló kérdés, mint megvalósítandó gyakorlati cél.

Az eszmei és a tárgyi jelentés azonban ezúttal más viszonyban áll egymással, s iránya ellentétes az előbbivel, most az általánosból indul ki és a tárgy felé mint egyedi dolog felé mutat.

A modern formális logika kiindulópontja az elsőként említett elnevezés-problémához kötődik. Abban az igényben, hogy a jeleket az eszmei jelentés egy adott pontján rögzítse, számára a nevek eszmei jelentésének röviden érintett változása, mozgása, korlátlansága mint kétértelműség, fogyatékoság jelenik meg. Hogy ugyanennek az eszmei jelentésnek egy oldalát kiemelje és rögzítse, a nyelvtől különböző jelrendszert kell kidolgoznia. Ennek kialakulása után azonban két különböző, de egymásra vonatkoztatható jelrendszert kapunk, az egyik, a logikai (mármint a modern formális logika nyelvrendszere) minden létező és lehetséges szójel egy vonatkozását emeli ki és rögzíti, a másik a szójel mozgó értelmi-jelentés rendszerével. A két jelrendszer különbözősége következtében a nyelvben *mindig* megfogalmazható egy, az általánosság magasabb fokán álló kérdés ugyanabban a nyelvi formában, amellet, hogy az azonos forma eszmei jelentése mind általánosabbá válik. *Ennek nyelvi formája szükségképpen a szóban forgó logikai jelrendszer jeleinek, szabályainak stb. összességére vonatkozó kérdés lesz, s a különböző jelrendszerek összességére vonatkozó, nyelvi formában azonosként megfogalmazott kérdések — értelmi jelentésük szerint az általánosítás lépcsőzetesen emelkedő fokozatain fognak állni, illetve afelé mutatnak.* Így tehát e kérdésekre vonatkozóan egyfelől mindig meg kell állapítani, hogy azok hol helyezkednek el, másfelől pedig előtűnik az, hogy a soron következő kérdés az egyszer már rögzített jelrendszer szempontjából feltétlenül kívülről jön. A formális logika jelrendszere ilyen kérdést nem tesz lehetővé, hanem e kérdésnek *nyelvi formát* kell öltenie. Következésképp a formális logika *meglévő* jelrendszerében nem is tud válaszolni az ilyen kérdésre, hanem szükségképp egy másik, magasabb hierarchiához tartozó *újabb jelrendszert* kell kidolgoznia. Maga a hierarchikus elrendeződés szükségképp adódik abból, hogy a logika első jelrendszere *teljes jelrendszer*. Végül: minden, a hierarchiára vonatkozó kérdés következményeiben túlvezet a formális logika adott, már meglévő jelrendszerén, egy mindig lehetséges következő jelrendszerbe. Ez az újabb logikai jelrendszer nem csupán a hierarchikus elrendeződés magasabb fokán áll, hanem jelei az alatta lévővel, a jel és a jelölt viszonyában állnak, s az alacsonyabb szinten álló jelrendszer nem más, mint a magasabb tárgyi jelentése. Így tehát elméletileg lehetséges egy  $n$  fokozatból álló formális logikai jelrendszer-együttes ( $Le$ ).  $Le = 1, 1_2, 1_3, \dots, 1_n$ . Azok a kérdések, amelyek valamely logikai jelrendszer alkotórészeinek, jeleinek *vagy* szabályainak, jeleinek és szabályainak összességére vonatkoznak, valamely jelének vagy (és) szabályának önmagára vonatkoztatásai, feltétlenül hierarchikus kérdések, így végső választ az adott jelrendszeren belül nem lehet rájuk adni.

Vizsgálódásaink tehát arra a következtetésre vezetnek, hogy — mivel a matematikai logika esetében egy új jelrendszer létrejöttéről van szó — a logikai atomizmus, mint az új jelrendszerhez kapcsolódó elmélet, feltétlenül szembe találta magát azzal a kérdéssel, hogy milyen viszony áll fenn az új jelrendszer és az alapvetőnek, elsődlegesnek mondható jelrendszer, azaz a nyelv között,

továbbá általában mi a viszony a jel és az általa jelölt objektum között. Csak-hogy ezeket a kérdéseket a logikai pozitívizmus, a logikai atomizmus valójában soha sem teszi fel önmagának, s számára ezek mint metafizikai kérdések egyáltalán nem is jelentenek problémát. Ez a legszembetűnőbben abból az eljárásból tűnik ki, amellyel pl. B. Russell közvetlenül von le következtetéseket a nyelvre és a nyelv által jelölt világra a matematikai logika jelrendszeréből.

Konklúzióink tehát az, hogy az *antinómiák eredete a jelviszony helytelen megközelítése, megoldásuk pedig a jelviszony elméleti megoldása*. Így az antinómiákat három csoportra bontjuk aszerint, hogy a jelviszony mely oldalát érintik.

#### A) Az *A* típusú antinómiák:

1. E típusba soroljuk Russell és Whitehead „Principia Mathematica”-jában felsorolt antinómiákat, kivéve az elsőt, az „én hazudok”, vagy másként: Az „Epimenedész a krétai azt állítja, hogy minden krétai hazudik” típusút. Tehát ide soroljuk mindazokat (az 1. sz. kivételével), amelyek elkerülésére Russell és Whitehead a típusok elméletét dolgozták ki. A típusok elméletéhez az előbbiekből következő megállapításokat kell tennünk:

- Az a kérdés, hogy lehet-e egy osztály tagja önmagának, lehet-e rendszám az összes rendszám rendszáma stb., egyenlő azzal a kérdéssel, hogy lehet-e valamely jel önmagának jele. A valóságos nyelvben, mint láttuk, ez a kérdés úgy oldódik meg, hogy ugyanabban a nyelvi kifejezésben az eszmei jelentés tárgyi jelentéssé változik, s így ismét alkalmassá válik arra, hogy új eszmei jelentést vegyen fel, s ezzel továbbhaladjon az általánossá emelkedésben. A formális jelrendszerekben (logikai, matematika) ez a megoldás *nem* lehetséges, mivel ezek az *általánosabb jelentésnek önálló különformát kénytelenek adni*. Az antinómiák a két jelrendszer közötti viszony meg nem értéséből erednek, azaz a kérdés nyelvi formájának a formális jelrendszerbe való közvetlen átültetése révén jelennek meg.
- Az antinómiákra vonatkozó kérdések *valóságos helye* a nyelvi jelrendszerben: a jelölt tárgy és a *szójel* viszonya. Azoknak a kérdéseknek, amelyek az antinómiákhoz vezettek, *nyelvi* formája: lehet-e azonos a jel és a jelzett dolog, tárgy, esemény? Következésképp: Russell a problémát helytelenül fogalmazta meg, s helyesen így hangzik nyelvi formában, a *keletkezés* helyén: mi a viszony a jel és a jelzett között. Az antinómiákban: mi a viszonya az osztálynak, amely nem tagja önmagának, ahhoz a *jelhez*, amellyel az összes ilyen osztályokat együttesen, összességükben jelöljük. Ily módon az antinómiák: *valóságos problémára vonatkozó kérdések, melyeket a formális jelrendszerekre nézve megfogalmazhatunk, s amelyeket ezeken a rendszereken kívül oldhatunk csak meg*.
- A formális jelrendszerekben minden hierarchiára vonatkozó kérdés a jelölt és a jel viszonyát érinti. Ezért az összes állításra, osztályra, relációra stb. vonatkozó antinómiák megfogalmazásának alaphibája, hogy nem veszi figyelembe: a jel nem azonos a jelölt objektummal, mert a csak tárgyi jelentéssel bíró jel megszűnik mint jel, s ezzel megszűnteti ama tárgyi jelentést is: marad a létező világ valóságos összefüggése.

Másrészt ez a magyarázata, a törvényszerűsége annak, hogy az antinómiák a modern formális logikában elkerülhetők a típusok elméletével.

- Végül: a típusok elmélete nem ugyanannak a logikai rendszernek magasabb, hierarchikusan elhelyezkedő rétege, hanem egy új logikai rendszer alkotórésze.

B) Ebbe a csoportba a „Principia Mathematicá”-ban elsőként említett „Epimenedész a krétai”-paradoxont, továbbá egy másik, ugyancsak régi paradoxont sorolunk, melyet N. Prior a következőképpen ír le: a papírlap egyik oldalára Epimenedész ráírta: ez a mondat hamis. A másik oldalon pedig ez állt: a másik oldalon olvasható állítás igaz.<sup>34</sup> Hegel a „hazug” antinómiája mellett utal egy ugyancsak régi és e típusba sorolható antinómiára, megemlítve, hogy a sztoikusok nagy figyelmet szenteltek ennek az antinómia típusnak (egyedül Chrysippos hat könyvet írt erről), s a „Don Quijoté”-ban is előfordul. A példa így szól: Egy híd mellett akasztófát állítottak fel, s aki átment a hídon, annak meg kellett mondania hová megy. Ha igazat mondott, tovább engedték, ha hazudott, felakasztották. Jött mármost valaki a hídhoz, aki az örök kérdésére azt válaszolta, azért jött, hogy felakasszák az ott álló akasztófára. Az antinómia: ha felakasztják, igazat mondott, s így tovább kell engedni, de ha tovább engedik, nem mondott igazat.<sup>35</sup> Végül A. Rapoport ismertet egy ugyancsak e csoportba sorolható paradoxont, melyet a következőkben példaként tekintünk és részletesebb levezetéssel oldunk meg. A példa a következő: gondoljuk meg az alábbi mondatot a négyzetben.<sup>36</sup>

Ebben a négyzetben minden állítás hamis.
--

Teljesen világos a paradoxon fennállása: igaz és hamis értéknél egyaránt ellentmondásra jutunk. Ideiglenesen azonban emeljük ki a mondatot a négyzetből. A következő teljesen világos ábrát kapjuk:



Ebben a négyzetben minden állítás hamis.

Az világos ugyanis, hogy bármilyen mondat kerül a négyzetbe, amennyiben szabályként fogadjuk el a négyzeten kívüli állítást, szükségképpen hamis állításokat kapunk. Jelezzük a négyzeten kívüli állítás érvényességét függőlegesen lefelé mutató nyíllal, s írjunk a négyzetbe két egyébként evidensen igaz állítást.

Kétszer kettő egyenlő négyvel
-------------------------------



Ebben a négyzetben minden állítás hamis.

<sup>34</sup> A. N. Prior: „Formal Logic” (Oxford 1955), 288.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel: „Előadások a filozófia történetéből”, II, Akadémiai Kiadó 1959, 88–89.

<sup>36</sup> A. Rapoport: What is Semantics?, In: „The Use and Misuse of Language”, ed. by S. I. Hayakawa (Greenwich 1966), 19.

Budapest  
Magyarország  
fővárosa

Ebben a négyzetben minden  
állítás hamis.

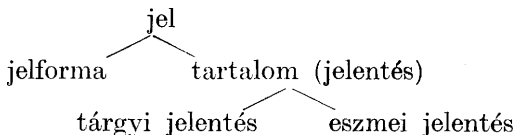
Azt találjuk tehát, hogy a négyzetben szereplő állítások jelentésének értékeléséhez két szabályunk van: az egyik (amelyet ezúttal érvényesnek tekintünk), hogy az állítások jelentésének egyértelműen hamis értékét kapjuk, ha az állítás a négyzetben szerepel, a másik pedig a jelölt és a jel valóságos viszonyának kérdését érinti. Másképp fogalmazva: még az első esetben egy formális szabállyal előre eldöntjük, hogy a négyzetben szereplő állítások jelentése hamis, a második esetben e jelentés igaz vagy hamis voltának megállapítása a jelrendszer és a jelölt objektum közötti viszony tartalmi elemzésének *eredménye*. A két követelmény és eljárás nyilvánvalóan ellentétes.

Valóságosan azonban természetesen lehetséges, sőt szükségesnek is bizonyulhat a jelentés értékének ezt a formális, külső kritériumát meghatározni és elfogadni. Ámde az erre vonatkozó szabályt, kritériumot nem fogalmazhatjuk meg másképpen, mint a nyelvi jelrendszerben: e jelrendszer valóságos jelentésének *tartalma* nem más, mint maga a *formális* szabály. Tekintettel arra, hogy ezt a szabályt ugyanabban a szintaktikai formában mondjuk ki, mint amely szintaktikai formára a szabály maga is vonatkozik, *formálisan* a szabály önmagának szintaktikai formájára is vonatkoztatható. Így tehát most visszaállítjuk eredeti formájában a feladatot:

Ebben a négyzetben  
minden állítás  
hamis.

Az eddigiek alapján megvizsgálhatjuk a négyzetben szereplő jelentést tartalmazó szintaktikai forma különböző oldalait.

- Az eszmei jelentés oldaláról egy meghatározást kapunk, azaz az igaz vagy hamis definícióját. Ezt elfogadva indulhatunk tovább.
- A tárgyi jelentés esetében viszont azt találjuk, hogy amennyiben a tárgyi jelentés objektumra vonatkozás, annyiban a jelentés önmaga formájára vonatkozó. De a jelviszony nem a tartalomnak a saját formájára való vonatkozása, hanem egyik tartalmas formának (a jelnek) egy másik tartalmas formára való vonatkozása (az objektum). Ily módon megtaláljuk a tartalom és a forma viszonyát a példában, de nem találjuk meg a jelviszonyt. De jelviszony nélkül nincs jelentés — sem eszmei, sem tárgyi. Az ellentmondás a jelviszony tisztázatlansága miatt áll elő. Magát a jelviszonyt így írhatjuk fel:



- A példában a jelforma és a tárgyi jelentés viszonya megoldatlan, illetve kölcsönösen felcserélt. Ennek következtében a négyzetben szereplő szintaktikai forma sem önmagára, sem más állításokra, sem a négyzetre

nem tartalmaz jelentést, mert *nincs* jelentése. A jelentés annál fogva nem jön létre, hogy a jelviszony nem teljes, kifejtetlen. A hiányos jelviszonyt a következő művelettel tehetjük teljessé:

Ebben a négyzetben minden állítás hamis.
--

Ebben a négyzetben minden  
állítás hamis.

(Ekkor egyugyanazon szintaktikai formában egyszer igaz, másszor hamis értéket kapunk.)

Összefoglalva tehát: Mindazon szintaktikai formák, amelyek értelmi jelentése a logikai ítéletek, tételek, állítások stb. igaz vagy (és) hamis formális feltételeit definiálják, önmagukra nem vonatkoztathatók, mert bennük — a jelentéstartalomként kimondott szabállyal — az ítéletek stb. logikai igaz vagy hamis értékét formális kritériumok alapján döntjük el, s megszüntetjük azok eredeti értelmi jelentését. Ezért, ha a szabályt kimondó szintaktikai formát a szabály alá vonjuk, a jelviszony hiányossá válik, megszűnik s így elveszti eredeti értelmi jelentését, mely nem más, mint maga a szabály.

Következésképpen: a „Principia Mathematica” szükségképpen kerüli el az antinómiáknak ezt a formáját, mint külön típust. A formális logika számára a kiindulópontnál semmiképpen sem játszik szerepet az elsődleges jelrendszernek, a nyelvnek eredeti jelentése, hanem a kiindulópont: a formális jelentés kritériumainak megállapítása. Mindazonáltal a B) típusú antinómiák problémájának elkerülése és megoldatlansága szerepet játszik azoknak a kérdéseknek *nyelvi* megfogalmazásában, amelyek az antinómiákhoz vezetnek.

C) A harmadik — egyúttal a legegyszerűbben megoldható — antinómia csoportot szintén nem tárgyalja a „Principia Mathematica”, de utalásaink vannak arra, hogy Russellt — nem külön típusként — foglalkoztatták az ide tartozó antinómiák is. Willard von Orman Quine jegyzete szerint B. Russell eredetileg 1918-ban egy szűkebb körben mondta el a „falusi borbély”-ról szóló antinómiát.<sup>37</sup>

Eszerint a paradox a következő: „Egy bizonyos faluban van egy borbély. Ez a borbély megborotválja a falu minden olyan férfi lakóját, aki nem borotválkozik önmaga. Kérdés, hogy a borbély megborotválkozik-e, mivel a borbély akkor és csak akkor borotválkozik meg, ha nem borotválja meg önmagát.”<sup>38</sup>

A példa több változata ismeretes. A Schaff például hasonló történetet ad elő az ezredborbélyről.<sup>39</sup> Tény, hogy viszonylag könnyen állíthatók elő hasonló antinómiák, pl. ha a szénszállítók minden olyan lakónak visznek tüzelőt, aki önmaga nem szállítja haza saját tüzelőjét, világos, hogy hasonló megoldásra jutunk: a szénszállítók csak akkor szállítanak tüzelőt önmaguknak, ha nem szállítanak tüzelőt. Tekintettel arra, hogy a példák úgyszólván korlátlanul szaporíthatók, az eredeti Russell-példát tekintjük mintának az összes C) típusú antinómiák jellemzéséhez.

A legegyszerűbb, ha az antinómiák e típusának létrehozási sémáját írjuk fel: a) vegyük a személyek vagy tárgyak egy csoportjának nyelvi kifejezését

<sup>37</sup> W. Quine: „The Ways of Paradox and Other Essays”, 4.

<sup>38</sup> Uo. 4.

<sup>39</sup> A. Schaff: „Bevezetés a szemantikába”, 39.



(nevét). A példánál maradvá: a falu férfi lakosainak összessége, akik nem maguk borotválkoznak. *b*) Vegyük valamely személy olyan tevékenységének, aktivitásának elnevezését, amellyel a szóban forgó személy az *a* csoport minden tagjára külön-külön vonatkozik. A példában: e férfiakat megborotváló borbély. Figyeljünk arra, hogy itt két különböző „halmazt” kapunk. *c*) Most lépünk egyet visszafelé, s vegyük tekintetbe, hogy *valóságosan* a borbély a falu férfi lakója *is*, azaz romboljuk le a korábbi szétválasztást, de úgy, hogy előzőleg már rögzítettük. Mindig ugyanezt a kontradikciót kapjuk, azaz a falu borbélyá most nem különálló *a* vagy *b*, hanem *ab*, amelyben ugyanannak a viszonynak kellene megjelennie, mint a különálló *a*-nak *b*-hez.

Ha tehát valamely objektum két különböző oldalát különbözőképpen jelöljük, s ezek között meghatározott viszonyt állapítunk meg, vagy e különböző jelekkel meghatározott műveleteket végzünk, többé nem léphetünk vissza közvetlenül a jelölt objektumhoz ama jelölés figyelembevételével, megsemmisítése nélkül. Ezért, ha külön jelöltük (a példánál maradvá) a falu férfi lakosait és a falu borbélyát az adott jelrendszeren belül, ezek mindvégig különállóként kezelendők, így egymáshoz való relációjuk önmagukra nem vonatkoztatható. Másképp fogalmazva: Mindazon tárgyak, fogalmak, amelyeket egy meghatározott tulajdonság, vonatkozás alapján egy osztályba sorolunk, kizárólag abban és csak abban a tulajdonságban, vonatkozásban vehetők tekintetbe az osztállyal kapcsolatos minden művelet, eljárás során. Következésképp önmagukra nem vonatkoztathatók, mivel e vonatkoztatás legalább két tulajdonságot feltételez. A valóságban természetesen fennáll a dolgok, fogalmak különböző oldalainak egymásra vonatkozása, mely az *egész* szempontjából a dolognak önmagára vonatkozása. De mert ez az *egész* szempontjából való, az önmagára való vonatkozás a formális logika számára mindig egy másik és nem saját jelrendszerben tárgyalandó kérdés.

Azt találjuk tehát, hogy a Russell-antinómiák a jelviszony három különböző, de egymással kölcsönös kapcsolatban álló oldalát érintik, így megoldásuk: az ezekre adandó elméleti válasz.

1. Az *A* típusú antinómiák a jelölt objektum és a jeltest (forma) összefüggéseire vonatkoznak, melyre vonatkozóan megállapíthattuk ezeknek nemcsak szükségképpen különbözőségét, hanem egyúttal azt is, hogy a jeltest a jelölt objektumhoz képest külső, különálló, azzal önmagában, csupán formaként véve összefüggésben *nem* álló. Az összefüggés a tartalom, a jelentés felől adódik. A Russell-antinómiák akként keletkeznek, hogy *ezt a tartalmi összefüggést érzékelik, de a formára vonatkozóan állapítják meg*. Természetesen semmi akadálya, hogy egy új kérdéssel rákérdezzünk az összes eddigi mondatra. Ez a kérdés jelöltként tartalmazza az eddigi összes jelet. Ilyképpen a kérdésnek önmagára való vonatkoztatása nem más, mint a jelviszony megszüntetése, a jelnek a jelölttel való egyenlővételéle.

2. Az *B* típusú antinómiák a jel tárgyi jelentéséhez, s ennek a jeltesttel való összefüggéséhez vezetnek. Megoldásként azt találtuk, hogy a jelviszonyban az értelmi jelentésben definiált igaz vagy hamis tárgyi vonatkozását nem a jeltest határozza meg (jóllehet magát az értelmi jelentést a jeltest hordozza), hanem a tárgyi jelentés. A Russell-antinómiák ez esetben akként keletkeznek, hogy *a jelforma és a tárgyi jelentés összevonásával hiányos jelviszony áll elő, amely azonban még nem jelviszony, így az eszmei jelentés még nem jelentés*.

3. Végül a *C* típusú antinómiák a jelölt tárgy problémáját érintették a jeltesttel és a jelentéssel összefüggésben. Itt azt állapíthattuk meg, hogy a jel-

test, a jelentés és a tárgy, mint a jelviszony három fő összetevője, nem változtathatók tetszés szerint, hanem a jel három alkotóeleme szigorúan körülhatárolhatóan rögzíti a jelölt általánosításának, az elvonatkoztatásnak egy meghatározott fokát. A jelforma, az eszmei és a tárgyi jelentés tehát olyan egységet alkot, amelynek különböző oldalai nem változtathatók meg a többi megváltozása nélkül. A Russel-antinómiák itt akként állnak elő, hogy megváltoztatják, mással helyettesítik a jel egyik oldalát, anélkül, hogy az egész jelviszony megváltozását tekintetbe vennék. Ha tehát arra a kérdésre válaszolunk, hogy hol van az antinómiák keletkezési helye, azt mondhatjuk, hogy a jel és a jelölt egymáshoz való viszonyában, pontosabban: e viszony nem ismeretében. Valóban fel kell figyelnünk arra, hogy amikor a neopozitivizmus, a logicizmus, a logikai atomizmus akként oldja meg a filozófiai kérdéseket, hogy egyszerűen értelmetlennek nyilvánítja ezeket, önmagát fosztja meg attól, hogy megértse annak a jelrendszernek az elsődleges jelrendszerhez, a nyelvhez való viszonyát, amelyet ő maga létrehozott, s egyúttal, hogy általában megértse a jelölt és a jel viszonyát. De valójában még ennél is többet mondhatunk: megfosztja önmagát attól, hogy egyáltalán a maguk helyén érzékelje az itt jelentkező összefüggéseket. A meg nem oldott problémák azonban soha sem tűnnek el önmaguktól: átformálódva, az egész elméleti-logikai építmény csúcán drasztikus és különösen éles formában mint logikai antinómiák jelennek meg újra. A megoldást tartalmazó választ azonban itt ekkor már hiába keressük rájuk: a filozófiai, vagyis a leküzdöttnek hitt „metafizikai” kérdésekhez való visszatérés elkerülhetetlen.

# AZ EMBER—TECHNIKA—TERMÉSZET RELÁCIÓ TÖRTÉNETI ALAKULÁSA ÉS A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI FORRADALOM

Á G O S T O N L Á S Z L Ó

Darwin ráirányította az érdeklődést a természeti technológia történetére... Nem érdekel-e a társadalmi ember termelő szerveinek — minden különös társadalmi szervezet anyagi bázisának — képződéstörténete ezzel egyenlő figyelmet?

*Marx*

Hegel és Marx művét folytatni annyit jelent, hogy dialektikusan fel kell dolgozni az emberi gondolat, a tudomány és a technika történetét.

*Lenin*

A tudományos-technikai forradalom mai, kezdeti fokán is sokrétűen strukturált résztotalitásként bontakozik ki, amely a társadalmi test teljesebb totalitásába épül be. Mivel a bonyolult jelenségek kölcsönhatása és kölcsönös feltételezettsége hatványozottan bonyolult, a tudományos-technikai forradalom filozófiai tárgyalása is számos, egymással összefüggő oldalról, különböző megközelítésekben, rész- és átfogóbb aspektusokban történhet. Ezeknek a sokrétű, összehangolt vizsgálatoknak az eredményével járulhat hozzá a filozófia a tudományos-technikai forradalom komplex marxista elmélete kidolgozásához.

Jelen tanulmány a tudományos-technikai forradalmat a társadalmi lét alapforrásánál, a természettel való kapcsolatában igyekszik megragadni — azokon a pontokon, ahol a társadalmiság és annak minden korszakos fejlődési foka végeredményben gyökerezik. Elsősorban a munkára térünk ki, hiszen mindenekelőtt ez az a „folyamat, amely ember és természet között megy végbe, amelyben az ember saját tettével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét”.<sup>1</sup> A munkát valóban „a társadalmi lét ősjelenségének, modelljének tekinthetjük”, amely csírájában „tartalmazza mindazokat a meghatározásokat, amelyek a társadalmi lét új sajátosságainak lényegét alkotják”.<sup>2</sup> Ez a megállapítás azonban nemcsak a társadalmi lét genezisére, hanem minden jelentősebb történelmi változásra is érvényesnek tartható. Az ember és a természet közötti folyamat történetére, a munka rendszerint kiemelkedő főbb típusaira fordítjuk figyelmünket és igyekszünk kitapintani azokat az új összefüggéseket és jelenségeket, amelyek ebben a vonatkozásban a tudományos-technikai forradalom kritériumaként értelmezhetők.

Szüksíteni kell azonban vizsgálódási körünket a munkán mint ember—természet közötti folyamaton belül is. Elsősorban a külső természetre gyakorolt tevékeny emberi ráhatás érdekel bennünket. A munkára, mint közvetítő tevé-

<sup>1</sup> MEM, 23, Budapest 1967, 168.

<sup>2</sup> Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 3.

kenységre, a benne szereplő természeti mozzanatokra, valamint a munka dologi eszközrendszerére és mindezeknek a termelő közösséggel mint szubjektummal való kölcsönös viszonyára tesszük a hangsúlyt. A természeti és társadalmi mozzanatok sajátos ellentmondásos alakulásából igyekszünk kiolvasni az emberi (társadalmi) fejlődés szükségszerű történelmi útját, amely a tudományos-technikai forradalomhoz is elvezet. A „gyártás”, „előállítás”, „közvetlen termelés”, „anyagcsere” stb. fogalmában megragadható folyamatokra koncentrálnunk, a társadalmi létnek a többitől csak gondolatban elkülöníthető ama általános mozzanataira, amelyek az ember — technika — természet relációban foglalhatók össze.

A munkának mint a társadalmi lét „ősjelenségének” a tudományos-technikai forradalom szempontjából való vizsgálata néhány egyéb ismert marxi megfontolásnak az alkalmazását is szükségessé teszi. A munkát csupán abban az *elvon*t marxi modelljében tekintjük, amely szerint „használati értékek képzője”, „hasznos munka”, „az embernek minden társadalmi formától független létezési feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közötti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti”.<sup>3</sup>

Használati értékek képzőjeként tekintjük az eleven tevékenységet, annak szubjektumát, a termelő embert is, mint hasznos funkciók kifejtőjét, továbbá a munka dologi eszközrendszerében megszilárdult holt tevékenységet is, olyan termelőerőkként, amelyek az emberi lét újratermelésében hasznosan felhasználható anyagi értékek előállítására szolgálnak. Elvonatkoztatunk tehát a munka gazdasági, politikai, erkölcsi stb. tartalmától, minden olyan formameghatározástól, amelyek az adott társadalmi rendszerre és a munka ebből adódó különös jellegzetességeire utalnak. Ezek a mozzanatok csak következtetésként, a nagyobb társadalmi-gazdasági korszakok határaiként jelennek meg, amelyekben a munka — adott fejlettségi fokán — egyáltalán lehetséges.

Tudatában vagyunk annak, hogy ennek a továbbiakban még finomodó, többoldalú elvonatkoztatásnak az alapján végzett filozófiai analízis csak részleges képet adhat a munka történetéről és annak a tudományos-technikai forradalom mezejébe eső fokáról. Hiszen az ember — természet közötti folyamatra is érvényesek Marx szavai: „... az összes emberi viszonyok és funkciók, bárhogy és bármiben jelentkeznek is, befolyásolják az anyagi termelést és többé-kevésbé meghatározó módon kihatnak rá”.<sup>4</sup>

## 1. A MUNKA TERMÉSZETI HATÁS-STRUKTÚRÁJA ÉS DINAMIKÁJA

Abban is Marxt követjük, hogy eltekintünk a munka kifejlődésének „az ősidők homályába” nyúló történelmi időszakától, az átmeneti fázisok különböző formáitól és mindjárt „olyan formájában tételezzük fel, amelyben kizárólag az ember sajátja”.<sup>5</sup> Abból a már kifejtett állapotból indulunk ki, amikor az ember viszonya a természethez — az állati lét közvetlenségével szemben —

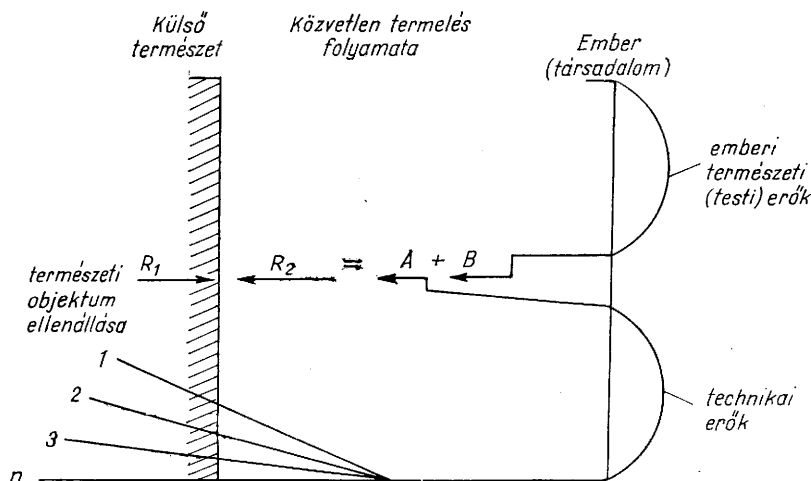
<sup>3</sup> MEM 23, 48

<sup>4</sup> Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, első rész, Budapest 1958, 253.

<sup>5</sup> Uo. 168.

a saját maga által készített, mesterséges szerszámok, azaz technikai eszközök által közvetített.<sup>6</sup>

A munkának mint az ember és a természet közötti közvetítésnek az alapstruktúrája, a benne szereplő természeti erők oldaláról bizonyos egyszerűsítésekkel ezek szerint a következő vektorális modellel ábrázolható:



1. ábra

<sup>6</sup> A technika fogalmának a különböző emberi tevékenységekkel kapcsolatban különböző lehet a tartalma. Jelen tanulmányban kizárólag a termelés technikáját értjük rajta, amely szintén különböző vonatkozások bonyolult egysége. A technika a munkatevékenység sajátos oldala, amelynek során az ember a külső természet anyagainak, folyamatait és erőit célszerűen kombinálja, hogy akarata szerint az élő munka dologi eszközeiként (eszközrendszereként) működtesse azokat. A technikai tevékenység — mint általában a munkatevékenység — elválaszthatatlan sajátos teleológiai tételvezéséről. A technika lényege azonban aligha merül ki „az eszközalkotás szellemi folyamatában”, és aligha értelmezhető úgy, mint pusztán „a társadalom anyagi létfenntartásába ágyazott, azon belül önállósult szellemi tartomány”. (Csanády András: A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlata. I.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/3—4, 318—319.) Ez csak előfeltételezi, hogy a munka össz folyamatában a technika végeredményben érzéki-tárgyi módon anyagi termelőerőként, az emberi tevékenység „vezetőközegként” (Marx), mint az ember fizikai és szellemi erőinek és képességeinek dologi objektivációja funkcionál. A technika erről az oldalról az emberi fejlettség tárgyi mutatója, „az emberi lényegi erők nyitott könyve”... „érzéki, idegen, hasznos tárgyak formájában... az ember tárgyiasult lényegi erői állnak előttünk”. (Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, Budapest 1962, 74.)

Az ember—technika—természet reláció történeti tendenciáinak tárgyalása szempontjából azonban nem annyira a technika különböző meghatározásai, mint inkább következő sajátosságai fontosak számunkra: a technika társadalmilag szerzett erő, mesterséges alkotás, amely az ember testi termelőszerveivel és természetadta munkaeszközeivel szemben mesterséges termelőszerveit képezi. A technika mint dologi, tárgyi termelőerő a szubjektív, közvetlenül emberi termelőerőkkel szemben (testi erő, ügyesség, jártasság, tudományos képzettség stb.) nem az egyénhez kötött: levethető, cserélhető, tárgyi formában hagyományozható, univerzálisan használható, miközben genetikusan és funkcionálisan elválaszthatatlan az embertől. Történeti fejlődése sajátos kumulációs és irreverzibilis folyamat, amely — természetesen — nagymértékben függ az érintkezési viszonyok fejlettségétől.

Az ábra a munkafolyamatnak azt az esetét mutatja, amikor az ember közvetlenül természeti tárggyal áll szemben, hogy azt szükségletei kielégítésére alkalmas formává változtassa. (Elvileg mit sem változtat a helyzetén, ha a munka tárgya többszörös munkafolyamaton átment nyersanyag vagy félkész termék.) Ehhez minden esetben le kell gyűrnie a természeti objektum spontán ellenállását ( $R_1$ ), amely az emberi beavatkozással szemben eredeti helyzetének, formájának és struktúrájának a megőrzésére irányul. Nyilvánvaló — bármit is gondolnak erről az emberek —, nem lehetséges ez semmiféle más (gazdasági, politikai, morális stb.) ráhatással, csakis a maga ellentétes „másával” (Hegel), csakis természeti ráhatással, azaz megfelelő nagyságú és minőségű, ellentétes irányú, a munkatárgy sajátosságai szerint az ember által célszerűen megválasztott és működtetett természeti erővel ( $R_2$ ).

E két ellentétes természeti erő „zord, érzelemmentes” játékában, illetve az azokat hordozó objektumok saját természetük szerinti egymásra hatásában és egymásban való kimerülésében<sup>7</sup> alakul ki a kívánt termék.  $R_1$  és  $R_2$  erők ellentmondása, amely a munka alapvető ellentmondásának tekinthető, formailag az állati tevékenységben is fellép, amikor az állat kizárólag testi erőivel természeti környezetére hat ( $R_2 = B$ ). A döntő különbség azokban a komponensekben rejlik, amelyekből az  $R_2$  eredő az embernél, ill. az állatnál össze tevődik, valamint azokban a forrásokban, ahonnan e komponensek származnak.

A külső természet ellenállásának ellentétes „mását” a társadalmi ember esetében is kizárólag természeti erők alkotják. Az állati egység helyett azonban két forrásból származnak. Részből az ember önmagából, testi szervezetéből meríti azokat, amikor „a természeti anyaggal az ember maga is mint természeti hatalom lép szembe. A testi mivoltához tartozó természeti erőket, karját és lábát, fejét és kezét mozgásba hozza, hogy a természeti anyagot saját élete szempontjából használható formában elsajátítsa”.<sup>8</sup>

Az emberre mint társadalmi lényre azonban az jellemző, hogy nemcsak saját testi erőit állítja szembe a külső természettel, hanem egy elvileg új komponenst is: magának a külső természetnek az erőit is sajátosan kombinálva cselekvésének oldalára vonja, „szervesíti” őket (A), és megtoldja velük saját testi szerveit. Azaz „fortélyosan és hatalmasan” jár el (Hegel), „rászedi” (Pseudo-Arisztotelész) a természetet. Az ember az állattól eltérően testi erőit társadalmi úton egyesíti a külső természet neki valóvá (technikaivá) tett erőivel, és együttesen ( $R_2 = A + B$ ) tudatos céljai, akarata szerint a külső természettel szemben működteti azokat.<sup>9</sup>

A külső természet ellen irányuló  $R_2$  erő és komponensei közvetlen hatásokban kétségkívül természeti erőkként viselkednek. Ez azonban a munka egész komplexumának csak egyik oldala. Mint a vázolt természeti hatásstruktúrából kiolvasható: e struktúra — mint maga a munka — nem természettől adott, meghaladja a természet önmaga által realizálható lehetőségeit,

<sup>7</sup> Lásd Hegel: „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai”, első rész, Akadémiai Kiadó 1950, 297.

<sup>8</sup> MEM 23, 168.

<sup>9</sup> Az A és B erők rendeltetésének és funkciójának azonossága alapján — az ember és a technika elvi különbözősége ellenére — beszélhetünk az emberi termelőszervek egységes rendszeréről, amelyet mint ilyen (ember—technika, ember—gép rendszer stb.) egyes szaktudományok (kibernetika, bionika, mérnöki pszichológia stb.) eredményesen vizsgálnak. E nézőpont a filozófiai ökológiai vizsgálatok számára is gyümölcsöző.

a társadalmi ember társadalmi tevékenységének a műveként áll elő. Az egész struktúra általános jellege: társadalmi-történeti. A és B komponensek a meghatározott társadalmi viszonyok között tevékenykedő társadalmi ember történetileg fejlődő termelőerői, amelyek az ember és a külső természet közötti aktív kapcsolat rendszerét alkotják. Ez nem a természeti, hanem a társadalmi lét alapállása, a társadalmi lét immanens eleme, a „valóban emberi élet bázisa” (Marx).

A munka természeti hatás-struktúrája társadalmi-történeti jellegénél fogva magában hordja fejlődésének sajátos lehetőségeit és módjait, amelyek az összes emberi viszonyokkal való kölcsönhatásban érvényesülnek. Ennek azonban ismét csak a munka természeti erőinek a dinamizmusában, az ember – technika – természet reláció történeti alakulásában lecsapódó eredményeit vizsgáljuk.

Honnan származnak azok a természeti erők, amelyek az ember hatalmát a természet felett közvetlenül folytonosan növelhetik? Nyilvánvalóan nem lehetnek az ember testi erői, hiszen ezek tartománya mind minőségileg, mind mennyiségileg korlátozott. Az ember például a természeti objektum ellenállásának közvetlen leküzdésére kizárólag mechanikai mozgást képes gyakorlatilag hasznosítható méretekben szolgáltatni. Más természeti erői, fizikaiak (termikus, elektromos stb.), kémiaiak vagy biológiaiak a természeti tárgy közvetlen megmunkálásában nem jönnek számításba.<sup>10</sup> Az elérhető mechanikai teljesítmény is viszonylag kicsiny. Testi szervezete más tekintetben is átléphetetlen korlátokat állít az ember elé. A kar (ujjak) mozgási sebessége eléggé széles, de szigorúan körülhatárolt sávban (0,1–800 cm/sec értékek között) mozoghat. Az emberi információfelvételt és feldolgozást is meghatározott tér-, idő- és intenzitásbeli alsó és felső küszöbértékek jellemzik. A felvehető információ-mennyiség nem haladja meg a 10 bit-et, az információ-továbbítás sebessége pedig — egyes kísérletek tanúsága szerint — az 50–70 bit/sec-ot.<sup>11</sup>

Az ember külső természet feletti hatalmának napjainkban különösen pregnánsan megmutatkozó dinamizmusa nem alapulhat az ember korlátozott testi erőin. Az ehhez szükséges természeti erők csak magából a külső természetből származhatnak, amely az emberi élet alapvető feltétele, az ember „élet-tevékenységének az anyaga, a tárgya és a szerszáma”,<sup>12</sup> mindezek végtelen és kimeríthetetlen arzenálja. Az  $R_1$  és  $R_2$  erők ellentmondása és mind magasabb fokon való reprodukálása a társadalmi lét örök jellegzetessége és olyan történeti tendenciát ír le, amelyben az  $R_2$  két komponense közül effektív hatását tekintve B (testi erők) stagnáló, illetve relatíve és abszolúte csök-

<sup>10</sup> Ebben az értelemben „az emberi munka egyszerű mechanikai mozgás”. (Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 93.) Többek között ez is magyarázata annak, hogy miért éppen mechanikai kézi szerszámokkal kezdődött a testi szervek „megtoldása”, és miért a mechanikai technika vonalán fejlődött a technika a legutóbbi időkig. A mechanikai tevékenység döntő szerepet töltött be — és tölt be a tudományos-technikai forradalom mai fokán is — abban, hogy az ember a munka természeti hatás-struktúrájába egyáltalán bekapcsolódhassék. Ez azonban valószínűleg nem a végső állapot. Néhány érdekes kísérlet tanúsága szerint lehetséges az emberi beszéddel és szemmel való közvetlen szónikus, vizuális vezérlés, illetve mint a biokémiai és bioelektromos agyi folyamatok kutatási eredményei ígérik, belátható időn belül megvalósulhatnak a közvetlen agy-komputer kapcsolatok (a RAND adatai szerint 2020 körül). (Lásd: „A modern ember biológiai paradoxonja”, Medicina, Budapest 1967.; G. R. Taylor: „Biológiai pokolgép”, uo. 1970.)

<sup>11</sup> Lásd B. Lomov: „Ember és technika. A műszaki pszichológia alapjai”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1969, 191, 354. skk.

<sup>12</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 49.

kenő, A (technikai erők) pedig (és ezzel  $R_2$  is) határtalanul növekvő tendenciát mutat. Az arányok jelentősebb történelmi eltolódásainak konkrét elemzése hasznos hozzájárulást adhat a társadalmi lét minőségi változásainak, köztük a tudományos-technikai forradalomnak a megértéséhez.

Ezzel még nem feleltünk arra a kérdésre, hogy a természeti környezet minőségileg újabb s újabb szférái (1, 2, 3, ... n, lásd 1. ábra) milyen sorrendben, mértékben és milyen úton kerülnek be anyagként, tárgyként és szerszámként a munka kohójába. A külső természet az ember – technika – természet reláció viszonylag passzív oldala. A dinamizmus nem természeti, hanem társadalmi jelenség, amelynek alapvető hajtóerői a társadalmi-emberi oldalon keresendőek.

A dinamizmus forrását egyértelműen az ember eszközkészítő és eszközhasználó tevékenységében jelölhetjük meg. Ez szükségképpen magában foglalja a tudati tételezést, a cél kifermálását, a természeti anyag sajátosságainak és lehetőségeinek, a szerszámmal elérhető eredményeknek az előzetes tudati számbavételét, amely a munkatevékenység immanens része és előfeltétele.<sup>13</sup>

A folyamat dinamizmusa azonban nem merül ki a teleológiai mozzanatokban. A természet feletti hatalmát gyakorlatilag az ember csak úgy biztosíthatja, ha kilép szubjektivitásából és mindenkor lényegi erőit, fizikai és szellemi termelőképességeit olyan dologi (technikai) eszközökben objektiválja, amelyek segítségével a külső természetet mind horizontálisan, mind vertikálisan növekvő mértékben önfejlődése alappotenciáljaként anyagi és szellemi gazdagságának termelésére aktívan felhasználja. A folyamat dinamizmusa végeredményben a szubjektív emberi erők és azok tárgyi objektívációi kölcsönhatásában, önmaga és a külső természet erőinek elsajátításával a szubjektum – objektum – szubjektum dialektikus viszonyában rejlik, amelyet az eleven és tárgyiasult tevékenység közvetít.

Munkatevékenységében az ember folytonosan megkettőzi önmagát, nem misztikusan, hanem reálisan. Szubjektív céljait és személyi képességeit folytonosan dologi eszközökben realizálja, amelyek gyakorlati hatalmát biztosítják a természet felett. Az eszközök viszont további anyagi és szellemi fejlődésének az alapját képezik, és készítésükkel, használatukkal folytonosan más szubjektummá változik. A szubjektum – objektum – szubjektum viszony dialektikája a termelő ember sajátos önfejlődésének a folyamata, amely objektív logikájánál fogva kumulációs és irreverzibilis jellegű. Mozgása folytonosan bővülő spirálisoz hasonló, amely az ember szubjektív erőinek és tárgyi eszközeinek egymásra támaszkodó, „öngerjesztő” tendenciáját szimbolizálja.

A szubjektum – objektum – szubjektum viszony egyik oldalának a mozgása a másik mozgását feltételezi és eredményezi. Ezért – mint a marxizmus klaszszikusai utaltak rá – egyik oldal sem abszolutizálható és tehető meg az egész folyamat kiindulópontjává. „...Az emberi célok az objektív világból születnek és előfeltételezik ezt...”<sup>14</sup> (amely utóbbi az objektív valóság ember

<sup>13</sup> Lásd részletesebben Lukács György „Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai” c. előadását („Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/5.): „A matematika, geometria, fizika, kémia stb. eredetileg a munka ezen előkészítő folyamatának a részei, mozzanatai voltak. Fokozatosan önálló megismerési területekké fejlődtek, anélkül, hogy ezt az eredeti funkciójukat teljesen elveszíthették volna. Minél egyetemesebbé és önállóbbá válnak ezek a tudományok, annál egyetemesebb és tökéletesebb lesz a munka is; minél jobban kiterjednek, elmélyülnek stb., annál nagyobb lesz az így keletkezett ismeretek befolyása a munka céltételezésére és végzésének eszközeire.” (Id. h., 736.)

<sup>14</sup> Lenin: „Filozófiai füzetek”; LÖM 29, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1972, 154.



alkotta, második formáját is magában foglalja). A technika „sem valami önálló, lényegi” az emberrel szemben, hanem „teremtmény, tőle *tételezett* valami, és a *tételezett* ... csak a *tételezés* aktusának igazolása, amely egy pillanatig energiáját, mint a terméket rögzíti...”<sup>15</sup> A nem-marxista filozófiai irányzatok, a naturalizmus, vulgármaterializmus, az idealizmus és a technizmus különböző válfajai (mely utóbbi az előzők egyikébe torkollik) általában megsértik ezt a világnézeti-módszertani elvet, széttörik a szubjektum – objektum – szubjektum folyamat egységét, és egyik vagy másik kiragadott mozzanatot teszik meg független változóvá. E nézetek a tudományos-technikai forradalommal kapcsolatban sajátos módon újjáélednek, és kritikájuk különösen aktuális.

A folyamat egyes oldalai, sajátosságaiknak megfelelően, különböző funkciókkal és fejlődési tendenciákkal vesznek részt abban. Egyik oldal fejlődése sem magyarázható meg azonban pusztán önmaga sajátosságaiból (ezen az alapon csupán fenomenológiailag írható le). Mind a szubjektum, mind az objektum fejlődésének ugrásai csak a másikkal való elszakíthatatlan strukturális (funkcionális) és dinamikus kapcsolatában értelmezhetők helyesen.

A szubjektum – objektum – szubjektum viszony mozgása ismét aláhúzza a folyamat társadalmi-történeti jellegét, amely nem dedukálható pusztán a benne szereplő természeti erőkből. Ennek kapcsán egy gyakran elhanyagolt kérdés vetődik fel: honnan származik a történetileg felfelé ívelő emberi önfejlődés „potenciálja?” Vajon a természeti erőktől függetlenül, „tisztán” a társadalmi-történeti tényezők révén képes-e az ember mind magasabb fejlettségi fokra transzformálni önmagát? Az egyes filozófiai irányzatok válaszai ebben a kérdésben is élesen eltérnek egymástól. A marxizmus megoldása egyenesen következik az eddigiekből:

A szubjektum – objektum – szubjektum viszony nem léphet ki az ember – technika – természet relációból. A magasabb társadalmi színvonal végső soron a külső természeti faktorok mind kiterjedtebb és elmélyültebb tudatos, termelő felhasználását feltételezi. Az ember azonban nem úgy uralkodik a természetben – Engels hasonlatával élve –, mint „a hódító egy idegen népen uralkodik, mint olyan valaki, aki a természetben kívül áll”.<sup>16</sup> A természeti szükségszerűség a technika közvetítésével sajátos módon megszüntetve-megőrizve vonul be társadalmi léte elemei közé. A technika megszünteti természeti spontaneitását, vak, embertől idegen formáját, de megőrzi természetes hatását (különbön értéktelen lenne az ember számára, hogy azt termelő módon fogyaszt-hassa el.<sup>17</sup>

Ebből a kettősségből a társadalmi lét fejlődésének egyik sajátos belső ellentmondása fakad. Egyik oldalról az embernek a természettel való viszonya mind közvetettebbé válik, mindinkább felszabadul a vak természeti szükségszerű-

<sup>15</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 107.

<sup>16</sup> MEM 20, Budapest 1963, 457.

<sup>17</sup> A technikailag alkalmazott természeti erők továbbra is természeti törvények szerint működnek, mégis elvileg különböznek a spontán természeti erőktől. A természetben és a kazán tűzterében lejátszódó égési reakciók például egyaránt természeti folyamatok. A természetben azonban az égés minden emberi beavatkozástól függetlenül, a maga pusztító spontaneitásában zajlik le. A kazán tűzterében viszont mesterséges környezetben, mesterséges feltételek között, az ember felügyelete alatt, szabályozottan történik. A folyamatot az ember tartja fenn, indítja be és állítja le társadalmi-termelési céljai szerint. (Lásd Ágoston László: „Az ember és a technika, A technizmus kritikája”, Kossuth 1965.)

ség uralma alól, mind jobban eltávolodik a természettől, és visszaszorulnak a földrajzi, biológiai stb. természeti korlátok. A másik oldalról viszont — az előbbivel szoros kölcsönhatásban — a külső természeti erők emberivé tett formájukban a természeti létből a társadalmi lét szférájába kerülnek át. Ezzel az ember által uralt természeti szükségszerűség is történetileg szélesedő mértékben épül be a társadalmi létbe, ami végeredményben az emberi-társadalmi önfejlődés alappotenciálját alkotja. Az ember ezekhez a természeti szükségszerűségekhez is igazodik és igazodnia is kell, így egyben közeledik is a természethez — nemcsak munkatevékenységében, hanem bonyolult közvetítésekkel egész társadalmi szervezetében. Erre az ellentmondásra utalnak Marx szavai: „... a társadalom az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.”<sup>18</sup>

A polgári gondolkodás számára teljességgel megemészthetetlennek bizonyul, hogy ezt az ellentmondást a konkrét társadalmi viszonyok ellentmondásos szövevényéből kiemelje és az emberi fejlődés két egymástól elválaszthatatlan oldalát lássa benne. Sőt, a tudományos-technikai forradalomra hivatkozva, újszerű formákban állítja őket egymással szembe egymást kizáró ellentéteként. L. Mumford a „morális, esztétikai, intellektuális fejlődés és tárgyi gazdagság”, K. Jaspers a „humanizálódás és a technicizálódás folyamata”, H. Marcuse a „kritikai, transzcendens és operacionális gondolkodás”, H. Freyer az „autonóm szubjektív életvitel és a fogyasztói magatartás”, A. Gehlen a „privát visszavonultság és az afirmatív életvitel” ellentétének a formájában fejezi ezt ki. Általában az a beállítás dominál, mintha a technikailag alkalmazott természeti erők, illetve a tárgyi gazdagság, a racionalitás stb. ezzel együtt járó növekvő mértéke önmagában eltorlaszolná az emberi fejlődés további lehetőségeit, és eltűnne mindenféle arkhimédészi pont, ahonnan kiindulva ezt a folyamatot a progresszivitás javára lehetne fordítani.

Az ember — technika — természet reláció, illetve ennek keretében az embernek és eszközeinek kölcsönhatása — mint a természet elsajátításának folyamata — önmagában nem ad alapot a fenti nézetekre. Ez a folyamat az ember önfejlődésének materiálisan determinált terepe, ahol az embernek és eszközeinek minden egyes fejlettségi foka kölcsönösen előkészíti és meghatározza a következő fokot, lehetőséget ad a szubjektum továbbfejlődésére és általa az objektum ismételt tökéletesítésére, de nem akármilyen mértékben, irányban és módon. Az ember — technika — természet reláció történeti mozgásában objek-

<sup>18</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 70. Néha marxisták körében, még az ontológiai kérdésekkel behatóan foglalkozó Lukács Györgynél is találkozhatunk a probléma nem egyértelmű megfogalmazásával: „Amikor Marx a 'természeti korlát' állandó 'visszaszorulásáról' beszél — olvashatjuk 'Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai' c. előadásában —, egyrészt arra gondol, hogy az emberi (s ennél fogva a társadalmi) élet természeti folyamatokra alapozottsága sohasem szűnhet meg teljesen, másrészt arra, hogy a pusztán természeti oldal mennyiségi és minőségi részesedése a termelésben és a termékekben egyaránt folytonosan csökken.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/5, 738.) Nem mélyedhetünk el abban, hogy a leírtak mennyiben egyszeri tévedések, elírások vagy koncepcionális megfontolások. Mindenesetre — mint részletesebben kimutatjuk —, az emberi élet „természeti folyamatokra alapozottsága” nem-hogy „sohasem szűnhet meg teljesen”, hanem folytonosan növekszik. A „puszta” (nem technikailag alkalmazott) természeti oldal részesedése valóban csökken a termelésben és a termékekben, de ugyanakkor ember által uralt formájában részesedése szintén folytonosan növekszik. A „természeti korlát” visszaszorulása nem úgy történik, mintha az emberi fejlődés a természeti faktoroktól független, „tisztá” társadalmiság felé tendálna.

tív tendenciák rejlenek, amelyek szükségszerűen elvezetnek a tudományos-technikai forradalomhoz, az emberi önfejlődés egyik legjelentősebb történelmi állomásához.

Az ember—technika—természet viszony, amely tulajdonképpen vizsgálataunk tárgya, nem azonos a munka, még kevésbé az emberi önfejlődés teljes komplexumával. A folyamatosan szélesülő társadalmi munkamegosztás, a mind bonyolultabb társadalmi vonatkozások és viszonylatok, a relatíve önállósult cselekvési és tudati formák, a közöttük lehetséges kombinációk, alternatívák stb. — vagyis az egész társadalmi test — visszahatnak magára a munkára és az ember—technika—természet relációt is ilyen vagy olyan irányban befolyásolják. Az ember és a természet közötti folyamat ebben az értelemben az emberi önfejlődés lehetősége, melynek realizálása az adott társadalmi szervezeten múlik.

Az emberi önfejlődés mégsem fogható fel plurális vagy eklektikus módon, mint amely egymástól független tényezők vonalán történik. Bármily domináns szerephez jutnak is egyes történelmi szituációkban, vagy a folyamat egyes részstruktúráiban az ember és természet viszonyától távol álló egyéb társadalmi tényezők, az összefolyamat történelmi fejlődésének végső „alapzataként” mégis az ember—technika—természet reláció emelkedik ki. „A társadalmi ember termelő szerveinek ... képződéstörténete” — Marx szerint — „minden különös társadalmi szervezet anyagi bázisa”. „A technológia felfedi az ember ... életének közvetlen termelési folyamatát, és ezzel társadalmi életviszonyainak és az ezekből fakadó szellemi képzeteknek termelési folyamatát is.”<sup>19</sup> Az ember—technika—természet reláció történelmi alakulásából ily módon bizonyos következtetések vonhatók le az egész társadalmi szervezetre, illetve egyáltalán lehetséges formáira vonatkozóan.

## 2. AZ EMBER—TECHNIKA—TERMÉSZET RELÁCIÓ TÖRTÉNETI ALAKULÁSA

Annak alapján, hogy az ember gyártási tevékenységében jellemző nembeli módon saját testi erőit a külső természet neki valóvá tett erőivel kombinálja, társadalmi termelőszerveit két nagyobb csoportra oszthatjuk: a természetes (testi) és mesterséges (technikai) termelőszervekre, amelyekhez a szubjektív<sup>20</sup> és objektív termelőerők szélesebb köre csatlakozik.

A természetes és mesterséges termelőszervek részvételének az aránya, mennyiségi és minőségi összetétele jellemző a munka mindenkori történelmi fejlettségére. Fejlődése ezért a termelőszervek funkcionális viszonyainak az alakulásában is nyomon követhető, hiszen a munka erről az oldalról nem más, mint a termelőszervek meghatározott funkcionális együttműködése.

Előbb azonban meg kell állapodnunk a gyártási folyamat alapfunkcióiban, amelyeknek megítélésében és terminológiájában sem a hazai, sem a külföldi szakirodalom nem egységes. Legcélszerűbbnek mutatkozik számunkra az, ha kiindulásként (eltekintve pillanatnyilag attól, hogy természetes vagy mester-

<sup>19</sup> MEM 23, 347 (lábjegyzet).

<sup>20</sup> A szubjektív termelőerők az ember testi erőin kívül magukban foglalják mindazokat a történetileg változó fizikai és szellemi képességeket, amelyek a termelőszervek adott rendszerének működtetéséhez szükségesek, és amelyek az egyének személyes tulajdonságaiként jelennek meg.

séges termelőszervek teljesítik-e azokat) négy alapfunkciót különböztetünk meg, amelyek a munkatárgy átalakításában mindenkor szükségesek:

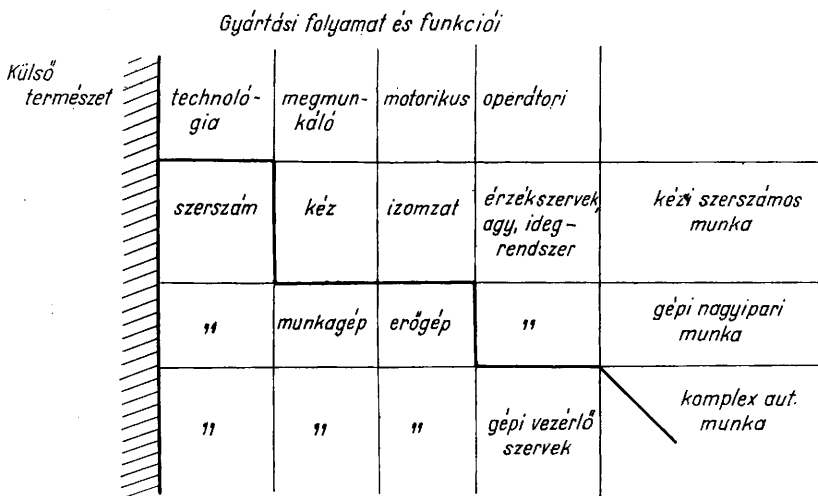
a) technológiai funkció, amelynek eszköze a kifejlett munkában az ember által készített szerszám;<sup>21</sup>

b) megmunkáló funkció, azaz a szerszám tartása és célszerű mozgatása;

c) motorikus (energiaszolgáltató funkció). Az eddig felsorolt három funkcióban a fizikai tevékenység dominál;

d) operátori (vezérlési) funkció, amely dominálónan szellemi jellegű, és az ellenőrzés, szabályozás, optimalizálás, vagy más alapon az információfelvétel, -továbbítás, -tárolás, -feldolgozás és visszacsatolás alfunkcióira oszlik. Az alapfunkciók sémáját menetközben ki kell egészítenünk, hiszen a munka fejlődésével a gyártási és munkafunkciók, valamint viszonyaik is történetileg változnak.

Ezek után a gyártási funkcióknak az ember természetes és mesterséges termelőszervei közötti megoszlása alapján a gyártási rendszereknek a következő történelmi alaptípusai különböztethetők meg és modellszerűen a következő diagramban ábrázolhatók:<sup>22</sup>

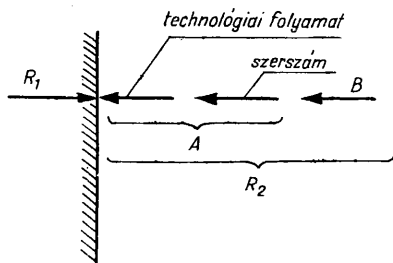


2. ábra

<sup>21</sup> A „technológia” kifejezés a tudományos és a köznapi életben sok jelentésben fordul elő. Itt azt a közvetítést, illetve dinamikus kapcsolatot jelöljük vele, amely „a munka eszközei és tárgyai között létrejön”. A technológia a szerszám és a munkatárgy relatív célszerű mozgása, a kettő egymáson való elhasználódása, illetve a sajátosságaik szerint indukálódó természeti folyamatok, „amelyeknek eredményeként alakul ki a termék”. (Lásd Hegedüs András: „Műszaki fejlesztés a szocializmusban”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1962, 32.) A szerszám nem önmagában, hanem a munkatárggyal kölcsönhatásban a technológiai folyamatok révén hozza a tárgyat a kívánt alakra. A technológia a technika immanens eleme, amely más elemeivel kölcsönhatásban az ember külső természet feletti hatalma növekedésének egyik leglényegesebb terepe. Helyét és szerepét (a kézműves munkában) lásd a 3. ábrán (az 1. ábra jelöléseit használva):

Ennek az értelmezésnek az alapján — a műszaki tudományok és a filozófia számára is elfogadható módon — a technológiákat az anyagi mozgásformák szerint osztályozhatjuk (mechanikai, kémiai, termikus, elektromos, nukleáris stb.).

<sup>22</sup> A diagram nem időléptékes és csupán a tárgyalt funkcionális vonatkozásban tünteti fel az egyes korszakok domináns vonásait. Eltekint az egyes korszakokon belüli



3. ábra

A) A KÉZI SZERSZÁMOS MUNKA RENDSZERE

Az első, egyben leghosszabb történeti korszak a kézi szerszámós munka rendszere, amelynek kibontakozása maga is hosszan tartó megelőző fázisokat feltételez. A korszak technikája dominálón mechanikai kézi szerszámokként van jelen a technológiai funkció ellátására. Minden egyéb funkció a természetes termelőszervekre marad.

A technológiai funkció technikaivá válásával a végtagok (elsősorban a kéz) felszabadultak a munkatárgy közvetlen megmunkálásának terhe alól és a testi korlátok visszaszorultak e téren. A természeti környezettel való anyagcserében ezzel nemcsak a biológiailag közvetlenül hasznosítható természetes szerves anyagok vehettek részt, hanem számos, csakis termelő módon „belélegezhető” szerves természetlen anyag is, amit a testi szerveknek a velük való közvetlen érintkezése kizárt volna.

A szerszámkészítés és használat, a szerves természetlen tényezők tudatos, termelő kezelése a biológiától alapvetően eltérő, más élettevékenységet feltételezett és eredményezett. A technológiai funkció kivételével az ember közvetlen hatásában ugyan továbbra is pusztán természeti hatalomként lépett fel, testi erőit azonban társadalmilag modifikált módon, a szerszám követelményeinek megfelelően fejti ki. Testi szervei az ösztönös állati élettevékenység biológiai eszközrendszeréből a céltudatos, értelmileg és akaratilag sajátosan motivált munkatevékenység termelőszerveivé váltak,<sup>23</sup> és mélyreható további változások történtek az ember egész habitusában, az egyének egymáshoz és a közösséghez való viszonyában, az egyéni és a kollektív cselekvésben, annak szervezésében, az együttélési formákban.

A technológiai funkciónak kéziszerszámokkal való ellátása a technikai közvettség első alaptípusa, az emberi állapot alapállása, a biológiai létszintről a társadalmi szintre emelkedésnek a legfőbb alapzata, amelyen az emberiség sok ezer éves prekapitalista történelmi fejlődése nyugodott.

minőségi változásoktól, attól is, hogy a valóságban az átmenetek nem olyan élesek és sarkosak, hanem hosszabb átmeneti fázisokat (pl. manufaktúra-időszak) ölelnek fel.

<sup>23</sup> Ebben a folyamatban vált a kéz speciális emberi kézzé, finomodtak az érzékszervek, tanulta meg az ember végtagjait külön és együttesen célszerűen mozgatni, vált képessé bonyolultabb információk felvételére és feldolgozására. Jellemző például, hogy mily hosszú idő telt el, amíg az ember megtanulta kezét és lábát szinkronban működtetni. Bár az ókorban is megvoltak a műszaki lehetőségek és megvolt rájuk az igény, a lábbal hajtott rokka, fazekaskorong, fűjtató stb. mégis tipikus középkori találmányok. (Lásd Erdei Walter: Középkori munkamódszerek kialakulása; „Századok”, 1957/1—4.)

A kézi szerszámok munkát csak egyik oldalról jellemzik azok a lehetőségek, amelyeket a külső természet termelő felhasználásával az emberi-társadalmi életmód ki- és továbbfejlődésére nyújtott. A másik oldalról magában hordta fejlődésének belső korlátait is. A technológiaiak kívül a többi gyártási funkcióknak természetes termelőszervekkel való ellátása mind mennyiségileg, mind minőségileg viszonylag szűk keretek közé szorította a munka technikai bázisát. A testi szervek korlátai a szerszám korlátaiként rögzítődtek. Amíg a kéz tartotta és mozgatta a szerszámot, addig az törpeméretű maradt. Csak azoknak a természeti anyagoknak az elsajátításáról lehetett szó — általában csak egyes makrojelenségekről —, amelyeket kis teljesítményű mechanikai formálással lehetett szükségletek kielégítésére alkalmassá tenni, amelyek nem lépték túl a közvetlenül hozzáférhetőnek és áttekinthetőnek a határait a munka gyakorlatában.

Az ember individuális, szubjektív erői domináltak. A munka sikere az egyes munkás ügyességétől, gyorsaságától, biztonságától, izmai és látása fejlettségétől függött. A gyártási folyamat a termelő emberből indult ki és felépítése is szubjektív jellegű volt: a kézművesség (a manufaktúrát is beleértve) „olyan termelési mechanizmus, amelynek szervei (a szerszámok kivételével — *A. L.*) emberek”<sup>24</sup>

A termelő lehetőségek és korlátok egyaránt hozzátartoznak a korszak alapvető anyagi ismérveikhez. Mivel az emberek korlátolt viszonya a természethez megszabja egymáshoz való korlátolt viszonyait és viszont, ezekből az ismérvekből az egész korszakra, annak minden különös történelmi formájára bizonyos közös meghatározások adódnak. A társadalmi fejlődés előre tört, és az eredendő természeti faktorok jelentősége történetileg folytonosan csökkent ugyan, de jelentőségük mégis számottevő maradt (a földrajzi környezet, a természet megszabta közösségek, a természetadta munkaeszközök, főleg a föld nagy befolyása stb.). A korszak az eredeti természeti környezet és természeti közösségek formálásával, a kéziszerszámok nyújtotta korlátolt lehetőségek fokozatos kihasználásával sajátos átmenetet, illetve az átmenetek sorozatos fázisait jelenti a természeti állapotból a magasabb fokú társadalmi állapotok felé.

#### B) A GÉPI NAGYIPARI MUNKA RENDSZERE

A munka belső logikája szerint a szerszámok csak úgy vethették le törpeségüket, hogy további funkciók kerültek át a természetes termelőszervekről a mesterségesekre. Ebben az ipari forradalom nyit elvileg új korszakot, a gépi nagyipar (ipari civilizáció, industrializmus) korszakát, amelynek technikai bázisát elsősorban az jellemzi, hogy a szerszámok „az emberi szervezet szerzőszoámaiból egy mechanikai készülék, a szerszámgép (munkagép — *A. L.*) szerzőszoámaivá változtak át” és ennek nyomán „a mozgatógép (erő-, ill. energiaátalakító gép — *A. L.*) is önálló, az emberi erő korlátai alól teljesen felszabadult formát kapott”<sup>25</sup>

<sup>24</sup> MEM 23, 317.

<sup>25</sup> Uo. 353. Már a kézművesség idején szórványosan megjelentek az egyszerűbb (emberi vagy állati erővel hajtott) munkagépek, egyes területeken elterjedt a víz és szél energiájának a hasznosítása. Ezeknek a „készentalált hajtóerőknek” az alkalmazása azonban

A gyártási funkciók megoszlásában új konstelláció állt elő: a technológiai mellett a megmunkáló és motorikus funkció is a mesterséges termelőszervekre projektálódott (lásd 2. ábra), és ezzel az ember felszabadult mindhárom végrehajtó funkciónak testi szerveivel való közvetlen teljesítése alól. A munka természeti hatás-struktúrájában a technikai erők, ill. a mesterséges termelőszervek váltak dominánssá, ami a gyártás rendszerének az eddigi szubjektív helyett objektív jelleget kölcsönzött. Az ember az operátori teendők oldaláról maradt továbbra is a gyártási folyamat közvetlen részese, miközben e teendők tartalmilag jelentősen megváltoztak: a termelő nem a szerszám és az ember testi szervei szubjektív rendszerét, hanem az összes fizikai funkciókat ellátó objektív gépi rendszert vezérli agyának és idegrendszerének a megfeszítésével.<sup>26</sup>

A megmunkáló és motorikus funkció gépivé válásával nemcsak a termelő ember emancipálódott testi szerveivel való közvetlen teljesítésük alól, hanem a külső természet technikai felhasználásában is visszaszorultak az emberi testi korlátok. A gyártási folyamatba — az érzékileg hozzáférhető és áttekinthető határain túl — minden olyan természeti faktor beáramolhatott és termelő alkalmazást nyerhetett, amelyek empirikusan vagy teoretikusan megismerhetők és közvetlen emberi operátori részvétellel gyakorlatilag uralhatók voltak. A termelőszervek új rendszerű megoszlása rendkívül kiszélesítette a külső természet ellenében célracionálisan működtethető természeti erők mozgásterét.

A gépi nagyipar fokozatosan teremti meg és aknázza ki önnön lehetőségeit, miközben folytonosan túllép egyes fázisainak határain. „A modern ipar egy termelési folyamat meglevő formáját soha nem tekinti és kezeli véglegesnek. Technikai bázisa ezért forradalmi, míg minden korábbi termelési módé lényegileg konzervatív volt. Gépi berendezés, vegyi folyamatok és más módszerek révén a modern ipar állandóan forradalmasítja a termelési technikai alapzatával együtt a munkások funkcióit és a munkafolyamat társadalmi kombinációit.”<sup>27</sup>

---

nem alkotja az ember—technika viszony önálló történelmi fokozatát. Lokálisak voltak, technológiailag alig felhasználhatók, nem forradalmasították a munkamódot, ahogy a munkagépek szórványos bevezetése sem. Az ember mint univerzális hajtóerő a kézművesség korszakában végig megtartotta abszolút fölényét. 1850-ben is csupán 6% volt a technikai és 94% az emberi és állati eredetű energia részesedése az akkori világ energiamérlegében. 1960-ban az előbbi arány 96%-ra emelkedett. (W. F. Ogburn—M. F. Nimkoff: „Sociology”, New York 1960, 384.)

<sup>26</sup> A gépi nagyipar jellemző modellje állandó mozgásban, tendenciaként érvényesül. A 2. ábra azt az ideálisan elérhető állapotot mutatja, amelyhez a korszak egymást követő fázisokon keresztül közeledik. A gépi szerszámokkal, ill. az azok nélkül végzett munka sem tűnik el egyszerre, sőt a gépek mellett a munka felaprózásával sajátosan újratermelődik. A gyártási rendszer lehetőségeinek realizálását az egyes országok sajátos körülményei tovább differenciálják. A magyar minisztériumi iparban az 1968. máj. 30-i felvétel adatai szerint például a munkások 38,7%-a dolgozott gépek mellett, de ezek egy része is a gépek kiszolgálásával tulajdonképpen kézi munkát végzett. A munkásoknak mintegy a fele mindenféle gép vagy gépi meghajtású kéziszerszám nélküli kézi munkát teljesített. (Lásd „Statisztikai Időszaki Közlemények”, 146, 1969/12.)

<sup>27</sup> MEM 23, 454—455. A munkát ebben a korszakban is pusztán használati értékek képzőjeként tekintjük, amely szükségképpen árutermelő viszonyokat eredményezett és feltételezett — történetileg elsőként tőkés formában. A munka technikai felszereltségének és ezzel termelőerejének folytonos növelése a tőkeérték gyarapításának egyik legfontosabb eszköze. A tőke életre hívja mindazokat a technikai módszereket, amelyeket

A teljesség minden igénye nélkül, technika- és ipartörténeti részletek mellőzésével a gépi nagyipar technikai bázisát fő vonásaiban így jellemezhetjük: a gépi technika — az alapgépesítéstől a komplex gépesítésig, az egyedi gyártástól a folyamatosig, a gőzgépi meghajtástól az elektrifikálásig — elsősorban a mechanikai technológia és a mechanikai munka vonalán építi ki sajátos mozgásterét. Amíg az ember természetes termelőszerveivel az anyagcsere folyamat közvetlen részese, addig emberi-természeti okokból sem lehetséges a dominálóan mechanikai gyártási kötelek felbontása a külső természettel. A szerszám gépivé válásával jelentősen megnövekszenek ugyan nagyságának, sebességének és pontosságának a paraméterei, de alig változik mechanikai jellege. A gépek — fizikai értelemben — túlnyomóan szintén mechanikai munkát teljesítenek.<sup>28</sup>

A mechanizálás jellemzően úgy tör előre, hogy a szerszám-technológia közvetítés mindkét oldalán (lásd. 3. ábra) — részint a munkatárgy, részint a munka-, illetve energiaátalakító gépek oldalán — a kézműves rendszer lehetőségeit messze meghaladó, újabb mechanikai (pl. gázok és folyadékok mechanikája) és nem-mechanikai (pl. kémiai, elektromos, mágneses) folyamatok is szervesen beépülnek a gépesítés eszközkészítésébe.

Főleg az utóbbi nem-mechanikai folyamatok termelő felhasználásával expandálhat folyamatosan a mechanizálás tere. A kémiai reakciók nagyipari megvalósításával új természeti objektumok és mesterséges kombinációik (főleg az acélok) válnak a mechanikai megmunkálás tárgyává. Nélkülözhetetlenné válik számos termikus, elektromos vagy katalizátoros aktiválással kémiaiilag előállítható anyag. Termelő jelentőséget nyernek mindazok a szilárd, folyékony és gáznemű ásványi energiahordozók, amelyek végeredményben a nap melegét akumulálják és kötés energiájuk hő-, illetve elektromos energia közvetítésével mechanikai munkává alakítható át.<sup>29</sup>

A testi erők korlátainak ugrásszerű visszaszorulása szükségképpen együtt járt a korlátok ugrásszerű hátrálásával a szerves természet termelő „belélegzése” előtt. Vagy másképp kifejezve: a testi erők szerepének csökkenése a technikai erők szerepének növekedését hozta magával a gyártás folyamatában. Ezzel csökkent ugyan a spontán természeti folyamatok gyártási jelentősége és a természettől pusztán elszakított naturális anyagi javak mértéke, de nem csökkent általában a természeti faktorok mint olyanok részvétele. Sőt ellenkezőleg, mind horizontálisan, mind vertikálisan kiszélesülő termelő részvételük a termelésben és a termékekben egyaránt növekedett.

A mesterséges termelőszervek tömegével, bonyolultságával és koncentrált-ságával kölcsönhatásban a munka minden mozzanata, objektuma és szubjek-

„a maga céljaira alkalmaznia kell, s amelyek a termelés korlátlan növelésére, a termelésre mint öncélra, a munka társadalmi termelőerőinek feltétel nélküli kifejlesztésére irányulnak”. (Marx: „A tőke”, III, Budapest 1967, 257.) Sőt, a tőke önértékesítése a gépi nagyipart saját rendszerbeli határain is túlhajtja az ember—technika—természet reláció történetileg magasabb formája felé.

<sup>28</sup> Lásd Erdély-Grúz Tibor: „Az energia kémiai forrásai”, Gondolat 1967, 17.

<sup>29</sup> A technikatörténetek gyakran fel fedezés- vagy találmánytörténetet adnak és figyelmen kívül hagyják azt a rendszertani megfontolást, hogy a gépi nagyipar technikai bázisa a mechanikai elv alapján egységes rendszert képez, és a nem-mechanikai technikák az előbbieket szolgálatában funkcionálnak. A rendszertani szemlélet hiányosságai akadályozzák a gyártás történeti fejlődésének helyes tipologizálását, és több polgári szerző a gépesítést a gyártás örök formájának tekinti. (Lásd például A. J. Toynbee: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat 1971, 273—293.)



tuma, valamint a kettő közötti közvetítések is jelentős változásokon mentek keresztül.

Új mozzanatok jelentkeztek a munka teleológiai közvetítéseiben is. Az ipari forradalom első alkotásai a termelő praxis konkrét hogyanjához kötött egyéni tapasztalatok és ötletek alapján születtek, de több körülmény folytán ez a tételezési mód csakhamar elégtelenné vált.<sup>30</sup>

A géprendszer nagyságrendi növekedése önmagában is elvezetett olyan kritikus ponthoz, amikor az előzetes nagy munka és anyagmenyiség, valamint költségek miatt kockázatos lett volna a sikert vagy sikertelenséget egyedül az üzemi praxis érzéketes nyilvánvalóságára utalni. Igény támadt olyan módszerekre, amelyek alkalmasak a célkitűzés értelmes voltának, a megvalósítására szolgáló eszközök, anyagok, méretek és konstrukciók előzetes, biztonságos mérlegelésére és a cselekvés egyértelműbb imperatívuszait adják. Ez a szükséglet vezetett a hagyományos módszerek mellett vagy helyett előbb kiegészítő, majd egyenrangú, vagy domináló szereppel a tudományos elméleti módszerek bevezetéséhez, a teória és a praxis önállósulásához és újszerű viszonyához.

A termelő gyakorlat önmagában zárt, előzetes elméleti alapvetéshez való kapcsolódását még inkább előmozdították azoknak a mikrostruktúráknak és nem-mechanikai mozgásformáknak a technikai alkalmazásai, amelyeknek nem voltak kézműves előzményeik és kizárólag a megelőző tudományos eredményekhez fűződtek. Tipikusan ilyenek a kémiai és az elektromágneses mozgások, illetve az ezeket hasznosító technikai és iparágak, amelyek — mint J. D. Bernal megjegyzi — kimondottan „tudományos eredetű és tudományos jellegüket mindvégig megtartó iparok”.<sup>31</sup>

A birtokba vehető külső természeti erők mennyiségileg és minőségileg kiszélesülő skálája a munka teleológiáját szükségképpen eltolja a természeti és technikai törvényszerűségek teoretikus ismeretén alapuló cél- és tervformálás felé. A természet termelő felhasználása fokozatosan mind több ponton az érzékiesség korlátaitól is emancipálódik, és a társadalmi ösztönzés, valamint a munka szubjektuma magasabb fokú társadalmi elemekkel gazdagodik.

Marx tudományos érdeme, hogy a gőzgépi technika korában a kezdeti jelenségekben felismerte azt a tartós történelmi tendenciát, hogy a testi-természeti korlátok visszaszorulásával előtérbe kerül az „általános intellektus” szerepe. A munka fejlődését ettől kezdve mindinkább az határozza meg, hogy „milyen fokig vált az általános társadalmi tudás, ismeret közvetlen termelőerővé, és ezért milyen fokig kerültek magának a társadalmi életfolyamatnak a feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá és vannak neki megfelelően átformálva”.<sup>32</sup> A folyamat teljesebb kibontakozása azonban túlmutat a gépi nagyipar és a ráépülő tőkés társadalom határain. Hiszen a tudomány közvetlen termelőerővé válásában nem csupán a természet- és a műszaki tudományok termelő alkalmazását kell látnunk, hanem széles terjedelmű, összetársadalmi

<sup>30</sup> Jellemző példa J. Brindley, molnár és csatornaépítő esete, akit Bridgewater herceg 1759-ben a worsleyi szénbányáktól Manchesterbe vezető hajózható csatorna építésével bízott meg. Brindley sohasem látott csatornákat és csak annyit tudott róluk, amennyit a herceg a Canal du Midiről elbeszített neki. Brindley nem végzett kísérleteket és számításokat, nem tudományos elvekre, hanem kizárólag saját szemléletes elképzeléseire támaszkodott. (Lásd C. C. Furnas—J. McCarthy: *Der Ingenieur*; „Time-Life”, 1966, 34—36.)

<sup>31</sup> J. D. Bernal: „Tudomány és társadalom”, Gondolat 1963, 325.

<sup>32</sup> MEM 46/II, Budapest 1972, 170.

folyamatot, amelynek során a munka tudományosan tételezett formája is — mint a munka általában — tendenciájában betölti a szabad társadalmi-emberi cselekvés alapmodelljének a szerepét.<sup>33</sup>

Az eddigi változásokkal kölcsönhatásban az eleven munka terepe és funkcionális szerepe is jelentősen módosul. A gyártási folyamatban kétirányúak a változások: egyrészt a megmunkáló és motorikus funkciók gépivé válnak és kiesnek az eleven munka mezejéből. Másrészt a géprendszer működtetése új munkafunkciókat szül és önállósít (javítás, karbantartás, beállítás stb.). A gyártási folyamat egységét többé nem az eleven, hanem a gépekben és együttműködésükben tárgyiasult holt munka biztosítja. Az eleven munka a mechanikai rendszer egyes pontjain szétszórva jelenik meg, és tulajdonképpen már nem a munkás, hanem a gép akcióját közvetíti a munkatárgyra, a munkás részfeladatokat végez, a gépre felügyel és a zavaroktól óvja. Az eleven munka alsó határai mind jobban eltávolodnak a tárggyal való közvetlen érintkezéstől, ennél fogva a munka- és gyártási funkciók mind jobban szétválnak, és egészében véve a munka funkcionális terepe a gyártás folyamatában csökkenő tendenciájú.

A munkának a gyártásból való részleges kiszorulása azonban nem jelenti a munka terepének csökkenését általában. A gépi termelési eszközök mozgásbáhozása ui. a gyártásban és azon kívül újabb és bonyolultabb fizikai és főleg szellemi funkciókat szül, ill. önállósít (gyártáselőkészítő funkciók, vállalati, vállalatközi, sőt egyes ösztönadalmi szintű irányítási és szervező funkciók). A munka alsó határainak eltolódásával felső határai is elkerülhetetlenül tovább tolódnak. Az újabb funkciók ellátására újabb társadalmi tevékenységek kerülnek be a társadalmi összmunika kombinációjába, és mind nagyobb jelentőséget nyernek „a társadalmi agy általános termelőeri” (Marx).

Más kérdés az, hogy az összmunika tömege milyen arányokban oszlik meg az egyes funkciók között és maguk a funkciók az összmunikás tagjai között. A gyártáson kívüli funkciókban általában csak kevesen dolgoznak. A termelők zöme a közvetlen gyártási folyamatban részfunkciókat teljesít, ők szolgáltatják a társadalmi összmunika túlnyomó tömegét. Szükségképpen a részmunikás a gépi nagyipar tipikus termelője, akinek a feladatai a gépek specializálódásával, félautomatikus és nem folyamatos ciklusba kapcsolts egyes automata berendezések beállításával még inkább felaprózódnak és tartalmilag elszegényednek. A gyártás viszonylag mind kisebb számú szakképzett munkással látható el és a termelésbe újabb szakképzetlen tömegek vonhatók be.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Ettől kezdve a polgári filozófia sem térhetett ki az egyes gondolkodás- és cselekvés-módok problémái elől és olyan sajátos kérdések jelentkeznek, mint: az objektív törvény ismeretére alapozott cselekvésnek van-e a gyári szervezeten túlmutató értelme? mik az egyes életszférák sajátosságai ebben a tekintetben? az eszköz és a cél tudományos koordinálása miképp függ össze az ember humanizálódásával vagy dehumanizálódásával? A polgári válaszokban kifejeződik az, hogy a tudatosság és ösztönösség tekintetében és különbségek jellemzők a tőkés társadalom termelő és nem-termelő területeire.

<sup>34</sup> A munka felaprózása, tartalmi elszegényedése és nivellálódása a futószalag rendszerrel érkezik el szélső határához. Az idősebb Henry Ford így jellemezte ezt a helyzetet: „Az üzemeimben foglalkoztatott munkások 43%-ának munkájuk elvégzéséhez nem kell több, mint 1 napi betanulási idő; 36%-ának 1—8 napi, 6%-ának 1—2 heti és 14%-ának 1—12 havi tanulás szükséges ehhez. Csak a munkások 1%-a végez olyan munkát, amelyhez 1—6 évi tanulás szükséges.” Ford munkaügyi osztálya az egyszerű munkáknál senkitől sem érdeklődött, „vajon valaki a Harvard Egyetemről vagy a Sing-Sing-ből jött-e”. (H. Ford: „Mein Leben und Werk”, 1923, 128, 150.)

A gépi nagyipar termelő lehetőségeinek racionális és optimális kihasználása alakította ki azt a tipikus gyári rezsimet, amelyre a fizikai és a szellemi, az irányító és végrehajtó, a szervezet egészére és az egyes műveletekre vonatkozó funkciók éles szétválása, valamint a termelők sajátos hierarchikus viszonya jellemző. A műveletek felaprózásában, a rendszernek az egymás után végzett műveletekből való felépítésében is kifejeződik az industrializmus uralkodó mechanikai elve. Így áll elő az a paradox helyzet, hogy miközben a gyártás sikere mindinkább a gépben tárgyiasult általános emberi erőkön múlik, a termelők zöme továbbra is túlnyomóan egyéni erőivel teljesít, és az egyes munkás egyoldalú részügyessége eltörpül a társadalmi tömegmunka roppant erői mellett.<sup>35</sup>

Ezzel korántsem fejtettük ki mindazokat a lényeges vonatkozásokat, amelyek a gépi nagyipar korszakában a munkára mint az ember és természet közötti folyamatra jellemzőek. Nem részletezhetjük azokat a szerteágazó, korrelatív hatásokat sem, amelyekkel a munka az emberi életet és a társadalmi viszonyokat e fokon közvetíti. Azokat a variáns és invariáns vonásokat sem, amelyek a munkából a gazdaságban, politikában, kultúrában, gondolkodásmódban és a társadalmi élet más régióiban kötelezően adódnak, vagy lehetségesek, hiszen ez már maga a történelem lenne teljes komplexitásában.

A gépi nagyipari munka szintén a termelő lehetőségek és korlátok sajátos egységét képezi. A külső természet szélesebb és mélyebb termelő felhasználásának bázisán messze tovább fejlődhetett az emberi-társadalmi életmód általában. A mesterséges termelőszervek dominánssá válásával az emberi együttélésben visszahúzódtak a földrajzi korlátok, felbomlottak az addig jelentős szerepet játszó természeti közösségek, társadalmi alapokon szerveződtek azok a lényeges csoportok (osztályok), amelyeknek együttműködésében és harcában a társadalom mozog. Sőt, a gépi nagyipar későbbi fázisai — ha nem is teszik önmagukban szükségsszerűvé — elegendő anyagi-technikai alapot nyújtanak a történetileg eredendő tőkés forma levetésére, a szocialista forradalom sikeres megvalósítására és a felhalmozódott progresszív emberi tartalmak maximális érvényesítésére.

A rendszer lehetőségei azonban lényegéből fakadóan meghatározott korlátok között mozognak. A testi szervek természeti korlátai itt is a mesterséges termelőszervek korlátaiként jelentkeznek. Számos mennyiségi és minőségi paraméter megvalósítását, számos természeti erő alkalmazását kizárják, és végeredményben az emberi-társadalmi fejlődésnek legmélyebben fekvő anyagi korlátait alkotják. A gépi nagyipar rendszere mozgási lehetőségeinek fokozatos kimerítésével beleütközik önnön rendszerbeli gátjaiba, elkerülhetetlenné válik

<sup>35</sup> A tőkés termelési viszonyok, amelyek a termelés tárgyi feltételeit tulajdonilag is elválasztják a munkástól és rajta uralkodó, idegen hatalmakként szembeállítják velük, lényegében annak a helyzetnek az adekvát megfelelői, amikor a használati értékek előállítására rész munkák kombinációján alapul. A tőkés viszonyok a munkást nemcsak munkaerőként, hanem társadalmilag is részegyenként tételezik. Amíg a szocialista fejlődés nem lép túl az industrializmus rendszerén, a munkás szükségképpen szintén rész-funkciókat teljesít. Társadalmilag azonban társadalmi egyénként egzisztál, aki rész-munkáját a társadalmi folyamat szélesebb összefüggéseibe képes beágyazni. A munkás szakmai és társadalmi arculata közötti ellentmondás a szocializmus építése industriális szakaszának jellemző ellentmondása, amelynek felszámolása a termelőerők minőségileg magasabb színvonalára való áttéréssel lehetséges.

átfejlődése a gyártás történetileg magasabb típusába, amelyre az anyagi-technikai előfeltételeket meg is teremti.<sup>36</sup>

\* \* \*

Az ember és a természet közötti folyamat két alaptípusának az áttekintésével összegezhethetünk néhány alapvető társadalmi-történeti tendenciát. Ezt megkönnyíti számunkra az, hogy a tudományos-technikai forradalom tényeire is támaszkodhatunk. Hiszen a fejlettebb formák minden esetben megadják a kulcsot az alacsonyabbak mélyebb megértéséhez.

Az ember és a természet közötti folyamat egyik alaptendenciája: az ember saját organizmusának és a külső természetnek közvetlen érintkezési pontjaitól elindulva a történelmileg alakuló munkafunkciókat meghatározott egymásutánban természetes termelőszerveiről mesterséges termelőszervekre, illetve azok rendszerére projektálja. Ily módon a gyártási folyamatban folytonosan csökken a természetes termelőszervekkel való emberi részvétel aránya és nő a mesterséges eszközök súlya.

Az előbbiek következtében a munka sajátos történeti mozgást ír le. Az egyik oldalon az ember egymás után mentesíti magát egyes munkafunkcióktól, a másikon viszont a növekvő mértékű és bonyolultságú technikai apparátus mozgásbáhozása újabb s újabb munkafunkciókat teremt. A funkciók folytonos be- és kilépése nem áll meg a gyártás határainál. Tovagyűrűzik a folytonosan átstrukturálódó munkafolyamatban általában: a fejlődés egyik stádiumában keletkezett és fennálló munkafunkciók a következő stádiumaiban az emberi szervekről technikai eszközökre mennek át, miközben ismét újabb munkafunkciók születnek, és az emberi munka eltolódik a mind magasabb fokú, sokoldalúbb és átfogóbb intellektuális tevékenység felé.<sup>37</sup>

A munkafunkciók tárgyi eszközökre való projektálása mindenkor az ember lényegi erőinek objektíválása. A termelő készségeken és képességeken kívül az eleven munkának belső logikája és fejlődésének belső tendenciái is átkerülnek az irreverzibilisen felhalmozódó tárgyak külső világára. Az objektíváció történelmi minőségeivel tevékeny kölcsönhatásban a szubjektum típusa is mássá alakul. Tevékenysége és annak struktúrája is eltolódik a történelmileg termelődő nembeliség irányában. A munka ebben a sajátos történelmi mozgásában képezi az emberi életmód dinamikus-strukturáló alapját.

<sup>36</sup> Aligha állítható az, hogy a kapitalizmussal „befejeződik a természeti korlátok visszaszorítása a társadalmasodás vonatkozásában” és az ember „közvetlenül a tiszta társadalmi struktúrába (rétegbe, osztályba) születik”. (Heller Ágnes: „A mindennapi élet”, Akadémiai Kiadó 1970, 27.) Hiszen, maguknak az osztályoknak a léte, valamint a kapitalizmus más jelenségei bizonyos természeti korlátokhoz is kötődnek. Ha a természeti korlátok visszaszorulása a gépi nagyiparral, ill. a tőkés társadalommal befejeződik, elesik minden további minőségi ugrás lehetősége e téren és a tudományos-technikai forradalom, mint ilyen ugrás, értelmezhetetlenné válik.

<sup>37</sup> A munka mozgása határtalanságának megértése a polgári gondolkodásnak nehézségeket okoz. A. Gehlen például világosan látja, hogy az emberi nem célracionális tevékenységének az elemeit folytonosan technikai eszközöknek adja át. „Ez a törvény — mint írja —, hátulról, vagy ösztönösen átfogja az egész emberi kultúrát.” A mozgás azonban szinte elérheti végpontját: „A lehetőség szerinti tökéletes automatizálás fokán túl e törvény értelmében nem lehetséges további technikai fejlődés, hiszen az emberi teljesítménynek nincs olyan további területe, ami még objektíválható.” (A. Gehlen: *Antropologische Ansicht der Technik*; „Technik im technischen Zeitalter”, 1965.) Ez az a pont, ahol a polgári gondolkodás vagy a történelem végét implikálja, vagy átlép a pusztán ideális hajtóerők, a filozófiai idealizmus mezejére.

### 3. A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI FORRADALOM ÉS A MUNKA ÚJ RENDSZERE

Ha kissé hosszadalmasan is jutottunk el tulajdonképpeni tárgyunkhoz, a tudományos-technikai forradalomhoz, talán mégsem volt felesleges az előzmények áttekintésével bizonyos elméleti-módszertani elvek kikristályosítása. A nagyobb horderejű történelmi fordulatok helyes értelmezése minden esetben megkívánja a nézőpontok rendezését, esetleges kiegészítését és újrafogalmazását, különben elzáródhatnak a jelenség mélyebb megértéséhez vezető utak.

Az előzőekben lényegében Marxnak — főleg a „Grundrissé”-ben érintett — gondolatait rekonstruáltuk, egyben a múlt és jelen tényei alapján kontrolláltuk. Marx több mint száz esztendővel ezelőtt elsősorban azért következtethetett helytállóan a ma kibontakozó új korszak néhány lényeges vonására, mert felismerte a munka történeti mozgásának objektív alaptendenciáit. Ezt a korszakot nyitja meg — a marxista irodalomban elterjedt kifejezéssel elve — a tudományos-technikai forradalom, amely a logikai és a történeti egybeesésének klasszikus példájaként ma empirikus valóságként áll elő lényegesen gazdagabban, bonyolultabban és más történelmi szituációban, mint Marx korában arra gondolni lehetett.

A tudományos-technikai forradalom jelenleg az iparilag legfejlettebb országokban is kezdeti stádiumban tart. Eredményeinek modellszerű felvázolása ezért nagyobb nehézségekbe ütközik, mint az ipari forradalomé. Sok problémának inkább csak felvetése, mint eldöntése lehetséges. A kezdeti stádiumban is kirajzolódnak azonban a munka rendszere egy minőségileg magasabb fokának körvonalai, amelynek társadalomfilozófiai szintézise a rendelkezésre álló tények alapján már ma is aktuális feladat. Az elméletnek éppen azokban az időszakokban van kitüntetett szerepe, amikor a jelenség még nem vizsgálható a maga kiforrottságában. Akkor van a legnagyobb szükség arra, hogy a tudományos előrelátás erejével kíséreljük meg fő vonásaiban megragadni a fejlődésnek az eddigitől elütő, várható menetét.

#### A) A KOMPLEX AUTOMATIZÁLÁS — A MUNKA ÚJ RENDSZERE

Az ember és a technika rendszerének a természetes és mesterséges termelőszervek dialektikájából anticipálható magasabb történeti foka az, amikor a fizikai funkciókon túlmenően a szellemi jellegű vezérlési funkciók komplexuma is átkerül az ember testi szerveiről mesterséges szervekre (mesterséges érzékelők, információfelvevő, -továbbító, -tároló és -feldolgozó berendezések, szabályozó szerkezetek stb.). A gép és a gépesítés fogalma a teljesített funkciók, valamint az alkalmazott anyagfajták és mozgásformák tekintetében jelentősen kibővül. A mesterséges szervek egy újabb alapfunkció területére nyomulnak be, és a gyártási folyamat olyan viszonylag autonóm, objektív technikai rendszerre épül ki, amelyre többé nem jellemző a gyártási alapfunkciókban a közvetlen emberi részvétel.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Az új gyártási rendszer technikai előfeltételei több vonalon fejlődnek ki. Az operátori tevékenység egyes mozzanatainak (mérés, ellenőrzés, szabályozás) gépesítése az ipari forradalom kezdetéhez (Watt gőzgépeinek regulátora, Jacquard lyukkártyás szövőszéke, biztonsági szelepek stb.), sőt még távolabbra nyúlik vissza (órák). Az ún. parciális automatizálás, a komplex gépesítéssel a gyártás folyamatos ciklussá való kiépítése szintén a komplex automatizálás irányába mutat.

Ez az a gyártási fok, amelyet Marx is előre jelzett: most „a munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz... Többé a munkás nem iktat be módosított természeti tárgyat középtagként az objektum és maga közé; hanem a természeti folyamatot, amelyet ő iparivá változtat át, iktatja eszközként maga és a szervesetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít. A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne.”<sup>39</sup>

Ezt a fokot — az automatizálás alacsonyabb fokaitól való megkülönböztetésül — elterjedt kifejezéssel komplexen automatizált gyártásnak nevezzük, amely a tudományos-technikai forradalom legfőbb rendszertani eredménye. A komplex automatizálás rendszertani fogalom, amely egyrészt arra utal, hogy az automatizálás nem egy-egy részműveletre, hanem a gyártási folyamatnak a műveletek sokaságából álló tekintélyes terjedelmére vonatkozik. Másrészt arra, hogy nem egyes vezérlési mozzanatok vagy alfunkciók, hanem a gyártási folyamat teljes vezérlési köre technikaivá válik. Ennek következtében az eleven tevékenység struktúrája, minden anyagi és tudati eleme, az elemek egymáshoz való viszonya és kifejtőjének társadalmi arculata is gyökeresen módosul. A vezérlés körének gépesítése annyiban kitüntetett jelentőségű, amennyiben ez a mélyreható rendszerbeli változások kiindulópontja. Míg a gépi nagyiparban (az eszközök oldaláról) a manipulatív funkciókat ellátó mechanikai gépek (géprendszerek), illetve (a tevékenység oldaláról) a mechanikai gépesítés, most a vezérlő berendezések, illetve a komplex automatizálás képezi a technikai haladás fő vonalát.<sup>40</sup>

Egyelőre az iparilag legfejlettebb országokban is a teljes ipari termelésnek csak kisebb hányada (az Amerikai Egyesült Államokban 15–20%-a) kerül le komplexen automatizált gyártósorokról. A komplex automatizálás maga is különböző fokozatokban valósul meg, amelyek bizonyos fejlődési sorrendet alkotnak, és a mind bonyolultabb értelmi feladatokat ellátó vezérlési rendszerek és a gyártás, illetve a termelés mind kiterjedtebb részének autonóm ciklussá válása irányába tendálnak.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> MEM 46/II, 168—169.

<sup>40</sup> A komplex automatizálás rendszertani jelentését azért szükséges hangsúlyoznunk, mert az automatizálás fogalma sok értelemben különböző fokozatok jelölésére használatos. Automatizálás és tudományos-technikai forradalom határait az ember—gép viszonyban rejlő kritériumok alapján lehetséges egzaktabban megállapítani. Erre az ún. klaszszifikációs skálák szolgálnak (pl. az Auerhan-, Bright- vagy Crossmann-skálák 11, 17 és 12 fokozattal), amelyeknek mindegyike tartalmaz egy olyan közbülső pontot, ahol az automatizálásnak a tudományos-technikai forradalom mezejére való átlépése megjelölhető. Egyes szociológiai munkákban sok zavar forrása az, hogy a tudományos-technikai forradalmat nem reprezentáló, alacsonyabb automatizálási fokoknak a vizsgálatából vonnak le direkt következtetéseket e forradalomra nézve.

<sup>41</sup> Leggyakrabban olyan üzemi alkalmazásokkal találkozhatunk, amelyek a gyártósor megmunkáló, mérő és ellenőrző pozícióinak, valamint a munkadarab mozgásának ritmikus összehangolását merev programmal sokszor mechanikus úton biztosítják. További fokozat a visszacsatolás mozzanatának a beiktatása. Még további fokozatot alkotnak azok az adaptáló, optimalizáló, önprogramozó stb. rendszerek, amelyek memóriák és logikai egységek segítségével a paraméterek viszonylag széles körben változó feltételei között bonyolultabb döntésekre képesek. Ahogy annak idején Marx nagy gondot fordított a gépi nagyipar technikai alapjainak a megértésére (ami nagyban hozzájárult a tőkés társadalom tudományos anatómiájának a megalkotásához), úgy a mai korproblémák elemzésében is nélkülözhetetlen az automatizálás elveinek és technikai megoldásainak az átfogó ismerete.

A komplex automatizálás üzemszerű alkalmazásairól az utóbbi két évtizedben tekintélyes szociológiai, közgazdasági, munkapszichológiai stb. tényanyag halmozódott fel. Ha egyelőre az iparágak kisebb hányadában,<sup>42</sup> a hagyományos termelőapparátusba ékelődve, az átmenetek rendkívüli tarkaságában és ellentmondásosságában találkozunk is az új gyártási rendszer vonásaival, tendenciájában igazolódik Marx feltevése arról, hogy a komplex automatizálással nemcsak a gépi nagyiparhoz mint közvetlen előzményéhez képest köszönt be új etap a munka történetében. Ennél lényegesen nagyobb horderejű fordulatról van szó, amely a munka egész eddigi fejlődésmenetét elhatárolja fejlődésének további menetétől.

#### B) VÁLTOZÁSOK A MUNKA TERMÉSZETI HATÁS-STRUKTÚRÁJÁBAN

A munkának az 1. ábra szerinti természeti hatás-struktúrája annak a fejlődési periódusnak a modellsémája, amikor az állati lét ( $R_2 = B$  képlettel kifejezhető) közvetlenségéhez képest az ember nem csupán a testi mivoltához tartozó természeti erőket, hanem a külső természet szervesített erőit is mozgásba hozza a munkatárgy formálására. Az eddigi gyártási fokok a természeti erők e két sorának történetileg változó kombinációi, amelyekre — szintén az 1. ábra jelöléseivel — az  $R_2 = A + B$  szimbiózis jellemző, miközben az arányok a B komponensről folyamatosan az A komponens javára tolódnak el.

A komplex automatizálással alapvetően átrendeződik a külső természettel társadalmilag szembeállított természeti erők összetétele, és ennek ideális modellje úgy alakul: az emberi eleven erők kilépnek a gyártás folyamatából, az  $R_2$  erő egykomponensűvé ( $R_2 = A$ ) válik, azaz az anyag ellenállásának a leküzdését az ember teljes egészében technikailag alkalmazott természeti erőkkel végezteti. Az eleven erőkkel esnek a testi korlátok, sőt ennek következtében általában a természeti korlátok is, mint a rendszert meghatározó fix határok. Vagy másképp kifejezve: a természeti korlátok a rendszer minden egyes fejlődési fokán meghatározott mértékben fennállnak ugyan, de a tudomány, a technika és a társadalmi együttműködés előrehaladásával magának a rendszernek a keretein belül folytonosan túlléphetők és a szubjektum—objektum kölcsönhatásának dinamizmusa minden konstans határ nélkül érvényesülhet.<sup>43</sup>

A munkában szereplő természeti erők összetételének modellsémái néhány történeti következtetést engednek meg az emberi életmód genezisének és fejlődésének az alapjaira, illetve a tudományos-technikai forradalom eredmé-

<sup>42</sup> A komplex automatizálás jelenlegi műszaki lehetőségei szerint a következő három csoport különböztethető meg: a) az automatizálás technikai lehetőségei 100%-osak; b) az automatizálás 75%-ban valósítható meg; c) egyelőre nincs lehetőség magasabb fokú automatizálásra. A komplex automatizálás ennek következtében egyelőre a dolgozók kisebb részét érinti. Az első csoportba tartozó iparágakba ui. az összes foglalkoztatottnak mindössze 10, a másodikba 20, a harmadikba pedig 70%-a tartozik. (Lásd D. Čalic: „Az automatizálás szerepe Jugoszlávia technikai és gazdasági fejlődésében”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1965, 116—117.)

<sup>43</sup> Az  $R_2 = A$  képlettel jelzett struktúra nem egy lehetséges konkrét történeti fokot, hanem azt a határértéket jelöli, amelyhez a rendszer végtelen fejlődése során aszimptotikusan közeledik. A technikai erők sohasem lehetnek kizárólagosak, hiszen nem építhető olyan automatikus lánc, amely legalább a be- és kimenő pontokon ne érintkezne eleven emberi tevékenységgel. Az automatikus ciklus terjedelme azonban minden konstans természeti korlát nélkül növekedhet.

nyei nek az emberi történelemben elfoglalt helyére vonatkozólag. A munka mindenkori természeti hatás-struktúrája ui. társadalmi képződmény, amely a társadalmi termelőszervek és a társadalmi kapcsolatok komplexumának meghatározott fejlettségi fokát feltételezi és eredményezi. A modellsémák így módon — jelentésük határain belül — egy-egy nagyobb történelmi korszak alapbázisának, az egyikről a másikra való áttérés pedig az emberi életmód legalapvetőbb civilizációs változásainak a mutatója.<sup>44</sup>

Abban az átfogó megközelítésben, amelyben az anyagsere folyamatot az állati léttől való elszakadástól a komplex automatizálásig követjük nyomon, a munka eddigi története sajátos átmeneti korszakként értelmezhető. Ez a korszak a gyártási műveleteknek a természetes termelőszervekről a mestereségekre való fokozatos átruházásával a társadalmi létet megelőző közvetlenségből a természeti környezethez való teljes közvetettséghez ver hidat. A testi korlátok fokozatos visszaszorításával, de ugyanakkor egyes alapfunkciókban való fenntartásával — az ember saját természete és a külső természet feletti részleges uralomnak az időszaka. A természetből való kiemelkedésnek, az emberré válásnak szélesebb értelemben vett folyamata, amikor az ember saját korlátozott természeti erőit is szembeállítja a természeti anyag ellenállásával. A gépi nagyipar megjelenése ezen a korszakon belül jelent ugrást az  $R_2 = A + B$  kombináció keretében.

Az önvezérlő gyártási rendszerrel felbomlik e kombináció, és elvileg más alapokra helyeződik az ember—technika—természet reláció. Új arányok és összefüggések alakulnak ki, más társadalmi tartalommal és vetületben jelentkeznek a további fejlődés lehetőségei és korlátai, az objektum és szubjektum szerepe és funkciói, valamint kölcsönös kapcsolatuk. Ezeknek a következőkben sorra kerülő részletesebb kifejtése még bizonyosabbá teszi: a munkában szereplő természeti erők összetételének modellsémái azoknak a nagy korszakoknak a létstruktúrájára és dinamikájára utalnak, amelyeket Marx és Engels mint az emberiség „elő- és igazi történetét”, ill. a „szükségyszerűség és a szabadság birodalmát”, vagy a „szűkösség” és a „bőség” társadalmát különböztették meg egymástól.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> A munkában szereplő természeti erők összetételének három rendszertani típusa szorosan összefügg az alapvető társadalmi viszonyok, illetve az emberi fejlődés három nagy marxi korszakával: „Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi tevékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma... Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok.” (MEM 46/I, 75.)

<sup>45</sup> Hogy a tudományos-technikai forradalom gyökeresen felforgatja a kialakult életkörülményeket és új civilizációs korszak beköszöntését jelzi, különböző megfontolásokkal és elnevezésekkel polgári szerzőknél is gyakran felmerül: technotronikus korszak (Brezinszky); az új aranykorszak (Behrendt); történelem utáni kor (Mumford); új ipari társadalom (Galbraith); egydimenziós társadalom (Marcuse); gyakoriak a posztindusztriális társadalom, a tömegfogyasztás, tömegkultúra, szórakozás, szabadidő stb. társadalmi megjelölések. A marxista kritika fontos feladata, hogy feltárja e terminológiák mögött meghúzódó sajátos polgári (általában konvergenciaelméleti) társadalmi-politikai és világnézeti tartalmat.



A természeti korlátok bonyolult komplexumában, a testi korlátok visszaszorulásának történelmi folyamatában a tudományos-technikai forradalom — mint utaltunk rá — abban jelent ugrást, hogy az ember nem csupán testi szerveit „hosszabbítja meg” általa elsajátított természeti dolgokkal, hanem intellektuális szerveit is. Ezzel a gyártási műveletek vezérlésében is túllép pszichofiziológiai kötöttségein és megnyílik az út az előtt, hogy ne csak egyes vonatkozásokban részlegesen, hanem minden lényeges vonatkozásban komplexen növelje természetes szervezetét.

A mesterséges termelőszervek — mint általában — ebben az esetben sem a természetes szervek egyszerű helyettesítői, hanem mennyiségileg és minőségileg kitágítják a természettel folyó anyagcsere mozgásterét. Az elektronikus, nukleáris, laseres, ultrahangos stb. receptorok és analizátorok például olyan kis intenzitású jeleket is elérhetővé tesznek az ember számára, amelyek kívül esnek a természetes érzékszervek hatókörén, közömbösek velük szemben, vagy egyenesen károsak rájuk nézve. Hasonlóképpen a különböző adattároló és átvívó berendezések az elektronikus számító- és logikai gépek is több vonatkozásban messze túlhaladják az ember által közvetlenül felvehető, továbbítható és feldolgozható információk mennyiségét, valamint a közlés sebességét.<sup>46</sup> Megfelelő technikai elemekkel a szabályozás útjából is elhárulnak az emberi reakciók fiziológiai és pszichológiai korlátai (a viszonylag nagy látensidők, fáradékonyság stb.), amelyek számos természeti erő biztonságos, vagy egyáltalán termelő alkalmazását kizárják. A mesterséges vezérlőszervek rendszerével és ennek történeti fejlődésével a külső jelek észlelésének, a jelek megkülönböztetésének és információtartalmuk felismerésének a lehetőségei tendenciájukban korlátlanul növekednek, ami a munka egész további mozgását jelentősen befolyásolja.

A mesterséges intellektuális és szabályozó szervek rendszerével az emberi lényegi erők tárgyasulása elvileg új területre tör be: a műveletek egymásutánjára vonatkozó célszerű emberi elképzelések (a gépi program tulajdonképpen ezek kódolt analógja), valamint ezek alapján a vezérlési tevékenység területe. Az új tárgyasulással a szubjektív emberi termelőerőknek, a szellemi és gyakorlati érzékeknek is kiszélesedik a hatóköre. Az ember kilép a közvetlen érzékelhetőség, valamint a közvetlen agyi és idegi folyamatok kötöttségeiből. A természetnek mindazok a faktorai „gyakorlativá, érzékvé, szemlélhetővé” (Marx) válhatnak számára, amelyek szervesen testét alkotják ugyan, de amelyek produktív felhasználását természetes termelőszervei közvetlenül nem teszik lehetővé, és mesterséges termelőszervei sem voltak ehhez eddig elegendők.

Gehlen (előzőekben idézett) ama feltevésének, amely szerint kimerülnek az objektiválhatóság tartalékai, csak az eddigi gyártási rendszerekre nézve van bizonyos értelme. Ezekben ui. a szubjektum – objektum kölcsönhatása döntően a közvetlenül érzékelhető jelek feldolgozásán alapult, és ez a körül-

<sup>46</sup> Az emberi teljesítménnyel való összehasonlítás kedvéért közöljük az egyik legnagyobb teljesítményű mai számítógép adatait (IBM 360/90 modell): központi tároló kapacitása  $6,3 \cdot 10^3$  Kbyte ( $K = 1024$ , 1 byte = 8 bit); adatátviteli sebessége 13 000 Kbyte/sec, míg az emberé kb. 50–70 bit/sec. A géphez egyidejűleg kb. 250 periféria csatlakoztatható, amelyek összkapacitása a központi tároló 1500-szorosa. A gyártás praxisában egyelőre ilyen teljesítményű gépek nem használatosak.

mény az objektiválódás folyamatában határozott, de történetileg múltékony határokat szabott. A mesterséges termelőszervek komplex rendszere éppen ezeken a határokon lép túl, és további végtelen objektivációs lehetőségeket nyit meg azzal, hogy a vezérlőszervek fejlődése válik primér tényezővé, a termelőszervek egész rendszere további tökéletesítésének feltételévé.

A munka korlátlan fejlődési tendenciája, amely egymás utáni korlátozott rendszerekben tört eddig magának utat, a komplex automatizálásban találja meg adekvát érvényesülési formáját. A tárgyiasult és az eleven munka újszerű kölcsönhatásában bármilyen természeti jelenség gyakorlati-termelő elsajátítása aktuálisan, vagy távlatilag reálissá válhat. Termelőszervei komplex fejlesztésével az ember mind egyetemesebben emelkedhet túl szervei korlátain, ennek következtében minden egyéb természeti korláton, és a termelőerők, valamint a termelő egyén fejlődésében is az egyetemesség reális tendenciái kerülhetnek előtérbe.<sup>47</sup>

A mesterséges intellektuális szervek általában a természetkutatásból, főleg az emberi érzékszervekkel közvetlenül el nem érhető mikroobjektumok kutatásából tevődnek át a gyártás praxisába. Ez jelzi azt, hogy a munka tételezése is kinőtt a közvetlen érzékelhetőség köréből, és technikailag közvetetté vált. A gyártás új rendszerében nemcsak a vezérlési tevékenység, hanem a tipikus eszközök felkutatása és kidolgozása, a cél tételezése, a megvalósítására szolgáló természetontológiai összefüggések és anyagi sajátosságok megismerése sem történhet az eddigi domináló módon és megoszlásban.

A természetes termelőszervek korlátairól és azok történeti túlhaladásáról szólva hiba lenne az embert olyan lényként tekinteni, mintha testi szervei csupán akadályoznák a külső természet produktív elsajátításában. A spengleri irracionálizmushoz viszonyulva egyes polgári áramlatok szerint az automatikus rendszer „közbefurakodásával” felbomlik az embernek a természeti, illetve technikai objektummal való érzéki viszonya, és kérdésessé válik: vajon a munka a komplex automatizálás körülményei között betölti-e annak az alapvető tevékenységnek a szerepét, amelyben az ember önmagát teremti?

Az ember természetes termelőszervei nem adnak alapot a fenti kérdőjelre. Szerveire nemcsak természetszabta korlátaik jellemzőek, hanem e határok között korlátlan plaszticitás is, az emberi érzékek korlátlan fejlődése is. Szervei alkalmasak arra, hogy biztosítsák az ember nyitottságát a végtelen világra, hogy közvetlenül vagy közvetve a külsőt korlátlan mértékben belsővé transzponálja és életfeltételévé tegye. Ennek alapján lehet képes arra, hogy „minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni”.<sup>48</sup>

A komplex automatizálással nyílik reális lehetőség arra, hogy az ember valóban minden species mértéke szerint termeljen. Ezzel azonban nem szűnik meg az objektummal való tevékeny-érzéki viszonya, csak jelentősen megváltoznak a testi termelőszervek feladatai és a kapcsolat biztosításához szükséges érzékek. Olyan izmosodó tudományágak, mint a munka- és mérnöki pszichológia, munkafiziológia, antropometria stb. részletesebben rámutatnak e válto-

<sup>47</sup> Az „egyetemesség” (totalitás) fogalmát dinamikus rendszertani értelemben a természet eddigi egyoldalú termelő felhasználásától és az ezen alapuló részleges ember fejlődéstől megkülönböztetésül annak a folyamatnak a jelölésére használjuk, amikor a természet mindenoldalú termelő felhasználása és a mindenoldalú emberi fejlődés nem ütközik „szent határokként” természeti korlátokba.

<sup>48</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 50.

zásokra<sup>49</sup> és bizonyítják: az ember az automatikus géprendszerrel is elszakíthatatlan funkcionális és érzéki egységben marad, bár gyökeresen átalakul a funkciók megoszlása és az érzékek struktúrája. Ebben az egységben is az ember az univerzális és a legplasztikusabb elem: mozgásszervei történetileg végtelen sok típusú művelet végzésére alkalmasak, bármilyen külső ingert képes felfogni és feldolgozni, végtelen sok paraméterre reflektálhat, azokat bármilyen összefüggésében képes értelmezni, szintetizálni és felismerni bennük a szükségletei kielégítésére szolgáló aktuális vagy potenciális létértékeket. A munka mint a külső természettel való sajátos folyamat továbbra is a reális emberi élet közvetítője. Az emberi önfejlődés legalapvetőbb forrásai nem tevődnek át az anyagi termelésen kívüli területekre, hamisan feltételezett „tisztá” szellemi mozzanatokra, bár a munka újszerű kapcsolatba lép minden más élettevékenységgel. Mindenkor elsősorban a munka közvetíti a dologi világgal az ember tevékeny-érzéki kapcsolatát, amire testi organizmusa is alkalmassá teszi és amelyre önfejlődésének végső impulzusai továbbra is visszavezethetők.<sup>50</sup>

A testi termelőszervek természeti korlátainak hátrálása és lehetőségeinek szélesedése, a funkciók és az emberi érzékek változása olyan csomópont, ahonnan kiindulva megragadhatók az emberi önfejlődés bizonyos alapvonalai a munkában. Az emberi szervek korlátainak túllépése és további lehetőségeik realizálása mind magasabb fokú társadalmi-emberi fejlettség kifejezője nemcsak a termelő egyének belső struktúráját, hanem társadalmi kapcsolataikat tekintve is.

A testi szervek korlátai és lehetőségei mozgásának az alapján mindenesetre állítható, hogy mindennemű természeti korlát végeredményben csak újabb természeti lehetőségek kiaknázásával szorítható vissza, és ebben a folyamatban a testi korlátok túllépése kitüntetett jelentőségű. Minden egyéb természeti korlát (földrajzi, tér- és időbeli stb.) túlhaladásához és új lehetőségek megnyitásához az embernek előbb önmaga testi korlátain kell úrrá lennie. A tudományos-technikai forradalommal ily módon mozgásba jön a munka természeti korlátainak és lehetőségeinek egész rendszere.

#### D) VÁLTOZÁSOK A MUNKA ESZKÖZRENDSZERÉBEN

A testi termelőszervek korlátainak hátrálása és új lehetőségeinek kibontakozása csak egyik oldala annak a dialektikus ellentétpárnak, amelynek másik oldalát a korlátok és lehetőségek hasonló játéka képezi a külső természet

<sup>49</sup> Az automatikus rendszerben a munkafunkciók ellátása a testi és szellemi készségek egységes fejlesztését kívánja meg. A mozgásszervek finomabb és szelektívebb műveletekre kényszerülnek; új feladatokat jelent a jelek értelmezése (dekódolása), az érzékszervek komplexebb együttműködése stb. Mindezek magasabb fokú intellektuális tevékenységet (szimbolikák, tudományos gondolkodás) feltételeznek, és a megfelelő mozgásrendszer csak értelmi transzferekkel alakítható ki.

<sup>50</sup> Ebben a folyamatban az emberi fejlődés egyetemessége is — mint a munka minden más tendenciája — áttevődik a technika tárgyi világára. Az ember a munkában bővítetten újratermelődő lényegi erőt korlát nélkül reprodukálja tárgyilag. A gépek (géprendszerek) egyetemessége azonban mindenkor időbeli fáziskésésben van az emberi egyetemesség szintjéhez képest. A gépek fejlődési tendenciája is korlátlan de mégsem érkezhettek el egy olyan fokhoz, amikor az embert totálisan helyettesíthetik, vagy nála mindenoldalúan tökéletesebbek lehetnének. (Lásd Rovenszkij—Ujemov—Ujemova: „A gép és a gondolkodás”, Kossuth 1964, 149—216.)

felhasználásában az emberi élettevékenység anyagaként, tárgyaként és szerszámaként.

Ami a komplex automatizálás adekvát eszközszerét illeti, eléggé nehéz főbb vonásait általános síkon összegezni. A változások a tudományos-technikai forradalom kezdeti szakaszában is rendkívül sokrétűen bontakoznak ki, és nem elégedhetünk meg azzal a témával foglalkozó irodalomban — a filozófiai irodalomban is — gyakran követett eljárással, hogy pusztán felsoroljuk a forradalom jellemző vívmányait és új fejlődési ágait.

Ha kissé szisztematikusabban kíséreljük meg áttekinteni a tudományos-technikai forradalom eredményeként megjelenő új munkaeszközök közös vonásait, jól kitapintható az a fordulat, amely ismeretelméleti oldalról úgy fogalmazható meg, mint eltolódás a közvetlen érzékletesség útján hozzáférhető természeti faktorok technikai alkalmazásától az ily módon el nem sajátítható természeti faktorok technikai alkalmazása felé. Előtérbe kerül, sőt dominálóná válik azoknak a természeti faktoroknak a felhasználása, amelyeknek megismerésében, felkutatásában, az eszközök konstruálásában és üzemeltetésében nélkülözhetetlenek a tudományos közvetítések. Az olyan típusú, „tudományos eredetű iparok” válnak dominálóná, mint az előző gyártási korszak mechanikai rendszerében jelentkező elektromos és vegyipar.

Természetontológiai oldalról az előbbivel kölcsönhatásban így jellemezhető a fordulat: míg az eddigi gyártási korszakok eszközszerében a makrotestek és makrofolyamatok, valamint az ezekkel kapcsolatos anyagi mozgásformák, sajátosságok és állapotok voltak dominálóak (és ezeknek alárendelve jelentkeztek más típusú faktorok), addig most az anyag elvileg más fajtái (élelőanyag, intersztelláris anyag stb.), más típusai (mezők, sugárzások) és más nemei (molekulák, atomok, szubatomi és elemi részecskék), az ezekkel összefüggő — esetleg csak mesterségesen előidézett magas vagy alacsony hőmérsékleteken és nyomásokon stb. megnyilvánuló — anyagi mozgásformák, tulajdonságok és állapotok (plazmák) nyernek kiterjedt termelő alkalmazást, és válnak a mechanikai munkaeszközök helyett rendszertanilag meghatározókká.

A határok ebben az esetben is viszonylagosak, és a közbülső átmenetek változatos sorával találkozhatunk. Az iparilag legfejlettebb országokban a korszerű ipari struktúra legdinamikusabban fejlődő kulcságai azonban máris azok a technikai és iparágak, amelyek az előbbieken jelzett természeti alapok hasznosítására épülnek, és a munka egész eszközszerét túlviszik a gépi nagyipar határain.

A technika eddigi és új történelmi szakasza — rendszertani vonatkozásban — valóban szembeállíthatók egymással például ily módon: „A korábbi, empirikus technikával szemben ebben a szakaszban teljes megalapozottsággal beszélhetünk, tudományos technikáról”.<sup>51</sup> Vagy szembeállíthatók egymással, mint „a makro- és mikrotechnika korszaka”, abban az értelemben, hogy az utóbbi „a kémiai fizika, a magfizika, a kvantummechanika vívmányainak a termelésben való alkalmazásán alapul . . . és teljesen más elvekre épül, mint a makrotestekkel dolgozó mikrotechnika”.<sup>52</sup>

A komplex automatizálás eszközszerének természeti alapjai nem merülnek ki a ma ismert és technikailag alkalmazott konkrét mikrojelenségekben. A külső természet ebben a vonatkozásban is kimeríthetetlen és a mikrovilág

<sup>51</sup> V. Reman: „A tudományos-technikai forradalomról”, Kossuth 1972, 345.

<sup>52</sup> G. Volkov: „Szociologija nauki”, Moszkva 1968, 79.

felhasználásával a makrokomponensek hasznosításában is újabb lehetőségek nyílnak. Az a néhány alapforma, amelyekben a technika ma mozog, csak előjátékát képezi azoknak a még bonyolultabb és sokrétűbb formáknak, amelyekben mozgása a jövőben várható. A testi termelőszervek fix körlátainak visszaszorulása lehetőséget ad arra, hogy a komplex automatizálás rendszerében az ember bármilyen természeti anyagot, folyamatot és természeti erőt újabb s újabb célok és funkciók megvalósítására munkája eszközévé tegyen.

A közvetlenül meg nem ismerhető természeti faktorok termelő „belélegzése” fokozatosan átalakítja a munka eszközrendszerének struktúráját és dinamikáját, és magukhoz formálja a rendszer jellegét. Ennek egyik tipikus iránya az, hogy az új technikai ágak egymással szoros kölcsönhatásban univerzális technikai módszerekként is funkcionálnak. Mint ilyenek behatolnak minden más technikai, illetve iparágba, sőt a nem termelő tevékenységekbe is, és azokat is nagymértékben módosítják.<sup>53</sup>

További jelentős tipikus tendencia: előtérbe kerül a mikrojelenségek technológiai alkalmazása (kémiai, ultrahangos, laseres stb. megmunkálás), amelyeknek legtöbbször nincsenek termelő előzményeik. A gyártás automatizálhatóságának egyenes előfeltételeként vagy a mechanikai technológiát váltják fel, vagy teljesen új termelő feladatok megvalósítását szolgálják. Az új technológiák a tudományos-technikai forradalom legjelentősebb vívmányai, hiszen a természetre való ráhatás hogyanja változik, és ezzel kölcsönhatásban a szerzőszámok, munka- és energiaátalakító gépek is mélyreható átalakuláson mennek keresztül.<sup>54</sup>

A munka eszközrendszerének strukturális és dinamikus vonásai ezt az összképet adják: a komplex automatizálás ráépülhet ugyan a hagyományos gyártásra, így is nagyban emelkedik a munka termelékenysége, és javul a termékek minősége, de ez még az átmeneti stádium jellemzője. A komplex automatizálás adekvát eszközrendszere nem abban különbözik a gépi nagyiparétól, hogy a munkagép, átviteli mechanizmus és a meghajtógép mechanikai rendszeréhez pusztán additíve a vezérlő berendezések járulnak. A vezérlés gépesítésével mélyreható változások indulnak el az eszközök minden elemében és egész rendszerében — főleg azoknak a nem-mechanikai technológiáknak, energiáknak és tárgyi eszközöknek a termelő bevezetésével, amelyeknek az eddig domináló mechanikai technika alárendelődik és amelyek a rendszer típusának változásához vezetnek.

<sup>53</sup> Módszertani oldalról kemizálás, elektronizálás, számítógépesítés stb. elnevezések használatosak. Egyes technikai ágak (mint az izotóptechnika) szinte kizárólagosan univerzális vizsgálati módszerként funkcionálnak. Az űrhajózásnak is mutatkoznak általános módszerbeli vonatkozásai (a hírközlésben, meteorológiában, geológiai vizsgálatokban stb.). Sőt, bizonyos gyártási alkalmazási lehetőségek is felvetődnek, például — kezdeti kísérletek kapcsán — sajátos technológiák kozmikus környezetben.

<sup>54</sup> Az új rendszer lehetőségeinek a hagyományos mechanikai technológiával való összeköztetése és fejlődésének dinamikája jól megfigyelhető a gépiparban, ahol a komplex automatizálás a hagyományos forgácsoló műveletek sorozatára épül. A nagy forgácsolási sebesség következtében a szerzőszámok elhasználódása oly mértékben megnövekszik, hogy a pótlásukra fordítandó nagy munkamennyiség lerontja az automatizálás hatását. Ez a mechanikai technológia kiküszöbölésére és újszerű, sokszor a hagyományos szerzőszámok nélküli technológiák bevezetésére ösztönöz. Ha megtörténtek az első lépések a komplex automatizálás irányában, akkor fejlődésének belső logikája viszonylag gyors tempóban továbbiakra ösztönöz.

Tulajdonképpen az előbbieken is erről a tendenciáról volt szó, hiszen az ember eszközei sem mások, mint a mesterséges termelőszervévé tett külső természet. Az eszközök korlátlan fejlődésével más vonatkozásokban is új lehetőségek nyílnak „szervetlen testének” szervesítésében.

A természetes objektumok munkatárggyá válásában is gyökeres változások következnek be (összetételben, minőségben és a folyamat dinamikájában). A hagyományos munkatárgyak új termelő célokra nyernek felhasználást. Eddig értéktelen vagy ismeretlen természetes anyagok lépnek be a termelésbe, amelyekkel a termelő érintkezést kizárólag a komplex automatikus rendszer biztosíthatja, amelyek csak ebben a rendszerben munkálthatók meg, használhatók fel és értékesek termelő szempontból.<sup>55</sup> A tudományos-technikai forradalom további kibontakozásával ezek a tendenciák a jövőben csak izmosodni fognak és az ember — eszközeivel kölcsönhatásban — a külső természeti univerzumot történetileg korlátlanul vonhatja be tárgyként a munka kohójába.

Nemcsak az jellemző azonban, hogy újabb funkciókban, vagy egyáltalán való termelő egzisztenciájukban újabb s újabb természetes munkatárgyak lépnek fel, hanem az is, hogy feldolgozásuk során nem természetadta struktúrájukkal és tulajdonságaikkal mennek át a termékbe. A természetes munkatárgyak az eddigiekben is folytonosan módosultak feldolgozásuk során alakjukban, számos tulajdonságukban, újszerű anyagi kombinációk születtek. A változások köre azonban nem lépte túl a természetes anyag belső struktúrájának és tulajdonságainak a határait, és az ember ezek között a viszonylag szűk határok között operált.

A tudományos-technikai forradalom a természetes anyag adekvát struktúrája és tulajdonságai terén is eliminálja a fix határokat. Az anyag mikro szerkezete törvényszerűségeinek az ismeretében lehetővé válik, hogy az ember mesterségesen alakítson ki megfelelő struktúrákat és tulajdonságokat. Már ma több százra tehető azoknak a mesterséges molekuláris és atomi konfigurációknak a száma, amelyeknek nincs adekvát megfelelője a természetben, amelyek maguk is forradalmasítólag hatnak a technológia, a szerszám, az eszközrendszer módosítására, és kiszélesítik a technikai alkotás mezejét.

Az előbbiekkal összefüggésben jelentősen átalakul a termékek struktúrája és a „forradalmian új termékek” egész sora jelenik meg. A tudományos-technikai forradalom körülményei között módosul az az eddigi történelemben érvényes marxi tétel, hogy a termelési-gazdasági korszakokat nem az különbözteti meg egymástól, „hogyan mit, hanem hogy hogyan, milyen munkaeszközökkel termelnek”.<sup>56</sup> A két oldal olyan újszerű egységbe és kölcsönhatásba lép egymással, amely mindkettőnek azonos nagy jelentőséget kölcsönöz. A „mit” elhanyagolásával a tudományos-technikai forradalom számos újszerű vonása, a termékstruktúra átalakulása, valamint ennek az egyének és a szervezetek viselkedésére és életformájára gyakorolt hatása maradna háttérben.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> A szén kémiai energiájának hasznosítása gőzgépekben lényegében közvetlen ember vezérléssel történt. A hasadó anyagok viszont kizárólag az új gyártási rendszerben válhatnak (az előző évtizedek kutatási tárgyából) a munka tárgyává.

<sup>56</sup> MEM 23, 170.

<sup>57</sup> A „forradalmian új termék” fogalma a következőképp definiálható: „A forradalmian új termékek számottevő minőségi fölényben vannak az őket megelőző, rokon

A tudományos-technikai forradalom tipikus jellemzőjeként és eredményeként a forradalmian új termékek gyorsuló tempóban törnek be a termeléstől távol álló tevékenységekbe, a magán- és közéletbe, olyan évezredek óta technikamentesnek vélt területekre, mint a szellemi tevékenység számos ága. A bevonuló új termékek sokszor az emberi tevékenység mással helyettesíthetetlen eszközeiként funkcionálnak, ami mindenütt az emberi alkotó energiák jelentős eltolódásához vezet.

Hogy milyen irányokban történik az eltolódás (például a művészi alkotásban, vagy a szellemi élet más területén), arról világszerte élénk viták folynak. Csupán arra a megjegyzésre szorítkozunk: a gépeknek a nem-termelő tevékenységi szférákba való betörésében önmagában nincs semmi „rendellenes”, „nem-emberi”. Az ember ui. minden tevékenységében — legelvontabb, szellemi alkotásában is — természeti lényként is funkcionál, és a technikai közvettség helyet kaphat bármely tevékenységében. A termelés fejlődésének magasabb fokán az embernek a természettel való eredendően közvetlen kapcsolata más szférákban is közvetetté válik. Ezekben is visszaszorulnak az emberi és a külső természet korlátai. Ez is szerves része az emberi lényegi erők tárgyiasulásának, az ember természeti lényege és a természet emberi lényege feltárlásának, az ember természet feletti hatalma növekedésének és társadalmi lehetőségei szélesedésének, a természettel való lényegegysége kiteljesedésének.

A tudományos-technikai forradalom a külső természet korlátlan szervesítésével ugrást jelent a vak természeti szükségszerűség visszaszorulásában, és egyúttal az ember által tudatosan uralt formájában a természeti szükségszerűség fokozott benyomulásában az emberi-társadalmi életbe. Ugrásszerűen növekszik „az emberi élet természeti folyamatokra alapozottsága”. Növekszik a „természeti oldal mennyiségi és minőségi részesedése” a termelésben és a termékekben egyaránt, de ezzel elszakíthatatlan kölcsönhatásban az emberi-társadalmi oldal részesedése is. Az ember csak úgy távolodhat el a számára adott természettől, ha fokozottabban kihasználja önmaga és a természet végtelen lehetőségeit, és a természeti szükségszerűséget neki való formában beolvasztja társadalmi életfeltételei közé. Ennek alapján érthetők csak meg azok a varianciák és invarianciák, amelyek a tudományos-technikai forradalom folyamán jelentkeznek és amelyekkel a társadalmaknak szembe kell nézniük.

A külső természet szervesítésének a korlátlansága nem merül ki az eddig említett tendenciákban. Velük kölcsönhatásban más lényeges tendenciák is módosulnak, illetve újak keletkeznek a természeti és technikai lehetőségek, valamint a technikailag lehetetlen és lehetséges kapcsolatában, a munka terepének eltolódásában, az együttműködési és munkamegosztási viszonyokban, nemcsak a külső természeti faktoroknak termelő „belélegzésében”, hanem a hulladékok, égés- és melléktermékek „kilélegzésében”, ennek kapcsán az előnyök és veszélyek mértékében stb.<sup>58</sup> Már maga az a tény, hogy a munka bár-

---

rendeltetésű termékekkel szemben. Mélyrehatóan átalakítják a felhasználók viselkedését, termelési eszközök esetében a termelés technológiáját, fogyasztási cikkek esetében pedig a fogyasztási szokásokat, az életformát. Rendszerint új szükségletet teremtenek. Előállításukra gyakran egész iparágak nőnek ki.” (Kornai János: „Antiequilibrium”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1971, 301.) Az utóbbi ötven évben kb. száz olyan termék sorolható fel, amelyek kimerítik a fenti definíciót. (Lásd uo. 297—300.)

<sup>58</sup> A természetbe való mélyebb és kiterjedtebb beavatkozás olyan visszacsapásokat produkálhat, amelyek nem lokális, hanem földi méretekben veszélyeztethetik az emberi életet. Ennek az okai azonban nem természeti jellegűek. A természet nem gyúri feltétlenül maga alá az embert (Jaspers) és nem beszélhetünk a civilizáció öngyilkosságáról.

mely mozzanatát ragadjuk is ki, a kölcsönhatások és kölcsönös feltételezettség révén minden más munkamozzanat, a munka termelőerőinek minden objektív és szubjektív eleme meghatározott irányú mozgásba jön, mélyreható átalakulásra utal, arra, hogy a munka termelőerői valóban „teljes fejlődésük” történelmi periódusába léptek.<sup>59</sup>

#### F) A MUNKA PRODUKTIVITÁSA ÉS AZ EMBER TÁRGYI GAZDAGSÁGA

A külső természet mélyülő és szélesülő termelő felhasználása együtt jár a tárgyiasult munka arányának növekedésével az elevenhez képest. Azaz nő a munka termelőereje, ami a folytonosan bővülő emberi szükségletek növekvő kielégítésének és a társadalmi progresszivitásnak egyik döntő tényezője. A munka termelőerejének növekedése a tárgyiasult munkán kívül más történetileg változó komponensektől is függ. A tudományos-technikai forradalom is felszínre vet más és új komponenseket (a munka társadalmi kombinációja, a tudomány, szervezés, vezetés, döntési mechanizmus színvonala, különböző emberi vonatkozások stb.), amelyek egyike-másika egy-egy konkrét szituációban aktuálisan kulcsszerepet játszhat. Hosszabb távon azonban a munka termelőerejének növekedésében a tárgyiasult munkáé az alapvető szerep, amelyet a tudományos-technikai forradalom nem gyengít, hanem erősít.<sup>60</sup>

Annak az új helyzetnek, amely a tudományos-technikai forradalommal a munka termelékenységében előáll, az empirikus tények alapján is megállapítható egyik legszembetűnőbb jele: a termékegységre eső összmunkaidő csökkenésének minden eddigit meghaladó nagyságrendje. A hagyományos termékek gyártásának ideje is rendkívül lerövidülhet néhány száz százalékostól több ezer százalékos mértékben.<sup>61</sup> Ugyanebben az irányban hatnak a termelő módon életre hívott, új minőségű természeti erők és folyamatok, amelyek minden

---

A tudományos-technikai forradalommal a termelés anyagainak nemcsak a „belélegzése”, hanem „kilélegzése” is teljes tudatosságot kíván — szemben az eddigiekkel, amikor az előbbi tudatosságának és az utóbbi spontaneitásának ellentmondása volt jellemző. Sokrétű társadalmi problémával állunk tehát szemben, amely a tudomány és a technika fejlettségén kívül érinti az osztályok harcát, a belső és nemzetközi viszonyokat, a közvetlen rentabilitáson alapuló gazdasági szemléletet, morális és egyéb társadalmi vonatkozásokat.

<sup>59</sup> Lásd MEM 46/II, 24—25.

<sup>60</sup> A természetbe való mélyebb betekintés, az eszközök felkutatása és létrehozása az eddiginél tetemesebb mennyiségű és bonyolultabb eleven emberi munkát szükségel. Mégsem állja meg a helyét az az állítás, amely szerint a tudományos-technikai forradalom során a munkatermelékenység stagnál, esetleg csökken. Ez legfeljebb kutatás-igényes, új termékek gyártásának kezdetén jellemző (mint az első számítógépeknél), vagy amikor az automatizálás higiéniai, balesetvédelmi vagy egyéb megfontolásokból történik. A gyártás kiterjedésével a termékegységre eső eleven munka összmennyisége általában erősen csökken, és a munkatermelékenység hallatlan mértékben emelkedik. Konkrét közgazdasági és szociológiai vizsgálatok szerint is ebben „a gépi eljárások tökéletesítésének van döntő szerepe”. (Lásd Soziale Auswirkungen des technischen Fortschritts, Untersuchungen des Ifo-Instituts, Berlin—München 1962.)

<sup>61</sup> Néhány tipikus példa: egy cincinnati gyárban a hengerfejek gyártásának teljes automatizálásával 2500%-kal nőtt a termelékenység. A Reytheon Manufacturing naponként 1000 db rádiókészüléket gyárt 2 munkással, amihez azelőtt 200 munkás volt szükséges. Egy bonyolultabb minta elkészítése egy ügyes marós két heti munkájába került, programvezérlésű géppel ez egy órára csökkent. (Lásd bővebben S. Lilley: „Az automatizálás és a társadalom”, Kossuth 1958; D. Čalic: „Az automatizálás szerepe...”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1965. stb.)



eddiginél hatalmasabb energiák felszabadítását és termelékenyebb technológiák alkalmazását teszik lehetővé.<sup>62</sup>

A gyártási rendszerek eddigi alaptípusaihoz minden bizonnyal hozzátartozik a munka termelékenységének az adott rendszer technikai lehetőségeitől és korlátaitól megszabott mértéke, amelynek alsó és felső csomópontjai között a rendszer fejlettségétől és egyéb társadalmi tényezőktől függően a termelékenység eléggé tág határok között változhat. Sajnos, e fontos mozzanat történetére vonatkozólag alig rendelkezünk kvantifikált adatokkal. Csak áttételesen következtethetünk például arra, hogy a kézről a gépi munkára való áttéréssel hozzávetőlegesen néhány száz százalékkal, a gépesítés magasabb és az automatizálás alacsonyabb fokain pedig 50–100%-kal emelhető a munka termelékenysége.<sup>63</sup>

A komplex automatizálással az ezekhez képest elérhető növekedés kétségtelenül történelmi jelentőségű ugrást jelent. Mint P. Naville másokkal összhangban megállapítja: a klasszikus értelemben vett termelékenység emelkedésének szorzója az iparágaktól és az üzemektől függően 12–20 között mozog. Nem ritka azonban az 50, 80, sőt 100-as szorzó, azaz az 5, 8 és 10 ezer százalékos emelkedés sem.<sup>64</sup> Ezek a komplex automatizálásnak már kezdeti szakaszában mutatkozik, eddig elérhetetlen nagyságrendek, valamint minden felső határ nélküli korlátlan további növekedésük az új gyártási rendszer adekvát jellemzőjének tartható.

A munka produktivitásának (és a termelő kapacitásoknak) változásai a komplex automatizálással bekövetkező új történelmi etap lényeges összetevőit képezik. A munka termelőerőinek fejlődésével eddig is emelkedett ugyan a munka termelékenysége, de viszonylag szűk természetszabta határok között. Az elemi létfenntartási anyagi javakban (amelyek az emberi élet biológiai újratermeléséhez szükségesek) sem volt biztosítható a társadalom tagjai reális szükségleteinek teljes kielégítése. A rendelkezésre álló anyagi javak szűkössége a társadalmi lét eddigi történelmének egyik alapvető motívuma, amelyre az egyedek kezdeti természeti egyenlősége, majd az osztálytársadalmak egyenlőtlensége és kizsákmányolásból eredő antagonizmusai visszavezethetők. A tudományos-technikai forradalommal elesik a termelési bázisnak és a termelékenységnek ez a korlátoltsága. Olyan termelési bázis lép fel, amely határtalan lehetőségeinél fogva nemcsak az eddig kifejlődött anyagi szükségletek teljes kielégítésére, hanem folytonosan újabb szükségletek kialakulására, és újabb

<sup>62</sup> 1 kg urán hasadásakor  $2,2 \cdot 10^7$  kWó energia szabadul fel, ami kb. 3000 t kőszén égéshőjének felel meg. A termonukleáris reakciók ennek is sokszorosát szolgáltatják. Kémiai és egyéb „mikrotechnológiákkal” tört részére csökkenthető a megmunkálás ideje a mechanikai forgácsoláshoz képest. Magas frekvenciájú edzéssel tized és század másodpercek alatt végezhető el olyan műveletek, amelyekhez hagyományos hőkezeléssel órák kellene stb.

<sup>63</sup> Az egy főre eső nemzeti jövedelem alakulásából is némileg következtethetünk az egyes termelési korszakok termelékenységi fokára. Az amerikai Hudson Intézet adatai szerint a „preindusztriális” társadalmakra 50–200 dollár/fő, az „ipariakra” 600–1500, a fejlett ipari („fogyasztó”) társadalmakra 1500–4000, a „posztindusztriális” társadalmakra pedig 4–20 ezer dollár/fő nemzeti jövedelem jellemző. (Idézi Kovács Géza: „A nagy távlatok és a tervezés”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1971, 71.) Más irányú megfontolások is azt mutatják, hogy az 1500 dollár/fő határ képezi azt a fordulópontot, amelyen túl a nemzeti jövedelem növelése megkívánja a tudományos-technikai forradalom intenzívebb megvalósítását.

<sup>64</sup> Lásd P. Naville: *L'automatisme et le travail humain*, Paris 1961. 70.; *Vers l'automatisme social?* Paris 1963. 25.

használati értékek felfedezésével, illetve termelésével ezek kielégítésére is lehetőséget nyújt.

A használati értékek termelésének és fogyasztásának az oldaláról — eltekintve a lehetőségek gyökeresen eltérő kihasználásának módjától és emberitársadalmi kihatásaitól a tőkés és a szocialista társadalomban — az a történelmi fordulat rajzolódik ki, amelyet Marx kifejezésével a „szűkösség”, illetve a „szegénység” társadalmából a „bőség”, illetve a „gazdagság” társadalmába való átlépésként jelölhetünk, és amely az iparilag legfejlettebb országokban ma élő valóságként kezd előállni.<sup>65</sup>

Az elemi létfenntartási szükségletek tömeges kielégítésével az ember emancipálódhat a szűkösség és a javak előteremtésére tett erőfeszítések nyomása alól, amelyek eddig az emberi életet uralták. Természetesen, e szükségletek kielégítése és az anyagi javak előteremtése a társadalomnak mindenkor alapvető feladata marad, de a termelőerők korlátlan gyarapodásával és a produktivitás növekedésével annak megoldása a társadalmi összmunka mind kisebb hányadának ráfordításával lehetséges. Ezzel a szubjektum nemcsak termelőként, hanem fogyasztóként is mássá alakul. A kielégített szükségletek ui. elvesztik döntő motiváló szerepüket, és az elemiek helyett az emberi együttélésből, valamint a termelőerők fejlődéséből fakadó újabb és újabb történelmi szükségletek lépnek előtérbe. A természet mindenoldalú termelő felhasználásának bázisán — és csakis ezen a bázison — bontakozhat ki az ember egyetemes tárgyi gazdagsága, és ennek szubjektív oldalaként a szükségleteknek és fogyasztásnak, az emberi érzékeknek és az élvezés képességének a sokoldalúsága.

Az ember egyetemes és korlátlan tárgyi gazdagsága, anyagi szükségleteinek és fogyasztásának sokoldalúsága még nem azonos az ember mindenoldalú gazdagságával. Ennek azonban előfeltétele, sőt szerves része és csakis ezen a talajon válhat utópiából reálissá a tényleges emberi egyetemesség megvalósítása.<sup>66</sup>

Az „egyetemes tárgyi gazdagság” fogalmát konkrétan szükséges definiálnunk, hiszen nem távoli, elvont célkitűzésről, hanem a kialakuló eleven valóságról van szó. Az iparilag legfejlettebb tőkésországok példája mutatja, hogy

<sup>65</sup> Egyes becslések szerint az Amerikai Egyesült Államok mai termelőeri színvonala elegendő lenne az országon kívül is jelentős számú lakosság reális anyagi szükségleteinek a teljes kielégítésére. A sokszor pontatlan, utópikus, ideológiailag tendenciózus polgári elnevezések, a tőkés manipuláció különböző formái és a növekvő elidegenülés jelenségei mögött hiba lenne nem meglátni a munka általános termelőerejében bekövetkező fordulatot, amelynek megvalósítása a szocialista társadalmat is sok tekintetben új feladatok elé állítja.

<sup>66</sup> Elvont formában aktuális gyakorlati kérdésekről van szó, amelyek a szocializmus építésének különböző koncepcióit érintik. A fentiek alapján aligha állja meg a helyét az az elképzelés, amely szerint „a megteremtett és megvédett előfeltételeink bázisán a szocializmus voltaképpeni építése már nem politikai, hanem kulturális forradalom”, amely „már mai anyagi lehetőségeink bázisán is lehetséges lenne”, amely „legnagyobb támaszát és szervezőjét a szocialista elkötelezettségű művészetben találhatja meg”. (Beszélgetés Tőkei Ferencsel, „Új Írás”, 1970/10.) Nem becsülve le kulturális feladatainkat és fellelhető hiányosságainkat, a szocializmus további építése lényegesen komplexebb kérdésként vetődik fel. A kulturális és politikai kritériumok mellett az anyagi gazdagság növelése sem hagyható figyelmen kívül mint a szocializmus teljes felépítésének döntő feltétele. A szocializmus teljes felépítésének anyagi kritériumai is történelmileg változnak. Korunkban a tudományos-technikai forradalom — egyelőre egzaktnan meg nem állapított — bizonyos mértékű megvalósítása minden bizonnyal a szocializmus teljes felépítésének szerves része.

a tárgyi gazdagság nem jelentheti a termelési-technikai lehetőségek öncélú kihasználását. Ez önmagában a személyiség egyoldalúságát és szegénységét is erősítheti. Merőben új összefüggésekkel kell számolnunk a termelési kapacitások és a reális emberi szükségletek növekedése között.

Az eddigi történelemben a termelési-technikai lehetőségek társadalmi kiaknázása eléggé egyértelműen vetődött fel: mindenekelőtt az elemi létfenntartási cikkek termelésének a fokozására volt szükséges azokat felhasználni, és még így sem voltak elegendők a szükségletek teljes kielégítésére. A tudományos-technikai forradalommal megfordul a helyzet: a korlátlan termelési-technikai lehetőségek túlszárnyalhatják a reális anyagi szükségletek kielégítésének a mértékét. A szükségleteken aluli termelés és fogyasztás helyett lehetővé válik a reális szükségleteken felüli termelés és fogyasztás, az emberre kívülről rákényszerített, irreális szükségletek kialakulása és kielégítése, sőt ezeknek elemi lét-szükségletekként való kezelése. Új kérdésekként vetődnek fel a társadalom előtt: milyen anyagi szükségletek kielégítése érdekében kell működtetni a természet mindenoldalú erőit? Mely ponton csapnak át a szükségletek az irreális síkjára? Melyek a reális anyagi szükségletek? Melyek kielégítésük legmegfelelőbb módjai?<sup>67</sup>

E kérdések nem válaszolhatók meg pusztán a termelés, a technika, sem más egyoldalú, partikuláris szempont alapján. A mindenoldalú emberi fejlődés motívumainak a komplex figyelembevételre van szükségük ehhez és megválaszolásukban maguk az emberek, az alkotó kollektívák az illetékesek szocialista-kommunista irányú önfejlődésük és mozgalmuk alapján. A szocialista társadalomban is szükséges felhívni a figyelmet ezekre a körülményekre, és a munka új rendszerének az alapján továbbfejleszteni a társadalmi viszonyokat, hogy az egyének valóban szuverén módon dönthessenek a tárgyi gazdagság termeléséről, fogyasztásáról és a fogyasztás módjáról.

A termelőerők korlátlan fejlődése, illetve az egyetemes tárgyi gazdagság tehát túlmutat önmagán és komplex emberi-társadalmi problémaként jelentkezik. A tárgyi gazdagság az egyén „egyetemes fejlődésének lehetősége”, de még nem a valósága. Ehhez nemcsak tárgyilag, hanem minden jelentősebb vonatkozásban egyetemes társadalmi egyénként kell újjátermelnie önmagát, csak mint ilyen támaszkodhat az egyetemes tárgyi gazdagságra mint önfejlődésének eszközére. Ilyen irányú tendenciák a tárgyi gazdagság bázisán ki is fejlődnek, hiszen a szükségletek struktúrájában is visszaszorulnak a természeti korlátok. A kielégített tárgyi szükségletekkel nemcsak újabb ilyen szükségletek termelődnek, hanem más típusú, a természeti szükségyszerűségtől mind távolabb álló szociális, szellemi és önérvényesítő szükségletek is, amelyek az emberre mint öncélra vonatkoznak, és amelyek kielégítése „ellentmond magá-

<sup>67</sup> Az anyagi szükségletek nem egyedül a termelőerők, hanem a társadalmi viszonyok egész rendszerének a közvetítésével jönnek létre. Hogy az iparilag legfejlettebb tőkésországokban, elsősorban az Amerikai Egyesült Államokban szükségképpen fellépnek az irreális szükségletek, valamint az azokat kísérő manipulációk, emberi torzulás, pazarlás stb., abban a tőkés gazdasági érdekek (a tőke bővített újratermelése növekvő elértéktelenedése és a profitráta süllyedő tendenciája mellett), az ezekkel összefüggő presztízsek, szimbólumok stb. játsszák a döntő szerepet. A szocializmus elháríthatja ezt a veszélyt. Mivel azonban e veszély forrásai a formameghatározástól független termelőerői lehetőségekben is rejlenek, nem háríthatja el magától azt, hogy ne nézzen szembe e problémákkal.

nak a tőkének mint korlátolt termelési formának és ezért felbomlása felé hajtja”.<sup>68</sup>

Az ember és a természet közötti folyamatban végbemenő ama rendszer-tani ugrás, amelyet tudományos-technikai forradalomnak nevezhetünk, a formai viszonyokat is messzemenően érintő, osztársadalmi változások kiindulópontja. Mint azonban előzetesen érintettük, nem a rendszer társadalmi környezetének és az azzal való kölcsönhatásoknak a tárgyalását tekintjük pillanatnyilag feladatunknak. Csupán azt kívántuk jelezni: az egyetemes emberi fejlődés reális tendenciái elválaszthatatlanok a munka termelőerőinek eddigi egyoldalú és korlátolt fejlődéséből „szabad, gátolatlan, progresszív és egyetemes” fejlődésébe való átcsapásától — és ebben az esetben is végeredményben a természet az, „amelyre minden termelőerő feloldódik”.<sup>69</sup>

#### G) AZ ELEVEN MUNKA ÉS SZUBJEKTUMA KÖLCSÖNVISZONYA

A gyártási, illetve a munkafunkcióknak a természetes és mesterséges termelőszervek közötti minden jelentősebb átrendeződésével maga az eleven munka és szubjektuma is jelentősen módosul. A tudományos-technikai forradalomról ebben a tekintetben is kiterjedt tényanyag halmazódott fel, amelynek néhány lényeges társadalomfilozófiai vonatkozásban való összegezésére a legmegfelelőbb kiindulópont a munkának már érintett mozgástörvénye.<sup>70</sup>

A komplex automatizálással tovább tolódnak az eleven és holt munka érintkezési pontjai — a munka alsó határai. Az eleven munka kiszorulásával a gyártásból — gyártás és munka különvállik. A munka eltávolodik a munkatárgy közvetlen, érzéki érintésétől, és elveszti közvetlen jellegét. A munkás már a gép akcióját sem közvetíti a tárgyra. Ez a tevékenysége is külsővé-tárgyivá válik, és az automatikus géprendszerre kerül át. Magában a gyártásban az eleven munka az automatikus lánc ki- és bemenőpontjain, valamint a jelentőségükben megnövekedett javító, karbantartó és beállító tevékenységként jelenik meg, miközben az utóbbiaknak is felbomlik a gyártással való tér- és időbeli egysége.<sup>71</sup>

Az eleven tevékenység teljes kiszorulása a gyártásból a komplexen automatizált munka rendszerének jellemző alapállása, de a gyártás határai inkább kezdő-, mint végpontjai a mozgásnak. Mint más oldalról érintettük, a tárgyiasult munka túllép ezeken, betör a gyártáson kívüli termelő (és nem termelő) tevékenységekbe is. A gyártási folyamat technikaivá válásával ez a tendencia mind szélesebben és mélyebben bontakozik ki, mint a munka új rendszerének egyik jellemző mozgásiránya.

Ily módon az eleven munka struktúrájának és funkcióinak változásai a komplex automatizálás rendszerében kettős forrásból származnak. Továbbra

<sup>68</sup> MEM 46/II, 23.

<sup>69</sup> Uo. 23.

<sup>70</sup> Talán már előbb kellett volna jeleznünk azt, hogy a „gyártás”, „munka” és „termelés” fogalma minden formameghatározástól mentes, tartalmi kategóriákként szerepel. A „gyártás” a használati értékek közvetlen előállítását, a „munka” szélesebb értelemben a kombinált munkás mindenkori eleven tevékenységét, a „termelés” pedig a munka, fogyasztás és szükségletek teljes körét jelenti.

<sup>71</sup> Az ügyeletes karbantartók tényleges tevékenysége — P. Naville adatai szerint — munkaidejük 20%-át teszi ki és időben elvállik a gyártástól. A gépfelügyelői munkára a térbeli elválás a jellemző. A gyártás és az eleven munka tér- és időbeli elszakadása rányomja a bélyegét a bérformára, a munkaszervezetre, az emberi magatartásra stb.

is érvényesül a munkának ez a mozgástörvénye: az egyik oldalon az ember mentesül egyes gyártási — jelen esetben a vezérlési — funkcióktól, a másik oldalon viszont a növekvő mértékű és bonyolultságú technikai apparátus mozgásba hozásával és racionális működtetésével újabb munkafunkciók differenciálódnak, önállósulnak és teremődnek a gyártáson kívül. Az eleven munka felső határai is ugrásszerűen továbbtolódnak. Kitereljednek a gyártáselőkészítő tevékenységek (a kutatást, fejlesztést, tervezést is beleértve). A komplex automatizálással együtt járó termelési kooperáció és szakosodás, a különböző síkú integrációk a szervező és irányító tevékenységek bonyolult struktúráját és hierarchiáját kényszerítik ki — vállalati szinttől kezdve össztársadalmi, sőt nemzetközi méretekig. Új tevékenységnek (tanulás) és tevékenységi ágak (szociológiai, pszichológiai stb.) nyernek termelő jelentőséget. Sok tekintetben éppen ezeknek a gyártáson kívüli tevékenységeknek a hatékonyságán múlik a társadalmi össz munka termelékenységének emelkedése. A külső természet mindenoldalú termelő felhasználásával a munkatevékenység is kikerül eddigi szűkkörűségéből. Nemcsak alapot nyújt a magasabb rendű szellemi ténykedésre, hanem telítődik ezeknek a mozzanataival, és az össz munka tevékenysége is az egyetemesség irányában tendál.

Az eleven munka alsó és felső határai változásának másik forrása az előbbire épül és tipikusan a munka új rendszerére jellemző: az újonnan differenciálódott, önállósult és teremődött gyártáson kívüli tevékenységekben is érvényesül a technikai objektiváció. Tovább folytatódik bennük az a folyamat, amely a komplex automatizálással — ideális modelljét tekintve — a gyártás területén lezárult: a funkciók folytonos átadása a természetes termelőszervekről a mesterségesekre. Az egyik oldalon a nem-gyártási funkciók is folytonosan gépivé válnak, és kiesnek az eleven munka mezejéből, a másikon viszont újabbak keletkeznek, és az ember eleven munkája a növekvő technikai közvetítésre támaszkodva mind mélyebben, szélesebben és alkotóbb módon foghatja át a valóságot.<sup>72</sup>

Mivel a folyamat hasonlóképpen jelentkezik a termeléstől távol álló számos tevékenységi ágban, ezekben is a modern eszközökre támaszkodó, a célt általában tudományosan tételező munkamodell szerinti cselekvés válik jellemzővé. Az eszközhasználat bizonyos integrálódást eredményez a történelem során szétszakadt tevékenységi ágak között, mely szétszakadás végeredményben a munka eddigi fejlettségi fokának következménye. Az eszközhasználat általánossá válása a fizikai és a szellemi munka közötti merev választóvonalak lebomlása irányában hat, és technikailag biztosítja azt, hogy az ember mindenoldalúan és hathatósabban uralkodjék természeti és társadalmi körülményein.

Az eleven tevékenység mozgásával jelentősen módosul a termelő munka, valamint a munka termelőerőinek és a kombinált munkásnak az összetétele. Míg a gépi nagyipar rendszerében a gyártáson kívüli funkciók és tevé-

<sup>72</sup> Az eleven munka mozgásának e két egymással szorosan összefüggő forrását azért célszerű megkülönböztetni, mert az egyes dolgozó rétegeknél különböző, konkrét munkavonásokat eredményeznek. Az irodai és számviteli munka gépesítése például olyan elsődleges hatásokat is előidéz, mint a gyártási alapműveletek gépesítése az ipari forradalom idején a fizikai munkában (egy-újonnan keletkezett szakmákban a szakképzettség csökkenése, a munka monotonizálódása stb.), míg más új szakmákban növekszenek a képzettségi követelmények. (Lásd: Ida Ruzsakoff Hoos vizsgálatait, „What the Computer takes over the Office”, 1960.) A munka alsó és felső határainak mozgástendenciái ellentmondásosan érvényesülnek.

kenységek ellátására a termelő munka összmenyiségének viszonylag kis hányada szolgált, és csak kevesen foglalkoztak velük, addig az új gyártási rendszerben a termelő munka alaptömege mindinkább itt kerül kifejtésre, és ennek megfelelően az itt tevékenykedők száma is gyors ütemben emelkedik. Míg a gépi nagyiparban a gyártáson kívüli tevékenységek kisszámúak, kevésbé változatosak voltak, és jól körül lehetett határolni terjedelmüket, addig most horizontálisan és vertikálisan kiterelődnek, sajátosan kombinálódnak, jelentőségükben megnövekszenek.

Ebben a folyamatban egyik alapvető mozzanat az, hogy az új gyártási rendszer pillérei dominálónan olyan természeti alapokra épülnek, amelyek kizárólag tudományos, teoretikus úton hozzáférhetők, és ennél fogva a cél- és tervformálás, az eszközök felkutatása, létrehozása és működtetése is csak tudományos módon lehetséges. A tudományos-technikai forradalommal azok a tudományos eredetű és tudományos jellegű technikai és iparágak válnak dominálónak, amelyeket a gépi nagyiparban az elektromos és vegyipar képviselt. Ezzel a rájuk jellemző tudományos tételezési mód is dominánssá lesz. A tudomány tölti be a munka legmozgékonyabb termelőerejének szerepét, amely a termelés és a technika fejlődésének előfeltétele, és egyik lényeges mozzanata annak a változásnak, amely a tudományos-technikai forradalommal a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé válásának történelmi folyamatában végbemegy.<sup>73</sup>

A technika tudományossá válásával nemcsak a természet- és műszaki tudományos tevékenység előretörése figyelhető meg. Ezzel korrelációban más emberi tevékenységek és vonatkozások is belépnek a munka termelőerőinek a sorába. A gazdasági, szervező, vezető és irányító tevékenység, a politikai viszonyok egyes oldalai is termelőerői jelentőségre tesznek szert, amelyek maguk is számos ágra tagolódnak. Elsőrendű termelőerői fontosságot nyernek eddig termelőerőkként tudatosan számba nem vett emberi vonatkozások, mint az egyén szociológiai, pszichológiai, morális, kulturális, sőt világnézeti arculata. Sokszor a termeléstől látszólag teljesen távol álló emberi készségekről derül ki termelőerői hasznosságuk.<sup>74</sup>

Amilyen mértékben a külső természet mindenoldalúan benyomul a társadalmi munka hatótényezői közé, olyan mértékben az emberi-társadalmi tényezők is mindenoldalúan termelőerői szerepet nyernek. A természet egyetemes termelő hasznosítása az anyagi és tudati, objektív és szubjektív emberi termelőerők totalitását feltételezi. Az anyagi termelő munka megszűnik egyoldalú, szűk szakmai ismeretek alapján „mint meghatározottan idomított

<sup>73</sup> Ezekben az összefüggésekben kell keresnünk azoknak a jelenségeknek a forrását, amelyeket a tudomány előretörésével kapcsolatban gyakran szoktak említeni: a tudományos ismeretek mennyiségének, a tudománnyal foglalkozók számának, a tudományos ráfordításoknak exponenciális növekedését, a tudomány gyors intézményesedését a termelésben. (Lásd Erdey-Grúz Tibor: „A tudományos-technikai forradalom és a társadalmi haladás”, Kossuth 1971.; L. Lavallée: „A marxista prognosztikáért”, Kossuth 1972.)

<sup>74</sup> Egy amerikai műszaki folyóiratban volt olvasható az, hogy a vállalatok szívesen alkalmaznak gazdasági szakértőként ún. „free art student”-eket (nagyjából a nálunk is létezett szabad bölcsészeknek felelnek meg). Tanulmányaik, amelyeket érdeklődési körük szerint szabadon választottak, önálló véleményalkotásra, értékítéletre, helyzetfelismerésre, áramlatok ismérveinek kimutatására, okok és kölcsönhatások elemzésére stb. nevelték őket, és ezek a készségek eredeti tanulmányaiktól távol álló területen is gyümölcsözőeknek bizonyultak. (Lásd Györfi Endre: Gondolatok a műszaki felsőoktatásról; „Járművek — mezőgazdasági gépek”, 1970/4.)

természeti erőnek az erőfeszítése” lenni, és a szubjektumot úgy tételezi, mint a mindenkori általános emberi erők elsajátítóját és aktív kifejtőjét, „amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg”.<sup>75</sup>

Gyökeres változás mutatkozik abban is, ahogy a különböző tevékenységek a „kombinált összmun­kás” tagjai között megoszlanak. Míg a gépi nagyiparban élesen különvált a fizikai és szellemi, az irányító és végrehajtó, a rész- és általános, a közvetlen és közvetett munka, addig a tudományos-technikai forradalom folyamán bizonyos nivellálódás megy végbe. A munka új tartalmi szintre emelkedik, és a rendszer saját talaján termelődnek újjá a munka sajátos belső ellentmondásai.<sup>76</sup>

Vonatkoztassunk el az új munkarendszernek a hagyományos termelőapparatussal való ellentmondásaitól, valamint attól a sajátosságtól, hogy kibontakozásának a mértéke nem függ a foglalkoztatottak tömegének a növekedésétől, és tegyük fel a kérdést: vajon az automatikus gépsorra felügyelő, az azt javító vagy karbantartó munkás, és a vezető tudományos kutató, valamint a közbülső széles mezőben különböző funkciókat teljesítő egyének munkájában fellelhetők-e olyan közös vonások, amelyek a munka új tartalmi szintje ismérveinek tekinthetők? A kérdésre az eddigiekben kifejtettek, valamint a rendelkezésünkre álló empirikus tényanyag alapján feltétlenül igennel felelhetünk.

Amilyen mértékben a komplex automatizálás előrehalad, olyan mértékben szűnik meg a gyártásban végzett közvetlen munka és válik jellemzővé a maga differenciáltságában a közvetett munka.

Más oldalról ez egyben azt jelenti, hogy komplex automatizáltság mértékében eltűnik az egy-egy művelet teljesítésére vagy egy-egy részgép kezelésére irányuló részmun­ka, és a sokszor több száz műveletet önműködően végző, folytonosan szélesedő automatikus géprendszerre irányul a munka.

Ismét más oldalról: a termelők zöme eddig elsősorban fizikai, illetve testi erőivel tevékenykedett, most az automatikus géprendszerrel kialakuló új munka funkciókat elsősorban emberi-társadalmi erőivel teljesíti, és az emberi-társadalmi fejlettség válik döntő termelőerővé.

Míg eddig a termelő „egyes”, „individuális”, „elszigetelt” (Marx) rész-egyé­nként teljesített, és a munkatárgyak eltérő anyagi sajátosságai „a szakmák természetadta elkülönüléséhez”<sup>77</sup> vezettek, addig az új munkarendszer-

<sup>75</sup> MEM 46/II, 86.

<sup>76</sup> A teoretikus és empirikus vizsgálatok e kérdésekben egyelőre vitában állnak egymással. A rendelkezésre álló tényanyag elégtelensége mellett ebben a következő körülmények játszanak közre:

A komplex automatizálás kibontakozásának egyik sajátossága az, hogy termelési súlyának növekedésére nem jellemző a foglalkoztatottak hasonló arányú növekedése. Sőt, minél magasabb az automatizáltság foka, annál inkább csökken a foglalkoztatottak fajlagos mértéke. Egy vállalat automatizáltsága elég magas fokú lehet már akkor, ha dolgozóinak 5—10%-a tevékenykedik az automatikus berendezések mellett.

A komplex automatizálás egyik belső ellentmondása az, hogy — a gépi nagyiparhoz hasonlóan — bizonyos mértékig újjáteremti a megelőző tartalmú kéziszerszámos, illetve szerszám nélküli fizikai munkát.

A munka új rendszere általában a hagyományos termelő apparátusba ékelődik, és a hagyományos környezet miatt nem érvényesülhetnek mindenben a munka új vonásai. Ugyanakkor ha az új vonások dominálónak lesznek, átforgalmazzák a hagyományos munkákat is.

<sup>77</sup> MEM 23, 318.

ben az általános munka válik dominálóvá, az olyan munka, amely az elődök és a kortársak által felhalmozott általános kulturális kincsek, többek között a tudomány bizonyos hányadának az elsajátítását feltételezi.

Az empirikus tényanyag részletesebb elemzést kívánna abból a szempontból is, hogy milyen ismervek nem tartoznak hozzá adekvátan a komplexen automatizált munka rendszeréhez. A tényanyag következtetni enged például arra, hogy a monoton, rutin- és alkotómunka ellentétének a feloldódása, bár az utóbbi aránya messze eltolódik az előbbi rovására, a munka új rendszerének nem jellemző vonása. A rutin- és alkotó mozzanatok viszonya sokkal inkább a munka olyan általános ellentmondása, amely minden munkarendszer sajátja és sajátos formákban a közvetett, általános munka síkján is jellemző marad, miközben az alkotó mozzanatok folytonosan rutinná válnak és újabbak keletkeznek.<sup>78</sup>

Ugyanígy a munka minden történeti rendszeréhez hozzátartozik az univerzálódás és a specializálódás valamilyen fajtája is. A komplex automatizálás sem szünteti meg általában a munkatevékenység különös ágait, a képességek és a szakképzettség differenciáit, csak a gépi nagyiparban jellemző formáit. Legfeljebb kibontakozása idején állítja előtérbe az univerzálódás tendenciáját, amelynek a talaján újfajta specializálódás indul meg. Nem szűnik meg a technikai munkamegosztás sem, sőt inkább kiszélesül, sajátos formákat ölt, miközben minden formában a munka rendszerére jellemző sajátos integráló vonások érvényesülnek.

\* \* \*

Talán sikerült hozzájárulni annak kimutatásához, hogy korunkban gyökeres minőségi változás játszódik le az ember—technika—természet reláció történetében. E változás ismervei a tudományos-technikai forradalom ismerveiként értelmezhetők, de korántsem merítik ki ennek a bonyolult, nehezen körülhatárolható terminusnak a teljes tartalmát. Meglehetősen szűk területen mozogtunk, a társadalmi lét bizonyos alapforrásainak a területén. A tudományos-technikai forradalom azért nagy horderejű, világtörténelmi jelenség, mert ezekben az alapforrásokban, az emberi munkában, a természettel való érintkezési pontokban gyökerezik.

Az ember—technika—természet viszonyában kibontakozó új munkarendszer az emberi lét új szintre emelkedésének egyedüli progresszív és szükség-szerű útja, és nem feltételezhető valamilyen más, esetleg „nem-technológiai” fejlődési irány. A munka új rendszere — a használati értékek általános síkján — az emberi történelem invariáns mozzanata, amely a küszöbéhez érkező társadalmak számára nem kínál más alternatívát. Az alternatívák egyik sora a munka új rendszerének keretein belül a megvalósítás, az ütem konkrét irányaira és mértékére vonatkozólag vetődik fel. Az alternatívák másik sora — legalábbis a tudományos-technikai forradalom jelenlegi periódusában — ösztársadalmi síkon az ösztársadalmi fejlődés fő irányaira vonatkozólag a különböző társadalmi rendszerek oldaláról áll fenn, és ezektől függően gyökeresen különböznek e forradalom vívmányai kiaknázásának módjai és céljai. A tudományos-technikai forradalom tőkés vagy szocialista-kommunista útja

<sup>78</sup> Erre enged következtetni az, hogy főleg az automatikus géprendszer kiszolgálásával kapcsolatos tevékenységek sokszor eléggé rutinszerűek, monotonok, bár az általános és közvetett munka szintjéhez tartoznak.



azonban maga is történelmi kérdés. Éppen a tudományos-technikai forradalom intenzívebb megvalósítása és ennek bázisán a szocialista társadalmi viszonyok további fejlődése a legdöntőbb eszköz ennek az alternatívának a szocializmus és a kommunizmus javára való eldöntésében.

A kommunista mozgalom és a marxizmus művelői számára nem képzelhető el nagyobb veszély, mint az, ha a mai — elsősorban a tőkés partikuláris érdekekből és a hagyományos termelési és gazdasági módszerekből fakadó — az emberiséget fenyegető veszedelmek mögött nem látnák meg azt a kibontakozó új termelési bázist, amely kommunista célkitűzéseink megvalósítását reálissá teheti. Hiba lenne, ha e forradalom úgy haladna el egyes rétegek — Roger Gal szavaival élve —, főleg „az értelmiségiek és a művelt szellemek világa mellett, hogy a rémületen kívül semmi más érzés sem támadt bennük”,<sup>79</sup> ha elhomályosulna a szocialista-kommunista társadalommal való történelmi kapcsolat. A tudományos-technikai forradalom kidolgozásra váró, komplex marxista (filozófiai, gazdasági, politikai és szociológiai) elmélete képezheti csak azt a tudományos és ideológiai alapot, amely a közös gondolkodást és cselekvést biztosíthatja e forradalom megítélésében, megvalósításában és a szocialista forradalommal való egyesítésében, amelyre az aktuális taktikai és stratégiai lépések épülhetnek.

<sup>79</sup> R. Gal: „Hol tart a pedagógia?” Gondolat 1967, 28.

# SZEMLE

## A POLGÁRI VALLÁSSZOCIOLÓGIA VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIÁJA

TOMKA MIKLÓS

A bibliográfia a polgári vallásszociológia legfontosabb műveiről szeretne áttekintést adni. A szükséges válogatás két fő szempontja az volt, hogy a bibliográfia minél jobban használható legyen a kialakulóban levő marxista vallásszociológia segédanyagaként; valamint, hogy a vallásszociológiában eddig kialakult értékrendet közvetítse. Ennek részben természetes következménye, hogy a bibliográfia általában csak könyveket ismer-tet, cikkeket csak egy-két esetben, amikor az a tanulmány kivételesen fontos új elméleti eredményt tartalmaz.

Az áttekinthetőség kedvéért a bibliográfia fejezetekre tagolódik:

I. Vallásszociológiai bibliográfiák	1—9. tétel
II. Folyóiratok, évkönyvek, sorozatok	
a) Folyóiratok	10—18. tétel
b) Évkönyvek	19—29. tétel
c) Könyvsorozatok	30—48. tétel
d) Kongresszusok, konferenciák	49—65. tétel
III. Kézikönyvek és szöveggyűjtemények	66—106. tétel
IV. Klasszikus és újabb elméleti művek	107—197. tétel
V. Empirikus kutatások	198—237. tétel
VI. Módszertan	238—263. tétel

Az egyes fejezeteken belül a felsorolt szerzők ábécé-sorrendben szerepelnek, ill., ha egy szerzőnek — egy fejezetben belül — több művét is említjük, akkor a megjelenés sorrendje a mérvadó. A szerző nevének feltüntetése nélkül megjelent művek a fejezetek végén (— — jelzéssel) a címek ábécé-sorrendjében következnek. Mivel pedig a bibliográfia fejezetekre tagolása azzal jár, hogy ugyanazon szerző írásai több helyen találhatóak, a bibliográfia végén névjegyzék foglalja össze, hogy az egyes szerzők írásai milyen sor-szám alatt találhatóak.

Ha valaki egy résztémával alaposabban szeretne foglalkozni s itt nem talál elég információt, annak — az I. fejezet szakbibliográfiáin túl — felhívjuk a figyelmét a szakfolyó-iratok (különösen 10. és 16.) rendszeres bibliográfiai szolgálatára, a Szociológia (1972/3, 231—252.) hasábjain megjelent cikkekre és — elsősorban — cikkbibliográfiára, valamint a Pszichológiai Szemlében a vallásosság mérésének bibliográfiájára (1973/1—2.).

### I. BIBLIOGRÁFIÁK

1. Barrow, J. G.: A Bibliography of Bibliographies in Religion (Ann Arbor, 1955) 490 oldalas bibliográfia. Külön csoportban tárgyalja a vallással foglalkozó társada-lomtudományi — köztük a vallásszociológiai — művek bibliográfiáit.
2. Berkowitz, M. J.—Johnson, J. E.: Social Scientific Studies of Religion. A Bibliography (Pittsburgh, 1967)
3. Carrier, H.—Pin, E.: Sociologie du Christianisme. Bibliographie Internationale (Roma, 1964)  
Az angol—francia kétnyelvű mű a századfordulótól 1962-ig tárgyalja a nyugat-európai vallásszociológiai írásokat. 313 oldalon ötletes név-, tárgyszó- és országcata-lógust ad. Talán a leghasználhatóbb bibliográfia a maga nemében.

4. Carrier, H.—Pin, E.—Fasola-Bologna, A.: *Sociologie du Christianisme*. Bibliographie Internationale. Supplément 1962—1966 (Roma, 1968)  
Az ismét angol—francia nyelvű kötet egyrészt pótolja az előző (3.) kötetből kimaradt adatokat, másrészt 1966-ig közli az új vallásszociológiai művek bibliográfiáját. Változatlanul hiányoznak azonban a kisebb nyelveken írt vallásszociológiai publikációk (304 oldal).
5. Diehl, K. S.: *Religions, Mythologies, Folklores*. An Annotated Bibliography (New Brunswick, 1956)
6. Mary Paula (sr): *Annotated Bibliography of Studies of a Statistical Nature in the Sociology of Religion* (New York, 1961)
7. Meissner, W. W.: *Annotated Bibliography in Religion and Psychology* (New York, 1961)
8. Morioka, K. (szerk.): *A Bibliography on the Sociology of Japanese Religion* (Social Compass, XVII. 1970/1. 171—194.)
9. Murgioitio, J.: *Problemi morali della „Teologia della secolarizzazione”*. Bibliografia (Roma, 1968)  
A 76 oldalas bibliográfia a szekularizáció elméleti irodalmát — szociológiai és teológiai műveket — foglalja össze. Empirikus kutatást nem ismertet.

## II. FOLYÓIRATOK, ÉVKÖNYVEK, KÖNYVSOROZATOK, KONGRESSZUSOK

### a) *Folyóiratok*

10. *Archives de Sociologie des Religions* (Párizs)  
1956 óta jelenik meg félévenként a párizsi Groupe de Sociologie des Religions kiadásában. Erőteljesen elméleti és történeti orientációjú. Elvben és gyakorlatban a vallásszociológia függetlenségét képviseli, s hasábjain nem ad helyet csak prakticista lelképásztori szociológiának. 225 oldalából 50 oldal annotált könyv- és cikk-bibliográfia. 1971. őszi száma a 32.
11. *Contemporary Religions in Japan* (Tokyo)  
1968 óta évente kétszer adják ki japán és angol nyelvű cikkekkkel.
12. *The Jewish Journal of Sociology* (London)  
A lap csak kisebb részben közöl vallásszociológiai cikkeket. Zömben a zsidóság integrációs és asszimilációs problémáival foglalkozik.
13. *Journal for the Scientific Study of Religion* (New Haven)  
Az 1949-ben alapított Society for the Scientific Study of Religion (New Haven, Conn.) hivatalos negyedévi folyóirata. Főként vallásszociológiai jellegű tanulmányokat publikál, de nem zárkózik el a rokon területek elől sem. Az empirikus vallás- és valóságkutatás egyik legszínvonalasabb folyóirata.
14. *Religionssoziologie. Internationale Forschungsberichte* (Jena)  
A Jénai Egyetem Tudományos Atheizmus Tanszékének sokszorosított folyóirata. 1962-ben azzal a céllal indították, hogy a marxista vallásszociológia fóruma legyen, de csak 5—6 szám jelent meg, s 1968-ban végleg megszűnt.
15. *Review of Religious Research* (New York)  
A Religious Research Association (New York) 1960 óta évente négyszer megjelenő folyóirata. Nagyon sok konkrét kutatást és módszertani anyagot közöl. Témái között központi helyet foglal el a hit s általánosabban a vallásosság mérése. Ugyanakkor az egyházi struktúrák általában horizontján kívül maradnak.
16. *Social Compass* (Hága)  
A Federation Internationale des Instituts de Recherches Sociales et Socio-Religieuses (FERES) gondozásában megjelenő lap a legfontosabb vallásszociológiai folyóirat. A FERES több mint 40 tagintézete biztosítja nemzetköziségét. A folyóirat nyelve eredetileg holland—német volt (I—III. évf.), ma angol—francia. 1953 óta évente négyszer jelenik meg, összesen kb. 600 oldalon. Ebből kb. 60 oldal igen jól tagolt — de nem annotált — bibliográfia.

17. Sociologia Religiosa (Pádua)

Az 1957 óta megjelenő negyedévi folyóirat egyre inkább nemzetközivé válik. Ma cikkeinek többsége már nem olasz nyelvű. Színvonala az előbbieknél alacsonyabb.

18. Sociological Analysis (New York)

A negyedévi folyóiratot a The American Catholic Sociological Society szerkeszti, mint az 1939-ben alapított The American Catholic Sociological Review utódját. A lap nagyon határozottan empirikus beállítottságú. Zömben konkrét társadalompszichológiai és vallásszociológiai kutatásokat közöl.

b) *Évkönyvek*

Cutler, D. R. (szerk.): The World Yearbook of Religion

19. I. (Boston, 1968; London, 1969)

20. II. (Boston, 1969; London, 1970)

Hatalmas, de nem teljesen sikerült vállalkozás. A két kötet több mint 2000 oldalán neves szociológusok (pl. T. Parsons és H. Marcuse), antropológusok (C. Geertz), vallásszociológusok (D. Callahan; H. Cox; T. F. O'Dea; P. E. Hammond; M. E. Marty stb.), teológusok (T. J. J. Altizer, J. Moltmann), vallási funkcionáriusok és ideológusok (G. Castillo-Cardenas; J. L. Hromadka; VI. Pál pápa stb.) és egyéb személyiségek (K. Lorenz; J. Huxley stb.) egyenként többnyire nagyon értékes írásait olvashatjuk, de egyrészt a kötetek belső struktúrája laza, másrészt a fontos és hasznos írások mellé sok népszerűsítő cikkecske is bekerült, ami tovább nehezíti a mű kezelhetőségét. Röviden: úgy tűnik, mintha nem szakemberek, hanem a nagyközönség számára készült volna.

Martin, D. (szerk.): A Sociological Yearbook of Religion in Britain

21. I. (London, 1968)

22. II. (London, 1969)

Matthes, J. (szerk.): Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie — International Yearbook for the Sociology of Religion (Köln—Opladen)

A kb. 250 oldalas évkönyvek alaposabb elméleti cikkeket közölnek egy-egy, az évkönyv címében jelzett témakörben, német vagy angol nyelven. A cikkek között elég sok a másutt már megjelent írások fordítása vagy újranyomata. Ennek ellenére a vallásszociológia elméleti kérdéseiről sehol másutt nem lehet egyszerre ilyen sok tájékoztatást kapni. (A szerkesztőség mégis az évkönyv átalakítását tervezi. Témája a jövőben „Tudás- és vallásszociológia”, megjelenése előbb fényves, majd negyedéves lenne. Az évkönyv folyóirattá szeretne alakulni.)

23. 1. Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur — Religious Pluralism and Social Structure (1965)

24. 2. Theoretische Aspekte der Religionssoziologie I. — Sociology of Religion: Theoretical Perspectives I. (1966)

25. 3. Theoretische Aspekte der Religionssoziologie II. — Sociology of Religion: Theoretical Perspectives I. (1967)

26. 4. Beiträge zur religionssoziologischen Forschung — Essays on Research in the Sociology of Religion (1968)

27. 5. Religion, Kultur und sozialer Wandel — Religion, Culture and Social Change (1969)

28. 6. Religionen im sozialen Wandel — Religions in Social Change (1970)

29. 7. Religion und sozialer Wandel und andere Arbeiten — Religion and Social Change and other Essays (1971)

A 7. kötet szerkesztői: Dux, G.—Luckmann, T.—Matthes, J.

c) *Könyvsorozatok*

Schriften zur Pastoralsoziologie (Mainz)

30. 1. Delleport, J.—Greiner, N.—Menges, W.: Die deutsche Priesterfrage (1961)  
A németországi papkérdés statisztikai-szociológiai elemzése.

31. 2. Bodzenta, E.: Industriedorf im Wohlstand (1962)
32. 3. Goddijn, W.—Goddijn, H. P. M.: Kirche als Institution. Eine Einführung in die Religionssoziologie (1963)  
A vallásszociológia alapproblémáinak felvázolása után a szerzők az egyházszociológia nemzetközi helyzetét elemzik. A lelkipásztori és az egyházszociológiának jó, népszerűsítő kézikönyve.
33. 4. Menges, W.—Greinacher, N. (szerk.): Die Zugehörigkeit zur Kirche (1964)  
Válogatás a 7. Vallásszociológiai Konferencia anyagából, de lényegesen magasabb szinten, mint francia nyelvű megfelelője (59). A vallással és az egyházzal való identifikáció egyik legfontosabb alapkönyve.
34. 5. Bodzenta, E.—Greinacher, N.—Grond, L.: Regionalplanung in der Kirche (1965)
35. 6. Greinacher, N.: Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (1966)  
A szerző összefoglalja a városzociológia legfontosabb tételeit, szembeállítja a városra vonatkozó vallásszociológiai ismeretekkel, s ezután megkísérli a város teológiájának megalkotását. A szociológiai érdeklődésű teológusok körében jó hírű könyv a szociológusban elég vegyes benyomásokat kelt.

CRSR Reprints (Louvain)

A Centre de Recherches Socio-Religieuses válogatásában — fénymásolt formában — megjelenő szöveggyűjtemények. Fontos, más úton többnyire már elérhetetlen cikkeket közölnek.

36. 1. Dumont, J.-J. (szerk.): Urbanisation et problèmes religieux (1966)
37. 2. Dumont, J. J. (szerk.): Sacerdoce, clergé et changement social (1966)
38. 3. Turner, F.: La communication prédicationnelle (1967)  
Egy konkrét vizsgálat a prédikáció hatásáról.
39. 4. Vicente, A. G.: L'évolution des sectes (1967)

Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen (München—Mainz)  
Egy nagy protestáns és hasonlóan jelentős katolikus könyvkiadó (Kaiser és Grünewald) közös vállalkozása. A sorozat kötetei a szociológia — a 2. kötet pedig éppen-séggel Marx — érveivel bírálják a nyugati társadalom tartóoszlopává vált vallásos-ságot és egyházakat.

40. 1. Schreuder, O. (szerk.): Der alarmierende Trend. (Ergebnisse einer Umfrage beim gesamten holländischen Klerus) (1970)
41. 2. Bosse, H.: Marx—Weber—Troeltsch. (Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik) (1970)
42. 3. Winter, G.: Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft (1971)
43. 4. Raiser, K.: Identität und Sozialität. (George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie) (1971)
44. 5. Menne, F. W.: Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität (1971)

Gesellschaft und Theologie Praxis der Kirche (München—Mainz)

Az előző sorozattal párhuzamosan megjelenő, de annál sokkal konkrétabb, alkalmazottabb jellegű könyvek. Egy részük már inkább pasztorálteológia vagy lelkipásztori gyakorlat (ezeket nem jelezzük), néhány azonban szociológiai műként is értékes. A sorozat hangvétele az előzőhöz hasonlóan kritikus.

45. 2. Lorey, E. M.: Mechanismen religiöser Information. (Kirche im Prozess der Massenkommunikation) (1970)
46. 4. Bartsch, H. (szerk.): Probleme der Entsakralisierung (1970)
47. 5. Marhold, W.: Fragende Kirche. (Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen) (1971)
48. 7. Bastian, H.-D. (szerk.): Kirchliches Amt im Umbruch (1971)

d) *Kongresszusok, konferenciák*

49. Cook, S. W. (szerk.): Research plans formulated at the research plannings workshop on religions and character education. Cornell University, 18—29. August 1961. (New York, 1962)
50. Dellepoort, J.—Jachym, F. (szerk.): Die europäische Priesterfrage. Bericht der internationalen Enquête in Wien 10—12. October 1959. (Wien, 1959)  
A konferencián a legtöbb nyugat-európai ország papkérdésével külön foglalkoztak — ellenben többnyire csak a statisztika szintjén. Szociológiai szempontból fontosabbak a diaszpórák speciális körülményeit ismertető tanulmányok, a szerzetes és világi pap-ság eltérő funkciójának elemzése s a papképzés társadalmi vonatkozásait vizsgáló írások. (Az egyes tanulmányok német vagy francia, kivételesen angol nyelven íródtak. Német s francia összefoglaló minden cikk után van.)
51. Zeegers, G. H. L. (szerk.): International Catholic Migration Congress 1954. Social Compass, III. 1955. 5—6. Különszám.  
A kongresszus során, 8 munkacsoportban elhangzott 65 előadás kivonata és az elfogadott javaslatok teljes szövege. 432 nagyalakú oldalon az országokon belüli és határokon túli mindenféle migráció elméleti és gyakorlati kérdéseinek elemzése.
- —  
Academy of Religion and Mental Health. Proceedings of the first (1958), second (1959) and third (1960) Symposiums on Interdiscipline Responsibility for Mental Health.
52. I. Religion, Science and Mental Health.
53. II. Religion in the Developing Personality.
54. III. Religion, Culture and Mental Health.  
(New York 1959, 1960, 1961)  
(A II. kötet megjelent franciául: Religion et développement de la personnalité. Paris, 1968)
55. — —  
Atti del primo symposium di sociologia religiosa (Brescia, 1963)

— —  
Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Actes des Congrès.  
A Nemzetközi Vallásszociológiai Kongresszusok dokumentumai. Először a IV., La Tourette-i kongresszusról jelent meg, de az azt követő néhány kongresszusról csak rendszertelenül jelent meg kiadvány. A IX., montreali kongresszus óta állandó formában — fénymásolva — publikálják.

56. — Sociologie Religieuse Sciences Sociales  
Actes du IVe Congrès International  
(Paris, 1955)
57. — Paroisses urbaines, paroisses rurales  
5e conférence internationale de sociologie religieuse  
(Tournai—Paris, 1958)
58. — Vocation de la sociologie religieuse — sociologie des vocations  
5e conférence internationale de sociologie religieuse  
(Tournai—Paris, 1958)
59. — L'appartenance religieuse  
Congrès de Königstein 1962.  
(Bruxelles, 1965)
60. — Actes de la IX. Conférence Internationale  
Clergy in Church and Society — La Clergé dans l'Église et la Société  
(Roma, 1967)
61. — Actes de la X. Conférence Internat onale  
Types, Dimensions et Mesure de la Religiosité — Types, Dimensions and Measure of Religiosity  
(Roma, 1969)

62. — Religion et religiosité, athéisme et noncroyance dans les sociétés industrielles et urbanisées — Religion and Religiosity, Atheism and Non-belief in Industrial and Urban Society  
Actes de la 11e. Conférence.  
(Lille, 1971)
63. — —  
Études pour la préparation de la conférence mondiale de 1966 sur l'Église et la Société. I—IV. (Genf, 1966)  
I. L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation  
II. La responsabilité des gouvernements à une époque révolutionnaire  
III. Le développement économique dans une perspective mondiale  
IV. L'individu et le groupe.
64. — —  
Institutionalism.  
4e Congrès mondial sur la foi et la constitution de l'Église. Montréal 1963. (Zürich, 1963)
65. — —  
Sociology and Religion.  
Proceedings of the Hazen International Conférence on the Sociology of Religion. (Wetteren, 1965)  
Alighanem az első olyan nemzetközi vallásszociológiai szimpózium, amelynek résztvevői minden szervezeti hovatartozás nélkül, csupán érdeklődésük, hivatásuk alapján találkoztak. A konferenciát a Nemzetközi Szociológiai Társaság (ISA) mellett később (1959) megalakult Vallásszociológiai Kutatási Bizottság előfutárának is szokás tekinteni.  
A vallásszociológia nemzetközi helyzetének áttekintésén túl a konferencia elsősorban a vallásszociológiai megismerés objektivitásának kérdésével s a weberi szociológiai mai alkalmazhatóságával foglalkozott.

III. A VALLÁSSZOCIOLÓGIA MINT TUDOMÁNY:  
BEVEZETŐK ÉS SZÖVEGGYŰJTEMÉNYEK (READEREK)

66. Bastide, R.: *Éléments de Sociologie religieuse* (Paris, 1935)  
Az újabb vallásszociológia egyik első műve. Jó bevezetőt ad a vallásszociológiába. Szemléletében etnológiai és lelkipásztori-szociológiai elemek keverednek.
67. Benson, P. H.: *Religion in Contemporary Culture* (New York, 1960)
68. Bettis, J. D. (szerk.): *Phenomenology of Religion* (London, 1969)  
Nem a szó szoros értelmében vett vallásszociológia, de segédanyagként elmaradhatatlan szöveggyűjtemény a vallás mibenlétéről, kulturális és pszichikai megjelenési formáiról. A megszólaltatott szerzők széles skálát képviselnek L. Feuerbachtól J. Maritainig és Tillichig vagy B. Malinowskitól M. Eliadeig.
69. Birbaum, N.—Le Bras, G.: *Sociology of Religions. A Trend Report and Bibliography*. *Current Sociology* 5. 1956/1
70. Birbaum, N.—Lenzer, G. (szerk.): *Religionssoziologie* (Köln—Berlin, 1967)  
(Angolul: *Sociology and Religion. A Book of Readings*. Englewood Cliffs, 1969)  
Az egyik leghasználhatóbb szöveggyűjtemény a valláselmélet és az elméleti vallásszociológia problémaköréhez. A több mint félszáz szemelvény között kiemelt helyet kapnak a korai valláskritikai írások. A vallásszociológia első szakaszából egyebek között Feuerbach, Marx és Engels több írása szerepel a kötetben. Ugyanakkor a vallásszociológiai klasszikusokon — Weberen, Durkheimen, Troeltschön, Niebuhron, Malinowskin stb. — túl megtaláljuk az újabb vallási gondolkodók — Heer, Chenu — és az utóbbi évtizedek vallásszociológusainak — pl. Desroche, Herberg, Lenski, Marty, Glock, Berger, Luckman stb. — cikkeiket.
71. Birou, A.: *Sociologie et Religion* (Paris, 1959)
72. Boulard, F.: *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (Paris, 1954)  
A lelkipásztori szociológia máig is legjobb népszerűsítő kézikönyve. Bemutatja a szakma történetét, lehetőségeit és hasznát, majd jól érthető — kezdők, szociológiai

gyakorlattal nem rendelkezők számára is —, s a kutatási gyakorlatban alkalmazható módszertant ad. A lelkipásztori szociológiának világnyelven nincs jobb módszertani bevezetője.

(Németül: Wegweiser in die Pastoralsoziologie. München, 1960; angolul: An Introduction to Religious Sociology. London, 1961; olaszul: Primi risultati della sociologia religiosa. Milano, 1955)

73. Brothers, I.: Readings in the Sociology of Religion (Oxford, 1967)  
Egyetemi hallgatók számára készült szöveggyűjtemény.
74. Cell, E. (szerk.): Religion in Contemporary Western Culture (New York, 1967)
75. Fürstenberg, F.: Religionssoziologie  
Soziologische Texte 19. (Neuwied, 1964)  
A szerző a könyv bevezető részében fejti ki azt az ismert nézetét, hogy a vallás-szociológia három tézis köré csoportosítható. Az integrációs-tézis a vallásnak a társadalomban gyakorolt funkcióját foglalja össze. A kompenzációs-tézis azt mondja meg, hogy a vallás miképpen motiválja az egyén társadalmi cselekvését. Végül a szekularizációs tézis a magatartás és tudati struktúráknak a vallási eredetű kontroll alól való felszabadulásával foglalkozik.  
A reader további részében a vallásszociológia olyan képviselőinek, mint E. Durkheim, W. Weber, B. Malinowski, M. Yinger, E. Troeltsch, G. Le Bras, H. Desroche stb. írásai következnek.
76. Gémes, G.: Das Gebiet und die Methoden der Religionssoziologie nach G. Le Bras (Roma, 1955)
77. Glock, C. Y.—Stark, R.: Religion and Society in Tension (Chicago, 1965)  
A berkeleyi egyetem két professzorának cikkgyűjteménye két vonatkozásban mérőföldkő a vallásszociológiában. Egyrészt leszámol a korábbi egydimenziós-vallásmodellekkel, másrészt az amerikai vallás és egyházak bemutatásával bizonyítja a vallás és a vallási intézmények — funkcionális vagy diszfunkcionális — társadalmi relevanciáját. Mindkét eredmény hozzájárul a vallásszociológia társadalmi elfogadtatásához és elméleti megalapozásához.  
A kötet első része a vallás szociológiai meghatározásával, dimenziókra bontásával, operacionalizálásával és a vallási élmény tipológiájával foglalkozik. A második, inkább leíró rész a jelenkori amerikai vallás egyes kérdéseit emeli ki. Részben erre épít a harmadik rész, amikor a vallás társadalmi jelentőségét, szerepét, a vallási és egyéb attitűdök kapcsolatát, a vallási csoportokat stb. vizsgálja. Végül az utolsó rész a vallás és a tudomány, az irracionalitás és a racionalitás, a vallási értékrend és szerepek és az egyéb értékrendek és társadalmi szerepek konfliktusát veszi szemügyre.  
Az empirikus szemléltető anyaggal bőkezűen gazdálkodó könyv mind elméleti eredményei, mind konkrét adatai vonatkozásában a legújabb vallásszociológia legfontosabb művei közé tartozik. Ismerete nélkül alig alkothatunk magunknak helyes képet a vallásszociológia fejlődéséről, helyzetéről az utóbbi években.
78. Goldschmidt, D.—Greiner, F.—Schelsky, H.: Soziologie der Kirchengemeinde (Stuttgart, 1960)  
A tradicionális egyház alapsejtje régen az egyházközség volt. Ebben realizálódott a vallási nevelés, tájékoztatás, itt teljesítették a vallásos emberek a vallási előírásokat. A vallásosság az egyházközségben nyert társadalmi dimenziókat. Ezért sokak véleménye szerint a vallásszociológia feladata az egyházközség elemzése.  
A tanulmánykötet első része az egyházközség-kutatás témakörét, módszereit, eredményeit, egyes országokban való helyzetét foglalja össze. A második rész konkrét német kutatásokat ismertet. A harmadik rész német vallásstatisztikát s a kérdés alapos bibliográfiáját tartalmazza.  
Az egyházközség-kutatásnak ez az egyik legjobban alkalmazható kézikönyve, egyaránt érdekes a szervezetek szociológiájával foglalkozóknak, olyan vallásszociológusoknak, akik szerint a vallásosság ezen áll vagy bukik és olyanoknak, akik szerint ez nem központi kérdés.
79. Goldschmidt, D.—Matthes, J.: Probleme der Religionssoziologie  
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 6. (Köln—Opladen, 1962)



A német nyelvű irodalomban nélkülözhetetlen reader. Különösen lényeges W. E. Mühlmann elméleti cikke „Elementare Fragen einer Soziologie der Religion”, továbbá R. König írása „Über die Religionssoziologie bei Emil Durkheim” és P. Diemel és W. Goddijn egy-egy, azonos című tanulmánya „Kirche und Sekte”. A kötet több beszámolót közöl a vallásszociológia helyzetéről egyes országokban, s egyes témák kutatásának állásáról.

80. Häring, B.: Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf (Salzburg, 1956)  
Nagynevű morálteológus műve, átmenet a szociológia, a szociálteológia és a pasztorálteológia között. A túlságosan átfogó téma miatt nagy terjedelme (446 oldal) ellenére is felszínes marad, sőt ma már sok vonatkozásban mind szociológiailag, mind teológiailag — a II. vatikáni zsinat előtt íródott! — elavult. Mégis, teológiai képzettségű olvasókban kedvet kelthet a szociológiában való elmélyedésre.  
(Franciául: Force et faiblesse de la religion. Paris, 1964; olaszul: Potenza e impotenza della religione. Roma, 1958)
81. Houtart, F.: Sociologie et Pastorale (Paris, 1963)  
A népszerűsítő könyvecske mondanivalója, hogy az egyház mindenütt elvesztette kapcsolatát a változó világgal, a lelkipásztorkodás nem effektív. Mindezen csak a szociológia segíthet, amelynek segítségével újra meg lehet ismerni a világot, s nyomon lehet követni változásait. Egyszóval: szükség van a lelkipásztori szociológiára.
82. Kehrer, G.: Religionssoziologie (Sammlung Göschen 1228. — Berlin, 1968)  
Alig 150 oldalas rendkívül informatív könyvecske. Teljes módszeres áttekintést ad a vallásszociológiáról, tárgyáról, rokontudományairól, módszereiről, történetéről, fő kutatási területéről. Az analitikus rész (vallás és társadalmi rétegződés, gazdaság, politika, család, társadalmi konfliktusok és váltás) számot ad minden lényegesebb kutatásról s tanulmányról is. Az összefoglalót jól használható bibliográfia zárja.
83. Kitagawa, J.: Sociology of Religion (London, 1947)
84. Knudten, R. D. (szerk.): The Sociology of Religion. An Anthology (New York, 1967)  
Amerikai szerzők tollából 49 tanulmány az 1950—1965. közötti vallásosság és vallásszociológia helyzetéről. Bár a tanulmányok egy része nem szociológia és már idejétmúlt is, de mások elméleti értéke — a társadalmi integrációról, a szekularizációról, a papkérdésről stb. — vagy gyakorlati, empirikus útmutatásai — vallás és faji kérdés, felekezetek összehasonlítása, szekták stb. — jól használhatóvá teszik a közel 600 oldalas kötetet.
85. Labbens, J.: La Sociologie religieuse (Paris, 1959)  
Kezdő vallásszociológusoknak s ezzel a területtel először találkozó érdeklődőknek szóló, nagyon jól használható bevezető. Elsősorban szociográfiára és konkrét kutatások módszereire s lebonylítására fordít figyelmet (azaz a lelkipásztori szociológiára készít fel), de a könyv végén általánosabb elméleti összefüggéseket is bemutat.  
(Olaszul: La Sociologia religiosa. Roma, 1961)
86. Leloux, J.: Manuel d'initiation a la sociologie religieuse (Paris, 1969)  
Egyházi célokra írt bevezető a szociológiába. Nagyon jó összefoglalót ad a társadalom súlyponti kérdéseiről (I. rész), az általános szociológia témaköréről és fogalmi apparátusáról (II. rész), és a vallásszociológiáról (III. rész). Ezután következik a külön könyvet is kitévő lelkipásztori szociológia (IV. rész — több mint 150 oldal). (Megjelent németül is, címe jobban kifejezi a tartalmat: Seelsorge und Soziologie. Eine praktische Einführung für die Gemeindefarbeit. Luzern, 1969.)
87. Lessa, W. A.—Vogt, E. Z.: Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach (New York—London, 1965)  
Közel 700 oldalas tanulmánygyűjtemény a vallásetnológia és vallásantropológia köréből, főként a primitív vallások és társadalmi összefüggéseik témáiban. A kötet 83 cikke 12 nagy fejezetbe tömörül. Ezek a következők: 1. A vallás eredete és fejlődése. 2. A vallás funkciója az emberi társadalomban. 3. Mítosz és rítus. 4. A szimbolizmus. 5. Mana és tabu. 6. Totemizmus. 7. Mágia, boszorkányság és istenítés. 8. A betegség mágikus kezelése. 9. Halál, szellemek és az ősök tisztelete. 10. Sámánok és papok. 11. A vallás dinamikája. 12. Új elemzési módszerek.  
A válogatás jól mutatja, hogy az etnológiai vallásszociológia inkább a század első felében volt erős, s ma már kissé inkább a múlthoz tartozik — szerzői nagyobb

részben a vallásszociológia első szakaszának híres tudósai (pl. Tylor, Frazer, Durkheim stb.), kisebb részben ma is élő vagy csak nem régen meghalt szociológusok (így Malinowski, Kluckhohn, Evans-Pritchard stb.).

88. Matthes, J.: Religion und Gesellschaft  
Einführung in die Religionssoziologie I. (rde 279—280) (Reinbek, 1967)  
Alapos történeti áttekintés után a szekularizáció témájával foglalkozik alaposabban a szerző. Azt tartja az újabb vallásszociológia fő témájának. A kötet második száz oldalát válogatott cikkek képezik, köztük olyan, másutt nehezen érthető írások, mint E. Durkheim cikke „Vallásos jelenségek meghatározásáról”, vagy H. Schelsky tanulmánya „Intézményesíthető-e a folyamatos reflexió.” (Ez utóbbit lásd külön, a bibliográfiában 172. sorszám alatt!)
89. Matthes, J.: Kirche und Gesellschaft  
Einführung in die Religionssoziologie II. (rde 312—313) (Reinbek, 1969)  
Tulajdonképpen nem vallás-, hanem egyházzsziológia. Fogalomtiszttázásával — a váláshoz tartozás, vallásosság és egyháziasság stb. — és főleg a második részben közölt szemelvényekben levő módszertani kérdésekkel hozzájárul a vallásszociológiai ismeretek teljességéhez.
90. Mehl, R.: Traité de sociologie du protestantisme (Neuchâtel, 1965)
91. Moberg, D. O.: The Church as a Social Institution (Englewood Cliffs, 1962)  
Noha a mű alcíme „Az amerikai vallás szociológiája”, Moberg könyve azok közé az írások közé tartozik, amelyek tudatosan és bevallottan a vallásszociológia szervezetszociológiai vonatkozásait emelik ki. Ugyanakkor az alkalmazott általános társadalmi vonatkoztatási keret és a társadalom egyéb intézményeivel és szervezeteivel való összehasonlítások biztosítják az egyházzsziológia színvonalán való felülemelkedést és lehetővé teszik az egyház szociológiája elméletének megalapozását is. A több mint 500 oldalas kötet első és harmadik része az egyházzsziológia néhány elméleti és tipológiai kérdésével foglalkozik. Elsősorban azzal a céllal, hogy a további részek elméleti keretét és fogalmi apparátusát tisztázza. A második rész az amerikai egyházak és vallás szociográfiája és demográfiája. A negyedik rész az egyházak strukturájának és belső ügyeinek, az ötödik és hatodik rész az egyházak és más társadalmi intézmények összefüggéseinek, kapcsolatainak szociológiája. A hetedik és nyolcadik rész a vallásossággal és az egyházi funkció viselésével foglalkozik. Mindkét részben az egyéni magatartást is a szervezet (az egyház) szempontjából elemzi, azaz eltekint az egyházon kívüli vallásosságtól.  
A tanulmánynak két hiányossága van. Egyrészt csak az amerikai viszonyokkal törődik, s emiatt bizonyításai néhol hiányosaknak, problémafelvetései itt-ott indokolatlanok tűnhetnek. Másrészt az óriási témára nem volt elég az 500 oldal, a tanulmány töredékes, inkább cikkgyűjteményre, mint egységes írásra emlékeztet.
92. O'Dea, T. F.: The Sociology of Religion (Englewood Cliffs, 1966)  
Eredeti és szellemes bevezető a vallásszociológia problematikájába. Témái: a vallás funkciója a társadalomban, a vallási élmény, az intézményesülés, a vallás és a társadalom kölcsönhatása, konfliktushelyzetek, ill. a vallás sajátosságaiból adódó dilemmák. O'Dea itt nem tankönyvet vagy lexikális összefoglalót ír, de sok új gondolattal gazdagítja a vallásszociológiát. Külön fejezetként szerepel a szerző már korábban híressé vált cikke, „A vallás intézményesülését öt dilemmája” (167).
93. O'Dea, T. F.: Sociology and the Study of Religion (New York—London, 1970)  
Több egyetemen vallásszociológia tankönyvként alkalmazott mű, noha nem törekszik sem a vallásszociológiai iskolák, sem a valláselméletek, sem a vallás és társadalom kapcsolatrendszerének módszeres bemutatására. Szerkezetileg a szerző korábbi kutatásainak szembefállítását kapjuk kézbe. Emögött ellenben fontos elméleti koncepció húzódik meg: amikor O'Dea a katolikus egyház összetartó erejének gyengüléséről és a nagy intézményen belül új „al-egyházak” alakulásáról ír (így az első részben), vagy amikor a szekták kialakulását és életét elemzi (a második és a harmadik részben), egyaránt a vallásos magatartás és a vallási intézményrendszer, vagy a vallás formális és informális intézményeinek ellentmondásait, konfliktusát taglalja. A könyv — különösen utolsó részében — kitűnő példája annak a felfogásnak, amely a vallási krízis fő okát az intézményrendszer elavultságában, az élet egyéb területeitől való elszakadásában látja.
94. Robertson, R.: Sociology of Religion (Harmondsworth, 1969)

Szociológiai szöveggyűjtemény — ellenben nagyon céltudatos (sőt talán már-már egyoldalú) válogatás. Az értékmentes szociológia nevében az előszó határozottan szembefordul az elkötelezett egyházzsociológiával, amely szerinte semmilyen tudományos eredményt nem ért el. A vallásszociológiának ez az ága azután ki is marad a gyűjteményből. Annál fontosabbak a legújabb elméleti vallásszociológusok — így pl. P. Berger és T. Luckmann — írásai. A közel 500 oldalas kötet pozitívuma, hogy a vallást és a vallásszociológiát nem szűkíti a kereszténységre. Kár, hogy mai vagy klasszikus marxista szerzőkre még utalás sincs.

95. Robertson, R.: *The Sociological Interpretation of Religion* (Oxford, 1970)  
Kísérlet a csak vallásszociológiai témák kihangsúlyozására, azaz amelyek indokolttá teszik, hogy a vallásszociológiát az általános szociológián belül önálló „al-tudomány-nak” fogjuk fel. Néhány megközelítési módja eredeti, de a könyv szerkezete zavaros, áttekinthetetlen.
96. Savramis, D.: *Religionssociologie. Eine Einführung* (München, 1968)  
Csípős nyelvű vitairat a vallásszociológiában fellelhető empirizmus, különösen az elméletmentes pasztorálszociológia ellen. Egy füst alatt azonban minden elképzelhető alkalmat megragad, hogy a marxizmuson és a marxista vallásszociológián is üssön egyet. Kritikája figyelemre méltó. Kevésbé lehet komolyan venni elméleti törekvéseit, az általa a vallásszociológia elé tűzött célt. Azt ugyanis röviden így foglalhatnánk össze: a transzcendencia mindenütt jelen van és hat, tehát a vallásszociológiának mindenütt van feladata.
97. Scharf, B. R.: *The Sociological Study of Religion* (London, 1970)  
Egyetemi hallgatónak szánt bevezető a vallásszociológiába. Ennek tudható be, hogy zömben terminológiai vagy szociológiatörténeti témákkal foglalkozik.
98. Schneider, L. (szerk.): *Religion, Culture and Society. A Reader in the Sociology of Religion* (New York—London—Sidney, 1964)  
Több mint 70 tanulmányban (mintegy 700 oldalon) áttekintés a vallásszociológiáról; a vallásszociológia tárgyáról; a vallás társadalomtudományi definíciójáról; a vallás funkciójáról, a vallásról mint kultúráról; a vallás és társadalom kapcsolatáról; s végül az USA vallási jelenségeiről.  
A reader hangsúlyozottan elméleti írásokat közöl. Közöttük is a strukturális-funkcionális iskolához tartozók vannak túlsúlyban. A vallási szociográfiát bemutatja a kötet, de a lelkipásztori szociológiáról hallgat. Egyébként mind szerzőit, mind a tanulmányok témáját nézve, a kötet reprezentatív, és meglehetősen alapos képet ad a vallásszociológia mibenlétéről és mai állásáról.
99. Stark, W.: *The Sociology of Religion. A Study of Christendom. I—IV.* (London—New York, 1966)
- |  |       |
|--|-------|
| I. Established Religion                            | 1966. |
| II. Sectarian Religion                             | 1967. |
| III. The Universal Church                          | 1967. |
| IV. Types of Religious Man                         | 1968. |
| (V. Types of Religious Culture. — Előkészületben.) |       |

Az első kötet előszavában a szerző a divatos agnoszticizmus ellen tiltakozik, ami tagadja, hogy a vallás a társadalmi élet központi jelensége lenne. A mű kitűzött célja nem kevesebb, mint egyesíteni a durkheimi és weberi szociológiák értékeit: bemutatni a vallást előbb mint a conscience sociale, azaz mint a társadalmat konstituáló közösségi tudat tartóoszlopát, s a történelem során végignézni ennek a vallásnak hatását, érvényesülését. Ezzel a feladattal nem sikerült megbirkózni. A sikertelenség oka, hogy míg az első kötet hí a vallás egészen általános, a tradicionális egyházi formáktól független értelmezéséhez, a továbbiakban in concreto szekta-vallásról és katolikus vagy kálvinista vallásról van szó, még a vallásosság tipológiája (az eddig utolsó kötetben) is csak ilyen szervezeti keretben érthető. A kétféle szóhasználat és az — ígért, de nem nyújtott — egységes gondolati keret hiánya ellenére ez a vallásszociológia lenyűgöző anyagot közöl. (Információgazdaságán túl terjedelme is óriási. Az első négy kötet közel 1400 oldal.) Az utóbbi évtizedek vallásszociológiájában talán Wach életművéhez hasonlítható.

W. Stark hatalmas művét két nagy részre osztja. Az első három kötetet, amit „a vallás makroszociológiájának” nevez, a kereszténység két évezredes történetének szenteli. Tézise szerint a vallásban két tényező áll szemben egymással: a tradíciókból élő, s azokat termelő erő, az establishment és a

fennálló renddel szembe forduló, forradalmi szektásság. E kettő meg-megjelent külön, s csak ritkán — a római katolikus és a kálvinista egyházaknak — sikerült őket egységbe fogni. Ha sikerült, akkor az egyetemes egyházat láthatjuk.

A stabilizáló, tradícióőrző vallásosság előbb a hatalom, az uralkodó, a nemzet s a missziós küldetés megszentelésében, szakralizálásában jelentkezett, majd a demokráciába vetett hitben, s végül a proletariátus vallásában ölt új testet. A teológia itt különbséget tesz vallás és pszeudo-vallás között. W. Stark — egyébként Durkheim nyomán — társadalmi hatásukat tekintve nem lát közöttük különbséget. A vallás itt széles embertömegek közös törekvéseit, hit- és meggyőződésrendszerét jelenti, s az nem befolyásolja, hogy személyes istenre vagy meg-nem-személyesített erőre, törvényre stb. vonatkozik.

Míg az első kötet bizonyos mértékig történelmi időrendet is követett, a szektamozgalom elemzése — bár rengeteg konkrét adat segítségével — elsősorban a vallásosság radikálisan előremutató törekvéseit szeretné bizonyítani. A szekta eszerint vallási alapon szerveződő elit. A szekta stabilizálódása egyúttal szétesésének kezdetét is jelenti.

A harmadik kötet a katolicizmus és a kálvinizmus magatartását vizsgálja mind a konzervatív, mind a forradalmi elemek szempontjából. A konzervatív elemek elsősorban az államhoz, nemzethez vagy az imperializmushoz és a nacionalizmushoz való viszonyukban találja meg. A forradalmiságot a szerzetesrendekkel, a reformációval és a szintézisre való törekvással szemlélteti.

A mű második részét, a III—IV. kötetet a szerző „a vallásos mikroszociológiának” nevezi. „A vallásos ember típusa” c. kötetben hat típust vázol fel: az alapítót, a karizmatikusan elhivatott követőt, a szentet, a papot, a szerzetest és az igehirdetőt, majd bemutatja az intézményesülésből eredő, s az egyes típusok között jelentkező feszültségeket.

Az utolsó kötet meg nem látott napvilágot.

100. Vernon, G. M.: *Sociology of Religion* (New York, 1962)

A több mint 400 oldalas írás egyetemi segédkönyvnek készült. Nem szisztematikus vallásszociológia, hanem az empirikus megközelíthetőséget mindig szem előtt tartó kicsit népszerűsítő — ugyanakkor alaposan dokumentált — olvasmányos munka. Nem ad átfogó képet a vallásszociológiáról, de egy-egy érdekesebb kérdés és összefüggés megvilágításával kedvet ad műveléséhez.

101. Waal Malefijt, A. de: *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion* (London, 1968)

102. Wach, J.: *Einführung in die Religionssoziologie* (Tübingen, 1931)

Wach, a modern összehasonlító vallástudomány megteremtője a vallásszociológiát már fiatalkori művében úgy magyarázza, mint ami egyrészt az általános vallástudomány, másrészt az általános szociológia része. Ez a kettősség abban is kifejeződik, hogy a vallásszociológia tárgya a vallás és a társadalom (a „világ”) kölcsönhatása, ehhez azonban tudni kell, hogy mi és milyen az a vallás — ennek kiderítésére csak a különböző vallástudományok képesek —, és milyen az a társadalom vagy társadalmi képződmény, amelyben a vallást vizsgáltuk. Az utóbbi kérdés az általános szociológia kutatási körét képezi. A vallásszociológia azután csak e kettő nyomán, azok ismeretanyagát átvéve és feldolgozva jut el saját problémaköréhez.

A vallás és a társadalom viszonyát két irányból nézhetjük. A vallás hat a társadalomra. A társadalom pedig visszahat a vallásra.

A vallásnak a társadalomra gyakorolt hatásai közül Wach a stabilizációt és integrációt tartja a legfontosabbaknak. A vallás társadalmi kontrollt képez, a fennálló rendet ideológiai érvekkel és megszenteléssel (azaz mágiával) erősíti. Ellentétes, destruktív hatást Wach csak szakadár vallási csoportok részéről tud elképzelni.

A társadalomnak a vallásra gyakorolt hatása — a szerző szerint — kisebb, mint azt általában (pl. E. Durkheim és követői) feltételezik. Igaz ugyan, hogy a vallás is mindig konkrét társadalmi körülmények között létezik, tehát „determinált”, de végső soron mégsem történetileg-kulturálisan kötött jelenség, hiszen „az ember örök adottságát fejezi ki”. — Wach ezt a tézist kifejezetten a történelmi materializmussal szemben fogalmazza meg.

103. Wach, J.: *Sociology of Religion* (London, 1947)

(Megjelent németül. *Religionssoziologie*. Tübingen, 1951; franciául: *Sociologie de Religion*. Paris, 1955.)

104. Wach, J.: *The Comparative Study of Religions* (New York, 1958)  
A tanulmány témája, hogy a vallás miképpen nyer társadalmi jelentőséget. Ilyen vonatkozásban foglalkozik a vallási élmény lényegével s hatásával a gondolkodásra, a cselekvésre és a közösségre. J. Wach késői műve felfogásának jól áttekinthető összefoglalása — a vallásszociológia elméletének fontos alkotórésze.  
(Németül: *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart, 1962.)
105. Yinger, M. (szerk.): *Religion, Society and the Individual*  
*An Introduction to the Sociology of Religion* (New York, 1957)  
Hatalmas, közel 700 oldalas, két részből álló kötet. Az első rész, a szerkesztő műve, bevezető a vallásszociológiába. A második rész szöveggyűjtemény, kezdve a klasszikusokkal, egészen a mai vallásszociológiáig.  
Mindkét részt jellemzi, hogy nem csak a lelkipásztori szociológiával nem foglalkozik, de lehetőség szerint az egyházzsociológiával, azaz az egyházak belső szervezeti kérdéseit elemző szociológiával sem. Ez az álláspont a gyakorlatban azzal jár, hogy Yinger megmarad az első vallásszociológusok kérdésfeltevéseinél: mi a vallás?, mi van benne társadalmi?, mi a társadalmi hatása? A választ e kérdésekre a szerzőn kívül 39 rövidebb cikk adja meg. Zömük nem csak elméleti jellegű, de minden empiriától mentes. Ennyiben a gyűjtemény a lelkipásztori-szociológiai readerek ellentétét képezi. Bár inkább szociológia, sőt inkább tudomány, mint az alkalmazott tudomány jellegű lelkipásztori szociológia, mégsem lehet üdvözölni, hogy annak a konkrét kutatások terén elért eredményeit nem ismerteti. Emiatt a kötetet inkább a vallásszociológia elméletébe és problematikájába való bevezetésnek tarthatjuk.
106. Yinger, M.: *The Scientific Study of Religion* (New York—London—Toronto, 1970)  
Kitűnő összefoglaló vallásszociológiai kézikönyv. Mintegy 600 oldalon bevezet a tudomány fő problémáiba és tájékoztat az eddigi álláspontokról, eredményekről. Nem véletlen, hogy több helyen — az angol nyelvterületen kívül is — tankönyvként is alkalmazzák.  
A kötet első hat fejezete a vallásszociológia alapvető elméleti és terminológiai kérdéseivel foglalkozik: a vallás meghatározásával, a vallási magatartás vizsgálatával és mérésével, az erkölcs, a tudomány és a mágia valamint a vallás viszonyával, végül a vallás társadalmi szerepével és annak kutatásával.  
A következő nagy témakör (négy fejezet) a vallással mint a személyiség alkotórészével foglalkozik.  
A harmadik, leghosszabb tartalmi egység (tíz fejezet) a vallás, a kultúra és a társadalom kapcsolatát elemzi. Külön fejezetekben esik szó a vallás szerepéről a társadalmi rétegződésben, a kisebbségek életében, a gazdasági életben, a gazdasági fejlődésben, a politikában és a háborúval szembeni magatartásban. A polgári államrendből kiindulva egy-egy fejezet az egyházi intézményekkel, és az egyháznak és az államnak a társadalom — gazdasági-politikai — életében betöltött szerepével foglalkozik.  
Végül az utolsó rész (két fejezet) a vallási és társadalmi változásoknak, ill. a két szféra kölcsönhatásának lett szentelve.  
A kötet jól áttekinthető, az egyes témakörökben a korábbi szakirodalom bemutatásán túl empirikus anyagot is közöl. A mű végén pedig nagyon alapos — több mint 50 oldalnyi — bibliográfia található.

#### IV. KLASSZIKUS ÉS ÚJABB ELMÉLETI MŰVEK

107. Acquaviva, S. S.: *L'eclissi del sacro nella società industriale* (Milano, 1961)  
A könyv kevesebbet ad, mint a cím ígér. Bár az elméleti bevezető — Durkheim, R. Otto és M. Eliade nyomán — érdekes szempontokat ad a szent és a profán szembeállításához. Az utána következő empirikus anyag viszont a legfelületesebb hitbuzgalmi statisztika: templombajárás, áldozások száma stb. Emiatt érvelése elég lábilis. Végző soron nem a szekularizációt mutatja be, legfeljebb a római katolikus egyház formális előírásainak csökkenő figyelembevételét. Bár németül és franciául is megjelent (*Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft*. Essen, 1964; *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*. Paris, 1968), meglehetősen negatív kritikát kapott.
108. Argyle, M.: *Religious Behaviour* (Glencoe, 1959)

109. Bellah, R. N.: Tokugawa Religion. The Values of pre-industrial Japan (Glencoe, Ill. 1957)  
Max Weber elemzéseit folytatva R. N. Bellah összehasonlítja a tokugawa kori (XVII—XIX. század) társadalmi, gazdasági, politikai és vallási helyzetét s kimutatja, hogy e kor japán vallásosságát is az „evilági aszkézis” jellemezte. Ez magyarázza, hogy Japán minden más nem-nyugati ország előtt lépett a kapitalista fejlődés útjára s ráadásul anélkül, hogy a gyors társadalmi-gazdasági átalakulásnak külső forradalmi jegei lettek volna.
110. Bellah, R. N.: Religion and Progress in Modern Asia (New York, 1965)
111. Berger, P. L.: The Noise of Solemn Assemblies  
Christian Commitment and the Religions Establishment in America (New York, 1961)  
A könyv két tétel közé épül. Az első, hogy „az amerikai protestantizmus” — ezen a szerző az amerikai középosztály uralkodó vallását érti — olyan mértékben szekularizálódott, hogy a természetfelettiben nem hisz, vagy legalábbis a természetfelettinek a világban való jelenlétét és megnyilvánulásait tagadja. Ennek ellenére a vallásgyakorlat nagyon intenzív.  
A másik tétel, hogy az amerikai vallás és egyház — ismét a kálvini eredetű vallásokra gondolva — formalizálódva is az amerikai társadalom és kultúra egyik alapvető fontosságú tényezője: a fennálló társadalmi, gazdasági és politikai rend támogatója, amely mindig a status quót tartja a jónak. Tehát az amerikai vallás és egyház reakciós. A hivatalos ideálok hirdetésében ez a vallás és egyház még rá is lícitál az állam propagandistáira és civil ideológusaira s a békés és boldog társadalom illúzióját hirdeti. Miután a valóság más, az egyház és vallás szembekerül a mindennapi tapasztalattal és kiszorul a mindennapi életből. Funkciójának, a fennálló rend megszentelésének és ideológiai biztosításának így is meg tud felelni. A „vasárnapi vallásosságot” azonban éppen emiatt a szerepe miatt az amerikai társadalom mindenkitől elvárja.
112. Berger, P. L.: The Social Reality of Religion (London, 1969)  
A könyv — első címe: The Sacred Canopy (New York, 1967) — a legújabb vallás-szociológia egyik legfontosabb műve. Központi tétele, hogy sem a társadalom nem magyarázható a vallási körülményekből, sem a vallás a társadalmiakból. Mindkettő feltételezi egymást és mindkettő csak az állandó dialektikus kölcsönhatásban érthető meg.  
A tanulmány első fele a fenti tételt mintegy Marx, M. Weber, E. Troeltsch és E. Durkheim szintéziseként tálalja. Az átütő marxi hatás mindenütt érződik. (Engelszel viszont kifejezetten szembefordul a szerző, dogmatikusnak tartja.) A könyv második része történeti példákon szemlélteti az elméleti tétel gyakorlati használhatóságát. (A mű német, francia és olasz fordítása nyomdában van.)
113. Berger, P. L.: A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural (Garden City, 1969)
114. Blishen, B. R.—Jones, F. E.—Naegele, K. D.—Porter, J. (szerk.): Canadian Society. Sociological Perspectives (Toronto, 1968)  
A közel 900 oldalas tanulmánygyűjteményben mintegy 100 oldal vallás-szociológiai témával foglalkozik. Az eszkimók vallásainak ismertetése mellett érdekesek a falusi vallásosságról, a szektákról és a vallás és politika összefüggéseiről írt cikkek.
115. Brockmüller, K.: Industriekultur und Religion (Frankfurt am Main, 1966)  
Az ipari társadalom megjelenésével és stabilizálódásával együtt jelentkező új erkölcs, új magatartás és új világkép vázlata. A változások megváltoztatják a vallásosságot és a hitéletet is.  
(Franciául: Civilisation industrielle et religion. Paris—Tournai, 1968.)
116. Callahan, D. (szerk.): The Secular City Debate (New York—London, 1966)  
H. Cox The Secular City-jére (lásd 122.) válaszul írt 24 cikk a szekularizáció teológiája és szociológiája témaköréből.
117. Carrier, H.: La Vocation (Roma, 1966)
118. Carrier, H.—Pin, E.: Essais de sociologie religieuse (Paris, 1967)  
A római Gregoriana egyetem két szociológia professzorának tanulmánygyűjteménye közel 600 oldalon. A cikkek nagyon különböző tárgyúak. A szerzők öt témakör köré

csoportosították őket: 1. A katolikusok, a lelkipásztorkodás és a lelkipásztori szociológia; 2. Felfogás a világról és a társadalmi-kulturális átalakulásról; 3. Vallási beállítottság és gyakorlat a tradicionális társadalomból az ipari társadalom felé vivő úton; 4. Vallási kapcsolatok helyzete és fejlődése; 5. Szervezett vallás a fejlődő világban. A könyv egyaránt fontos, mint a lelkipásztori szociológia egyik nagyon értékes terméke és mint kutatáslogikai vagy vallásszociológia-elméleti alapmű.

119. Cazeneuve, J.: *Les mythologies à travers le monde* (Paris, 1966)

120. Chelhod, J.: *Les structures du sacré chez les Arabes* (Paris, 1965)

121. Chenu, M. D.—Congar, Y.—Garonne, G.—Léger, P. E.—Tillard, J. M.—Jeanne D'Arc—Carrier, H.: *La vocation religieuse et sacerdotale* (Paris, 1969)

A papi és szerzetesi hivatásról szóló, különböző tanulmányok — teológia, pasztorális pedagógia, szociológia, pszichológia — képviselőit megszólaltató tanulmánykötet. Értékét gazdag információs anyagán túl a szerzők tudományos rangja is növeli.

122. Cox, H.: *The Secular City* (New York, 1965; London, 1965)

H. Cox szekularizációnak — a durkheimi tradícióval összhangban — „az emberi gondolkodásnak és nyelvnek a vallási és metafizikai kontrollok alóli felszabadulását” nevezi. Ez „a vallási világnézetet relativizálja s ily módon értelmetlenné teszi”. A vallásellenes harc pedig értelmetlenné válik.

A szekularizáció az ipari társadalom egyik legáltalánosabb jellemzője. Fő hordozója az iparosodás, a tömegkultúra, egyszóval a „városi” életforma. Tartalma a világ megváltoztatásának szándéka, ami pedig — minden más középkori magyarázattal szemben — a kereszténység lényegéhez tartozik. A szekularizáció ideológiai alapja a biblia, társadalmi-kulturális bázisa pedig a zsidó-keresztény kultúrkör. Igaz ugyan, hogy a keresztény egyházak az elmúlt századokban szembekerültek a szekularizációval, de a most újra általánosan érvényesülő szekularizáció megadja azt a lehetőséget, hogy a társadalom mágikus elemek nélkül lássa és értse meg a kereszténység lényegét.

Az átalakulás a vallási közösségek elé is új feladatokat állított. Az egyház funkcióit Cox a szekularizáció hirdetésében és képviseletében, a társadalmi integráció elősegítésében és radikális előrehaladási törekvésében látja. Szerinte az egyház „isten avantgarde”-ja s „Jézus Krisztus elsősorban nem az egyházi tradícióban, hanem a társadalmi változásokban találkozik népével”.

Befejezésül a könyv a szekularizáció általánossá válásának egyes területeit elemzi. Eközben a vallásos hit és gyakorlat kérdéseire is kitér, s megfogalmazza az előképzettség nélküli olvasó és a szociológusok számára — azt, amit az isten-halott-teológia és a vallás-nélküli-kereszténység hirdetői a teológusok nyelvén mondanak — az evilági, vallási intézmények, tabuk és mítoszok nélküli vallásosság lehetőségét.

(Németül: *Stadt ohne Gott? Stuttgart—Berlin, 1966.* Ez évben megjelent még olaszul és hollandul. Franciául: *La Cité séculière. Tournai—Paris, 1968.*)

123. Desroche, H.: *Marxisme et religions* (Paris, 1962)

124. Desroche, H.: *Sociologies religieuses* (Paris, 1968)

A szerző az egyik legismertebb francia vallásszociológus. Nem utolsósorban ez adja a könyve érdekességét és súlyát. Ugyanis tudatosan megkerüli a vallásszociológia kifejezést, mert tapasztalati ténynek tartja, hogy a vallásszociológián belül nemcsak iskolák, hanem a szaktudomány gyökeresen eltérő értelmezései találhatók. A tanulmány előbb ezt a tematikus sokféleséget szemlélteti a vallásszociológián belül, majd — minden személyes állásfoglalás látszatát is kerülve — a vallásszociológia tipológiáját adja. A vallás ebben az értelemben a közvetlenül megfogható valóságon túli dolgokhoz való viszonyt jelenti, nem a társadalom életének egy szektorát, hanem a társadalom egy funkcióját. Így a vallás mindig és minden vonatkozásban létező valóság — társadalmi tény —, noha nem sok köze van a teológiák vallásához. Ez a szemlélet mindenesetre tartalmassá teszi a vallásszociológia tipizálását vagy felbontását funkcionális, strukturális, genetikus és alkalmazott vallásszociológiára és a fejlődés vallásszociológiájára.

Az elvi és terminológiai bizonytalanság ellenére Desroche abban látja a vallásszociológia értelmét és jelentőségét, hogy egyrészt a korábban spekulatív, induktív és normatív teológia, másrészt a leíró vallástudományok a vallásszociológiában vagy szociológiai elemekkel gazdagodva válnak csak tudománnyá, a tudomány kifejezést újkori értelmében véve. A vallásszociológia tehát talán nem elkülöníthető diszciplína — a szerző szerint —, de mindenesetre a vallásos jelenségekkel foglalkozó

elméleti és gyakorlati ágazatok „gyújtópontja”, ahol azok társadalmi jelentőséget nyernek és életközelpbe kerülnek.

Az azután már értelmezés kérdése, hogy ezután a vallásszociológia létét és lehetőségét tagadjuk, vagy ellenkezőleg, nemcsak hogy elismerjük, hanem elmaradhatatlannak, nagy jelentőségűnek is tartjuk.

125. Dohen, D.: Nationalism and American catholicism (New York, 1967)

126. Durkheim, E.: Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse (Paris, 1912)

A vallásszociológia egyik megalapítója fő művének alcíme „Le System Totémique en Australie”. Ennek ellenére a könyvet legfeljebb az idézett példák miatt lehet kapcsolatba hozni az etnológiával. Sőt E. B. Tylor és M. Müller vallásfelfogásával vitázva a korai vallásszociológia egyik legkövetkezetesebben szociológiai valláseméletét dolgozta ki.

A mintegy 650 oldalas kötetben Durkheim előbb körvonalazza a vallás — és a vallásszociológia — helyét és viszonyát az egyén s a társadalom egyéb jelenségeihez. A vallás specifikumát a világ két részre, profán és szakrális részre bontásából nyeri: a vallás a szakrálishoz való viszony, akár tudati jelenségekről, akár ahhoz kapcsolódó cselekedetekről van szó. Ez a viszony azonban a világban, a társadalomban megvalósuló viszony, „társadalmi tény”.

A vallás társadalmisága viszont a társadalom vallásosságát is jelzi. A — szakrális — vallási dolgok és szimbólumok társadalmi összefüggéseket tükröznek. Durkheimnél fel sem merül a társadalmon kívüli vagy attól független vallás. Magát az effajta kérdést is illegitimnek tartja. Ezzel összhangban a vallás definíciója nem a vallás lényegének vagy tartalmának, hanem társadalmi szerepének, funkciójának meghatározására törekszik.

Külön fejezet foglalkozik a vallás és a mágia különválasztásával. E problémára a szerző másutt is ismételten visszatér, mégsem sikerül kielégítően megoldania. Az intézményesültség mértéke, vagy a szakrálishoz fűződő pozitív vagy negatív viszony nem a kettő különbségére, hanem — Durkheim szándéka ellenére — inkább az egyházi keretben intézményesült modern vallás és a mágia legkülönbözőbb formái közti kontinuitásra utal.

A mű hibája etnológiai érveinek evolucionizmusa — ettől azonban el lehet tekinteni. Példái csak a szemléltetést szolgálják. Elméleti eredményei ezek nélkül is éppoly nagyok. A könyv legmaradandóbb értéke pedig a vallás integráló és társadalmat teremtő ereje. Ezt a tételt azok is átvették, akik Durkheim funkcionalizmusával nem értenek egyet.

(Első megjelenése óta sok új kiadása van. Angolul: „The Elementary Forms of the Religious Life” címmel először Londonban 1915-ben jelent meg. Német kiadása nincs.)

127. Eliade, M.: Traité d'histoire des Religions (Paris, 1949)

A vallási szimbólumrendszer kialakulását és kultúránkenti megjelenési formáit mutatja be. Különösen a szakrális és a profán (tárgyak, jelenségek stb.) szembeállításával, történeti példáival s társadalmi funkcióinak feltárásával járul hozzá a szekularizációs kérdéskör alaposabb tisztázásához.

(Megjelent olaszul: Trattato di storia delle religioni. Torino, 1954; angolul: Patterns in Comparative Religion. London—New York, 1958.)

128. Eliade, M.: Das Heilige und das Profane (Hamburg, 1957)

(Angolul: The Sacred and the Profane. New York, 1961; franciául: Le sacré et le profane. Paris, 1965.)

129. Evans-Pritchard, E. E.: Theories of Primitive Religion (Oxford, 1965)

Kitűnő bevezető egyrészt a vallás keletkezése elméleteinek kérdéskörébe, másrészt a modern-kontra-primitív társadalom vitába. A könyv a szerző 1962-ben tartott előadásait tartalmazza.

(Németül: Theorien über primitive Religion. Frankfurt, 1968.)

130. Frazer, J. G.: The Golden Bough. A Study in Magic and Religion (London, 1925)

131. Glock, Ch. Y.—Stark, R.: Christian Beliefs and Antisemitism (New York, 1966)

132. Goddiijn, W.—Kusters, W.—Laarhoven, J. van—Snabel, Y.: Riskante kerk (Amersfoort, 1968)

A hollandiai katolikus egyház társadalmi és intézményi struktúrája általalakulásáról szóló beszámoló. A holland Lelkipásztori Intézet (Pastoral Institut van de Neder-



landse Kerkprovincie) hivatalos jelentése — a hollandok és Róma közötti vita egyik legfontosabb dokumentuma. Bizonyítja, hogy a mai holland katolikus egyház évek óta tartó demokratizálódás eredményeként született.  
(Megjelent németül: Holland — die riskante Kirche. Ein Modell. Freiburg, 1969.)

133. Godin, H.—Daniel, Y.: *La France, pays de mission?* (Paris, 1943)
134. Goode, W. J.: *Religion Among the Primitives* (New York, 1964)
135. Harkness, G.: *The Modern Rival of Christian Faith. An Analysis of Secularism* (New York, 1952)
136. Hasenfuss, J.: *Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft* (Würzburg, 1955)
137. Hasenfuss, J.: *Religionssoziologie*  
I. Gemeinschaftsmächte und Religion  
II. Strukturelemente der Weltreligionen  
(Aschaffenburg, 1964)  
Szélsőségesen elfogult (katolikus) tanulmány. A szerző nem vallásszociológiát ad, hanem az I. kötetben elsősorban a vallás létének és fontosságának apológiáját, a II. kötetben pedig a világvallásokat szervezetszociológiaiilag elemzi. Ez utóbbi nem érdektelen.
138. Hoefnagels, H.: *Kirche in veränderter Welt* (Essen, 1964)  
Mi az egyház funkciója a modern társadalomban? A szerző szerint az igazságosságra törekvés szószólójának és a társadalmi problémák bírálójának kell lennie. Egyúttal tudomásul kell vennie, hogy megszűnt a társadalom és az egyház tradicionális egysege, azaz az egyháznak újra és újra meg kell vizsgálni feladatát.
139. Holl, A.: *Gott im Nachrichtennetz* (Freiburg, 1968)  
A modern tömegkommunikációkutatás elméleti és empirikus eredményeinek alkalmazása az egyházi gyakorlatra. Inkább népszerűsítő, mint tudományos munka.
140. Hong, H.: *This World and the Church: Studies in Secularism* (Minneapolis, 1955)
141. Houtart, F.: *The Challenge to Change. The Church Confronts the Future* (New York, 1964)  
Előadássorozat a világ és a társadalom fejlődéséről s az egyház szerepéről a technikai civilizációban. Az egyházszociológia kissé népszerűsítő összefoglalása. Jelentőségét növeli, hogy a II. vatikáni zsinat kezdetekor jelent meg.
142. Houtart, F.—Pin, E.: *L'Église a l'heure de l'Amérique latine* (Tournai—Paris, 1965)  
A könyv első fele Latin-Amerika szociográfiája. Erre épül a második rész: az egyház a társadalmi átalakulásban. Sorban elemzi a vallási intézmények, a vallásosság és a vallási tevékenység — lelkipásztorkodás — helyzetét, társadalmi tényezőit.  
(Angol fordítása: *The Church and the Latin American Revolution*. New York, 1965.)
143. Houtart, F.: *The Eleventh Hour, Explosion of a Church* (New York, 1968)  
Kitűnően megírt egyházszociológia. A 141. számú mű folytatása és alaposabb megfogalmazása — a II. vatikáni zsinat után. A hangsúlyt az egyház intézményes formáinak krízisére helyezi. Így központi kérdései többek között a pap funkciója, az egyházközség az autoritás, a kommunikáció.  
(A könyv 1969-ben megjelent még németül: *Explosion der Kirche? Die Krise der Institution*. Salzburg; franciául: *L'éclatement d'une Église*. Tours; és hollandul.)
144. Houtart, F.—Rémy, J.: *Milieu Urbain et Communauté Chrétienne* (Paris, 1968)  
A keresztény vallás és közösség módszeres szociológiája városi viszonyok között. A könyv végén az előbbi, főként leíró módszert és stílust teológiai és lelkipásztori elemzés váltja fel.
145. Houtart, F.—Rémy, J.: *Église et Société en Mutation* (Paris, 1969)  
A tradicionális ekleziológiának s az általános szociológia szemléletének, eredményeinek és lehetőségeinek a konfrontálása. Megkísérel a szociológia eszközeivel választ adni a II. vatikáni zsinattal felmerülő sok kérdésre, az intézmény válságára s olyan vitatott problémákra, mint az egyház és a forradalom, vagy az egyház és a gazdasági fejlődés viszonya.
146. Isambert, F. A.: *Christianisme et classe ouvriere* (Tournai—Paris, 1961)

147. James, E. O.: *Comparative Religion* (New York, 1962)
148. Lauwers, J.: *Secularization: a sociological theory or an ideology* (Louvain, 1970) (A 7. Szociológiai Világkongresszuson — Várna, 1970 — előadott anyag paperje. Stencil.)
149. Le Bras, G.: *Etudes de sociologie religieuse*  
I. La pratique religieuse dans les campagnes françaises  
II. De la morphologie à la typologie  
(Paris, 1955)  
A szerző, a vallásstatisztika, a vallási szociográfia és a lelképásztori szociológia nagy öregje, e két kötetben korábbi cikkeit adja újra közre. Részben konkrét kutatások, részben elméleti megfontolások. Jól érzékeltetik a vallásszociológiai vizsgálatok lehetőségeit és buktatóit.
150. Lee, R.—Marty, M. E.: *Religion and Social Conflict* (New York, 1964)  
Tíz tanulmány neves szociológusok (pl. R. A. Nisbet vagy S. M. Lipset) és vallásszociológusok (Ch. Y. Glock, W. Herberg stb.) tollából, hogy a vallásosság, illetve az egyházak milyen hatást gyakorolnak társadalmi konfliktusokban. A szerzők véleménye szerint az Egyesült Államokban a vallásos emberek és az egyházak általában a mérsékelt baloldalt támogatják.
151. Lenk, K. (szerk.): *Ideologie* (Soziologische Texte 4. Neuwied, 1961)  
A tanulmánykötet ismételten érinti a vallás elidegenedését és hamis tudatformává — a polgári szociológia terminológiája szerint: ideológiává — válását. A II. fejezet csak ezzel foglalkozik: *Kritik der Mythologie und der Religion*.
152. Lévi-Strauss, C.: *Le pensée sauvage* (Paris, 1962)  
A minket körülvevő társadalom determináló hatása a logikai kategóriákat is meghatározza, s ezen át az egész gondolkodást. — Ezt szemlélteti a szerző a totemista felfogáson s az arra épülő társadalmi rend példáján. A társadalmi környezet feltételei a totemizmusban teremtenek ideológiát s logikát s ezen át hatnak vissza a társadalmi rend konkrét megnyilvánulásaira. (Németül: *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main, 1968; angolul: *The Savage Mind*.)
153. Lévi-Strauss, C.: *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962)  
A strukturális érvényesülésének bizonyítéka ez a könyv. A totemizmus egyidejűleg vallásrendszer és a társadalmi integráció hatékony formája, azaz egyidejűleg a vallás és a társadalom manifesztációja. Ebben az értelemben a szerző Durkheim követője s továbbfejlesztője, de annak etnológiai hibái nélkül.  
A könyv sokat foglalkozik elemi ismeretekkel és terminológiai kérdésekkel. Így szokás a „*Le pensée sauvage*” bevezetőjének is tartani (152). (Megjelent angolul: *Totemism*. Boston, 1963; zsebkönyv kiadása: Harmondsworth, 1969; németül: *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main, 1965.)
154. Luckmann, T.: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg, 1963)  
Az eredetileg könyvismertetésekben kinőtt tanulmány (eredetije a *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1960/2. 315—326.) két gondolatköré köré épül. Egyrészt a prakticista és elméletmentes egyházzsuzkológiát és empirikus vallásszociológiát bírálja kimutatva annak következetlenségeit és kimondatlan, de általánosan képviselt tételeit (pl. vallás = egyház, vallásosság = egyháziasság stb.). Látványosan bizonyítja, hogy ez a — egyházi kategóriákban gondolkozó — szociológia képtelen általánosabb elméleti problémák megoldására, illetve „megoldásai” (pl. a szekularizáció kérdésében) szükségszerűen hibásak. Ezért elméletileg megalapozott vallásszociológiát követel.  
A tanulmány másik, fontosabb témája egy új szociológiai valláselmélet, amit Luckmann a vallásszociológia alapjának szán. Szemben a vallástudomány, a weberista szociológia vagy akár az egyházzsuzkológiát tárgyi vallásdefinícióival, a durkheimi hagyományt felújítva funkcionalista meghatározást ad. Szerinte a vallás lényege, hogy az ember mindennapi dolgait-kérdéseit magasabb, az egyén fölött álló, társadalmi szintre transzcendálja s eközben az egyes emberek között közösséget

- teremt. A transzcendálás Luckmann szerint kognitív folyamat. Ez a vallásszociológia tehát a tudásszociológiába torkollik.  
A kis — alig 80 oldalas — kötetből hiányzik minden utalás arra, hogy ez az elméleti keret hogyan operacionalizálható, sőt arra sem tér ki, hogy mi a különbség a humanum általános, az állaton felül emelő jellemzői és az így meghatározott „vallás” között. E két — nagy — hiányosságot Luckmann kritikussai mindig kiemelik. A könyvecske ennek ellenére az újabb vallásszociológia legértékesebb elméleti termékei közé tartozik.  
(Átdolgozott kiadása angolul jelent meg: *The Invisible Religion*. New York, 1967.)
155. Lübbe, H.: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg—München, 1965)
156. Malinowski, B.: *Magic, Science and Religion and Other Essays* (New York, Boston, Glencoe, 1948)  
A korábbi néprajz és saját kutatásai — a Trobriand szigeteken — alapján a primitív népek hitvilágának, vallási attitűdjeinek és cselekedeteinek leírása, majd a fontosabb elemek társadalmi jelentőségének és szerepének bemutatása, bizonyítása. A mű a strukturális-funkcionális iskola egyik legelső terméke, a vallásszociológiában ezzel a könyvvel győzött a strukturális-funkcionális szemlélet.  
Malinowski itt egy sor, a vallás keletkezéséről s mibenlétéről szóló korábbi elméletet megcáfol. Ezen túl azonban mind tudásszociológiailag — sőt szemantikailag —, mind a primitív társadalmak általános jellemzésében úttörő munka.
157. Martin, D.: *The Religious and the Secular. Studies in Secularization* (London, 1969)  
A szerző — részben már másutt is publikált — cikkeinek és előadásainak gyűjteménye. A könyv rendező elve a „szekularizáció”, amit D. Martin központi szociológiai, teológiai és filozófiai fogalomként szeretne alakítani, pontosítani. Ez az oka, hogy vitatkozik mindazokkal, akik a szekularizációt pontatlan gyűjtőnévnek, állapot megjelölésének tartják. D. Martin azonban sok nagyon érdekes és értékes ötlete ellenére önmaga sem ragaszkodik mindig definíciójához, azaz nem hú saját koncepciójához, miáltal annak a meggyőző ereje erősen csökken.
158. Matthes, J.: *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft* (Hamburg, 1964)
159. Matthes, J. (szerk.): *Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden* (Soziologische Texte 25. Neuwied, 1965)  
A tanulmánygyűjteményben több mint 100 oldal — 6 cikk — foglalkozik vallásszociológiai témával. J. P. Kruijt és W. Goddijn írása az „oszlopok felépüléséről és lebomlásáról” (azaz társadalmi gettók kialakulásáról és megszűnéséről) mind az általános, mind a vallásszociológia számára rendkívül nagy jelentőségű.
160. Mensching, G.: *Die Religion* (Stuttgart, 1959)  
A vallás elemeinek, megjelenési formáinak és kifejeződéseinek leírása. Nem a szó szoros értelmében vett szociológia, de hozzásegít a vallásszociológiai kérdések terminológiájának rendszerezéséhez, egyértelművé tevéséhez.
161. Mensching, G.: *Soziologie der grossen Religionen* (Bonn, 1966)
162. Mol, H.: *Christianity in Chains. A Sociologist's Interpretation of the Churches Dilemma in a Secular World* (Melbourne, 1969)
163. Müller-Armack, A.: *Das Jahrhundert ohne Gott* (Stuttgart, 1948)
164. Müller-Armack, A.: *Religion und Wirtschaft* (Stuttgart, 1959)
165. Nottingham, E. K.: *Religion and Society* (New York, 1954)  
Egyetemi hallgatók számára készült körültekintő s valóban minden lényeges kérdésre kiterjedő rövid bevezető a vallásszociológiába.

166. O'Dea, T. F.: *American Catholic Dilemma* (New York, 1958)
167. O'Dea, T. F.: *Five dilemmas in the institutionalization of religion* *Social Compass* 1960. X/1. 61—68.  
 A változó világban az intézmények — a viselkedés, rendszerek, szokások — jelentik a stabilitást. Ugyanakkor azzal járnak, hogy a cselekvés mechanikussá válik. A vallásnak is egyrésztől szüksége van az intézményesülésre, másrészt szenvedtől miatt. O'Dea öt ellentmondást különböztet meg.  
 1. A vegyes motívumok problémája. Az intézményesülés után a vallásosság vonzóerejét egyaránt jelentheti tanítása és az intézmény — formális — biztonsága.  
 2. A szimbólumok problémája. A vallás közösségi jellege kialakulásának feltétele, hogy legyenek bizonyos közös formák. Ezek a formák önálló léttel is bírnak. A vallás külsőséggé válhat.  
 3. Az igazgatási rend problémája. Az intézményesülés maga után vonja a szervezeti kiépülést, majd a bürokratizálódást, aminek azután már esetleg semmi köze az eredeti célkitűzéshez.  
 4. A körülhatárolás problematikája. A hatásos közlés és befolyásolás feltételeként a vallási tartalmat logikai formákba, szabályokba stb. kell foglalni. Ezek azonban megcsönkítják, esetleg eltorzítják az eredeti tartalmat.  
 5. A hatalom dilemmája. A vallási intézmény mindenképpen rendelkezik bizonyos hatalommal. Emellett összekapcsolódhat más társadalmi-politikai intézményekkel. A hatalom birtokában az intézmény előírhatja vagy elvárhatja saját hitvallásának követését, ami, ha megtörténik, nagy valószínűséggel csak formális.  
 O'Dea cikkét első megjelenése óta sok helyen publikálták újra (92, 93).
168. O'Neill, D. P.: *The Priest in Crisis. A Study in Role Change* (Dayton, 1968)
169. Ostermann, H.: *Grosstadt zwischen Abfall und Bekehrung* (Graz, 1964)
170. Otto, R.: *Das Heilige* (Breslau, 1917)  
 A vallásfenomenológia klasszikus műve. A vallásszociológiára nagy hatást gyakorolt először a század elején a társadalomtudományi vallásfogalom körüli vitákban. Hatását másodsor — részben követően, M. Eliadén, J. Kitagawán stb. át — az 1960-as évek óta tartó szekularizáció-vitában láthatjuk. A „szent” vagy a „szakrális” (szemben a mindennapival, a profánnal, a szekularissal stb.) legtöbb használatos definíciója erre a műre vezethető vissza. A szekularizációról R. Otto ismerete nélkül alig lehet elméleti érvényű megállapítást tenni. A „szentet” mint az „egészen más”, mint „a megfoghatatlant”, vagy „a numinózust” határozza meg.
171. Parker, E. C.—Barry, D. W.—Smythe, D. W.: *The Television — Radio Audience and Religion* (New York, 1955)  
 Sok kutató együttműködésének eredménye ez a New Haven-i empirikus kutatás, amit azzal a gyakorlati céllal végeztek, hogy megtudják, hogy a vallási tájékoztatáshoz és neveléshez hogyan lehet a leghatékonyabban felhasználni a rádiót és a tévét.
172. Schelsky, H.: *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?* (*Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957/6. 153.)  
 Schelsky a modern kor egyik nagy dilemmáját fogalmazza meg — a vallásra alkalmazva. Egyrészt a társadalmi stabilitás feltétele a megszokás, a társadalom egyetértése és elvárásainak egysége, azaz az intézményesülés. Másrészt a viszonyok egyre gyorsabb változása sorra szünteti meg azokat az elemeket, amit megszoktunk, amire az általában ismert és elfogadott norma- és értékrendszer stb. épült. A vallás esetében ez azt jelenti, hogy ha biztosítja a jelent, azaz intézményesül, ezzel elveszíti a jövőt. Schelsky nem talált megoldást, befejezésül is megmaradt a kérdésnél: nem intézményesíthető esetleg maga a „folyamatos reflexió”, azaz a változások állandó feszült figyelése?  
 A cikket első megjelenése óta ismételtelen közzétették. Egyebek között: J. Matthes (88).
173. Schneider, H. W.: *Religion in 20th Century America* (Cambridge, USA, 1952)
174. Schöllgen, W.: *Die soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre* (Düsseldorf, 1954)

175. Schreuder, O.: Kirche im Vorort (Freiburg, 1962)
176. Schreuder, O.: Gestaltwandel der Kirche (Olten, 1967)  
Teológiai érdeklődésű emberek számára írt kitűnő cikkgyűjtemény vallásszociológiai témákról. Központi kérdése a karizma és az intézmény viszonya. Ezt elemzi általánosságban s egyes konkrét kérdésekben, így az egyházon, az egyházi tanításon, papok és világiak viszonyán stb.
177. Schreuder, O.: Revolution in der Kirche? Kritik der kirchlichen Amtsstruktur (Düsseldorf, 1969)  
Az egyházi szervezet szociológiai tényezőinek bemutatása és az intézmény — O. Schreuder szerint — isteni eredetével való szembeállítás. A szerző szerint a jelenlegi szervezeti formák, főként a hivatalok és funkciók elosztása már nem szolgálja, hanem hátráltatja az intézmény, azaz az egyház céljainak megvalósulását.
178. Schwital, J.: Grosskirche und Sekte (Hamburg, 1962)  
Tudásszociológiai tanulmány az intézményesített, azaz egy vallás által elfogadott ideológia és az attól eltérő tanok, hitvallások viszonyáról, összeütközéséről.
179. Simmel, G.: Die Religion (Frankfurt am Main, 1906)
180. Stallmann, M.: Was ist Säkularisierung? (Tübingen, 1960)
181. Stark, R.—Glock, C. Y.: American Piety: The Nature of Religious Commitment (Berkeley—Los Angeles, 1968)
182. Swanson, G. E.: The Birth of Gods (Ann Arbor, 1960)
183. Swanson, G. E.: Religion and Regime (Ann Arbor, 1967)
184. Swoboda, H.: Grosstadtseelsorge (Regensburg, 1909)  
A szerző, bár észre sem veszi, részletes város- és kultúrszociológiát ír, miközben a lekipásztorkodás hatékonyságának növelését tűzi ki céljául. A könyvnek ma inkább történeti érdekessége van. Ezenkívül jó példát szolgáltat arra, hogy milyen motívumok indokolják a szociológiai szemléletet és fordítva, hogy milyen haszonnal jár a szociológiai tájékozottság.
185. Tawney, R. H.: Religion and the Rise of Capitalism (New York, 1926)  
Mint Max Weber híres vallásszociológiai munkájában, Tawney 1922-ben elhangzott előadásaiban is a reformáció társadalmi összefüggései képezik a központi témát. Míg ellenben Webernél a hangsúly a vallás meghatározó szerepén volt, Tawneynél a vallás, társadalom és a gazdasági élet dialektikus egységben, állandó kölcsönhatásban vannak. Ez a mű tehát bizonyos értelemben Weber kiegészítése és helyreigazítása. Bár belső logikája, szociológiai elméleti értéke és a nyújtott történeti áttekintés sokkal kevésbé igényes, mint Weberé, mégis alapvető fontosságú vallásszociológiai tanulmányról van szó, különösen, ha Weber és követői némely egyoldalúságát ki akarjuk kerülni.  
(Németül: Religion und Frühkapitalismus. Bern, 1946.)
186. Thomas, O. C.: Attitudes to other religions. Some christian interpretations (London, 1969)
187. Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen, 1912)  
A történeti szociológia — Weber mellett — második nagy művelője közel ezer oldalas nagy művében különösen az óriási történeti apparátussal és a témát érintő múlt századi irodalom feldolgozásával nyújt segítséget mindazoknak, akik történeti vallásszociológia iránt érdeklődnek. Ezen túl azonban nem egy kérdésben kifejezetten „modern” vallásszociológiai témákat is tárgyal — a történeti elemzések ilyenkor esettanulmányoknak is felfoghatók. Az aktuális témái közül ki kell emelni a protestantizmus, majd egyes szekták megjelenésének tárgyalását, amely mögött Troeltsch a vallás társadalmi tanításához adekvát társadalmi forma és a hivatalos (katolikus) intézmények összeütközését bizonyítja.  
Protestáns vallási — itt-ott elfogult — szemlélete ellenére a korai vallásszociológia legfontosabb és ma is használható művei közé tartozik.  
(Angolul: The Social Teaching of the Christian Churches. London—New York, 1931; paperback, I—II. kötet, New York, 1960.)
188. Tylor, E. B.: Primitive Culture (London, 1871)

189. Vranekx, L.: Sociologie van de zielzorg (Tielt—Hága, 1964)  
Népszerűsítő tanulmány az ember és az egyház társadalmiságáról és történetiségéről.  
(Németül: Soziologie der Seelsorge. Limburg, 1965.)
190. Ward, C. K.: Priest and People (Liverpool, 1961)
191. Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I—III. (Tübingen, 1920—21)  
A hatalmas gyűjtemény Weber vallásszociológiai írásainak zömét tartalmazza. Első nagy része „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme”. Ennek fő tézise, hogy noha a racionalizmus és az evilági aszkézis gyökerei és egyes elemei megtalálhatók már korábban, akár a görög, akár a zsidó kultúrában, akár egyes személyeknél, elsőnek mégis a protestantizmus és etikája tette lehetővé és ugyanakkor törvény-szerűvé a kapitalizmus megjelenését.  
Ugyanezt a témát elemzi tovább a második tanulmány „A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme”. (Külön érdekesség, hogy a szociológiában itt jelenik meg először az egyház-szekta dichotómia.)  
A harmadik — önmagában is több mint 1100 oldalas — rész „A világvallások gazdasági etikája” sorra veszi a konfucianizmust és taoizmust, a hinduizmust, a buddhizmust és az antik zsidóságot, s mindegyiknél nagy történeti apparátus alapján igyekszik bizonyítani a vallási-egyházi és a gazdasági-politikai-társadalmi szervezet összefüggéseit, a vallási motívumok és a legitímáció szerepét stb.  
Noha a gazdasági-hatalmi és a vallási szféra között Weber mindig kölcsönhatásról beszél, alapvetőnek talán inkább a vallási-egyházi jelenségeket ítéli. Ennek ellenére az „Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok” csak részben vallásszociológia. Értékét emellett a politikai viszonyok és a társadalmi rétegződés stb. kategóriáinak továbbfejlesztésében kereshetjük.  
(Más nyelven az egész gyűjtemény nem jelent meg. Az első rész angolul: The protestant Ethic and the Spirit of Kapitalism. London és New York, 1930; olaszul: Etica protestante e lo spirito del capitalismo. Roma, 1945; spanyolul: La etica protestante y el spiritu del capitalismo. Madrid, 1955. — 1951—1958 között több részletben a világvallások gazdasági etikája is megjelent angolul.)
192. Weber, M.: Typen religiöser Vergemeinschaftung  
Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen, 1921)
193. Wickham, E. R.: Encounter with Modern Society (New York—London, 1964)
194. Willie, C. V.: Church Action in the World. Studies in Sociology and Religion (New York, 1969)
195. Wilson, B. R.: Sects and Society (Berkeley—Los Angeles, 1961)
196. Wurzbacher, G.—Bolte, K. M.—Klaus-Roeder, R.—Rendtorff, T.: Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft (Hamburg, 1960)  
E témában az egyik első, de ma is helytálló nagyon hasznos tanulmánygyűjtemény a (protestáns) lelkészek társadalmi egyedülmaradásáról, funkcióvesztéséről és a velük szemben megnyilvánuló elvárásokról.
197. — —  
Sociologie et Religion  
Recherches et débats 25.  
(Paris, 1958)  
A vallási szociográfia és a lelkipásztori szociológia apológiája. Mégis hasznos olvasmány. A francia vallásszociológia legjelesebb képviselőinek írásai.

#### V. EMPIRIKUS KUTATÁSOK

198. Basabe, F. M.—Shin, A.—Nebreda, A. M.: Japanese youth confronts religion (Tokyo, 1967)
199. Basabe, F. M.: Religions attitudes of Japanese men (Tokyo, 1968)
200. Blankenburg, E.: Kirchliche Bindung und Wahlverhalten (Olten, 1967)
201. Boulard, F.: Problèmes missionnaires de la France rurale (Paris, 1945)
202. Burger, A.: Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten (Göttingen, 1964)

203. Campiche, R. J.: *Urbanisation et vie religieuse* (Lausanne, 1968)  
441 fős mintán végzett empirikus vizsgálat egy lausanne-i kerület lakóinak vallásosságáról. Fő témái: vallásgyakorlat; az egyházközséghez fűződő kapcsolat; a vallásosság típusai és a hétköznapi erkölcs. A tanulmány egy közvéleménykutatás szintjét is alig üti meg, az elemzése nagyon gyenge, viszont a közölt teljes módszertan és a válaszok megoszlásai nem érdektelenek.
204. Chelini, J.: *La Ville et l'Église* (Paris, 1958)
205. Dingemans, L.—Rémy, J.: *Charleroi et son agglomération Tome III. Aspects sociologiques de la pratique religieuse* (Bruxelles, 1962)  
A Charleroi és külvárosai nagylélegzetű szociográfiai felméréssorozatáról írt tanulmány harmadik kötete vallási kérdéseket tárgyal. A kötet nagyon alapos országos statisztikákat hasonlít össze a vizsgált terület összes templomaiban egy vasárnap kitöltetett kérdőívek szintén részletes adataival.
206. Dobbelaere, K.: *Sociologische Analyse van de katholiciteit* (Antwerpen, 1966)  
Figyelemre méltó tanulmány a „katolikuság”-ról. Az elvi bevezetőben a szerző a valláshoz tartozás három tényezősoportját különbözteti meg: 1. a hitet s a vallási tanok ismeretét, 2. a liturgikus és szentségi cselekményeken való részvételt és 3. az etikai normák területén az isteni parancsok teljesítését. A könyv második része érdekesen bontja le ezeket a tényezőket kutatható egységekre. — Ez a rész tulajdonképpen egy 512 interjúra támaszkodó kutatás feldolgozása. A mű a teljes módszertant is közli.
207. Fichter, J. H.: *Social relations in the urban parish* (Chicago—London, 1954)  
A mű az egyházközséghez tartozó hívek — a kapcsolat erőssége szerinti — érdekes tipológiáját adja, majd az egyes típusok társadalmi hovatartozását (nem, kor, iskola, foglalkozás stb.) vizsgálja. A befejező elvi részben az egyházközségi struktúra értékeit, lehetőségeit (pl. civilek bevonása) mérlegeli. Érvelésének értékét aláhúzza a megkérdezettek igen nagy — 8363 fő — száma.
208. Fichter, J. H.: *Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei* (Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1958.)
209. Fichter, J. H.: *Religion as an Occupation* (New York, 1961)
210. Freytag, J.: *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht* (Hamburg, 1959)
211. Halbfas, H.: *Jugend und Kirche. Eine Diagnose* (Düsseldorf, 1965)  
Sokat idézett, de mind módszereit, mind adatanyagát tekintve meglehetősen kétes értékű mű. Azt mondja magáról, hogy részben konkrét kutatáson alapuló lelkipásztori szociológia. Ezzel szemben adatait — az egyébként saját területén modernnek, sőt már túl modernnek ismert szerzőtől váratlan módon — csak arra használja, hogy saját elképzeléseit igazolja velük. (Azt már csak zárójelben: a máshonnan vett adatok is részben vitatható értékűek.)
212. Harenberg, W. (szerk.): *Was glauben die Deutschen?*  
*Die EMNID-Umfrage. Ergebnisse. Kommentare* (München—Mainz, 1968)  
Magyar nyelvű ismertetése megjelent a Világosságban.
213. Herberg, W.: *Protestant, Catholic, Jew* (New York, 1955)  
Az USA vallási képét két tényező formálja. Az amerikanizálódni vágyó bevándorlók, vagy gyermekeik, akik minden régivel szembefordulnak. Régi vallásukkal is. A kulturálisan és etnikailag már beolvadt következő generáció viszont keresi a múltjához, eredetéhez kötő kapcsolatokat. Ezt a szülők-nagyszülők felekezeti hovatartozása adja meg. A jelen és a múlt összefüggésében a múlt a valláson keresztül érvényesül. Egyúttal ez az egyedüli forma, ami az egyénnek az egyéniségét aláhúzza, kisebb közösséghez való tartozását biztosítja.  
Herberg másik tézise, hogy a vallásosság viszont mindig, minden teológiai s egyéb különbség ellenére „amerikai vallás”. Az amerikaiáság és a valamely felekezethez tartozás jóformán szinonim fogalmak. Így áttételesen a vallási kapcsolatok az amerikai társadalomban is integrálódnak.  
(A könyv megjelent franciául is: *Protestants, catholiques et israélites*. Paris, 1960.)
214. Höll, A.—Fischer, G. H.: *Kirche auf Distanz* (Wien—Stuttgart, 1968)  
Társadalompszichológiai kutatás a vallással szembeni beállítottságról. A kötet a leg-

több módszertani részletet közli, így technikájában is érdekes. A felmérés eredménye, hogy a kérdezettek — 417 közkatonára — jóindulatúan nyilatkoztak a vallásról és egyházzal, de minden közelebbi kapcsolatot elutasítottak.

215. Höffner, J.: Industrielle Revolution und religiöse Krise (Köln—Opladen, 1961)  
A könyv egy vallásszociológiai bevezető egy-egy fejezetének kísérlete lehetne. Ugyanis ismerteti 1. a francia egyházzsociológia látványosabb eredményeit, 2. a lelkipásztori szociológia legfontosabb módszertani fogásait. Ezek értékes, hasznos részek. Miattuk érdemes a könyvet elolvasni. A filozofáló következtésekben a szerző — azóta egyébként kölni érsek — szociológiai terminológiával csak hipotéziseket s esetenként meglehetősen zavaros valláspolitikai véleményyt ír le.
216. Kehrer, G.: Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters  
Eine empirische Studie (München, 1966)
217. Köster, R.: Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer evangelischen Kirchengemeinde (Stuttgart, 1959)  
540 főre kiterjedő vizsgálat az — evangélikus — egyházközségi tagnyilvántartás alapján. Az adatok „az egyház” elnőiesedését, előregedését, a polgári középosztályra korlátozását stb. mutatják. Az elemzés rámutat, hogy egyes rétegek számára az egyház az utolsó lehetőség, ami társadalmi kapcsolataikat, integrációjukat biztosíthatja.
218. Kruijt, J. P.: De onkerkelikheid in Nederland (Groningen, 1932)  
A modern vallásszociológia egyik legelső empirikus kutatása a vallástalanságról s a felekezeten kívüliekről.
219. Lenski, G.: The Religious Factor (Garden City, 1961)  
A Detroit Area Study keretében végzett mintaszerű kutatás a vallásnak a mindennapi életben való szerepéről. Nemritkán a weberi szemlélet egyik fő empirikus bizonyítékaként emlegetik. Eredménye röviden, hogy a vallási hovatartozás ma is messzemenően befolyásolja a mai amerikai mindennapi életet. A könyv a kutatás teljes módszertanát közli. A vizsgálat negatívuma, hogy viszonylag kevés embert kérdeztek meg, s a tanulmány nemritkán 10—20 személyből von le messzemenő következtetéseket.  
(Egy fejezettel — vallás és politika — és a módszertani résszel rövidített német változata: Religion und Realität. Köln, 1967.)
220. Martin, D.: A Sociology of English Religion (London, 1967)  
Az angliai vallásosság és az angol államegyház szervezetének és működésének szociológiai-statisztikai elemzése. A felderítetlen problémák tisztázására a szerző konkrét kutatási programot terjeszt elő.
221. O’Dea, T. F.: The Mormons (Chicago, 1957)  
Kitűnő esettanulmány a mormonokról. Központi kérdése, hogy miképpen alakul át egy — a világot megtagadó és azzal szembe forduló — szekta olyan egyházzá, amely teljesen beleilleszkedik a modern (itt: amerikai) társadalom életébe. A könyv kissé a weberi tézis megfordítására emlékeztet: hogyan formálja át a kapitalizmus a vallási mozgalmakat?
222. Peter-Habermann, I.: Kirchgänger-Image und Kirchgängersfrequenz (Meisenheim am Glan, 1967)
223. Pin, E.: Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, Saint-Pothin à Lyon (Paris, 1956)
224. Reigrotzki, E.: Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik (Tübingen, 1956)
225. Vaskovics, L. A.: Familie und religiöse Sozialisation (Wien, 1970)  
Mintaszerű kutatás a család jelentőségéről a vallásosság kiformalódásában. Felhasználhatóságát megsokszorozza, hogy a szokásos módszertani függeléken (kérdőív, táblák stb.) kívül egyéb statisztikai eljárásokat is közöl (a templomba járás homogenitásának és a családi konformitás jelentőségének számítási módjait).
226. Vergote, A.: The Religious Man. A Psychological Study of Religious Attitudes (Dublin, 1968)
227. Winter, G.: Religious identity. A Study of Religious Organisation (New York, 1968)



228. Wölber, H. O.: Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation (Göttingen, 1965)  
Nagyon sok empirikus adatra támaszkodó tanulmány a fiatalság vallásosságáról. Értéke az idézett forrásokban és — ahol konkrét felmérésekre hivatkozik ott — adatokban, valamint a mű gerincét képező EMNID közvéleménykutatás módszertani megoldásainak (kérdőív, feldolgozás stb.) ismertetésében van. Egyéb megállapításai nem mindenütt eléggé megalapozottak, s a szerkezet széteső. A szerző nem tudta saját hipotéziseit az idézett tényanyaggal elég szerencsésen összekötni. Ez azonban az egyes részek értékét nem csökkenti.
229. Yinger, J. M.: Religion in the Struggle for Power (Durham, 1946)
230. — —  
Bevölkerungsstruktur und religiöse Praxis in der Stadt Salzburg I—II. (Wien, 1965)  
Mintaszerű egyház- és lelképásztori szociológiai vizsgálat egy város vallási életéről.
231. — —  
L'étudiant et la religion  
Enquêtes, témoignages, points de vue (Paris—Bruges, 1966)
232. — —  
Ergebnisse einer Repräsentativbefragung im Dekanat Damme zur Vorbereitung einer Gebietsmission (Essen, 1968)
233. — —  
Die katholische Bevölkerung des Dekanates Damme in ihrer Religiosität, Soziabilität und konkreten Situationen des sozialen Kontaktes in einzelnen Lebensbereichen (Essen, 1969)
234. — —  
Der Pfarrerberuf (St. Gallen, 1969)  
Időmérleges vizsgálat a plébánosok időbeosztásáról. Módszertanát közli.
235. — —  
Prognose der Priesterzahl für das Erzbistum Freiburg (Essen, 1969)  
A tanulmány bemutatja, hogyan hasznosítható a szociológia a tervezésben, a papi utánpótlás terén.
236. — —  
Recherches sur le prêtre (I—IV. + Annex.) (Lille, 1967)  
A lille-i lelképásztori-szociológiai intézet hatalmas felmérésorozata a papok funkcióiról; a róluk alkotott véleményekről — a fiatalok és felnőttek és a katolikus szervezetek aktivistái körében. Pillanatnyilag a legszélesebb körű empirikus vizsgálat ebben a témában.
237. — —  
Zur religiösen Situation in der Diözese Innsbruck I—II. (Wien, 1970)

#### VI. VALLÁSSZOCIOLÓGIAI KUTATÁSOK MÓDSZERTANA

238. Becker, R.-W.: Religion in Zahlen (Heidelberg, 1969)  
A vallásosság társadalompszichológiai mérésének néhány megoldását adja. Jó népszerűsítő bevezető, de rövidege miatt — 124 — sok kérdésre nem tud kitérni.
239. Boulard, F.: L'étude d'une paroisse religieuse (Voiron, 1956)  
Bevezető egy egyházközség statisztikai, szociográfiai és hitbuzgalmi felmérésének módszereibe.
240. Carrier, H.: Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse (Roma, 1960)  
Megadja azt a keretet, amelyben azután a vallással és egyházzal való azonosulást kutatni lehet. Az identifikáció modellje s a vallásosság és a valláshoz fűződő viszony elemeinek operacionalizálása különösen nagy értéke a könyvnek. (Megjelent olaszul: Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa. Torino, 1965; spanyolul: Sico-sociologia de la afiliacion religiosa. Estella, 1965; angolul: The Sociology of Religious Belonging. New York, 1965.)
241. Chave, E. J.—Thurston, L. L.: Scale for the measurement of attitude toward God (Chicago, 1931)

- Az istennel szembeni attitűdök mérésére szerkesztett skálák a vallásszociológián kívül is ismertek. Vallásszociológiai jelentőségük ma is változatlan.
242. Chave, E. J.: *Measure religion: fifty-two experimental forms* (Chicago, 1939)
243. Chombart de Lauwe, P.: *La pratique religieuse dominicaine, étude méthodologique* (Paris, 1954)
244. Douglass, H. P.: *How to Study the City Churches* (New York, 1928)
245. Fukuyama, Y.: *The major dimensions of church membership* (Review of Religious Research, 1962/2.)  
A vallásosság s ezen belül különösen a felekezeti kötöttség mérésére készített dimenziók leírása és alkalmazásuk bemutatása.
246. Gaster, T.: *Errors and method in the study of Religion: freedom and reason, studies in Religion* (Glencoe, 1952)
247. Honigsheim, P.: *An outline for the study of the sociology of religion* (Portland, 1951)
248. Jammes, J. M.: *Enquête pastorale: Questionnaire pour l'étude d'une paroisse en pays rural* (Mende, 1955)  
Kérdőív-minta egyházközségi kutatásokhoz.
249. Labbens, J.: *Les 99 autres . . . ou l'Eglise aussi recense* (Lyon, 1954)
250. Leiffer, M. H.: *Manual for the Study of the City Church* (New York, 1939)
251. Magni, K. G.: *Some aspects of psychological research in religion* (Stockholm, 1961)
252. Magni, K. G.: *Factor analysis of religious attitudes* (Stockholm, 1962)
253. Main, E. D.: *Measuring religion. A church participation index* (Chicago, 1963)
254. Main, E. D.: *Organizational factors in church growth. A partial model of research* (Chicago, 1963)
255. Reiss, P. I.—Cooke, B.: *The Marquette religious approach scale* (Milwaukee, 1960)
256. Schachter, S.: *The psychology of affiliation: experimental studies of the sources of gregariousness* (Stanford, 1959)
257. Shaw, M.—Wright, J.: *Scales for the Measurement of Attitudes* (New York, 1967)  
A tanulmánykötet több, a vallásosság valamilyen részterületét mérő skálát ismertet: skálát az istennel szembeni beállítottság, a vallásgyakorlat, a hit és általában vallásos attitűd mérésére.
258. Thurstone, L. L.—Chave, E. I.: *The measurement of attitude: a psychophysical method and some experiments with a scale for measuring attitude toward the church* (Chicago, 1929)
259. Vernon, G. M. (szerk.): *Types and Dimensions of Religion* (Salt Lake City, 1972)  
Mintegy Fukuyama, Stark és Glock öt dimenziós vallásmodellje — religion in 5D — megfelelőjeként Vernon négy vallástípust — religion in 4T — különböztet meg: a független, felekezeten kívüli, „senki” vallását; az egyházhoz vagy felekezethez kapcsolódó intézményes vallást; a társadalmi-erkölcsi vallást és az univerzális vagy kozmikus vallást. A tipológia feltétlen a korábbi vallásmodellek értékes kiegészítése. A tanulmánykötet többi írása kevésbé értékes. Nagyobb részük a vallás különböző társadalmi területeken kifejtett hatásával foglalkozik.
260. — —  
*Comment réaliser un recensement d'assistance à la messe dominicale* (Paris, 1960)  
Ismeretterjesztő tájékoztató a templomban történő csoportos — önkitöltéses — interjú technikai problémáiról.
261. — —  
*Skalierungsverfahren in der sozialpsychologischen Einstellungsforschung zur Religion* (Essen, 1968)  
Olvasmányos bevezető a skálák segítségével történő mérés kérdéseibe. A skálák alkalmazásának alapkérdéseitől kezdve a skálák készítésén, validálásán stb. át arra is megtanít, hogy a vallásszociológiában milyen speciális problémákkal kerül szembe a kutató.

262. — —

The selection of a date for the annual count of Mass attendance (London, 1962)

263. — —

Zum Begriff und den sozialwissenschaftlichen Messmethoden der Religiosität (Essen, 1966)

A vallás dimenzióira bontása és mérhetőségének elméleti kérdései, továbbá mintegy 100 skála a vallásosság egyes dimenzióinak vagy a vallással szembeni beállítottságnak mérésére. A skálák főbnyire eredeti szövegűek. A vallásszociológiában ehhez hasonlóan teljes skálagyűjtemény sem létezik.

A BIBLIOGRÁFIÁBAN SZEREPLŐ SZERZŐK JEGYZÉKE

- Acquaviva, S. S. (107)  
Argyle, M. (108)  
Barrow, J. G. (1)  
Barry, D. W. (171)  
Bartsch, H. (46)  
Basabe, F. M. (198, 199)  
Bastian, H.-D. (48)  
Bastide, R. (66)  
Becker, R. W. (238)  
Bellah, R. N. (109, 110)  
Benson, P. H. (67)  
Berger, P. L. (111, 112, 113)  
Berkovitz, M. J. (2)  
Bettis, J. D. (68)  
Birnbaum, N. (69, 70)  
Birou, A. (71)  
Blankenburg, E. (200)  
Blishen, F. (114)  
Bodzenta, E. (31, 34)  
Bolte, K. M. (196)  
Bosse, H. (41)  
Boulard, F. (72, 201, 239)  
Brockmüller, K. (115)  
Brothers, J. (73)  
Burger, A. (202)  
Callahan, D. (116)  
Campiche, R. J. (203)  
Carrier, H. (3, 4, 117, 118, 121, 240)  
Cazeneuve, J. (119)  
Cell, E. (74)  
Chave, E. J. (241, 242, 258)  
Chelhod, J. (120)  
Chelini, J. (204)  
Chenu, M. D. (121)  
Chombart de Lauwe, P. (243)  
Congar, Y. (121)  
Cook, S. W. (49)  
Cooke, B. (255)  
Cox, H. (122)  
Cutler, D. R. (19, 20)  
Daniel, Y. (133)  
Delleport, J. (30, 50)  
Desroche, H. (123, 124)  
Diehl, K. S. (5)  
Dingemans, L. (205)  
Dobbelaere, K. (206)  
Dohen, D. (125)  
Douglass, H. P. (244)  
Dumont, J. J. (36, 37)  
Durkheim, E. (126)  
Dux, G. (29)  
Eliade, M. (127, 128)  
Evans-Pritchard, E. E. (129)  
Fasola-Bologna, A. (4)  
Fichter, J. H. (207, 208, 209)  
Fischer, G. H. (214)  
Frazer, J. G. (130)  
Freytag, J. (210)  
Fukuyama, J. (245)  
Fürstenberg, F. (75)  
Garonne, G. (121)  
Gaster, T. (246)  
Gémes, G. (76)  
Glock, C. Y. (77, 131, 181)  
Goddijn, H. P. M. (32)  
Goddijn, W. (32, 132)  
Godin, H. (133)  
Goldschmidt, D. (78, 79)  
Goode, W. J. (134)  
Greinacher, N. (30, 33, 34, 35)  
Greiner, F. (78)  
Grond, L. (34)  
Halbfas, H. (211)  
Harenberg, W. (212)  
Harkness, G. (135)  
Hasenfuss, J. (136, 137)  
Häring, B. (80)  
Herberg, W. (213)  
Hoefnagels, H. (138)  
Holl, A. (139, 214)  
Hong, H. (140)  
Honigsheim, P. (247)  
Houtart, F. (81, 141, 142, 143, 144, 145)  
Höffner, J. (215)  
Isambert, F. A. (146)  
Jachym, F. (50)  
James, E. O. (147)  
Jammes, J. M. (248)  
Jeanne d'Arc (sr) (121)  
Johnson, J. E. (2)  
Jones, F. E. (114)  
Kehrer, G. (82, 216)  
Kitagawa, J. (83)  
Klaus-Roeder, R. (196)  
Knudten, R. D. (84)  
Köster, R. (217)  
Kruijt, J. P. (218)  
Kusters, W. (132)  
Laarhoven, J. van (132)  
Labbens, J. (85, 249)

- Laloux, J. (86)  
 Lauwers, J. (148)  
 Le Bras, G. (69, 149)  
 Lee, R. (150)  
 Léger, P. R. (121)  
 Leiffer, M. H. (250)  
 Lenk, K. (151)  
 Lenski, G. (219)  
 Lenzer, G. (70)  
 Lessa, W. A. (87)  
 Lévi-Strauss, G. (152, 153)  
 Lorey, E. M. (45)  
 Luckmann, T. (29, 154)  
 Lübbe, H. (155)  
 Magni, K. G. (251, 252)  
 Main, E. D. (253, 254)  
 Malinowski, B. (156)  
 Marhold, W. (47)  
 Martin, D. (21, 22, 157, 220)  
 Marty, M. E. (150)  
 Mary Paula (sr) (6)  
 Matthes, J. (23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 79,  
 88, 89, 158, 159)  
 Mehl, R. (90)  
 Meissner, W. W. (7)  
 Menges, W. (30, 33)  
 Menne, F. W. (44)  
 Mensching, G. (160, 161)  
 Moberg, D. O. (90)  
 Mol, H. (162)  
 Morioka, K. (8)  
 Murgoitio, J. (9)  
 Müller-Armack, A. (163, 164)  
 Naegele, K. D. (114)  
 Nebreda, A. M. (198)  
 Nottingham, E. K. (165)  
 O'Dea, T. F. (92, 93, 166, 167, 221)  
 O'Neill, D. P. (168)  
 Ostermann, H. (169)  
 Otto, R. (170)  
 Parker, E. C. (171)  
 Peter-Habermann, I. (222)  
 Pin, E. (3, 4, 118, 142, 223)  
 Porter, J. (114)  
 Raiser, K. (43)  
 Reigrotzki, E. (224)  
 Reiss, P. I. (255)  
 Rémy, J. (144, 145, 205)  
 Rendtorff, T. (196)  
 Robertson, R. (94, 95)  
 Savramis, D. (96)  
 Schachter, S. (256)  
 Scharf, B. R. (97)  
 Schelsky, H. (78, 172)  
 Schneider, H. W. (173)  
 Schneider, L. (98)  
 Schöllgen, W. (174)  
 Schreuder, O. (40, 175, 176, 177)  
 Schwital, J. (178)  
 Shaw, M. (257)  
 Shin, A. (198)  
 Simmel, G. (179)  
 Smythe, D. W. (171)  
 Snabel, Y. (132)  
 Stallmann, M. (180)  
 Stark, R. (77, 131, 181)  
 Stark, W. (99)  
 Swanson, G. E. (182, 183)  
 Swoboda, H. (184)  
 Tawney, R. H. (185)  
 Thomas, O. C. (186)  
 Thurstone, L. L. (241, 258)  
 Tillard, J. M. (121)  
 Troeltsch, E. (187)  
 Turner, F. (38)  
 Tylor, E. B. (188)  
 Vaskovics, L. A. (225)  
 Vergote, A. (226)  
 Vernon, G. M. (100, 259)  
 Vicente, A. G. (39)  
 Vogt, E. Z. (87)  
 Vranckx, L. (189)  
 Waal Malefijt, A. de (101)  
 Wach, J. (102, 103, 104)  
 Ward, C. K. (190)  
 Weber, M. (191, 192)  
 Wickham, E. R. (193)  
 Willie, C. V. (194)  
 Wilson, B. R. (195)  
 Winter, G. (42, 227)  
 Wölber, H. O. (228)  
 Wright, J. (257)  
 Wurzbacher, G. (196)  
 Zeegers, G. H. L. (51)  
 Yinger, M. (105, 106, 229)

## P. DISLEVIJ: MATERIALISTA DIALEKTIKA ÉS FIZIKAI RELATIVIZMUS\*

MÜLLER ANTAL

A fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxista filozófusok napjainkban lényegében két csoportot alkotnak<sup>1</sup> a tekintetben, hogy a „hagyományos” ontológiai-gnoszeológiai vonalat követik-e, vagy pedig a problémák logikai megközelítési módját részesítik előnyben. Az utóbbi irányzat — megítélésünk szerint — történetileg és tartalmilag egyaránt szorosan összekapcsolódik a logikai pozitívizmus bírálataival; kissé paradox módon azt is mondhatnánk, hogy ez az irányzat az egyébként teljes joggal bíralt logikai pozitívizmus „visszahatása” a marxista természetfilozófiára. Lényegében annak felismeréséről van szó, hogy a logikai pozitivisták szubjektivistá-idealista törekvései mögött reális problémafelismerés rejlik, nevezetesen az, hogy a mikrofizikai megismerés közvetett jellege a korábbtól eltérő módon, sokkal élesebben veti fel a megismerő szubjektum és a megismert (vagy megismerendő) objektív valóság viszonyának kérdését; előtérbe került a megismerő szubjektum aktivitásának problémája, a megismerési feltételek (vonatkoztatási rendszer, mérőberendezés) befolyása a szerzett ismeretek jellegére stb., aminek következtében a szaktudományi elméletek filozófiai interpretálásában döntő jelentőségre tett szert a teoreti-

kus fogalmak „objektív tartalmának” logikai analízise, s emellett szükségessé vált a fizikai jelenségek „hagyományos” értelemben vett objektivitásának, valamint a fizikai realitásnak mint a teoretikus fogalmak és állítások referencia-bázisának megkülönböztetése.

Az elsőként említett, a „hagyományos” ontológiai-gnoszeológiai vonalat követő irányzat azt veti a „logicisták” szemére, hogy az *objektív fizikai valóság* és a *fizikai realitás* fogalmának megkülönböztetése alkalmat adhat az előbbi tagadására, vagyis szubjektivistá irányban befolyásolja a fizikai megismerés filozófiai interpretációját. A logikai megközelítési mód ilyen bírálata elsősorban azért tűnhet reálisnak, mert mind ez ideig nem nyert kellő megvilágítást a két fogalom (az objektív fizikai világ és a fizikai realitás fogalma) egymáshoz való viszonya, különbségük lényege. E hiányosság pótlására irányuló igen figyelemreméltó kísérlet Dislevij szóban forgó könyve. Növeli a könyv jelentőségét és emeli értékét, hogy a szerző, bár egyértelműen elismeri a logikai megközelítési mód fontosságát, nem tekinti azt egyedül üdvözítő módszernek, és az ezt az irányzatot követő marxista filozófusokkal ellentétben nem akarja a filozófia egészét a problémák (fogalmak és állítások) logikai analízisére szűkíteni. Elismeri az objektív fizikai világ és a fizikai realitás fogalma megkülönböztetésének szükségességét, s elismeri az utóbbit mint a fizikai megismerés *alapját*, de a fizikai megismerés *céljának* — a „hagyományos” vonallal összhangban — az objektív fizikai világ megismerését tekinti.

A könyv két fő részre, s ezen belül hét fejezetre tagolódik. Az első részben (I. A fizikai megismerés dialektikája) az előzőekben vázolt problematika kialakulását és lényegét vizsgálja. Előljáróban megmutatja, hogy a klasszikus fizikában a fizikai realitás és az objektív fizikai világ fogalma egybeesett, s csak a XX. századi fizikai megismerés ismeretelméleti sajátosságai tet-

\* Дышлевый: Материалистическая диалектика и физический релятивизм: (Изд. „Наукова Думка”, Киев, 1972, 324 p)

<sup>1</sup> Figyelmen kívül hagyva most azt a tényt, hogy részben a helyi tradíciók és az adott szervezeti keretek alapján, részben pedig egy-egy kiemelkedő tudós körül elvi-módszertani vonatkozásban többé-kevésbé különböző iskolák léteznek. (Pl. a Szovjetunióban az utóbbi évtizedekben kialakult moszkvai, leningrádi és kijevei, illetve a most kialakulóban levő novoszibirszki iskolákat említhetjük, vagy nálunk a Műszaki Egyetem Filozófiai Tanszékén Elek Tibor vezetése alatt kialakult kutató kollektívát.)

ték szükségessé a két fogalom megkülönböztetését. (I. 1. A XX. századi fizika ismeretelméleti sajátosságai). Maga a fizikai realitás fogalma a ma használt értelemben Einstein relativitáselméletében vetődött fel azzal kapcsolatban, hogy mint kiderült, mindazok az ismereteink, melyek a fizikai jelenségekre vonatkoznak, csak meghatározott vonatkoztatási rendszerben bírnak objektív referenciával. Dislevij megmutatja, hogy Einsteinnél a fizikai realitás fogalma még többféle értelemben szerepel, s csak a kvantumelméletben vált egyértelművé. A fogalom kialakulásának, illetve lényegének tisztázása után a szerző — elsősorban Einstein és a kvantumfizika klasszikusainak koncepcióira hivatkozva — megmutatja, hogy a fizikai jelenségeknek mind a relativisztikus, mind pedig a kvantumfizikai leírása megőrzi objektív jellegét, viszont, ellentétben a klasszikus fizikával, itt nem közvetlenül az objektív fizikai világ, hanem a fizikai realitás képezi a fizikai megismerés alapját (I. 2. A relativisztikus és kvantumfizikai leírás objektivitása).

Mielőtt folytatnánk a könyv tartalmi ismertetését, röviden ki kell térnünk arra, hogy miben látja a szerző az objektív fizikai világ és a fizikai realitás különbségét, illetve megkülönböztetésük objektív alapját. A dolog lényege a relativitáselméletnek, illetve a kvantumelméletnek az a felismerése, hogy a fizikai jelenségek, illetve a rájuk vonatkozó ismereteink nem szakíthatók el a megismerés körülményeitől, feltételeitől. (Pl. a relativitáselméletben a jelenségek tér- és időbeliségének vonatkoztatási rendszertől való függése, a kvantumelméletben pedig a mérőberendezés befolyása a mért objektumra.) Az ismereteknek a megismerés feltételeihez való kötődése, valamint (különösen a mikrofizikában megmutatkozó) közvetett jellege miatt megnövekedett a megismerés racionális eszközeinek (logika, matematika) a jelentősége, illetve általában a megismerő tudat aktív szerepe. A fizikai megismerés alapja tehát lényegében az objektív világ, de nem „önmagában”, hanem ahogyan az említett feltétel-együttesben az ember számára megjelenik; ezt szokás fizikai realitásnak nevezni.

Amennyiben elfogadjuk az így értelmezett fizikai realitást mint a fizikai megismerés alapját, joggal merül fel a kérdés, hogy ez esetben mit kell érteni a leírás objektivitásán, illetve, hogy milyen alapon és milyen értelemben lehet és kell beszélni a fizikai realitás mellett az objektív fizikai világról? (Mint ismeretes, a mikrofizika nem egy idealista interpretátora eljutott ahhoz a konklúzióhoz, hogy értelmetlen és felesleges a fizikai realitás mellett az ob-

jektív fizikai világról beszélni.) E probléma realitásának megfelelően Dislevij részletesen elemzi az objektivitás (illetve az objektív leírás) fogalmának tartalmi változásait a fizikai megismerés egyes fejlődési periódusaiban, illetve az egyes fizikai elméletekben. Különösen Einstein és a koppenhágai iskola nézeteinek körültekintő elemzése és a marxista állásponttal való összevetése alapján a szerző arra az álláspontra jut, hogy az ismeretek (a leírás) objektivitása elsősorban azok forrására utal és semmiképpen sem a megismerés körülményeitől való függetlenségre. (92.) Hangsúlyozza, hogy a szubjektív elemek részarányának növekedése a megismerésben a megismerő szubjektum aktivitásának növekedését jelenti, nem pedig a megismerés szubjektivista-antropomorf jellegének fokozódását. (76—77.) Ilyenformán Dislevij kielégítő választ ad az e bekezdés elején felvetett kérdés első felére; kevésbé konzekvens módon oldja meg a kérdés második felét, vagyis a fizikai realitás „mögött” feltételezett objektív fizikai világ létjogosultságának kérdését. Amennyiben ugyanis elfogadjuk, hogy a megismerésünk alapja a fenti értelemben vett fizikai realitás (és Dislevij ezt nem egyszerűen csak elfogadja, de hangsúlyozza — 140. —, hogy az így értelmezett fizikai realitás fogalom a filozófia alapkérdésének dialektikus materialista megoldásán alapul), s hogy ismereteink nemcsak formájukban, de részben tartalmukban is szubjektívek (amennyiben magukon viselik a tudat aktív tevékenységének nyomait, 67.), úgy az objektív fizikai világ feltételezését ontológiai posztulátumnak kell felfogni. Ennek a konklúzióknak a kimondásáig nem jut el a szerző.

A harmadik fejezetben (I. 3. A fizikai realitás mint a fizikai megismerés alapja) a szerző az előzőekben tartalmilag tisztázott fizikai realitás fogalomnak a megismerésben betöltött funkcióját elemzi. Fügyelemre méltó ebben a részben, ahogyan a filozófia és a fizika „munkamegosztásának” kérdésében állást foglal. (116—117.) Szerinte a filozófia arra fordítja a fő figyelmet, hogy mi az értelme a fizikai realitás fogalmának, míg a fizika arra, hogy milyen maga a fizikai realitás. A filozófia feladatának a szerző által adott meghatározása formálisan igen közeli rokonságban látszik lenni a logikai pozitivisták felfogásával. A könyv egészéből azonban világosan kiderül, hogy Dislevij számára a fogalmak jelentésének logikai elemzése eszköz a lényeg (az objektív fizikai világ) megismerésére, míg a pozitivistáknál ez maga a megismerés.

A szerző szerint a megismerés empirikus alapjának, illetve ennek és a teoretikus

konstrukciók viszonyának kérdése még nem kielégítően megoldott. (Bár, megítélésünk szerint a szóban forgó könyvben éppen ő maga tett jelentős lépést e probléma marxista megoldása felé; ebben rejlik a könyv egyik legfőbb értéke.)

E fejezetben részletesen vizsgálja a szerző a relativitáselmélet és a kvantumelmélet létrehozóinak a fizikai realitás és az objektív fizikai világ viszonyára vonatkozó nézeteit, s kiter Einstein és a koppenhágai iskola e kérdésben folytatott vitájára is. Elsődlegesen arra törekszik, hogy e szerzők álláspontjának pozitív vonásait emelje ki. Ennek tudható be, hogy az általa adott interpretációban a fizikai realitás és az objektív fizikai világ viszonyának kérdésében kialakult álláspont fejlődése meglehetősen töretlen Einsteintől a koppenhágai iskolán keresztül Fock és Markov nézeteiig, mely utóbbiakat Dislevij mint marxista álláspontokat ismertet. Éppen ez utóbbi szempont indokolja, hogy a fizikai realitás fő jellemvonásait Markov felfogásában foglaljuk itt röviden össze: a) a mikroobjektumok objektíve léteznek; b) törvényszerűségeik különböznek a makrovilág törvényeitől; c) megismerésük közvetett; d) a műszer hatást gyakorol a mért objektumra; e) a műszer klasszikusan írható le. (144—146.) Miután ezt a felfogást a szerző még Fock nézeteinek részletes elemzésével is alátámasztja, arra a konklúzióra jut, hogy az „anyag fizikai világ” és a „fizikai realitás” fogalmának azonosítása mechanisztikus-metafizikus hibákhoz vagy az új fizikai elméletek tagadásához vezet. (Bár a szerző expliciten nem mondja ki, de a könyv egészéből nyilvánvaló, hogy e konklúziójával a koppenhágai iskola és Einstein nézeteinek a harmincas-ötvenes években adott dogmatikus marxista kritikájára utal, amikor is nem egy szerző a relativitáselmélet és a kvantummechanika tagadásáig jutott el.)

A könyv második részének (II. A relativitás koncepciójának filozófiai analízise) célját a szerző a következőkben jelöli meg: heurisztikai eljárás megfogalmazása a relativitás kérdésének megoldására, mely a megismerés során a legkülönfélébb formákban vetődik fel. Ennek megfelelően részletesen elemzi a viszonylagosság fogalmát (főként a relativitáselméletre építve), részben a mozgással (II. 1. Abszolút és viszonylagos a modern fizikában (mozgás)), részben pedig a tér—idővel kapcsolatban (II. 2. Abszolút és viszonylagos a modern fizikában (tér—idő)). Célja annak kimutatása, hogy a relativitáselmélet eredményei objektív tartalmukban lényegében összhangban vannak a marxista filozófiának

az abszolút és viszonylagos (igazság, ismeret) lényegéről és viszonyáról szóló tanításával.

Az abszolút és viszonylagos vizsgálatának a szerző a következő aspektusait tartja szem előtt: a) mint az anyagi lét viszonyai általánossági és lényegi fokának jellemzője; b) mint a szerzet ismeretek igazságértékének jellemzője; és c) mint a megismerési folyamat logikai-ismeretelméleti jellemzője. Dislevij kiinduló koncepciója, mely végül a problémával kapcsolatos egész álláspontját is determinálja, az, hogy csak meghatározott megismerési feltételek, meghatározott fizikai világkép, illetve fizikai teória keretei között van értelme az abszolút és viszonylagos fogalmának. (172.)

Egy pillanatra megszakítva a tartalmi ismertetést, legyen szabad Dislevij koncepciójának e mozzanatához egy megjegyzést fűzni. Napjainkban elég széles körű törekvés tapasztalható a marxista természetfilozófiában arra, hogy a filozófiai kérdések megoldását elvállassák a szaktudományoktól; bizonyos értelemben a filozófiai fogalmak abszolútizálására, hiposztázálására törekcsenek. (Eltérő módon és eltérő indítékok alapján ugyan, a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó moszkvai és leningrádi iskolákra jellemző ez a törekvés.) Talán a korábbi dogmatikus hibák egyik természetes reakciója ez; egy negyedszázada a szaktudományi problémákat is filozófiai megfontolások alapján kívánták megoldani, ma viszont a filozófiai kérdéseket akarják a szaktudományok eredményeitől és főként szemléletmódjától (világképétől) függetlenül, immanens módon megoldani. Dislevij könyvének — megítélésünk szerint — egyik legfőbb értéke, hogy maradéktalanul levonja a XX. századi fizikai megismerés filozófiai koncepcióit, és maradéka anul „asszimilálja” saját marxista koncepciójába mindazokat a reális problémafelvetéseket és megoldási tendenciákat, melyek a fizikai eredmények pozitívista filozófiai interpretációjának racionális magját alkották, ugyanakkor egyértelműen „objektivitás-centrikus” marad, miután elfogadja a fizikai realitásnak mint a fizikai megismerés alapjának értelmezését, és számára ez nem cél, hanem eszköz az objektív fizikai világ megismeréséhez, illetve egy korszerű dialektikus materialista természetfilozófiai koncepció kialakításához. Általában a szerző álláspontja az, hogy a relativitáselmélet és a kvantumelmélet a gyakorlat által is alátámasztott fizikai teóriák, melyek ugyan később változhatnak, de ma csakis ezekre építve lehet „filozofálni”.

Visszatérve a könyv tartalmi ismertetésére, figyelemre méltó az a rész (183. skk.),

ahol a szerző a két „alapfogalomnak” (az abszolút és a relatív fogalmának) több, eltérő értelmű fogalomra való „felhasadását” elemzi. Miután megmutatja, hogy az előzőekben vázolt három aspektusnak megfelelően milyen különféle értelem tulajdonítanak a fizikában az abszolútnak és relatívnek, részletesen elemzi az ezeknek megfelelő relativitás-koncepciókat. Nem törekszik arra, hogy a relativitás e felfogásai közül az egyiket vagy másikat mint „a” marxista felfogást kiemelje, mivel úgy fogja fel azokat, mint az abszolút és relatív általános (filozófiai) fogalmának a konkrét megismerési körülményeknek megfelelő konkretizálását. (Emlékeztetünk itt Dislevijnek a fejezet elején ismertetett alapkoncepciójára.) Mindegyik értelmezésnek megvan a maga objektív funkciója a megfelelő körülmények között.

A második rész harmadik fejezetében (II. 3. Változó és invariáns a relativisztikus fizikában (a fizikai mennyiségek és viszonyuk)) azt a problémát vizsgálja, hogy hogyan viszonyul egymáshoz az abszolút és az invariáns fogalma. Néhány alapfogalom (kovariancia, transzformációs csoportok, invariancia) tisztázása után azt kívánja megmutatni, hogy úgy a változó, mint az invariáns fizikai mennyiségek objektívek, majd pedig az ismeretelméleti karakterüket érintő lehetséges felfogásokat elemzi. (Pl.: az invariáns közvetlenül jellemzi a dolgok viselkedésének törvényszerűségeit, a változó mennyiségek pedig a megismerési feltételektől való függőségükben stb.) Miután tisztázza az invariáns és változó, illetve az objektív és szubjektív viszonyát, valamint az ezzel kapcsolatban a relativitáselméletnek felrótt hibákat, arra a konklúzióra jut, hogy helytelen az invariánsat az abszolúttal, a változót pedig a relatívval azonosítani (288.); mindkettő abszolút, amennyiben az objektív valóságot tükrözik, és relatív, amennyiben csak meghatározott körülmények között nyernek egyértelmű jelentést.

Az utolsó fejezetben (II. 4. A relativitás koncepciója mint a XX. századi fizika módszertanának legfontosabb eleme) a szerző azt vizsgálja, hogy általában milyen funkcióit tölt be a relativitás koncepciója a modern fizikai megismerésben. Lényeges mozzanat itt az, hogy a viszonylagosság fogalmát nem korlátozza annak a relativitáselméletben szokásos jelentésére (vonatkoztatási rendszertől való függés), hanem beleérti azt a viszonyt is, amit a komplementaritás elve fejez ki. Dislevij szerint a relativitás elve (einsteinai értelemben) a fizikai jelenségeknek a konkrét körülményektől való függési fokát, míg a komple-

mentaritási elv a klasszikus fizikai leírás ismeretelméleti alapjainak megváltozását fejezi ki. Ez utóbbi mozzanat szolgál alapul ahhoz, hogy a szerző (összhangban a fizikusok többségének véleményével) a relativitáselméletet lényegesen közelebb állónak tekint a klasszikus fizikához, mint a kvantumelméletet.

Anélkül, hogy a legkisebb mértékben is meg kívánnánk kérdőjelezni a könyv értékeit, szükségesnek látunk néhány kritikai megjegyzést is. Mindenekelőtt — megítélésünk szerint — részletesebben kellett volna foglalkozni a fizikai realitás marxista és pozitívista interpretációjának különbözőségével. A logikai pozitivisták szerint a filozófia feladata a „tapasztalati tudományok” minden fogalmát, állítását logikai analízis révén az „adottra” visszavezetni.<sup>2</sup> Az adott (a protokolltétélek) lényegében nem más, mint a fizikai realitás (pozitívista értelemben). Igaz, hogy Dislevij igyekszik kimutatni, hogy a fizikai realitás fogalmának bevezetése nem tette feleslegessé az objektív realitás fogalmát, s Fock nyomán a megfigyelési feltételektől (a verifikálás feltételeitől) független paraméterek létezését (a relativitáselméletben az invariánsok, a kvantumelméletben az olyan sajátosan mikrofizikai jellemzők, mint a spin stb.) úgy értelmezi, mint ami az objektív fizikai világ létezésére utal; mindazonáltal a szerző okfejtésének egészében az objektív fizikai világ létezésének tételezése inkább ontológiai princípiumnak tűnik (noha maga Dislevij ezt nem mondja ki expliciten), s miután a logikai pozitivisták is tagadják, hogy ők filozófiájukban az objektív fizikai világ eliminálására törekednének, végül is tisztázatlan marad, hogy miben rejlik a fizikai realitás marxista és pozitívista felfogásának alapvető különbözősége.

Másik kritikai megjegyzésünk Einstein és a koppenhágai iskola képviselői filozófiai nézeteinek Dislevij által adott értékelését érinti. Ez az a motívum, mely a könyv olvasása során némileg zavarja az olvasót; úgy tűnik, hogy e kérdésben a szerző átessett a ló másik oldalára. Teljesen igaza van ugyan abban, hogy a relativitáselmélet és a kvantumelmélet — objektív tartalmukat tekintve — a fizikai megismerés, illetve a fizikai világkép dialektikus materialista irányú fejlődésének reprezentánsai. Az is elfogatható, hogy a szerző által idézett egyes konkrét helyeken Einstein, Bohr, Heisenberg és mások is dialektikus mate-

<sup>2</sup> Lásd pl. R. Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül (A Bécsi Kör filozófiája, Gondolat 1972).



rialista, vagy ahhoz közelálló nézeteket fejtettek ki. De nem hallgathatjuk el gyanunkat, hogy az említett fizikusoknak tulajdonított dialektikus nézetek egy része azért tűnik olyannak, mert az idézett tételek interpretálásánál Dislevij (saját marxista álláspontjának megfelelően) egyes fogalmakat más jelentésben használ, mint pl. Einstein vagy a koppenhágai iskola képviselői. Röviden: aminthogy helytelen lenne a fizikusok egyes kijelentései alapján arra következtetni, hogy teljesen feladták még az ösztönös természetudósi realizmust is, ugyanúgy hibás más kijelentéseikből arra következtetni, hogy (ha csak ösztönösen is, de) alapjában dialektikus materialista filozófiai álláspontot képviselnek. Az igazság az, hogy a fizikusok — részben filozófiai képzetlenségük, részben egyéb okok miatt — filozófiai vonatkozásban eklektikusak. Neveltetésük és társadalmi helyzetük az idealizmus felé, míg szaktudományuk eredményei a dialektikus materializmus felé ösztönzik őket.

Végül még egy megjegyzés a könyv megírási módjára. Mivel a szerző igen sok alapvető és még több részproblémát érint, kívánatos lett volna mondanivalóját logikailag és ennek megfelelően szerkezetileg

is jobban tagolni. Annak ellenére, hogy a szerző igen világosan fogalmaz, és kerüli a feleslegesen bonyolult mondatokat, igen nehéz egy-egy, esetleg több mint ötven oldalas fejezetet logikailag végigkövetni, tanulságait summázni. Éppen ez utóbbi vonatkozásban, vagyis az egyes összefüggő gondolatmenetek, illetve fejezetek összefoglalása terén érezzük kissé elnagyoltnak a szerző munkáját.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a szerző a választott témát igen alaposan, a problémákat és megoldási lehetőségeiket lehetőleg teljesen figyelembe véve dolgozza fel. Az előző bekezdésekben tett kritikai megjegyzések egyáltalán nem csökkentik a könyv értékét, gondolatgazdagságát, a szélsőséges koncepciók és a „divat” csábításaival szembeni mértéktartását, s hogy általában csak olyan konklúziókat mond ki, melyeket fejtegetéseiben valóban meg is alapozott.

Igen nehéz feladat volt eldönteni, hogy a könyv mely mozzanatait vegyük be az ismertetésbe; mind egyaránt fontosnak tűnt. Éppen ezért hangsúlyozzuk, hogy recenzióink nem pótolja a könyv végigolvasását; reméljük idővel magyar nyelven is hozzáférhető lesz az érdeklődők számára.

## J. HORN: MONÁSZ ÉS FOGALOM\*

KONCZ ILONA

„A *Monász* az egyedi logizálhatóságát jelenti — és a természetben nyilvánvalóan csak az egyedi létezik. A hegeli *fogalom* a specifikusan fejlődő tartalmiságot jelenti mint onto-logikai forma-problémát. Individuális *fogalom* Leibniznél és konkrét általános *fogalom* Hegelnél, hogyan gondolható el ez — a közvetlen a közvetett — együvé?” (9.) Ezt a kérdést teszi fel J. C. Horn „*Monász és fogalom*” c. könyvének előszavában és azt a célt tűzi maga elé, hogy Richard Kroner híres „*Kanttól Hegelig*” c. könyvének hátrább lépjen a filozófia történetében és egy Leibniz—Fichte—Hegel fejlődési vonalra hívja fel a figyelmet, amelynek szempontjából Kant filozófiája csak kitérőnek tekinthető.

Mennyiben mutat mármint Leibniz monása a szerző szerint előre, a hegeli fogalom felé? Mindenekelőtt: Leibniz számára monász és szubsztancia egyet jelent, a szubsztancia pedig egyedi. Leibniz maga így adja meg a monász első, formális definícióját: „Az individuális szubsztancia

természetén olyan fogalmat értünk, amely annyira tökéletes, hogy belőle a szubjektumnak, amellyel összekapcsoljuk, minden predikátuma elégséges módon megragadható és deduktív úton levezethető.”<sup>1</sup> Ennek a meghatározásnak logikai és ontológiai jelentése van, megfelelően annak, hogy „Leibniz számára a logika egyúttal és tulajdonképpen mindig ontológia”. (35.) Így például „minden személy individuális fogalma egyszer s mindenkorra mindent magában foglal, ami az illetővel valaha történik”<sup>2</sup>, ami a személy sorsának valóságára és megismerésére egyaránt értendő. Ha ilyen fogalom lehetséges (Leibniz szerint teljes egészében csak az isteni tudás számára), akkor (ami a megismerést illeti) az egyedi hozzáférhetővé tétele a logika számára, legalábbis elvileg, máris megoldottnak, az egyedi életének ténylegesen jelenvaló logikai struktúrája pedig megállapítottnak tekinthető (ami már az ontológiára tartozik). Horn ezt az ismeretelméleti és ontológiai lehetőséget nevezi az egyedi logizálhatóságának. Ugyanakkor itt „a totális

\*Joachim Christian Horn: „*Monade und Begriff*”, Oldenburg — Bécs — München 1965.

<sup>1</sup> Leibniz: „*Werke*” II, F. Meiner, Lipese, 143.

<sup>2</sup> Uo. 190.

valóság mint élet és történelem logizálhatósága is a tét” (37.), amint Horn helyesen felismeri, vagyis a monász fogalmának eddig bemutatott sajátosságai valóban szinte előrevetítik a hegeli fogalom-problematikának — hogy ne mondjuk, a hegeli filozófiának — számos fontos alapvonását. (Ilyenek: a fogalom konkrétsága, amely az egyedit a maga fejlődésében — mint célt, eredményt s az utat a kettő között! — képes megragadni, logika és ontológia egysege, utalás az abszolút tudásra, hogy csak nehányat említsünk.)

Horn kiemeli a monásznak, ennek az egyedi szubsztanciának kifejezett vonatkozását az időre; „a jelen” — tartalmilag — „a jövővel terhes”, idézi Leibniz egyik több-kevesebb is előforduló megállapítását, és egy másikat: „... minden szubsztancia jelenlegi állapotában magába zárja minden elmúlt és jövőbeli állapotát... az egész univerzumot saját szempontja szerint kifejezi...”.<sup>3</sup> Ebből az idézetből az is nyilvánvaló — s ennek kimutatását Horn elhanyagolja —, hogy a leibnizi szubsztancia éppúgy egyúttal és tulajdonképpen szubjektum, mint a hegeli.

A leibnizi időfelfogás is előre mutat: Kanton túlrá, minthogy az idő Leibniznél jóval több, mint az egymásutániség pusztá formája. Ez ad lehetőséget Hornnak a formális logikai nemfogalom és az egyedi szubsztanciák közti első különbségtevésre: „Az általános nemfogalmak pusztán eszmeiek, ellentmondásmentesek s ennyiben „örökkévalók”, azaz nem valóságosak; az egyedi szubsztanciák fogalmai ezzel szemben valóságosak, mert dinamikusnak időbeliek.” (36.)

Horn szerint Leibniz legfőbb logikai axiómája is túlmutat mind a hagyományos, mind pedig a kanti transzcendentális logikán. Ez az axióma a következő: „ami a valóságban nem *egy* lény, az a valóságban nem is (egy) lény”.<sup>4</sup> A forma szerint itt azonos tétel van előttünk, mondja Leibniz, amelyben csak a hangsúly révén fejeződik ki különbség. Valójában az axióma azt fejezi ki, hogy nem minden egység, ami annak látszik, az egység nevet csak az a jelenség érdemli meg, amely az egy és oszthatatlan egyedi szubsztancia megjelenése, amelynek önmagával való egységét, azonosságát az egyedi szubsztancia biztosítja. Minden egyéb csak aggregátum, ahol az egység csak látszat, érzéki csalódás, pl. a márványtömb csak kőhalmaz, nem individuális egység. Mást mond-e ki ez az axióma, mint a formális logika azonosság-

törvénye? Igen, mert az egyedi szubsztancia fogalmáról már tudjuk, hogy az nem más, mint az egyed életútja. Mit ért akkor Leibniz a szubsztancia azonosságán? „Hogy egy meghatározott törvény megmarad, amely az azonosként elgondolt szubjektum minden jövőbeli állapotát magába zárja: ez teszi éppen a szubsztancia azonosságát.”<sup>5</sup> A leibnizi axióma tehát valóban a dialektikus azonosság-felfogás egyik jelentős állomása, amelynek az általunk bemutatott markáns formában való kidomborítására Horn könyve előtt tudtunkkal nincsen példa a szakirodalomban.

Nem mutattunk még rá kellőképpen a monász szellemi természetére, gondolkodás-voltára, amelyet Horn szintén kiemel, helyesen interpretálva Leibnizet. Minthogy a monász részben alkotja a valóságot, részben tükrözi, a monász gondolati jellege ad lehetőséget Leibniznek arra, hogy a természet és a szellem struktúráját azonosnak tételje fel s logikai axiómáit a valóságra és a gondolkodásra egyaránt érvényesnek tekintse. Az általunk nem tárgyalt elégséges alap törvényével kapcsolatban például azt írja Leibniz: ez a törvény arra az esetre érvényes, „amikor valamely dolog létezik, valamely esemény bekövetkezik és valamely igazság fennforog”,<sup>6</sup> amit Horn ontológiai, történeti és ismeretelméleti érvényességként kommentál. Ezzel összefoglaltuk a leibnizi filozófiának azokat a legfontosabb mozzanatait, amelyek érthetővé teszik az olvasó számára. Hornnak azt a megállapítását, hogy a leibnizi valóság gyújtópontját alkotó individuális szubsztanciák lényege a fejlődő *tartalmi* logicitás (logikaiság), s hogy ez a felfogás jóval tágabb teret nyit a logikának, mint a megelőzőek s a későbbiek egészen Hegelig. (61.) Ezzel egyúttal adva van az a belátás, „hogy a hagyományos logika a teoretikus gondolkodásnak csak *egyik* oldalát reprezentálja, és hogy az *exakt* racionalitás területe összehasonlíthatatlanul távolabbra nyúlik, mint azt a nyugati filozófia több mint kétezeréves fejlődése feltételezte...”, amint azt Horn helyeslően idézi Gotthard Günther könyvéből.<sup>7</sup> Günther ugyan Hegellel kapcsolatban tette az idézett megállapítást, Horn azonban úgy véli, hogy sikerül annak érvényességét már Leibnizre nézve is kimutatni. (60.)

A leibnizi individuális szubsztancia el-

<sup>3</sup> Uo. 340.

<sup>6</sup> Leibniz: „Werke” I, F. Meiner, Lipese, 212.

<sup>7</sup> Gotthard Günther: „Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels-Logik”, F. Meiner, 1933, 224.

<sup>3</sup> Uo. 253.

<sup>4</sup> Uo. 223.

méletéhez képest a „magánvaló”-ra alapozott kanti filozófia nem jellemezhető más-ként, mint amely „félreesik”, pusztán „kitérő” a hegeli konkrét általános fogalomhoz s vele a dialektikus logikához vezet úthoz viszonyítva. „A szubsztancia-fogalom koncepciója választóvonalat jelent a gondolkodók közt; itt dől el, hogy vajon a passzívban azonos dolgok világában való természetes hitről van-e szó, mint Kantnál, vagy ennek a hitnek az elégtelenségéről, a megalapozható áttörésről ahhoz a meggyőződéshez, hogy a tulajdonképpen állandó nem passzív dologi, hanem aktív, logikai-dinamikus és így nem azonos kell hogy legyen, mint Leibniznél és Hegelnél.” (64.) Itt meg kell jegyeznünk, hogy a szerzőt nem hibáztatjuk azért, amiért nem tekinti feladatának azt, hogy rámutasson a leibnizi monász és a hegeli fogalom koncepciójában jelenlevő objektív (és az eddigiek alapján főleg logikaként jellemezhető) idealizmus veszélyére, minthogy nem a Leibniz—Fichte—Hegel vonal bírálatát tűzte ki célul, hanem annak kiemelését, hogy szemben a kanti filozófiával ez a vonal jelenti a haladás útját az újkori filozófiában s korunk filozófiai tudata számára is. Tekintettel ugyanis arra, hogy a kantianizmus napjaink filozófiai irodalmában is újra meg újra felbukkan, ezt a célkitűzést magában véve is jelentősnek tartjuk.

Minthogy számunkra az általunk bemutatásra kerülő könyv szerzőjének célkitűzésén belül is elsősorban a dialektikus logika előzményeinek a tárgyalása fontos, ezért nem részletezzük Horn Kant-bírálatát, amely részben Hegel Kant-bírálatán alapul. Meg kell említenünk, hogy a szerző szerint Kant fent jellemzett szubsztancia-felfogásának folyamánya Kantnak az a véleménye, amely szerint a logika már Arisztotelésznél tökéletes és nem szorul módosításra. „Így a hagyományos, generalizáló feltétel nélküli, csak 'tárgyi' beállítással (e beállítás szerint a logikának csak a megismerővel szembenálló — a németül érthető szójáték: Gegen-stand értelmében —, merev tárgyakkal van dolga, amelyek önmagukkal formális módon azonosak — *K. I.*) számít Kant szemében a gondolkodási módszerek.” (62.) Igen magas színvonalúnak tartjuk a szerző Kant-bírálatának azt a részét, amelyben aláhúzza, hogy a monász—aggregátum leibnizi, valamint a „Ding an sich”—jelenség kanti megkülönböztetése semmi esetre sem fedik egymást, mert amíg a monász a fent jellemzett tartalmas logicitás, a Ding an sich teljességgel üres fogalom, az objektívitásnak valósággal csak kísértete, egy „valóság nélküli objektívitas”. Ezzel a valóság nélküli objektívással szemben,

mondja Horn találoán és szellemesen, egy „szubjektum nélküli szubjektívitas” áll a kanti filozófiában, hiszen Kantnál a szubjektum éppen olyan üres fogalom, kísértet, mint a magánvaló. (77., 67.)

Kant csaknem ünnepelesen proklamálja a filozófiáját egészében és részleteiben egyaránt átható dualizmust, amikor a Leibnizeel való vitában kifejezetten tagadja megismerésünk „két törzsének”, az érzékiségnek és az értelemnek „közös, de számunkra is ismeretlen gyökere” feltárásának a lehetőségét. Fichte mármint a Kant szerint számunkra meg nem adatott „intellektuális szemléletet” teszi meg módszertani kiindulópontjává. Azért szemléletet, mondja Horn, „mert az a legfőbb elv, amelyet Fichte keresett... csak az 'érzékiség' és 'értelem', 'fej' és 'szív' eredeti egysége lehetett. Ezt az egységet azonban, vélte Fichte, ennyiben egyetértve Kanttal, nem lehetséges 'fogalmi formára hozni', legfeljebb csak szemlélni.” (96—97.)

Horn szerint Fichte alapvető nehézsége abban rejlik, hogy számára — akárcsak Hegelnél — „csak az egész az igaz”. Ez a probléma érdekes megállapításokra ad alkalmat szerzőnknek, amelyek nem teljesen eredetiek ugyan, de amelyek korántsem váltak a filozófiai tudat közkinccsévé olyan mértékben, mint amennyire az szerintünk hasznos volna. „Az 'egész' — írja Horn — nem a rendszer. A rendszer mindig 'pseudomorfózis' (Spengler), vagy ahogyan Kroner mondja a fichtei rendszeréről: 'A rendszer voltaképpen mindig csak *lesz*, de nem jön létre, nem áll meg; minden folyékony marad...’ Az egész csak az alaplogikai (ezt a kifejezést Horn gyakran használja a „metafizikai” jelző helyett — *K. I.*) dialektikus szükségyszerűség maga, amely azonban mindig csak konkrét tartalmi teljességében van jelen. A szükségyszerűség tehát mindig időbeli és így mindig csak tartalmi 'megttestesülésében' ismerhető fel.” (98.)

Fichte számára az egész az egyetlen eredeti monász, a hármas én: az én, a nem-én és az abszolút én hármassága. Horn szerint ez a „trinitárius én” átvette a monász pozitív örökségét, amennyiben ugyancsak egy egységben tartalmazza az individualitást és az általánosságot elvét: Fichtének az én-re alapított filozófiája azonban — így Horn — „nem jelent szolipszizmust, vagy személyes szubjektívizmust, az *én-ség* inkább arra vállalkozik, hogy feltárja az abszolút alapot a maga sajátosan dialektikus struktúrája szerint — éspedig teljességgel empirikusan —, mint a legkonkrétabb általánost...” (101.) Másrészt a fichtei én túlszárnyalta a monászt sokkal tudatosabb, az ellentétekre alap-

zott dialektikájával: „az alap azonban mindenkor a megalapozotton kívül esik, azaz vele ellentétes”<sup>8</sup> — szövegi le Fichte a lét-predikátum alapjára vonatkozóan. A kiemelés Horntól származik, ő ugyanis azt tartja, hogy Fichtének ez a belátása döntő fontosságú az egész Kant utáni német idealizmus kialakulása szempontjából.

Fentiek alapján nincs mit csodálkozni azon, ha Fichte maga is meg van győződve arról, hogy a „logika lényege (természetesen a hagyományos logikáé, hiszen abban az időben, amikor Fichte eredeti filozófiáját megalkotta, csak ez a logika létezett — *K. I.*) a tudományelmélet minden tartalmától való absztrakcióban van”,<sup>9</sup> s hogy tehát „én-ének logikája a hagyományostól eltérő kell hogy legyen, és hogy valójában minden gondolkodó ember, ha nem is tudatosan, a gyakorlatban ezt a logikát alkalmazza” (114.) — amely utóbbi idézet már Horntól való.

Mennyiben ellentétesek mármost egymással a hagyományos formális logika és a fichtei Tudományelmélet? Nem kevesebben, mint a tárgy és a módszer tekintetében, ahol a módszer ellentétesége a két tudomány tárgyának ellentétes mivoltából adódik. A Tudományelmélet tartalma ugyanis — Horn megfogalmazásában — az „én a maga abszolút spontaneitásában, vagyis a gondolkodás. A hagyományos logika ezzel szemben az *elgondolt*, vagy a gondolat logikája, de nem a gondolkodásé.” (114.) Hogyan értsük ezt? A *gondolkodás* mint „abszolút spontaneitás” a gondolkodás eleven folyamatát jelenti, s ha a fichtei én nem más, mint gondolkodás, akkor ennek logikája csak a dialektikus logika lehet. Ennek megfelelően a Fichte-rész egyik fejezete „Az én-ség (Ichheit) immanens dialektikus logikája” címet viseli. Az *elgondolt* (Gedachte), csakúgy mint a gondolat (Gedanke) — amelyen egyébként szintén a gondolkodás múlt ideje fejeződik ki a német nyelvben —, ezzel szemben a gondolkodás eleven folyamatából már kiszakadt, megmerevedett, megfagyott s ezért azzal mozdulatlanul szembenállóként jellemezhető. Az elgondolt dolog ily módon a gondolkodóval mozdulatlanul szembenálló (gegen-ständlich) tárggyá változik, ami a hagyományos formális logika szemléletmódjának felel meg. Minthogy Kant filozófiájának módszere lényegében ezé a formális logikáé, ezért számára az én is testi-dologi tárggyá lesz, amellyel így

lényegében nem tud mit kezdeni, holott filozófiájának egyik alapvető kategóriája (elsősorban mint „tudat általában”). Kifejezésre jut-e mármost abban, ahogyan Fichte a Tudományfilozófia logikai alapelveit a maga számára megfogalmazza, az az új logika, amely Horn interpretálásában a fichtei filozófia alapjául szolgál?

Fichténél valóban megtalálhatjuk a tudományfilozófiának első alapelveként a formális logika azonosságtörvényét:  $A = A$ , ez azonban, így Fichte, „eredetileg csak az én-re áll”. A további különbségtevés: „A logika kimondja: *Ha A*, akkor *A*; a tudományelmélet: *Mert A*, azért *A*”.<sup>10</sup> A második alapelv szerint az énnel szembeállítottak a nem-én; a nem-én nem egyenlő az énnel:  $Nem-A \text{ nem} = A$ . E két alapelvet önmagában Horn sem tudja kielégítően megkülönböztetni a formális logika elveitől, legfeljebb annyiban, hogy kiemeli a fichtei felfogás logikai és ontológiai voltát. A harmadik fichtei alapelv interpretációjában azonban véleményünk szerint kissé elveti a súlykot, túlságosan egybe-mossa Fichte és Hegel álláspontját ebben a kérdésben. Ezt az állításunkat megvilágítják a következők.

A harmadik fichtei alapelv az első kettő szintézise. Horn ezt a következőképpen értelmezi. „Én = nem-én. A nem-én *valósága* ténylegesen az én, és az én mindenkor jelenlevő *realitása* csak a nem-én” (117.), ami véleményünk szerint a hegeli egyes-általános viszonyának belevetítése a fichtei felfogásba. A további interpretáció részint ennek a vonalnak a folytatása, részint a hegeli ellentmondás-felfogás lényeges elemeit véli feltalálni Fichténél: „Az igazság nem  $A = A$  — ez pusztá helyesség —, hanem  $A = -A$ ... A három alaptétel ezzel az *egy* logikai-dinamikus valóság mozzanatait alkotja csupán. Az igazság nem lehet más, mint ennek a mindenkori valóságnak, ennek a magát kibontakoztató logicitásnak a specifikus és individuális nem-azonosságáról való *tudás*, vagyis a mindenkori konkrét dialektikának a *tudása*.” (117.) Hegel ezzel szemben másként vélekedik Fichte alapelveiről és azok összefüggéséről. A harmadik tétel szerinte „azt tartalmazza, hogy az ént határolja a nem-én és a nem-ént határolja az én. E szintézisről tulajdonképpen még semmit sem tartalmaz a két előző tétel. Így itt is ugyanaz a dualizmus van, mint Kantnál, bár csupán az én két aktusáról van szó, s bár egészen megállunk az énnel.”<sup>11</sup> Ahol

<sup>8</sup> Fichte: „Werke” III, F. Meiner, Lipse, 39.

<sup>9</sup> Fichte: „Werke” I, F. Meiner, Lipse, 196.

<sup>10</sup> Uo. 199, 292.

<sup>11</sup> Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, III. Akadémiai Kiadó, Budapest 1960, 440.

tehát Horn egyetlen „magát kibontakoztató logicitást” lát, ott Hegel szerint még csak dualizmussal van dolgunk.

Végezetül még ennyit a Fichte-problémához: Horn abbéli igyekezetében, hogy minél markánsabban rajzolja meg a Leibniz—Fichte—Hegel vonalat, éppen azt téveszti szem elől a fichte-i rendszer egészére nézve, amit Hegel, mint láttuk, az alapelvekkel kapcsolatban így fogalmazott meg: „egészen megállunk az émben”, s egyenesen arra tesz erőfeszítéseket, hogy elmosssa a szubjektív és objektív idealizmus közti különbséget.

Azt a filozófiatörténeti csomópontot, amelyben a szálak — az eddig tárgyalt problémák és megoldási kísérletek — összefutnak, Horn a hegeli fogalomban találja meg. Közte és a monász között látja a legszorosabb kapcsolatot: „így a leibnizi individuális szubsztancia fogalma, a monász mint nem tárgyi valami, mint magát percipáló percepció volt az, amelyben, úgy láttuk, ugyanaz a *logikai formaprobléma* van feladva, amelyet Hegel mint a fogalom immanens fejlődését, mint „önmozgást” és a személyes én alakját, mint a logika kiterjesztésének életpulsusát és centrumát ismert fel”. (132. Kiemelés tőlem. — K. I.) A leibnizi szubsztancia-felfogáshoz Horn szerint már csak a dialektika hiányzott, hogy megszülessék a hegeli fogalom. A dialektikát pedig éppen a klasszikus német filozófia dolgozta ki, Hegel előtt elsősorban Fichte, de a kanti filozófia sem minden eredmény nélkül való ezen a téren.

Milyen logikai forma-problémáról van itt szó közelebről? Hegel felfedezte „a magát specifikusan megvalósító *tartalmiságot* mint új logikai *formaproblémát*” (150.), írja Horn. A tartalom logikai mivolta, logicitása azért nem mutakozhat meg a formális logika számára, mert ez a dolgokat mint a megismerővel szemben abszolút másokat vizsgálja. (Uo.) Horn ezzel a megállapításával (amellyel kapcsolatban más polgári filozófiatörténészekre is hivatkozik) ugyanazt a problémát fogalmazza meg, amelyet Lukács György is felvet akkor, amikor azt írja, hogy Hegel dialektikus logikája csak az azonos szubjektum—objektum alapján jöhetett létre. *Minden* egyedi *dolog* lényeges mivoltában logikai (azaz gondolkodás-) természetű, a megismerő gondolkodás számára rokon, tehát feltárható — ahogyan Horn már Leibnizet is interpretálja. A másik szempont itt az, hogy minden *egyedi* dolog lényeges mivoltában logikai természetű, a logika számára elérhető kell hogy legyen. Mint-hogy minden, ami a valóságban létezik, egyedi, ezért a valóság tartalmát nem lehet

megragadni logikailag (vagy más módon) az egyediség mozzanata nélkül. A formális logika számára az egyediség nem létezik, ezért sem lehet a tartalom logikája, sőt a valódi általánosság szintjét sem érheti el, csak a generalizáló absztrakcióét — hangsúlyozza Horn.

A hegeli fogalom tárgyalásakor a legnagyobb fontosságot a fogalom *struktúrájának* (amelyet a „dialektikus önmozgás struktúrájának” is nevez) tulajdonítja, mint „amelyen az igazság alapul” a hegeli logikában, „mert ez a struktúra a formát és a tartalmat együtt fogja át”. (152.)

A hegeli fogalmat háromszorosa megközelítésben mutatja be Horn, amelynek három alpont felel meg. Az elsőben megismerteti olvasóit a dialektikus önmozgás struktúrájával általában, a másodikban annak reflektált formájával, a „tudó” önmozgással, míg a harmadikban az önmozgás módszertani kérdéseivel foglalkozik. Ez a hármas megkülönböztetés, amely nem követi a hegeli logika fogalomtanának szisztematikusságát, egyébként Horn szerint a hegeli természet—szellem—filozófia, ill. tudat—öntudat—abszolút tudás felosztásnak felel meg.

A dialektikus önmozgás struktúrája első megközelítésben a „magánvalóság”, a „magáértvalóság” és végül a „magán- és magáértvalóság” ismert mozgásfázisaira tagolódik. Ez jelenti egyrészt a természet, a szellem és a filozófia szféráiban lejátszódó különböző folyamatok közös, ám mindenkor specifikus logikai *ritmusát*, e folyamatok mozgásstruktúráját a legáltalánosabb formában, másrészt jelenti a fogalom „genetikus expozícióját”, „természettörténetét” mintegy, amelynek során a szubsztancialitásból a szubjektivitás birodalmába emelkedik. Ez utóbbi jelentésénél fogva Horn a fogalomnak ebben az első megközelítésben megadott dialektikáját reáldialektikának is nevezi és közelebbi jellemzéseként a következőket írja: „Ezt a reáldialektikai folyamatot éppúgy és talán helyesebben diakronikusnak is nevezhetnénk, mert részint időbeli ugyan, de mint a fogalom törvényszerűsége egyúttal időfölötti is, és mert mint fejlődés nem lineárisan, hanem spirálisan (Goethe), azaz háromdimenziósan megy végbe.” (156.)

Az általános dialektikára való reflexióként adódik a fogalom dialektikájának a második megközelítése, amelynek során megkapjuk a fogalom fogalmát mint az általános, a különös és az egyedi egységét. Ebben az egységben voltaképpen az „első megközelítés” dialektikája konkretizálódik, ismétlődik meg most már a tudatosság fokán, s ezzel — jöllehet ez a fok is jellemző a valóság különböző szféráinak a mozgás-

struktúrájára mint annak második megközelítése — előttünk van az a dialektika, amely elsődlegesen és sajátosan a gondolkodás struktúrája. A gondolkodást itt a legtágabb értelemben kell venni, mondja Horn, és pedig mint „abszolút logoszt” és mint emberi gondolkodást. A fogalom fejlődése mint gondolkodás nem más, mint a konkrét általános fejlődése a meghatározottságtól a különösségen át az egyediségig, „amennyiben nem felejtjük el”, így Horn, „hogy a különösség minden esetben a meghatározottság tagadása...” (161.) Itt természetesen téves a meghatározottságnak és a különösségeknek két fázisként való értelmezése. A fázisok helyesen: (el-vont) általánosság, különösség, egyediség. Horn a következőképpen zárja a második alpontot, kiemelve ezúttal a tagadás jelentőségét: „... az (egyedül igaz) dialektikus *öntagadásnak*, amely itt szinonim jelentésű a „gondolkodással” annak legtágabb értelmében, reális tartalmára nézve mindenkor felmutathatók, példák a természetben csakúgy, mint a történelemben, szociológiában”. (163.)

A harmadik megközelítésben Horn a fogalom struktúrájából következő módszertani problémákat tárgyal. Mindenke-előtt megállapítja, hogy Hegel nemcsak a valóságos dolgoknak és gondolati másuknak, hanem az igazság megismerésének is ugyanazt a struktúrát tulajdonítja, ti. a fogalomét. Ebből következően az, ami nem fogalom-struktúrájú, sem nem valóságos, sem nem igaz. A hagyományos logika axiómái révén definiált tárgyakkal és fogalmakkal *nem* ez a struktúrájuk, ezek ugyanis „nem lényegek (Wesen), hanem dolgok (Dinge)”. Az ilyen fogalmakat a konkrét sokféleségtől való absztrakció útján nyerik, mindig „post rem”. A hegeli fogalom első fázisa szintén absztrakt, de ez nem generalizált, hanem konkrét absztrakció, konkrét *általánosság*, vagyis „kezd, fejlődés, amely a végtől még elkülönül, hogy úgy mondjuk, a dolgok előtt van (ante rem)”. (165.) Más dolog a konkrét általánosság *megismerése*. Ez is csak post rem lehetséges, de módszertanilag nem absztrakció útján megy végbe, hanem „a megismerésnek egy olyan operációjáról” van itt szó, amelyet „leginkább dialektikus vagy fogalmi *redukciónak* kell neveznünk”, amely módszer Horn szerint általában jelen van a közvetítés problémájában, noha Hegel mint operációt módszertanilag kevéssé tárgyalja. (Hegel a redukciót tudvalevőleg úgy jellemzi, hogy az az érzéki anyagnak nem félreállítás, „amely ezáltal nem szenved kárt realitásában, hanem inkább ennek az anyagnak megszüntetése és mint puszta jelenségnek redukálása

arra a *lényegesre*, amely csak a fogalomban nyilvánul”.<sup>12</sup> Ez a redukció anyaga szerint induktív, mondja Horn, és olyan forma, amelyet a hagyományos logikához képest mint inverzet is felfoghatunk. Ehhez hozzá kell még tennünk valamit, amiről Horn itt nem beszél, ti. hogy — véleményünk szerint — ebben a dialektikus redukcióban van az alapja annak, hogy a dialektikus logikában a fogalom tartalma és terjedelme között nem áll fenn ama bizonyos fordított viszony.

Horn a hegeli fogalomra vonatkozó fejtegetéseit egy igen érdekes fejezettel zárja a fogalom és az idő viszonyáról. A problémát így vezeti be: „Minden igaz és valóságos individuálisként „van”. Az individuálisnak Leibniz révén az ún. metafizikába történt bevezetésével az időt is bevezették a logikába, de nem a logikát az időbe.” (172.) E kissé talányosnak tűnő megállapítással szemben a szakirodalomban főleg az a felfogás uralkodik, hogy a hegeli logikában lejtászódó fejlődés téren és időn kívüli. Horn felfogása e tárgyban röviden a következő. Mivel minden egyedi abban a mivoltában, amivé a dialektikus redukció révén lett, vagyis valóságában és igazságában fogalom-struktúrájú, a fogalom struktúrája pedig már az előbbieken *diakron spirálisturktúrájának* bizonyult, amely a valóság mozgását-fejlődését írja le, ezért kézenfekvő, hogy ez a struktúra voltaképpen az idő struktúrája is, hiszen az idő nem független a dolgok mozgásától, hanem a dolgok mozgása az, amit időként ragadunk meg. Ebben az értelemben mondja — Horn szerint — Hegel „A szellem fenomenológiájá”-ban, hogy „az idő maga a létező fogalom”.<sup>13</sup> A mindennapi értelemben vett idő, valamint az időnek minden más interpretációja ennek a „valóságos” időnek a konkrét megjelenése, ill. ebből levezethető. Ennek a valóságos időnek a struktúrája, amely tehát egyben a fogalom struktúrája, azonos azzal, amelyet a konkrét gondolkodás felmutat, így „a magába visszatérő kör, amely feltételezi kezdetét, de ezt csak a végén éri el”.<sup>14</sup>

Horn felfogását az idő és a fogalom viszonyáról mindenképpen érdemes végiggondolni és nem is csak a logika viszonylatában. De ugyanezt mondhatjuk el a könyv egészéről is. Filozófiatörténeti koncepciója arra figyelmeztet, hogy a dialektikus logika kidolgozásánál Kantnál mesz-

<sup>12</sup> Hegel: „A logika tudománya” II, Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, 197.

<sup>13</sup> Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 31.

<sup>14</sup> Uo. 410.

szébbre is lehet nyúlni megtermékenyítő gondolatokért. Ezzel kapcsolatban csak egy igazán „rázós” kérdést tehetnénk fel a szerzőnek, hogy ti. miért hagyta ki Schellinget ebből a koncepcióból. A fogalom struktúrájával kapcsolatos egyes meg-

állapításait, mindenelőtt pedig a dialektikus redukció kiemelését s ezzel mintegy felfedezését a dialektikus logika számára különösen hasznosnak tartjuk az e téren folyó aktuális kutatómunka szempontjából.

# A MARXISTA—LENINISTA KÁLVINIZMUS-KUTATÁS POLITIKAI ÉS ELMÉLETI JELENTŐSÉGÉRŐL

KÓNYA ISTVÁN

## I

A marxista—leninista valláselméleti kutatások két fő irányban folynak. Részben *általános* valláselméleti kérdésekre irányulnak: pl. a *vallás* keletkezését, mibenlétét, gyökereit, társadalmi szerepét stb. vizsgálják. Részben a kereszténységre *általában* vonatkoznak, s ha történetileg is elemzik tárgyalt anyagukat, kereszténységen az újkorban is a *római katolicizmust* értik és azt tárgyalják.

Ez a tárgyalásmód *bizonyos értelemben* jogos és helyes. Kétségtelen, hogy a kereszténység az emberiség történetében, közelebbről Európa történetében a leglényegesebb, a legnagyobb hatást kifejtő vallási irányzat. A kereszténységen *belül* pedig a *viszonylagos* folytonosságot a leginkább a római katolicizmus képviseli, s emellett a legjelentősebb keresztény egyház, amelynek erősen centralizált és *egy világközpontból* (a Vatikánból) irányított szervezete van, amely minden más egyháznál hatékonyabban tudja biztosítani az ideológiai (teológiai), cselekvésbeli (szertartásbeli) és nem utolsósorban a politikai egységet. (Ez az „egység” természetesen a különböző társadalmi rendszerű és fejlettségű országokban nagyon is sokféleséget jelent! Az egység tehát csak a többi keresztény felekezethez képest, erősen *viszonylagosan* áll fenn.)

A marxista—leninista valláskritikai irodalomban *jelentőségénél* kisebb szerepet kap a *protestantizmus* elméleti vizsgálata.

Pedig *általánosságban* (különösen Európában és Észak-Amerikában) a protestáns vallások súlya és számaránya nem jelentéktelen. Egy — az 1930-as években készült — statisztikaszerint a világon létező keresztény felekezeteken belül a hozzájuk tartozó hívek aránya így oszlott meg:<sup>1</sup>

római és görög katolikus	45,1%
keleti keresztény (pravoszláv, kopt stb.)	23,9%
protestáns	31,0%

Még fontosabb az a körülmény, hogy egyes fejlett tőkésországokban a protestánsok számaránya *az átlagnál is nagyobb*. Néhány példa erre:<sup>2</sup>

### Nagy-Britannia:

<i>Anglia:</i>	
anglikán	kb. 50%
egyéb protestáns	10%
Összesen:	kb. 60%

<i>Skócia:</i>	
anglikán	13%
kálvinista	60%
egyéb protestáns	7%
összesen:	80%

<i>Német Szövetségi Köztársaság:</i>	
protestáns	51,1%

<i>Hollandia:</i>	
kálvinista	31,0%
egyéb protestáns	13,3%

<i>Norvégia:</i>	
lutheránus	97%

<i>Svédország:</i>	
lutheránus	95%

<i>Finnország:</i>	
lutheránus	95,2%

<i>Amerikai Egyesült Államok:</i>	
protestáns	67,5%

<sup>1</sup> Vö. Karner Károly: A protestántizmus világhelyzete; „Magyar Protestáns Almanach”, Bp. 1933.

<sup>2</sup> Az adatokat a „Nemzetközi Almanach”-ból vettem. Kossuth, Bp. 1959.



Ha viszont a világ *protestánsainak* felekezetek szerinti megoszlását vizsgáljuk, akkor a következő arányokat kapjuk:<sup>3</sup>

lutheránus	33,1%
kálvinista	18,2%
anglikán	14,6%
metodista	15,0%
baptista	13,6%
egyéb protestáns	5,5%

A felsorolt adatok jelzik, hogy a *ke-resztyénységen belül* általában is jelentős a protestáns felekezetek aránya. Egyes országokban — elsősorban pedig a fejlett tőkésországok egész sorában — az átlagosnál is jelentékenyebb. A marxista—leninista valláskritika szempontjából tehát a *protestantizmus-kutatás* nem elhanyagolható feladat.

Az európai népi demokratikus országokban a protestáns felekezetek aránya így alakul:<sup>4</sup>

Albánia	jelentéktelen
Bulgária	jelentéktelen
Csehszlovákia	8,0%
Jugoszlávia	1,1%
Lengyelország	jelentéktelen
Magyarország	
kálvinista	22,8%
lutheránus	3,3%
egyéb protestáns	1,0%
összesen:	27,1%
Német Demokratikus Köztársaság	81,0%
Románia	
kálvinista	4,5%
lutheránus	1,7%

Ezekből az adatokból jól kiviláglik, hogy az európai szocialista országokban *belső* szükségletek — a *hazai* ideológiai munka — szempontjából elsősorban a Német Demokratikus Köztársaságban és Magyarországon kellene hogy folyjék *protestantizmus-kutatás*.

Ismereteim szerint azonban az NDK-ban folyó valláseméleti vizsgálódások elsősorban a *vallásra általában* irányulnak. Amikor pedig a kereszténységről vagy valamely keresztény irányzatról van szó, akkor a kutatások mindenekelőtt a római katolicizmussal foglalkoznak. (Ebből a szempontból igen jelentős elméleti és szociológiai munkát végez Olof Klohr professzor.) Ha figyelembe vesszük a marxizmus—leninizmusnak azt a fontos alapelvét, hogy az ideológiai harcot —

és ezen belül a vallásellenes harcot is — mindig alá kell rendelni a *fő politikai* vonalnak, a politikai osztályharc adott követelményeinek, akkor a szocialista német állam létrejötte óta eltelt időszakban — minthogy az NDK saját osztályharcát a Nyugat-Németországban újraéledő német imperializmussal szemben kellett hogy megvívja, ahol a CDU—CSU-ban a római katolikus vallásban képviselt egyházi reakció a német imperializmus egyik fontos ideológiai támaszaként szerepelt — teljesen indokolt volt az NDK marxista—leninista vallásfilozófusainak a római katolicizmusra koncentrált figyelme.

Ez most, amikor az NDK nemzetközi jogi elismertetése sikerrel jár, némiképpen bizonyára változni fog, s az NDK-ban működő — igen színvonalas — marxista—leninista valláskritikusok egy része a protestantizmus-kutatás felé fordul. Minthogy azonban az NDK-ban a protestantizmus lutheri válfaja van képviselve és az NSZK-n belül is a lutheránus protestánsok alkotják a vallásos emberek több mint felét (51,1%), nyilvánvaló, hogy a marxista—leninista protestantizmus-kutatás az NDK-ban a *lutheranizmust* fogja központba állítani.

Nyugat-Európában (Anglia, Hollandia, Svájc) és az USA-ban azonban igen jelentős vallási tényező a *protestantizmus kálvinista válfaja* is. Az európai *szocialista* országokban ez a vallásfelekezet a legjelentékenyebb arányban Magyarországon képviselti magát (a vallásos lakosság 22—23%-a). Ezenkívül viszonylag számottevő a kálvinizmus jelenléte a Román Szocialista Köztársaságban (4,5%) és jelen van a Csehszlovák Szocialista Köztársaságban, valamint Jugoszláviában is néhány százalékrejéig.

Pusztán ilyen „vallás-földrajzi” okok miatt is — amelyeknél persze az ezeket létrehozó történelmi tényezők sokkal fontosabbak — szükséges ezt a protestantizmus-kutatásnak és a speciális területét: a *kálvinizmus-kutatást* a Magyar Népköztársaságban kifejleszteni. Ezen a téren bizonyos *kezdeti* lépések már történtek. S hogy ezeket a kezdeti lépéseket elsősorban Debrecenben dolgozó kutatók tették meg, ez teljes mértékben érthető, ha arra gondolunk, hogy Magyarország keleti és középső részében, a Duna—Tisza között és főleg a Tiszától keletre eső ország-részben a kálvinizmus igen jelentékeny vallás, sőt a jelzett terület északkeleti részében *többségi* jellegű. E területnek legnagyobb városa, tudományos és kulturális központja éppen Debrecen.

Természetesen helyes és kívánatos lenne, ha e kutatásokba — megfelelő koordináció

<sup>3</sup> Karner Károly: I. m.

<sup>4</sup> A „Nemzetközi Almanach” alapján.

segítségével — más magyar kutatók is bekapcsolódnának. Sőt — a vázolt „vallásföldrajzi” helyzet következtében — lehetséges és kívánatos lenne csehszlovák, román, Kárpát-Ukrajnában dolgozó szovjet kutatók kooperációja is ebben a munkában.

Úgy véljük, hogy a marxista—leninista kálvinizmus-kutatás eredményei abban az értelemben, hogy a protestantizmusnak egy fontos — és legtöbb vonásában a marxista—leninista valláseméleti irodalomban eddig még fel nem tárt — irányzatát tudományosan feldolgozzák, még *nemzetközi értelemben is* jelentősek lehetnek, többek között a következő okokból is:

a) Minthogy a kálvinizmus a protestantizmusnak — Engels ismert kifejezését felhasználva — a „legmerészebb” formája (mert az ennél radikálisabb reformációs irányzatok — mindenekelőtt a Münzer-féle népi reformációs ideológia — történelmileg nem maradtak fenn !), ezért a kálvinizmusban jól tanulmányozhatók azok az ideológiai vonások, amelyeket a feltörekvő korai polgárság — még vallási formában — történelmileg kiteremtelt.

b) Azokban a népi demokratikus országokban — így mindenekelőtt Magyarországon —, melyekben a kálvinizmus *viszonylag* jelentős vallási erőt képvisel, a szocializmus építésének körülményei között a *politikai* együttműködés feltételeinek kiépítése a kálvinista egyházzal lényegesen könnyebben, zökkenőmentesebben ment végbe, mint a római katolikus egyházzal. Ez a proletárdiktatúra államának egyházpolitikája szempontjából jelentős pozitív tapasztalatokat is szolgáltat, melyek *nemzetközi hasznosítása* figyelemreméltó lehet más országok és más kommunista pártok részére is.

c) Mindezekén túl egy speciális valláseméleti területen elért elméleti tudományos eredmények a marxista—leninista valláskritikai kutatások *általános* kérdései vonatkozásában is gazdagíthatják adalékokkal, *módszertani* eredményekkel a tudományos ateizmus ismeretanyagát.

## II

A marxizmus—leninizmus klasszikusai a kálvinizmussal keveset foglalkoztak. *Marx* maga csupán néhány utalás erejéig tér ki a kálvinizmus kérdéseire. *Engels*nél már valamivel többet találunk, bár ő is elsősorban a lutheri reformációval — és természetesen a német parasztháborúról szóló tanulmányában a Münzer-féle népi reformációval — foglalkozik. Ezekre a reformációs irányzatokra vonatkozó meg-

állapításai, elemzései azonban rendkívül fontosak a protestantizmusra *általában is*, és a kálvinizmus vizsgálatára is.

*Lenin* természetesen nagyon keveset foglalkozott a protestantizmussal és egyáltalán nem a kálvinizmussal, hiszen az ő figyelmét az oroszországi — majd a szovjet-oroszországi — viszonyok kötötték le. Nagyon fontosak azonban az ő általánosabb megjegyzései, utalásai a vallásról, amelyek jelentős segítséget jelentenek a kálvinizmus-kutatásban is.

Amikor azonban azt mondjuk, hogy *Marx* nagyon keveset mondott a kálvinizmusról, nem szabad arról megfeledkeznünk, hogy ugyanakkor tudományosan *minden lényegeset elmondott a kapitalizmus genezisééről*, mindenekelőtt „A tőké”-ben. Márpedig ezzel feltárta a kálvinizmus keletkezésének a társadalmi hátterét is, felbecsülhetetlen értékű elméleti segítséget nyújtva így módon a kálvinizmus-kutatásnak.

Ha szisztematikusan és részletesen ki akarjuk dolgozni a marxista—leninista valláskritika kálvinizmusról szóló elméletét, akkor elsősorban ezekből a marxi elemzésekből kell kiindulnunk. Emellett hasznos iránytűt jelentenek Engels közvetlen utalásai a kálvinizmusra, „a korabeli polgárság legmerészebbejének vallási ideológiájára”,<sup>5</sup> elemzései a protestantizmusról általában, ragyogó történelmi vizsgálatai, történelemfilozófiai megállapításai a reneszánszról és a reformáció koráról. *Lenin* pedig e téren elsősorban azzal nyújt felbecsülhetetlen segítséget, *ahogyan* az általános valláseméleti problémákat alkotó módon vizsgálja.

A marxista—leninista alapokon kibontakozó kálvinizmus-kutatásnak a *részletekben* mégis lényegében járatlan utat kell követnie. Egy — a marxista—leninista kutatás által — még fel nem tárt ideológia lényeges vonásait kell megrajzolnia, s beilleszteni a más területeken egyre szélesedő, izmosodó marxista—leninista, tudományos ateizmus elméleti rendszerébe.

Az egyetlen helyes eljárás csak az lehet: visszanyúlni az eredeti források vizsgálatához, a kálvinizmus megalapítóinak, mindenekelőtt *magának Kálvin Jánosnak az életművéhez*. Ezt követően kell átvizsgálni a *Kálvinról* szóló — ma már könyvtárnyi terjedelmű — hatalmas irodalmat, s mindezek figyelembevételével lehet rekonstruálni és kritikailag elemezni a kálvinizmus ideológiai jellegzetességeit. A döntő mód-

<sup>5</sup> Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig (Bevezetés az angol kiadáshoz); MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 597.

szertani kérdésben nyilvánvalóan igaza van Kálvin jelentős francia teológus-életrajz-írójának, Emil Doumergue-nak, amikor így ír: „... az egyedül hiteles kálvinizmus mégiscsak a Kálvin kálvinizmusa. Aki Kálvint ismerni akarja, az tanulmányozza először is — magát Kálvint.”<sup>6</sup>

Ez a megállapítás még akkor is igaz, ha a folytatásának igaz voltához már *némi kételyek* férhetnek: „Minden további fejlődésnek a kálvinizmusban *ide* kell visszavezettetnie és ezzel a zsinórmértékkel kell megmértenie.”<sup>7</sup>

E következtetést azért kell *bizonyos fokig* megkérdőjeleznünk, mert bár az ősforrással, a kálvini életművel, valóban mindig össze kell vetni a kálvinista vallás későbbi fejlődési fokait, módosulásait, de számunkra az *igazán izgalmas* probléma inkább az, hogy ezek a módosulások, változatok, milyen társadalmi-történelmi változásokat tükröznek, miért következtek be. S a marxista—leninista kálvinizmus-kutatás végső célja csak az lehet, hogy a kálvinizmus *múltjából* tudományosan értelmezni tudja a kálvinizmus *jelenét*. Választ tudjon adni arra a kérdésre, hogy *mivé lett* az eredeti kálvini ideológia — amely a *kialakuló* burzsoázia vallási ideológiája volt — az imperializmus korszakában, sőt korunkban, a szocializmusba, a kommunizmusba való átmenet időszakában.

A kálvinizmus-kutatás különleges feladatokat jelent olyan szempontból, hogy az *eredeti* kálvini tanítások történelmi fejlődésének „ritmusa” nagyon sajátos vonalvezetést mutat. Az egyik magyar kálvinista teológus erről nagyon érdekes jellemzést ad az 1930-as években: „Be kell vallanunk hogy Kálvint nem ismerjük eléggé. A XVIII. században el akarták temetni. Hallgatással mellőzték. Feltűnő, hogy... az egész XVIII. században az Institutio (Kálvin főműve! — *K. I.*) egy francia kiadásán kívül Kátéjának két kiadása és néhány, még kisebb műve jelent meg, összesen tíz esetben. 1762-től 1813-ig egyetlen munkája sem jelent meg nyomtatásban. A XIX. század elején Németországban, közepén Nagy-Britanniában és Amerikában egymás után jelennek meg művei új kiadásokban... A század második felében Hollandiában *Kuyperék* valóságos új életre keltik Kálvint. Franciaországban *Doumergue* páratlan munkásságot fejt ki hétköztetes Kálvin-életrajzával. Kálvin szü-

letésének 400. évfordulója igazi Kálvin-reneszánszá lesz...”<sup>8</sup>

Mi természetesen nem fogadhatjuk el azt a magyarázatot, hogy Kuyper, Doumergue vagy mások, vagy a 400 éves Kálvin-jubileum idézték elő az ún. „Kálvin-reneszánszot” a XX. század elején. Hiszen a korábbi — a 200 és 300 éves — évfordulók (1709-ben vagy 1809-ben) ilyen „reneszánszot” nem teremtettek. A századunk elején kibontakozott új Kálvin-kultusz okai sokkal inkább a kapitalizmus hanyatlásában keresendők. A hanyatló burzsoázia *újralfedezi* „saját” egykori vallását és annak alapítóját.

De az tény, hogy a XX. század első évtizedeiben Európa-szerte a protestáns teológiában és a burzsoá vallásfilozófiában jelentős Kálvin-kutatás és Kálvint propagáló hullám indult meg.<sup>9</sup>

Ha a marxista—leninista kálvinizmus-kutatást ki akarjuk bontakoztatni, akkor az eredeti kálvini és Kálvin korabeli irodalom mellett elsősorban ennek a korszaknak a gazdag Kálvin-irodalmát kell megvizsgálunk.

E korszak *teológiai* irodalmában, s némi-képpen a korszak *polgári történelmi és polgári szociológiai* irodalmában is — témánk szempontjából nézve — két fő irányzat figyelhető meg.

Az *egyikre* az jellemző, hogy elmosni szándékozik a két fő protestáns vallás közötti különbségeket. Ez természetesen ismét *objektív* vallástörténelmi fejlődést tükröz, amely összefügg a kereszténység — sőt, a *vallás mint olyan* — egyre inkább kibontakozó *általános válságával*. (A két világháború közötti időszakban — elsősorban protestáns részről — még olyan törekvések is felbukkannak, hogy hogyan lehetne a protestáns és a katolikus irányzatokat is közelebb hozni egymáshoz. Ezt az ún. „általános keresztény” irányzatot a Horthy-korszak magyar teológiatörténetében teljesen világosan ki lehet mutatni.<sup>10</sup>)

A polgári szociológiában *objektíve* ugyan-

<sup>8</sup> Pongrácz József: Kálvin kommentára az éfézusi levélről; A „Kálvin és a kálvinizmus” című tanulmánykötetben, Debrecen 1936, 116.

<sup>9</sup> Ennek méreteire nézve lásd pl. Sebestyén Jenő „Nietzsche és Kálvin” c. tanulmányát, Kókai Lajos kiadása, Budapest 1917, 53.

<sup>10</sup> Lásd erre vonatkozólag Kónya István: „A magyar református egyház felső vezetésének politikai ideológiája a Horthy-korszakban”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 84—93.

<sup>6</sup> E. Doumergue: „Kálvin jelleme”, Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség kiadása, Budapest 1922, 92.

<sup>7</sup> Uo.

ezen az úton jár többek között Max Weber vagy a magyar Czakó Ambró is.<sup>11</sup>

A *másik* irányzatot — amelyet a *teológiai* ortodox, tradicionális, *politikailag* többnyire reakciós — kálvinista teológus csoportok képviselik, az jellemzi, hogy képviselői „tisztán” akarják „megőrizni” az eredeti kálvini tanításokat, s elszántan védelmezik azokat a többi protestáns vagy különösen a római katolikus tanításokkal való összeolvasztás minden kísérletével szemben. Ennek az irányzatnak legjelentékenyebb képviselői az ún. „szigorú” holland reformátusok (Kuyper, Bavinek, Colijn stb.) voltak.

Kuyper erről így beszél: „... a közelebbi megkülönböztetés nélküli protestantizmus ma már tisztára *negatív* fogalom, tartalom nélküli, vagy kaméleonszerű név, amellyel magukat még a krisztustagadók is felékesíthetik.”<sup>12</sup>

De vannak ilyen ortodox-tradicionális teológusok Skóciában is. Neves képviselője volt ennek az irányzatnak pl. *Hastie*, aki szintén így foglalt állást a két nagy protestáns vallás különbözősége mellett: „Sajátságos dolog, hogy a protestantizmusnak eredeti, két nagy, úgymint lutheránus és református irányban való elágazását kezdik elfelejteni s a református és lutheránus iránynak világosan megkülönböztethető jellemvonásait rendszerint szem elől tévesztik, és a protestantizmust mint egységes egészet, a református és lutheránus felfogás közötti különbséget nem ismerve, írják le.”<sup>13</sup>

A magyar református egyházon belül — elsősorban a hollandok nyomát követve — a két világháború közötti időben szintén létrejött egy új-ortodox teológiai irányzat, amely „történelmi kálvinizmusnak” nevezte magát. A legagilisabb vezető egyénisége Sebestyén Jenő volt.

Az említett két fő teológiai irányzat történelmi küzdelme — *végző soron* — a kálvinizmus viszonylagos önállóságáért folyt. De mert a vallás *általános válsága*, amelyet a kapitalizmus általános válsága csak tovább súlyosbított, a vallásos erők — itt Európában elsősorban a keresztény erők — ideológiai és politikai *összefogása*

<sup>11</sup> a) Max Weber: „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme”, Franklin, Budapest 1923; b) Czakó Ambró: „A protestantizmus szelleme”, Pátria, Budapest 1917.

<sup>12</sup> Abraham Kuyper: „A kálvinizmus lényege”, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1922, 216.

<sup>13</sup> D. D. Hastie Vilmos: „A református gondolkodás alapelvei”, A „Kálvinista Szemle” kiadása, Budapest 1925, 25.

irányába hat, ezért az ortodox-tradicionális teológiai törekvés nem kerekedhetett felül ebben a harcban.

A protestáns teológiában az 1930-as években megindult egy olyan irányzat, amely a válságot részben nyíltan is kifejezi (egyes képviselői „válság-teológiának” is nevezik), részben pedig ideológiailag-teológiailag *elleplezni* törekszik. Ez az irányzat bizonyos fokig *szintézise* az „általános keresztény” és „történelmi kálvinista” szembenállásnak, de a szintézisen *belül* domináns elem a *protestáns* vonal. Az irányzat — mint hajdan a reformátorok — ismét „visszatér” a bibliához, az „Igéhez”, s számos képviselője ezért „Igeteológiának” is nevezi. *Társadalmi* tartalmát tekintve *felkészül* a szocializmusba átmenő világ problémáinak teológiai értelmezésére. S mivel — különösen a fasizmus elleni harc időszakában — bizonyos haladó politikai töltést is kap ez az irányzat, elterjedéséhez, főleg azokban a szocialista országokban való elterjedéséhez, ahol a protestantizmus jelentékeny vallási tényező, ez is nagymértékben hozzájárult. Ennek a protestáns teológiai irányzatnak a legfontosabb képviselője *Karl Barth* volt. Maga az irányzat — amely több különböző szárból fonódott össze — *filozófiailag* olykor közvetlenül, de gyakran csak áttételeken keresztül kapcsolódik a mai burzsoá filozófiai irányzatokhoz, különösen az egzisztencializmushoz.<sup>14</sup>

Ha az *eredeti* kálvini tanokat igyekszünk feltárni, akkor természetesen — mint erről már volt szó — magának Kálvinnak a műveit kell *mindenekelőtt* tanulmányozni, figyelembe véve a kálvinizmus kialakulásának történelmi viszonyait.

A Kálvinra és *közvetlen* követőire (Theodor Beza, John Knox stb.), valamint kortársaira (Zwingli és bizonyos mértékig Luther és Melancthon) támaszkodó elemzés azért elkerülhetetlen, mert itt lehet

<sup>14</sup> A barthianizmus marxista—leninista vizsgálatát jelentékenyen előrevitte Poór József debreceni professzor munkássága. Mindenekelőtt „A mai magyarországi protestáns teológia bírálatához” című, jelenleg még kéziratban levő monográfiájában. Ezenkívül még néhány publikált tanulmányában is. Pl. a) A protestáns teológiai szemlélet fontosabb formái, különös tekintettel Karl Barth irányzatára; Megjelent a „Tanulmányok a marxizmus—leninizmus köréből” című tanulmánykötetben, az MSZMP Hajdú-Bihar megyei Bizottságának kiadása, Debrecen 1961; b) A protestáns teológia tegnap és ma; „Világosság”, III. évfolyam. 1962/4. 6—14.

megragadni — mintegy „in statu nascendi” — ennek a vallási irányzatnak a *társadalmi geneziséét*. Ennek *általános* történeti és *kultúrtörténeti* jelentősége is van, hiszen a reformáció — és ezen belül a kálvini reformáció — kialakulása a *reneszánsz*nak nevezett nagy történelmi folyamat egyik lényeges — teológiai és egyháztörténeti — oldala.

*Nem elég* azonban csak a keletkezés „*pílanatát*” elemezni. A kialakult, s a franciaországa és svájci történelmi közegben gyökeret vert, s onnan Európa számos országa felé igen gyorsan szétterjedő kálvinizmusnak a további nyomkövetése és történelmi formálódása is rendkívül fontos. Igen izgalmas ideológiatörténeti probléma az, hogy a kálvinizmus *miért* azokban az országokban (Franciaország, Svájc, Anglia, Hollandia, majd Észak-Amerika, illetve *különleges történelmi jelenségként* Magyarország területén) terjedt el, amelyekben elterjedt.<sup>15</sup>

Amikor a kálvinizmus történeti fejlődését nyomon követjük, az *eredeti* kálvini teológia legfőbb vonásait annál sokoldalúbban megismerhetjük, minél konzekvensebben vizsgáljuk az ún. *ortodox-tradicionális* teológiai vonalat. Ez elsősorban a XIX. század vége felé és a XX. század elején az angol-skót és főleg a holland kálvinista teológusok műveiben lelhető meg a leg részletesebben. A magyar kutatóknak itt *viszonylag* könnyű helyzetük van, mivel a legalapvetőbb ilyen művek magyarul is hozzáférhetőek.

Az ortodox-tradicionális teológiai vonal elemzésénél persze mindig szem előtt kell tartani, hogy ez a teológiai fővonal — *társadalmi-politikai irányját tekintve* — mindig a *reakciósabb* irányzatot jelenti a kálvinizmuson belül. Ez mindenekelőtt azzal függ össze, hogy az *eredeti* kálvini vonal görcsös megőrzésére való törekvés és a kapitalizmus XIX. századi fejlődése között az ideológiai *eltávolodás* egyre nagyobb mértékűvé válik. A kálvinista teológia *nem-ortodox* irányzatai (a racionális, a liberális teológia stb.) megkísérik a kapitalizmus ideológiai szükségleteihez való hozzáigazodást. Ezzelsszükségképpenegyütt járt a kálvinizmus eredeti teológiai felfogásának megváltoztatása, hiszen a *fel-törekvő* polgárság vallási ideológiája, a hatalomra jutott és hatalma tetőfokán levő *uralkodó* polgárság ideológiai igényeinek nem mindenben felel meg.

<sup>15</sup> Magyarországra nézve egy első kísérletnek tekintendő vázlatot adtam egy kis tanulmányban. Lásd Kónya István: Magyarország vallási térképének kialakulásáról; „Világosság”, IV. évfolyam, 1963/7—8.

A kapitalizmus igényeivel lépést tartani igyekvő *nem-ortodox* irányzatok képviselőinek viszonylag könnyű volt a helyzetük. Csupán fel kellett eleveníteniük az „*ecclesia semper reformari debet*” (= az egyháznak mindig reformáltatnia kell) elvét.<sup>16</sup> És valóban: a XIX. században viszonylag gyors egymást követő hullámokban jönnek egymás után a különféle protestáns és kálvinista teológiai irányzatok.<sup>17</sup> Ezek — amennyire *vallási síkon* az egyáltalán lehetséges — ideológiailag követni próbálják az uralkodó osztály társadalmi-ideológiai igényeit. Teológián belüli ortodox ellenfeleik viszont — miközben büszkén hirdetik a legkülönfélébb változatokban, hogy a kapitalizmust tulajdonképpen a kálvinizmus teremtette<sup>18</sup> — úgy vélik, hogy az „igazi” kapitalizmust az „igazi” kálvinizmus képes csak „megváltani”. Az „igazi” kapitalizmust „elrontotta” a francia forradalom. Az „igazi” kapitalizmus a kálvinizmus terméke volt, s az „eltorzult” a francia forradalomban. Kuyper ezt a gondolatkört rendkívül éles — és teljesen reakciós — hangvétellel így fogalmazza meg: „... a politikai szabadság a francia forradalom következtében nyert tért, s nagyon sok érték vált általa közkincsé. Ne csodálkozzék senki azon, ha itt állítjuk ezt. Hiszen mi nem azért vagyunk anti-revolucionérek, mert a forradalmi idők termékeit félredobjuk, hanem azért, mert azt állítjuk, hogy a történelem könyvével kezünkben, mindeme érték szerzői jogát elvitathatjuk. A francia forradalom többrendbeli kártékony hatása mellett értéket is adott Európának, de ez az érték lopott gyümölcs volt, amit a kálvinizmus fáján először Hollandiában, azután Angliában, később Amerikában, vértanúink hitének tápláló melege érlelt meg.”<sup>19</sup>

Az ortodox vonal tehát *éppúgy* a kapitalizmust akarja védelmezni, mint a XIX. századi kapitalizmushoz hozzáigazodó li-

<sup>16</sup> Lásd Tóth Kálmán: „A dialektika a kálvinizmus politikai etikájában”, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1940, 6.

<sup>17</sup> Lásd erről: a) Konez Sándor „Hit és vallás” című teológia-történeti művét, Debrecen 1942; b) vagy vázlatosan: Kónya István: „A magyar református egyház felső vezetésének politikai ideológiája a Horthy-korszakban”, id. kiadás 33—45.

<sup>18</sup> Különösen szenvedélyesen hirdetik ezt a holland ortodoxok — közülük is főleg Kuyper —, de *végső soron* ezt az álláspontot képviseli Max Weber is.

<sup>19</sup> A. Kuyper: „A kálvinizmus politikai jelentősége”, Holland—Magyar Református Bizottság, Budapest 1923, 34—35.

berális teológia, de más eszközökkel, *politikailag is közvetlenül reakciós* eszközökkel, az eredeti kálvinizmushoz való anakronisztikusan göröcs ragaszkodással.

A holland ortodoxoknál azonban a „forradalom-ellenesség” nem csak ezt jelentette a XIX. század végén, a XX. század elején. Reális veszélyként érzékelték már ők a forradalom esetleges viharának a *polgári szinten való túllépését* is. Colijn ezt világosan meg is mondja: „... ne feledjük, hogy minden girondista mögött ott áll a jakobinus és e mögött megint ott áll a hébertista”.<sup>20</sup>

Az ilyen veszélyek ellen, vagyis a forradalmi *munkásmozgalom* fenyegetései ellen, az ortodox kálvinista teológusok az *eredeti* kálvini tanokat tartják egyedül hatékony eszköznek. Ezért hirdetik meg az 1909-es Kálvin-jubileum kapcsán (Kálvin születésének 400. évfordulója) a kálvinizmus „*reneszánszát*”. Ez a „reneszánsz” felszínre hozta a kálvinizmus számos — addig többé-kevésbé háttérbe szorult, sok vonatkozásban *elavult* — teológiai tételét. (Elég ezzel kapcsolatban a predestinációs tétel körüli vitákra utalni!) *Tényleges* reneszánsz természetesen itt sem jött létre. A reneszánszra törekvés lényegében a kálvinizmus (tágabb értelemben az *egész kereszténység*) *válságát* fejezte ki. A reneszánszra való törekvés részben *kifejezi* ezt a válságot, részben ideológiailag-teológiailag *elleplezni* igyekszik. Az ortodoxok abban az illúzióban ringatták magukat, hogy az *eredeti* kálvinizmus 400 év után — merőben más társadalmi körülmények között — változatlanul *feltámasztható* és hatékonyá tehető.

Ha a kálvinizmus *eredeti* tanításait tudományosan elemezni kívánjuk — ilyen fenntartások figyelembevételével —, az ortodox teológiai vonal eredményei segítségével ezt lényegében az 1920-as évekig jól el lehet végezni.

Az 1920-as évektől kezdődően azonban *gyökeresen* megváltozik a helyzet. A kálvinista források — az első szocialista forradalom győzelme és néhány más országban (így Magyarországon is!) lezajlott proletárforradalmak után — fokozatosan „*telítődnek*” antikommunista ideológiai és politikai nézetekkel. Ez a kálvinizmus valamennyi — a két világháború közötti — irányzatát eltorzítja. Bennük háttérbe szorulnak az eredeti polgári demokratikus vonások, előtérbe kerülnek nacionalista, kommunistaellenes, olykor a fasizmushoz

egészen közel kerülő társadalmi tartalmak, s a teológiai elméleti alapokat is e tartalmakhoz „*igazítják*”. Kicsúszik a talaj liberális teológiai irányzatok maradványai alól,<sup>21</sup> az ortodox irányzatok reakciós vonásai pedig még jobban kidomborodnak.<sup>22</sup>

A fasizmus különféle megnyilvánulásai a protestantizmus egyházait, vallásait *polarizálják*. Egyes irányzatok Németországban, Magyarországon, de a fasizmust elkerült nyugati tőkésországok jó részében is, direkt vagy indirekt módon a fasizmus adott formája mellé csatlakoznak.<sup>23</sup>

A másik póluson viszont — elsősorban Németországban és Svájcban, de a 30-as évek második felétől kezdve jól megfigyelhetően a magyar református egyházban is — fokozatosan létrejön az a teológiai-ideológiai szintézis, amely elsősorban antifasiszta politikai magatartása miatt válik bizonyos teológus-körök előtt népszerűvé. Ez a már jelzett Karl Barth-féle irányzat, amelynek a második világháború idején tanúsított náciellenes politikai fellépése jelentős volt. De ennél *stratégiailag* sokkal nagyobb jelentőségűek a teológiai alapelvekben véghezvitt változtatásai, amelyekkel igyekszik felkészülni a szocialista világrendszer kibontakozásának és világpolitikai tényezővé válásának korszakára.

Az a jellegzetes barthianus fejtegetés, amely szerint véget ért az egyház „*constantinusi korszaka*” — vagyis az a hosszú történelmi korszak, amikor az egyház *politikai hatalommal* rendelkezett —, s az egyház visszatérhet a Jézus Krisztus által hirdetett „*keskeny útra*”, uralkodó egyházból „*szolgáló egyházzá*” kell válnia stb. — ez a fejtegetés-sor a kálvinizmus *eredeti* alapgondolatait olyan mértékben revidálja, hogy vele merőben új fejlődési szakasz kezdődik a kálvinizmus történetében.

Ebben az irányzatban (amelyet, ha egészen pontosak akarunk lenni, nem

<sup>21</sup> Jellegzetes példa erre Magyarországon a Baltazár Dezső debreceni püspök által képviselt vonal csödjé.

<sup>22</sup> Elég itt arra a szerepre utalni, amelyet a Sebestyénék által vezetett Kálvin Szövetség betöltött Magyarországon a Horthy-fasizmus ideológiai „*konzolidálása*” érdekében.

<sup>23</sup> Iskolapéldája ennek a magyarországi református egyház felső vezetésének és különösen legjelentősebb vezetőjének és Radvas László püspöknek az ideológiai-politikai vonalvezetése a Horthy-fasizmus időszakában. Lásd erről részletesen Kónya István: I. m.

<sup>20</sup> Colijn: „A kálvinizmus és a politika”, Kálvin Szövetség kiadása, Budapest 1926, 11.

szabad puszta a barthianizmusra leszűkíteni, hiszen ez az *egész mai protestáns teológia* többféle szálból fonódik össze és viszonylag elég dinamikus (vagy változik) felgyülemlenek a mai burzsoá filozófiák *irracionalista* hatásai; új hangsúlyokat kapnak olyan alapvető kálvini dogmák, mint a predestinációs tanítás, amely kissé veszít jelentőségéből; vagy a kegyelem tana, amely viszont elsőrendű dogmatikai tétellé lép elő stb.<sup>24</sup>

A Karl Barth által megindított új teológiai irányzatnak — későbbi fejlődésével és változásaival együtt — elsősorban a szocialista országok kálvínista (és általában protestáns) egyházaira volt sorsdöntő hatása. Az előbbieken csupán nagyon vázlatosan jelzett lényegbevágó elméleti-teológiai és az ezekkel összefüggő társadalmi-politikai koncepcióra vonatkozó változások nagymértékben segítettek a református egyházaknak a szocialista társadalmi rendszerbe való *politikai* beilleszkedését, és a szocialista rendszerrel történő *politikai* együttműködésüket mindazokban a kérdésekben, melyek közvetlenül nem érintik a vallás és a szocializmus ideológiáját, a marxizmus—leninizmus közötti alapvető *világéletesi* antagonizmust. Ez tette lehetővé pl. Magyarországon, hogy a református egyház az proletárdiktatúra állama viszonylag gyorsan és zökkenőmentesen megköthette még 1948-ban az egyháznak a szocialista társadalomban való működését megszabó egyezményt, amely azóta — eltekintve most az 1956-os ellenforradalmi kísérlet időszakától, amikor a református egyházban is megkísérelték az ellenforradalmi erők még egyszer megragadni a hatalmat —, napjainkig jól szabályozza az egyház és a szocialista állam viszonyát.

### III

A marxista—leninista kálvinizmus-kutatásnak választ kell adnia a *kálvínista vallás mibenlétének*, alapvető jellegzetességeinek kérdésére is. Itt számos elméleti probléma megvizsgálására van szükség. Tisztázandó pl. a kálvinizmus *vallástípológiai helye* a kereszténységben belül. Ehhez jelentős elméleti segítséget ad Lukács József: „A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához” címen megvédett doktori disszertációja, amely szélesen meg-

<sup>24</sup> Nagyon jó áttekintést kaphatunk ezekről a lényeges változásokról K. Barthenak az 1936. őszi Magyarországon tartott előadásából. Lásd K. Barth: „Isten kegyelmi kiválasztása”, Debrecen 1937. Az előadások szövege eredetileg megjelent a „Theologische Existenz Heute” 47. számában.

alapozza a marxista—leninista vallástípológiát. A kálvinizmus-kutatás bizonyára az eddiginél gazdagabb eredményekhez juthat, ha figyelembe veszi azokat a gondolatokat, melyekkel az említett munka a vallási típust jellemzi: „A vallási típust tehát úgy kell felfognunk, mint olyan képződményt, amely . . . maga is ellentétes oldalak történetileg változó egysége, amely egység mindenkor *formáját* (az általános típuson belül) végső soron a társadalmi-gazdasági formáció szabja meg. Ilyen értelemben az a körülmény, hogy pl. keresztény vallási *típusról* joggal beszélhetünk, nem zárja ki, hanem feltételezi azt, hogy e típus történetileg maga is változó formákban van jelen.”<sup>25</sup>

A kálvinizmus-kutatásnak éppen azokat a vonásokat kell megragadnia, amelyek a keresztény vallási típus kálvínista formájának a kialakuló kapitalizmus által megszabott jellemzőit megadják.

A kiinduló eredeti kálvini felfogás történeti és logikai vizsgálata tisztázhatja a kálvinizmusnak a *reneszánszhoz* való viszonyát is. A kálvinizmus maga is „reneszánszigénnyel” lép fel. Csakhogy míg a *tulajdonképpen* reneszánsz a *klasszikus* görög-római kultúrát *véli* újjászületőnek (*véli*, mert természetesen ilyen „újjászületés” a történelemben lényegében csak a tagadás tagadása értelmében lehetséges, ami újjászületik, az nem az újjászülető „hajdani”, hanem az új társadalmi viszonyok által megkövetelt *új*), addig a reformáció — s ezen belül legkövetkezetesebben a kálvinizmus — az *őskereszténység* „evangélium” elveit *véli reformálhatónak*, újjászülethetőnek. Hogy a reformáció két nagy ága között ilyen szempontból — az ókori bibliai forrásokhoz való „visszatérés” vonatkozásában — milyen különbségek vannak, azt már *Montesquieu* is felismerte. Rendkívül figyelemre méltó észrevételét a kálvinizmus marxista—leninista elemzésének tekintetbe kell vennie: „Mindkét vallás a legtökéletesebbnek tarthatta magát; a kálvínista úgy vélte, hogy inkább megfelel annak, amit Jézus Krisztus mondott, a lutheránus pedig annak, amit az apostolok cselekedtek.”<sup>26</sup>

A kálvinizmus és a reneszánsz viszonyában részletes elemzésre szorul az a jellegzetes ellentmondás, hogy amíg a reneszánsz a tudományok és a művészetek — a klasszikus ókor óta nem tapasztalt — hatalmas

<sup>25</sup> Lukács József: „Istenek útjai. A kereszténység előzményeinek tipológiájához”, Kossuth, Budapest 1973. 99.

<sup>26</sup> Montesquieu: „A törvények szelleméről”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1962, II, 163.

méretű felvirágzását hozta, addig a kálvinizmus a reneszánsz tudomány és művészet „visszaján” jön létre, s szinte megdöbbentő, hogy mennyire *nem vesz tudomást* a kor természettudományos fejlődésének eredményeiről, s milyen mértékben *szembenáll* a középkori és különösen a reneszánsz művészet alkotásaival.

Csak egyetlen markáns példát az utóbbira! Kálvin fő művében, az „Institutió”-ban, miközben teológiai megfontolások alapján heves harcot folytat a középkori egyház templomainak képei és szobrai ellen, a reneszánsz életerős művészetének aszketikus elutasítása érdekében így „érvel”: „A bordélyházak lakói is szerényebben és szemérmesebben vannak öltözködve, mint azok a képek templomaikban, melyeket ők szűkek képeiül szerepeltetnek.”<sup>27</sup>

Nagyon érdekes probléma a kálvinizmusnak a többi protestáns irányzathoz való viszonya is. Egy részletes történeti és logikai vizsgálat fel tudná tárni a kálvinizmusnak azt a jellegzetességét, hogy ez a vallási irányzat bizonyos értelemben „harmadik út” a középkori kereszténység: a katolicizmus, sőt a lutheranizmus és a népi plebejus reformációs mozgalmak között. Az a korai polgárság, melynek a kálvinizmus vallási ideológiájává lett, „merészebb”, mint a német „polgárosuló nemesség”, melyre a lutheri irányzat támaszkodik, ezért a kálvinizmus radikálisabb, mint a lutheranizmus, de ugyanakkor a kálvinizmus „gyávább”, mint a panteizmust-ateizmust súroló népi reformáció.

Külön vizsgálatot igényelne a kálvinizmusnak az *antitrinitárius* irányzatokhoz való viszonya. Szigorúan *elméleti-teológiai* megközelítésben is érdekes, hogy az a Kálvin, aki a keresztény monoteizmuson belül — az isteni abszolút szuverenitásról szóló központi dogmája segítségével — egy olyan *absztrakt* isten-fogalmat hozott létre, amelynél elméletileg továbblépni már tulajdonképpen alig lehet anélkül, hogy a továbbabsztraháló ki ne lépjen a vallás kereteiből; az a Kálvin, aki az abszolút szuverén isten mellett szinte „elhalványítja” Jézus Krisztus személyét és szerepét olyannyira, hogy ezt pl. Karl Barth — kellő tisztelettel bár, de nagyon határozott krisztocentrikus szemlélettel — szemére is veti;<sup>28</sup> — ugyanez a Kálvin éles harcot vív a Szentháromság-tagadó irányzatok ellen, s ez a harc Michael Servetnek az életébe is kerül.

<sup>27</sup> Kálvin János: „A keresztény vallás rendszere”, I (Az Institutio Religionis Christianae 1559-i kiadása), Református Egyházi Könyvtár, Pépa 1909, 97.

<sup>28</sup> Lásd Barth: I. m. 22., 23., 26., 47.

Kálvin Franciaországban (sőt eleinte Genfben is) erőteljes küzdelmet vív a Szentháromság-tagadók ellen, s végül is megvédi a Szentháromságot. E küzdelemben — amely *objektív* magában Kálvinban is lezajlik — végső soron megint a keresztény vallás kibontakozó válsága tükröződik. Talán igaza van — a „*racionális mag*” értelmében — Hegelnek, aki a kereszténység magasabbrendűségének kulcsát a Szentháromságban keresi: „A keresztény vallásban . . . isten mint szellem van kinyilatkoztatva: a szellem először is atya, hatalom, elvont általános, amely még be van burkolva, másodsor tárgya a maga számára, önmagának mása, magában kettéváló, a fiú. Ez a mása önmagának azonban éppúgy közvetlenül ő maga; tudja magát benne és szemléli magát benne — s éppen ez a magatudás és magaszemlélés harmadsor maga a szellem. Azaz az egész szellem, sem az egyik, sem a másik egymagában . . . E szentháromságnál fogva áll a keresztény vallás magasabban a többi vallásnál. Ha ezt nem tartalmazná, akkor lehetséges volna, hogy a gondolat más vallásokban többsöt találja.”<sup>29</sup> Kálvin harcában tehát — a Szentháromság-tagadó irányzatok ellen — a kereszténység dogmatikai lényegének a védelmezése nyilvánult meg.

Nem lehet véletlen, hogy ahol a lutheránus vagy kálvinista tanok nem tudtak *stabilizálódni*, a reformáció gyakran továbbment az antitrinitarizmus, az unitarizmus irányába. Pl. Lengyelországban Laszky halála után, vagy ugyanez megfigyelhető az erdélyi fejedelemségben is Dévid Ferenc unitarizmusában. Ezek a protestantizmus perifériáján jelentkező irányzatok azonban jelentékenyebb egyházakká nem fejlődhetek, mert történelmileg lehamyatlottak azok az antifeudális társadalmi erők (a *radikális* jobbágyparaszt forradalmi erők), melyeket ideig-óráig ideológiailag képviseltek. Ezekre — és nem a reformáció *egészére*, és különösen nem annak „legmerészebb” polgári ágára: a kálvinizmusra — áll Gyeborin jellemzése (aki sajnos, a reformációt leszűkíti annak népi-plebejus irányzatára): „A reformáció egyik leglényegesebb vonása a parasztságnak a mozgalomban való aktív részvétele volt. Sőt azt mondhatnánk, hogy a reformáció főerejét, gerincét a parasztság alkotta, mely mint harci erő, mint egy meghatározott ideológia hordozója ekkor lépett első ízben a történelem színpadára. — A reformációra a paraszt-

<sup>29</sup> Hegel: „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 39—40.



ság, a nép vágyai és reményei nyomják rá a bélyegüket. A reformáció népmozgalom volt, amely végül is „kommunista programot” kitűző parasztfelkelésbe torkollott. Eltérően a reneszánsztól, amely elsősorban városi „termék” volt, a reformáció fő bázisa a falu.<sup>30</sup>

E felfogás leegyszerűsítő jellege könnyen világossá válik, ha meggondoljuk, hogy még a népi reformációban sem lehet igazán arról beszélni, hogy a parasztság „mint egy meghatározott ideológia hordozója” a történelem színpadára lépett. Másrészt a lutheranizmusra sem áll, a kálvinizmusra pedig éppenséggel nem, hogy „a reformáció főbázisa a falu” lett volna. A kálvinizmus ebben nem tér el a reneszánsztól, maga is jellegzetesen a városi polgárság „terméke”.

Alapvetően fontos kérdés a kálvinizmus-kutatásban kimutatni e vallási ideológia antifeudális, polgári jellegét. Ennek a polgári ideológiában való megnyilvánulásairól viszonylag többet feltárt már az eddigi kutatás.<sup>31</sup> De a kálvinizmus elméleti teológiájában, dogmatikájában nem kevésbé jelentősek a polgári, az antifeudális vonások. Itt csupán példaként szeretnék utalni az isteni szuverenitásról szóló kálvini alaptanítás ilyen vonatkozásaira.

Ez a dogmatikai alapelv szakítást jelent a középkori egyháznak azzal az alapfelfogásával, amely — kimondva vagy kimondatlanul — az egyház (= a pápa) szuverenitását hirdette. Mégpedig olyan módon hirdette, hogy teológiailag is „legfőbb tanítói hivatal” közvetítő magyarázata adta meg a bibliai kijelentés „egyetlen hiteles” változatát; a dogmatika ily módon kibővült a pápai, a zsinati dekrétumokkal, az egyházatyák tanításaival; és végül, de nem utolsósorban azért, hogy a középkori egyház magának vindikálta a világi kormányzatot és a politikai hatalmat is.

A kálvinizmus radikálisan szakított ezzel a felfogással, s minden szuverenitást az abszolút szuverén istenre ruház át. Ezzel a kálvini felfogásban „a földi hatalmak földöntúli hatalomban való tükröződése” — ahogy a vallás lényegét Marx zseniális kifejezése megragadja — teljessé válik és fókuszálódik az abszolút szuverén istenben.

A feudalizmus szétaprózott és személyekben konkretizálódott földi hatalmakat produkált (király, az egyes feudális urak stb.). A kapitalizmus ezeket „összevonja”

<sup>30</sup> Gyeborin: „Az újkor társadalmi és politikai tanai”, Gondolat, Budapest 1962, 62.

<sup>31</sup> Lásd erre vonatkozóan Kónya István: I. m.

és absztrahálja, megfoghatatlanokká teszi. Ez lényegében „a tőke vak ereje”, amelyről — mint a mai vallás gyökeréről — Lenin olyan érzékletesen beszélt. Ennek az összevont és a végsőig absztrahált vak erőnek a kivetítődése a kálvinizmus szuverén istenének az alakja. Az isten — mint mindent magába sűrítő végső hatalom — magyarázó elvként, végső okként a kálvinizmusban mögéje és föléje kerül minden földi hatalomnak, amelyek csupán a kálvini „leszámrazott szuverenitások elve” alapján kapnak az isteni szuverenitásból földi hatalmat.

Magától értetődik, hogy a marxista—leninista kálvinizmus-kutatásnak elsőrendű feladata részletesen feldolgozni és kritikai-lag értékelni a kálvinizmus szociális doktrínáját is. Ez az a terület, ahol nemcsak az általános világnézet síkján, hanem a társadalomfelfogás, sőt a politikai és gazdasági kérdések vonalán is konfrontálódik a marxizmus—leninizmus és a vallás.

A kálvinizmus szociális doktrínájának elemzése lényeges új adalékokat adhat a polgári társadalomfelfogás kialakulásának feltárásához.

Kimutatható pl. — bár ez ellen a kálvinista teológusok mindig élénken tiltakoznak —, hogy a feltörekvő polgárság társadalom-filozófiájában olyan jelentős társadalmi szerződés-elméletek bizonyos formái a kálvini társadalomfelfogásban is megtalálhatók. „A társadalmi szerződés elmélete, amely a középkorban Aeneas Sylvius-tól eredt, nem talált követőkre... egészen Althusiusig, a 17. szd. kálvinista jogászáig. Althusius még mindig úgy tekinti a kormányzatot, mint amelynek eredete Istentől van. Szerinte az emberiség eredeti, természeti állapotában nem volt államrend vagy kormányzat. A „társadalmi szerződés” által emelkedik ki a közösség mint törvényes testület és egy második szerződésben, a „Kormányzati szerződésben” alkotja meg a kormányzatot saját hatalmának arra átruházásával... Ez volt az az elmélet, amelyet Rousseau is elfogadott és amely a francia forradalom csatakiáltásává lett. De hogy mennyire távol volt ez már Kálvin gondolkodásától, mi sem mutatja jobban, mint az, hogy... Kálvin halála után alig több mint kétszáz évvel a genfi kormányzat „elrendelte, hogy a Contrat Social nyilvánosan égetessék el...”<sup>32</sup>

Tóth Kálmán idézett állásfoglalása bizony bőven tartalmaz önellentmondásokat. Mert ha tudjuk, hogy Althusius (1557—1639) Kálvin közvetlen követője „fanatikus kálvinista, és... odaadó híve a demokratikus köztársaságnak...” — mint

<sup>32</sup> Tóth Kálmán: I. m. 161—162.

ahogy őt Gyeborin jellemzi,<sup>33</sup> akkor Althusiustól Rousseau-ig meglehetősen egyenes út vezet a társadalmi szerződés-elmélet kérdésében. S ha ezt Tóth Kálmán is kimutatja, akkor igen gyenge érv Kálvín társadalmi szerződéssel szembeni idegenkedése mellett az, hogy 200 év múlva a genfi kormány elégetteti Rousseau „Társadalmi szerződés” című művét! Mert az nem biztos, hogy ebben a kérdésben Rousseau „eltávolodott Kálvintól”, az azonban nagyon is lehetséges, hogy a 200 év alatt a genfi kormány távolodott el Kálvín nézeteinek politikai konzekvenciáitól!

Megfigyelhető az is, hogy a kálvínista politikai doktrína éppen ott jut a legközelebb a polgári forradalmi gondolathoz, ahol — Kálvinnál magánál csak végső eszközként, de közvetlen követőinél már központi elvként — kimondja a zsarnok megölésének antifeudális, polgári forradalmi elvét, s ezzel együtt a még döntőbb népszuverenitás elvét is.

Nem csoda, hogy az imperializmusba hajló kapitalizmus ortodox kálvínista ideológusai ezeket az elveket, mint a kálvinizmustól idegen tanításokat utasítják el: „Ezek a vérszomjas elvek nem a kálvinizmusból valók, de belekeveredtek” — hangsúlyozza Kuyper.<sup>34</sup> A felelősséget ezekért a „vérszomjas elvekért” áthárítja a reneszánszra, sőt az ókori görög-római gondolkodásra. Mint írja: „Kétségtelen, hogy úgy Melancthon, mint Béza jóváhagyólag nyilatkozott a zsarnokok megöléséről; de, ha, még mielőtt a reformáció és a kálvinizmus atyja megszületett volna, ugyanolyan kijelentéseket olvasunk, akkor ne vádoljuk sem a kálvinizmust, sem a római katolicizmust, hanem ezeknek az erkölcstelen gondolatoknak az eredetét a reneszánsz egyik visszataszító vonásában keressük: Ennek a bűne, hogy a régi görögök és rómaiak álheroizmusa ilyen fanyar gyümölcsöket termelt.”<sup>35</sup>

Természetesen nem az a lényeg, hogy ezek az elvek a kálvinizmusban születtek-e vagy kívülről kerültek bele! Hanem az, hogy a kálvinizmus megalapítói: Kálvín — ha habozva is, de — maga is, és még következetesebben Béza, beleépítették ezt az elvet szociális doktrínájukba!

Kuyper a maga teljesen reakciós társadalmi-politikai felfogását itt nyílt sisakkal mutatja meg. Ebben a felfogásban is kifejeződik forradalomellenessége, izzó gyűlölete a polgári forradalom, különösen a legkövetkezetesebb, a XVIII. század végi

francia forradalom ellen. De elvakult forradalomellenes gyűlöletében is alkalmaz egy figyelemre méltó disztinkciót: a francia forradalom „... a legrettenetesebb bűn volt; hogy azonban az ancien régime megbukott, az épp úgy istenítélet volt, amely a fejedelmeket sújtotta, mint ahogy a forradalom gyümölseit mi is, antirevolucionérek, nem a forradalomnak ugyan, de a szuverén Úrnak tartozó hálával elfogadjuk. Éppen ebben különbözünk a contrarevolucionérektől, azoktól, akik a történelem által teremtett jogi helyzetet nem akarják elismerni és mindannak erőszakos megsemmisítésére törekednek, ami történelmi joggon áll fenn.”<sup>36</sup>

Kuypernek ez a disztinválása „antirevolucioner” és „contrarevolucioner” között lényegében azt fejezi ki, hogy a kálvinizmus, mint polgári ideológia, természetesen nem törekedhet egy polgári forradalom teljes megsemmisítésére. Hiszen az, még ha „torz karikatúra” formájában is, ha „lopott gyümölcsként” is — ahogy Kuyper oly sokszor gúnyosan mondja — ugyanazokat az elveket juttatja győzelemre, amelyeket a kálvinizmus is hirdetett. E kérdésben „contrarevolucionernek” lenni azt jelentené, hogy a feudalizmus mellé állni! Ezt pedig egy kálvínista teológus (aki ráadásul még egy polgári állam miniszterelőke is, mint Kuyper volt!) tényleg nem teheti meg.

Persze, majd a szocialista forradalommal szemben a kálvínista teológusok egy jó része is contrarevolucioner lesz, pedig itt is lehetne Kuyper szavait alkalmazni, hiszen a szocialista forradalom is „a történelem által teremtett jogi helyzet”!

Hogy a kálvíni társadalmi tanítás mennyire a feltörekvő, a világhódításra induló kapitalizmus ideológiája volt, azt jellemző példával mutatja meg a kálvinizmus és a kapitalista gyarmatosítás összekapcsolására irányuló törekvés. Coligny — a francia hugenották vezére, s később a hírhedt Szent Bertalan-éjszaka áldozata — a gyarmatosítás útján igyekezett a kálvinizmust terjeszteni. Amikor a francia uralkodó körök között magában Franciaországban akadályozták a kálvinizmus terjedését, Coligny a következő javaslatot tette: „Ha Franciaországban nem lehet megúrnítani a kálvinizmust, akkor engedjétek meg, hogy a hugenották Amerikába mehessenek. Legyen akkor Franciaország katolikus, gyarmatai viszont kálvínisták. Így azután a mi üldöztetésünknek vége szakad és Franciaország tengeri hatalma majdnem akkora lesz, mint vetélytársának, Spanyolországának és Portugáliának együttesen.”<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Gyeborin: I. m. 105.

<sup>34</sup> A. Kuyper: „A kálvinizmus politikai jelentősége”, id. kiadás. 44.

<sup>35</sup> Uo. 45.

<sup>36</sup> Uo. 55.

<sup>37</sup> Idézte: Uo. 36.

Colignynek volt is két ilyen gyarmatosítási kísérlete, de az egyiket Brazíliában a portugálok, a másikat Észak- és Dél-Karolinában a spanyolok megsemmisítették.

Az előzőkben pusztán illusztrációként felhozott példák is jelzik, hogy a kálvinizmus szociális doktrinájának sokoldalú marxista—leninista elemzése új vonások-

kal gazdagíthatja a *polgári* társadalom-felfogásról meglévő ismereteinket, s egyben — ha követkevsen végigkísérjük a kálvinizmus történeti fejlődését ebből a nézőpontból is — differenciáltabbá válhat a kálvinizmus legújabb formáinak marxista—leninista megítélése is.

## A FILOZÓFIA ÉS POLITIKA HELYÉRŐL PLEHANOV ÉLETMŰVÉBEN

DOIMÁNYOS ISTVÁN

Érdeklődéssel olvastam Sziklai László tanulmányát Plehanov örökségéről.\* Időszzerű értékelésproblémákra irányítja a figyelmet, adalékokat nyújt a szovjet Plehanov-kutatás eredményeiből, szemléleti vívmányaiából.

Politikatörténeti mozzanatokra is kitér. Főleg ezzel jogosít fel, hogy szóvátegyem az értekezés általam hibásnak tartott elméleti tendenciáját.

A szerző által részletezett régebbi Plehanov-értékelés fő fogyatékosága az volt, hogy életművében a pozitív filozófiai mozzanatok rovására is kizárólag a politikai magatartást, annak is legrosszabb — mensevik — korszakát tette meg mércéül. Sziklai ezt — ha nem is ilyen szavakkal — indokoltan kifogásolja. Ő maga azonban az ellenkező hibás végtel felé közelít: Plehanov filozófiai értékeire hivatkozva túlságosan mereven választja el egymástól a politikatörténetet és — a filozófus személyiségét. A hibák visszajárfordítása lenne, ha most a filozófiai kritériumokat tennék kizárólagossá.

Az értékelés összképében nem elég hangsúlyos az 1914 utáni politikai hibák elítélése.

Plehanov korábbi megalkuvását sem bírálja elég határozottan. A szerző sztereotip módon „taktikai oportünizmusként” említi mensevizmusát, azt ilyen módon szépítve. Sziklai közvetve Leninre utal, aki 1908-ban valóban élt ezzel a kifejezéssel. Csakhogy Lenin alkalmilag, meghatározott összefüggésben használta ezt a megjelölést, míg Sziklai sémaként ismétli.

Leninnél Plehanov elfajult politikájának keményszavú ostromozása a tipikus. (1908-ban Lenin két okból használta ezt a kifejezést. A filozófiai vita közben jelezni kívánta, hogy Plehanov hibarend-

szere a politikaalkalmazás, a taktika terére tartozik. Am azért is folyamodott az elvileg nem alkuvó, de tapintatosabb megfogalmazáshoz, mert ettől az időtől kezdve átmenetileg Lenin és Plehanov politikája is közeledett egymáshoz a mensevik-likvidátorok elleni küzdelemben.)

A politikatörténet életműformáló hatásának elhanyagolásával is összefügg; néhol pontatlanok a tanulmány politikai megállapításai. Szarvashiba, hogy Plehanov a világháború előtti években „szó nélkül hagyta a revizionista megnyilvánulásokat a mensevik táboraiban” (572.), hiszen egy ideig Leninnel összefogva segített kiüzni a pártból a likvidátor mensevikeket („párthú” Plehanov, 1912). Téved a szerző, amikor Plehanov közismert elméletiességére hivatkozva a fiatal marxistát is általános ortodoxiában marasztalja el: eredetiségre, alkotó felismerésekre volt szükség ahhoz, hogy valaki a narodnyikokkal szemben oroszországi érvénnyel védje meg a marxizmus több alapételét. A mensevik Plehanov lett ortodox, ami még jobban összefonódott nála az elméletieskedéssel. E pontokon tehát a szerző — tanulmányának alapszínzetével ellentétben — maga is ismétli az általa elítélt hibákat.

Végül egy megjegyzés a szerző kedvenc kifejezéséről, az ortodoxiáról. Mivel nem különbözteti meg világosan ennek gyakoribb, pejoratív, illetve más oldalról „elvhú, következetes” értelmét, Plehanov 1905—1907-es áruását — dönt betűkkel szedve! — „rendkívüli következetességnek” nevezi (563.). Az ortodoxia tartalmának tisztázatlanságára vall, hogy a szerző hol tagadja (556.), hol pedig erősíti (547.) Lenin és Plehanov közös elméleti kiindulópontját.

A tanulság: akár filozófus, akár történész ír Plehanovról, az életmű egészében nem csökkentheti sem a filozófia, sem pedig a politikatörténeti mozzanatok reálértékét.

\* A tanulmány megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1972/5—6. számában. — Szerk.

Az Internationale Hegel-Gesellschaft felkérte szerkesztőségünket az alábbi körlevél közzétételére. A kérésnek — noha technikai okok folytán sajnos megkésve — szívesen teszünk eleget.

## KÖRLEVÉL

### AZ INTERNATIONALE HEGEL-GESELLSCHAFT TAGJAIHOZ ÉS BARÁTIAIHOZ

1. A X. Nemzetközi Hegel-kongresszus előkészületei olyan stádiumba értek, hogy módunkban áll közölni az alábbiakat:

A kongresszust — amelyet jubileumi kongresszusként rendezünk meg — 1974. augusztus 26. és 31. között Moszkvában tartjuk. Az ünnepélyes megnyitó ülésen, melynek színhelye a Lomonoszov Egyetem lesz, az üdvözlő beszédekén kívül alapvető referátum hangzik el a kongresszus központi témájáról, a dialektikáról. A munkaüléseken megvitatásra kerülnek a dialektika kérdései a hegeli filozófiával kapcsolatos valamennyi témakörben (pl. ismeretelmélet, természetfilozófia, történelem, jog, társadalomtudomány, tudományelmélet, rendszerelmélet, esztétika, etika, vallástudomány stb.). Az előadásokat és vitákat a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai, illetve Jogtudományi Intézetének helyiségeiben, valamint az Akadémia üléstermeiben tartjuk meg. Ugyancsak az Akadémia üléstermében kerül sor 1974. augusztus 30-án pénteken a Hegel Társaság taggyűlésére.

Ezúton kérjük azokat, akik referátumot kívánnak tartani, hogy erről legkésőbb 1973. szept. 1-ig értesítsék a társaság elnökét. Ajánlatos, hogy a kéziratot a kongresszusra több példányban hozzák magukkal, de legalábbis hozzanak egy-egy példányt a fordítóiroda, illetve a „Hegel-Jahrbuch”-beli publikáció céljaira.

2. A turisztikai problémákról és egyéb szervezési kérdésekről ez év őszén újabb körlevélben adunk tájékoztatást.

3. A „Hegel-Jahrbuch” 1972. évi kötetét, amely az antwerpeni Hegel-kongresszus referátumainak egy részét tartalmazza, a kiadó (Verlag Anton Hain, D6554 Meisenheim am Glan) a közeljövőben szállítja. Az 1973-as kötet, amely az antwerpeni kongresszus további anyagait közli, előkészítés alatt van. A kiadó előzékenysége folytán mód nyílt az évkönyv terjedelmének megnövelésére, úgyhogy — az első kötetekhez hasonlóan — ismét lehetővé vált a kongresszusi referátumokon kívül egyéb Hegel-tanulmányok publikálása is. Várjuk közreműködésüket.

4. A társaság posta-csekk számlaszáma megváltozott. Az új szám: Hegel-Gesellschaft, Postscheckamt Nürnberg, Konto Nummer 10070—858.

Az évi tagdíj változatlanul 3,— DM.

Wilhelm Raimund Beyer  
elnök

Levél cím: Internationale Hegel-Gesellschaft  
A 5020 Salzburg  
Richard-Strele-Strasse 16 (Dr. Beyer)

AZ AKADÉMIAI KIADÓ GONDOZÁSÁBAN JELENIK MEG:

*Fukász György*

# TECHNIKAI HALADÁS ÁLDÁS VAGY ÁTOK?

Társadalomtudományi kismonográfia 7.

Kb. 220 oldal – Füzve kb. 22,— Ft

„Korunk a tudományos technikai forradalom kora!”  
„Áldás vagy átok a technikai haladás?” Ezek a fő kérdései a mai polgári társadalmak filozófiai törekvéseinek. A technicizmus ezzel a nézettel tagadja a tőkés és szocialista társadalmak közötti antagonisztikus ellentétet. A szerző tisztázza a hibás technikafelfogások alapját: a technika fetiszizált értelmezését, amely kiszakítja a technikai viszonyokat az alapvető társadalmi termelési viszonyok szövetéből. Megadja a technika pontos definícióját, különválasztva a technika alkalmazását magától a technikától. Vizsgálja a technika tőkés alkalmazásából fakadó ellentmondásokat, ezek antihumánus jellegét, szemben a szocialista technikai vívmányok alkalmazásának humanista jellegével.

*Erdei László*

# ELLENTÉT ÉS ELLENTMONDÁS A LOGIKÁBAN

Társadalomtudományi kismonográfiák 8.

Kb. 100 oldal — Fűzve kb. 10,— Ft

A szerző ebben a munkájában mind a formális, mind a dialektikus logika szempontjából rendkívül részletes és alapos vizsgálatnak veti alá az ellentmondásról elnevezett, ismert logikai törvényt. Kimutatja, hogy a formális logikai ellentmondás törvénye érvényes a dialektikus logikában is, továbbá hogy a dialektikuslogikában ellentmondás törvénynek nevezett törvény nem azonos a formális logikai ellentmondás törvényével. A dialektikus logikai ellentmondás törvénye a gondolatok tartalmára vonatkozik, és érvényesége következtében olyan új logikai következtetések alkotóhatók meg, amelyek túlvezetnek a formális logika határain, s új, eddig ismeretlen eredmények feltárását teszik lehetővé.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Helle Mária

A kézirat nyomdába érkezett: 1973. III. 9.

Terjedelem: 19,95 (A/5 ív)

Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: Principles of Marx' Ontology I. ....	241
M. LIFSIC: The Wind of History I. ....	282
MÁRIA MAKAI: Some Ontological Questions of Ethics .....	298
R. BLUM: Lenin and the Marxist Theory of Revolution .....	343
ISTVÁN BALOGH: A Semiotic Explanation of the Genesis of the Russell-Antinomies II. ....	359
LÁSZLÓ ÁGOSTON: Historical Changes in the Relationship „Man—Technology— Nature” and the Scientific—Technological Revolution .....	377

## REVIEW

MIKLÓS TOMKA: Bourgeois Sociology of Religion — A selected Bibliography ...	416
ANTAL MÜLLER: P. Dislevij: Materialist Dialectics and Physical Relativism ...	443
ILONA KONCZ: J. Horn: Monad and Concept .....	447
ISTVÁN KÓNYA: Marxist—Leninist Researches of Calvinism — Their Political and Theoretical Importance .....	454
ISTVÁN DOLMÁNYOS: On the Place of Philosophy and Politics in the Life-Work of Plehanov .....	465

## СОДЕРЖАНИЕ

Дьёрдь Лукач: Основные онтологические принципы Маркса. I. ....	241
М. Лифшиц: Ветер истории. I. ....	282
Мария Макай: К онтологическим вопросам этики .....	298
Р. Блюм: Ленин и марксистская теория революции .....	343
Иштван Балог: Семиотическое толкование происхождения антиномий Расселя. II	359
Ласло Агоштон: Историческое формирование отношения человек—техника—природа и научно-техническая революция .....	377

## ОБЗОР

Миклош Томка: Избранная библиография литературы буржуазной социологии религии .....	416
Антал Мюллер: П. Дышлевый — Материалистическая диалектика и физический релативизм .....	443
Илона Конц: Дж. Хорн — Монас и понятие .....	447
Иштван Коня: О политическом и теоретическом значении марксистско—ленинских исследований калвинизма .....	454
Иштван Долманьош: О месте философии и политики в творчестве Плеханова. ....	465

**Ára: 36,— Ft**

**Előfizetés egy évre: 84,— Ft**

**INDEX: 25.535**



HA 255

TIZENHETEDIK ÉVFOLYAM

1973 / 5-6



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
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 FERENC,  
LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,  
RUZSA IMRE, TÓKEI FERENC, WIRTH ÁDÁM,  
ZOLTAI DÉNES

1973/5—6

## TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: Marx ontológiai alapelvei. II. ....	469
M. LIFSIC: A történelem szele. II. ....	528
SZIGETI JÓZSEF: Nicolai Hartmann „Esz­tétiká”-járól ....	549
SÓS VILMOS: Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma. I. ....	585
ÁGH ATTILLA: Marx és Engels őstörténeti koncepciójának marxizmustörténetéhez ....	600
MARTON IMRE: Polarizáció és a fejlődés útjainak sokfélesége a „harmadik világban” ....	632
GARAI LÁSZLÓ: A kommunizmus fogalmának gazdasági-filozófiai érvényessége ...	644
KATONA PÉTER: A gondolkodás vizsgálatának aspektusairól ....	656
SZERDAHELYI ISTVÁN: Ízlés és esztétikai ízlés ....	700
MÁRKUS GYÖRGY: A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a „kultúra” problémája ....	742

## SZEMLE

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN: A Bécsi Kör filozófiája ....	761
VOIGT VILMOS: Tanulmánykötet a művészet korai formáiról ....	766

---

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: hétfő és péntek

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# MARX ONTOLÓGIAI ALAPELVEI. II.\*

LUKÁCS GYÖRGY

## 3

### TÖRTÉNETISÉG ÉS ELMÉLETI ÁLTALÁNOSság

Eddigi ontológiai fejtegetéseink impliciten tartalmazták, mint létszerű meghatározást, mindenfajta társadalmi lét történetiségét, egészében és részleteiben. Sőt, amikor például idéztük a fiatal Marx — soha meg nem másított — nézetét a történelem egyetemlegesen egységes tudományáról, akkor már utaltunk is erre a nézőpontra. Mégis azt hisszük, hogy a történelmiségnek ez a félig kimondott jelenvalósága nem elegendő a társadalmi lét specifikus ontológiai problémáinak adekvát megragadásához, hanem legalább a legfontosabb kategóriákat és kategoriális összefüggéseket szembesíteni kell gondolatilag a bennük rejlő történetiséggel.

A történelem irreverzibilis folyamat, és ezért kézenfekvő, hogy ontológiai vizsgálatok az idő irreverzibilitásából induljunk ki. Világos, hogy itt hamisítatlan ontológiai összefüggés áll fenn. Ha az időnek ez a sajátossága nem volna mindenfajta lét megszüntethetetlen alapja, akkor fel sem merülhetne a lét szükségzerű történetiségének problémája. Persze ez nem szünteti meg azt, hogy — a szervetlen lét területén — sok folyamat megfordítható, ami máris arra utal, hogy nem juthatunk el a valódi problémához, ha közvetlennek fogjuk fel ezt az összefüggést. Az idő pusztán elvont irreverzibilitásából ugyanis még meghatározott fizikai folyamatok irreverzibilitása sem vezethető le közvetlenül. Ezek léteznek, de konkrét anyagi folyamatokból és viszonylatokból kell megérteni őket; persze az időben játszódhatnak le, de — ugyanilyen törvényszerűséggel — a reverzibilis folyamatok is ezt teszik. Annak a héralditoszi mondatnak a mély részizagsága, amely szerint nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba, szintén az anyag szakadatlan mozgásán alapul, azon az alapvető ontológiai tényen, hogy a mozgás és az anyag ugyanannak a szubsztancialitás-viszonynak két oldala, két mozzanata; és ezt a zseniális részizag-

\* A szerző „Marx ontológiai alapelvei”-kéziratainak 1–2. fejezete a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/3–4. számában jelent meg.

A hivatkozásoknál ezúttal is minden esetben híven megtartottuk a szerző eredeti munka-utalásait. Kiegészítésül — a magyar olvasó használatára — a lábjegyzetknél szögletes zárójel között feltüntetjük az idézet lelőhelyét a használatos magyar kiadásokban. Ott, ahol a szerző eredeti hivatkozása ma már nehezebben hozzáférhető szövegkiadásokra utal, kikerestük és megadjuk az idézet helyét a megfelelő újabb nyelvű kiadások szerint is.

Rövidítések: MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrg. von D. Rjazanov (1931 után: W. V. Adoratskij). Marx—Engels Verlag, Frankfurt—Berlin (1933 után: Moskau). 1927—1935. MEW = Marx/Engels/Werke. Dietz Verlag, Berlin. 1957—1971. MEM = Marx/Engels/Művei. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest. 1957—.

A Szerkesztő

ságot csak oly módon lehet dialektikusan helyesbíteni, hogy magában a szubsztancialitásban (mint mozgó kontinuitásban) fedezzük fel az alapelvet; az itt kifejtett tényállás szempontjából mindegy, hogy maga Hérakleitosz látta-e ezt az összefüggést.

Nem véletlenül folyamodtunk a szubsztancia kifejezéshez. A XIX. század eleje óta a filozófiában olyan mozgás megy végbe, amely ki akarja küszöbölni a filozófiából a szubsztanciát. Nem annyira Hegelre gondolunk itt, hiszen az a törekvése, hogy a szubsztanciát szubjektummá változtassa át, végső soron nem kiküszöbölni akarja a filozófiából a szubsztancia fogalmát, hanem csak mozgásban, történelmien, az emberi nem szubjektumához kapcsolódva akarja felfogni ezt, bármily problematikus is ez a törekvés önmagában véve. Ennek a koncepciójának nem is volt széles és tartós utóhatása. Csak az újkantianizmus és a pozitívizmus oldja fel — ismeretelméleti beállítottsággal — a szubsztancia fogalmát; a szubsztancia- és a funkciófogalom Cassirer-féle szembeállítására a pozitívizmus és a neopositívizmus programjának is megfelel. Ezek a tendenciák láthatólag az új — főként természettudományos — ismeretek vívmányaira támaszkodnak, és ezért gyakran van igazuk, amikor a régi szubsztancia-felfogásokat — a vulgármaterializmusét, a biológiai vitalizmusét stb. — bírálják. De a kérdés lényegét mégis szem elől tévesztik. A szubsztancia mint a változásban való megmaradás ontológiai elve elveszti ugyan régi értelmét, és már nem kizárólagos ellentéte a kifejlésnek, de megújult és elmélyült érvényességet szerez, mivel a megmaradót a valóság reális komplexusaiban folyamatosan megőrződő, megújuló, kibontakozó tényezőnek fogják fel, s mivel a folyamatosság mint a komplexus benső mozgásformájának folyamatossága az elvont-statisztikus megmaradást a kifejlésen belül meglevő konkrét megmaradássá változtatja át. Ez már a szervesetlen lét komplexusaira is érvényes, és a szervezetben és társadalomban a reprodukció elvévé emelkedik. Ha ily módon az eddig statikus szubsztancia-fogalom dinamikussá változik át, ha a jelenségvilágot az egyes-egyedüli szubsztancia kedvéért lefokozó fogalom az egymástól oly végletesen különböző dinamikus komplexusok szubsztancialitásává válik, akkor ez az átváltozás a tudomány minden új vívmányát jelezheti filozófiailag, egyszersmind azonban messzire űzheti a pusztá szubjektívizmust, relativizmust stb. minden fajtáját. Ebből azonban az is következik — és ennek jelenlegi problémánk szempontjából döntő jelentősége van —, hogy a szubsztancia-fogalom többé már nincs kizárólagos ellentétben a történetiséggel, mint ez a legpregnansabban Spinozánál látható. Ellenkezőleg: a megmaradásban való folyamatosság mint a mozgó komplexusok létevel ontológiailag hajlik a történetiséghez mint magának a létnek az elvéhez.

De a mozgás örökléte sem elegendő ahhoz, hogy meghatározzuk a történetiség specifikus konkrétságát. A legáltalánosabb formában kifejezve: a történetiség nemcsak általában vett mozgást tartalmaz, hanem a változás meghatározott irányát is, olyan irányt, amely meghatározott komplexusok — önmagukban és más komplexusokhoz való viszonyukban bekövetkező — minőségi változásaiban nyilvánul meg. Néhány előzetes megjegyzést kell itt rögtön tennünk, hogy elhatároljuk az eredeti és igazi ontológiai felfogást azoktól a tévutaktól, amelyekben a korábbi, többnyire metafizikának nevezett ontológia járt. Más összefüggésekben beszéltünk már röviden arról, hogy a fejlődésnek (és a továbbfejlődésnek) semmi köze — etikai, kulturális, esztétikai stb. értelemben vett — értékeléséhez. Az ilyen értékelések ontológiai szükségszerűséggel a társadalmi lét keretei között, a társadalmi lét folyamán



jönnek létre, és speciális, fontos feladat lesz, hogy pontosan meghatározzuk ontológiai érvényüket, vagyis maguknak az értékeknek az ontológiai objektivitását. (Ez csak e fejezet későbbi összefüggéseiben, valóban konkrétan pedig csak az etikában történhet meg.) Ezeknek az értékeléseknek, hogy átmenetileg csak ezekről, és ne magukról az értékekről beszéljünk, az itt tárgyalt, egészen általános értelemben vett történetiség ontológiájához még akkor sincs közük, ha elismerjük, hogy társadalmi eredetük szükségszerű, és hatásuk jelentős. Az irányt, az ütemet stb. is a közvetlenségtől megszabadított, egészen általános értelemben kell felfognunk. Ha a fejlődés ontológiai birodalmából egy esetleg évmilliárdokat igénybe vevő asztronómiai fejlődést kapcsolnak ki, akkor ugyanazt a hibát követhetik el, mint amikor egy csak órákig vagy percekig létező élőlénynél nem akarják tudomásul venni a fejlődést. Ez azonban az elutasításnak még kezdetleges, könnyen legyőzhető, lényegileg antropomorfizáló módja. A valóság tudományos megragadása szempontjából azonban sokkal veszélyesebb, ha a fejlődés fogalmát ontológiailag megalapozatlan módon általánosítják, kiterjesztik vagy beszűkítik, korlátozzák. Különösen hangsúlyoznunk kell itt az „ontológiai” kifejezést. Némely fontos esetben ugyanis a mindennapi tapasztalat „intentio rectá”-ja felmutathatja a fejlődés kétségbevonhatatlan tényeit, jóval mielőtt ezek tudományosan megalapozhatók volnának, a legjelentősebb példa erre nyilván a fajok filogenetikus fejlődése, amelyet a tenyésztők gyakorlata jóval azelőtt ismert, mielőtt még akár csak megkísérelték volna e fejlődés tudományos megragadását. De ennek az „intentio rectá”-nak, mint ezt N. Hartmann bírálatában hangsúlyoztuk, még irányadó bizonyosságot sem tulajdoníthatunk. Szilárdan áll egy közvetlen, de kétségbevonhatatlan valóság talaján, s így megelőzheti, olykor ontológiailag helyesbítheti is a tudományos megismerést, de éppen mert a mindennapok intenciója, gyakran áthatják s így el is torzítják a mindennapok szükségképpen kialakult előítéletei. Már a közvetlenség szempontjából túl gyors vagy túl lassú tempójú fejlődés említett elutasítása is ebben az irányban hat. De még fontosabb, hogy a legkülönbélebb antropomorf elképzeléseket, amelyek a munkafolyamat megengedhetetlen általánosításából fakadnak, a tulajdonképpeni fejlődés kritériumaivá emelik. Főként arról van itt szó, hogy közvetlenül vagy közvetve teleológiai jellegű tulajdonítanak olyan mozgáskomplexusoknak, amelyek ontológiai szempontból nem teleológiai jellegűek. Ezeket a pusztán feltételezett, nem létező teleológiai tételezéseket, amelyek természetesen transzcendens, vallásos stb. jellegűek, alapelvekké emelik, és ezeknek kellene dönteniük arról, hogy vajon végbement-e valamely fejlődés, és milyen jellegű ez ontológiai lényegét tekintve. Itt nem szállhatunk vitába az ilyen felfogások különböző következményeivel. Elég azt hangsúlyoznunk, hogy fejtegetéseink nemcsak a szervetlen és a szerves természetben, hanem a társadalomban is elutasítják a teleológia minden általánosított formáját, és érvényességi körét az emberi-társadalmi cselekvés egyedi aktusaira korlátozzák, amelyeknek legpregnansabb formája, modellje a munka.

De magának a munkának a ténye és következményei teljességgel sajátos struktúrát alakítanak ki a társadalmi létben. Mert noha valamely teleológiai tételezés minden terméke kauzálisan jön létre és kauzálisan hat, olyannyira, hogy teleológiai eredete látszólag kihuny kihatásaiban, mégis megvan az a csak társadalmilag létező sajátosságuk, hogy nemcsak ők maguk alternatív jellegűek, hanem kihatásaik is, amennyiben embereket érintenek, alternatívákat váltanak ki. Bármilyen mindennapi-felszínes is az ilyen alternatíva, köz-

vetlenül bármilyen csekély következményekkel jár is, mégis igazi alternatíva, mert mindig magában rejti annak lehetőségét is, hogy átalakító módon visszahasson a szubjektumára. A magasabbrendű állatvilág látszólag analógiát kínál ehhez — például, hogy vajon egy oroszlan melyik antilopra veti magát —, de ennek éppen ontológiaiilag nincs semmi köze az igazi alternatívához, mert egy ilyen „választás” tisztán biológiai marad és nem idézhet elő benső változásokat; létrejöttének folyamatai tehát a biológiai lét szintjén pusztán epifenomenálisak. A társadalmi alternatíva viszont, bármilyen mélyen gyökereznek is a biológiai szférában, mint a táplálkozás vagy a szexualitás esetében, mégis bezárva erre a területre, hanem mindig magában foglalja az imént jelzett reális lehetőséget a választó szubjektum megváltoztatására. Természetesen — ontológiai értelemben — itt is fejlődés megy végbe, amelyben az alternatíva aktusának szintén megvan az a tendenciája, hogy visszaszorítsa társadalmilag a természeti korlátokat.

Ezzel elérkeztünk a társadalmi léten belüli objektív fejlődés egyik alapvető tényéhez. De hogy itt is helyes következtetésekre jussunk, újból és újból magukhoz a tényekhez, viszonylataikhoz és struktúráikhoz kell visszanyúlunk, és egyetlen fellelt egyedi konstellációt sem szabad kritikátlanul másfajta tényállások sémájának elfogadnunk. Főként attól kell óvakodnunk, hogy voluntarista vagy szubjektivistá módon értelmezzük az alternatíva elkerülhetetlenségét a társadalmi gyakorlaton belül. Az itt szükséges irányt talán a leginkább a marxizmus egyik központi kategóriájának, az értéknek a rövid elemzése adhatja meg. Láttuk, hogy az érték mint a használati érték és a csereérték egysége gazdaságilag magában foglalja a társadalmilag szükséges munka tételését is. És az emberiség gazdasági fejlődésének vizsgálata egészen világosan mutatja, hogy a társadalmiság kibontakozásával, a természeti korlátok visszaszorításával párhuzamosan egyrészt szakadatlanul és folyvást fokozódó ütemben növekszik a megalkotott értékek mennyisége, másrészt éppilyen szakadatlanul csökken az előállításukhoz társadalmilag szükséges munka. Gazdaságilag ez annyit jelent, hogy az értékek összegének növekedésével egyidőben állandóan csökken az egyes termékek értéke. Ezzel adva van egy olyan fejlődési irány, amely a termelés növekvő társadalmiságát nem egyszerűen a termékek növekedésében fejezi ki, hanem egyúttal az előállításukhoz társadalmilag szükséges munka csökkenésében is.<sup>1</sup> Itt kétségkívül egy a társadalmi léten belül végbemenő objektív és szükségszerű fejlődésről van szó, amelynek ontológiai objektivitása független marad mind az ezt ténylegesen előidéző egyedi aktusok intencióitól, mind pedig az összes értékeléstől, amelyet az emberek a legkülönbélebb nézőpontokról, a legkülönbélebb indítékok alapján a fejlődésről kimondanak. Tehát a társadalmi lét benső fejlődési tendenciájának egyik objektív ontológiai tényével állunk szemben.

Az ilyen fejlődés objektívitásának, az emberek magatartásától való teljes függetlenségének megállapítása a gazdasági értéknek és kibontakozása tendenciáinak fontos ontológiai sajátossága. Ezt az objektívitást tehát rögzíteni kell, noha — vagy mert — ezzel magát az ontológiai jelenséget még távolról sem fejtettük ki tökéletesen. Korántsem véletlen, hogy ezt — csaknem minden nyelven — értéknek nevezik. Ugyanis az a tudattól független, társadalmilag

<sup>1</sup> Világos, hogy a szabadidőnek az egész emberi kultúra szempontjából oly döntő kategóriája a legszorosabban összefügg ezzel a fejlődési tendenciával. Csak művünk második részében térhetünk rá erre.

reális, objektív viszony, amelyet itt az „érték” műszóval jelölünk, ennek az objektivitásának a csorbítása nélkül — végső soron, persze csak végső soron — egyúttal mindazoknak a társadalmi viszonyoknak az ontológiai alapja is, amelyeket értékeknek szoktunk nevezni, és így azoknak a társadalmi érvényű magatartásmódoknak is, amelyeket értékeléseknek hívunk. A társadalmilag objektív létnek és objektív megalapozottságú értékviszonynak ez a dialektikus egysége abban a tényben gyökeredzik, hogy mindezek az objektív viszonylatok, folyamatok stb. az őket megvalósító emberi-egyedi aktusok intencióitól függetlenül őrződnek meg és hatnak ugyan, de csak ezek megvalósulásaiként jönnek létre és csak úgy fejlődhetnek tovább, ha visszahatnak további emberi-egyedi aktusokra. Ha a társadalmi lét sajátosságát meg akarjuk érteni, akkor meg kell értenünk és rögzítenünk kell ezt a kettősséget: hogy a speciális képződmények és folyamatok egyidejűleg függőek és függetlenek azoktól az egyedi aktusoktól, amelyek közvetlenül előidézik és továbbviszik őket. A társadalmi lét félremagyarázásai többnyire abból fakadtak, hogy egyetlen vagy abszolút uralkodóvá fűjták fel valamelyik tényezőt, holott ezek csak kölcsönhatásukban reálisak. Marx ezt mondja: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják.”<sup>2</sup> Ezen a helyen Marx főként a hagyományok hatásával foglalkozik. Világos azonban, hogy a „körülményeket” filozófiailag egészen általános értelemben fogja fel. Nincsenek ugyanis nem-konkrét alternatívák; ezek sohasem választhatók el (legtágabb értelemben vett) hic et nuncjuktól. De éppen e konkrétság miatt, amely az egyes embernek és cselekvése társadalmi körülményeinek szétválaszthatatlan együttműködéséből fakad, minden egyes alternatív aktus egy sor olyan általános társadalmi meghatározást tartalmaz, amely a belőle eredő tett folytán — a tudatos szándékoktól függetlenül — továbbfejlődik és hasonló szerkezetű új alternatívákat idéz elő, olyan oksági láncolatokat hoz létre, amelyeknek törvényszerűségei szükségképpen túlhaladnak az alternatívák intencióin. A társadalmi lét objektív törvényszerűségei tehát elválaszthatatlanul kapcsolódnak alternatív jellegű egyedi aktusokhoz, egyúttal azonban ettől független társadalmi szigorral rendelkeznek.

Ez a függetlenség azonban ismét dialektikus. Pregnánsan nyilatkozik ez meg a jelenség és a lényeg dialektikájában (itt persze állandóan szem előtt kell tartanunk, hogy a materialista dialektika a jelenségben valami létezőt lát, nem pedig mintegy a lét ellentétét). Az alternatíva egyedének, szubjektumának dialektikus kölcsönös vonatkozása az általánoshoz, a társadalmilag törvényszerűhöz sokrétűbb és tarkább jelenségsort alkot, éppen mert a társadalmi lényeg csak az elvileg egyéniesített emberek közegeiben nyilatkozhat meg. (Azokról a specifikus problémákról, amelyek ebből a tényállásból fakadnak, csak művünk második részének tárgyilag differenciáltabb összefüggései közt beszélhetünk behatóbban.) Itt még csak a társadalmi lét egy másik olyan szerkezeti problémájára kell röviden utalnunk, amely a lényeg—jelenség—lényeg-viszonynak erre a sajátosságára meghatározó befolyást gyakorol: az egész és a rész reflexiók viszonyára. A szerves természetben fennálló általános ontológiai helyzet már a szerves természet területén minőségi változáson

<sup>2</sup> Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. [Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik] Wien—Berlin, 1927. p. 21. — [MEW, Band 8., p. 115. — K. Marx: Louis Bonaparte brumaire tizenhatalcadikája. MEM, 8. k., p. 105]

megy át; felmerülhettek, véleményünk szerint megokolatlan, kételyek azzal kapcsolatban, hogy vajon például az állatok szervei felfoghatók-e részeknek. Mindenesetre olyan specifikációval és differenciálódással, önálló étellel, olyan — persze igen viszonylagos — önállósággal rendelkeznek, amely a szervesetlen világban nem fordulhat elő. De mivel csak az össz-szervezetben betöltött funkciójukban és e funkciójuk következtében létezhetnek, és termelhetik újra viszonylagos önállóságukat, mégis, ontológiailag fejlettebb fokon, megvalósították a résznek az egészhez fűződő reflexiós viszonyát. A társadalmi létben még inkább ez a helyzet: ami a biológiai létben — legalábbis első közvetlenségében — egész volt, a magát újratermelő organizmus itt részzé válik, a társadalom egészén belül. Az önállóság fokozódása nyilvánvaló, mert biológiai értelemben minden ember szükségképpen egész. Az ontológiai probléma azonban abban áll, hogy éppen ez az önállóság válik a társadalmi értelemben vett részjelleg hordozójává: az ember, amennyiben ember és nemcsak tisztán biológiai élőlény, ami a valóságban sohasem fordul elő, végső soron — noha persze más létokokból kifolyólag és ezért másféleképpen — éppúgy nem oldható el konkrét társadalmi totalitásától, mint a szerv a biológiai totalitástól. A különbség abban rejlik, hogy a szerv létezése elválaszthatatlan attól a szervezettől, amelyhez tartozik, de a társadalom esetében ez az elválaszthatatlan összefüggés — minél fejlettebb a társadalmiság, annál inkább — csak az általában vett társadalomra vonatkozik és konkrétan nagy variációkat tesz lehetővé. A természeti korlátok itt is visszaszorultak, mert a primitív ember számára még halálos ítélettel volt egyenlő, ha kitalizították társadalmából. Az emberi élet növekvő társadalmisága mindenesetre sok egyénben olyan illúziót kelt, mintha független volna általában a társadalomtól, mintha elszigetelt atomként létezne. Már a fiatal Marx is tiltakozott a radikális ifjúhegeliánusok ilyen nézetei ellen.<sup>3</sup> Másutt pedig az egyének önállóság-illúzióit abból vezeti le, hogy a kapitalista társadalomban a renddel, a kaszttal stb. ellentétben „az életfeltételek véletlenszerűek az egyén szempontjából”, tehát ismét abból, hogy a fejlettebb társadalmiságok specifikus öntörvényűsége megerősödött, visszaszorultak a természeti korlátok.<sup>4</sup>

Ez a tárgyilag szükséges kitérő visszavezet bennünket ahhoz, hogy az értékproblémát a társadalmilag szükséges munka változásával összefüggésben jobban megértsük. Az össz-összefüggésnek csak egyik oldala az, ami az általánosan felfogott értéktörvényben mint az árutermeléshez társadalmilag szükséges munkaidő mennyiségi csökkenése nyilvánul meg; kiegészíti ezt, hogy az embernek mint egyedi lénynek a képességei fejlődnek. Marx az úgynevezett „Nyersfogalmazvány”-ban így fejti ki ezt a kétoldali összetartozóságot: az érték vagy az általa képviselt gazdagság „minden formában dologi alakban jelenik meg, akár olyan tárgy, akár olyan tárgy közvetítette viszony, amely az egyénen kívül és esetleg az egyén mellett fekszik. . . In fact azonban, ha a bornírt polgári formát lehántjuk, mi más a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemleges csere által létrehozott egyetemlegessége? Az ember uralmának teljes kifejlődése a természet erői, vagyis mind az úgynevezett természet, mind pedig saját ter-

<sup>3</sup> MEGA, I. 2., p. 296 [MEW, Band 2., p. 127 f. — Marx/Engels: A szent család. VI. fejezet c) pont. MEM, 2. k., p. 119].

<sup>4</sup> Ebd., I. 5., p. 65 f. [MEW, Band 3., p. 76. — Marx/Engels: A német ideológia. I. Feuerbach. MEM. 3. k., p. 64 alapján].



mészete felett? Alkotói adottságainak abszolút kimunkálása, amihez nincs más előfeltétel, mint a megelőző történelmi fejlődés, amely ennek a fejlődésnek a totalitását, vagyis minden emberi erőnek mint olyannak a fejlődését nem egy *eleve megadott* mércéhez mérve öncéllá teszi? ahol az ember nem valami meghatározottságban termelődik újra, hanem totalitását termeli? Nem arra törekszik, hogy az maradjon, amivé kifejlett, hanem a kifejlés abszolút mozgásában van?"<sup>5</sup> Világos, hogy itt lényegileg objektív fejlődéssel van dolgunk, de egyúttal az is éppilyen világos, hogy az itt létrejövő, kibontakozó tény, az emberi képességek és szükségletek kifejlődése minden értéknek és az érték objektivitásának objektív alapja. Értékről csak a társadalmi léten belül beszélhetünk; a szervetlen és a szerves létben végbemenő fejlődés kitermelheti ugyan e létek fejlettebb formáit, de tisztán verbális eljárás volna, ha értékek jelölnék azt, ami kibontakozott. A társadalmi lét fejlődése viszont ontológiailag primér formájában, a gazdaság (a munka) területén előidézte az emberi képességek továbbfejlődését, és csak ezért juthatott eredménye, mint az emberi nem öntevékenységének eredménye, objektív létezésével együtt, ettől elválaszthatatlanul értékjelleghez.

Ha ugyanis bármilyen tetszés szerinti értéket végső ontológiai alapja szerint vizsgálunk, akkor az erre irányuló intenció feltétlenül az emberi képességek kibontakozásában leli meg adekvát tárgyát, és úgy fogja találni, hogy ez magának az emberi tevékenységnek az eredménye. Tisztán ontológiai értelemben tulajdonítunk itt a munkának és az emberek igylétére gyakorolt — közvetlen vagy közvetett — következményeinek elsőbbséget más tevékenységi formákhoz képest. Vagyis a munka főként genetikusan kiindulópontja az ember emberréválásának, képességei kialakulásának és itt sohasem feledhetjük el az ember uralmát önmaga fölött. Nagyon hosszú időn át továbbra is a munka e fejlődés egyetlen területe, és az ember összes többi tevékenységi formái, amelyek a különböző értékekhez kapcsolódnak, csak akkor mutatkozhatnak önállóaknak, ha a munka már viszonylag magas szintet ért el. Nem vizsgáljuk itt, hogy mennyiben kapcsolódnak később is a munkához, jelenleg csak ez az ontológiai elsőbbség a fontos, amelynek, mint ezt mindig ismételnünk kell, semmi köze sincs az értékhierarchiához. Kizárólag arról van szó, hogy az emberinek a birodalmát éppen az alkotja, ami, emberileg szólva, a munkában, a munka útján jön létre, és ezen a szférán alapulnak, közvetlenül vagy közvetve, az összes értékek.

De az ontológiai összefüggésnek ez a megállapítása a mi problémánkat sem meríti ki. Nem véletlenül utaltunk nyomatékosan utolsó kitérőnkben a társadalmi létben megvalósuló jelenség — lényeg-viszonyra. Az értékkérdés ugyanis sokkal egyszerűbb volna, ha éppen ez a viszony nem fölöttébb paradox, ellentmondásos módon nyilvánulna meg, már ezzel is jelezve, hogy a társadalmi lét egyik középponti, fölöttébb tipikus és jellegzetes viszonyával van dolgunk. Az imént idézett helyhez közvetlenül kapcsolódva Marx e komplexus kapitalista megjelenésmódját a következőképpen írja le: „A polgári gazdaságtanban — és a termelés ennek megfelelő korszakában — az emberi bensőnek ez

<sup>5</sup> Grundrisse, p. 387 [K. Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Marx—Engels—Lenin—Institut, Moskau, 1939—1941, valamint ua. Dietz Verlag, Berlin, 1953. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálóatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I. k., p. 367].

a teljes kidolgozása teljes kiürülésnek, ez az egyetemes tárgyiasodás totális elidegenedésnek mutatkozik, és minden meghatározott egyoldalú cél lerombolása oda vezet, hogy az öncélt egy teljesen külsődleges célnak áldozzák fel.”<sup>6</sup> Ha a jelenségnek és a lényegnek ezt a viszonyát egyrészt az érték és a gazdagság összekapcsolásában, másrészt az emberi képességek kifejlődésében helyesen akarjuk megérteni (mint láttuk, ez a két tényező elválaszthatatlanul egybeforrított komplexust alkot), akkor abból kell kiindulnunk, hogy a jelenség nemcsak éppolyan társadalmi létező, mint a lényeg, hanem ugyanaz a társadalmi szükségszerűség hordozza is őket, és mindketten e társadalmi-történelmi komplexus egymástól elválaszthatatlan alkotóelemei.

Ezen az egységen belül azonban fölöttébb fontos létkülönbségek támadnak köztük, amelyek lét-ellentétekké fokozódhatnak. Magában az értéktörvényben az az egyedi aktusokból szintetizált általánosság dominál, amely meghatározza a társadalmi fejlődés fajtáját, irányát, ütemét stb. Ez ellen az egyes ember csak úgy lázadhat, hogy ellenkezik, sőt lázadása nagyon könnyen Don Quijote-szerű groteszk karikatúrába csaphat át. Ez persze nem zárja ki a forradalmi átalakulásokat, amelyek a maguk részéről szintén megszámlálhatatlanul sok egyedi aktus szintézisei, ezek azonban az egészből indulnak ki és az egészre irányulnak. A forradalmak természetesen határesetek, amelyek nemcsak a tömegek akcióit feltételezik, hanem valami benső problematikát is az objektív fejlődési tendenciákon belül. De — éppen ennek az objektív szférának a szemszögéből — olyan fontos esetek is adódnak, amikor az esetleg tömegessé fokozódó ellenállás minőségi struktúra- és mozgásváltozásokat idézhet elő ebben a szférában. Gondoljunk arra, hogy a relatív értéktöbblet, amelynek benső sajátossága sokkal társadalmibb, mint az abszolúté, a munkásosztály ellenállásának következtében jött létre, tehát nem egyszerűen a kapitalista gazdaság benső hajtóerőinek benső dialektikája folytán, hanem az osztályharc eredményeképpen. Itt magasabb minőségbe átcsapva valósul meg a társadalmi létnek az a már hangsúlyozott ontológiai ténye, hogy a munkaidőnek csak maximuma és minimuma van „tiszta gazdaságilag” meghatározva, de mindenkor konkrét állását a harc és az erőszak dönti el.

Az itt leírt jelenségvilág viszont sokkal közvetlenebbül és egyenlőtlenebbül avatkozik be az egyes emberek személyes életébe; a kiüresedés, az elidegenedés stb. sokkal intimebben kapcsolódik az egyes emberek egyéni jellemvonásaihoz, sőt gyakran szorosabban függ az — itt lehetséges — egyéni döntésektől, tettektől stb., mint az emberi képességek általános fejlődése, amely többnyire az egyének háta mögött, társadalmi értelemben öntudatlanul megy végbe. Itt nem foglalkozhatunk behatóan ennek az egységesen-kétarcú folyamatnak a — később tárgyalandó — részleteivel, annyit azonban máris megállapíthatunk, hogy a jelenség-szféra sokkal nagyobb objektív mozgásteret kínál az egyéni cselekvés számára, mint a lényeg szférája, és hogy hatása kevésbé sűrű, kevésbé kényszerítő, mint emezé. A jelenség-szférának ez a viszonylag fel lazított volta olyan állásfoglalások, magatartásmódok lehetőségét tárja fel benne, amelyek a maguk módján — természetesen többnyire igen távoli, bonyolult, rejtett közvetítéseken keresztül — visszahathatnak a társadalmi-történelmi össz-történetre.

Ezt a kérdést is csak konkrétabb fokon tárgyalhatjuk részletesen. Itt az ilyen ismeretszerű és közvetlen cselekvésbe átmenő állásfoglalásoknak néhány

<sup>6</sup> Ebd. [Uo.]

típusára utalhatunk röviden, de máris hangsúlyoznunk kell, hogy a differenciálódás bizonyos tipológiát mutat ugyan, ám ez a történelmi fejlődés különböző fázisaiban a mindenkori gazdasági formáció struktúrájának, növekedési tendenciáinak megfelelően nagyon különböző jellegű lehet. Az imént idézett, egymást kiegészítő helyekhez fűzött záró megjegyzéseiben Marx a lényeg és jelenség egységében felfogott összefolyamat megítélésével és értékelésével foglalkozik. Ezért hangsúlyozza itt is az összefolyamat ontológiai elsőbbségét; Marx elméletileg mindig bírálja a fejletlenebb múlt mindenféle romantikus istenítését, azt, hogy ezt a múltat gazdaságilag vagy történetfilozófiaiobjektíve magasabb fejlődési fokok ellen játsszák ki. De itt is, ahol ezt nagyon határozottan teszi, utal az általunk jelzett ellentmondásosságra: „Ezért egyrészt a gyermekes régi világ magasabbrendűnek látszik. Másrészt az is mindenben, ahol zárt alakot, formát és adott elhatárolást keresnek. Kielégülés ez bornírt állásponton; a modern vizont kielégítetlenül hagy, vagy ahol önmagában kielégültnek látszik, ott *közönséges*.”<sup>7</sup> Már az a tény is, hogy a kapitalizmuson belüli kielégülést Marx közönségesnek nevezi, azt mutatja, hogy az összefolyamaton belül mindig középpontinak tartja ugyan az objektív elem társadalmi-történelmi ontológiai elsőbbségét, egyúttal azonban sohasem felejtje el, hogy az egész ilyen tagadhatatlan progresszivitásának megjelenésmódja — más szinten, de ugyancsak objektíve — teljességgel ellentétes viszonyban is állhat ezzel az egésszel, amiből más — szintén objektív megalapozottságú — ítéletek és cselekvések fakadhatnak. Aki figyelmesen követi az eredeti felhalmozás kifejtését, amelyről már beszéltünk, az lépten-nyomon találkozni fog ezzel az ellentétességgel.

Engels a „Filozófia nyomorúságá”-hoz írott késői bevezetésében élesen fogalmazza meg ugyanezt az ontológiai álláspontot. Ricardónak azokról a radikális követőiről beszél, akik Ricardo értéktöbblet-elméletéből közvetlenül szocialista következtetéseket vontak le, amelyek, mint Engels helyesen megjegyzi, „gazdaságtani szempontból formailag helytelenek”; ezzel azt az ellentétet hangsúlyozza, amely az ő moralizáló érvelésük és Marx gazdasági érvelése között áll fenn. A morális problémának, mondja Engels, „egyelőre” semmi köze sincs a gazdaságtanhoz, de azután így fejezi be kritikáját: „De ami gazdaságtani szempontból formailag helytelen, az azért még világtörténelmileg helyes lehet”, és utal arra, hogy a gazdaságtani struktúrák és tendenciák általános morális elítélése tartalmazhatja — gazdasági — tarthatatlanságukat is. „A formális gazdasági helytelenség mögött tehát nagyon is igaz gazdasági tartalom rejtőzhet.”<sup>8</sup> Módszertanilag nagyon hasonló módon tárgyalja Engels az őskommunizmus felbomlását is. Itt is főként azt hangsúlyozza, hogy a társadalmi lét ontológiájának álláspontjáról elsődleges mozzanat a felbomlás szükségszerűsége és haladó volta, de rögtön hozzáfűzi, hogy a gazdasági lényegnek ez az előrehaladása „eleve lesüllyedésnek” látszik, „bűnbeesésnek a régi nemzeti társadalom egyszerű erkölcsi magaslatairól. A legalantasabb érdekek — aljas kapzsiság, durva élvhajhászás, piszkos zsugoriság, a köztulajdon haszonleső megrablása — szentelik fel az új, civilizált osztálytársadalmat; a leggyalázatosabb eszközök — lopás, erőszak, alattomoság, árulás --

<sup>7</sup> Ebd., p. 387 f. [MEM, 46/I. k., p. 367 és köv.]

<sup>8</sup> Engels: Vorwort zu „Das Elend der Philosophie”, in der Ausgabe [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1919. p. IX. f. [MEW, Band 21., p. 178. — Fr. Engels: Előszó [a „Filozófia nyomorúsága” 1885-ös német kiadásához]. MEM, 4. k., p. 554.]

aknázzák alá és buktatják meg a régi osztály nélküli nemzeti társadalmat.”<sup>9</sup> És maga a történelem bizonyítja, hogy itt nem csupán morális értékítéletéről, valami — bizonyos körülmények között — pusztán szubjektív dologról van szó, hanem, akárcsak a korábban említett esetekben, olyan reakciókról, amelyek társadalmi hatalommá is növekedhettek. Világosan látható ez, ha az „aranykor” kiirthatatlan mítoszára és arra gondolunk, hogy miként hatott ez sok eretnekmozgalomtól kezdve egészen Rousseau-ig, és Rousseau-nak a radikális jakobinusokra gyakorolt hatásáig. Ez a történelmi szükségszerűség a formációk tisztán objektív változásában is igazolódik. Míg az őskommunizmus felbomlása mint antik rabszolgaság, továbbá mint feudalizmus és kapitalizmus a gazdasági-társadalmi haladás elvének bizonyul, addig az eredeti közösségek megmaradása az „ázsiai termelési módokban” a stagnáció elvévé válik; ez azonban, mellesleg megjegyezve, korántsem produkált kevesebb borzalmat és megvetendő dolgot, mint az európai feltörekvő vonulat. A példákat vég nélkül szaporíthatnánk, erre azonban nincs szükség, mivel, reméljük, már kielégítően megvilágítottuk az objektív fejlődés és a belőle szükségképpen létrejövő ellentétes értékformák ilyen ellentmondásos összefüggésének legfontosabb mozzanatait. Ezt a problémakört csak akkor boncolhatjuk tovább, ha a társadalom ontológiai történetiségének elemzése során rátérünk az egyenlőtlen fejlődés Marx számára oly fontos kérdésére. Mindaz, amiről itt beszélünk, csak része ennek a marxizmus szempontjából központi jelentőségű kérdés-komplexusnak.

Az eddigi, mégoly ideiglenes és tökéletlen fejtegetések máris nagyon fontos és alapvető tényeket világítanak meg: azt, hogy az olyan vonatkozási formák, mint a fejlődés, a haladás stb. a komplexusoknak elemeikkel szembeni ontológiai elsőbbségéhez kapcsolódnak. A történelem csak komplexus lehet, mert olyan konkrét szerkezeti elemei, mint amilyen a struktúra, a struktúraváltozás, az irány stb., csak komplexusokon belül lehetségesek. Amíg az atomot elementáris, oszthatatlan létezőnek fogták fel, nemcsak maga az atom, hanem az ilyen entitások együttes hatása is szükségképpen elvileg történelmietlen maradt; csak azóta beszélhetünk az atomban valódi folyamatokról, amióta a modern fizika felfedezte, hogy az atom dinamikus komplexus. A megismerés a szervesetlen világ teljes területén hasonló helyzetben van: amikor Kant és Laplace elméleteiben felmerül valamiféle asztronómiai történetiség, akkor ennek — mindegy, mennyire tudatosították ezt módszertanilag — az a felismerés az alapja, hogy a naprendszer a maga alkotóelemeivel: komplexus, és ennek mozgásai, változásai stb. határozzák meg az „elemek” létét és kifejlését, nem pedig megfordítva; éppígy a Földet mint komplexust kell megismerni, hogy létszerű megalapozottsághoz jusson az a tudás, amelyet geológiának nevezünk. A szerves lét területén még nyilvánvalóbb ez a tényállás; a sejt például mint „elem” sohasem játszhatta módszertanilag azt a szerepet, amelyet a szervesetlen világban az atom, mert maga is komplexus. A szerves lényeknek már keletkezése és elmúlása is szükségképpen kicsiben lezajló történelmi folyamatnak bizonyul, és Lamarck és Darwin óta a fajok filogenetikus fejlődése már nagystílusú történelmi folyamatként jelenik meg. Magától érte-

<sup>9</sup> Engels: Ursprung der Familie etc. [Hrsg.: Ladislaus Rudas. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—Leningrad, 1934. p. 86 f. [MEW, Band 21., p. 97. — Fr. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. III. Az irokéz nemzetség. MEM, 21. k., pp. 88—89.]

tődik, hogy a társadalmi lét szintjén még magasabban bontakozik ki a történelem, mégpedig abban a mértékben, ahogy a társadalmi kategóriák mindinkább eluralkodnak a pusztán szerves-természeti kategóriák fölött. Teljes mértékben történelemnek fogható fel például a fajfenntartás fejlődése a sejtosztódástól a magasabbrendű állatok szexuális életéig, de első pillantásra nyilvánvaló, hogy az emberi szexualitás története, a házassággal, az erotikával stb., társadalmi meghatározottságainak komplexusából meríti összehasonlíthatatlan fensőbbiségét, gazdagságát, differenciáltságát, árnyaltságát, azt a képességét, hogy minőségileg újat hozzon létre.

Ebben ennek az új létmódnak az ontológiai sajátossága nyilatkozik meg. A komplexus mint a történetiség általános alapja továbbra is megmarad, de a komplexusok jellege radikálisan megváltozik. Legelőször emlékeztetünk a komplexusok elhatárolásában mutaközlő labilitásra, ami a természeti korlátok visszaszorulásának közvetlen következménye. Bármilyen jelentősen különbözőnek is stabilitásban a szervesetlen és a szerves komplexusok, megvan az a döntő közös jellemvonásuk, hogy egyszer s mindenkorra természetileg adottak, vagyis valamennyi komplexus, a maga történeti fejlődésével, csak addig létezik, amíg megőrzi történetileg adott formáját, és csupán ezen az adottságon belül mozoghat; a magasabb szervezetek születése és halála világosan kifejezi az átváltozásnak ezt a korlátját. A társadalmi élet komplexusainak viszont, mihelyt felülkerekedtek természetiségükön, önmagukat reprodukáló létük van ugyan, de ez — ismét fokozódó mértékben — meghaladja az eredetileg adott állapot egyszerű reprodukcióját; a bővített újratermelés elé állíthatnak ugyan a termelési viszonyok társadalmi korlátokat, ezek azonban minőségileg különbözőnek attól a megrekedéstől, lehanyatlástól és végtől, amelyet a szerves természetben az öregedés és a halál képvisel. Két vagy több törzs egyesülhet, egy törzs kettéágazhat stb., és az újonnan létrejövő komplexusok ismét teljes értékű komplexusokként reprodukálódhatnak. Természetesen le is tűnhetnek törzsek, nemzetek stb., ennek a folyamatnak azonban semmi köze sincs a szerves életben bekövetkező halálhoz; még teljes kiirtásuk is társadalmi aktus. De normális körülmények közt a szétágazásokból, egyesületekből, hódításokból stb. olyan új komplexusok keletkeznek, amelyek a reprodukció új vagy módosított folyamatait új struktúrájukból és ennek dinamikus lehetőségeiből bontakoztatják ki.

Ennek a teljesen új helyzetnek fontos előfeltétele — erre korábban utaltunk már —, hogy az ember csak társadalomban létezhet ugyan, de ennek — lét-történetileg — nem kell feltétlenül azonosnak lennie azzal, amelyhez születése révén, természetileg tartozik. Az ember persze természetileg biológiai komplexus, és így rendelkezik a szerves lét minden tulajdonságával (a születéssel, a növekedéssel, az öregedéssel, a halállal). De bármennyire megszüntethetetlen is a létnek ez a szervesége, az ember biológiai létét is túlnyomórészt és fokozódó mértékben a társadalom határozza meg. Amikor a modern biológusok ki akarják dolgozni az ember és az állat közti különbséget, és — mint például Portmann — utalnak arra, hogy a gyermek lassan fejlődik ki és sokáig gyámoltalan és képtelen arra a fajtaszerű önállóságra, amely a fiatal állatokra röviddel születésük után jellemző, akkor az ilyen sajátosságokat az ember biológiai tulajdonságainak akarják feltüntetni. Első pillantásra ez talán némiképpen meggyőzőnek látszik. De hozzá kellene tenni, hogy az embernek ezek a biológiai sajátosságai végső soron mégis társadalmi termékek. Ha az az állatfajta, amelyből az ember kifejlődött, biológiaiilag akár csak hasonló jellegű lett

volna, mint ahogy Portmann az embereket leírja, akkor kétségkívül hamar elbukott volna a létért folytatott harcban. Az újszülöttek lassabb fejlődését biológiailag is csak az a — mégoly primitív, mégoly labilis — biztonság garantálhatja, amelyet a legeslegkezdetlegesebb munkára alapozott társadalom kínál. Ilyen fejlődési ütem az állatnál teljesen értelmetlen volna és ezért sohasem jöhet létre. Csak a kialakuló emberrel szemben támasztott új, nagy, társadalmiságból fakadó követelmények (egyenes járás, beszéd, munkára való alkalmasság) teszik szükségessé a fejlődésnek ezt a lassúságát, és a társadalom ennek megfelelően megteremti megvalósulásának feltételeit. Ennek a genezisnek a társadalmi jellegén mit sem változtat, hogy ez biológiailag csak sok tízezer év folyamán rögzíthető, és azon sem, hogy amikor az embereknek ez a biológiai sajátossága öröklődő tulajdonságok sorává vált, akkor már specifikus biológiai változások nélkül is folyvást tovább tolódhat ki a „kész” állapot a társadalmi lét növekvő követelményeinek parancsára. Ez a tendencia nagyon világosan megmutatkozik már akkor is, ha csak kevéssel primitívebb társadalmi formákat futólag összehasonlítunk a jelennel. E fejtegetések természetesen nem foglalkozhatnak kritikailag a biológia problémáival. Mivel azonban az ember biológiai léte a társadalmi lét ontológiájának alapvető mozzanata, és mivel a marxizmus előtti és az antimarxista gondolkodás a társadalmi kategóriáknak többnyire csak formális analógiák segítségével kieszközölhető, megengedhetetlen „biologizálásával” összezavarta a társadalmi lét megértését és helyes megragadását — e törekvések láncolata Menenius Agrippa arisztokratikusan pártos meséjétől Spenglerig, Jungig stb. terjed —, legalább egy példával utalnunk kellett az ilyen módszer tarthatatlanságára.

Mindenesetre a társadalmi folyamatok alapvető struktúrájának látszik, hogy közvetlenül az egyes ember alternatív módon determinált teleológiai tételezéseiből indulnak ki, de mivel ezek a teleológiai tételezések kauzális lefolyásúak és a társadalmi komplexusoknak és totalitásuknak ellentmondásosan egységes kauzális folyamatába torkollnak, általános törvényszerű összefüggésekre vezetnek. Az így kialakuló általános-gazdasági tendenciák tehát mindig egyedi aktusok olyan szintézisei, amelyeket maga a társadalmi mozgás hajt végre, s amelyek így olyannyira tisztán társadalmi-gazdasági jellegűek, hogy az egyes emberek többsége, anélkül, hogy szükségképpen világos tudata volna erről, tipikusan jellemző módon reagál a mindenkor tipikus körülményekre, tényállásokra, esélyekre. Az ilyen mozgások szintetizáló eredője az összefolyamat objektivitásává emelkedik. Ismeretes, hogy az egyes mozgásoknak a belőlük összeálló összefolyamathoz való ilyen viszonya alkotja annak létalapját, amit statisztikai módszernek szoktak nevezni. Boltzmann óta magától értetődik a fizikában, hogy az ilyen mozgáskomplexusokban kell látni a tulajdonképpeni jelenséget, és klasszikus felfedezése szempontjából egyre megy, hogy milyenek az egyes molekuláris mozgások, amelyeket önmagukban véve megismerhetőknek tart. Átlagtól való eltéréseikből származik az, amit a statisztikai törvényszerűségek matematikai megfogalmazásaiban szórásoknak neveznek. Ha az ilyen összefüggések vizsgálatakor az egyszerű ontológiai tényből indulunk ki, akkor tiszta abszurditásnak tűnik az a hosszú időn át uralkodó, de ma már szerencsére csak a matematikailag fetiszizált neopozitívizmus különcei által képviselt nézet, amely szerint a statisztikai törvényszerűség vagy tendencialitás kizárólagos ellentétben áll a kauzalitással. A tipikus egyedi kauzális sorok tényszerű szintézise éppolyan kauzális, mint maguk ezek a sorok, még ha egyesülésük egyébként megismerhetetlen, új összefüggéseket hoz is napfényre.

Ez a jellegzetesség onnan származik, hogy a statisztikai módszer a komplexusok mozgásában nyilvánítja ki a specifikus kauzalitást.

Az itt kifejtett helyzet, nevezetesen az, hogy csak az „elemek” tipikus mozgásai jönnek számításba az összefolyamat megismerésének szempontjából, természetesen csupán a statisztikai törvényszerűség klasszikusan egyszerű esete. Itt nem mélyülhetünk el a szerves természet problémájában, de már a szerves természet világában nyilvánvaló, hogy általános és általánosságuk szempontjából lényegbevágó kölcsönhatások fölöttébb bonyolult képeről van gyakran szó. Ez még fokozottabb mértékben mutatkozik meg a társadalmi létben, már csak azért is, mert az ember mint a gazdasági-társadalmi összefüggések „eleme” maga is előrehaladó komplexus, amelynek önmozgásai közvetlenül gyakorlatilag lényegtelenek lehetnek ugyan a társadalmi fejlődés bizonyos törvényeinek a szempontjából, de emiatt még a társadalom összfejlődésének a szempontjából egyáltalán nem közömbösek. Ehhez járul, amit csak művünk második részében vizsgálhatunk konkrétan, hogy a társadalom nemcsak az embereket sorolja, mint sajátosan meghatározott komplexusokat, az „elemei” közé, hanem ezenkívül olyan egymást keresztező, egymásba növvő, egymással harcoló stb. részkomplexusokból is áll, mint amilyenek az intézmények, az emberek (osztályok) társadalmilag determinált egyesülései, amelyek éppen létezésük különböző, különemű dimenziói miatt döntően befolyásolhatják az összefolyamatot a maga valódi kölcsönhatásaiban. Így a totális folyamatoknak, döntő mozzanataik kölcsönhatásának megismerése szempontjából sokféle bonyodalom jön létre, amely azonban mit sem változtat az új módszerek, a komplexusok oksági összefüggésének lényegén. E bonyodalomnak csak az a következményük, hogy e módszerek, amelyek ontológiai alapvetésükben hasonlítanak a statisztikai módszerekhez, nem dolgozhatnak minden esetben kizárólagosan vagy akár csak túlnyomórészt mennyiségi statisztikával, hanem ezt gyakran kell alátámasztaniuk, kiegészíteniük, sőt pótolniuk valóságösszefüggések minőségi elemzéseivel.

Kétségbevonhatatlan, hogy az ilyen komplexus-mozgások megismerését általában véve rendkívüli módon elősegítette matematizálásuk, sőt bizonyos, hogy az itt létrejövő mennyiségi és mennyiségileg kifejezhető összefüggések matematikai kifejezése nélkül aligha jutottunk volna el az ilyen komplexus-összefüggések egzakt megismeréséig. Ebből azonban nem következik, hogy a tényyszerűség ontológiai elsőbbségét mindig és tetszés szerint lehetne matematikailag egyszerűsíteni. Más összefüggésekben utaltunk már arra, hogy a mennyiség és a minőség összetartozó reflexiós meghatározások, aminek az a szükségszerű következménye, hogy — a mindenkori dolog által — megszabott határokon belül a meghatározások tartalmi hamisítás nélkül kifejezhetők mennyiségileg is. De ez a lehetőség korántsem jelenti azt, hogy a mennyiségi és mennyiségileg kifejezhető összefüggések minden matematikailag korrektt kifejezésének igazi, valódi és fontos összefüggésekre kell bukkannia. A neopozitivismus bírálata során már eljutottunk odáig, hogy minden matematikailag megragadott jelenséget, mindenkori ontológiai sajátossága szerint, fizikailag, biológiailag stb. kellene értelmezni ahhoz, hogy a vizsgálat elérjen a valódi jelenségekig. Ez a követelmény a statisztikai módszerre is érvényes, de különösen hangsúlyoznunk kell még azt is, hogy csak a jelentős tények rögzítéséből kiinduló matematizálás képes valódi eredmények elérésére. Anélkül, hogy itt más határterületek problémakörét érintenénk, utalnunk kell a társadalmi létnél, különösképpen a gazdaságtannál arra, hogy maga az anyag,

a saját dialektikájából kiindulva, tisztán mennyiségi kategóriákat alkot (főként a pénzt), amelyek közvetlenül a matematikai-statisztikai tárgyalás számára kész alapnak látszanak, de ha a gazdasági össz-komplexus keretein belül vizsgáljuk őket, akkor gyakran eltértenek a leglényegesebb problémáktól, ahelyett, hogy odavezetnének hozzájuk. (Marx gyakran beszél arról, hogy a tiszta pénzkifejezés értelmetlen, fogalom nélküli, ha bonyolult gazdasági folyamatokról, például az újratermelésről van szó.) A szocialista országokban folyó vita a statisztikai módszerek mellett vagy ellen tisztára skolasztikus volt. Nevetséges volt, hogy hasznosságukat kétségbe vonták egy állítólagos marxista ortodoxia nevében, de nem volt kevésbé nevetséges, hogy a neopozitivista üresjáratot kritikátlan lelkesedéssel utánozni akarták. Ebben a kérdésben is érvényes, hogy a marxi gazdaságtan a politikai gazdaságtan bírálata, mégpedig, mint kimutattuk, ontológiai bírálata. Marx általános módszertana tartalmazza a komplexusok belső és külső mozgási törvényeinek összes elvi kérdéseit. (Gondoljunk az átlagprofitráta keletkezésére, a felhalmozásban megmutató aránytörvényekre stb.) Mindig a mindenkor konkrét kérdésektől fog függni, hogy vajon átfordítható-e, és ha igen, akkor miként, mennyiben stb. fordítandó át ez az általános módszer a közvetlen matematikai statisztika formájába.

Bármilyen fontos legyen is ez a kérdés, mégis csupán a tudományos kifejezést érinti, nem pedig magát a dolgot. Ez arra a kérdéskomplexusra koncentrálódik, hogy milyenek önmagukban véve, ontológiailag az így felfedezett törvények. A polgári tudomány, különösképpen a német Ranke óta, ellentétet konstruál a törvény és a történelem között. Ez utóbbi állítólag olyan folyamat, amelynek kifejezett egyszerűsége, egyedülálló volta, megismételhetetlensége stb. antinomikusan szemben áll a törvények „örök érvényességével”. Mivel itt az ontológiai kérdést félretolták, az antinómia egymást kizáró szemléletmódok dualitására redukálódik és ezért mélyen tudománytalan. Ahol viszont a történelem törvényszerűsége felbukkan, mint Spenglernél vagy szelídítettebb formában Toynbeenál, ott a törvény örök, „kozmosz” jellegű, és körforgásával megszünteti a történelem folyamatosságát, végső soron magát a történelmet is. Marxnál ellenben a törvényszerűség magának a társadalmi létnek a belső immanens törvényszerű mozgása. (Utaltunk már a lét különböző fokain levő valamennyi mozgó komplexus történetiségének általános kérdéseire.) A társadalmi lét — történetileg — a szerves és a szervetlen világból emelkedett ki, és ezt az alapját ontológiai szükségszerűségekből sohasem hagyhatja el. A munka az a középponti közvetítő tag, amely ezen a módon mind energikusabban haladja meg a pusztaság természetszerűségét, és mégis megszüntethetetlenül benne gyökeredzik: „Ezért használati értékek képzőjeként, hasznos munkaként a munka az embernek minden társadalmi formájától függetlenül létező feltétele, örök természeti szükségszerűség, amely az ember és a természet közti anyagcserét, tehát az emberi életet közvetíti.”<sup>10</sup> Így alakul ki a társadalmi lét egyedül objektív és egészen általános törvényszerűsége, amely annyira „örök”, mint maga a társadalmi lét, vagyis szintén történelmi törvényszerűség, amennyiben a társadalmi léttel egyidőben keletkezik, de csak addig marad hatékony, ameddig ez a lét fennáll. Minden más törvény már a társadalmi létben belül történelmi jellegű. Hogy csak a legáltalánosabbat, az

<sup>10</sup> Kapital, I. p. 9. [K. Marx: Das Kapital. I., 7. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1914. — MEW, Band 23., p. 57. — K. Marx: A tőke. I. k., MEM, 23. k., p. 48.]



értéktörvényt vegyük, Marx fő művének bevezető fejezetében kimutatta genesisét. Persze az érték már magának a munkának immanens része, amennyiben az értéktörvény a munkaidő révén magával a munkával mint az emberi képességek kibontakozásával kapcsolódik össze, de implicite már ott is megtalálható, ahol az ember még csak hasznos munkát végez, termékei még nem válnak árukká, és az áruk eladásának és vételének megszűnése után is érvényben marad implicite.<sup>11</sup> Kibontakozott, explikált formáját azonban csak akkor kapja meg, amikor létrejön a használati érték és a csereérték reflexiós viszonya, s ezáltal a csereérték megkapja specifikus, tisztán társadalmi, minden természeti meghatározottságtól eloldott alakját. A gazdaságtan minden más törvénye, anélkül, hogy kárt szenvedne törvényszerűsége, amely persze mint mozgó komplexusok törvénye tendencia jellegű, tisztán történelmi sajátosságú, mivel érvényre jutása és érvényben maradása bizonyos társadalmi-történelmi körülményektől függ, amelyek meglétét vagy hiányát nem vagy legalábbis nem közvetlenül maga a törvény idézi elő. A komplexus-törvényszerűségek ontológiai lényegében rejlik, hogy működésbe lépésükben szükségképpen kifejeződik azoknak az egymáshoz képest különmemű viszonyoknak, erőknak, tendenciáknak stb. a különmeműsége, amelyekből maguk a komplexusok fölépülnek, s amelyek kölcsönhatásban állnak a belülről hasonló jellegű és kifelé hasonlóképpen ható komplexussal. Ezért a gazdasági törvények többsége szükségképpen társadalmilag-történelmileg konkrétan körülhatárolt, történelmileg meghatározott érvényű. Ontológiai szempontból tehát a törvényszerűség és a történelmiség nem ellentétek, hanem inkább egy olyan valóság egymással szorosan összefonódó kifejezési formái, amely lényegét tekintve különböző különmemű, különmeműen mozgó komplexusokból áll, és ezeket sajátos, azonos jellegű törvényekben foglalja össze egységgé.

Ha a társadalmi lét Marx által kifejtett törvényszerűségét ebből az egyedül adekvát ontológiai szempontból vizsgáljuk, akkor semmivé foszlik valamennyi olyan előítélet, amely Marx világméretű mechanikus-fatalista törvényszerűségéről és túl magasra csigázott, egyoldalú racionalizmusáról alakult ki. Maga Marx mindig következetesen valósította meg módszerében a valóságnak ezt a szemléletét. Ezt a problémakomplexust is helyesen mérlegelte elméletileg újból és újból, noha, mint sok más kérdés esetében, nem jutott hozzá, hogy nézetét rendszerezőn és lezártan papírra vesse. Az ötvenes évekből származó, töredékben maradt nagy bevezetésében, amelynek módszertani nézeteivel részletesen foglalkoztunk már, ezt írja erről a tisztára vázlatosan ránk hagyott utolsó részben: „*Ez a felfogás szükségszerű fejlődésként jelenik meg. De jogosultsága van a véletlennek.*”<sup>12</sup> Már a véletlennek a törvények szükségszerűségén belül betöltött ilyen szerepe is csak logikai-ismeretelméleti szempontból egy séges, mivel itt a véletlent — persze különböző rendszerekben különféle módokon — a szükségszerűség gondolati, esetleg kiegészítő ellentétének fogják fel. Ontológiailag nézve a véletlen, a valóság különmeműségének megfelelően, rendkívül különböző módokon lép fel; lehet eltérés az átlagtól, tehát szórás a statisztikai törvényszerűségben, lehet két komplexusnak és törvényszerűségeknek különmemű-véletlenszerű viszonya stb. Ehhez járul még, mint a tár-

<sup>11</sup> Ebd. pp. 43 und 45. [Ebd., p. 90 f. — Uo., p. 78 és köv.]

<sup>12</sup> Grundrisse, p. 30. [id. kiadás. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány.) Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35. — Lásd még: MEM, 13. k., p. 175 is.]

sadalmi lét különleges ismerve, az ennek közvetlenül alapjául szolgáló egyéni teleológiai tételezések alternatív jellege. E tételezéseknél ugyanis kiküszöbölhetetlenül adva van a véletlen sokrétű szerepe.

Vegyük ismét példának a legközpontibb s egyszersmind viszonylag legegyszerűbb esetet, a munkát. Már az is megszüntethetetlen véletlenszerűséget fejez ki, hogy alapja az ember (a társadalom) és a természet anyagcsereje: egyetlen természeti tárgyban sem lehet tulajdonságainak, benső törvényszerűségeinek folytatásaképpen valami olyan törekvés, hogy mint munkaeszköz, nyersanyag stb. használható (vagy használhatatlan) legyen emberi célok számára. Természetesen minden egyes teleológiai tételezés elengedhetetlen feltétele a munkán belül, hogy a tárgynak ezeket a tulajdonságait, törvényszerűségeit megfelelően megismerjék. Ez azonban nem küszöböli ki a véletlenszerűséget a kőnek a szoborhoz, a fának az asztalhoz való viszonyából; a kő és a fa itt olyan viszonylatokba kerül, amelyek természeti létükben nemcsak nem fordulnak elő, hanem egyáltalán nem is fordulhatnak elő, amelyek tehát természeti adottságuk szempontjából szükségképpen mindig véletlenszerűek, noha — ismételjük — fontos tulajdonságaik megismerése a sikeres munka elengedhetetlen feltétele. Érdekes, hogy ezt a viszonyt a hétköznapi nyelv pontosan fejezi ki: ahol valamely természeti tárgy mint olyan az esztétikai feldolgozás alapja — így a szobrászatban, az építészetben, az iparművészetben —, az „anyaghű” („materialecht”) szónak fölöttébb pontos értelme van, mivel a produktumnak még technikailag egyébként hibátlan feldolgozás esetén sem kell feltétlenül anyaghűnek lennie; ahol viszont a közeg tisztára társadalmi jellegű — a nyelv, a zene hangrendszere —, ott fel sem merülhet ez a kérdés. A munkának és természeti alapjának ezt a sokrétű összefüggését még az is fokozza, hogy a munkát és technikáját az alapjául szolgáló emberi képességek és ismeretek, tehát tisztára társadalmi tényezők határozzák meg. E két tényező együttműködése érvényesül a munka fejlődésében. Éppen az alapvető előrelépéseket, a legfontosabb technikai újításokat és persze csak később bekövetkező tudományos megokolásaikat idézi elő nagyon sokszor konkrétan a véletlen; egyszersmind nagyon gyakran egyidejűleg, egymástól függetlenül lépnek fel, különböző helyeken. A társadalmi szükségszerűség tényezője alkotja ugyan az átfogó mozzanatot, de a természet vonatkozásában a véletlenszerűség mégis megmarad. Ehhez járul még, hogy az alternatíva mint minden egyes munkaaktus jellegzetessége szintén tartalmazza a véletlenszerűség mozzanatát.

Azt sem nehéz belátni, hogy minél fejlettebb egy társadalom, minél távolabbi és szétágazóbb közvetítések kötik össze a munka teleológiai tételezési aktusait tényszerű megvalósításukkal, annál inkább növekszik ezzel párhuzamosan a véletlen szerepe. A természeti anyagnak és társadalmilag meghatározott feldolgozásának véletlen viszonya gyakran elhalványul ugyan, sőt az egészen távoli közvetítésekben látszólag el is tűnik — például a jogrendben mint közvetítő mozzanatban —, de az egyes alternatívákkal járó véletlenszerűség növekszik; mégpedig minél elágazóbbak ezek az alternatívák, minél távolabb esnek magától a munkától, minél inkább szolgál arra a tartalmuk, hogy az embereket egy közvetítő aktus segítségével további közvetítésre bírja, annál inkább tapasztalható ez a növekedés. Az itt adódó konkrét problémákat csak magának a munkának az elemzésekor tárgyalhatjuk konkrétan. Itt csupán azt kell ehhez hozzáfűznünk, hogy a társadalomban történelmileg szükségszerűen létrejövő közvetítő erők (intézmények, ideológiák stb.) minél fej-

lettebbekké válnak, és ennek megfelelően minél immanensebben tökéletesbednek, annál inkább jutnak benső önállósághoz, amely — a gazdasági törvényszerűségektől való végső függőségük csorbítatlanul hagyásával — szakadatlanul hat a gyakorlatban és ezzel fokozza a véletlenszerűségekkel megterhelt összefüggések mennyiségét és minőségét.<sup>13</sup> Ez a nyers vázlat csak nagyon tökéletlenül jelezheti a véletlen széles mozgásterét a gazdaság általános és objektív törvényeinek működtetésében; hiszen ezek a törvények a társadalmi fejlődésnek még számos más területét is átfogják.

Ezzel még távolról sem érkeztünk el a középponti kérdéshez. Ha most az osztályharccal akarunk röviden foglalkozni, akkor jelenlegi problémánkra kell szorítkoznunk. Mivel az osztályharc a társadalmi gyakorlatban mindig ugyanazon társadalmi valóság gazdasági törvényszerűségének és gazdaságon kívüli tényezőinek szintézise, itt kizárólag azon múlik minden, hogy a véletlen mozzanatai beavatkoznak-e és mennyire avatkoznak be a gazdasági törvények működésébe. Különböző helyeken utaltunk már arra, hogy maga a gazdaság teremti meg és rendezi el a gazdaságon kívüli erők mozgásterét. (A munkaidő meghatározása harc révén, relatív értéktöbblet mint az osztályharc terméke, eredeti akkumuláció, az elosztás bizonyos formái stb.) A gazdaságnak és a gazdaságon kívüli erőszaknak ebben az összefüggésében, ebben a kölcsönhatásában főként két dologról van szó: először is a gazdasági törvények végső soron, olykor az adott osztálymegmozdulásokat kudarcra kárhozható kerülıutakon, de mégis érvényesülnek; a gazdasági formációk egymásutánjának és egymásból való kifejlődésének, az osztályharc bennük lehetséges fajtainak nagy, alapvető tendenciáit szigorúan meghatározzák a gazdaság általános törvényei. Másodsor azonban ez a meghatározottság nem terjedhet ki adekvát módon a folyamat részleteiig, egyedi konfliktusaiig. A véletlenszerűségek már vázolt nagy és sokoldalú mozgásterére nemcsak az egyes alternatívák és összefüggések eldöntését befolyásolja, hanem sokkal mélyebben avatkozik bele az összefolyamatba, mivel az általános gazdasági törvények érvényesülése — alapvető jellegük módosulása nélkül — nagyon különböző, sőt ellentétes utakon haladhat, amelyek sajátossága azután visszahat az osztályharcra, ami ismét befolyásolja az általános gazdasági törvények megvalósulási módját stb. stb. Gondoljunk például arra, hogy a kapitalizmus létrejött Angliában és Franciaországban egészen másképpen hatott a két ország agrárviszonyaira; ebből a polgári forradalmak egészen különböző lefolyási formái következtek, és ezek a maguk részéről közrejátszottak abban, hogy a két ország kapitalizmusában különböző struktúra-formák fejlődjenek ki.<sup>14</sup>

Az ontológiai elemzés tehát a logika és az ismeretelmélet számára paradoxnak látszó helyzetet eredményez, amely, ameddig a logika és az ismeretelmélet talaján állva vizsgáljuk, megoldhatatlannak látszó antinómiákra vezethet és

<sup>13</sup> Vgl. Engels an Schmidt, 27. Okt. 1890. Marx/Engels, Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau — Leningrad, 1934. p. 380 [MEW, Band 37., pp. 488—495. — Engels Schmidthez, 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 494—501.

<sup>14</sup> Vgl. Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850, herausgegeben von Fr. Mehring. [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1913. III. p. 408 f. (Aufsatz über Guizot). [Rezension in der Neuen Rheinischen Zeitung, Zweites Heft, Februar 1850, über Guizot: Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi? MEW, Band 7., pp. 207—212. — Marx cikke Guizot könyvéről a Neue Rheinische Zeitung 1850 februári második füzében. MEM, 7. k., pp. 201—206.]

vezetett, míg ontológiai szemszögből a társadalmi lét kölcsönhatásainak és kölcsönös vonatkozásainak ezek az adott formái minden további nehézség nélkül megérthetőek. A nehézség a törvényszerűség és a racionalitás logikai-ismeretelméleti megragadásából fakad. Ontológiai szempontból a törvényszerűség egyszerűen csak azt jelenti, hogy egy létező komplexuson belül, illetve két vagy több létező komplexus kölcsönös viszonyában meghatározott feltételek tényszerű megléte szükségképpen, noha csak tendenciálisan meghatározott következményekkel jár. Ha az embereknek sikerül megfigyelniük egy ilyen összefüggést, és gondolatilag rögzíteni tudják szükségszerű megismételhetőségének körülményeit, akkor ezt az összefüggést racionálisnak nevezik. Ha sok ilyen összefüggés rögződik, ami már viszonylag korán megtörténik, akkor lassan gondolati apparátus alakul ki ezek megragadására és lehető leg-egzaktabb gondolati kifejezésére. Itt még csak jelzésszerűen sem beszélhetünk erről a fejlődésről. Csak azt kell megjegyeznünk, hogy minél egzaktabban fejlődik ki ez a gondolati apparátus — főként a matematika, a geometria és a logika —, minél sikeresebben működik sok egyedi esetben, annál erőteljesebb hajlam támad arra, hogy extrapolációk segítségével a valóság tényeitől független, általános, sőt a tényeknek törvényt szabó jelentőséget tulajdonítsanak ennek az apparátusnak. (Ne feledjük el: gondolati struktúrájában már az is hasonlított némiképpen az extrapolációhoz, hogy mágikus rítusokat, formulákat stb. analógiák segítségével általánosítva alkalmaztak egészen más jelenségcsoportokra.) Így fejlődik ki az a soha teljesen meg nem valósítható törekvés, hogy az egész valóságot, a természetet és a társadalmat egyaránt egységes racionális összefüggésben fogják fel, és e törekvés mindenkori gyakorlati megvalósíthatatlanságát csupán a mindenkori tudás tökéletlenségének számlájára írják.

A tényszerű összefüggések és folyamatok törvényszerűségének ilyen — logikai-ismeretelméleti — megragadásából fakad az a világnézet, amelyet racionálisnak szoktak nevezni, és amely különböző korszakokban számos jelentős és befolyásos filozófiában öltött testet. Bármiképpen fogalmazzuk is meg egy ilyen mindenre átfogó racionalitást, ez ellentmond minden lét azon ontológiai alapjának, amelyet megpróbáltunk szemügyre venni: a valóság különmemű struktúrájának, amelyből nemcsak az következik, hogy a véletlen végső soron kiküszöbölhetetlen valamely komplexus mozzanatainak kölcsönös vonatkozásaiból és a komplexusok egymással kapcsolatos vonatkozásaiból, hanem az is, hogy az egyszerűen adott (gyakran — mint az állandó mennyiségek esetében — tovább nem racionalizálható) tényállások megszüntethetetlen kapcsolatban vannak bizonyos összefüggéseknek ilyen viszonyokból származó, konkrét racionalitásával. Arra is utaltunk, hogy a létsajátosságnak ez a fajtája a létfokok bonyolultabbá válásával párhuzamosan szükségképpen állandóan erősödik. Emellett még csak meg sem említettünk egy filozófiatörténetileg fölöttébb fontos problémát, a lét racionalitásának összekapcsolását az emberi élet értelmességével vagy értelmetlenségével, mivel ezt módszertanilag csak az etika keretein belül lehet megfelelően tárgyalni. Itt csupán annyit jegyezzük meg, hogy ezt a kérdést még felvetni is csak úgy lehet, ha leszögezzük, hogy ontológiailag minden természeti lét teljesen semleges az értelem kérdésével szemben. A társadalmi lét szempontjából azért sokkal bonyolultabb ez a kérdés, mert a lét törvényei objektív-ontológiai lényegüket tekintve szintén teljesen semlegesek ugyan az értelmes élet problémájával szemben, de mivel ezek a törvények, mint már kimutattuk, objektív kibontakozásuk során elválaszthatat-

lanul összekapcsolódtak az emberi képességek kibontakozásával, olyan fontos kölcsönös vonatkozások jönnek létre itt, amelyek messze meghaladják a közvetlen társadalmi cselekvést, s amelyek a maguk konkrétságában — s az ettől való eltérés torzításokra és hamisításokra vezet — szintén csak az etikában tárgyalhatók. Itt annál is inkább elegendő, ha csak utalunk erre az — ideiglenesen — figyelmen kívül hagyott problémakörre, mivel a valódi etikának mindenképp el kell ismernie az általánosságban vett társadalmi lét törvényszerűségének ontológiai semlegességét, sőt tulajdonképpeni kategóriáit csak a társadalmi lét azon bonyolult kétarcúságának alapján lehet megtalálni és tisztázni, amelyet az értéktörvény elemzésekor jeleztünk.

El kérdés logikai-ismeretelméleti túlfeszítéseinek további fontos mozzanata az a kísérlet, hogy a felismert racionalitást összekapcsolják előre való kiszámíthatóságával: a „savoir pour prévoir”-t tekintik a racionálisan adekvát valóságismeret kritériumának. Itt természetesen főként az asztronómia számított modellnek; de már a szervesetlen természetben is akadnak komplexusok — az időjárás megjósolhatósága —, amelyek erről az állásponttól sokkal problematikusabbak, és ha ez ma messzemenőig a pontos alapok és sokrétű megfigyelések hiányára vezethető is vissza, akkor sem oszlik el a kétely, hogy vajon valaha is elérhető lesz-e itt az asztronómia pontos előre-kiszámíthatósága. A biológiában és főként az orvostudományban mint alkalmazott biológiában bekapcsolódik itt, mint előreláthatatlan véletlenszerűségek mozgásteré, minden egyes organizmus sokkal konkrétabb és létszerűen meghatározóbb egyedisége. Még ha itt is beszámítjuk a ma meglevő akadályok jövődbeli leküzdését, akkor sem szűnik meg — és bennünket itt ez foglalkoztat — a társadalmi lét már vázolt, minőségileg magasabbrendű bonyolultsága. Természetesen ez sem zárja ki azt, hogy konkrét egyedi esetekben, korlátozott területen, rövid távon lehetséges az előrelátás; minden munka, minden társadalmi gyakorlat ezen alapul, és a neopozitívista manipulációs elmélet, amikor erre szorítkozik és minden ontológiai kérdésfeltevést kikapcsol, bebeszélheti magának, hogy valami tudományosan megalapozott racionalizmushoz érkezett el így. Ezt a nézetet bíráltuk már, és még egyszer visszatérünk rá a munka elemzésekor. Most a törvények általános racionalitásáról van szó és arról, hogy miként lehet belőlük meggyőző és konkrét következtetéseket levonni az egyedi esetekre vonatkozóan, és hogyan emelhető gondolatilag a társadalmi lét a maga totalításában és részleteiben zárt, racionális összefüggéssé. A felvilágosodás képviselőit és ezek utódait ilyen nézetek töltötték el, és az irracionalista visszahatás a francia forradalom óta főként ilyen felfogásmódokkal vitázik. Ez persze azt jelenti, hogy az ellenkező, sokkal hamisabb végletbe esnek. Az irracionális ugyanis ontológiailag egyáltalán nincs megalapozva. Láttuk, hogy ellenlábasaik logikai-ismeretelméleti extrapolációkkal haladnak túl az ontológiai realitáson, az irráció azonban még csak nem is extrapoláció, hanem csupán valami reális kérdéstől való tisztára visszariadás szubjektív kivetítődése, ahol is e kérdés megoldhatatlansága a szubjektum számára az irracionálisztikus válasz megtévesztő alakját ölti fel.

A post festum racionalitásnak a tudomány és főként a társadalomtudomány szempontjából fölöttébb jelentős ténye mutatja, mennyire egy irreális antinómia varázskörében forog ontológiailag a metafizikusan extrapoláló egyetemleges racionalizmus és ellenpólusa, a mindenféle fajta irracionálisztikus. A történelemtudomány gyakorlata spontánul mindig is ilyen módszerrel dolgozott, itt azonban nemcsak az a fontos, hogy egyszerűen megállapítsuk ezt a tényt,

hanem főként, hogy megmutassuk azt a létsajátosságot, amelyen ontológiailag alapul. Minden irracionalista értelmezés kinyilvánítja itt tökéletes semmisségét: a cselekvés lényegéhez tartozik ugyanis — mind az egyes emberek, mind pedig valamely társadalmi csoport esetében —, hogy nem teljesen áttekinthető helyzetekben is döntéseket kell hozni és nekik megfelelően cselekedni is kell. Mindkét esetben megmutatkozik utólag — és teljesen mindegy itt, hogy ez az „utólag” napokat vagy évszázadokat jelent-e —, hogy valamely történés, amely közvetlenül áttekinthetetlennek, sőt teljesen értelmetlennek látszott, az ezt létrehozó okok szövevényének utólagos megismerése során maradéktalanul beilleszkedik a történelem szükségszerű, oksági törvények által meghatározott lefolyásába. Az így létrejövő racionalitás természetesen szükségképpen nagymértékben különbözik a filozófiai racionalizmus axiomatikájától, azáltal, hogy a törvényesülések nagyon rejtett utakon érvényesülnek, és ezek nagy szerepet juttatnak a véletleneknek, de mivel a törvényeknek és a valóságos tényeknek (reális komplexusoknak és ezek reális összefüggéseinek) létszerű kapcsolata érthetővé válik, kirajzolódik az a racionalitás, amely csakugyan benne rejlik a valódi történelemszövevényekben. Ez a racionalisztikus elképzelésektől és a hozzájuk kapcsolódó elvárásoktól való eltérés természetesen független attól, hogy az események megcsúfolják vagy felülműlják-e ezeket a várapokokat: az eltérések a társadalmi lét objektivitásának igazi érvényesülései. Lenin, jellemző módon éppen a forradalommal kapcsolatban, plasztikus képet ad erről a tényállásról: „A történelem, különösképpen a forradalom története, mindig tartalmasabb, sokrétűbb, sokoldalúbb, elevenebb, „ravaszabb” volt, mint ahogy ezt a legjobb pártok, a leghaladóbb osztályok legosztálytudatosabb élcsapatai elképzelik.”<sup>15</sup> A történelem menetének erre a „ravaszágára” kell az emberek cselekvésének felkészülnie; ez ésszerű és törvényszerű, tehát racionális ravaszság, de egészen más a struktúrája, mint amilyennek a filozófiai racionalizmus szokta feltüntetni.

Ezzel visszatérünk kiindulópontunkhoz: a dialektikus megismerésnek Marxnál pusztán közelítő jellege van, mégpedig azért, mert a valóság a komplexusok végtelen kölcsönhatásából áll, amelyek bensőleg és külsőleg egyaránt különböző viszonylatokba kerülnek egymással, s amelyek maguk is gyakran olyan különemű tényezők mozgó szintézisei, amelyeknek végtelenül sok hatékony mozzanatuk lehet. A megismerés közelítő jellege ezért nem elsődlegesen ismeretelméleti jellegű, noha természetesen megtalálható az ismeretelméletben is, hanem ez inkább a lét ontológiai meghatározottságának ismeretszerű visszfénye: az objektíve hatékony tényezők végtelenségét és különeműségét és e tényállás fontos következményeit tükrözi vissza, azt ugyanis, hogy a törvények a valóságban csak tendenciákként, a szükségszerűségek pedig csak az ellentétesen ható erők zűrzavarában, csak végtelenül sok véletlen közvetítésével érvényesülhetnek. A társadalmi létnek ebből a struktúrájából korántsem következik, hogy ezt nem lehet, vagy akár csak leszűkítve lehet megismerni. Mint kimutattuk, teljességgel lehetséges volt a gazdaságtan általános mozgástörvényeinek feltárása, és az is, hogy segítségükkel nemcsak tényszerűen,

<sup>15</sup> Lenin, *Sämtliche Werke*, Band XXV., [Verlag für Literatur und Politik] Wien—Berlin, 1930. p. 284 — [Der „linke Radikalismus”, die Kinderkrankheit des Kommunismus. Werke, Band 31. Dietz, Berlin, 1959. pp. 82—83. — „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége, X. Néhány következtetés. Művek, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 87.]

hanem a fogalom szintjére emelve is megismerhessük a társadalmi fejlődés általános vonalát. Már az érték problémakörével kapcsolatban is megállapítottuk, hogy a törvény pontos és meghatározott megismerésével állunk szemben. Ez nem csökken, hanem inkább még erőteljesebb hangsúlyt kap, ha történelmi mozgásában vizsgáljuk a társadalmi létet. A korábbi formációk fejlődésének és az egyik formáció másikba való átmenetének megismerése természetesen post festum megismerés. Ez is összefügg a társadalmi létben lezajló minőségi változásokkal: a gazdaságtan tudománya (és benső kritikája) csak akkor fejlődhetett ki, amikor már a tisztára társadalmi kategóriák mint „a meghatározott lét formái, létezőmeghatározások” uralkodó hatalomra jutottak a társadalom életében, amikor tehát már megismerték azoknak a tisztán gazdasági viszonylatoknak a kölcsönös vonatkozását, amelyek a társadalom mozgásirányát, tempóját stb. túlnyomórészt szabályozzák. Csak ez a helyzet tette lehetővé (és ez kudarcra kárhozottat még egy olyan zsenit is, mint amilyen Arisztotelész volt, bármilyen mélyen pillantott is be fontos kérdésekbe), hogy felállítsák a gazdaságtan általános törvényeit. Ez persze csak általános formában lehetséges. Amikor például Marx a gazdasági válságok felteleteit kutatja, fölöttébb általános szerkezeti elemzésre szorítkozik: „A válság lehetősége, amennyiben a metamorfózis egyszerű formájában mutatkozik meg, csak abból keletkezik tehát, hogy a formakülönbségek — a fázisok —, amelyeken mozgása során keresztülfut, először is szükségképpen egymást kiegészítő formák és fázisok, másodsor is a folyamatnak és a formáknak e bensőleg szükségszerű összetartozás ellenére egymáshoz képest közönyösen létező, időben és térben széteső, egymástól szétválasztható és szétválasztott független részei.” Ebből következik, hogy a válság nem más, „mint hogy erőszakosan érvényre jut a termelőfolyamat egymással szemben önállósuló fázisainak egy- sége”.<sup>16</sup> Ezzel megkaptuk a válságok egyik döntő lényeges meghatározását, de balga illúzió volna, ha azt képzelnénk, hogy most már éppúgy előre lehet látni az egyes válságok kitörésének időpontját, mint ahogy a newtoni asztro- nómia alapján előre fel lehet rajzolni a bolygók mozgását. (Ezen a módszertani kérdésen mit sem változtat, hogy a válságok jellege azóta sok szempontból meg- változott, és sikeres elhárító rendszabályok váltak lehetségessé velük szemben. Ez pusztán azt a feladatot állítja a sztálinizmustól megszabaduló marxisták elé, hogy az új jelenségeket a marxista módszerrel megfelelően elemezzék.)

A lényegnek és a jelenségnek a lét szféráján belül történő, már vázolt marxi szétválasztása ismét csak lehetővé teszi, hogy fogalmilag megragadjuk a való- ság fölöttébb bonyolult és egymáshoz képest különmemű jelenségeit, és ez bizonyos körülmények közt még az egyéni életnek és gyakorlatának területére is vonatkozhat. A fentről lefelé vezető út persze azzal a veszéllyel jár, hogy mechanikusan túlbecsülik az általános törvények közvetlen érvényét, és túlon- túl direkt alkalmazásukkal erőszakot tesznek a tényeken; a lentől felfelé vezető út pedig annak az eszme nélküli practicizmusnak a veszélyével jár, amely vakon megy el amellett, hogy még az egyes emberek mindennapi életét is mennyire általános törvények direkt és indirekt behatásai határozzák meg. A marxi módszer általános jellemzésekor utaltunk arra, hogy amikor Marx

<sup>16</sup> Marx: Theorien über den Mehrwert, II/2., 4. Auflage [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1921. p. 279 f. und 282. — [MEW, Band 26/2., pp. 508—509 und 510. — K. Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész, 17. fejezet, 10. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1961. pp. 475—476.]

már a címben, „A politikai gazdaságtan bírálatá”-ban programszerűen megfogalmazta alapvető törekvését, ebben kifejezte a módszernek legalábbis egyik döntő alapelvét, azt, hogy szakadatlanul mindig megújuló módon ontológiai bírálatnak kell alávetni a tényeket, összefüggéseiket és törvényszerűségeiket is, konkrét alkalmazásukkal együtt. Ez érvényes a megismerés itt tárgyalt útjaira, a felülről lefelé vezetőre csakúgy, mint az alulról fölfelé irányulóra. Nem elég, ha általános ismereteink vannak a társadalmi lét korábban jelzett struktúrájáról, amely meghatározza ezeket az utakat, irányukat, elágazásaikat stb. Amilyen elengedhetetlennek tartja Marx, mint láttuk, a megismerés folyamatának szempontjából az absztrakciókat és az általánosításokat, éppolyan nélkülözhetetlennek látja a konkrét komplexusok és összefüggések specifikációját. A specifikáció itt annyit jelent, hogy meg kell vizsgálni, milyen eredményekre vezetnek bizonyos törvények, konkretizálásuk, módosulásuk, tendenciává válásuk, meghatározott kihatásaik meghatározott konkrét körülmények között meghatározott konkrét komplexusokra nézve. A megismerés az ilyen tárgyakhoz csak úgy férközhet hozzá, ha felderíti minden egyes tárgykomplexus különös vonásait. Ezért mondja Marx egy olyan központi fontosságú komplexusnak a megismeréséről, mint amilyen az egyenlőtlen fejlődés: „A nehézség csak ezeknek az ellentmondásoknak az általános felfogásában áll. Mihelyt specifikáljuk, már meg is magyaráztuk őket.”<sup>17</sup> E megállapítás jelentősége messze meghaladja indítékát, noha, mint látni fogjuk, bizonyára nem véletlen, hogy Marx éppen az egyenlőtlen fejlődés alkalmából mondta ki. Ebben ugyanis kifejeződik a nézőpontoknak a társadalmi lét marxi ontológiája szempontjából oly döntő kettőssége, amelynek mégis egységet kell alkotnia: az általánosan törvényszerű és a különös fejlődési tendenciáknak elemzéssel szétválasztható, de ontológiailag felbonthatatlan egységét. Az egy komplexuson belül vagy több komplexus viszonylataiban szereplő különmű folyamatok ontológiai összetartozása alkotja — mindig fenntartással végrehajtható — gondolati szétválasztásuk létszerű alapját. Ontológiailag tehát az a fontos, hogy valamely jelenségkomplexus éppígytlétét azokkal az általános törvényszerűségekkel összefüggésben értsük meg, amelyekről függ és amelyekről egyúttal látszólag eltér.

Ez a módszer ezért tertium datur-t jelent a racionalizmus és az empirizmus filozófiatörténetileg oly elhasznált antinómiáihoz képest. Az éppígylétre mint különmű mozzanatok szintézisére való irányultság ugyanis megszünteti a túlnyomórészt ismeretelméleti beállítottságú racionalizmus és empirizmus fetiszizáló tendenciáit. A ráció fetiszizálódásáról beszéltünk már; a történetiség megfelelő megismerése szempontjából ez azzal a veszéllyel jár, hogy a történelmi lefolyást túlonkéntül közvetlenül emelik a fogalomnak (egy elvonatkoztató módon eltorzított fogalomnak) a szintjére, és ezzel nemcsak fontos fázisok és szakaszok éppígytlétét nem veszik figyelembe, hanem az összefolyamatnak — túlracionalizálása révén — túldeterminált egyenesvonalúságot tulajdonítanak, s így ez fatalisztikus, sőt teleológiai jelleget ölthet. A szintén ismeretelméleti megalapozottságú empirisztikus fetiszizálás, mint Hegel szellemesen mondja, „a dolgok iránti szokásos gyengédséget”<sup>18</sup> idéz elő, s ez kioltja mély ellent-

<sup>17</sup> Grundrisse, p. 30 [K. Marx: Nyersfogalmazvány MEM, 13. k., p. 175 alapján. Lásd még: MEM, 46/I. k., p. 35 is.]

<sup>18</sup> Helyeslőleg idézi Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1932] p. 50. — [W. I. Lenin: Philosophische Hefte,



mondásaikat, az alapvető törvényszerűségekkel való összefüggésüket, és az éppígylét annak a tárgyiasító-megmerevítő fetiszizálásnak esik zsákmányul, amely szükségképpen mindig fellép, amikor valamely folyamat eredményeit csak végérvényes-kész formájában szemlélik, nem pedig egyúttal valódi, ellentmondásos eredetükben is. A valóság eszmenélküli-közvetlen „egyszeriséggé” vagy „egyedülállósággá” fetiszizálódik, amely ezért nagyon könnyen irracionálisztikus mítosszá fokozódhat. Mindkét esetben gondolatilag figyelmen kívül hagynak olyan alapvető ontológiai kategória-viszonylatokat, mint a jelenség — lényeg és az egyediség — különösség — általánosság, és a valóság ily módon feszült-ségnélküli-leegyszerűsítő és ezért torzítóan mértéktelen egyneműsítés áldozata lesz. Feltűnő, ha nem is meglepő, hogy a marxizmustól való eltérések mód-szereikben többnyire e két út egyikén haladnak és polgári értelemben ismét helyreállítják azt a hamis antinómiát, amelyet a marxizmus felszámolt már. Nem foglalkozhatunk részletesebben ezzel a kérdéssel, csak azt jegyezzük meg, hogy a szektás dogmatizmus többnyire a ráció fetiszizálásának útját választja, a marxizmus opportunista revíziói viszont legtöbbször az empirista fetiszizálás felé hajlanak. (Természetesen a legkülönbözőbb keverékformákkal is találkozhatunk itt.)

A történetiségnek és az igazi racionális törvényszerűségnek ezt az össz-folyamatban megvalósuló ontológiai szétválaszthatatlanságát a marxizmusról szólva túlon túl gyakran, sőt mondhatnánk: rendszerint félreértik. A filozófiai-racionalisztikus haladáskonceptió Hegelnél öltött testet a legvarázslatosabban, és nagyon kézenfekvő volt, hogy ezt — materialistára átfordítva és a gazdasági tényezők illő uralma alatt — átvigyük a marxizmusba, hogy újfajta történet-filozófiát csináljanak belőle. Maga Marx mindig tiltakozott módszerének ilyen felfogása ellen. Így a legvilágosabban az „Otyecsesztvennije Zapiszki” című orosz folyóirat szerkesztőségéhez írott levelében (1877 végén), amelyben szót emelt az eredeti felhalmozásról szóló elméletének megengedhetetlen filozófiai általánosítása ellen, az ellen, mintha ennek nyugat-európai fejlődése megváltoztathatatlan törvény volna, amely logikailag eleve kényszerítő módon érvényes Oroszországra is. Marx nem vitatja, hogy törvényszerűséget állapított meg a gazdasági fejlődésben, olyan tendenciát, amely meghatározott körülmények között szükségképpen érvényesül: „Ez minden. De kritikusomnak ez kevés. A nyugat-európai kapitalizmus létrejöttéről szóló történelmi vázlatomat erőnek erejével át kell alakítania valamiféle történelemfilozófiai elméletté, a fejlődés általános útjáról, amelyet minden népnek végzettszerűen meg kell tennie, bármilyenek is a történelmi körülményei, hogy végül eljusson ahhoz a gazdasági alakulathoz, amely a társadalmi munka termelőerőinek legnagyobb fokú fellendítésével biztosítja az ember mindenoldalú fejlődését. De elnézését kérem. (Ezzel egyszerre hoz túl sok tisztességet és túl sok csúfságot a fejremre.)”<sup>19</sup>

Werke, Band 38. Dietz, Berlin, 1964. p. 125. — Helyeslően idézi Lenin: Filozófiai füzetek. Művek [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1961. 38. k., p. 118. — Összes Művek, Kossuth Könyvkiadó [Budapest], 1972. 29. k., p. 111.]

<sup>19</sup> Marx, Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—Leningrad, 1934. p. 291. — [MEW, Band 19., p. 111. — K. Marx: Levél az „Otyecsesztvennije Zapiszki” szerkesztőségének, francia nyelven. Az el nem küldött levél szövegét első ízben 1886-ban tették közzé, orosz nyelven. MEM, 19. k., p. 112 alapján. Lásd még: Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 369—372.]

Marx tiltakozása az ellen, hogy történelmi módszerét történetfilozófiailag általánosítsák, a legszorosabban összefügg fiatalkori Hegel-bírálatával. Korábban megfigyelhettük már, hogy mindig fellépett Hegel ellen, amikor ez a valóság reális összefüggéseit logikailag szükségszerű gondolatsorokká változtatta át. Ez természetesen elsősorban a hegeli filozófiai idealizmus bírálata, egyúttal azonban — ami sem ennek az idealizmusnak a jellegétől, sem pedig marxista bírálatától nem választható el — a történetfilozófia logikai megalapozásainak kritikája is. A korszakoknak, a bennük szereplő személyeknek az egymásutánja (legvilágosabban a filozófia történetében) ilyenkor módszertani szükségszerűséggel a logikai kategóriák egymásutánjából következik. Marxnál azonban ezek sohasem a szellem megtestesülései a szubsztancia szubjektumhoz vezető útján, hanem egyszerűen „a meghatározott lét formái, létezés-meghatározások”, amelyeket azokon a komplexusokon belül kell a maguk valójában ontológiailag megérteni, amelyeken belül léteznek és hatnak. Hogy jelen vannak-e vagy eltűnnek az őket létrehozó folyamatok, és hogy törvényszerű racionalitással és ezért önálló logikával is rendelkeznek, az megismerésük fontos módszertani eszköze, de nem létük valódi alapja, mint Hegelnél. Ha elhanyagoljuk Marxnak ezt a módszertanilag döntő Hegel-kritikáját, akkor — az összes előjelek materialistára való átfordítása ellenére — fennmarad Hegel logikára támaszkodó építménye, akkor továbbra is megmarad a marxizmusban egy le-nem-győzött hegeli rendszer-motívum, és az összefolyamat ontológiai-kritikai történetisége hegeli értelemben vett logicisztikus történetfilozófiaként jelenik meg.

Nem kell példákat felsorolnunk annak tisztázásához, hogy a marxizmus értelmezésében hemzsegnek a hegeli történetfilozófia ilyen maradványai, és hogy ezek olykor — a materializmus ellenére — a szocializmus logikailag közvetített teleológiai szükségszerűségéig fokozódhatnak. Mindazok után, amit eddig kifejtettünk és rövidesen ki fogunk fejteni, aligha kellene fellépniünk ilyen nézetek ellen, ha Engelst is nem ejtette volna alkalomadtán fogságba a történelem hegeli logizálásának ez a bűvölete. Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához” című művéről szólva egy ízben felveti a „történelmi vagy logikai” módszertani dilemmáját. Döntése így hangzik: „Így tehát csakis a logikai tárgyalásmód volt a helyénvaló. Ez azonban valójában nem más, mint a történelmi tárgyalásmód, csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve. Amivel ez a történelem kezdődik, ugyanazzal kell a gondolatmenetnek is kezdődni, és további menete sem lesz egyéb, mint a történelmi lefolyás tükörképe, elvont és elméletileg következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, melyeket maga a valóságos történelmi lefolyás nyújt, mivel minden mozzanatot azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, amelyen teljesen beérett, klasszikussá vált.”<sup>20</sup> Mivel nemsokára behatóan foglalkozunk majd a klasszikusság marxi felfogásával, itt csak azt a záró megjegyzést bíráljuk, ahol Engels ezeket a csak totális komplexusokra alkalmazható kategóriákat egyedi mozzanatok tulajdonságának fogja fel, ellentétben a saját későbbi koncepciójával, amelyről szintén részletesen beszélünk majd a maga helyén. A döntő ellentét Marx felfogásával

<sup>20</sup> Marx, *Ausgewählte Schriften* [in zwei Bänden. Red.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1934. I., p. 371 f. — [MEW, Band 13., p. 475. — Fr. Engels tanulmánya a „Das Volk” 1859. augusztus 6. és 20-i számában. MEM, 13. k., p. 466 alapján.]

szemben a „logikai tárgyalásmód” elsőbbségében rejlik, amelyet Engels itt a történelmi tárgyalásmóddal azonosnak tételez, „csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve”. A történelem kivetkőzik történelmi formájából: ebben rejlik mindenekelőtt Engels visszanyúlása Hegelre. Hegel filozófiájában lehetséges volt ez; mivel a történelem, az egész valóság csak a logika megvalósulásának látszott, a rendszer megszabadíthatta a történelmi eseménysort történelmi formájától és visszavezethette ismét tulajdonképpeni lényegéhez, a logikai formához. Marx számára — és másutt Engels számára is — a történelmiség az anyag mozgásának tovább már nem redukálható ontológiai sajátossága, különösen, ha — mint itt — kizárólag a társadalmi létről van szó. E lét legáltalánosabb törvényeit logikailag is meg lehet ragadni, de nem lehet ezeket a logikára visszavezetni vagy redukálni. Már a „zavaró véletlenszerűségeket” kifejezés is azt jelzi, hogy itt ez történik; ontológiailag a véletlen is nagyon könnyen hordozhat lényeges tendenciát, nem törődve azzal, hogy a véletlent tisztán logikailag „zavarónak” fogják fel.

E fejtegetésnek nem feladata, hogy részletesen vitázzon az engelsi felfogással. Csak a marxi felfogással való ellentétét akartuk röviden megvilágítani. Marx a „Nyersfogalmazvány”-hoz írott bevezetésében mindenekelőtt abból indul ki, hogy az egyes kategóriák történelmi helyét csak történelmi konkrétságukban, a mindenkori formáció által számukra felvázolt történelmi sajátosságukban lehet megérteni, és sohasem pusztán logikai jellegzetességeik segítségével, például annak alapján, hogy egyszerűek vagy fejlettek-e. Marx hangsúlyozza, hogy „az egyszerű kategóriák olyan viszonyok kifejezői, amelyekben a kifejejtlenebb konkrét realizálódhatott, anélkül, hogy már tételezte volna azt a sokoldalúbb vonatkozást vagy viszonyt, amely a konkrétabb kategóriában szellemileg kifejeződik; míg a kifejejtettebb konkrét ugyanezt a kategóriát mint alárendelt viszonyt megtartja”.<sup>21</sup> Ez a helyzet például a pénzzel: „Ennyiben felel meg az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak.” De Marx egyúttal arra is rámutat, hogy a gazdaságnak lehetnek olyan nagyon fejletlen formái, amelyekben mégis „a gazdaság legmagasabb formái, például a kooperáció, a munka fejlett megosztása stb. megvannak anélkül, hogy bármilyen pénz léteznék bennük, például Peruban”.<sup>22</sup> Ha most szemügyre vesszünk egy olyan középponti kategóriát, mint amilyen a munka, akkor ez a helyzet: „A munka egészen egyszerű kategóriának látszik. Ebben az általánosságban — mint általában vett munka — a képzete is ósrégi. Mégis, gazdaságilag ebben az egyszerűségben felfogva, a ‚munka’ éppolyan modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek létrehozzák ezt az egyszerű elvonatkoztatást.”<sup>23</sup> Ebből a tartalmas szövegből könnyen hozhatnánk fel még további példákat, de itt csak a módszertani végkövetkeztetést idézzük: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete. A kategóriák, amelyek viszonyait kifejezik, és tagozódásának megértése egyúttal betekintést nyújtanak mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak a tagozódásába és termelési viszonyaiba, amelyeknek romjaiból és elemeiből felépült, s amelyeknek részben még le nem küzdött maradványai továbbtengődnek benne, és az, ami azokban tisztán jelzésszerűen volt meg, kialakult jelentéssé fejlődött

<sup>21</sup> Grundrisse, p. 23. — [K. Marx: Nyersfogalmazvány. MEM, 13. k., p. 168; vagy: MEM, 46/I. k., p. 28.]

<sup>22</sup> Ebd. — [Uo.]

<sup>23</sup> Ebd., p. 24. — [Uo., p. 169; vagy: 46/I. k., p. 29.]

stb. Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket viszont az alacsonyabbrendű állatfajoknál csak akkor érthetjük meg, ha magát a magasabbrendűt ismerjük már. A polgári gazdaság ily módon az antik stb. gazdaság kulcsát nyújtja.”<sup>24</sup> Itt is megerősítve látjuk tehát azt, amit korábban kifejtettünk, az összfejlődés fő tendenciáinak ontológiai szükségszerűségét, amelynek egy *post festum* megismerés van mellérendelve.

Ebből két dolog következik. Először az, hogy noha racionálisan értendő meg ez a szükségszerűség, de csak *post festum*, tehát szigorúan el kell utasítani minden olyan racionalisztikus túlzást, amely a tisztán logikai szükségszerűségre vezet. Az antik társadalom létsszégszerűséggel alakul ki, és éppilyen létsszégszerűséggel váltja fel a feudalizmus stb., de nem lehet azt mondani, hogy a rabszolgatársadalomból logikusan-racionálisan „következik” a jobbágy-ság. Az ilyen *post festum* végrehajtott elemzésekből és megállapításokból természetesen más analóg fejlődésekre vonatkozóan is lehet következtetéseket levonni, ahogy általános jövőbeli tendenciákra is következtethetünk az eddig általánosan megismertekből. De azonnal meghamisítjuk ezt az ontológiai szégszerűséget, ha logikailag megalapozott „történetfilozófiát” akarunk csinálni belőle. Másodszor is ez a létstruktúra csak — viszonylagos — totalitásokat alkotó konkrét mozgó komplexusok esetében lehetséges ontológiailag. Az „elemeknek” (egyedi kategóriáknak) a maguk teljességein kívül, amelyekben valóban szerepelnek, önmagukban véve nincs saját történetiségük. Amennyiben részttotalitások, — viszonylag — önállóan és öntörvényűen mozgó komplexusok, létük lezajlásának folyamata szintén történelmi. Ilyen minden egyes ember élete, vagy azoknak a képződményeknek, komplexusoknak stb. a léte-zése, amelyek valamely társadalmon belül viszonylag önálló létformákként alakulnak ki, mint például egy osztály fejlődése stb. Mivel azonban az itt működő önmozgás csak azzal a komplexussal kölcsönhatásban mehet végre valóságban, amelyhez tartozik, ez az önállóság viszonylagos, a különböző struktúrális és történelmi esetekben fölöttébb különböző jellegű. Ennek a helyzetnek a dialektikájával foglalkozunk még az egyenlőtlen fejlődés tárgyalásakor. Itt meg kell elégednünk ezzel az utalással.

Most még csak az a feladatunk, hogy néhány különösen pregnáns esetben vázoljuk a gazdaság általános törvényszerűségeinek viszonyát a társadalmi-történelmi lefolyás összefolyamatához. Ilyen pregnáns eset az, amit Marx valamely fejlődési szakasz „klasszikusságának” szokott nevezni. Talán a legpregnánssabb az a meghatározása, amely szerint a kapitalizmus angliai fejlődése: klasszikus. Marx itt világosan kimondja e meghatározás módszertani alapját. Fizikusokra hivatkozik, akik ott tanulmányozzák a természeti folyamatokat, ahol ezek „legjellegzetesebb formájukban és zavaró befolyásoktól legkevésbé elhomályosítva” jelennek meg, és ezt a gondolatot következetesen kiterjeszti, azt hangsúlyozva, hogy milyen fontos a kísérlet, amely segít megvalósítani „a folyamat tiszta lefolyását biztosító” feltételeket; mármost nyilvánvalóan a társadalmi lét lényegéhez tartozik, hogy elvileg, ontológiailag lehetetlen benne a természettudományos értelemben vett kísérletezés, a történelmiségnek, mint e lét alapjának és mozgásformájának specifikus uralma miatt. Ha most magában a valóságban akarják vizsgálni az általános gazdasági törvények lehető legtisztább működését, akkor meg kell találni azokat a tör-

<sup>24</sup> Ebd., p. 25. — [Uo. p. 171; vagy: 46/I. k. pp. 30—31.]

ténelmi fejlődésszakaszokat, amelyekben a körülmények különös kegye megteremtí a társadalmi komplexusoknak és viszonylataiknak azokat az alakzatait, amelyek ezeket az általános törvényeket magas fokon, idegen tényezőktől zavartalanul kibontakoztatják. Ilyen megfontolásokból kiindulva mondja Marx Angliáról, hogy a kapitalista fejlődés „klasszikus hona mind ez ideig Anglia”.<sup>25</sup> Ennél a meghatározásnál különösen hangsúlyoznunk kell a „mind ez ideig”-ben kifejeződő megszorítást. Arra utal, hogy valamely gazdasági fejlődési szakasz klasszikussága merőben történelmi jellegzetesség: a társadalmi szerkezetnek és fejlődésének egymáshoz képest különmemű tényezői véletlenül ilyen vagy olyan körülményeket és feltételeket idéznek elő. Ha itt a „véletlenül” kifejezést használjuk, akkor ismét emlékeztetnünk kell e kategória ontológiai, objektív és szigorúan okságilag determinált jellegére. Mivel működése főként társadalmi komplexusok viszonylatainak különmeműségén alapul, érvényrejutásának módját csak post festum lehet szigorúan megokoltan, szükségszerűnek és ésszerűnek felfogni. És a különmemű komplexusok kölcsönös vonatkozásában, amelyeknek súlya, átütő ereje, arányai stb. szakadatlan változásoknak vannak alávetve, az így létrejövő oksági kölcsönhatások éppúgy elvezethetnek a klasszikusságtól, mint ahogy előidéztek ezt. Az ilyen tényállások történelmi jellege ezért főként abban fejeződik ki, hogy a klasszicitás nem képvisel „örök” típust, hanem egy meghatározott formációnak, sőt talán egyik meghatározott szakaszának lehető legtisztább megjelenés-módja. Tehát igaz ugyan, hogy Marx az angol fejlődést, múltját és jelenét mondja klasszikusnak, de ez korántsem zárja ki, hogy ma például jogos eljárás, ha az amerikai formát ismerjük el klasszikusnak.

Egy sokkal korábbi és kezdetlegesebb formációnak, az antik polisz létrejöttének és fejlődésének engelsi elemzése nagyon alkalmas arra, hogy még konkrétan világítsa meg ezt a helyzetet. Engels Athént tekinti e formáció klasszikus megtestesülésének: „Athén kínálja a legtisztább, legklasszikusabb formát: az állam itt közvetlenül és túlnyomórészt azokból az osztálytörvényekből fakad, amelyek magán a nemzeti társadalmon belül fejlődnek ki.” Másutt pedig így fejt ki ezt a fejlődési formát: „Az állam keletkezése az athéniéknél az általában vett államalkotás különösen tipikus mintája, mert egyrészt teljesen tisztán, külső vagy belső erőszaktétel beavatkozása nélkül megy végbe . . . és mert másrészt a formailag nagyon fejlett államot, a demokratikus köztársaságot közvetlenül a nemzeti társadalomból bontja ki.”<sup>26</sup> E fejletlen formáció lényegének megfelelően Engels azt hangsúlyozza, hogy az athéni állam belső társadalmi erők kölcsönhatásából jött létre, és nem, mint e kor legtöbb állama, külső hódítás és leigázás útján. Ezzel rögtön hangsúlyozza azt is, hogy ezen a fokon a meghatározó gazdasági-társadalmi erők kihatásaiban megnyilvánuló tisztán társadalmi immanencia még teljességgel a véletlenszerűszerűség egyedi esetekhez tartozott. A gazdasági szerkezet, a gazdasági fejlődési tendenciák és lehetőségek álláspontjáról nézve arról az általános szemszögből már megvitatott kérdésről van szó, hogy mi a termelés viszonya az elosztáshoz abban a tág, általános értelemben, ahogyan Marx leírta. A klasz-

<sup>25</sup> Das Kapital [Id. kiad.] I., p. VI. — [MEW, Band 23., p. 12. — A tőke. I. k., MEM, 23. k., p. 6.]

<sup>26</sup> Ursprung [Id. kiad.], p. 165 und 110. [Fr. Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Kapitel IX. bzw. V. MEW, Band 21., pp. 164, 116. — Fr. Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. IX., ill. V. fejezet. MEM, 21. k., p. 149 és 107.]

szikus fejlődés tehát azon alapul, hogy vajon egy meghatározott terület termelőerői egy meghatározott fokon rendelkeznek-e azzal a belső erővel, hogy az elosztási viszonyokat szándékuknak megfelelően gazdaságilag elrendezzék, vagy külső, túlnyomórészt gazdaságon kívüli erőszakot kellett bekapcsolniuk ahhoz, hogy érvényesítsék a gazdaságilag szükségszerűvé vált állapotot. Világos, hogy a görög városállam esetében, amellyel Engels foglalkozik, az ilyen nem-klasszikus fejlődés leggyakoribb esete az idegen hódítás volt. Az ilyen tisztára belső erőket mozgósító fejlődés természetesen korántsem zárja ki az erőszak mindenféle alkalmazását; hiszen maga Engels is beszél arról, hogy milyen jelentőségük volt az osztályharcoknak Athén klasszikus fejlődésében, de minőségi különbség, hogy az erőszak a belső gazdasági erők által kormányzott fejlődés mozzanata és megvalósítási szerve-e, vagy pedig az elosztási viszonyok közvetlen átrétegzésének segítségével teljesen új feltételeket teremt a gazdaság számára. Jellemző, hogy Marx a „Tőké”-ben, ahol az angliai kapitalista fejlődést klasszikusnak mutatja, nem erőszakos keletkezésével, az eredeti tőkefelhalmozással, az elosztási viszonyok erőszakos átrétegzésével, a kapitalizmus számára nélkülözhetetlen „szabad” munkások előállításával kezdi meg elemzését, hanem csak azután tér rá erre a valódi genezisre, miután átfogóan kifejtette a klasszikusan megnyilvánuló gazdasági törvényszerűségeket, és eközben nem mulasztja el, hogy megjegyezze: „Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni a „termelés természeti törvényeire”, azaz a tőkétől való függőségére, amely magukból a termelés feltételeiből ered, és amelyet e feltételek biztosítanak és tesznek örökkéssé. Másként van ez a tőkés termelés történelmi keletkezésénél.”<sup>27</sup> Anglia mint a kapitalizmus klasszikus országa, csak az eredeti felhalmozás után és ennek következtében válik klasszikussá.

Ha helyesen akarjuk felfogni a klasszikus fejlődésnek ezt a marxi fogalmát, akkor itt is meg kell állapítanunk teljességgel értékmentes objektivitását. Egyszerűen azt a fejlődést nevezi Marx klasszikusnak, amelyben az ezt végső soron meghatározó gazdasági erők tisztábban, áttekinthetőbben, zavartalanabban, egyenesvonalúbban stb. fejeződnek ki, mint másutt. Pusztán az athéni fejlődés ilyen értelemben vett klasszicitásából sohasem lehetne más polisz-képződményekkel szembeni fölényt direkt módon „levezetni”, annál kevésbé, mivel ilyen fölény ténylegesen csak bizonyos korokban, bizonyos területeken volt meg. Nem-klasszikusan létrejött képződmények éppolyan életképesek stb. lehetnek, mint a klasszikusan kialakultak, sőt némely tekintetben még felül is múlhatják ezeket. Ilyen értékmérőnek tehát a klasszikus és a nem-klasszikus ellentéte nem túl sokat ér. De annál többet ér a megismerés szempontjából, mint a viszonylag tisztán működő gazdasági törvényszerűségnek magában a valóságban adott „modell”-je. Marx az ilyen ismeretek lényegéről és hatáiról ezt mondja: „Az egyik nemzet tanulhat és tanuljon a másiktól. Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényeinek — és e mű végső célja a modern társadalom gazdasági mozgástörvényeinek a feltárása —, természetes fejlődési fázisokat sem át nem ugorhat, sem rendeletileg el nem tüntethet. De megrövidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat.”<sup>28</sup> Ennek a marxi intelmnek, amelyet persze fölöttebb ritkán hasz-

<sup>27</sup> Das Kapital [Id. kiad.] I. p. 703. — [K. Marx: Das Kapital. Band I., VII. Abschnitt, 24. Kapitel. MEW, Band 23, p. 765. — K. Marx: A tőke, I. k., VII. fejezet. A tőke felhalmozási folyamata, 24. Az úgynevezett eredeti felhalmozás. MEM, 23. k., p. 690.]

<sup>28</sup> Ebd., p. VIII. — [Ebd., MEW, Band 23., pp. 15–16. — Uo., MEM, 23. k., p. 9.]

nosítottak, nagy gyakorlati jelentősége van, és ha helyesen akarjuk követni, akkor éppen a klasszikusság sajátossága játszik fontos szerepet. Vegyünk egy olyan hevesen vitatott kérdést, mint amilyen a szocializmus fejlődése a Szovjetunióban. Ma már nem vitás, hogy ismételten, a legkülönbözőbb területeken, kétségbevonhatatlanul bebizonyította életképességét. De éppolyan biztos, hogy nem egy klasszikus fejlődés terméke volt. Amikor Marx a maga idejében abból indult ki, hogy a szocialista forradalom először a fejlett kapitalista országokban fog győzni, akkor ismét a termelés és az elosztás imént jelzett viszonyára gondolt. A szocializmusra való átmenet kétségtelenül ilyen tekintetben is fontos átrétegzésekkel járhat, de a magas fejlettségű kapitalista országokban a lakosság elosztása már megfelel egy fejlett társadalmi termelés követelményeinek, míg az elmaradott országok csak e folyamat elején vagy közepén állhatnak. Lenin, az ilyen felismeréseknek megfelelően, teljességgel tisztában volt azzal, hogy az oroszországi szocialista forradalomnak ebben a marxista értelemben nem lehetett klasszikus jellege. Amikor például „Baloldaliság”, a kommunizmus gyermekbetegsége” című könyvében a szovjet forradalom nemzetközi jelentőségéről beszél, félreérthetetlen világossággal hangsúlyozza magának ennek a ténynek a nemzetközi súlyát és nem-klasszikus jellegének sok mozzanatát: „Természetesen nagyon súlyos hiba volna, ha eltúloznánk és forradalmunk néhány alapvonásán túlra kiterjesztenénk ezt az igazságot. Az is hiba volna, ha nem vennénk figyelembe, hogy a proletárforradalom győzelme után, még ha csak *egyetlen* előrehaladott országban következne is be, minden valószínűség szerint hirtelen fellendülésre kerül sor, és Oroszország kisvártatva nem példászerű, hanem ismét visszamaradott ország lesz (a szocializmus és a szovjetrendszer értelmében).” Másutt visszatér ugyanerre a problémára, és ezt mondja: „...Oroszországban az 1917-es konkrét, történelmileg rendkívül sajátos szituációban könnyű volt a szocialista forradalmat megkezdeni, viszont itt nehezebb lesz e forradalmat *folytatni* és végigvinni, mint az európai országokban.”<sup>29</sup> E fejtegetéseknek nem lehet feladatuk, hogy akár csak jelzésszerűen-vázlatosan vázolják vagy akár bírálják a szovjet kormány egyes cselekedeteit. Csak arra kell utalnunk, hogy míg Lenin a hadikomunizmusban a körülmények által kikényszerített szükségrendszabályt látott, míg a NEP-et egy különös helyzet által előidézett átmeneti formának tekintette, addig Sztálin a szocialista fejlődés minden fajtája számára általános példaképszerűséget tulajdonított minden olyan kísérletének, amely egy kapitalisztikusan elmaradott ország lakosságának megosztását akarta erőszakosan átrétegezni. Ezzel — ellentétben Leninnel — a Szovjetunióban lezajló fejlődést klasszikusnak nyilvánította. Így hát, ameddig ez a felfogás uralkodik, lehetetlenné vált, hogy a szovjet fejlődés fontos tapasztalatait elméletileg helyesen és ezért természetesen hasznosítsák, mivel valamennyi lépés helyességét vagy helytelen voltát csak egy nem-klasszikus fejlődés keretein belül lehet megfelelően megítélni. A „klasszikusság” kinyilvánítása betemette ennek a szocializmus felé vezető, nemzetközileg oly jelentős útnak a vizsgálatát, és a belső reformokról szóló valamennyi vitát stb. vakvágányokra toltá.

Talán még fontosabb a marxizmus történetelmélete szempontjából a már említett egyenlőtlen fejlődés. A „Nyersfogalmazvány”-hoz írott bevezetésének

<sup>29</sup> Lenin, Sämtliche Werke, Band XXV. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] pp. 203 und 250. — [V. ö.: Werke, Band 31., Dietz, Berlin, 1959. pp. 5—6., und 49. — „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége. Művek, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. pp. 5—6., és 52.]

végén található töredékes megjegyzéseiben Marx főként az „egyenlőtlen fejlődés”-sel foglalkozik, amely a gazdasági fejlődésnek és fontos társadalmi objektívációknak — a jognak és főként a művészetnek — a viszonyában mutatkozik meg. Rögtön hangsúlyoz itt egy olyan döntő ontológiai-módszertani mozzanatot, amelynek az ilyen problémák megvitatásakor a középpontban kell állnia: a haladás fogalmát. Ezt mondja: „Egyáltalán a haladás fogalmát nem szabad a szokásos elvonatkoztatásban felfogni.”<sup>30</sup> Elsősorban arról van itt szó, hogy szakítani kell a túlon túl általános haladásfogalom elvontságával; ez a fogalom végső soron az abszolút módon általánosító ráció logikailag-ismeretelméletileg extrapoláló, racionalisztikus alkalmazása a történelmi lefolyásra. Megfigyelhettük már a lényeg és a jelenség tárgyalásakor, hogy az objektív gazdasági haladás, Marx felfogása szerint, miként idézhet elő konkrét szükségszerűséggel az emberi képességek általános kibontakozásában — persze ideiglenesen — visszaesést, torzulást stb. Itt is az egyenlőtlen fejlődés egyik fontos esetével van dolgunk, amelyet Marx módszertanilag csak implicite, nem pedig kifejezetten idetartozó problémaként tárgyalt. Itt is arról van szó, hogy az emberi képességek egyenlőtlenül fejlődnek, annak következtében, hogy a társadalmi lét kategóriái gazdasági okokból mind társadalmibbakká válnak. Közvetlenül itt mindig minőségi változásokról van szó: egy őskori vadász megfigyelőképesége közvetlenül össze sem hasonlítható egy mai kísérletező természetkutató megfigyelőképeségével. Az elvonatkoztatóan elszigetelt részterületek vizsgálatakor a megfigyelőképeség növekedéseinek és csökkenéseinek bonyolult szembenállásai derülnek ki, így hát egészen bizonyos, hogy minden egyes haladással egyidőben más tekintetben szükségképpen visszalépésekre kerül sor. A filozófiai romantikából kiinduló kultúrkritika többnyire ezekből a — kétségkívül meglevő — visszalépésekből szokott kiindulni, és az innen nyert mércékkel vitatja az általában vett haladás meglétét. Másrészt mindinkább kialakul egy vulgarizált-leegyszerűsítő haladaskoncepció, amely tisztára a fejlődés valamiféle már számszerűsített végeredményére támaszkodik (a termelőerők növekedésére, az ismeretek mennyiségi elterjedésére stb.), és ezen az alapon általános haladást nyilvánít ki. Mindkét esetben az összefolyamat — gyakran persze fontos — mozzanatait, de pusztán egyes mozzanatokot tágítanak ki egyedülálló kritériumokká; már csak ezért is szükségképpen elkerülük a kérdések magvát, sőt mindezeknek a módszereknek a nem-jogosulatlan bírálata is felkeltheti e kérdések megválaszolhatatlanságának látszatát.

Azt lehetne talán ezzel szemben felhozni, hogy itt pusztán a jelenség és a lényeg viszonyában megnyilvánuló ellentmondásossággal van dolgunk, amely nem tudja döntően befolyásolni a lényeg objektíve szükségszerű előrehaladását. Ez azonban felszínes ellenvetés volna, noha igaz, hogy — végső soron — a társadalmi lét ontológiai fejlődésvonala mindezeket az ellentmondásokon keresztül mégis érvényesül. Mivel azonban ez a haladás elválaszthatatlanul kapcsolódik az emberi képességek haladásához, a tisztára objektív, kategoriális haladás álláspontjáról sem lehet közömbös, hogy megfelelő vagy eltorzított jelenségvilágot hoz-e létre. De még ezzel sem intéztük el távolról sem a kérdést. Tudjuk: e lét lehető legfejlettebb társadalmisága felé tartó mozgás emberi akciókból tevődik össze, és noha az emberek egyes alternatív

<sup>30</sup> Grundrisse, p. 29. — [MEM, 13. k., p. 174; vagy: Nyersfogalmazvány, MEM 46/I. k., p. 34.]



döntései a teljesség folyamán nem vezetnek az egyénileg szándékolt eredményekre, ennek az együttesnek a végeredménye mégsem lehet teljesen független az ilyen egyedi aktusoktól. Ezt a viszonyt a maga általánosságában nagyon óvatosan kell megfogalmazni, mert az alternatív módon megalapozott egyedi aktusok és az összmozgás imént említett dinamikus viszonya a történelemben nagyon sokrétűnek bizonyul; ez a különböző formációkban és különösképpen különböző fejlődési és átmeneti szakaszaikban különböző. Itt természetesen még csak kísérletet sem tehetünk arra, hogy e viszony számtalan változatát akár csak jelezzük is. Elég, ha arra utalunk, hogy egyrészt a forradalmi átmeneti szituációkban az embercsoportok állásfoglalásainak (amelyek természetesen az egyedi döntések szintézisei) objektíve sokkal nyomósabb a jelentősége, mint valamely formáció nyugodt-konzolidált fejlődésének idején. Ebből természetesen következik, hogy forradalmi időkben az egyedi döntések társadalmi súlya is növekszik. Lenin helyesen írta le a történelem ilyen fordulópontjainak társadalmi lényegét: „Csak ha az *„alsó rétegek”* nem *akarják* a régi rendet és a *„felső rétegek”* sem *tudnak a régi módon élni* — csak ekkor győzhet a forradalom.”<sup>31</sup> Másrészt éppen az egyenlőtlen fejlődés álláspontjáról hozzá kell fűznünk ehhez, hogy nemcsak pontosan megkülönböztethetők minden forradalmi átalakulás objektív és szubjektív tényezői, hanem — ez a megkülönböztethetőség objektív alapja — e tényezők korántsem futnak szükségképpen párhuzamosan, hanem, bonyolult társadalmi meghatározásaiknak megfelelően, különböző irányokba, tempókba, intenzitásokba, tudatossági fokaikba stb. lehetnek. Így hát ontológiailag jól megokolt tény, hogy adódhatnak olyan objektíve forradalmi szituációk, amelyek megoldatlanok maradhatnak, mert a szubjektív tényező érettsége nem megfelelő, mint ahogy lehetségesek olyan népfelkelések, amelyeknek nem felelnek meg objektív válságmozzanatok. Nem szorul részletes magyarázatra, hogy ez a tényállás az egyenlőtlen társadalmi-történelmi fejlődés fontos mozzanata. Gondoljunk csak a szubjektív tényező kétszeri kudarcára a modern Németországban (1848-ban és 1918-ban).

„Bevezetése” módszertani megjegyzéseiben Marx nem említi meg az imént jelzett problémát, ami azonban nem szól az ellen, hogy ez módszere szerint az egyenlőtlen fejlődés kérdéskomplexusához tartozik. Ott speciális, egyébként sohasem tárgyalt, a dialektikátlan beállítottság szemszögéből paradoxnak látszó tényállásokat helyezett a középpontba, és említés nélkül hagyta azt, amit magától értetődőnek látott.<sup>32</sup> Ugyanez a helyzet azzal a rövid utalással, amelyet most szándékozunk megtenni az általános gazdasági fejlődés egyenlőtleniségével kapcsolatban. Lapos közhely, hogy feltételei különbözőek a különböző országokban. Az egyenlőtlenesség azonban a valóságban gyakran meglepő, sőt lenyűgözően forradalmasító szerepet játszik. Hogy egy túlon túl ismert példát idézzünk: gondoljunk csak arra, hogy Amerika felfedezése és az összes kereskedelmi útvonal újmódon létrejött átrendeződése Európa egész gazdasági egyensúlyát forradalmian átalakította. Az itt a döntő, hogy a gazdaság fejlődése újból és újból, mondhatnánk: folyamatosan új helyzeteket teremt, ame-

<sup>31</sup> Lenin, *Sämtliche Werke*, Band XXV. [Verlag für Literatur und Politik, Wien — Berlin, 1930] p. 272 f. — [Vö.: *Werke*, Band 31., Dietz, Berlin, 1959. p. 71. — „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége. IX. A „baloldali” kommunizmus Angliában. *Művek*, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 75.]

<sup>32</sup> Ez a probléma, különösen Németországra vonatkoztatva, ismétellen felbukkan Marx ifjúkori írásában, pl. *MEGA*, I. 1/1., p. 616. — [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. *MEW*, Band 1., p. 386. — A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. *MEM*, 1. k., p. 386.]

lyekben a résztvevő embercsoportok (a törzsektől egészen a nemzetekig) objektíve és szubjektíve egyaránt nagyon különböző képességekkel rendelkeznek e helyzetek megvalósítására, feldolgozására, elősegítésére stb. Ez szükségképpen újból és újból felborítja viszonylagos, nagyon gyakran igen kényes egyensúlyukat; az egyik felemelkedése és a másik bukása gyakran teljesen más külsőt kölcsönöz az összfejlődésnek.<sup>33</sup>

A gazdasági életnek ezek az elemi tényei, amelyeknek feltételei között sok minden szerepel, a földrajzi helyzettől<sup>34</sup> a lakosság benső megoszlásáig, s amelyeknek mozgalmassága vagy megmerevedése stb. döntő jelentőséget biztosíthat egy adott helyzet különböző mozzanatainak, már a társadalmiság, a gazdasági termelés keletkezése óta létszerűen megvannak. De mivel ez a tényállás lényegileg a társadalmi léthez tartozik, aktuálisan csak a természeti korlátok visszaszorulásával, a társadalmi struktúrájának és mozgatóerőinek mind tisztábban társadalmivá válásával párhuzamosan valósul meg. Ez a tendencia a gazdasági területek valóságos gazdasági összefonódottságával együtt fokozódik. Róma és Kína egészen különböző gazdasági fejlődésen ment keresztül, mivel azonban szinte egyáltalán nem befolyásolták egymást, ezt a különbözőséget aligha sorolhatjuk az egyenlőtlen fejlődéshez, legfeljebb — hegeliánus módon — azt mondhatnánk, hogy az egyenlőtlen fejlődés akkoriban már magában véve megvolt, de nem valósíthatta meg tulajdonképpeni magáértvalóságát. Így hát az első valóban társadalmi termelés, a kapitalista, egyben az első alkalmas terület az egyenlőtlen fejlődés igazi kibontakozására is. Már csak azért is ez a helyzet, mert a gazdasági összekapcsoltság a mind nagyobb és gazdaságilag sokrétűbben strukturált területekből mind gazdagabb és egymásba fonódottabb gazdasági viszonylatok rendszerét alkotja meg, amelynek területén belül a helyi különbözőségek — mind pozitív, mind negatív értelemben — mind könnyebben és intenzívebben befolyásolhatják az összfejlődés irányát. Az egyenlőtlenségre törő tendencia erejét még tovább fokozza, hogy a gazdasági fejlődés tempójának ilyen különbözőségei újból és újból politikai-katonai területre csapnak át. Lenin tehát teljes joggal tekintette ezt a kérdést az imperialista korszakról adott elemzése középpontjának.<sup>35</sup> Az egyenlőtlen fejlődésben kifejeződik minden egyes komplexus tényezőinek és a komplexusok egymáshoz való viszonyának ontológiai különmeműsége; minél fejlettebb, minél társadalmibb a gazdaság, annál erőteljesebben szorulnak háttérbe a természeti elemek különmeműségei, s annál tisztábban fejlődnek a társadalmiság

<sup>33</sup> Magától értetődik, hogy az egyenlőtlenségnek mindezek a tényezői csak post festum érthetők meg racionálisan, de ez korántsem szünteti meg az egyenlőtlenséget. Japán a többi elmaradott országhoz képest meglepően gyorsan kapitalizálódott, és ez utólag könnyen megmagyarázható feudális szerkezetéből, szemben például Kína és India ázsiai termelési viszonyaival. De a megismerés szempontjából szükség volt erre az esetre, hogy megitélhessük a maga gazdasági ésszerűségében, milyen különösen kedvező a felbomló feudális társadalom a kapitalizmusra való átmenet számára.

<sup>34</sup> A földrajzi helyzet, magától értetődően, szintén természeti alap, de a történelmi fejlődés folyamán végső soron túlnyomórészt társadalmi meghatározássá válik. Lényegileg a termelőerők fejlődési szintje határozza meg például, hogy egy tenger elválaszt vagy összeköt-e két világot. Minél fejlettebbek a termelőerők, annál inkább szorulnak vissza itt is a természeti korlátok.

<sup>35</sup> Lenin, *Sämtliche Werke*. Band XIX. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 200 f. — [Werke, Band 22., Dietz, Berlin, 1960. p. 300 u. f. — Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka, IX., Az imperializmus bírálata. Művek, 22. k., Szikra, Budapest, 1951. p. 306 és köv. — Összes Művek, 27. k., Kossuth Könyvkiadó [Budapest] 1971. p. 394 és köv.]

irányába. Ez a folyamat azonban csak a természetszerűséget szünteti meg, nem pedig magát a különeműségeket. Ezeknek az összarámlat egységében kell ugyan szintetizálódnuk — mégpedig minél erőteljesebben bontakoznak ki a társadalmi kategóriák, annál inkább —, de eredeti különemű jellegük továbbra is megmarad ezen a szintézisen belül, és — az összfolyamat általános törvényszerűségein belül — egyenlőtlen fejlődési tendenciákat idéz elő. Ezek tehát magának a gazdaságnak a területén nem ellentétei az általános törvényszerűségnek, még kevésbé jelentik az összfolyamat történelmi „egyedülállóságát”, sőt mi több: irracionálisát, hanem inkább ennek az összfolyamatnak szükségszerű, a társadalmi lét sajátosságából fakadó megjelenésmódjai.

Így valamivel közelebről vizsgálhatjuk meg az egyenlőtlen fejlődés kérdéseit, amelyekkel maga Marx is foglalkozott módszertanilag. Elsősorban a művészetről van itt szó, de Marx azt is megemlíti, mégpedig különös nyomatékkal, mint „tulajdonképpen nehéz pontot”, „hogy a termelési viszonyok mint jogviszonyok hogyan indulnak egyenlőtlen fejlődésnek”.<sup>36</sup> Sajnos ezekben a töredékes feljegyzésekben még csak jelzések sem találhatók arról, hogy miként képzelte el itt Marx a módszertani megoldást. Szerencsénkre Lassalle-nak a „Szerzett jogok rendszere”-ről („System der erworbenen Rechte”) írott levélbeli bírálatában ismét rátért erre a kérdésre, és Engels is hátrahagyott Conrad Schmidthez írott egyik levelében néhány idevágó megjegyzést. Az egyenlőtlen fejlődés lehetőségére itt a kifejlett társadalmi munkamegosztás alapján jön létre. Mindaddig, ameddig az emberek társadalmi együttműködésének és együttélésének problémáit lényegileg az ős-erkölcs (Sitte) rendezi, mindaddig, ameddig ők maguk képesek még arra, hogy spontánul kialakuló és könnyen áttekinthető szükségleteiket különös apparátus nélkül rendezzék (család és házi rabszolgák, igazságszolgáltatás a közvetlen demokráciákban), fel sem merül az a probléma, hogy a jogi szféra önálló a gazdaságihoz képest. Csak a társadalmi szerkezet magasabb foka, az osztálydifferenciálódás és az osztályantagonizmus kialakulása teszi szükségsszerűvé, hogy önálló szervezeteiket, intézményeket stb. alkossanak az emberek egymás közti gazdasági, társadalmi stb. érintkezésének szabályozására. Mihelyt kialakulnak ilyen szférák, működésük saját teleológiai tételezéseiknek a terméke, amelyeket a társadalomnak (a benne mindenkor mérvadó rétegeknek) az elemi életfeltételei határoznak ugyan meg, de, éppen ezért, szükségképpen különeműek hozzájuk képest. Ebben társadalmi szempontból semmi új sincs; a munka elemzésekor részletesen fogunk foglalkozni azokkal az ontológiailag szükségszerű különeműségekkal, amelyek minden teleológiai tételezésben, már a cél és az eszköz között is, szükségképpen megvannak. A társadalomnak mint konkrét totalitásnak a szintjén hasonló, de még bonyolultabb szerkezetű viszony áll fenn gazdaság és jog között. Mindenekelőtt a különeműség még kiélezettebb. Ezúttal ugyanis nem csupán egy és ugyanazon teleológiai tételezésen belüli különeműségről van szó, hanem két különböző teleológiai tételezési rendszer különeműségéről is. Hiszen a jog még jellegzetesebb módon tételezés, mint a gazdaság szférája és aktusai, mivel csak viszonylag fejlett társadalomban jön létre az uralmi viszonyok tudatosan rendszeres rögzítése, az emberek gazdasági érintkezésének szabályozása végett stb. Már ebből is következik, hogy e teleológiai tételezés kiindulópontja a gazdaságihoz képest szükségképpen radikálisan

<sup>36</sup> Grundrisse, p. 30. — [MEM, 13. k., p. 174.; vagy: Nyersfogalmazvány, Bevezetés, MEM, 46/I. k., pp. 34—35.]

különnemű jellegű. A gazdasággal ellentétben egyáltalán nem anyagilag új dolgok létrehozására törekszik, hanem ellenkezőleg, ezt az egész világot létezőnek feltételezi, és olyan kötelező elrendezési elveket próbál ebbe a világba beépíteni, amilyeneket a gazdaság a maga immanens spontaneitásából nem bontakoztathatott volna ki.

Itt sem lehet feladatunk, hogy e két társadalmi tételezési mód különmeműségét konkrétan kifejtsük. A gazdasági formációk és az általuk létrehívott jogrendszerek olyan nagymértékben különböznek egymástól, hogy e probléma túl messzire vezetne kérdésfeltevésünktől. Csak általánosságában akartuk kimutatni ezt a különmeműséget, hogy így jobban megérthessük ezen a területen az egyenlőtlen fejlődés marxi felfogását. Marx a Lassalle-nak írott említett levélben mindenekelőtt arra mutat rá, hogy „bizonyos tulajdonviszonyok jogi elképzelése, bármennyire belőlük nő is ki, másrészt ismét csak nem vág és nem is vághat ezekkel egybe”.<sup>37</sup> Eddigi megjegyzéseink rámutattak már arra, hogy valamely egybevágoóság Marx által hangsúlyozott lehetetlenségét nem szabad ismeretelméleti értelemben felfognunk. Hiszen ilyen megközelítés esetén az inkongruencia pusztá hiányosság volna, és megállapítása egyben felszólítás volna arra, hogy találjuk meg vagy állítsuk elő a képzetek kongruenciáját; Marx ellenben olyan társadalomontológiai szituációra gondol, amelyben elvileg lehetetlen az ilyen egybevágoóság, mivel ez a szituáció az általános társadalmi gyakorlat megjelenésmódja, amely éppen az ilyen inkongruencia alapján tud csak egyáltalán — jól vagy rosszul, mikor hogyan — működni. Marx innen egyenesen átmegy az egyenlőtlen fejlődésre. Megmutatja ugyanis, hogy a történelmi fejlődés kontinuitásának folyamán azok a kísérletek, amelyek valami jogi jelenséget akartak gondolatilag megragadni és a gyakorlatba átültetni, újból és újból a régebbi korok intézményeihez és ezek értelmezéseihez nyúltak vissza, és nem is tehettek mást. Ezeket azonban olyan módon fogadták be és alkalmazták, amely semmiképp sem felel meg a hagyomány eredeti értelmének, s amely eredménynek tünteti fel e hagyomány félreértését. Ezért mondja Marx látszólag paradox módon Lassalle-lal szemben: „Bebizonyítottad, hogy a római végrendelet elsajátítása eredetileg ... félreértésen alapul. De ebből korántsem következik, hogy a végrendelet a maga *modern* formájában ... a *félreértett* római végrendelet. Ebben az esetben azt lehetne mondani, hogy valamely régebbi korszak minden vívmánya, amelyet egy későbbi korszak elsajátít ... a *félreértett régi* ... Éppen a félreértett forma az általános és a társadalom bizonyos fejlődési fokán általános use-ra alkalmazható.”<sup>38</sup> Itt még világosabb, hogy a félreértést éppoly kevésbé szabad ismeretelméletileg értelmezni, mint korábban az inkongruenciát. Mindenkor egy meghatározott társadalmi szükségletről és ennek szándékoltan mindenkor optimális kielégítéséről van szó, olyan teleológiai tételezés segítségével, amelynek feltételeit imént vázoltuk. Ez a tételezés még fokozottabban alternatív megalapozottságú, mint a gazdasági aktusok, mivel a cél és az eszköz itt még

<sup>37</sup> Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx. [F. Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (hrsg. von G. Meyer). Deutsche Verlagsanstalt] Stuttgart—Berlin, 1922. Band III., p. 375. — [Marx an Ferdinand Lassalle, 22. Juli. 1861. MEW, Band 30., p. 614] — Engels' Brief vgl. Marx/Engels, Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: W. V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau—Leningrad, 1934] p. 380. — [Engels an Conrad Schmidt am 27. Oktober 1890. MEW, Band 37., pp. 488—495 (különösen p. 491). — Engels levele C. Schmidthez, 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 494—501.]

<sup>38</sup> Ebd. — [Marx an Ferd. Lassalle. MEW, Band 30., pp. 614—615.]

viszonylag sincs a maga anyagi közvetlenségében adva, és mivel gyakorlativá válásához egy sajátos egynemű közeg megalkotása szükséges, mert csak ennek alapján lehet eleget tenni a társadalmi megbízatásnak.

Ebből továbbá az következik — és ez még inkább kielezi ezt a helyzetet —, hogy a társadalmi megbízatás rendszerint olyan beteljesedési rendszert követel, amelynek kritériumai, legalábbis formálisan, nem vehetők magából a megbízatásból, sem ennek anyagi alapjaiból, hanem saját, benső, immanens beteljesedési kritériumokkal kell rendelkeznie. Ez a mi esetünkben azt jelenti, hogy az emberek társadalmi érintkezésének jogi rendjéhez az előírások stb. specifikus, jogilag egyneműsített gondolati rendszerére van szükség, amelynek elvi felépítése a képzeletvilágnak és a gazdasági valóságnak Marx által megállapított „inkongruenciáján” alapul. Ebben szintén a társadalmi fejlődés egyik alapvető szerkezeti ténye fejeződik ki, amelyet a munka tárgyalásakor leg egyszerűbb és legelemibb meghatározásaiban fogunk elemezni: valamely teleológiai tételezés eszközei — megszabott határok között, amelyeket mindjárt meghúunk — saját, immanens dialektikus összefüggéssel rendelkeznek, és ennek benső beteljesedése egyik legfontosabb mozzanata annak, hogy a tételezés megvalósításában sikeresen tevékenykedhetnek. A társadalmi élet legkülönbözőbb eszközeinek és közvetítéseinek tehát olyanoknak kell lenniük, hogy kialakítsák magukban ezt az immanens beteljesedést, amely a jog területén is formális-egyneműsítő jellegű. Mindazonáltal ez — bármilyen fontos is szerepe az összefolyamatban, és bármilyen fontos ezért adekvát megértése is — a reális tényállásnak csak egyik oldala. Éppilyen biztos ugyanis, hogy nem minden immanens beteljesedés érheti el a társadalmi hatékonyságnak ugyanazt a fokát. Az ilyen rendezési szisztéma formális zártsága inkongruens viszonyban áll ugyan a rendezendő anyaggal mint ennek visszatükröződése, mégis bizonyos időszerűen lényeges mozzanatait gondolatilag és gyakorlatilag helyesen kell megragadnia ahhoz, hogy egyáltalán gyakorolhassa rendező funkcióját. Ez a kritérium két különálló mozzanatot egyesít magában, nevezetesen egy anyagszerűen materialista és egy teleologikus mozzanatot. A munkánál ez a technológiai és a gazdasági mozzanatok szükségszerű egyesüléseként jelenik meg, a jogban pedig mint a jogszolgáltatás politikai-társadalmi célkitűzéséhez való viszonyban rejlő immanens jogi koherencia és következetesség. Ebben a teleológiai tételezésben már az is gondolati szakadásra vezet, amit gyakran a jog-keletkezés és jogrendszer dualitásának fogalmaznak meg, azzal a csattanóval, hogy a jog létrejötte nem jogi jellegű. Ez a szakadás olyan erőteljesnek látszik, hogy a jogi formalizmus jelentős képviselője, Kelsen, a törvényhozást alkalomadtán egyenesen „misztériumnak” nevezte.<sup>39</sup> Ehhez járul még, hogy

<sup>39</sup> H. Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre [J. C. B. Mohr, Tübingen] 1911. p. 411. [Vö.: Hans Kelsen: „Az államelmélet alapvonalai” c. rövid összefoglalással. Ford.: Moór Gyula. Szegedi Tudományos Könyvtár, III. k., Szeged, 1927. p. 10.] — Ezt az inkongruenciát, amely természetesen az olyan szélsőséges esetekben mutatkozik meg a legvilágosabban, mint amilyenek a forradalmak, Kant kevésbé paradox módon úgy fejezi ki, hogy a forradalom minden fennálló jogszerűséget tagad ugyan, de a győztes forradalmaknak teljes jogi érvényességre lehet és kell igényt tartaniuk (Kant: Die Metaphysik der Sitten [Das Staatsrecht, §. 49] Philosophische Bibliothek, [F. Meiner], Leipzig, 1907. pp. 144 u. f.). — Nem tartozik ide, hogy ezt a modern jogfelfogást hosszú időn át megelőzte az úgynevezett ellenállási jog, amelynek utóregzései még Fichténél, sőt Lassalle-nál is megtalálhatók. A jog genezisében és érvényességében megnyilatkozó társadalmi dualitást és különeműséget ez csak megjelenésében változtatja meg, nem pedig ontológiai lényegében, annál is inkább, mivel ez az ellentmondás magában az ellenállási jogban is jogi külsőt ölt, persze más formákban, mint a modern jogban.

a jog-keletkezés teleológiai tételezése szükségképpen különmemű társadalmi erők (az osztályok) harcának eredménye, akár végsőkéig vívják ezt a harcot, akár osztálykompromisszumot kötnek.

Ha most visszatérünk a Marx által idézett, történelmileg fölöttébb fontos esetre, az aktualizáltan elfogadott régi problémájára, akkor világosabban láthatjuk, hogy szükségképpen milyen bonyolult belső „előtörténete” van minden ilyen tételezésnek, mennyi alternatívára kell — különböző szinteken — választ adni, mielőtt egy egységes-egynemű működésre szánt jogrendszer megvalósítható. Csak ebből a helyzetből érthető meg a maga társadalmi jelentőségében a múltra való visszanyúlás Marx által tárgyalt esete, és az úgynevezett félreértés marxi felfogása. A múlt átértelmezését elsődlegesen a jelen szükségletei váltják ki; az ismeretszerűen objektív azonosság vagy konvergencia semmiképp sem lehet a kiválasztás vagy elutasítás döntő indítéka, hanem ez az indíték a konkrét, meglevő körülmények közti időszerű alkalmazhatóság a konkrét társadalmi érdekek harcában résztvevő egyik tényező nézőpontjából. Hogy tehát egy ilyen folyamat magának a gazdaságnak a fejlődéséhez képest szükségképpen egyenlőtlen úton megy végbe, az a társadalmi fejlődés szerkezeti alapjainak szükségszerű következménye. A történeti folyamat megengedhetetlen logicisztikus racionalizálásával és egységesítésével szükségképpen szembe kellett állítani az ilyen egyenlőtleniséget, de egyúttal állást kell foglalunk minden olyan felfogás ellen is, amely ezért — empirisztikusnak vagy irracionalisztikusnak — tagad minden törvényszerűséget. Az egyenlőtlen fejlődés, a különmemű tényezők bonyolult szintézisei ellenére — ontológiai értelemben — mégis törvényszerű. Ezen a sajátos törvényszerűségen, az össz-folyamatra vonatkoztatva, mit sem változtat, hogy egyes alternatív döntések esetleg egyszerűen hamisak vagy ártanak a fejlődésnek.<sup>40</sup> A fejlődés egyenlőtlenége „csupán” annyit jelent, hogy a társadalmi lét mozgásának általános irányvonala, minden kategória, vonatkozás és viszony növekvő társadalmisága nem bontakozhat ki egyenesvonalúan, valamiféle racionális „logikának” megfelelően, hanem részint csak kerülőutakon (még zsákutcákat is maga mögött hagyva), részint pedig úgy, hogy az egyes komplexusok, amelyeknek egyesült mozgása az össz-folyamatot alkotja, egymással szükségképpen a meg nem felelés ilyen viszonyában vannak. De ezek a törvényszerű összfejlődés általános vonalától való eltérések kivétel nélkül ontológiailag szükségszerű tényállásokon alapulnak. Ha ezeket megfelelően vizsgálják és feltárják, akkor minden egyes ilyen eltérés törvényszerűsége és szükségszerűsége napvilágra bukkan. Korábban idéztük már Marx döntő módszertani intelmét az ilyen elemzésekre vonatkozóan: „A nehézség csak ezeknek az ellentmondásoknak az általános felfogásában áll. Mihelyt specifikáljuk, már meg is magyaráztuk őket.”<sup>41</sup>

A második probléma, amelyet Marx itt mint egyenlőtlen fejlődést tárgyal, a művészet. Ha hűek akarunk lenni a felfogásához, akkor rögtön hangsúlyoznunk kell: az egyenlőtleniség feltételei minőségileg és radikálisan különböznek

<sup>40</sup> Korábban idézett levelében Engels utal arra, hogy minden állami döntésben van ilyen lehetőség a gazdaságot illetően, és helyesen mutatja meg, hogy esetlegesen hibás döntések nagy károkat okozhatnak, amelyek azonban mégsem képesek arra, hogy a gazdasági fejlődés fővonalát döntően megváltoztassák. — *Ausgewählte Briefe* [Id. kiad.] p. 379. [Engels an Conrad Schmidt, am 27. Oktober 1890. MEW. Band 37. p. 490. — Engels C. Schmidthez. 1890. október 27-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. pp. 494—501.]

<sup>41</sup> Grundrisse, p. 30 [MEM, 13. k., p. 175 alapján. Lásd még: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35.]

az eddig elemzett jognál található egyenlőtlenségektől. Ez a megállapítás teljességgel megfelel Marx imént másodszer idézett módszertani utalásának. Itt ismét azokat a társadalmi tényezőket kell konkrétan kidolgozni, amelyek a művészet fejlődésének különös jelenségét mint egyenlőtlen határozzák meg. Marx a most vizsgált töredékes feljegyzésekben annak a társadalomnak a konkrét sajátosságából indul ki, amelynek talaján az éppen vizsgált műalkotás létrejön. Itt azonnal — mondhatnánk: eleve — szakít két olyan előítélettel, amely úgynevezett követőinél módszerének állandó kompromittálására vezetett: először azzal a nézettel, mintha a műalkotás genezise — hiszen a műalkotás a felépítményhez tartozik — egyszerűen és közvetlenül levezethető volna a gazdasági alapból. Marx ezzel szemben, itt természetesen szándékosan fölöt-  
több lerövidített módon, az ösztársadalomból indul ki, az ideológiai tendenciákat is ideértve, sőt ezek Homérosz idézett példájában különösen nyomatékos hangsúlyt kapnak, mivel Homérosz művészetét Marx elválaszthatatlan kapcsolatba hozza a görög mitológiával, és nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Homérosz művei más mitológia történelmi miliójében vagy akár egy más mitológiai korszakban nem jöhettek volna létre. Marxon kívül bárki másnak azt vetnék minden bizonnyal szemére a vulgarizátorok, hogy elhanyagolta a gazdasági alapot. De Marxról nyilván elhiszik, hogy a „mitologizáló viszonylatok” társadalmi létét a kor gazdasági struktúrája által meghatározottnak fogta fel. Marx azonban sokkal többre gondol, mint hogy csupán védekezzen a vulgarizálás ellen. A művészetet egyrészt a társadalmi viszonyok totalitására vonatkoztatja, másrészt látja, hogy egy műalkotás, egy művész, egy műfaj intenciója nem irányulhat minden társadalmi viszony extenzív totalitására, hanem itt objektív szükségzerűséggel választás történik, amennyiben a totalitás meghatározott mozzanatai uralkodó jelentőségűek egy meghatározott művészi tételezés szempontjából, így Homérosznál uralkodó jelentőségű a görög mitológia meghatározott formája.

Másodszer a genezis felmutatásakor nem az alap és a felépítmény (itt: művészet) közti oksági kapcsolatról van szó. Az okozati összefüggés természetesen mindig megvan, de a genezis marxista fogalma szempontjából döntő jelentőségű, hogy vajon kedvező vagy kedvezőtlen volt-e a meghatározottnak e az a módja valamely művészet létrejöttének szempontjából.<sup>42</sup> A most vizsgált vázlatban Marx közvetlenül az egyenlőtlen fejlődést veszi célba. Általánosan ismert és elismert tényből indul ki: „A művészet esetében ismeretes, hogy meghatározott virágzási korszakai korántsem állnak arányban a társadalom általános fejlődésével, tehát a társadalom szervezetének anyagi alapzatával, mintegy csontvázával sem.” Homéroszra és Shakespeare-re is utalva megállapítja, „hogy a művészet területén belül még bizonyos jelentős megformálások is a művészi fejlődésnek csak fejletlen fokán lehetségesek”. És így fejezi be fejtegetéseit: „Ha ez a helyzet magának a művészetnek a területén belül a különböző műfajok viszonyában, akkor már kevésbé feltűnő, hogy ez a helyzet a művészet egész területének a társadalom általános fejlődéséhez való viszonyában is.”<sup>43</sup> Ebből következik a már kétszer idézett tétel e kérdés

<sup>42</sup> Vgl. Theorien über den Mehrwert [Aus dem nachgelassenen Manuskript „Zur Kritik der Politischen Ökonomie” von Karl Marx herausgegeben von Karl Kautsky] I., 3. Auflage. [J. H. W. Dietz] Stuttgart, 1919. p. 382. — [MEW, Band 26/1. p. 257. — K. Marx: Értéktöbblet-elméletek, Első rész. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1958. p. 249.]

<sup>43</sup> Grundrisse, p. 30. [MEM, 13. k., p. 175 alapján. Lásd még: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM 46/1. k., p. 35.]

általános megragadásának problematikájáról, a specifikáció általános termékenységéről.

Az egyenlőtlen fejlődés tehát Marx szemében kétségtelen tény, és a tudománynak az a feladata, hogy feltételeit, okait stb. tisztázza. Általános módszertani szempontból Marx már ezekben a töredékes feljegyzéseiben is megtette az első döntő lépést, mivel — a társadalom teljes totalitásának keretén belül — utal arra, hogy minden egyes műfaj, különös sajátossága következtében, különös viszonyban áll e totalitás meghatározott mozzanataival, amelynek formái és tartalmi konkrétan és döntően befolyásolják különös fejlődését. Ismételjük: ez csak a társadalmi fejlődésnek, mindenkori stádiumának, mindenkori uralgó tendenciáinak stb. általános keretei között játszódhat le. De mivel mind ezeknél a mozzanatoknál és különösképpen azoknál, amelyekkel az illető műfaj speciális és bensőséges kapcsolatban van, benső szükségszerűséggel felmerül kedvező vagy kedvezőtlen voltuk kérdése, a művészet pusztá létezésével egyidejűleg adva van fejlődésének egyenlőtlensége is. Ebből a szempontból a jelenség konkrét magyarázatán túlmenően is jelentős módszertanilag, hogy Marx a görög mitológiát a homéroszi eposzok létrejöttének szempontjából döntő tényezőnek mondta. Ezzel ugyanis jellemezte azt a specifikus társadalmi jelenséget, amelynek megléte vagy hiánya, tartalma és formája mind az eposz létrejöttének, mind pedig fejlődésének szempontjából döntően jelentős, mint a társadalmi környezet kedvező vagy kedvezőtlen volta. (Gondoljunk a mitológia szerepére Vergiliusnál és a későbbi műeposzban, valamint például a Kelet epikus jellegű költeményeire.) Marxnak ez a módszertani ösztönzése sajnos kevés visszhangra talált követőinek körében; még Plehanov vagy Mehring is túlnyomórészt elvont szociológiai szempontból tárgyalta a művészet jelenségeit, és a sztálinizmusban tisztán mechanikus egyenlődsi jön létre, és teljes közöny mutatkozik a műfajok önálló és egyenlőtlen fejlődése iránt. Módszertani okokból kell emlékeztetsek itt a saját munkámra: megpróbáltam például kimutatni, hogy miként vezetett, a Marx által itt jelzett okokból, ugyanaz a kapitalista fejlődés a zene addig sohasem ismert fellendülésére, míg az építőművészet számára egy folyvást súlyosbodó, mind nehezebben megoldható problematika forrásává vált.<sup>44</sup>

A társadalmi lét ontológiai lényegéhez tartozik, hogy minden benne fellépő iránzat, tendencia stb. egyéni, alternatív jellegű aktusokból áll össze. A művészetben, ahol tekintetbe jövő objektivációinak túlnyomó többsége már közvetlenül egyéni aktusok terméke, ez az általános struktúra szükségképpen specifikus jelentőségre jut, vagyis az egyenlőtlen fejlődés törvénye itt még mélyebben és döntőbben avatkozik bele magukba az egyedi aktusokba. Ennek a jelenségnek az általános ontológiai alapja ismert és elismert. Már Hegel is megvizsgálta azt a tényrt, hogy az emberek cselekedetei más eredményre vezetnek, mint amit szubjektíve célul tűztek maguk elé, hogy tehát — nagyon durva általánosságban — az emberek rendszerint hamis tudattal csinálják a történelmüket. A marxizmus fejlődése folyamán ezt a megállapítást lényegileg polemikus politikai eszközzé redukálták: segítségével leplezték le az ellenfelet, túlnyomórészt ismeretelméleti megalapozottsággal megbírálvá őt, amiért ideológiája nem fedi tetteit. Nem akarunk itt behatóan foglalkozni azzal, hogy mikor, hol és mennyiben felel meg ez a gyakorlat Marx tulajdon-

<sup>44</sup> G. Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*. Luchterhand, Neuwied—Berlin, 1963. 2. Halbband, pp. 375 ff. und 448 ff. [Az esztétikum sajátossága, II. k., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. pp. 348 és köv., és 416 és köv.]



képpeni koncepciójának, csak arra utalunk itt ismét, hogy ő maga sohasem csupán ismeretelméletileg, hanem mindig ontológiailag vizsgálta ezt a kérdést. Ebből következik, hogy nemcsak az ilyen meg-nem-felelések negatív következményeit leplezte le kritikailag — ezt nagyon gyakran megcselekedte —, hanem olyan fontos esetekre is utalt, amelyekben világtörténetileg szükséges és ezért termékeny ideológiai „önccsalások” is adódtak, amelyek az embereket számukra különben elérhetetlen nagy tettekhez segíthették.<sup>45</sup>

Igaz ugyan, hogy a most vizsgált jelenségnek az általános „hamis tudat” az ontológiai alapja, de lényegesen meghaladja ezt. Itt ugyanis azon múlik minden, hogy valamely művész, aki osztja kora, nemzete és osztálya „hamis tudatát”, bizonyos körülmények között, amikor művészi gyakorlata szembeül a valósággal, kitorhet elítéleteinek világából, és a valóságot igazi és mély sajátosságának megfelelően, helyesen ragadhatja meg; természetesen: csak megteheti ezt bizonyos körülmények között, de nem kell megtennie. Marx már fiatal korában megfigyelte ezt a jelenséget. Eugène Sue-t bírálva rátér regényének egyik sikeres alakjára és ezt mondja: Sue „felülemelkedett szűk világnézete látóhatárán. Arculcsapta a burzsoázia elítéleteit”.<sup>46</sup> Évtizedekkel később Engels részletesebben és pontosabban fogalmazza meg ezt az ideologikus viszonyt Mary Harknessnek írott levelében: „A realizmus, amelyről én beszélek, még a szerző nézetei ellenére is megnyilatkozhat.” És miután Balzacnál elemezte ezt a jelenséget, így foglalja össze nézeteit: „hogy Balzac ily módon saját osztályrokonszenve és politikai elfogultsága ellen kényszerült cselekedni, hogy kedves nemesi bukásának szükségszerűségét látta, s őket különbsorsra érdemtelen embereknek festi, és hogy a jövő igazi embereit ott látta, ahol az akkori időkben kizárólag találhatóak voltak — ezt a realizmus egyik legnagyobb diadalának és az öreg Balzac egyik legnagyobb vonásának tekintem.”<sup>47</sup>

Itt nem foglalkozhatunk behatóbban azzal, hogy mi ennek a megállapításnak a jelentősége a művészetnek és történetének a megértése szempontjából. Különböző tanulmányokban próbáltam ezt alkalmazni és konkretizálni. Arra sem kell sok szót vesztegetni, hogy a „sztálinizmus monolitikus ideológiája” számára a művészetek egyenlőtlen fejlődésének egész marxi elmélete az undor tárgya volt és maradt. De lényeges problémánk szempontjából még röviden meg kell jegyeznünk, hogy ez dialektikus értelemben jelentősen konkretizálja és elmélyíti Marx helyes felfogását arról, hogy valamely korszak kedvező vagy kedvezőtlen a művészet (és bizonyos műfajok) számára. Megmutatkozik ugyanis, hogy ezen belül — bármilyen pontosan differenciálják is a korszak kedvező vagy kedvezőtlen voltát az egyes műfajok vonatkozásában — a művészet és

<sup>45</sup> Brumaire [K. Marx: Der achtzehnte Brumaire, id. kiad.], p. 21 f. — [K. Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. MEW, Band 8., p. 115 f. — Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., p. 105 és köv.]

<sup>46</sup> MEGA, I. 3., p. 348. — [Marx/Engels: Die heilige Familie. VIII. Kapitel, b.) Fleur de Marie. MEW, Band 2., p. 181. — Marx/Engels: A szent család. VIII/b. MEM, 2. k., p. 169.]

<sup>47</sup> Marx/Engels, Über Kunst und Literatur (herausgegeben von M. Lifschitz). [Henschel] Berlin, 1948. p. 105 f. [Vgl.: Engels an Margaret Harkness, Anfang April, 1888. MEW, Band 37., pp. 43–44. — Marx/Engels, Művészetéről, irodalomról. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1966. p. 162. — Lásd még: Marx/Engels, Művészet, irodalom. [Kiválasztotta és elrendezte M. A. Lifsic.] Ford.: Gáspár Endre. Lukács György előszavával. Szikra, Budapest, 1946. Engels levele Margaret Harknesshez 1888 április elejéről. Eredeti angol. pp. 59–61. — Marx/Engels, Válogatott Művek, 2. k., Kossuth Könyvkiadó [Budapest] 1963. p. 472.]

az egyes művészek számára még adódhatnak, és valóban adódnak is további egyéni alternatívák. Így az egyenlőtlen fejlődés magasabb dialektikus szinten jelenik meg, mivel kedvezőtlen korszakban is létrejöhetnek jelentős műalkotások. Ez persze nem szünteti meg magának a kedvezőtlenységnek a tényét — az ilyen kísérlet vulgarizáló egyszerűsítésekre vezetne —, hanem csak arra derít fényt, hogy az egyenlőtlen fejlődésen belül további fejlődés lehetséges, magasabb hatványon. (Ebből természetesen következik, hogy a körülmények kedvező volta nem biztosíthatja a művészet felvirágzását.)

Bármilyen töredékes is ez a fejtegetés — töredékesnek is kell lennie, ha nem akar alkalmatlanul elébe vágni azoknak a kérdéseknek, amelyeket csak művünk második részében, sőt csak az etikában tárgyalhatunk megfelelően —, nem zárhatjuk le anélkül, hogy legalább fel ne vessük a társadalmi lét általános fejlődésének egyik ontológiai problémáját, amelyben kifejezésre jut mind társadalmiságának, mind pedig az ebben rejlő objektív haladásnak egy új oldala: az emberi nem problémájára utalunk. Marx már fiatal korában elutasította a Feuerbach-féle statikus-természetszerű értelmezést, amely kizárja a totalitás szemléletét. Hatodik Feuerbach-tézisében azt írja, hogy Feuerbach hamis alapkoncepciója miatt kénytelen „1. elvonatkoztatni a történelmi lefolyástól, a vallásos lelkületet magáértvalóan rögzíteni és egy elvont — *elszigetelt* — emberi egyént feltételezni; 2. a lényeg ezért csak mint ‚emberi nem’, mint belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel.”<sup>48</sup> A Feuerbachnál létrejövő hamis végletek tehát egyrészt az elszigetelt, elvont egyén, másrészt az emberi nem természeti némasága.

Ezzel ismét a társadalmi lét sajátosságának középpontjában találjuk magunkat. Közhely, hogy a szerves élet nemeket hoz létre. Végző soron csak nemeket termel ki, mert a nemeket reálisan és közvetlenül megvalósító egyedi példányok keletkeznek és elmúlnak, és csak a nem őrzi meg magát állandónak ebben a változásban — már ameddig önmagát megőrzi. Az egyedi példány és a nem között eközben létrejövő viszony tisztára természeti, teljesen független minden tudattól, minden tudatszzerű objektívációtól: a nem az egyedi példányokban valósul meg, és ezek a nemet valósítják meg életfolyamatukban. Magától értetődik, hogy a nemnek nem lehet tudata; éppígy magától értetődik, hogy a természeti egyedi példányban nem alakulhat ki nembeli tudat. Mégpedig nem azért, mert a magasabbrendű állatoknak nincs tudatuk; ezt a tapasztalat és a tudomány régóta megcáfolta. Inkább azért van ez így, mert életének valódi termelése és újratermelése nem teremt számára olyan viszonylatokat, amelyekben és amelyek segítségével objektíve kifejeződhetne a példány és a nem kettős egysége. Világos, hogy ez a döntő mozzanat csak a munka lehet, természetesen mindazokkal a következményeivel együtt, amelyeket az embereknek környezetükkel, a természettel és embertársaikkal kapcsolatos magatartásukban előidézik. A fiatal Marx ismételen kifejti ezt a különbséget az állat és az ember között, és mindig a munkából és következményeiből indul ki. Így például a „Német ideológia”-ban rámutat arra, hogy a nyelv az emberek egymás közti érintkezésének szükségletéből jött létre, és ezt mondja az állatról: „Ahol viszony létezik, ott az számomra létezik, az állat nem *viszonyul*’ semmihez és egyáltalán nem viszonyul. Az állat számára másokhoz való vi-

<sup>48</sup> MEGA, I. 5., p. 535. — [MEW, Band 3., p. 7. — Tézisek Feuerbachról 6. MEM, 3. k., p. 9.]

szonya nem viszonyként létezik.”<sup>49</sup> A „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban, ahol az emberek közti csere következményeit vizsgálja, rámutat arra, hogy csak ezáltal válik az emberek különbözősége a társadalmi érintkezés fontos és értékes mozzanatává. Ezzel szemben az állatoknál ez a helyzet: „Egy állatfaj különböző alfajainak különös tulajdonságai természettől fogva élesebbek, mint az emberi adottság és tevékenység különbözősége. De mert az állatok nem képesek *cserélni*, semelyik állategyednek sincs hasznára egy ugyanazon fajtához tartozó, de különböző fajú állat megkülönböztetett tulajdonsága. Az állatok nem képesek összetenni speciesük megkülönböztetett tulajdonságait; semmivel sem képesek hozzájárulni speciesük *közösségi* előnyéhez és kényelméhez.”<sup>50</sup> Ilyen és hasonló különbségek adnak nagyon konkrét és differenciált tartalmat annak a kijelentésnek, hogy a nemek mint pusztán biológiai-élelsrujú viszonyoknak csak néma általánossága lehet.

Első pillantásra úgy látszik, mintha az a Feuerbachkal szemben felhozott kiegészítő kifogás, amely szerint ő csak az elszigetelt embert vizsgálja, és nem a konkrét (társadalmi) embert, nem ugyanabból a tényállásból következne. Ez azonban csak látszat, noha Marxnak ez az ellenvetése nem hátrafelé, az állatok pusztán biológiai nembeli lényével való összehasonlítása felé fordul, hanem előre, egy igen fejlett munkamegosztással rendelkező társadalom felé, amelyben tudatszerűen elveszhet az egyes egyének kapcsolata nembeli lényükkel. Ezt a viszonyt rendszerint a munka teremti meg. Marx szintén a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban mondja: „Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul csak az ember valóban *nembeli lénynek*. Ez a termelés az ő munkálkodó nembeli élete. Átala jelenik meg a természet az ő műveként és az ő valóságaként. A munka tárgya ezért *az ember nembeli életének tárgyiasulása*: amikor magát nemcsak — mint a tudatban — intellektuálisan, hanem munkálkodva, valóban megkettőzi és ennél fogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli.”<sup>51</sup> És e mű másik helyén levonja a következtetéseket az eddig kifejtettekből: „Az egyén *magá* a *társadalmi lény*. Életnyilvánítása — ha nem jelenik is meg egy *közösségi*, másokkal együttesen végbevitt életnyilvánítás közvetlen formájában — ezért *magá* a *társadalmi élet* kinyilvánítása és igazolása.”<sup>52</sup> Amit elszigetelt individuumnak szoktak nevezni, az az ember alapvetően objektív és szubjektív társadalmiságán belül megnyilvánuló különös tudati állapoton alapul. Nem Marx találta ki azt a tételt, azt az ontológiai álláspontot, amely szerint az ember, amennyiben ember, társadalmi lény, és hogy életének minden tétében, bárhogy tükröződik is ez a tudatában, mindig és kivétel nélkül önmagát és ezzel egyidőben az emberi nem mindenkori fejlődési fokát valósítja meg, a legkülönfélébb formákban és ellentmondásos módon. Arisztoteléstől Goetheig és Hegelig ismételten és nagyon konkrét eltökéltséggel hangsúlyozták ezt az alapvető igazságot; elég talán, ha Goethe egyik utolsó beszélgetésére utalunk, amelyben Soret-val szemben a legnagyobb nyomatékkal hangsúlyozta, saját élettapasztalatai alapján, hogy az egyén és a társa-

<sup>49</sup> Ebd., p. 20. — [MEW, Band 3., p. 20. — Marx/Engels: A német ideológia, I. Feuerbach. MEM, 3. k., p. 31.]

<sup>50</sup> MEGA, I. 3., p. 142. — [MEW, Ergänzungsband I., p. 560. — K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1962., p. 92 alapján.]

<sup>51</sup> Ebd., p. 88 f. — [Ebd., p. 517. — Uo., p. 50 alapján.]

<sup>52</sup> Ebd., p. 117. — [Ebd., p. 538. — Uo., pp. 70–71.]

dalom kölcsönös vonatkozása minden tetszőleges életmegnyilvánulásban abszolúte elkerülhetetlen.<sup>53</sup>

Kultúrtörténeti tény, hogy a legalábbis viszonylag fejlett társadalmakban, különösképpen a válságkorszakokban, egyes egyénekből olyan képzetek keletkezhetnek, mintha az ember és a társadalom valamennyi viszonylatát pusztán külsődlegesen, másodlagosan, utólagosan, esetleg művi úton állították volna elő. Ez az elképzelés a kereszténység első évszázadainak remetéitől Heidegger „belevettség”-tanáig, úgyszólván kiirthatatlan szerepet játszik a gondolkodás történetében. A klasszikus robinzonádoktól egészen addig a jelenségig, amelyet az egzisztencializmus bírálatakor a dekadencia robinzonádjának neveztem, ez a felfogás mindmáig uralkodik a polgári ideológia tekintélyes részén; sőt, Kierkegaard modernre áthangszerelt keresztény hagyományaira, Husserl fenomenológiájának állítólagos egzaktságára támaszkodva álontológiai alapvetéshez is jut: eszerint ugyanis az elszigetelt egyén az emberi világban ontológilag eredendő és mindent megalapozó tényező. A „lényeglátás” természetesen lehetővé teszi, hogy innen vezessék le az ember minden viszonylatát, minden társadalmi kapcsolatát, és mindezt az elszigetelt egyén alkotásának, és ezért tőle visszavonhatóan gondolják el. És e módszer lényegének megfelel — hiszen ez „zárójelbe teszi” a valóságot —, hogy az ontológiailag elsődlegesen adottnak és ezen adottság szubjektív reflexeinek különbségét elmossa, a következőt alapnak tüntesse fel, és megfordítva. Ez azonban nem érinti az alapvető tényeket. Shaw például tréfásan ábrázolta első vígjátékaiban, hogy a járadéktulajdonosok milyen „szabadnak”, társadalmilag milyen „determinálatlannak” képzelik magukat, és milyen megrázkódtatásszerűen emlékezteti őket a valóság arra, hogy mennyire töményen társadalmiak voltak „függetlenségük” alapjai. A „Nyersfogalmazvány”-ban, az eredeti robinzonádokat bírálva Marx foglalkozik ezzel az előítélettel: „Minél mélyebben megyünk vissza a történelemben, annál inkább mutatkozik az egyén, ennél fogva a termelő egyén is, önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak: először még egészen természetesen a családban és a törzssé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejövő különböző formájú közösségekben. Csak a XVIII. században, a polgári társadalomban lépnek fel az egyes emberrel szemben a társadalmi összefüggés különböző formái az ember magáncéljait szolgáló puszta eszközökként, külsődleges szükségszerűségként. De az a korszak, amely létrehozta ezt az álláspontot, az egyedüllevő egyes ember álláspontját, éppen az eddig legfejlettebb társadalmi (erről az állásponttól általános) viszonyok korszaka. Az ember a szó legszorosabb értelmében *ζῷον πολιτικόν*, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud eljutni az egyedülléthez.”<sup>54</sup> Marx az elszigetelt egyén bebeszél, pusztán tudat-szerűt, nem ontológiai jellegével mindig a társadalomelmélet nagy kérdéseit tekintetbe véve vitázik. Végül soron arról van szó, hogy nem az egyének „építik fel” a társadalmat, hanem ellenkezőleg, ők jönnek létre a társadalomból, e társadalom fejlődéséből, hogy tehát — megismételjük, amit már gyakran hangsúlyoztunk — mindig a reális komplexusnak van ontológiai elsőbbsége

<sup>53</sup> Gespräch mit Soret, 17. Februar 1832. Goethes Gespräche mit Eckermann. Insel Verlag [Leipzig, 1923. pp. 703—704. — Goethe beszélgetése Soret-vel, 1832. február 17-én. J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével (Válogatás). Szerk.: Turóczi-Trostler József. Művelt Nép, Budapest, 1956. pp. 178—179.]

<sup>54</sup> Grundrisse, p. 6. — [MEM, 13. k., 152 alapján; Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 12.]

alkotóelemeivel szemben. A „Szent család”-ban Marx hasonló irányvonalat képvisel, amikor azzal a baloldali hegelianus (és általában liberális) nézettel vitázik, amely szerint az elszigetelt egyén az az „atom”, amelynek tömegét az állam „összetartja”. Ellenkezőleg, az állam először csak a társadalom alapján épül fel és az „atomok” ebben léteznek és hatnak, mindig a társadalom valódi sajátosságainak feltételei közt.<sup>55</sup>

Ha most ezt a látszatproblémát magunk mögött hagyva visszatérünk az egyén és a nem igazi viszonyához, akkor láthatjuk, hogy a nembeliség az egyénben mindig azoktól a valódi viszonyoktól elválaszthatatlanul valósul meg, amelyekben az egyén a saját létezését termeli és újratermeli, tehát e megvalósulás elválaszthatatlan magának az egyéniségnek a kibontakozásától. Ez azonban az egész probléma szempontjából döntő szerkezeti és történelmi következményekkel jár. Az egyedi állatnak fajtájához való „néma” viszonyában ez a fajta tiszta magábanvaló marad, és ennek megfelelően mindig önmagára vonatkozik, az egyedi példányokban is tiszta és elvont formában valósul meg; az egyedi példány magatartása megmarad az ilyen nembeliségben (Gattungsmässigkeit), ameddig csak a fajta (Gattung) filogenetikailag megőrződik. Mivel azonban az ember viszonyát az emberi nemhez (Menschengattung) eleve olyan társadalmi kategóriák formálják és közvetítik, mint amilyen a munka, a nyelv, a csere, az érintkezés stb., és mivel elvileg sohasem lehet „néma”, hanem csak a tudatszerűen ható viszonyokban és vonatkozásokban valósíthatja meg magát, a kezdetben szintén csak önmagában létező emberi nemen belül konkrét rész-megvalósulásokra kerül sor, amelyek éppen konkrét részlegességük és partikularitásuk folytán a nembeli tudat fejlődésében elfoglalják ennek a magábanvalónak a helyét. Arról van tehát szó, hogy az ember biológiailag természet-szerűen általános nembelisége, amely önmagában létezik és mint ilyen magábanvaló szükségképpen megszüntethetetlenül meg is marad, csak úgy valósulhat meg mint emberi nem, hogy az éppen létező társadalmi komplexusok, éppen konkrét részlegességükben és partikularitásukban, mindig oda hatnak, hogy az ilyen társadalom tagjai legyőzik a nembeli lényeg „némaságát”, oly módon, hogy e komplexus keretei között, mint e komplexus tagjai tudatosítják nembeliségüket. E viszony alapvető objektív ellentmondása abban nyilvánul meg, hogy a nem tudatosodása ebben a részlegességben és partikularitásban szükségképpen többé-kevésbé teljesen eltakarja, vagy legalábbis egészen a háttérbe szorítja az általános nembeli lényegét. Ahogy a specifikus emberi tudat csak az emberek társadalmi aktivitásával összefüggésben, ennek az aktivitásnak a következtében alakulhat ki (munka és nyelv), úgy az emberi nemmé fejlődő tudatos összetartozás konkrét együttélésükből és együttműködésükből fakad. Ennek azonban az a következménye, hogy maga az emberiség semmiképp sem léphet fel először nemként, hanem pusztán az a mindenkori konkrét emberközösség teheti meg ezt, amelyben a szóban forgó emberek élnek, dolgoznak, és amelyben egymással konkrét kapcsolatban állnak. Az ember nembeli tudata már csak ezért is a legkülönbélebb nagyságrendeket és fokozatokat mutatja a még csaknem természetileg összekapcsolt törzsektől a nagy nemzetekig.

Ennek az alapjelenségnek a rögzítésével azonban még korántsem fejtettük ki ezt az ellentmondásosságot. Mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk,

<sup>55</sup> MEGA, I. 3., p. 296. — [Marx/Engels: Die heilige Familie, VI. Kapitel. MEW, Band 2., p. 127 f. — Marx/Engels: A szent család VI. fejezet. MEM, 2. k., p. 119.]

hogy az őskommunizmus felbomlása óta azok a társadalmi komplexusok, amelyekről eddig beszéltünk, nem lehettek már bensőleg egységesek: létrejöttek az osztályok. Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy ezt a fejlődést akár csak a legnyersebben és legvázlatosabban is megrajzoljuk. Csak azt kell megjegyez-nünk, hogy a mindenkori komplexus ilymódon kialakuló pluralisztikus-dinamikus benső természetete a történelem folyamán a legnagyobb — és gyakran teljesen ellentétes jellegű — változatosságot mutatja. Így például a kaszt-rendszer az általa megragadott komplexust statikusan próbálta stabilizálni, míg ennek a szerkezetnek a legfejlettebb, legtisztábban társadalmi formája, az osztályrétegződés, rendszerint dinamikus-előrehajtó irányban hat. De noha ez a struktúra benne rejlik minden konkrét társadalmi komplexusban, problémánk szempontjából durva hiba volna, ha nem vennénk tudomásul, hogy az emberek társadalmi közösségalkotásának ez a két rendszere konkurrencia-viszonyban áll egymással, amelynek akut tünetei persze csak válságidőkben szöktak világosan megnyilatkozni. A történelemben tömegesen fordulnak elő olyan szövet-ségek, amelyeket az egyes osztályok idegen államokkal kötnek saját államuk-ban található osztályellenségük ellen. Ez természetesen azon a tényen alapul, hogy az emberek nagyon gyakran csak meghatározott osztályuralom (vagy meghatározott osztályegyensúly) esetében érzik a magukénak államukat, tár-sadalmukat. Itt megmutatkozik a társadalmi nembeli tudat konkrét jellege. A néma, biológiai fajta tisztán objektív, és az egyedi példány nem változtat-hatja meg, de az ember aktívan, együttműködően, építően vagy rombolóan viszonyul ahhoz az osztálykomplexushoz, amelyben nembeli tudatát megvaló-sítja. Ezért a társadalmi értelemben vett nem létrejöttének elengedhetetlen feltétele az, hogy az ember valamilyen közösséghez tartozónak érezze magát, vagy legalábbis megszokja ezt a közösséget. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy pusztán tudati jelenségről volna szó. A tudat főként a társadalmilag objektíve különböző konkrét viszonyokra való reagálás (még hozzá alternatív jellegű) formája, és a mindenkor felmerülő alternatívák mozgásteret is objektíve gazdaságilag-társadalmilag körülhatárolt. Ez az egyén — gyakran tisztátlan, tisztán érzelemszerű — reagálása a számára adottan létező társadalmi kör-nyezetre.

Nem részletezzük itt a konkrét változatokat, a konkrét fokozatokat stb., de ha csak egy pillantást vetünk az általános fejlődésre, akkor az ilyen kom-plexusok persze egyenlőtlen, visszaesésekben gazdag, mégis tendenciáját tekintve állandó növekedését vesszük észre. Ez sem szorul bizonyításra. Két-ségbevonhatatlan tény, hogy a Földet egykor számtalan kis törzs népesítette be, amelyek gyakran a szomszédjukról is alig tudtak valamit, és hogy most a Föld úton van afelé, hogy gazdasági egységet alkosson, és az egymástól leg-távolabb élő népek átfogó és mindenoldalú kölcsönös függőségben éljenek. Számunkra ebből csak az fontos, hogy ezt az integrációt a gazdasági fejlődés hajtotta végre, többnyire a résztvevők tudtán kívül, igen gyakran akaratuk ellenére. Így hát a termelőerők fejlődésének további szükségszerű kísérő jelen-sége, hogy az emberek spontánul, feltartóztathatatlanul egyesülnek egy többé már nem néma, nem pusztán természeti fajtává, az emberi nemmé. Megmu-tattuk már, hogy ez a fejlődés szükségképpen vezet az egyes emberek képes-ségeinek növekedéséhez; ezt egészíti ki az itt jelzett folyamat, amely létrehozza az emberi nemet. Itt is hangsúlyoznunk kell, hogy ezt az utalásunkat is tisztára ontológiailag értettük, mint a társadalmi értelemben vett emberi nem felé vezető utat, mint a természeti magábanvaló lét átváltozását magáért való létté,

sőt — perspektivikusan — a magáért való létben történő teljes kibontakozással. Ez a tisztára ontológiai vizsgálódás ezért még nem tartalmaz semmilyen érték-vizsgálatot, nem utal társadalmilag objektív értékekre. Mindenesetre ez a fejlődés — akárcsak a korábbi szemszög, az emberi képességek továbbfejlődése — a társadalmilag objektív értéktételezés különböző szükségszerű formáit involválja. Ezek azonban olyan kérdések, amelyekkel ésszerűen csak a társadalmiság megismerésének sokkal konkrétabb szakaszában foglalkozhatunk behatóan. Itt egyedül döntő az a kétségbevonhatatlan ontológiai megállapítás marad, hogy a termelőerők fejlődése hajtotta szükségképpen végre ezt a haladást: ahogy a munka, rögtön valóra válásának kezdetén, egy állatot emberré alakított át, úgy hozta létre állandó továbbfejlődése az emberi nemet a maga tulajdonképpen társadalmi értelmében.

Néhány kiegészítő megjegyzés szükséges ahhoz, hogy eme — persze alapvető — ontológiai tény egyszerű megállapításakor ne engedjünk teret a félreértéseknek. Először is ez a folyamat nem teleológiai. Az emberek egymással és a természettel kapcsolatos természeti viszonylatainak társadalmiakká történő átváltozásait minden esetben a gazdasági valóság spontán módosulásai hajtják végre; csak az törvényszerű, hogy — sok stagnálás és visszafejlődés ellenére — a gazdaság ösztendenciája fokozza az emberek érintkezési formáinak társadalmiságát, és egyúttal a kisebb közösségeket mindig kiterjedtebb és átfogóbb közösségekkel integrálja, és hogy a különböző társadalmi komplexusok extenzíve és intenzíve egyaránt mind erőteljesebben kapcsolódnak egymáshoz. Végül a kapitalizmus megteremt, először a történelemben, egy tényleges világgazdaságot, amelyben minden emberi közösség gazdaságilag kapcsolódik az összes többihez. A társadalmi értelemben vett emberi nem kialakulása a termelőerők fejlődésének akaratlan-szükségszerű terméke. Másodszor — és ez még egyszer megerősíti ennek az előrehaladásnak a nem-teleológiai jellegét — itt is beszélünk kell az egyenlőtlen fejlődésről. Nem minden formáció törekszik egyformán a saját bővített újratermelésére. Marx például bebizonyítja az úgynevezett ázsiai termelési viszonyokról, hogy gazdasági alapjuk tendenciálisan az egyszerű újratermelésre épül fel.<sup>56</sup> Itt a mi haladásunk álláspontjáról zsákutcák jönnek létre, amelyek végső soron, hosszú stagnálások után, csak a kapitalizmus behatolásával, a régi gazdasági formák kívülről jövő szétrombolásával szűnnek meg zsákutcák lenni. Az antik rabszolgatársadalom is — persze egészen másféle — zsákutcává vált, amely csak egy történelmi „véletlen”-nek a következtében fejlődhetett feudalizmussá: mivel áthatotta a germán népvándorlás stb. Harmadszor is e törvényszerű fejlődés nem-teleológiai jellege abban is megmutatkozik, hogy — akárcsak az emberi képességek növekedésénél — a megvalósítás konkrét előrendelői szakadatlanul ellentmondanak magának a dolognak: véres háborúk, egész népek rabszolgasorba jutása, sőt kiirtása, pusztítások és emberi lealjasodások, a népek egymás közti kapcsolatainak kiéleződése egészen az évszázadokig tartó gyűlöletig — ezek azok a közvetlen „eszközök”, amelyeknek a segítségével az emberiség nemmé való integrációja végbement és végbemegy még ma is.

De hogy még ma is végbemegy, az éppúgy tény, mint az emberi képességek fejlődése. A világtörténelem, amely csak ezen a fejlődési fokon mutatkozik társadalmi realitásnak, maga is történelmi jellegű kategória. Marx ezt mondja

<sup>56</sup> Das Kapital [Id. kiad.] I. p. 323. — [K. Marx: A tőke, I. könyv. IV. A relatív érték-többlet termelése, 12. 4. Munka megosztása a manufaktúrán belül és munka megosztása társadalmon belül. MEM, 23. k., p. 336]

a „Nyersfogalmazvány”-ban: „Világtörténelem nem mindig létezett; a történelem mint világtörténelem — eredmény.”<sup>57</sup> Ennek az ontológiai ténymegállapításnak nem mond ellent, sőt inkább megerősíti, hogy a történelemtudomány ma már úton van afelé, hogy feltárja és kifejtse azt a folyamatot, amely e helyzetet előidézte, hogy tehát már ma kezdeményezések történnek a világtörténelem tudományának kidolgozására. Ugyanis ez a világtörténelem csak a tudományban tudja saját eddigi ontológiai nem-létezését feltárni, amelyen belül persze, amit úgyszintén fölöttébb fontos felkutatni, a kis egységek egyenlőtlen, de mégis egyre erősödő integrációs folyamata nagyobb egységekre, extenzíven és intenzíven egyre növekedő kölcsönös érintkezésre vezet, amely befolyásolja a belső struktúrákat stb. A világtörténelem mint társadalmi realitás mégis a legújabb fejlődési szakasz jelensége marad, amelyre mint előkészítő fokozatra jellemző, hogy benne maguknak az embereknek és embercsoportoknak a szubjektív reakciói gyakran nagyon távol vannak attól, hogy ilyen objektív helyzetnek megfelelően viselkedjenek; az események menete azután persze megmutatja, hogy a gazdasági szükségszerűségnek mégis érvényesülnie kell.

A többé már nem néma emberi nem keletkezésénél tehát ugyanaz előtt a probléma előtt állunk, amelyet már akkor is szemügyre vettünk, amikor az emberi képességeknek és ellentmondásaiknak (elidegenedés stb.) a fejlődését állapítottuk meg. A gazdasági fő tendenciaáltalánosan törvényszerű alapvonala mindig olyan formákban valósul meg, amelyek nemcsak a konkrét fejlődésben mutatnak egyenlőtlenséget, nemcsak bensőleg ellentmondásos módon nyilatkoznak meg, hanem közvetlenül kifejezetten ellentmondásos viszonyban is vannak a törvényszerű fő-fejlődés döntő objektív következményeivel. Ez az ellentmondásosság csak a társadalmi fejlődés totalitásának, teljes dinamikájának és törvényszerűségének ontológiai kifejtéséből érthető meg adekvát módon. Itt, ahol a társadalmi lét marxi ontológiájának egyetlen — igaz: középponti — szemszögére, a gazdasági szféra ontológiai elsőbbségére kell szorítkoznunk, a társadalmi totalitáson belül kialakult valódi összefüggésről csak nagyon általános, fölöttébb elvont jelzéseket kockáztathatunk meg, a későbbi, konkrét fejtegetéseknek elébevágva. Ha minden társadalmat komplexusnak fogunk fel, akkor láthatjuk, hogy rendkívül bonyolult módon különemű és ezért egymásra különmeműen ható komplexusokból áll; gondoljunk csak egyrészt az antagonisztikusan cselekvő osztályokban végbemenő differenciálódásra, másrészt a viszonylag önálló komplexusokká fejlődő közvetítő rendszerekre (jog, állam stb.). Sohasem felejtethetjük el itt, hogy a maguk részéről ezek a részkomplexusok is komplexusokból, embercsoportokból és egyes emberekből állnak, akik környezetükre — amely minden közvetítési és differenciálási komplexus alapja — megszüntethetetlen módon alternatív döntésekkel reagálnak.

Mindezeknek a dinamikus erőknél a kölcsönhatásából tehát első pillantásra zűrzavar, vagy legalábbis egymással küzdő értékek nehezen áttekinthető csatatere tárul elénk, ahol is az egyén számára nehéznek, sőt olykor lehetetlennek látszik, hogy világnézetileg megalapozza alternatív döntéseit. A közelmúlt gondolkodói közül Max Weber fogta fel a legélesebben és írta le a legplasztikusabban ezt a helyzetet a maga közvetlenségében. „Tudomány mint

<sup>57</sup> Grundrisse, p. 30. — [MEM, 13. k., p. 175, és Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 35.]



hivatás” című előadásában ezt mondta: „A gyakorlati állásfoglalások ,tudományos’ képviselőitene lehetetlensége . . . sokkal mélyebben rejlt okokból fakad. Elvileg ez azért értelmetlen, mert a világ különböző értékrendjei megbonthatatlan harcban állnak egymással. . . Ha valamit, akkor ezt ma ismét tudjuk: lehet valami szent, némcsak: noha nem szép, hanem: mert és *amennyiben* nem szép . . . és mindennapi bölcsesség, hogy lehet igaz valami, noha és mivel nem szép és nem szent és nem jó. . . Itt éppen különböző istenek tusáznak egymással, és pedig örök időkig. Ugy van ez, mint a régi, isteneinek és démonainak varázslatától még-fel-nem-oldott világban, csak más értelemben: ahogy a hellén egyszer Aphroditének, másszor Apollónnak áldozott, és mindenekelőtt mindegyikük városa isteneinek, így van ez ma is, e magatartás mitikus, de bensegleg igaz plaszticitásának varázslata és leple nélkül. Emé istenek és harcuk fölött a végezet trónol, de egészen biztosan nem a ,tudomány’ . . . Az egyén számára mindenkor az utolsó állásfoglalás alapján az egyik az ördög és a másik az isten, és az egyénnek kell eldöntenie, hogy *sámára* melyik az isten és melyik az ördög. És így megy ez az élet valamennyi rendjén keresztül. . . A régi istenek, varázslatuktól megfosztva és ezért személytelen hatalmak alakjában kikelnek a sírjukból, hatalomra törnek életünk fölött és ismét megkezdik egymás között örök harcukat.”<sup>58</sup> Az itt tragikus-patetikus szkepszissel előadott antinómiák mindmáig hatnak az e problémakomplexussal kapcsolatos állásfoglalásokra, csak éppen a neopozitívizmus és az egzisztencializmus összetartozó antipódusainál elvonatkoztatva és elsekélyesítve gózzé válnak. Az elsőben minden konfliktus manipulációsan „megszűnik”, a másodikban bensegleg üres antinómiává válnak, mivel az egzisztencializmus minden alternatívát egy elvont és ebben az elvontságban objektíve nem létező szubjektivitás légüres terébe helyez át.

A hagyományos marxizmus azonban még ilyen ellenfelekkel sem tud elbánni. Létrehozza a társadalmi létnek és a társadalmi tudatnak ismeretelméletileg megalapozott, de éppen ezért a döntő ontológiai kérdéseket mellőző hamis dualizmusát. A leghatásosabban ezt az elméletet tudomásom szerint a Lenin előtti korszak filozófiailag legképzettebb teoretikusa, Plehanov fogalmazta meg. Így próbálta meghatározni az alap és a felépítmény viszonyát: az előbbi a „termelőerők állásából” és az „ezáltal meghatározott gazdasági viszonyokból” áll. Ezen az alapon keletkezik, már felépítményként, a „társadalmi-politikai rend”. Csak ebből a talajból fakad a társadalmi tudat, amelyet Plehanov így definiál: „*a társadalmi embernek* részint közvetlenül e gazdaság által, részint pedig az ebből kinövő rend által meghatározott *pszichológiája*”. Az ideológiák „e pszichológiai tulajdonságait” tükrözik vissza.<sup>59</sup> Nem nehéz észrevenni, hogy Plehanov itt egészen a XIX. századi ismeretelméletek befolyása alatt áll. Ezek lényegileg abból a törekvésből fakadtak, hogy filo-

<sup>58</sup> Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. [J. C. B. Mohr] Tübingen, 1922. p. 545 ff. — [Az 1919-ben a müncheni egyetem hallgatói számára tartott „A tudomány mint hivatás” c. előadásból. Max Weber: *Állam/Politika/Tudomány. Tanulmányok. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1970. pp. 147–148.*]

<sup>59</sup> G. W. Plechanov: *Die Grundprobleme des Marxismus*. [Übers.: M. Nachimson. J. H. W. Dietz] Stuttgart—Berlin. 1922. p. 77. — [vö.: G. Plechanov: *Die Grundprobleme des Marxismus*. Hrsg. D. Rjazanov. Übers.: K. Schmückle. Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1929. p. 81. — Plechanov György: *A marxizmus tudományos alapproblémái*. Ford.: Szabados Sándor. Vereinigung Internationaler Verlagsanstalten, Berlin, 1923. p. 65. — Plechanov: *A marxizmus tudományos alapproblémái*. Faust, Budapest, 1933. p. 64. — Georgij Plechanov: *A marxizmus alapvető kérdései*. Ford.: Justus Pál. Népszava, Budapest, [1947]. p. 98]

zófiailag megokolják a modern természettudományok vívmányait. Érthető módon a fizikát használták itt mérvadó modellnek: egyik oldalon a törvényszerűen meghatározott lét, amelyben szó sem lehet a tudat jelenlétéről, a másik oldalon a természettudományok merőben megismerő tudata, amelynek látszólag ismét csak nem kell semmi létszerűt tartalmaznia ahhoz, hogy működni tudjon. Nem foglalkozhatunk most behatóbban az ilyen tiszta ismeretelmélet problémakörével, csak annyit állapítunk meg itt, hogy a tudat nélküli létnek és a lét nélküli tudatnak ez a dualitása módszertanilag viszonylag, de csupán viszonylag jogosult. E modell funkcionálását az sem zavarja, hogy a szerves életet is bevonják az ismeretelmélet problémakörébe, mivel, mint láttuk, a magasabbrendű állatok tudata is még mindig a tisztán természet-szerű lét epifenomenonjának tekinthető. Csak akkor bukkan elő, ezeket a szűk kereteket szétfeszítve, egy megoldhatatlan antinómia, amikor az ismeretelméleti látszatnak ezt a sémáját a társadalmi létre alkalmazzák. A polgári ismeretelmélet ezt a kérdést úgy oldja meg, hogy minden társadalmi jelenséget tisztán idealista módon értelmez, s eközben természetszerűleg csaknem teljesen eltűnik a társadalmi lét létjellege; még N. Hartmann-nál is ez a helyzet.

Marx követői itt kényes helyzetbe kerültek. Mivel Marx, mint láttuk és még látni fogjuk, a gazdasági törvényszerűségeknek joggal hasonló általános érvényt tulajdonított, mint maguknak a természeti törvényeknek, kézenfekvő volt, hogy ezeket a törvényszerűség-típusokat minden további konkretizálás vagy korlátozás nélkül egyszerűen alkalmazzák a társadalmi létre. Ez azonban kétféleképp is eltorzította az ontológiai tényállást. Egyrészt maga a társadalmi lét, és főként a gazdasági valóság — Marx felfogásával szöges ellentétben — valami tisztán természeti létnek látszik (vagyis végső soron tudat nélküli létnek); láttuk, mennyivel későbbi fokon bukkan fel egyáltalán Plehanovnál a tudat mint megoldandó probléma. Az ilyen elméletekhez semmi köze sincs annak a marxi elméletnek, amely szerint az egyes teleológiai (tehát tudat-szerűen beindított) aktusok gazdasági következményei saját objektív törvényszerűséggel rendelkeznek. A társadalmi lét és tudat metafizikai szembeállítás szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a társadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tételezésekhez). Másodszor ebből — és ez nem annyira magára Plehanovra, mint az általános vulgármarxizmusra vonatkozik — a gazdasági szükségszerűség mechanikus-fatalista túlfeszítése is következik. Ez a tényállás túl ismert ahhoz, semhogy itt részletesen bíráljunk kellene; csak arra utalunk, hogy Marx újkantiánus „kiegészítése” minden esetben ezekhez a torzításokhoz, nem pedig magának Marxnak az álláspontjaihoz kapcsolódik. Amikor Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához” előszavában azt mondja: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza”,<sup>60</sup> akkor ennek semmi köze sincs ezekhez az elméletekhez. Egyrészt Marx a társadalmi léttel nem a társadalmi tudatot állítja szembe, hanem a tudatot általában. Nem ismer specifikussá-tett társadalmi tudatot mint önálló alakot. Másrészt ebből az első negatív tételből az következik, hogy Marx itt egyszerűen az idealizmus ellen tiltakozik, ebben a kérdésben is, és egyszerűen azt állapítja meg, hogy a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag el-sőbbrendű.

<sup>60</sup> Zur Kritik [der politischen Ökonomie. Erstes Heft. Vorwort. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919] p. LV. — [MEW, Band 13., p. 9. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet, Előszó. MEM, 13. k., p. 6. alapján.]

Engels világosan érezte, hogy ezek a vulgarizálások eltorzítják a marxizmust. Azokban a levelekben, amelyeket az akkori munkásmozgalom fontos személyiségeinek írt, sok utalást találunk arra, hogy az alap és a felépítmény közt kölcsönhatások állnak fenn, hogy pedantéria volna, ha egyes történelmi tényeket egyszerűen a gazdasági szükségszerűségből „vezetnénk le” stb. Mindezekben a kérdésekben mindig igaza volt, mégsem sikerült neki mindig elvileg megcáfolni a marxi módszertől való eltéréseket. Igaz ugyan, hogy Josef Blochnak és Franz Mehringnek írott leveleiben elvi megalapozást is akar adni, még hozzá saját magának és Marxnak az írásai ellen irányuló önkritikus éllel. Blochnak így ír: „A materialista történetfelfogás szerint a történelemben a valódi élet termelése és újratermelése a *végző soron* meghatározó mozzanat. Többet sohasem állítottunk, sem Marx, sem én. Ha ezt most valaki úgy torzítja el, hogy a gazdasági mozzanat az *egyedül* meghatározó, akkor semmitmondó, elvont, értelmetlen frázissá változtatta át a fenti tételt. A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különböző mozzanatai . . . szintén befolyásolják a társadalmi harcok menetét és sok esetben túlnyomórészt meghatározzák ezek *formáját*. Mindezeknek a mozzanatoknak a kölcsönhatása az, amelyben végül a véletlenszerűségek végtelen tömegén keresztül . . . felülkerekedik a gazdasági mozgás mint szükségszerűség.”<sup>61</sup> Kétségtelen, hogy Engels helytállóan fejt ki e helyzet sok lényeges vonását és nagyon határozottan igazítja helyre a vulgarizáció némely tévútjait. De ahol bírálatát filozófiailag akarja megalapozni, ott, úgy véljük, a levegőbe markol. Ugyanis a tartalomnak (gazdaság) és a formának (felépítmény) egymást kiegészítő ellentéte sem összefüggésüket, sem pedig különbözőségüket nem fejezi ki adekvát módon. Akkor sem jutunk sokkal tovább, ha Mehringnek írott leveléből megtudjuk, hogy a formát úgy értelmezi, mint „annak a rendjét és módját, ahogyan ezek a képzetek kialakulnak”. Engels joggal mutat rá az ideológiák keletkezésére, az ilyen genezis viszonylagos öntörvényűségére. Ez azonban végző soron szintén nem fogható fel forma – tartalom-viszonynak. Ugyanis ez, mint a Hegel-fejezetben megpróbáltuk bebizonyítani, reflexiós meghatározás, ami annyit jelent, hogy a forma és a tartalom az egyes tárgynál, a komplexusnál és folyamatnál stb. mindig és mindenütt és csakis együtt határozzák meg ezek sajátosságát, éppígyletét (az általánosságot is beleértve). De éppen ezért lehetetlen, hogy valóságosan különböző komplexusok meghatározásában egyikük tartalomként, a másikuk formaként szerepeljen.

Marx félreértelmezéseinek ezt a kritikáját azért olyan nehéz pozitív helyreigazítással lezárni, mert eddigi fejtegetéseink fölöttébb elvont szintjén még nem fejthettük ki az alap és a felépítmény igazi és konkrét dialektikájának ontológiai előfeltételeit, és ezért könnyen okozhatna félreértéseket, ha akár elvontan is elébe vágnánk az elemzésnek. De még az ilyen elvont kifejtés esetében is még egyszer és mindenekelőtt ki kell jelenteni, hogy a gazdasági tényező Marx által hangsúlyozott elsőbbsége nem tartalmaz hierarchikus viszonyt. Azt az egyszerű tényt fejezi ki, hogy a felépítmény társadalmi létezése

<sup>61</sup> Engels an Bloch, am 21. September 1890. Ausgewählte Briefe. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau – Leningrad, 1934, p. 374. — [MEW, Band 37., p. 463] — Ähnlich an Mehring, am 14. Juli 1893. Ebd., p. 405. — [MEW, Band 39., pp. 96–98. — Engels levele Blochnak 1890. szeptember 21-én. Marx/Engels, Válogatott levelek 1843–1895. Szikra, Budapest 1950. pp. 492–494. — Hasonlóképpen: Engels levele Mehringhez 1893. július 14-én, uo., p. 536–541]

mindig feltételezi a gazdasági reprodukciós folyamat létezését, és hogy ez gazdaság nélkül ontológiailag elképzelhetetlen, másrészt viszont a gazdasági lét lényegéhez tartozik, hogy csak úgy termelődhet újra, ha létrehoz egy neki — akár ellentmondásosan is — megfelelő felépítményt. A hierarchiának az ontológiai talajon végbemenő elutasítása nagyon szorosan érintkezik azzal a kérdéssel, hogy miként viszonyul a gazdasági érték a többi — társadalmi — értékekhez. A „társadalmi” jelzővel ideiglenesen, persze csak absztrakt és deklaratív módon, elhatároltuk értékiszemléletünket az idealista (többnyire transzcendens) értékiszemléletektől. Azt hisszük: az értéktételezés társadalmi szükségyszerűsége egyforma ontológiai szükségyszerűséggel feltétele és egyúttal következménye is annak, hogy az emberek társadalmi aktusai alternatív jellegűek. Az alternatíva aktusa szükségképpen tartalmazza a döntést is az értékes és az értékellenes között, és ontológiai szükségyszerűséggel tartalmazza mind azt a lehetőséget, hogy valaki az értékellenest választja, mind pedig azt, hogy tényleg siklik, noha szubjektíve az értékest választotta.

Fejtegetésünknek ezen a fokon nem konkretizálhatjuk az itt kialakuló ellentmondásokat, csak a gazdasági alternatíva néhány különösen jellegzetes vonását ragadhatjuk ki. Ezzel az alternatívával ugyanis mindig valami pusztán természeti változik át társadalmivá, és ezzel éppen a társadalmiság anyagi alapja jön létre. A használati értékben benne rejlik, hogy a természeti tárgyak olyan tárgyakká alakulnak át, amelyek alkalmasak az emberi élet reprodukciójára és hasznosak ebből a szempontból. A pusztán természeti egymásért-való-lét, azáltal, hogy tudatosan termelik, olyan elvileg új vonatkozásba kerül az — ezáltal társadalmiakká vált — emberekkel, amilyen a természetben még nem lehetett jelen. És mivel a cseréértékben a társadalmilag szükséges munkaidő vált az emberek gazdaság által meghatározott társadalmi érintkezésének mértékévé és szabályozóvá, megkezdődik a társadalmi kategóriák ön-megszervezése, a természeti korlátok visszaszorulása. A gazdasági értelemben vett érték tehát a hajtóereje annak, hogy a pusztán természeti lét társadalmivá alakuljon át, és az ember emberré válása beteljesedjék társadalmiságában. Mivel mármost a gazdasági kategóriák ennek az átalakulásnak az előrelendítői — és csak ezek képesek arra, hogy ennek az átalakításnak a funkcióját betöltsék —, ezeket illeti meg a társadalmi létben belül az az ontológiai elsőbbség, amelyről mostanáig beszéltünk. De ennek az elsőbbségnek messzire ható következményei vannak a gazdasági kategóriák, főként az érték hatékonyságának módjára és struktúrájára nézve. Először is a gazdasági érték az az egyetlen érték-kategória, amelynek objektivitása immanensen hatékony törvényszerűség formájában kristályosodik ki: ez az érték egyszerre érték (alternatív tételezés) és objektív törvény. Így hát a történelem folyamán erősen elhalványult érték-jellege, noha közvetlenül a gazdasági érték-kategóriából származnak olyan alapvető érték-kategóriák, mint amilyen a hasznos és a káros, a sikeres és a sikertelen stb. (Bizonyára nem véletlen, hogy azokat az érték-kategóriákat, amelyek közvetlenül az emberi cselekvésekre vonatkoznak, sokáig és makacsul a hasznos—káros alternatívára építették fel vagy vezették vissza. A társadalmiságnak, nyilvánvalóvá vált ellentmondásosságának csak viszonylag magas fejlettségi fokán utasították el elvileg ezt a vonatkozást, például Kant.) Másodszor — erről beszéltünk már itt — a gazdasági érték-kategória abban az irányban hat, hogy megvalósítása érdekében társadalmi közvetítések társadalmilag egyre bonyodalmasabb viszonylatait hívja életre, amelyekben kialakulnak az alternatívák — tisztán gazdaságilag el-nem-dönthető — minőségileg új típusai.

Elég, ha a már tárgyalt problémakomplexusra, az emberi képességek növekedésére, a nem integrációjára emlékeztetünk.

A közvetítésnek ezekben a világaiban alakulnak ki lassanként a legkülönbözőbb emberi értékrendek. Utaltunk már arra az itt nagyon fontos társadalmi-ontológiai tényre, hogy mindezek a közvetítések a különeműség viszonyában állnak a tulajdonképpeni gazdasággal, és mindegyikük éppen ennek a különeműségnek a következtében tudja betölteni közvetítő funkcióját, aminek természetesen az ezen a talajon létrejövő értéknek a — gazdasági értékhez képest — különemű jellegében kell megnyilvánulnia. De az eddig kifejtettek-ből az is kiderül, hogy a különeműség bizonyos körülmények között ellentétességgé fokozódhat, azáltal, hogy két értékrendszer olyan alternatívákhoz vezet, amelyek a különeműségből fakadó különbözőséget ellentétességgé növelik. Ilyen helyzetekben megnyilatkozik a gazdasági értéknek és más értékeknek az alapvető különbsége: ezek mindig eleve feltételezik a társadalmiságot, ennek már meglevő és kibontakozó létjellegét, a gazdasági érték viszont nemcsak eredetileg létrehozta a társadalmiságot, hanem szakadatlanul újonnan, egyre kibővítettebb módon termeli és újratermeli is ezt. Ebben az újratermelési folyamatban a gazdasági érték új és új alakokat ölt, sőt egészen új kategóriaformák is kialakulhatnak. (Gondoljunk itt a többször is tárgyalt relatív értékfokozatra.) De alapvető formái lényegileg mégis változatlanok maradnak a változásnak ebben a szakadatlan folyamatában.<sup>62</sup> Mivel a nemgazdasági értékformák nem létrehozzák, hanem mindenkor adótnak tételezik fel a társadalmi létet, és ennek keretei között keresnek és találnak döntési módokat az e lét által felvetett alternatívákra, formájukat és tartalmukat szükségképpen döntően a társadalmi struktúrának, a társadalmilag hatékony tendenciáknak mindenkor hic et nuncja határozza meg. Ahol a gazdasági fejlődés valóban megváltoztatja a társadalmi struktúrát, oly módon, hogy minőségileg különböző formációk váltják fel egymást, mint például a városállamok rabszolgatársadalmából a feudalizmuson keresztül a kapitalizmusba való átmenetek eseteiben, ott szükségképpen minőségileg megváltozik a nemgazdasági értékterületek felépítése és jellege is. Nemcsak abban, hogy a magukat spontánul szabályozó életmódok tudatos irányításba, az emberi cselekvés intézményes kormányzásába mennek át, úgy, hogy társadalmi szükségszerűséggel teljesen új típusú értékrendszerek alakulnak ki; de ezekből is szükségképpen hiányzik az a rögzített kategoriális megformáltság, amelyet a természeti lét törvényszerű átformálása a gazdasági értékre rákényszerít. Úgy látszik, időnként hosszú stabilitásuk ellenére, tartalmaikat és formáikat a kifejlesztés héraldoszi nyugtalansága ragadja meg, és ez szükségszerű is, mert funkciójukat csak úgy tölthetik be, ha szervesen a társadalmi hic et nunc mindenkor problematikájából fakadnak. Ezt a sajátosságukat persze nem szabad egyenesvonalú, közvetlen oksági függőségnek felfogni, mint ezt a vulgármarxizmus teszi. Ez a függőség „pusztán” abból áll, hogy a társadalmi lét már meglevő fokozatai életkérdéseket vetnek fel, ezekből konkrét alternatívák keletkeznek, amelyekre az emberek konkrét válaszokat próbálnak találni. Függőség van tehát a kérdések és válaszok felvethetőségének, minőségének és tartalmának a tekintetében; mivel azonban a gazdasági fejlődés kísérőjelenségei, mint láttuk,

<sup>62</sup> Marx megmutatja a Tőkében, hogy miképp marad lényegileg változatlan a társadalmilag szükséges munkaidő a legkülönbözőbb formációkban. — *Das Kapital* [Id. kiad.] I. Band, p. 43 f. — [MEW, Band 23., p. 90 f. — K. Marx: A tőke. I. könyv, 1/1 fejezet, 4. Az áru fétisjellege és ennek titka. MEM, 23. k., p. 78 és köv.]

nagyon egyenlőtlen jellegűek, és mivel mindegyikük nemcsak a társadalmi létet képviseli, hanem egyúttal ugyanezzel az ontológiai szükségszerűséggel kiindulópontul szolgál új értékelések számára is, a függőség ebben a tekintetben úgy konkretizálódhat, hogy valamely nem-gazdasági értékrendszer radikálisan tagadja és mint értékellenest leleplezi egy gazdasági fejlődési szakasz kísérőjelenségeit. (Gondoljunk itt is az elidegenedés problémájára.) Ehhez járul, hogy ezen a függőségen belül a lehetséges válaszok mozgástere még tágabb: intencióik a közvetlen időszerűségtől az emberi nem problémáira való direkt irányulásig terjedhetnek, tehát hatásokat idézhetnek elő a mától egészen a távoli jövőig. Persze ez a legtágabb mozgástér sem korlátlan vagy önkényes, a mindenkori gazdasági fejlődési stádium konkrét hic et nuncjába ágyazott kiindulópontja végső soron elfojthatatlanul meghatározza az érték tartalmának és formájának éppíglétét.

Mivel ilyen mély történelmi kötöttség párosul a megvalósulások áttekinthetetlen különbözőségével, könnyen érthető, hogy a nem-gazdasági értékeknek a marxista módszeren kívül történő értelmezése történelmi relativizmus felé hajlik. Ez azonban a lehetséges félremagyarázásoknak csak egyik oldala. A nem-gazdasági értékek ugyanis sokrétűségük ellenére sem tekinthetők merőben korhoz kötött, pusztá egyediségek rendezetlen sokaságának. Mivel valódi genezissal, bármilyen egyenlőtlenül és ellentmondásosan is, de — végső soron — egy egységesen előrehaladó társadalmi lét eredménye, és mivel csak társadalmilag tipikus és jelentőségteljes alternatívák sűrűsödhetnek értéktételezéssé, a rendező gondolkodás ellenpólusa számára kézenfekvő, hogy tisztán gondolatilag felépített, logikai formák szerint szabályozott rendszerré egyeneműsítse őket. Az egyeneműsítés elve azon alapul, hogy ezek az értékek, formális szempontból, éppen értékek; a rendszerezésnek azonban szükségképpen figyelmen kívül kell hagynia ontológiai sajátosságukat és különeműségüket, arról nem is beszélve, hogy minden ilyen logicizálás egyúttal szükségképpen történelmietlenítés is, és ezáltal minden érték elveszti konkrét talaját, konkrét-reális egzisztenciáját és a rendszerbe csak önnön halvány árnyaként illeszkezhethet be. Ennek ellenére tömegesen alakultak ki ilyen értékrendszerek, ilyen rendszerezések valamely érteken belül (az erények rendszere stb.), de jelentőségük csak mulékony, és ezt még az is lecsökkenti, hogy legtöbbször nem maguk az értékek a rendszerezések alapjai, hanem csupán elméletté halványult tükörképeik.

A gyakorlati cselekvés arisztotelészi értékelméletének főként azért van olyan szokatlanul tartós hatása, mert egyáltalán nem kísérel meg elméleti rendszerezést, hanem helyett mélyen és konkrétan, ami fölöttébb ritkán esik meg, kora igazi társadalmi alternatíváiból indul ki és valóraválásuk benső dialektikus összefüggéseit és törvényszerűségeit vizsgálja és tárja fel. De a sokkal szegényesebb és elvontabb „kategorikus imperatívusz” is annak köszönheti gyakran megújuló népszerűségét, hogy viszonylag megtartóztatja magát a logicisztikus rendszerezéstől; ahol Kant arra vállalkozik, hogy legalábbis negatív, tiltó módon logikai következtetésekkel határozzon meg konkrét cselekvési lehetőségeket, ott nyíltan napfényre bukkan problematikája. (Gondoljunk Hegel és Simmel, ellentétes beállítottságú, elutasító bírálatára.) Így a gondolkodás történetében az értékelmélet terén hamis antinómia alakul ki: egyik oldalon történelmi relativizmus, a másikon logikai-rendszerező dogmatika. Nem véletlen, hogy — különösen válságos átmeneti korszakokban — az olyan gondolkodók, akiknek kifejezett érzékük volt a konkrét realitás iránt, az

érték problémaköréről szólva tudatosan rendszertelen, gyakran merőben aforisztikus gondolati kifejezést választottak (La Rochefoucauld).

Ezzel az antinómiával szemben az ontológiai tertium datur a társadalmi-történelmi folyamat valódi folyamatosságából indul ki. Ehhez vissza kell mennünk a szubsztancialitás általunk kifejtett új koncepciójához, amely szerint ez nem áll statikusan és mereven szemben, mint az önmegtartás statikus-állandósult viszonya, a kifejlés folyamatával, hanem előrehaladva, a folyamatban megváltozva és megújulva, a folyamatban részt véve mégis lényege szerint megőrződik. A társadalmiság folyamatában létrejövő igaz értékek csak ilyen módon tarthatják és őrizhetik meg magukat. Természetesen itt teljesen le kell mondani az értékek folyamaton túli „örök” érvényességéről. Mindnyáján kivétel nélkül a társadalmi folyamat során, egy meghatározott fokon jöttek létre, mégpedig valóságosan mint értékek, nem úgy, mintha a folyamat csupán egy önmagában „örök” értéket valószínűsíthetett volna meg, hanem maguk az értékek jönnek létre reálisan és részben múlnak is el reálisan a társadalmi folyamatban. De a szubsztancia folyamatossága a társadalmi létben az embernek, növekedésének, problematikájának, alternatíváinak a folyamatossága. És ha egy érték a maga realitásában, a maga konkrét megvalósulásaiban beépül ebbe a folyamatba, hatékony alkotóelemévé válik, társadalmi létezésének lényeges mozzanatát testesíti meg, akkor ezzel és ebben magának az értéknek a szubsztancialitása, lényege és hatékonysága őrződik meg. Ez világosan megmutatkozik az igazi értékek — persze nem abszolút, hanem társadalmi-történelmi — állandóságában. A relativizmus és a dogmatizmus eddig megszüntethetetlennek látszó antinómiájának mindkét oldala arra támaszkodik, hogy a történelmi folyamat szakadatlanul reprodukálja mind a változást, mind pedig a tartósságot a változásban. A művészet területén bizonyos etikai kérdésfeltevések és objektivációs lehetőségek állandósága éppolyan feltűnően jelentkezik, mint a keletkezés és az elmúlás. Ezért ezen antinómia feloldásának módszertani alapja csak a szubsztancialitásnak az az általunk hangsúlyozott új felfogása lehet, amely itt is folyamatosságként objektiválódik.

A folyamatosságnak és a szubsztanciának ezen a társadalmi léten belül kialakult viszonyán, a folytatatlagosságnak a reprodukcióban bekövetkező hatékonyvá válásán mit sem változtat, hogy ez a folyamat, mint minden társadalmi folyamat, egyenlőtlen, és hogy a folyamatosság olykor hosszú eltűnés, esetleg hirtelen időszertűvé válás formájában nyilvánul meg. Más összefüggésben, az egyenlőtlen fejlődésről szólva érintettük már Marx nézeteit Homéroszról. Marx ott éppen az esztétikai lét folytonosságának ezt a problémáját veti fel, amennyiben nem az értéknek a társadalmi fejlődésből való keletkezésében látja a tulajdonképpen döntő kérdést, hanem így fogalmazza meg az érték problémáját: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban normának és elérhetetlen példaképnek számítanak.”<sup>63</sup> A válasz, amelyet jelez, az emberi nem fejlődésének folyamatosságán alapul. És amikor Lenin az „Állam és forradalom”-ban a szocializmus második szakaszának, a kommunizmusnak a lehetőségeiről és feltételeiről beszél, azt állítja a középpontba, hogy az emberek „hozzászoknak” az emberhez méltó életfeltételekhez.

<sup>63</sup> Grundrisse, p. 31. — [MEM, 13. k., p. 176 alapján. Vö.: Nyersfogalmazvány, Bevezetés. MEM, 46/I. k., p. 36.]

Ennek a megszokásnak a tartalma azonban Lenin szerint abban áll, hogy „a kapitalista rabszolgaságtól, a kapitalista kizsákmányolás számlálatlan borzalmaitól, brutalitásaitól, értelmetlenségeitől, aljasságaitól megszabadult emberek lassacskán *hozzászoknak* ahhoz, hogy a társadalmi együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden előírásban megismételt szabályait betartsák, erőszak nélkül, kényszer nélkül, alárendeltség nélkül, *különleges kényszer-apparátus nélkül*, amelynek állam a neve”.<sup>64</sup> Tehát Lenin is az emberiség fejlődésének ugyanarról a folyamatosságáról beszél, mint Marx. A folyamatnak ez a konkrét és reális szubsztancialitása a maga folyamatosságában megszünteti az érték kérdésben a relativizmus és a dogmatizmus hamis dilemmáját. Talán nem felesleges, ha az értékek társadalmi folyamatosságának ezt a konstrukcióját kissé konkretizáljuk, annak megállapításával, hogy valódi iránya a múltból mutat a jövő felé; a múltba való visszanyúlások mindig a jelenlegi gyakorlatot, vagyis a jövőt tartják szem előtt. Nagyon könnyen meghamisíthatja tehát a valódi tényállásokat, hogy gyakran egyoldalúan értelmezik azt a műveletet, amellyel a jelent visszavezetik múltbeli „forrásaira”.

A marxi ontológiának ez a vázlata szükségképpen nagyon hiányos, és igen távol van attól, hogy akár csak a főproblémákat is jelentőségükhöz mérten tárgyalja; művünk második részében kiegészítő kísérletet teszünk arra, hogy legalábbis némely központi probléma vonatkozásában behozzuk ezt a mulasztást. De nem zárhatjuk le ezt a fejtegetést anélkül, hogy legalább néhány utalást ne tennénk arra vonatkozólag, hogy miként viszonyul a fejlődés szocialista perspektívája Marx általános ontológiai koncepciójához. Ismeretes, hogy a szocializmusról kialakított koncepcióját elsősorban mint tudományos koncepciót határolta el az utópistákétól. Ha ezt a szétválasztást ontológiájának a nézőpontjáról vesszük szemügyre, akkor feltűnik, mint első döntő mozzanat, hogy a szocializmus Marxnál a társadalmi lét benső dialektikájának, a gazdaság összes előfeltételeivel és következményeivel egyetemben történő önkibontakoztatásának, az osztályharcnak normális és szükségszerű termékeként jelenik meg, az utópistáknál viszont egy sokszorosan hamis fejlődést kell döntésekkel, kísérletekkel, példaadással stb. helyreigazítani. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a gazdaság ontológiailag középponti szerepe nemcsak a szocializmus létrejöttét teszi lehetővé, hanem ontológiai jelentősége és tényszerűsége a megvalósult szocializmusban sem szűnhet meg. A „Tőké”-ben Marx arról beszél, hogy a gazdaság területének az emberek életkörülményében mindig, a szocializmusban is, a „szükségszerűség birodalmának” kell maradnia. Ezzel Marx itt is Fourier ellen fordul, akinek zseniális kritikái felismeréseit egyébként nagyra becsüli, de aki azt hiszi, hogy a szocializmusban a munka valami játékfélévé alakul majd át; egyúttal Marx, kifejezett vita nélkül, azokat a nézeteket is elutasítja, amelyek szerint a szocializmusban „gazdaság nélküli” korszak köszöntene be. Objektív ontológiai értelemben a szocializmushoz vezető út annak a korábban általunk kifejtett fejlődésnek az útja, amelynek során a munka által, a gazdaság ebből kinövő világa által, ennek motorként működő immanens dialektikája által a társadalmi lét eljut tulajdonképpeni mivoltáig, és létrejön az emberi nemnek mint tudatos, nem pusztán természetien néma fajtának a sajátossága. A gazdaság a társadalmi kategóriák mind fokozottabb

<sup>64</sup> Lenin, Sämtliche Werke. Band XXI. [Verlag für Literatur und Politik] Wien — Berlin, 1931. pp. 544—545. — [W. I. Lenin, Werke. Band 25, Dietz, Berlin, 1960. p. 476. — V. I. Lenin: Állam és forradalom, V. 2., Művek, 25. k., Szikra, Budapest, 1952. p. 496. — Összes Művek, 33. k., Kossuth Könyvkiadó [Budapest] 1965. p. 81.]



társadalmiságát idézi elő. Ezt azonban az osztálytársadalmakban csak azon a módon hajtja végre, hogy az emberekkel szemben „második természetként” tárgyasul. Ez az egyes alternatív aktusoktól teljesen független objektivitás, mint alapjellegzetesség megszüntethetetlen marad; ezt fejezi ki Marx a „szükségyszerűség birodalma” jellemzéssel. A minőségi ugrás abban áll, hogy ez a második természet is az emberiség uralma alá kerül, amire egyetlen osztálytársadalom sem képes. A jelenlegi kapitalizmus például arra kényszerül, hogy a fogyasztás egész szféráját eddig még sosem látott módon egy az embereken uralkodó „második természeté” tegye.

A kapitalizmus különösége az, hogy tulajdonképpeni értelemben spontánul termeli a társadalmi termelést; a szocializmus ezt a spontaneitást tudatos szabályozással változtatja át. A gazdaságot mint „a szocializmus birodalmát” magyarázó bevezető és indokoló mondataiban Marx ezt mondja a szocializmus gazdaságáról: „Ezen a téren a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy ez mint vak hatalom uralkodna rajtuk, ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre.” Csak ezen az alapon jöhet létre a szabadság birodalma: „Ezen túl kezdődik az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségyszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki.”<sup>65</sup> Itt világosan láthatóvá válik Marx ontológiája, amelyet még követő is oly gyakran értettek félre. Hajthatatlan szigorral állapítja meg, hogy csak a gazdaság, a társadalmi lét társadalmivá válása idézheti elő az emberiségnek ezt a fejlődési szakaszát; és hogy ez nemcsak útként, hanem állandó ontológiai alapként is nélkülözhetetlen és nélkülözhetetlennek is kell maradnia ahhoz, hogy az ember ily módon végérvényesen eljusson önmagához. Minden olyan szellemi irányzat, amely más feltételekből kiindulva törekszik szocialista állapotra, szükségképpen az utópizmus zsákmánya lesz. Egyúttal az is láthatóvá válik — amire már többször is utaltunk —, hogy a gazdaság csak az alap, csak az ontológiailag elsődleges tényező, de az embereknek azokat a képességeit, a társadalmi komplexusoknak azokat az erőit hívja életre, amelyek csakugyan valóra váltják a gazdasági szükségyszerűséget, amelyek ennek kibontakozását mint társadalmi valóságot meggyorsítják, megszilárdítják, serkentik, de persze bizonyos körülmények között gátolhatják és el is téríthetik.

Ez a dialektikus ellentmondásosság, amely a társadalmi lét gazdaságilag szükségyszerű fejlődése és a gazdasági formációknak, valamint a társadalom gazdaságon kívüli tényezőinek (például az erőszaknak stb.) a konkrét ellentmondásai között feszül, az eddigi történelemben szintén az egyenlőtlen fejlődés fontos alapja volt. A konkrét alternatívák, mint minden emberi cselekvésnek a formái, magasabb szinten minden történelmi fordulóponton visszatérnek. Magától értetődik, hogy Marx, mivel a gazdasági szféra ontológiai elsődlegességét fenntartja a szocializmus számára is, eredetében is ragaszkodik az alternatívához. Már a „Kommunista Kiáltvány”-ban is ez áll az osztályharcra és a magasabbrendűen strukturált gazdasági formációkra vonatkozóan: „Szabad és rabszolga, patricius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterségeslegény, egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással,

<sup>65</sup> Das Kapital III/2., [4. kiadás. O. Meissner, Hamburg 1919.] p. 255. — [MEW, Band 25., p. 828. — A tőke. III. könyv, VII. 48. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1961. p. 786.]

szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött.”<sup>66</sup> Az ösztörténelmi fejlődésnek ez az alternatív jellege, amely nem szünteti meg, hanem csak társadalmilag-történelmileg konkretizálja a gazdaság ontológiai elsődlegességét, végső soron döntő szerepét, Marx követőinek körében nagyon elhalványult, sőt gyakran teljesen el is tűnt. Részint vulgármaterialisztikus, mechanikus „szükségyszerűségge” egyszerűsítették, részint e vulgarizálás újkantiánus vagy pozitivistá elutasítása történelmi agnoszticizmusra vezetett. Csak Lenin ragaszkodott a marxizmus eredeti koncepciójához, és éppen nehéz és bonyolult helyzetekben, a forradalmi cselekvés vezérfonalának tekintette ezt. Így történt a felkelésről szóló döntés esetében is, amely 1917 november hetedikén a proletariátus hatalomátvételét tűzte ki célul. De Lenin az ilyen állásfogalások elméleti alapjairól is teljesen a marxi felfogás szellemében nyilatkozott, például 1920-ban, a Kommunista Internacionálé második kongresszusán, ahol kettős vitát folytatott, mind azok ellen, akik bagatellizálták az akkori nagy válságot, mind pedig azok ellen, akik e válságot a burzsoázia szempontjából kilátástalannak tekintették. Lenin ezt mondja: „Nincsenek abszolút kilátástalan helyzetek.” Ezek elméleti „bizonyítására” való törekvés „üres pedantéria volna, vagy játék a fogalmakkal és a szavakkal. Csak a gyakorlat szolgáltathat valódi, bizonyítékot’ erre vagy hasonló esetekre”,<sup>67</sup> és a gyakorlat alternatív jellegű.

A szocializmushoz vezető út tehát teljesen megegyezik Marx általános társadalmi-történelmi ontológiájával. Ez kifejeződik az összes olyan nézettel való ellentétben, amely „a történelem végét” feltételezi; Marx idejében elsősorban az utópistákról volt szó, akik a szocializmust egyszer s mindenkorra létrehozott, emberhez méltó állapotnak tekintették. Marx számára itt is a történelem további menetéről van szó. A „Politikai gazdaságtan bírálatához” Előszavában ezt írja a szocializmusról: „Ezzel a társadalomalakulattal ennél fogva lezárul az emberi társadalom előtörténete.”<sup>68</sup> Az „előtörténet” szót Marx körültekintően választotta meg, és ennek a szónak itt kettős jelentése van. Először is hallgatólagosan, de határozottan elutasítja a történelem végének minden formáját. De a Marx által választott kifejezés egyúttal a történelem új szakaszának különös jellegét is jellemzi. Ismételtelen hangsúlyoztuk, hogy a társadalmi lét új ontológiai szakaszai nem egyszerre jelennek meg, hanem — akárcsak a szerves létben — a történelmi folyamat során lassacskán fejlődnek ki tulajdonképpen, immanens, legtisztább formájukig. A most idézett következtetést megelőző megjegyzésekben Marx a kapitalista társadalomban rejlő antagonizmust úgy határozza meg, hogy ez a kapitalizmus és a szocializmus között a döntő különbség. Szocialista oldalról általában úgy szokták értelmezni ezt a meghatározást, hogy az osztálytársadalom megszűnése egyszerűen ezzel egyidőben megszünteti ennek szükségyszerűen antagonisztikus jelle-

<sup>66</sup> MEGA, I. 6., p. 526. — [MEW, Band 4., p. 462. — A Kommunista Párt kiáltványa. I. Burzsoák és proletárok. MEM, 4. k., p. 442.]

<sup>67</sup> Lenin, Sämtliche Werke. Band XXV. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 420. — [W. I. Lenin, Werke, Band 31. Dietz, Berlin, 1959. p. 215. — Lenin: Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól, 1920. július 19-én. Művek, 31. k., Szikra, Budapest, 1951. pp. 225—226.]

<sup>68</sup> Zur Kritik [der politischen Ökonomie. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919] p. LVI. — [MEW, Band 13., p. 9. — K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Első füzet. Előszó. MEM, 13. k., p. 7.]

gét. Ez, általában véve, helyes, de nem lényegtelen kiegészítésre szorul azzal a problémával kapcsolatban, amelyről az imént beszéltünk, a gazdasági értékek és az állami kapcsolatok viszonyát illetően.

Mivel az értékeket mindig cselekvések, tettek stb. valósítják meg, világos, hogy létezésük nem választható el megvalósulásuk alternatíváitól. Tehát megszüntethetetlen a döntésben az az ellentét az értékes és az értékellenes között, amelyet minden teleológiai tételezés tartalmaz. Egészen másképpen áll a helyzet magukkal az értéktartalmakkal és értékformákkal. Ezek bizonyos társadalmakban antagonisztikus viszonyban lehetnek a gazdasági folyamattal, és ez is a helyzet a gazdasági fejlődés legkülönbözőbb fokain, a kapitalizmusban is, nagyon tömény formában. Az antinómia Marx által kimondott megszüntetése tehát erre a problémakomplexusra is vonatkozik, a társadalmi lét ontológiai alapszerkezetének megfelelően ismét a legszorosabb kapcsolatban a gazdasági szféra sajátosságával. Marxnak a szükségszerűség és a szabadság birodalmairól szóló imént idézett megállapításaiban nemcsak a gazdaságfejlődés rendjének ökonómiaileg optimális rendjéről van szó, hanem arról is, hogy ezt a rendet „az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett” valósítják meg. Ezzel Marx világosan kimondja a gazdasági és gazdaságon kívüli értékek közti antinómia megszüntetésének gazdasági alapját, ismét teljes összhangban azzal az alapkoncepcióval, amelyet mindig is képviselt. Már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban is „természetes nembeli viszonyoknak” tekinti a férfi viszonyát a nőhöz. Ez kettős értelemben igaz és jelentős. Egyrészt az emberi nem életalapja ebben a viszonyban valósul meg a maga megszüntethetetlen közvetlenségében, másrészt ez a viszony az emberi nem fejlődésének folyamán mégis azokban a formákban valósul meg, amelyeket a legtágabb értelemben vett termelés ráerőszakol. Ebből permanens, permanensen reprodukáló antagonizmus alakul ki a gazdasági szükségszerűség és ennek az ember nembeli fejlődését érintő következményei között. Ismét az ilyen fejlődések általános történelmi jellegét mutatja, de nem módosítja lényegesen az értékek egymáshoz való viszonyának módszertani alapjait, hogy ez az antagonizmus csak nagyon lassan jelenik meg tudatos formában, és hogy megjelenése is nagyon hosszú ideig (mindmáig) csak lassan halad túl szórványos kezdetein, és gyakran hamis tudatként objektíválódik. Ezért mondhatta akkor Marx — ezúttal összhangban Fourier-val —: „Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát.”<sup>69</sup> Itt, éppen e helyzet robusztus mindennapiságában, világosan látható az értékantagonizmus, ezúttal a gazdasági fejlődés és a „művelődési fok” között.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> MEGA, I. 3, p. 113. — [MEW, Ergänzungsband I., p. 535. — K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1962. p. 68.]

<sup>70</sup> Itt kizárólag Marx nézeteivel foglalkozunk. Gyakran kimondtam már, hogy a szocializmus megvalósulása Sztálin idejében, még döntő kérdésekben is, más, olykor teljesen ellentétes utakon haladt. Itt állást kell foglalnunk, hogy ne adjunk okot módszertani félreértésekre, mindazon nézetek ellen, amelyek a szocializmus sztálini fejlődését azonosítják a marxi felfogással, részint, hogy a fejlődés hibás döntéseit Marxra való hamis hivatkozásokkal takarják és konzerválják, részint, hogy általában a szocializmust kompromittálják, egybehangzónak tüntetve fel Sztálin elméletét és gyakorlatát Marxszal és Leninnel. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a nagy kérdéskomplexussal, csak azt kell még erről elmondanunk, hogy fölöttébb naiv (vagy demagógikus) eljárás, ha egy alapvetően új formációt a megvalósulás ilyen — történelmi szemszögből — rövid időszaka után végérvényesen elintéznék. Még ha évtizedekre lesz is szükség ahhoz, hogy elméleti-eg és gyakorlatilag le lehessen győzni a sztálini örökséget és vissza lehessen térni a marxizmushoz, még egy ekkora időköz is — történelmi szempontból — viszonylag rövid.

Ha elismerjük, hogy alternatívák megszüntethetetlenül működnek mindennél, ahol emberi cselekvések társadalmi-gyakorlati szintetizálásairól van szó, akkor, mint láttuk, nem kerülünk ellentmondásba a gazdasági fejlődés fő tendenciájának törvényszerűségével. Marx ezért abban a helyzetben volt, hogy a korabeli kapitalista gazdaság ciklikus jellegének általános szükségszerűségét és ezzel a válságok szükségszerűségét is elméletileg pontosan határozhatta meg. De ez is csupán olyan tendenciáknak és perspektíváknak az általános felismerése volt, amelyekről maga Marx sohasem állította, hogy segítségükkel akár csak megközelítően is meg lehetne határozni az egyes válságok kitörésének helyét és idejét. Erről a módszertani álláspontról kell szemügyre venni a szocializmussal kapcsolatos perspektivikus jövendöléseit is. Marx főként a „Gothai program kritikájá”-ban vizsgálja ezeket a legáltalánosabb gazdasági tendenciákat, jellemző módon valóban behatóan csak az első, átmeneti szakaszban. Megállapítja itt, hogy az áruforgalom struktúrája, minden egyéb alapvető változás ellenére, ugyanúgy működik, mint a kapitalizmusban: „Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben az egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közti eloszlását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint az áru-egyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával.” Ennek a társadalmilag döntő közvetítési rendszerek számára nagyon messzemenő következményei vannak. Az osztályszerkezetben végbemenő forradalmi átalakulások ellenére, amelyeket a szocializmus idéz elő, a jog lényegileg ugyanolyan jog marad, következképpen „polgári jog” továbbra is, noha gyakran levetkőzi vagy legalábbis letompítja korábbi antinómikus jellegét. Marx ugyanis rögtön kimutatja: „Ez az *egyenlő jog* — egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként a munkások egyenlőtlen egyéni tehetségét és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképeségét. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlen jog joga.*” Csak egy felsőbb szakaszban, amelynek gazdasági és a gazdaság által lehetővé tett emberi feltételeire is utal, alakulhat ki objektíve ez a helyzet: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint.”<sup>71</sup> Ezzel megszűnik az árucseré struktúrája, és az értéktörvény működése az egyéni fogyasztás számára. Magától értetődik persze, hogy a termelésben még a termelőerők növekedése esetén is szükségképpen érvényben marad a társadalmilag szükséges munkaidő és ezzel az értéktörvény mint szabályozó.

Ezek általánosan szükségszerű fejlődési tendenciák, s ezért — ebben az általánosságban — tudományosan megállapíthatók. Az első rész már beigazolódott, a további előrelátás helyességét csak a jövő tényei bizonyíthatják. De értelmetlenség volna azt gondolni, hogy ezekből a tudatosan fölöttébb általános szinten tartott perspektívákból közvetlen következtetéseket lehetne levonni a konkrét-taktikai vagy akár a konkrét-stratégiai feltételektől függő

<sup>71</sup> [K. Marx] *Ausgewählte Schriften*. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1934. Band II. p. 580 f. — [MEW, Band 19., p. 21. — K. Marx: A gothai program kritikája. MEM, 19. k., pp. 18—19.]

döntésekre vonatkozóan, vagyis hogy ezek a perspektívák közvetlen útmutatással szolgálhatnának. Lenin pontosan tudta ezt. Amikor arról volt szó, hogy a NEP keretei között államkapitalizmust kell bevezetni, azt mondta, hogy nincs olyan könyv, amely irányvonalakat tartalmazna ezzel a kérdéssel kapcsolatban. „Még Marxnak sem jutott eszébe, hogy akár csak egyetlenegy szót is írjon erről, és meghalt, anélkül, hogy egyetlen pontos idézetet és cáfolhatatlan útmutatást hagyott volna hátra. Most tehát magunknak kell boldogulnunk.”<sup>72</sup> Itt is csak Sztálinnal kapott lábra az az elméleti erkölctelenség (Unsitte), mely minden egyes stratégiai vagy taktikai döntést a marxi—lenini tanításból „vezetett le”, mint közvetlen, logikailag szükségszerű következményt, s így mechanikusan a napi gyakorlathoz alkalmazták és ily módon eltorzították az elveket, és eltüntették az általános törvények és egyszerű-konkrét döntések közti oly fontos különbségtételt is, hogy helyet csináljanak egy voluntarista, praticista dogmatizmusnak. Már az ilyen utalások is azt mutatják, milyen fontos, a gyakorlat álláspontjáról is, annak az ontológiának a helyreállítása, amelyet Marx dolgozott ki a műveiben. Itt természetesen főként a belőle következő elméleti eredményekről beszéltünk. Ezeket azonban teljes jelentőségükben csak akkor tekinthetjük át, ha művünk második részében az egyes középponti problémák kapcsán konkrétan és pontosabban vehetjük szemügyre működési körüket, mint ahogy erre ezekben az általános fejtegetésekben lehetőségünk nyílt.

<sup>72</sup> Lenin, *Ausgewählte Werke* [Band] IX. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR] Moskau—Leningrad, 1936. p. 364. — [W. I. Lenin, Werke. Band. 33. Dietz, Berlin, 1962. p. 264. — Az OK(b)P Központi Bizottságának politikai beszámolója a XI. kongresszuson, 1922. március 27-én. V. I. Lenin, *Művek*, 33. k., Szikra, Budapest, 1953. p. 272.]

## A TÖRTÉNELEM SZELE. II.\*

M. LIFSIC

### VI

Még nem találták fel a hőmérőt, amelyik pontosan mérné a történelmi hőfokot. „Nagyon kényelmes lenne persze — írta Marx Kugelmann-nak 1871. április 17-én — világtörténelmet csinálni, ha csak azzal a feltétellel fognánk harcba, hogy az esélyek csalhatatlanul kedvezők.” (M—E: Vál. lev. 310.) Bizonyos szempontból azt mondhatjuk, hogy minden forradalmi roham *túl korán* kezdődik és *túl messze* megy, megsértve ily módon a történelem menetrendjét. Úgy látszik, ez az egyetlen módja annak, hogy a forradalom idejében menjen végbe.

Ugyanez vonatkozik a szocialista eszmék történetére. Az emberi gondolat az egoista érdekek harcát kizáró rend közvetlenül társadalmi méretekben való megteremtésére törekedett már Platón és Iambulosz idejében, amikor az ilyen berendezkedés számára egyáltalában nem voltak még meg a valóságos feltételek. Másrészről a jövő összes ilyen anticipációi, éppúgy mint a népi mozgalmak, melyek utópikus illúziók zászlaja alatt bontakoztak ki, kitörölhetetlen nyomot hagytak maguk után és feltétlenül eredményesek voltak, ha ezek az eredmények nem is feleltek meg azoknak a fantasztikus céloknak, melyek résztvevőik szeme előtt lebegtek.

A történelem gonoszul megrézfálta Platónt, amikor tanácsaira adott válaszként — mint a hagyomány szól — Dionüszosz, a szirakuzai zsarnok a rabszolgapiacra vetette őt. Platón eszméje azonban mint történelmi erő végezetül is erősebbnek bizonyult kora nagy és kis zsarnokainál, amikor a késői antikvitás valamennyi szociális-vallásos mozgalmának szellemi atmoszférájába behatolt elmaradhatatlan elemükként. Aminthogy az újkorban a szilárd burzsoá szabadságjogokat csak a forradalmi pártok nem-időszerű és szélsőséges mozgalmai vívták ki, kezdve a XVII. század kálvinistáitól a francia forradalom „veszettjeiig”.

Más szóval: az időszerűtlen a forradalmi események történetében bizonyos szempontból nagyon is időszerű, s a legrealisabb vívmányok kezdetben a heroikus illúziók, az úgynevezett „forradalmi romantika” aureólájában jelentkeznek. Még azt is mondhatjuk, hogy minél éretlenebbek a történelmi körülmények, annál messzebbre fut előre az e keretek közt növekvő társadalmi mozgalom résztvevőinek gondolkodása. S vajon nem vonja ez maga után a történelem kegyetlen bosszúját, egyaránt sújtva bűnöst és ártatlant?

Micsoda iróniája a sorsnak! A becsületes jakobinusok, akik spártai szellemű

\* A cikk első része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/3—4. számában jelent meg. — Szerk.

egalitáriánus köztársaságra törekszenek, a császárkultusz útját egyengetik! Miként kacagta ki a dolgok valóságos menete az ész vallását, amikor a francia forradalom alkonyán a piac spontán fejlődése elsöpörte mindezeket az illúziókat, és a társadalom visszatért régi hitéhez, hogy nem a felvilágosultság, hanem a szenvedélyek sötét ereje csinálja a történelmet, nem az irtalom, hanem a vér öntözi a történelem fiatal hajtásait, s a római pápa szava a XIX. században éppoly csalhatatlan, mint a középkorban. Szóval: maga a francia forradalom is, melyet a maga nemében klasszikusnak szokás tekinteni, nem időben ment végbe! Furcsa következtetés, de miképpen magyarázzuk aényt, hogy végül is a Bourbon-restaurációhoz vezetett?

Az *időszerűségnek* és *időszerűtlenségnek* ebből az azonosságából az következik, hogy — mint hasonló esetekben mindig — ezek az ellentétek különböző formákban kapcsolódhatnak össze. Az egyik forma a körülmények Engels által jelzett nyugodt, „természetes” fejlődési típusa a belőle folyó összes pozitív és (mint tudjuk) negatív következményekkel. A másik formát mindig megfigyelhettük az eddigi történelemben, amikor az összes társadalmi feltételek elmaradottságának ugyanilyen „természetesen” felel meg a messze előrefutó forradalmi mozgalom spontán jellege. S miközben a történelmi folyamatok általában egyenlőtlenül fejlődnek, ilyen helyzetbe kerülhetnek még olyan forradalmárok is, akik a leghatározottabban tudatában vannak a számukra kiszabott kétértelmű szerepnek, amikor a körülmények a hatalom terhére róják rájuk, vagy legalábbis azt a kötelezettséget, hogy a siker kevés reményével harcoljanak a hatalom megszerzéséért.

Talán megengedhető, hogy e helyütt egy rövid kitérést tegyünk, amely esetleg közelebb is visz a dolog lényegéhez. 1930-ban a moszkvai Marx — Engels Intézetben vita folyt a marxizmus megalapítóinak az 1848—1849-es forradalom idején követett taktikájáról. Mint ismeretes, Marx és Engels az általános demokrácia zászlaja alatt szálltak harcra, ami távol állt a „Kommunisták Szövetségének” végcéljától. Az volt a taktikájuk, hogy állandóan előrelökjék a forradalmat, kíméletlenül bírálva azokat a társadalmi erőket, melyek félúton megálltak. Az 1789—1793-as francia forradalom tapasztalataira építve arra számítottak, hogy az osztályharc állandó kiegyezésének eredményeként a hatalom az egyik párt kezéből mindig egy másik, következetesebb párt kezébe megy át, míg nem a nagy- és kispolgárság valamennyi frakciója teljesen képtelenné lesz arra, hogy választ adjon a forradalmi mozgalom belső követelményeire; ez azután előkészíti majd a talajt a kommunista hatalomátvétel számára.

A valóságban azonban nem ez történt, részben a német liberális burzsoázia áruháza következtében, amelyik jobban félt a néptől, mint a monarchiától, részben annak következtében, hogy a kispolgári pártok nem voltak képesek a jakobinusok szerepét betölteni. A „Neue Rheinische Zeitung”-ban Marx és Engels mint a proletár jellegű demokrácia képviselői nem kímélték a liberális burzsoázia retrográd bizonytalankodásait és a vulgáris demokrácia előítéleteit. De a „Neue Rheinische Zeitung” sajtóját képviselő személyek a német történelem e szakaszának nagysága ellenére sem voltak képesek a szervezet erejével megszilárdítani forradalmi követelményeiket; a szervezet sem széles demokratikus formákban, sem a munkásszövetségekben nem érte el ezek propagandájának színvonalát. A német munkások körében még igen erős volt Gottschalk doktor „igazi szocializmusának” és Stephan Born szedőmunkás tiszta-proletár ökonomizmusának hangulata. Ezek a nagy befolyású munkás-

vezetők nem tudták Marx és Engels szellemében egyesíteni a proletármozgalom szocialista és demokratikus feladatait.

E kérdések megítélésakor az említett 1930-as vita számos résztvevője annak a véleményének adott kifejezést, hogy Marx és Engels hibáztak vagy abban, hogy nem vették tudomásul Németország elmaradottságát és azt, hogy nem volt meg Németországban a talaj a valóságos, mélyreható szociális forradalom számára, vagy pedig abban, hogy túl későn emelték magasra a tisztán proletár zászlót. Nem volt nehéz megérteni, hogy Marx és Engels taktikájának ilyen értékelésében az októberi forradalomhoz és a leninizmushoz való meghatározott viszony fejeződött ki. Lehetséges volt Szuhanov szellemében vonni le következtetéseket, aki szerint a bolsevik forradalom időszerűtlen volt, valamint a trockisták szellemében, akik speciális módon értelmezték a proletárdiktatúra szerepét egy paraszti országban.

A vitában magam is részt vettem, s azt igyekeztem bizonyítani, hogy Marxnak és Engelsnek az 1848-as forradalom idején végzett tevékenysége nem minősíthető hibásnak, akkor sem, ha leküzdhetetlen akadályokba ütközött. Legfeljebb annyit mondhatunk — Leninnel —, hogy „óriások hibájáról” van szó, azaz a forradalmi szituáció további elmélyülési lehetőségeinek és a döntő óra közelségének elkerülhetetlen túlértékeléséről. Ezt az illúzióját Marx már 1850-ben korrigálta, de bármiként álljon is a dolog, illúzióját nem lehet a szó szoros értelmében vett hibaként felfogni, azaz nem szabad a formális célszerűség megsértésének tekinteni.

Persze valamilyen számítógép következtetéseire támaszkodva azt tanácsolhattuk volna Marxnak és Engelsnek, hogy vonják ki magukat a német forradalom forgatagából, hiszen nincsenek meg a demokrácia és a szocializmus győzelmét megvalósítani képes erők. Ha elképzeljük, hogy elfogadták volna bölcs tanácsunkat, s nem a hátukat mutatták volna nekünk, ezzel a német néptömegeket jelentős forradalmi tapasztalatoktól fosztottuk volna meg és a történelmi drámát erkölcsnemesítő filiszterszínművé alakítottuk volna át. A nyárspolgári bölcselkedésnek azt a törekvését, hogy elvegye a dolgok életét, Marx és Engels egy alkalommal „Kotzebue cselédtragédiájának” nevezte. (MEM 5, 130.)

El kell ismernem, hogy nem valami sikeresen léptem fel, és ifjúi éveimben nem voltam képes megvédeni nézetemet, melyet igaznak tartottam és mind a mai napig igaznak tartok. Az elnöklő D. B. Rjazanov jóindulatúan tréfálkozott meddő törekvéseimen, mondván, hogy Marxot és Engelst „esztétikai nézőpontból” ítélem meg, s ebből a szempontból nézve persze nem követhettek el semmilyen hibát sem. Nem is tudta, milyen közel járt az igazsághoz.

Az igazság ugyanis az, hogy részben maga Marx és Engels is „esztétikai nézőpontból” tekintett vissza 1848 forradalmi viharában elfoglalt állásponjtára. Hogy megvilágítsam ezt a gondolatot, amelyik az úgynevezett esztétikára vonatkozó közkeletű nézetek fényében tréfának tűnhet, nézzük példaként a hiba fogalmával rokon „vétség” fogalmát. Tudjuk, hogy van a büntett értelmében vett vétség és van tragikus vétség, amely utóbbival az esztétika foglalkozik. A tragédia hőse — bűnös, aki nem követett el bűnt, és hybris-e (így nevezték a görögök az „értelmes” mérték megsértését) elválaszthatatlan emberi méltóságától, bukásának erkölcsi jelentőségétől. Így például Hegel magyarázata szerint Szokratésznek meg kellett sértenie az athéni törvényt, mint-hogy az új, magasabb rendű, a görög polisz alapjait aláásó elv képviselőjeként lépett fel. Természetesen idővel az ő eszméi is szokásosakká lettek, úgy-



hogy az őt denunciáló Melétosznak és Anütosznak nem lett volna mit tennie, ha a kompjúterrel felszerelt Szokratész pontosan kiszámította volna fellépésének időszerűségét, pontosabban időszerűtlenségét. Minden simán megoldódott volna, csak hogy tragikus vétség nélkül Szokratész nem lett volna Szokratész és eszméi nem arattak volna erkölcsi diadalt.

Más dolog a büntett. Ez feltételezi, hogy az adott személyiségnek módjában áll nem elkövetni a számára bűnül felrótt tettet, sőt, mi több, nem is lett volna szabad elkövetnie ahhoz, hogy normális személyiség maradjon. Lehetőségek a kölcsönös átmenetek: rablók közül némelykor hősök, hősökből olykor rablók váltak. Ugyanannak a tettek más és más időben más és más lehet a jelentősége. Így például a lopás a szegények társadalmi tiltakozásának első ösztönös formája, de ha a nagy forradalom idején köztörvényes bűnözőkként büntetik meg a tolvajokat, ezt a tömegek erkölcsi öntudata teszi jogosulttá, azoké, akik megértik, hogy a gazdag és a tolvaj ugyanannak az éremnek két oldala. Valamiképpen azonban mindig megkülönböztethető a büntett és a tragikus vétség.

Ugyanez vonatkozik a hiba fogalmára is. Létezik a tanuló hibája: a helyesírási hiba; létezik a gépkoosivező hibája: az utcai közlekedés szabályainak megsértése; lehet hibát elkövetni a formális célszerűséggel szemben: a mindennapi élet hibáját. A történelmi személyiségek tetteire azonban nem alkalmazhatjuk ezt a mértéket, ahogy pl. nem vádolhatjuk Shakespeare-t azzal, hogy nem ismeri a dramaturgia szabályait és rosszul építi fel tragédiáit, vagy nem ítéldhetjük el az óoroszk ikonfestőt azon az alapon, hogy nem tud rajzolni. Egyszóval vannak formális hibák, de vannak olyan hibák is, melyek elválaszthatatlanok a történelmi vívmányoktól, melyeknek, hogy úgy mondjuk, objektívebb státuszuk van, mint a későn észretért kispolgár hazug lépéseinek. Anélkül, hogy felszámolnánk igazság és tévedés különbségét, el kell ismernünk, hogy némely tévedés ezerszer magasabbrendű a kis igazságok tömegénél. Ilyen tévedés az „óriások hibája”.

Amikor ezekről a hibákról beszélünk, letérünk a formális helyesség álláspontjáról, melyet a mindennapi életben nem nélkülözhetünk, és ha úgy tetszik, „esztétikai nézőpontból” ítéldjük meg a tárgyat. Így tesz Marx is, amikor a hősiesen az „ eget ostromló ” párizsi kommünárokról beszél, így tesz Lenin a tömegek „forradalmi romantikájáról” szólva, magasan fölébe helyezve azt a sekélyes józanságának, amelynek nevében némelyek a forradalom vereségéből azt a következtetést vonták le, hogy nem kellett volna fegyvert fogni. Látnivaló: ezek a nagy gyakorlati elmék sem nélkülözhatték az „esztétikát”, éppen mert ezen a téren a legvilágosabb a különbség a helyesség igazsága és a valóság magasabbrendű igazsága között. Itt ugyanazzal a különbséggel állunk szemben, mint a logikai ellentmondás és a dialektikus ellentmondás esetében. Logikai ellentmondásról akkor van szó, ha az ember képtelen két fogalmat helyesen összekapcsolni (vagy pedig a szofisztika szellemében összekeveri őket), a dialektikus ellentmondás pedig arról az egyetemes elevenségről tanúskodik, amely immanens jellemzője minden tárgynak, az objektív világnak általában, tekintet nélkül szabályainkra és hasznos leegyszerűsítéseinkre.

Más szóval: az „esztétikai nézőpontot” dialektikus, vagy ha tetszik, világtörténelmi nézőpontnak is nevezhetjük. Fichte idejében transzcendentális nézőpontnak nevezték, és Fichte joggal mondotta, hogy a művészet a transzcendentális nézőpontot „mindennapivá” teszi, azaz szemléletesen összekapcsolja közönséges világunkat a végtelenséggel — azzal, ami túllépi a számunkra

elérhető átlagos dimenziókat és felbontja a mozdulatlan, merev ellentéteket. Szánalmas látvány lenne a kétlábú tollatlan állat kultúrája, ha nem léteznék ez az „esztétikai nézőpont”, ha a való élet minden számítását úgy tudnánk elvégezni, pontról pontra haladva az összeadásban, mint a szatócsboltban.

A nyárspolgár, az „így szokás” szempontjaival felfegyverkezve, a formális célszerűség és a háziütemű erkölcs mércéjét alkalmazza a történelmi eseményekre, tág teret nyitva ezzel elmefuttatásainak: miként alakulhatott volna a történelem, ha a mai ember élettapasztalataival, felsőfokú képzettséggel, információelmélettel és korunk egyéb vívmányaival rendelkező bölcs tanácsadói lettek volna. Lavoisier bizonyára megkímélhette volna fejét a francia forradalom idején, ha ilyen tanácsadókhoz fordulhat, de — fájdalom — nem léteztek. Talán az egész történelem másként alakul, sőt talán egyáltalában nem is lett volna szükség semmiféle történelemre, hiszen van-e egyetlen történelmi esemény, melyben a célok és az eszközök, a szándék és a végeredmény úgy megfelelnek egymásnak, mint egy jól előkészített laboratóriumi kísérletben.

A francia irodalom megalkotta Nyárspolgató figuráját, a kisemberét, aki védett fészkből szemléli az óriások csatáját és a személyiség magas szintű fejlettségére törő embereknek a mindennapi mértéket túllépő tetteit. Így, a maga kis szabadságjogait gyarapítva, alakult ki a középkor alkonyán a burzsoázia. „Tartsd csukva a szád, hogy bele ne repüljön a légy”, volt a pompás Jacques Coeur jelszava. A józan értelem a szenvedély örököse, a humanitás, pontosabban a humánus jóllakottság árad belőle. Az ókori Massilia lakóinak bőséges aratásuk volt mezőiken, ahol egykor Marius véres csatát vívott a teutonokkal. Persze kijut a rosszból a nyárspolárnak is, neki is megvan a maga igazsága, de ott, ahol igaza van, ahol ő a történelem szenvedő szülőanyja, nem nyárspolgár már többé, hanem a *nép*.

A történelmi materializmus elmélete, minthogy semmi köze sincs a józan ész filiszter okoskodásához, amely utólag támaszt igényeket a dolgok valóságos mozgásával szemben, helyet hagy az „esztétikai nézőpont” számára. A dolgok ellentétes irányú menete nem mindig rossz számítás következménye, és nem minden vereségnek a rossz haditerv az oka. Először is, a jövő legpontosabb előrelátása sem tekintheti át az összes reális lehetőségeket és mindig magában rejti a ködös sejtés elemét is. Másodszor, még a szó legegzaktabb értelmében vett történelmileg lehetséges sem nyújt semmilyen garanciát arra, hogy itt és most megvalósítható. Egy eszme lehet időszerű és erkölcsileg szükségszerű, annak ellenére, hogy megvalósítása a gyakorlatban lehetetlennek, vagy pedig feltevéseinktől felismerhetetlenül messzelevőnek bizonyult. Ha igaz, hogy minden essztonös mozgalom „ellentétébe csap át”, ebből nem következik, hogy igaz az ellentétes tétel is: nem mindig az elgondolás gyengeségét mutatja, ha valami az ellentétébe megy át.

Bizonyos feltételek között a legtragikusabb helyzet is elkerülhetetlen, de az e talajon megtett rossz lépések még nem határozzák meg a történelmi személyiség valóságos szerepét, sem annak objektív értékét, amit tett. Idő kell hozzá, hogy az emberek eligazodjanak ebben, hogy a forradalmi akarat heroizmusával szorosan összekapcsolt tragikus bűn elváljék a nyomába szegődő egyszerű gáztettől, hogy pl. Saint-Justnek, az antik köztársaságok e legnemesebb hívének alakja elváljék a részeges Carrier, a politikai kalandor Fouché és a szadista Fouquier-Tinville piszkos figuráitól.

A történész kimutatja, hogy Saint-Just a terror egyik leglelkesebb híve

volt, de ugyanez a történész hozzáteszi: „1793 vérrel írott eszményei” nélkül a XIX. századi európai kultúra egész fejlődése képtelenség lett volna. A mai kultúrfiliszter, aki kész felcserélni a politikai alapismérek száraz porcióját Bergyajev vagy más hasonszórú emelkedett humanista híg moráljára, alkalmasint még ma is tálcával a kezében földesura széke mögött állna, ha nem lettek volna a történelemnek ezek a kegyetlen fejezetei, ezek a szörnyűséges helyzetek, melyektől isten óvja az embert.

Az „esztétikai nézőpont” bizonyos értelemben tehát a marxizmus nézőpontja, minthogy forradalmi gondolkodása messze túllép a történelem konkrét világára alkalmazott ésszerű azonosság és technikai helyesség értelmi sémájának határain. Nem hasonló-e az ilyen álláspont az irracionális erők kegyetlenségének, a rossz fatális elkerülhetetlenségének, a ragadozó fenevad szépségének kultuszához, amely Nietzsche óta oly jellegzetes vonása a polgári gondolatnak, ahogyan azelőtt a rendszerető nyárspolgár morális optimizmusa jelentette látóhatárát?

Két formája van a régi filiszteri látókör határain való túllépésnek. A történelmi tragikumon a modern burzsoá gondolkodás azt érti, hogy az emberek képtelenek megváltoztatni társadalmi folyamatuk spontán menetét, elkerülhetetlenek az emberi — véres és vértelen — áldozatok, érti rajta a sorsszerű egyéniségek megjelenését, akik milliókat irtanak ki, és a hamelni patkányfogó módjára vonzzák magukhoz a becsapott lelkek miriádjait. A történelmi tragikumon a modern burzsoá gondolkodás azt érti, hogy a többség passzívan aláveti magát a sors rendelésének, amely valahonnan, az állam és a nemzetközi kapcsolatok mindennapi élettől távoli szférájából származik.

A történelmi tragikumon a marxizmus valami ezzel szögesen ellentéteset ért: az ember harcát saját tetteinek fatális következményei ellen. Már tudjuk: ez a harc sokféle, az események tragikus fordulata a legkülönbözőbb helyzetekből előállhat. Amikor a szükségyszerűség meghatározott formája már kialakult és autonóm jellegré válik, a sorsot akarót vonzzák, a nem akarót erővel vonszolják. Bármennyire igyekezz kitérni az elől, aminek lennie kell, annál biztosabb, hogy megvalósul. E tragikum tipikus esetét látta Marx és Engels a lovagság és az egész középkori kultúra bukásában, amikor az magából a középkorból kinövő burzsoá civilizációval ütközött össze.

Nem kevésbé tragikus a másik eset. Aki a szükségyszerűt túl gyorsan akarja elérni, szintén a fatális erőknél dolgozik. A sorsot rászedni nem lehet, de lehet bizonyos értelemben erőltetni, erőszakolni a sikert, csak hogy a következő szakaszon annál rosszabb lesz az események reakciója. A történelem megtéveszti kedvenceit, ha azok túlságosan sokat bíznak a kedvező szélre, mert ha ülve várják, hátszélként akarván befogni energiáját, ez váratlan fordulatokhoz vezet és tengernyi vér lehet az ára.

A tragikum legmagasabb rendű formája azoknak az embereknek a helyzete, akik a történelmi mozgás igazi avantgardját alkotják, akik elmondhatják magukról Herzennel: „*Mivégre ébredtünk?*” Milyen mély tudata rejlik ezekben a szavakban a környező sötétségnek! A történelem csak megoldható feladatokat állít maga elé, de a megoldásukhoz szükséges feltételek érettségét az embereknek saját bőrükön kell tapasztalniuk, „a próba-szerencse módszerével”. És még ha ezek a feltételek megértek is, ha kifejeződtek is tudatos követelésekben, ez sem jelenti, hogy Engels terminológiájával élve, ezek a „történelmileg szükséges posztulátumok” gyakorlatilag megvalósíthatók minden egyes nemzedék életében, hogy az ezekért az eszményekért harcba induló

emberi erők árama nem válthat ki ellentétes irányú mozgást, messze visszavetve a társadalmat.

A jövőről alkotott képünk és a valóság fejlődésének egyenlőtlensége (noha e kép és a valóság a materializmus szempontjából belső rokonságban van egymással) különösen markánsan jut kifejezésre abban a tragikus tényben, amikor a tudatos kisebbség elszakad mély tartalékaitól. Ezért az ellentmondásért nem hibáztathatók a néptömegek, mert ez értelmetlenség, de nem mindig hibáztathatók az előtérben cselekvő személyek sem, akik messze előreviszik a forradalom lángját, nem hibáztathatók a szó köznapi értelmében, csak a szó tragikus értelmében. A lényegyet tekintve eleve tragikus magának az embernek, a természet ezen úttörőjének, a gondolkodó anyagnak, az anyag elementáris életétől különvált és a maga közbülső helyzetében szenvedő lénynek a létezése is. Hiszen az ember, Engels szavaival, az egyetlen lény, amelynek meg kell teremtenie létezése normális feltételeit. Ily módon azzal a szemrehányással, hogy „nem kellett volna fegyvert fogni”, talán jobb lenne az egysejtűekhez fordulni.

## VII

Nem sokkal az 1848—1849-es forradalmi hullám elapadása után, a társadalmi mozgás új fellendülését várva, Engels a proletárpárt taktikájának lehetséges változásairól ír Weydemeyernek. Bízunk benne, hogy a várható forradalmi szituációban közvetlenül a „Kommunista Kiáltvány” jelszavaival lehet majd kezdeni, míg a múltban a kommunistáknak bizonyos „szocialista ostobaságokat” kellett támogatniuk; maguk voltak kénytelenek megfogalmazni a demokratikus burzsoáziát támogató eszméket, pótolva annak mulasztásait, hogy a zavaros március előtti németországi helyzetben kiindulási alapot találjanak. A forradalom tapasztalatai számos illúziót szétfoslattak. A legfontosabb következtetés ebből a tényből a proletár osztályforradalmiság kikristályosítása volt, amelyik, Marx és Engels jövőt anticipáló elgondolása szerint, megőrizhette volna kapcsolatát a forradalom történelmileg elkerülhetetlen demokratikus szakaszával, ha a parasztháború második kiadására támaszkodik, ahelyett, hogy mint korábban, a kispolgári demokrácia jakobinus eszményeibe veti reményét, minthogy ezek a német viszonyok között életképteleneknek bizonyultak.

És Engels mégis tökéletesen megértette, hogy bármilyen világos és teljesen reális legyen is a feladatok meghatározása *az elmélet szempontjából*, ez még egyáltalában nem jelenti, hogy *a valóságban* is kiküszöböltük a sikertelenség lehetőségét, vagy akár az azt közvetlenül meghatározó hamis lépéseket is. A történelmi szempontból helyes cselekvési terv és a gyakorlati siker kapcsolata nem garantált. Miután 1853. április 12-i levelében kifejtette Weydemeyernek a taktika megérett változásait, Engels hozzáfűz néhány mondatot, melyek számunkra igen nagy jelentőségűek.

„Mindez persze csak az elméletre vonatkozik; a gyakorlatban, mint mindig, kénytelenek leszünk arra szorítkozni, hogy mindenekelőtt határozott rendszabályokat és teljes kíméletlenséget sürgessünk. És ebben rejlik a baj. Úgy emléik nekem, hogy pártunk, valamennyi többi párt tanácsstalansága és erőtlensége folytán, egy szép napon kormányra kényszerül majd, hogy végül is megvalósítsa azokat a dolgokat, amelyek közvetlenül nem a mi érdekünknek, hanem általános forradalmi és sajátságosan kispolgári érdekeknek felelnek meg;

ilyen helyzetben azután, amikor a proletár néptömegek hajtanak, a saját, többé-kevésbé tévesen értelmezett, a pártharcban többé-kevésbé szenvedélyesen előtérbe tolt, nyomtatott kijelentéseink és terveink pedig megkötönek bennünket, olyan kommunista kísérletekre és ugrásokra kényszerülünk majd, amelyekről mi magunk tudjuk a legjobban, mennyire nem érkezett még el az idejük. Eközben azután elveszítjük a fejünket — remélhetőleg csak fizikai értelemben —, reakció lép fel, s mindaddig, amíg a világ képes lesz arra, hogy *történelmi* ítéletet alkosson az efféléőről, nemcsak szörnyetegeknek fognak tartani bennünket — ezzel mit sem törődnek —, de ostobáknak is, és ez sokkal rosszabb. Nem látom tisztán, hogyan történhetne ez másképpen. Egy olyan elmaradt országban, mint Németország, amelynek van egy haladó pártja és amely egy olyan haladó országgal együtt, mint Franciaország, egy haladó forradalomba keveredik, az első komoly összeütközésnél, s mihelyt *valódi veszély* lép fel, a haladó pártnak kell hatalomra jutnia, s ez mindenképpen a normális idő *előtt* történék. De mindez nem számít, s a legjobb, amit tehetünk, az, hogy pártunk *irodalmában* ilyen eshetőségre már előre meg-  
alapozzuk a történelmi rehabilitációt.” (MEM 28, 548–549.)

A forradalmi erkölcsösség nagyszerű példája ez, amelyik messze felülmúlja a valláserkölc minden formáját. Az utóbbi mögött ugyanis mindig ott rejlik saját lelkünk megmentésének egoista gondolata. A katolikus egyház feltétlen tekintélye, Aquinói Tamás így ír: „Az ember az irgalom dolgában nagyobb szeretettel kötődik önmagához, mint felebarátjához. Mutatja ezt, hogy senki sem köteles semmiféle bűnös rosszat önmagára venni azért, hogy megszabadítsa felebarátját a bűntől.” Így van ezzel a forradalmi erkölcsiség is? Engels szavai mást mondanak. A magunk lelkének tisztasága csak a belső kényelem szempontja, s ezt a forradalmárnak fel kell áldoznia, hogy megszabadítsa felebarátait a bűntől, hogy ezzel a középkori terminológiával fejezzem ki magam. Másfajta tisztaság tehát a forradalmár ideálja: annak tudata, hogy mindent megtett az elnyomott néptömegek emberi felemelkedéséért; túl kell tennie magát azon, hogy helyesen látják-e a szerepét. Ha Engels a maga pártjának történelmi igazolásával törődik, akkor ezt a következő nemzedékek lelki épiségeért felelősséget érezve teszi, melyek, egyébként, nem mindig szolgáltak rá erre a gondoskodásra.

Jobb fizikai értelemben elveszteni a fejünket, mint feloldódni a dolgok automatikus menetében, nem a magunk dolgát végezve, másoknak tisztítva az utat. És jobb elveszteni a jó hírnevet, kitagadtatni fanatikusként, mint ostobának lenni, mint a történelem iróniájának áldozatává válni, paraziták termését aratva a mártírok vérével átitatott földről. Bizonyos körülmények között mindezt meg kell tennünk a történelmi-társadalmi igazságból táplálkozó belső kötelesség nevében. Feltétlenebb formát sem magunkban, sem környezetünkben nem találunk. Ez tragédia, nem pedig a filiszteri józan ész erkölcsi iskolája.

Engelsnek Weydemeyerhez intézett levele annak a megítélésnek az első megfogalmazása, melyet öt évvel később Lassalle „Franz von Sickingen” című tragédiájával kapcsolatos ismert vitában fejtett ki. Itt a marxizmus „esztétikai nézőpontja” a maga specifikus területén jelentkezik, egyetlen pillanatra sem veszítve el kapcsolatát a politikával. Marx és Engels Lassalle-hoz intézett leveleikben egyetértenek azzal, hogy a forradalmi események alkalmasak a tragikus ábrázolásra és hogy a Lassalle által elgondolt kollízió ugyanaz a kiútalan helyzet, amely 1848–1849-ben a forradalmi párt vereségéhez vezetett. Lassalle-nak, noha a dráma cselekményét a reformáció korába helyezte át,

nem volt szüksége arra, hogy külsőleges, mesterkéltné aktualizálásokkal csorbítsa az ábrázolás történelmi hitelét, hiszen az 1848-as forradalom tragikus kollíziója lényegét tekintve azonos volt a XVI. századi németországgal. Csak fejlettségük szintje különbözött.

Miben állt ez a tragikus kollízió Engels álláspontja szerint? „...a történelmileg szükségszerű követelmény és annak gyakorlatilag lehetetlen keresztülvitele közötti” ellentmondásban. (MEM 29, 580.) A XVI. században ez az ellentmondás többé-kevésbé általános jellegű volt, de egészen különbözőképpen jelent meg a különböző osztályok és pártok gyakorlatában. A haladó nemesi párt, Sickingen és Hutten személyében, kudarcot szenvedett, mivel nemzeti-felszabadító programjának megvalósítására csak a városi burzsoáziával és különösen a felsőbb osztályok elleni gyűlöletből izzó paraszti tömegekkel való szövetségben lett volna lehetséges. Csakhogy ez a szövetség ellentmondott a nemesség osztályérdekeinek, amelyik a parasztok rabságában volt érdekelt, úgyhogy Sickingen és barátai végül is két tűz közé kerültek.

Lassalle nem értette ezt a szituációt, és számára Sickingen tragikus kollíziója másban állott. Minthogy eloldotta hősét annak történelmi-társadalmi talajától, vereségének okát forradalmi merészségének korlátaiban látta. Ebben az a régi avantgardista eszme nyilvánult meg, amelyik a negyvenes évek baloldali hegeliánusainak laboratóriumából indult el, s azzal fenyegetett, hogy átmegy a tömegekkel – Lassalle terminológiájában az „egységes reakciós tömeggel” – szembenálló Übermensch nietscheánus mítoszába.

Így tehát a forradalomra mint tragikus tárgyra vonatkozó általános nézetek tekintetében mélyreható eltérések alakultak ki. Marx és Engels a súlypontot a konkrét szociális viszonyokban látják, s Lassalle-lal vitázva hangsúlyozzák, hogy éppen ezen a területen kell a forradalmi korszak formailag kiteljesedet- tebb tragikus szituációját keresni. A Lassalle által választott eset álláspontjuk szerint viszonylag egyszerű volt és kevésbé alkalmas a tisztán drámai kifejezés számára. Sickingen és Hutten kollíziója legfeljebb a védtelenekért és elesettekért való küzdés példája, megismételve Don Quijote epepeiáját, mint ahogyan Don Quijote kudarcát is a középkori lovagi eszmény és a társadalom progresszív fejlődése közötti ellentmondás okozta, bármilyen felemás volt is ez a progresszió. Sickingen helyzete Marxtól az 1830-as művelt lengyel nemességre emlékeztette, amelyik egyrészt a korszerű eszmék közvetítője, másrészt a reakciós osztály képviselője volt.

De a belső formát tekintve, lehetségesek sokkal tragikusabb szituációk, amelyek a tragédiára sajátlagosan jellemzők, autonómabb szituációk, amelyeket a kor progresszív mozgalmával együtthaladó emberek tudatos tettei terem- tenek és mégis kiúttalanok. Sickingen csak a képzetében volt forradalmár, amit nem mondhatunk el Thomas Münzerről, a parasztháborúk korának másik kiemelkedő személyiségéről. Az ő tragikus-kiúttalan kollízióját Marx és Engels sokkal reálisabb drámának tekintették, mint a nemesi felkelés vezéreinek irigy- lésre nem méltó helyzetét.

Münzer helyzetének tragikumában állt, hogy a néptömegek megérett mozgalma ellenére e korszak legforradalmibb vezető egyéniségének sem volt gyakorlati lehetősége arra, hogy megvalósítsa a maga társadalmi törekvéseit a történelmileg adott életfeltételek keretei között – ennek az ellentmondás- nak az áldozatává lett Münzer. Ez a helyzet közel állt ahhoz, melyet Engels 1853. április 12-i levelében felvázolt. A XVI. századi városi alsó rétegeknek, a modern proletariátus elődjének a vagyonegyenlőtlenség ellen irányuló köve-

telései jogosultak, igazságosak voltak, ezt sugallták a reneszánsz korának összes feltételei, áttekinthető társadalmi kontrasztjai, mégis, a kor történelmileg megvalósítható nemzeti feladata csak a feudalizmus megsemmisítése és a kistulajdonosok osztályának a kialakítása volt, azaz a társadalmi egyenlőtlenség új, szélesebb körű forrásának megteremtése. A parasztháború korának vezérei közül Wendel Hipler bizonyult a legrealisztikusabban gondolkodó politikusnak, de ő, Engels szavaival szólva, nem volt „messzire nyúló forradalmár, mint Münzer”, s arra törekedett, hogy a népmozgalmat alárendelje a városi polgárság érdekeinek.

Marx és Engels Lassalle-hoz intézett leveleikben, a munkásságukra bármely kérdés vizsgálatakor oly jellemző lelkiismeretes tudományossággal, pártjuk számára nagy jelentőségű következtetésekre jutnak. Azokat a körülményeket kutatják, melyek között a forradalmi korszak tragédiája objektíve mélyebb, „shakespeare-i” vonásokat ölt. És ez a látszatra esztétikai kérdésfeltevés egyszerűen politikai szempontból is a legaktuálisabb tartalommal telik meg.

A lutheri-nemesi ellenzék problémáiból a szempontból természetesen kevésbé komolyknak bizonyultak, mint a forradalom Thomas Münzerben megtestesülő plebejus avantgardjának bonyolult helyzete. A leglényegesebb következtetés: a történelmi mozgalom társadalmi bázisának kiszélesülésével, a parasztok és a városi szegénység fellépésével elmélyül a helyzet történelmi tragikuma. Ez a gondolat lényegében már Engelsnek a német parasztháborúról írott munkájában megjelenik (1850). A mühlhauseni „örökös tanács” élén álló Münzer tragikus helyzetének kapcsán a körülmények olyan összefonódásáról beszél, amikor a szélsőséges párt vezérének már akkor kezébe kell vennie a hatalmat, amikor korszakának mozgalma nem érett még meg az általa képviselt osztály uralmára. Engels szavai természetszerűen értelmezhetők 1848–49 alig elcsitult viharának eseményeire, és a forradalmi helyzet lehetséges ismétlődésére Németországban, ami Marx és Engels véleménye szerint (az ötvenes évek kezdetén) közel volt.

De lássuk ezt a helyet a „Parasztháború”-ból, amelyik nemegyszer volt botránykó azoknak az értelmezőknek a szemében, akik Engels dialektikus gondolatából lapos, a történelmi tragédiát kispolgári morállá szelídítő következtetéseket vontak le; e kispolgári morál józan tartózkodást sugall a cselekvéstől olyan helyzetben, amikor a vereség terhével összekötött erkölcsi győzelem alternatívája a gyávaság és árulás.

Engels ezt mondja: „Szélsőséges párt vezérét nem érheti nagyobb baj, mint ha olyan időszakban kénytelen a kormányt átvenni, amikor a mozgalom még nem érett az általa képviselt osztály uralmára és azoknak a rendszabályoknak a megvalósítására, amelyeket ennek az osztálynak az uralma megkövetel. Amit *tehet*, nem az ő akaratától függ, hanem attól, hogy a különböző osztályok ellentéte milyen magas fokra hágott, valamint az anyagi létfeltételeknek, a termelési és érintkezési viszonyoknak fejlettségi fokától, amelyen az osztályellentétek mindenkori fejlettségi foka alapszik. Amit tennie *kell*, amit saját pártja kíván tőle, az megint csak nem tőle függ, de nem is az osztályharcnak és feltételeinek fejlettségi fokától; kötve van eddigi tanaihoz és követeléseikhez, amelyek azonban megint nem a társadalmi osztályok egymással szemben elfoglalt pillanatnyi helyzetéből és a termelési és érintkezési viszonyok pillanatnyi, többé-kevésbé esetleges állásából erednek, hanem abból, hogy nagyobb vagy kisebb a betekintése a társadalmi és politikai mozgalom általános eredményeibe.”

Egyszóval az ilyen történelmi személyiség számára reális ellentmondás áll fenn a korszak tényszerű lehetőségei és azok között az általános eszmei követelmények között, melyeknek megvan a maguk igazságtartalma, amennyiben az egész társadalmi harc távolabbi végső értelme keresztülnél a korszak konkrét, következésképpen korlátozott feltételein. Ezek az eszmék igazak világtörténelmi szempontból, de a közvetítések hosszú sora nélkül hamisak, hamisak a kor gazdasági és szociális kereteiben. Ilyen igaz meggyőződések és hősies képzelgések voltak a müncheni párt követelményei, a teljes társadalmi egyenlőség követelménye, amely a burzsoá rend gyermekkorában távolról sem volt gyakorlatilag keresztülvihető.

„Így — folytatja Engels a Thomas Münzer-szerű vezérek történelmi kollíziójának jellemzését — szükségképpen egy megoldhatatlan dilemma elé kerül: amit *tehet*, az ellentmond egész addigi fellépésének, elveinek és pártja közvetlen érdekeinek, amit pedig tennie *kell*, az keresztülvihetetlen. Egyszóval arra kényszerül, hogy ne a maga pártját, ne a maga osztályát képviselje, hanem azt az osztályt, amelynek uralma számára a mozgalom éppen megérett. Magának a mozgalomnak az érdekében kénytelen egy neki idegen osztály érdekeit megvalósítani, és saját osztályát frázisokkal és ígéretekkel, annak bizonygatásával kielégíteni, hogy ennek az idegen osztálynak érdekei az ő saját érdekei. Aki ebbe a ferde helyzetbe kerül, menthetetlenül elveszett.” Thomas Münzer kénytelen volt a német burzsoázia útját egyengetni, s kommunista tanai szükségképpen lelkesült deklarációk kellett hogy maradjanak, melyek elvesztek az általános frázisok és az ezeréves birodalom ígéretének kódében.

Magától értetődik, hogy Engels ezt a kollíziót nemcsak mint a reformáció korabeli parasztháború történésze ábrázolja. Gyakorlati következtetéseket is levon belőle, melyek részben, de csak részben óvatosságra intenek az olyan szocialista politikai kísérletek vonatkozásában, amelyeket nem készítettek elő az egész történelmi fejlődés tapasztalatai. Az ilyen kísérletek a forradalmi avantgard pusztulásához vezethetnek és ahhoz, hogy egész nemzedékek váljanak a burzsoázia felvirágzásának talajává. De ami még rosszabb, diszkreditálhatják a szocializmust széles tömegek szemében, demoralizálhatják őket és ezzel helyrehozhatatlan károkat okozhatnak.

„A legújabb időben is — folytatja elemzését Engels — megértünk példákat erre; csak arra a helyzetre emlékeztetünk, amelyet a legutóbbi francia ideiglenes kormányban a proletariátus képviselői elfoglaltak, jóllehet maguk is a proletariátusnak csak igen alacsony fejlettségi fokát képviselték. Aki a februári kormány nyújtotta tapasztalatok után — a mi nemes német ideiglenes kormányainkról és birodalmi régenstanácsunkról nem beszélve — még képes hivatalos állásokra spekulálni, az vagy mérhetetlenül korlátolt, vagy legfeljebb szájával tartozik a szélső forradalmi párthoz.” (MEM 7, 388—389.)

Az orosz forradalom története még egyszer megmutatta, milyen gazdag tartalmú a „történelmileg szükségszerű követelmény és annak gyakorlatilag lehetetlen keresztülvitele közötti” tragikus kollízióknak ez az analízise. Míg a mensevik Martinov, Engelsre hivatkozva, azt írta, hogy a proletariátus pártja nem vállalhatja magára a politikai hatalom felelősségét a polgári forradalomban, mert az általános szituáció fonák helyzetbe hozza, addig Lenin „A szociáldemokrácia és az ideiglenes forradalmi kormány” c. cikkében (1905. március) Münzer kollíziójából konkrétabb következtetést von le, mintegy elmélyítve e tétel marxista elemzését.



„Engels arra mutat rá, hogy veszélyes, ha a proletariátus vezérei nem értik meg az átalakulás *nem proletár* jellegét, az okos Martinov pedig ebből azt vezeti le, hogy veszélyes dolog, ha a proletariátus vezérei, akik mind a programban, mind a taktikában (vagyis az egész propagandában és agitációban) szervezeteileg is elhatárolják magukat a forradalmi demokráciától, vezető szerepet játszanak a demokratikus köztársaság megalakításában. Engels abban látja a veszélyt, ha a vezér összetéveszti az átalakulás képzelt szocialista és valódi demokratikus tartalmát, az okos Martinov pedig ebből azt vezeti le, hogy veszélyes, ha a proletariátus a parasztsággal együtt tudatosan vállalja a diktatúrát, amikor megvalósítja a demokratikus köztársaságot, amely a burzsoá uralom utolsó formája és a burzsoázia elleni proletár osztályharc legjobb formája. Engels abban a ferde, hamis helyzetben látja a veszélyt, amikor mást mondanak és mást cselekszenek, amikor az egyik osztály uralmát ígéri, s valójában a másik osztály uralmát biztosítják; Engels ebben a fonákságban a végleges politikai pusztulás elkerülhetetlenségét látja, az okos Martinov pedig ebből annak következményeként állapítja meg a pusztulás veszélyét, ha a demokrácia burzsoá hívei nem hagyják, hogy a proletariátus és a parasztság biztosítsa a valóban demokratikus köztársaságot. Az okos Martinov sehogy sem képes megérteni, hogy ez a pusztulás, a proletariátus vezetőjének pusztulása, a proletárok ezreinek pusztulása a valóban demokratikus köztársaságért vívott harcban, jóllehet fizikai pusztulás, nemcsak nem jelent politikai pusztulást, hanem ellenkezőleg, a proletariátus egyszerű politikai vívmánya, a proletár hegemonia egyszerű érvényesítése a szabadságért vívott harcban. Engels annak az embernek a politikai pusztulásáról beszél, aki öntudatlanul letér saját osztályának útjáról egy másik osztály útjára, az okos Martinov pedig, áhítatosan idézve Engelst, annak az embernek a pusztulásáról, aki egyre tovább megy a helyes osztályúton.

A forradalmi szociáldemokrácia és az uszálypolitika álláspontja közti különbség itt teljesen nyilvánvaló. Martinov és az új 'Iszakra' visszahőköl a leg-radikálisabb demokratikus átalakításnak a proletariátusra és a parasztságra háruló feladatától, visszahőköl ennek az átalakításnak szociáldemokrata vezetésétől, s ily módon — ha nem is tudatosan — a polgári demokráciára bizza a proletariátus érdekeit. Martinov Marxnak abból a helyes gondolatából, hogy a *jövőnek* nem kormánypártját, hanem ellenzéki pártját kell előkészítenünk, azt a következtetést vonja le, hogy hátul kullogó ellenzéket kell szembe-szegeznünk a *jelenlegi* forradalommal. Ebből áll politikai bölcsessége.” (LÖM 10, 7—8.)

A megvalósult és a meg nem valósult különbsége viszonylagos. A forradalom burzsoá demokratikus szakaszának keretei között például nem valósítható meg az osztályok megsemmisítésének szocialista eszméje, de teljes egészében megvalósul az a mélyreható demokratikus átalakulás, amelyik feltételezi a forradalom hajtóerőivé váló elnyomott tömegek felemelkedését.

Minthogy semmiféle csoda nem valósíthatja meg azokat a szociális követeléseket, melyek megvalósulásuk szükséges feltételeinek hiányában a történelmi horizonton még kívül esnek, a burzsoá demokráciának ez a plebejus-paraszti formája valósítja meg őket virtuálisan a szocializmushoz való fokozatos átmenet perspektívájában. A forradalmi gondolkodás igazi konkrétsága nem garantálhatja a tragikus-kiúttalan helyzetek elkerülését, de felemeli és megtisztítja drámaiságukat, megszabadítja őket hamis lépéseik legdurvább következményeitől; ilyen lépéseket előidézhet az, ha a társadalmi avantgard

illúziókat követve elszakad történelmi talajától, vagy pedig előidézhet az illúziókból való kiábrándulás, ami viszont a passzivitás fatalizmusa felé viszi a gondolkodást. A körülmények kettőssége, amely szárnyakat ad a forradalmi fantáziának és ugyanakkor pusztulásának veszélyét is felidézi, a forrása ennek a tragikus elvakultságnak, amely azonban előbb-utóbb megszűnik, s maradnak a tömegmozgalom reális vívmányai. Bennük jelenik meg a forradalmi folyamat legáltalánosabb oldala, melynek alapján a történelmi személyiségek és pártok összes viszonylagos, átmeneti kollíziói kifejlődnek.<sup>1</sup>

Ugyanebben a szellemben elemzi Lenin Marxnak a Párizsi Kommünről Kugelmanhoz írt leveleit. Fél évvel az 1871-es tavaszi eseményeket megelőzően Marx figyelmeztette a francia munkásokat, hogy felfegyverzett hadseregek jelenlétében a fegyveres felkelés örültség lenne; bebizonyította, hogy az adott körülmények között nem lehet 1792-t megismételni. Amikor azonban Párizsban kirobbant a felkelés, a munkásinternacionálé vezére ebben a népi mozgalomban világtörténelmi méretű előrelépést látott. „A tömegek *történelmi kezdeményezését* Marx mindennél többre becsüli.” Különösen fontosnak tartja a párizsi munkásoknak a régi államgépezet lerombolására tett gyakorlati lépéseit, amelyek világtörténelmi jelentőségű példát adtak ellenére, hogy a munkások vezetői proudhonisták és blanquisták voltak, akik távol állottak a tudományos szocializmus elméletétől és mindenféle álszocialista ostobaságokat követtek el. A helyzet éretlen volt, de Marx, a materialista és közgazdász, az utópiák ellensége, meghajtottá fejét a kommunárok hősiességére elött. Nem prédikált nekik morált Plehanov ismert formulájának szellemében: „nem kellett volna fegyvert fogni”, hanem gyakorlatilag elemezte sikereiket és hibáikat.

„Marx azt is számba tudta venni — írta Lenin —, hogy a történelemben vannak pillanatok, amikor a *tömegek* elkeseredett harca, még ha reménytelen ügyért folyik is, *szükséges* e tömegek továbbneveléséhez és a *következő* harcra való felkészüléséhez.” (Lenin Összes Művei, 14, 364., 366.) Ha a párizsi munkások harc nélkül megadták volna magukat, akkor az eredmények rosszabbak lettek volna a fehérterrornál, és Lenin idézi Marx szavait az 1871. április 17-én Kugelmanhoz írott levélből: „A munkásosztály demoralizálódása az utóbbi esetben sokkal nagyobb szerencsétlenség lett volna, mint tetszőleges számú ‚vezető’ elpusztulása.” (M—E: Vál. lev. 310.) A vereség egy reménytelen szituációban tragédia, amely neveli a tömegeket, epizód általános felemelkedésük történetében. A harc nélküli demoralizálódás viszont minden vereségnél rosszabb.

Lenin elemzése teljes egészében csatlakozik azokhoz az éretlen feltételek közötti akció elkerülhetetlenségéből levonható következtetésekhez, melyek élénken foglalkoztatták Marxot és Engelst. Ennek az elemzésnek az egyik

t

<sup>1</sup> Az egész nemzetközi marxista irodalomban az e témáról íródott legjobb munka Lukács György tanulmánya a „Marx, Engels és Lassalle Sickingen-vitája”. (Először megjelent 1932-ben, majd bekerült Lukács György orosz nyelvű cikkgyűjteményébe „Lityeraturnie tyeorii XIX. veka i marksizim” — „A XIX. századi irodalomelméletek és a marxizmus”, Moszkva 1934. [Magyarul: „Adalékok az esztétika történetéhez”, Akadémiai Kiadó 1953. — Szerk.]) Lukács nem csupán az első kutató, akinek e jelentős levelezés mélyreható tudományos analizisét köszönhetjük. Kimutatta tartalmának szükségességét azzal a harccal, amelyet Lenin folytatott a forradalmi cselekvés időszzerűségével kapcsolatos kérdések torzításai ellen — mind a mensevik, mind pedig a trockista és általában az ultrabalos torzítások ellen. Ennek kimutatása az elhunyt magyar gondolkodó felejthetetlen érdeme.

mozzanata különsképpen fontos. Lenin mindig hangsúlyozta a különbséget a vezérek (pl. a Párizsi Kommün időszakának blanquistái és proudhonistái) avantgardizmusa és a tömegek reális kezdeményezőkézsége között: az olyan vezetők között, akik sokatmondó ígéretekkel önmaguk és követőik előtt egyaránt elleplezik a forradalmi harc történelmi lehetőségeit, illetve a tömegeknek az adott szituáció formális határain túlvezető kezdeményezése között. Ezek a határok, mint az összes választóvonalak, amelyeket az emberi értelem a természetben és a társadalomban meghúzott, mindig feltételesek. Ha tehát figyelmeztetünk a fantasztikus célok értelmetlenségére, ez nem mond ellent annak, hogy nagyra értékeljük a mozgalom gyakorlati eredményeit, amelyek megmutatják a megvalósíthatóság minden absztrakt módon megállapított korlátjának feltételek jellegét; ezek olyan történelmi vívmányok, melyek kitörölhetetlen nyomot hagynak maguk után. A célok szertelensége olyan helyzeteket idéz elő, melyekben sok valóságos lehetőség pusztul el; a második esetben szükséges előrefutásról van szó, mely nélkül nem jöhetnének létre a forradalom megmásíthatatlan eredményei. A történelmi valóság a múlt és a jövő bonyolult összefonódásában alakul, úgy, hogy a jövő darabkái, a következő fejlődési fokozatok előre, spontán kiragadott elemei a valóság lényegéhez tartozónak bizonyulnak, míg a legragyogóbb tervezetek is gyakran csak a múlt maradványai.

E határoknak a léte a forradalmi szituáció tragikumának kérdését nyitottabbá teszi a gyakorlati elemzés számára, melyre az ilyen, önmagukban elkerülhetetlen helyzetekben rejlő tanulságok szempontjából van szükség. Igaz ugyan, hogy csak igen kevés történelmi személyiségnek sikerült megmenekülnie a történelem iróniájától, mégis különbség van kétfajta elkerülhetetlenség között. A halál például az élet elkerülhetetlen következménye — hagyj, hogy az ember kedvére éljen, és belehal. Ennek az elkerülhetetlenségnek az egyetlen lehetséges alternatívája a teljes konzerválás élettelen állapotban, amit a titokzatos aggastyán ajánlott Raphaelnek a „Szamárbőr”-ben, de az elutasított. Máskülönb a számvetés órája a legóvatosabb embert is eléri. De míg a halál magának az életnek a következménye, az idő előtti halál talán csak a túlfeszített életé. Az eredményt lehet forszírozni. Más szóval, vannak olyan elkerülhetetlen következmények, melyeket aligha lehet elválasztani magától az élettől, de vannak olyanok is, melyek nem szükségképpen kapcsolódnak hozzá. Ezek a következmények kristályok, melyek kicsapódnak a túltelített oldatból.

A különbség viszonylagos, de létezik, és minden folyamatban végbemegy a kétfajta elkerülhetetlenség fokozatos elhatárolódása, differenciálódása. Münzernél nem olyan könnyű elválasztani a korszak illúzióit — éretlen körülmények között folytatott forradalmi aktivitásának elkerülhetetlen kifejeződését (ami részben hasznos is volt a számára) — azoktól az emelkedett vallásos frázisoktól, melyek, Engels szavai szerint, kiemelték őt saját osztályából; a Párizsi Kommün idején azonban a mozgalom élén álló proudhonisták és blanquisták tévelygéseit és a tömegek új történelmi távlatokat nyitó „forradalmi romantikája” közötti különbség már sokkal határozottabb. Az orosz állami дума éveiben Lenin még ennél is határozottabb különbséget tett a trudovik értelmiségiek üres, majdhogynem alkotmányos demokrata (kadet) frázisai és a parasztküldöttek naív illúziói között, akik abban hittek, hogy a föld államosítása majdnem magától az úristentől eredő szocializmus.

Ha az októberi forradalom időszerűtlenségének hangoztatása Szuhanov és a hozzá hasonlók sekélyessége volt is, amint azt Lenin egyik utolsó cikkében

kimutatta, a mensevik számítások kritikája alapul szolgált Leninnek ahhoz, hogy a leghatározottabban elutasítson mindenfajta avantgardizmust mint szörnyű veszélyt. A változó körülmények szokatlan bonyolultsága és sajátserűsége következtében a nagy események gyakorta csakugyan „időszerűtlenül” zajlanak le, de az események *után* az ebben az ugrásban magunk mögött hagyott történelmi idők hiátusát valamilyen módon ki kell tölteni, ha nem akarjuk, hogy az más, kellemetlenebb módon adjon életjelt magáról. Különös határozottsággal veti el Lenin az „új” és a „rég” absztrakt ellentétbeállítását, melyet olyannyira hangsúlyoznak a XX. századi ideológiák, s amelyek nem kevesebb hallucinációt tartalmaz, mint az egyenlősítő kereszténység tanai a mühlhauseni „örökös tanács” idejében.

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy Engels gondolata a körülmények és az emberi tevékenység természetes kapcsolatának *egyenlőtlen* fejlődéséről, ez a történelmi materializmus számára oly fontos gondolat, a forradalmi elmélet hatalmas területeit tárta fel számunkra. De ha nyomon követjük a fejlődését ennek az elméletnek, mely világosan elhatárolja a forradalom hőseinek történelmi szempontból igazolható kiúttalan helyzetét az embereknek a reális körülményektől elszakadt avantgardizmusától — rendkívül fontos megkülönböztetés! —, akkor a gyakorlat területére lépünk, melyet másképpen kell megközelítenünk. Gondoljunk csak arra, hogy a minden lépésnek az esélyek hibátlan kiszámításán alapuló előre garantált „időszerűségét” követelő filiszterség megvetése nem teszi jogosulttá a formális célszerűség pragmatizmusához való visszatérést, amelyik megengedi, sőt egyenesen hasznosnak tartja, hogy a gyakorlat szférájában megfeledezzünk az okok és következmények szükségszerű kapcsolatáról, nehogy a tudomány hideg leheletével megfagyasszuk az akarat ijedt zihálását (ezt, a tudománytól származó veszélyt, ma alighanem „szcientizmusnak” nevezik). Ez a felfogás természetesen közelebb állna Lassalle-hoz, mint Engelshez.

Az új és a régi, a haladó és az elmaradott, az aktív és a passzív absztrakt szembeállítás a modern politika és esztétikai élet divatos közfelfogása. A lassalle-i „egységes reakciós tömeg” formulája helyébe, melyet Engels kigúnyolt, ma a „konformista filiszter” fogalmát szokás állítani vagy más hasonló, ami többé-kevésbé világosan kifejezésre juttatja a kétes avantgardnak és az elmaradott tömegnek, a modern eszmék és a jó ízlés esküdt ellenségének a konfliktusát. A séma mindig megmarad, s benne már nem kevés jó szándék ment veszendőbe.

De ne gondoljuk, hogy az a jelenség, melyet jobb szó híján avantgardizmusnak nevezhetünk, okvetlenül túlzott forradalmiságot képvisel. A forradalmiság elmúlhat, de az „erőszakba”, a „kezünk erejébe” vetett feltétlen hit, a józan értelem primitív fondorlata megmarad. Az avantgardizmus lehet anarchisztikus vagy anarcho-dekadens a „baloldaliság” gyermekbetegségének szellemében, amelyik már régen a felnőtt gyermekek krónikus betegségévé vált, de lehet igen mérsékelt, igen jobboldali is, hajlamos arra, hogy visszatérjen a burzsoá eszmékhez. Az avantgardizmus lehet bonapartista, sőt nyíltan reakciós is, magára öltheti a „jobboldali forradalom”, a „jobboldali radikalizmus” arculatát, akár Mussolini és Hitler „új rendjének” gyászos emlékét idézve fel.

De mindenképpen egyik jellemző vonása a történelmi körülmények és a hozzá kapcsolódó tradicionális nézetek ellen fellépő akarat apológiája. A súlypont a tartalom területéről a forma területére tevődik át. Élőtérben az olyan kritériumok állnak, mint az aktivitás, az újítás, a harc a többség megcsön-

tosodott tradíciói ellen. A mai burzsoá politika gazdagon tenyészti az „új megközelítéseket” és „új koncepciókat”, hangos az erős személyiségeknek és a tett embereinek, a társadalmi irányítás szakembereinek dicsőítésétől. Mindez a leghatározottabban avantgardista jellegű, a „konformizmussal” szemben bontakozik ki, még akkor is, ha az ilyen politika szociális demagógiája az elődök hagyományaihoz, a konzervatív filiszterhez fordul. Általánosságban az elmélet szempontjából ez a társadalmi gondolat betegsége: a marxizmus, a materialista történelemfelfogás teljes tagadása, visszatérés a szubjektív önkény eszméjéhez, önmagukat régen túlélte eszmék modernizálása, aminek lényege a tett irracionális kultusza.

Mindaddig, amíg az a kiterjedt kispolgári talaj, amely friss nedvekkel táplálja a világban a burzsoá viszonyokat és az annak megfelelő eszméket (rendszerint aktivista és nagyrészt nacionalista eszméket), még távolról sem merült ki, nem lehet kizárni azt a lehetőséget, hogy méreggel fertőzik azt az egyetlen erőt a világban, amely Marx és Engels elméletének megfelelően a modern társadalmat a szabad kommunista közösség eljövendő viszonyai felé vezetheti. Éppen ezért létezik „proletár avantgardizmus” is — vagy anarcho-szindikalista, vagy pedig trade-unionista színezetű —, amely jellegzetesen munkás taktikát választ, elszigetelve a proletariátust az össznépi demokratikus mozgalmától. Marx és Engels már az 1848-as forradalom idején találkoztak ezzel a jelenséggel; orosz körülmények között egyik példája volt A. Bogdanov „proletkult” frakciója. Az igazi proletár kultúra, amelyik mindenekelőtt a marxizmusban testesült meg, elutasítja, hogy a munkásosztály a szokvány burzsoá „újítás” új centrumává legyen, elutasítja ezt az „újítást” aktivitáskultuszával és a konformista tömeg elleni harcával együtt.

Mindez persze messze túllépi a tisztán teoretikus kísérletek határait, amikor a demokratikus és nemzeti követelések lebecsülésévé válik, a széles tömegeket az erkölcs és a vallás elleni kirohanásokkal, sőt rosszul időzített sztrájkokkal ijesztgeti, melyek a filiszter tiltakozását váltják ki és csak a kapitalisták osztályának kedveznek. Ezekben a dolgokban szükség van az értelmes számításra, de ennek éppúgy, mint az erőnek, csak akkor van jelentősége, ha a morális fölény és nem a pusztá gyakorlati hatás kiszámítása rejlik mögötte. Amint vannak olyan reménytelen helyzetek, melyekben a vereség erkölcsi győzelemmé lesz, alapul szolgálva a népek öntudatának továbbfejlődéséhez, úgy vannak győzelmek, melyek demoralizálnak és súlyos nyomot hagynak maguk után.

## VIII

Ha a forradalmi mozgalom tapasztalatait vesszük szemügyre, és Engels alap gondolatának szellemében vizsgáljuk őket, rájövünk, hogy e mozgalom számos nehézsége a történelem ironiájának rovására írható: a történelem gúnyt űzött a széles tömegbázistól elszakadt akarattól, túlságosan progresszív ambícióival. Könnyű dolog az emberek többségét filiszternek nevezni, de ugyanolyan könnyű az ellentétes oldalra taszítani őket, a demokráciával és a szocializmussal ellentétes oldalra, és ezzel a reakciós pártok kezére juttatni őket, ha történelmileg jogosult szükségleteik nem találnak jobb kifejezésre. Utólag beszélhetünk és írhatunk, amennyit csak tetszik, a kispolgári tömegek ingadozásáról, a lényegen ez nem változtat. Az ilyen avantgardizmus, mint már említettük, nem merül ki a „baloldaliság” fogalmával, sőt összefügghet

a kiélezett helyzetektől és a politikai felelősségtől való félelemmel is, mivel az „osztályszempont” alapján is építhető elefántcsonttorony, ahol ki-ki meghúzódhat a körös-körül tomboló vihar elől.

Ezzel szemben korunk társadalmi forradalmának vitathatatlan sikerei változatlanul ahhoz a lehetőséghez kapcsolódnak, hogy e forradalom javára fordítsuk a történelem iróniáját, amellyel az a reakciós pártok korlátolt számításait illeti. Ennek a kérélelhetetlen logikának, amelyik mindig becsapja a rosszat éppúgy, ahogy becsapja a túlzottan absztrakt, felületes és kétes jót is, mindig két oldala és két lehetséges szerepe van. Végül is az nyer, aki képes arra, hogy a történelem erkölcsi erejének ne csupán ideiglenes bitorlója, hanem törvényes örököse legyen, és a történelem gonosz iróniáját az öröm beethoveni himnuszává alakítsa.

Maga ez a képesség is, mely objektív okok folytán szereshető meg, s nem herdálható el a szokásos emberi gyengeségek következtében, az adott korszak erkölcsi potenciáljában gyökerezik. Már tudjuk, hogy e fogalomnak megvan a maga valóságos tartalma: summája ez az összes társadalmi osztályok egymáshoz való viszonyának a történelmi mozgás kialakult rendszerében. Ebben a legfőbb dolog az elnyomott, elmaradott többség és a létezés és fejlődés eszközeit birtokló osztálykisebbség közötti ellentmondás. Az összenyomott rugónak ki kell pattannia — akarják ezt vagy sem az érdekeltek. Az ellentmondásoknak ebben a csomópontjában benne van tragédiájuk minden fordulata, beleértve a tragikumnak azokat a formáit is, melyek a társadalmi igazság ügyét előmozdítók jóakarátának és önfeláldozó harcának heroizmusával függnek össze. Hosszú évszázadok társadalmi mozgása, egyeseknek mások rovására történő szociális, nemzeti és értelmi fejlődése bogozta össze ezeket a csomókat, hozta létre a partikulárisabb viszonyoknak ezt az egész történelmi világot, amelyeket a politikai struktúrák rejtett logikája, a társadalmi élet bonyolult erkölcsi egyensúlya és a művészet „költői igazságossága” fejez ki.

Nem tudok ellenállni a kísértésnek, hogy itt egy jól ismert példára hivatkozzak. Engels kifejezésével a „realizmus diadaláról” van szó Balzac nemesi szimpátiái felett. Az ez esetben ható törvény, éppúgy, mint más hasonló ezer esetben, ugyanaz. Ez a „történelem humora”. Mindaz, ami a társadalmi mozgás erkölcsi ereje ellen irányul, szükségszerűen a maga ellentétébe csap át.

Természetesen a tehetségtelen vagy tisztességtelen író saját hibáinak áldozatává lesz, akkor is — mint Engels megjegyezte —, ha a művészet hiányát politikai célzásokkal igyekszik pótolni. De az olyan művész, mint Balzac, engedményt tesz a történelmi mozgás erkölcsi erejének, a zseni engedményét. A történelem humora érvényesül a költői igazságosság, a poetical justice formájában, mint Engels írja az angol irodalomkritika régi terminusát használva. Laura Lafargue-hoz írott 1883. december 13-i levelében ezt mondja: „Különbömben míg ágyhoz voltam kötve, alig olvastam mást, mint Balzacot, és szívből élveztem a pompás öreg fickót. *Nála*sokkal jobb az 1815 és 1848 közötti francia történelem, mint az összes Vaulabelles-eknél, Capefigue-eknél, Louis Blanc-oknál és tutti quanti-nál. És micsoda bátorság! Micsoda forradalmi dialektika rejlik költészettel teli igazságosságában!” (Marx – Engels Werke, 36, 75.)

Az, ami megszületik a „realizmus diadalában”, az emberek reakciós előítéletei feletti győzelmeiben, és ami elpusztul a reakciós előítéletek minden realizmus *feletti* győzelmében, nem más, mint a társadalmi fejlődés pozitív magja, amit általában a „haladás” szóval jelölnek. A történelem iróniájának megvan a maga felemelő szelleme, a maga fennkölt oldala, amely a jövő felé

fordul. Ha a spontán népi mozgalmaknak, az egyes személyek hibáinak és visszaéléseinek következményei tragikusak, magának a történelemnek a poetical justice-e a nép oldalán van, és aki kihasználja a nép gyengeségeit, végül is maga jár pórul. Ez a meggyőződés az alapja Marx és Engels történelmi optimizmusának. Manapság ez az optimizmus sokakat mosolyra derít. De a marxista korszak megalapozói optimisták voltak, s nem a szó elvont, egyoldalú értelmében. Számukra a történelem sohasem hasonlított a „galandférgerekre”, melyekkel Spengler akart megszabadulni a társadalmi fejlődés előremozgásától. Optimizmusukat abból a meggyőződésükből merítették, hogy elkerülhetetlenül leomlanak Babilon legnagyobb tornyai is, melyek az aljasság és a gonoszság homokjára épültek, abból a meggyőződésükből, hogy ellentétükbe csapnak át mindazok a mozgalmak, melyek a történelem erkölcsi potenciálja ellen irányulnak. És áldást osztott Bálám, ahelyett, hogy átkot szórt volna! E törvény nemcsak az irodalom történetére áll.

Így ha azokat a legáltalánosabb tényeket tekintjük, melyeken a tudományos szocializmus alapszik — a profitért folytatott hajszában a tőke megteremti saját sírásóját, a munkásosztályt, a gyarmati népeket elnyomva erősíti a milliók ellenállását, amely meg fogja dönteni. „A bérmunkás mindenütt a gyáros lába nyomába lép; olyan, mint Horatius szerint a ‚sötét gond’, mely a lovas mögött ül, s melyet az, bármerre megy, nem képes lerázni. A sors elől nem lehet menekülnünk; másszóval saját cselekedeteink szükségszerű következményei elől nincs menekvés.” (MEM 21, 412.)

A burzsoázia különböző pártjai és frakciói saját akaratak ellenére egymással harcolnak, és leleplezik egymást, ezáltal némelykor jobban végzik a forradalmárok dolgát, mint maguk a forradalmárok. „Mert éppen abban áll a nekünk dolgozó történelmi vice, hogy ezeknek a feudális és polgártömegeknek a különböző elemei, a mi előnyünkre, egymás ellen dolgoznak, egymással kötekednek, egymást falják fel, tehát éppen az ellentétét képezik annak az egyöntetű tömegnek, melyről a bolond azt képzei, hogy el is intézte, ha az egészet ‚reakciónak’ nevezi. Ellenkezőleg. Ezeknek a piszkos csirkefogóknak először el kell bánniok egymással, teljesen tönkre kell tenniük egymást és blamálniok kell egymást, és ezáltal elő kell készíteniök számunkra a talajt, miután egyik a másik után bebizonyította teljes impotenciáját.” (Marx—Engels Werke, 36, 37.)

Ma már tudjuk, hogy az öntagadásnak ez a folyamata sem annyira egyenesvonalú. Az elnyomott tömegekkel való összeütközéseik bizonyos szolidaritásra kényszerítik a burzsoá pártokat; a kapitalizmus, minthogy kénytelen volt kivonulni a gyarmatokról, ebben a kényszerű visszavonulásban fontos ösztönzőre tett szert a belső piac fejlesztéséhez és a tudományt szélesebb körben felhasználó ipar felvirágoztatásához. A dolgok objektív logikája nem választ könnyű utat, végül is azonban mindenkit, aki képes tanulni, megtanít, nevezetesen a forradalmi dialektikára. Korunk embereinek gazdag tapasztalataik vannak ebben a vonatkozásban. Sőt, állíthatjuk, hogy minden megelőző oktatás csak igen keveset jelent ahhoz az iskolához képest, melyet a kortárs emberiség kijárt.

Az imperialista országok egy fél évszázaddal ezelőtt szálltak először nyílt harcba a világ újrafelosztásáért. 1914-ben egyik oldalon sem állt igazság, egyik fél rosszabb volt a másiknál. „Prófétai szavaknak” nevezte Lenin Engels szavait Borkheim brosurájához írott előszavában: — Önök, király urak és burzsoá politikus urak, olyan erőket szabadítanak el, melyeken nem fognak

tudni uralkodni. A tragédia végén Önök roncok lesznek, és a munkásosztály győzni fog, vagy legalábbis győzelme elkerülhetetlenné fog válni.

Amikor Lenin „prófétaiaknak” nevezte ezeket a szavakat, korántsem ringatta magát illúziókban, mint az első világháború idején a munkásmozgalom egyes résztvevői, akiket elkésérett a szocialista vezérek árulása, de nem jutottak tovább egy új forradalmi sémánál. Ez az elhajlás, melyet Lenin „imperialista ökonomizmusnak” nevezett, éppúgy, mint a század elejének régi ökonomizmusa, arra vezetett, hogy elválasztották az osztályharcot a demokratikus, nemzeti-társadalmi harctól. Az új ökonomisták mindezekben az imperializmus korában elhalt frázisokat láttak, hiszen ennek a rendnek az a természeté, hogy csak az erőt ismeri.

Ezekkel a hangulattal Lenin az új korszak forradalmi dialektikájának sajátos felfogását állította szembe. Nem nehéz ebben észrevenni ugyanazt az ellentétbe való átmenetet, melyet Engels a történelem humorának nevezett. Az imperializmus tagadja a demokráciát, ugyanakkor lépten-nyomon demokratikus tiltakozást provokál, új rétegeket kényszerít harcba, és felébreszti az elmaradott népeket, melyek még messze állnak a proletariátus útjától. A militarizmus világméretű orgiájának tetőfokán Lenin előre látta, hogy bizonyos körülmények között a nemzeti és az általános demokratikus jelszavak új életre kelhetnek nemcsak az elnyomott országokban és a gyarmatokon, hanem a jólakott burzsoá Európában is, amelyik már régen elárulta a demokráciát. Ez a jóslat sajátos módon teljesült a második világháború éveiben. A kommunizmus elleni gyűlöletükben a nyugati országok birtokos osztályai önmaguk nyakába tették a hurkot, maguk mentek el üdvözölni a hitleri Németországot. És megismétlődött az „események iróniája”. Széles körben feléledtek a demokratikus eszmék a vén Európában, és amikor a háború befejeződött, nemcsak az erkölcsi mérleg volt a kommunizmus oldalán.

A burzsoá politika a ragadozó ravaszságán, az osztály- és nemzeti egoizmus számításain, a kémkedés és a katonai erő mindenhatóságába vetett hiten alapszik. Erre hajtja mindenekelőtt szűk osztálytendenciája, amely ellentmondásba kerül a történelem általános menetével. A második világháború óta eltelt idő alatt azonban nemegyszer megfigyelhettük, hogy az e politika talaján aratott győzelmek miként váltak verességgé. Éppen ezért a mai imperializmus osztálystratégiájának egyetlen esélye az, ha sikerül bevonna ellenfelét a maga játékába. Elegendő, ha megfertőzi azt az erő absztrakciójával, és máris fontos pozíciót nyert, hiszen ezáltal elidegenítheti a föld lakosságának többségét a kommunista eszmétől. Mindenki tudja a maga egyéni életéből, milyen előnyt ad az ellenséges félnek ösztönös idegenkedésünk, melyet mesterségesen is ki lehet provokálni. Ebben a helyzetben bármely vitában elveszíthetjük erkölcsi fölényünket. Miért lenne ez másképpen nagy társadalmi méretekben?

Erre a stratégiára vezetődnek vissza a mai imperializmus legtapasztaltabb védelmezőinek manőverei; az imperializmus nem állhatna fenn egyetlen napig sem plebiszciter, azaz demagógiára épülő tömegpolitika nélkül. Ne segítsünk neki ebben — ez az első parancsolat, amely Friedrich Engels dialektikus gondolkodásának tanulságaiból fakad. Az ellenséges fél magára nézve előnyös lépéseket nemcsak finom rábeszélés révén sugallhat, hanem azzal is, hogy kiélezettebb szituációt provokál más államokban, hogy e manőverrel fogja be a szelet, a történelem szeletét.

Ezért a történelmi materializmus elméletének erkölcsi alapjáról szóló gon-



dolathoz térünk vissza. Minden számítás a valóságos erővel, „kezünk erejével” kapcsolatban csak akkor lehet helyes, ha abból indul ki, hogy elkerülhetetlenül fel kell szabadítani az emberek többségének elfojtott társadalmi energiáját, magas szintre emelni társadalmi öntudatukat. A rugónak ki kell pattannia — ez törvény. De miként pattan ki — ça depend, ahogy a franciák mondják. A tömegenergia felszabadulásának formái különbözők lehetnek, és az energiaáram hamis irányt is vehet, ami akár a legsötétebb következményekkel is járhat, ha nem talál megfelelőbb és ésszerűbb utat magának.

A múlt század hatvanas éveiben Marx és Engels elégedetlenek voltak Amerika haladóbb északi államainak a rabszolgatartó Dél elleni erélytelen hadviselésével. Jól tudták, hogy mindkét oldal birtokos osztályai szívesen megegyeznének egymással, csak hogy ne kelljen bevonniuk a polgárháborúba a népet. „Jenkinszágban valami búzlik — írta Engels Marxnak 1863. február 17-én. — Bár, a világtörténelem szokott iróniájával, a filiszterrel szemben, most a demokraták lettek a háborús párt, és Ch. Mackay,<sup>2</sup> a lecsúszott fűzfa-poéta megint alaposan felsült. New York-i magánforrásokból még azt is hallottam, hogy Észak soha nem tapasztalt mértékben folytatja a fegyverkezéseit. De másfelől napról napra sokasodnak a morális ernyedés jelei, s minden nappal nagyobbá válik a győzelemre való képtelenség. Hol az a párt, amelynek győzelme és kormányra jutása egyet jelentene a végetekig, minden eszközzel folytatott háborúval? A *népnek* tele a nadrágja, ez a baj, s még az a szerencse, hogy a béke fizikai lehetetlenség, különben régen megkötötték volna, csakhogy megint a mindenható dollárnak élhessenek.” (MEM 30, 316.)

Észak mégis legyőzte Délt. Gyakorlatilag Engels aggodalma alaptalannak bizonyult, de szavai általánosabb értelemben tanulságosak és jogosultak. Nemcsak az Egyesült Államok történetének vonatkozásában jogosultak, ahol a kapitalista gazdagság sosem látott növekedése valóban a „nép leszarásával” járt együtt. A tömegek demoralizálása — ez a legnagyobb szerencsétlenség bármely nemzet számára, bármilyen nagy gyakorlati sikereket érjen is el. Azok a társadalmi erők, melyek a gazdagságot és az arra épülő politikai hatalmat képviselik, jól tudják, milyen hasznot lehet húzni ebből. Egyet-mást megtanultak, különösen a XX. században. Nemcsak azt tanulták meg, hogy elleplezzék a dolgozó többség valóságos helyzetét — ez az a művészet, melyre Engels már a múlt század végén felhívta a figyelmet. A demoralizálás művészetében is értek el sikereket, és a senkinek semmit meg nem bocsátó történelem számukra előnyös grimaszait kihasználva, megtanulták, hogyan kell besuggerálni a néphe a kommunizmustól való félelmet, s az elutasítását is. Az úgynevezett antikommunizmus olyan badarság lenne, amely arra sem érdemes, hogy cáfoljuk, ha hatása csak a „képzett szarokat” fenyegetné.

Igen, az emberek egyszerre szereplői és szerzői saját drámájuknak, de nem egyenlő mértékben. Egyeseknek több jut e dráma szerzőinek lehetőségeiből, mások kénytelenek megelégedni az egyszerű szereplő sorsával. Mert az emberek megosztottak, és bármilyen bonyolult legyen is ez a megosztás, végső soron mégis osztályjellegű. Még ha azok a szereplők, akik a régi osztályokat és az elavult társadalmi rendet képviselik, mindig mások számára játszanak is hasznos szerepet, nem pedig önmaguk számára. Éppen ebben, nem pedig a dologi erők egyszerű összeközésében rejlik a „ki kit győz le?” feladatának megoldása. Merre fordul a „világtörténelem iróniájának” éle — ez a kérdés,

<sup>2</sup> A „Times” c. angol újság tudósítója az Egyesült Államokban. — *Szerző megjegyzése.*

melyet Engels tett fel; és ez a kérdés mind a mai napig nem vesztette el aktualitását. A harc objektív folyamata és a saját tetteink feletti tudatos kontroll, az öntudat, a forradalmi elmélet mindig a marxizmus „nagyhatalmának” leg-erősebb fegyverei voltak.

Ezért lenne (az elméletről szólva) az „imperialista ökonomizmus” hibájára emlékeztető nagy hiba, ha az osztályharc marxista nyelvére lefordítva magunkévá tennénk az erő burzsoá filozófiáját. Századunkban, a politikai felépítmény hatalmassá növekedésének századában, az irányítás, a szervezés és a propaganda századában csábítónak tűnik fel ez az illúzió. Csakhogy a valóságban az osztályok ereje nemcsak a gazdasági és harci eszközök meghatározott összegével mérhető, hanem *mindenekelőtt* erkölcsi befolyásukkal. Mindig az lesz a többiekénél erősebb, aki a néptömegek növekvő történelmi aktivitására támaszkodik, a néptömegekre, melyek nemcsak szereplői, hanem szerzői is kívánnak lenni saját drámájuknak.

# NICOLAI HARTMANN „ESZTÉTIKÁ”-JÁRÓL

S Z I G E T I J Ó Z S E F

Nicolai Hartmann posztumusz műve, három évvel a halála után megjelent esztétikája<sup>1</sup> egyike azoknak a XX. században nem túl nagyszámú polgári filozófiai vállalkozásoknak, amelyek azzal az igénnyel jöttek létre, hogy az esztétikát módszeresen és rendszeresen filozófiai tudományként alapozzák meg. A XX. században az imperialista reakció és állammonopolista kapitalizmus talaján a polgári esztétikai világnézet egyre szubjektivistábbá és töredezettebbé válik. Egyszerre jelzi így a kapitalizmus általános válsága keretében a polgári művészet és filozófia válságát, azt, hogy az előbbi éppúgy szakított korábbi realiztikus tendenciáival, mint az utóbbi a maga materialista és — az idealizmus vonalán meglevő — dialektikus tradícióival, egy olyan korban, amelyben szembetalálja már magát a marxizmus — leninizmus filozófiájával s a keletkező szocialista művészettel, melyeknek kisugárzása a Szovjetunió és a szocialista világrendszer létrejötté nyomán egyre szélesebb körűvé válik.

A klasszikus német filozófia zárt idealista esztétikai rendszereinek, Schelling és Hegel esztétikai összefoglalásainak ellaposítása és felvizenyősítése az epigonoknál, Vischernél, Schaslernél, Carriere-nél, Köstlinnél, már a XIX. század derekától kezdve siettette az eredeti koncepciók felbomlását és hitelvesztését. Ebben nemcsak az játszott szerepet, hogy a polgári filozófia dialektikus nagyjainak merész konstrukciói számos ponton ríktó ellentétbe kerültek a művészeti szaktudományok által feltárt tényekkel. Hiszen Carriere például élete végéig szorgalmasan igyekezett hozzáigazítani könyveinek anyagát az irodalom-, művészet- és zenetörténet által feltárt újabb tényekhez. Sokkal jelentősebb szerepet játszik itt az osztályharc menete, a burzsoázia ideológiai szükséglete az 1848-as forradalmak bukása után, amely az előtérbe került agnosztikus pozitivizmus szellemében az esztétikai összefüggéseknek egy a korábbinál összehasonlíthatatlanul formalisztikusabb szemléletét írta elő. Egy — a pozitivizmus képviselői szerint — pusztán részeg és fogalomtias filozófiai esztétikai spekuláció, az „Aesthetik von oben” helyébe a köznapi, józan, tényekhez ragaszkodó, aprólékos és szemellenzős „Aesthetik von unten” követelménye lépett. E követelmény korántsem esik egybe az experimentális esztétika igényével, még csak a szaktudományos akribia igényével sem, sokkal inkább az említett formalisztikus felfogás konkretizálódása. Lényegében azt jelentette, hogy a társadalmi haladás nagy világnézeti-esztétikai kérdései, miután a spekuláció szintjén éppúgy nem tudták megoldani, mint a konkrét gyakorlat szintjén, most lekerülnek a napirendről, kötelezően eliminálják őket az esztétikai szemhatárból. Így szorul ki például a történetiség nagy elve az esztétikából

<sup>1</sup> Nicolai Hartmann: „Ästhetik”, Walter de Gruyter, Berlin 1953.

– és indul most már visszavonhatatlanul a másik oldalon, a marxizmusban új és fényes jövőt ígérő pályára —, hogy a polgári esztétikában helyt adjon egy „Bewusstsein überhaupt” módjára felfogott transzcendentális tudat (a neokantianus H. Cohennél), vagy egy empirisztikus pszichológiai tudat (J. Volkeltnél) örök-időtlenként feltüntetett problémáinak.

Az esztétikai formalizmus előtérbe kerülésével jön létre az esztétikai és a művészettudományok konfliktusa. Ismét nem pusztán és nem is elsősorban a tudomány belső munkamegosztása, előrehaladó differenciálódása okán, hiszen ebben önmagában véve semmiféle antagonizmus nincs előírva, hanem sokkal inkább azért, mert a hamis ellentétek körül kifejlődött gondolatzavar most már a formális szintézis igényét is eliminálja, biztosítva a filozófiátlan rész-kérdések tárgyalásának korlátozatlan uralmát. Esztétika és művészettudomány szembekerülését nem megoldja, hanem szentesíti, sőt felfokozza Max Dessoir ama javaslatára, hogy tegyenek különbséget a legáltalánosabb esztétikai jelenségeket feldolgozó esztétika és a művészet jelenségeire specializálódó „általános művészettudomány” között, vagyis hogy a filozófiát szakosítsák, a szaktudományt filozófiátlanítsák, mert így a filozófia és szaktudomány addigi „külső” vitája, az esztétikummal foglalkozó szaktudományok „belső” vitájává válik. Ily módon lett befejezett tény a polgári esztétika és művészetszemlélet pluralizálódása, felbomlása egymással perlekedő irányzatokra, amelyek csak annyiban őrizték meg egységüket, egy merőben negatív egységet, hogy a polgári idealizmus általános alapjairól elleneztek (vagy a helyzettől függően ignorálták) a marxizmus által kidolgozott új kérdéseket és új válaszokat.

Nicolai Hartmann művének első változatát még akkor vetette papírra — 1945 nyarán, Potsdam — Babelsbergben —, amikor a marxizmussal való vita — mindegy most, hogy milyen átmeneti okokból — nem volt kötelező penzuma a polgári filozófia katedratulajdonosainak. De az a törekvés, amely az újkantianizmussal való szembefordulása óta Hartmann filozofálásának irányát jellemzi, egy új, az objektív idealizmus alapján álló s a szubjektív idealizmussal szembeforduló filozófiai pozíció kiépítése (azzal a hamis igénnyel, hogy ez a pozíció egyszerre van innen és túl az idealizmus és materializmus alternatíváján), mégiscsak világosan megmutatja, hogy a polgári esztétikai gondolkodás antinómiáinak és széttöredezettségének meghaladási kísérlete, amely Hartmann fontos célkitűzése, a marxista pozíciók ellenében történik. Jellemző, hogy Hartmann-nak érdekesebbé válik a hangja, mint korábban bármikor, amikor a dialektikus materializmusról beszél az 1947-es garmisch-partenkircheni német filozófuskongresszuson: „Hogyan vált lehetségessé — mondotta ott — egy ökonómiai-materialista történetmetafizika, amely tetszés szerint ismeri el, vagy nem ismeri el a jelenségeket, aszerint hogy megfelelnek-e neki vagy sem?”<sup>2</sup> A marxizmusellenes Hartmann állítólagos rokonsága a marxizmussal idealista történetlegenda, amely az objektív idealizmust a dialektikus materializmus közlésébe szeretné hozni, hogy kiforgathassa eredeti mivoltából.

Hartmann „Esztétiká”-jában tematikusan felmerülnek persze olyan kérdések, amelyek a marxista — leninista esztétikát foglalkoztatják: művészet és valóság viszonya, egy realista művészet igénye, a műalkotás szerkezeti kérdései, mégpedig mű és valóság viszonyában. De mindez a társadalmi lét kifejezetten idealista koncepciójából kiindulva, objektív idealista ismeretelméleti és általános ontológiai nézetek alapján. Esztétikája mindenesetre még

<sup>2</sup> „Kleinere Schriften”, I, 90.

érintetlen attól a tendenciától, amely a Német Szövetségi Köztársaságban az esztétikai gondolkodásban Hartmann halála után az előtérbe kerül: az „izmusok” esztétikai igazolására való orientációtól, az absztrakcionizmus apologetikájától, ami még a Hartmannhoz közelálló filozófusnál és szociológusnál, Arnold Gehlennél is felmerül, „Zeit-Bilder” (1956) című könyvében. Részben Hartmann szubjektívizmusellenessége, tehát a túlmenés azon a negatív nézőpontra, amely a polgári esztétikai gondolkodást művészet és valóság viszonya tekintetében jellemzi, részben az alulmaradás mindazon, amit a művészet és valóság esztétikai viszonyáról a materialista visszatükröződési elmélet elmondott, szóval egy kettős elszigetelődés mint Hartmann belső ellentmondásainak és eklekticizmusának külső megnyilvánulása magyarázza meg azt, hogy esztétikai elképzelései még a polgári gondolkodáson belül sem gyakoroltak számottevő hatást — Hartmann egyéb területeken, mondjuk, az ontológiában vagy az etikában elért hatásához viszonyítva. Míg Hartmann ismeretelméleti, etikai, ontológiai munkásságát több mint másfélszáz könyv és terjedelmes tanulmány taglalja, addig esztétikai munkáinak kritikai értékelésével mindössze négy tanulmány foglalkozik, szerényebb terjedelemben.<sup>3</sup>

## 1

A polgári esztétika egységét megalapozó filozófiai szándék ellenére is mélyeséges hitevesztettség és rezignáció jellemzi Hartmannt az esztétikai tudomány gyakorlati jelentőségének és hatásának — a művészeket és a közönséget orientáló szerepének — megítélésében: „Esztétikát nem a közönség, s nem a szép szemlélője számára írnak, hanem kizárólag a gondolkodó számára, akinek mindkettő cselekedete és magatartása rejtélyé változott.”<sup>4</sup> Csak azért nem nevezhető teljesen adekvátan rezignációnak a hartmanni magatartás, mert már nem a belenyugvás kényszerű gesztusával, hanem a természetesnek vevés problémátlanságával fogadja el azt a helyzetet, amelyben művész és közönség számára egyaránt megszűnt az elméleti esztétika értékorientáló szerepe, s a gyakorlati esztétikai gondolkodás kimerül az imperialista kor jellemző produktumában, az „izmusok” hangoskodó önprogramozásában és önreklámozásában.

Hartmann-nak, az akadémikus polgári gondolkodónak nincs tudomása arról, hogy egy világtörténelmi méretekben új művészet alakult már ki, a szocialista realizmusé, amelyben mind az alkotó művész, mind az egyre táguló, a munkásosztály vezette néppel egyre jobban egybeeső közönség tájékozódik a marxista—leninista esztétika által elméletileg tudatosított művészeti fejlődéstörvényeken, s az új művészet kibontakozásának fontosabb lépései eleven vitákban, az elvek, feladatok, megoldáslehetőségek elméleti feltérképezése segítségével megy végbe. Az elméleti tisztázás a progresszív művészeti folyamatokban persze sohasem jelentett esztétikai receptgyártást — mint ahogyan receptgyártást jelentett az „izmusok” esetében —, hanem az elmélet és gyakorlat

<sup>3</sup> Barone, Francesco, *Assiologia e ontologie. Etica en estetica nel pensiero di Nicolai Hartmann*; *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 88. köt. 1953—54, 217—334.; Bart, Thimotheus: *Zur Ästhetik Nicolai Hartmanns*; „*Wissenschaft und Weisheit*”, 17 (1954), 137—140.; Löw, Friedrich: *L'estetica di Nicolai Hartmann*; *Aut-aut* 1954, 377—388.; Saper, Éva: *The aesthetics of Hartmann and Bense*; „*Review of Metaphysics*” 10 (1956), 289—307.

<sup>4</sup> „*Ästhetik*”, 1.

osztályszerű és történelmi feltételek által körülírt egybefonódásának kibontakozása volt.

Ha Hartmann minderről nem is tudott, azt mégiscsak tudta, hogy az esztétikai elmélet történelmi szerepe valaha kevésbé mostoha szerep volt, s esztétikai elmélet és művészi gyakorlat közé sem a felvilágosodás, sem a romantika nem húzott még kínai falat. De ezt a pozitív viszonyt ott veszi szemügyre, ahol már tévutakra téved — a német romantikában, Novalis és Fr. Schlegel filozófia és költészet identitásáról szőtt álmában, amely a filozófiát átpoétizálta, a költészetet viszont filozófiailag reflektálttá tette, hogy a kettő egységben megpróbálja visszaállítani — hasztalan igyekezettel — a költészet és az élet elveszett egységét. Akkor sem jobb a helyzet, amikor Hartmann a filozófia és művészet termékeny kölcsönhatását veszi szemügyre, mert mindaz, amit ezzel kapcsolatban a felvilágosodásról mond, csak leegyszerűsítése a felvilágosodás valóságos tartalmának: „A voltaképpeni esztétika kezdetétől, a XVIII. századtól fogva — mondja — szívesen megmarad az a hallgatóságos előfeltevés, hogy e filozófiai diszciplína a szép szemlélőjét is, sőt a produktív művészt is valami lényegesre taníthatja meg . . . az az idő volt ez, amelyben azt hitték, hogy a gondolkodót a gondolkodásra csupán a logika tudománya taníthatja meg.”<sup>5</sup> Ám a reális kölcsönhatás a közvetlen gyakorlati gondolkodás logikája és a logika tudománya között jóval bonyolultabb, mint Hartmann gondolja, hiszen minél fogósabb feladatok elé kerül a gyakorlati logika képviselője, annál többet kell elsajátítania a logika gyakorlatából: elméleti felismeréseiből, nem is szólva a tudományos elméleti gondolkodásról s ennek képviselőjéről, a Hartmann emlegette — a szó nyomatékos értelmében vett — gondolkodóról, a filozófusról.

Megváltoztatva a megváltoztatandókat, ez a helyzet a művészeti folyamat hordozói, művész, közönség s a társadalmi tudat reális hatalmai, filozófiai és esztétikai gondolkodás között. Minél bonyolultabbá válik az egymást váltó társadalmi, gazdasági formációk alapján az életanyag és művészi alakítása, valamint az alakítás eredményeinek megítélése, beleértve a megítélés körül dülő ideológiai harcokat is, annál magasabb fokú világnézeti tudatosságot igényel maga a művészi tevékenység is, annál jobban áthatják — bár ez a folyamat korántsem egyenesvonalú — a filozófiai és esztétikai elvek, ahol persze az esztétikai elveket nem lehet a polgári esztéticizmus módjára kiszakítani a világnézet egészéből, valamiféle általános világnézetté öblösítve. Különösen fontosá válik ez a kölcsönhatás az osztályharcok nagy korszakaiban, leginkább a kapitalizmusból a szocializmusba való korszakos átmenet idején. Maga az esztétikai irracionálizmus, a művészeti spontaneitás polgári kultusza is csak egyik megjelenési formája a művészetet érintő ideológiai osztályharcnak. A Hartmann bírálta felvilágosodás a reális kölcsönhatások szövevényében, az esztétikában és a logikában legalább a kölcsönhatás egyik mozzanatát, az elmélet jelentőségét és hatékonyságát jól látta még, s elvont megfogalmazásai részei voltak elvont — az ideológiai osztályharcban betöltött funkciójával egyébként teljesen adekvát — racionalizmusának, amelynek kijavítását nem a Hartmann által elfogadott elmélettelenség irracionálizmusa irányában kell keresni.

Igaz, Nicolai Hartmannt nem szokták azok közé az idealista gondolkodók közé sorozni, akik a filozófiai irracionálizmussal jegyezték el magukat. Sz ez az

<sup>5</sup> I. m. 2.

értékelés annyiban teljesen jogos is, amennyiben Hartmann-nál éles bírálata található a heideggeri egzisztencia-filozófia irracionális filozófiájának, és nem egy vonatkozásban bírálja a neopozitívizmus korlátolt racionalizmusából eredő irracionalista mítoszokat is. És itt említeném „etikai ateizmusát”, amely ki-rekesztő ellentétet állít fel az erkölcsi jelenség valóságos létének és isten léte-zésének feltételezése között — talán késői visszhangjaként Pétervárott eltöf-tött ifjúságának, hiszen az orosz századfordulón a marxizmus hatására az ateizmus kérdése egészen más súllyal és erővel vetődött fel, mint a kortárs nyugat-európai fejlődésben, amelyben az Anatole France-i típusú vallási szkepszis és nem a radikális („monista”) ateizmus volt már a vallásellenesség uralkodó formája.

Nem az irracionális irányába mutat Hartmann azon centrálisá vált tétele sem, amely a külső világ tudattól független létét ismeri el, saját addigi neokantiánus álláspontjával szemben is polemikus művében, a „Metaphysik der Erkenntnis”-ben (1921): „Az itt következő kutatások abból a felfogásból indulnak ki” — írja programszerűen könyve első mondatában —, „hogy a megismerés nem megteremtése, létrehozása vagy megalkotása a tárgynak — miként ezt a régi és új csapásokon járó idealizmus akarja elfogadtatni velünk —, hanem valaminek a megragadása, ami minden megismerés előtt és attól függetlenül megvan már.”<sup>6</sup> Ez az önmagában véve materialista mozzanat azonban menten átcsap az objektív idealizmusba, amint Hartmann a reális anyagi lét mellé odaállítja a tudattól és megismeréstől függetlenként felfogott ideális létet (a matematikai, logikai alakulatokat, etikai és esztétikai értékeket tekinti az ideális lét prototípusainak). A kettő, ideális és reális lét részlegesen fedik egymást. Hartmann kritikai ontológiája és reál alapozott ismeretelmélete az idealizmus elleni gyakran éles kritikája ellenére sem jut túl az objektív idealizmuson. Sőt, mivel az objektív idealizmus „titka” a szubjektív idealizmus, amint ez az újkori filozófiai fejlődésben pregnáns módon feltárul, mivel minden objektív idealista filozófia visszavezethető a szubjektív idealizmusra, azért akár a „legobjektívebb” objektív idealizmusban is a szubjektív idealizmus számos közvetlen megnyilatkozásával találkozunk.

Hartmann kritikai ontológiája most már az objektív idealista misztifikáció, tehát a reális összefüggések fejtetőre állított fogalmi tükrözésének, a fogalmak hiposztazálásának keretén túlmenően, két ponton is közvetlenül átvezet az irracionális filozófiába. Először: ismeretelméletében, amelyben bírálva és korrigálva ugyan Husserlt, annak fenomenológiai deskripciójából indul ki, meg-örizve kétarcúságát, a szemlélet, a lényeglátás ingadozását racionalizmus és irracionális filozófia között. Másodszor: ontológiai felfogásában az irracionális filozófia — akár a térről és időről, akár az esztétikai vagy etikai értékekről legyen is szó — mindig elébünk kerül, mint „irracionális maradvány-problémák” olyan komplexuma, amely szerinte metafizikai jellege következtében örökre megoldhatatlan. Az irracionális filozófia mindkét említett mozzanata lényeges szerepet játszik Hartmann „Esztétiká”-jában is.

Bár Hartmann ismeretelméleti álláspontja a tudattól független reális és ideális lét elismerésének megfelelően elutasította a vizsgált jelenség létezésébe bezárójelezésének husserli elvét, ezért a filozófiai vizsgálódás önkényességének, a jelenségekkel való szabad bánásmódnak — tehát éppen annak, amivel a marxizmus vádolja teljesen alaptalanul — egy a Husserlénél csak némileg

<sup>6</sup> N. Hartmann: „Metaphysik der Erkenntnis”, 1921, 1.

mérsékeltőbb formáját biztosítja a maga filozófiai módszertana számára. Nevezetesen azzal az elméletével, hogy a megismerés alapkategóriái részlegesen azonosak a létező alapkategóriáival, minthogy a megismerő alany éppúgy létező, mint a megismerendő tárgy, s ez eleve garantálja részleges szerkezeti közösségüket. Mert ebből a felfogásból az következik, hogy a megismerés rendelkezik egy olyan magasabbrendű belső szemlélettel, lényeglátással, amely a tudattranszcendens objektum lényegi törvényeit apriorikusan előlegezheti. Plasztikusan fejeződik ki ez „A megismerés metafizikája” egyik tételében: „Miközben a szubjektum a létező tárgytól eltekint („wegschaut”), aközben ragadja meg éppen lényegvonásait; miközben magát önnönmagába vonja vissza, Platónnal szólva a maga *λόγος*-ába, aközben látja meg az igazságot a rajta kívül létezőről.”<sup>7</sup> S ennek megokolásaként fejt ki: „... a transzcendentális szubjektum semmi más, mint a princípiumok rendszere, mégpedig éppen annyiban, amennyiben a princípiumok azonosak a tapasztalat és a tárgy, a szubjektum és az objektum számára. A transzcendentális szféra, ha a mesterségesen belemagyarázott szubjektív idealitásból kivetkőztetjük, közvetlenül ontikusan reális szférának bizonyul, amelyben a reális szubjektum és reális objektum állnak szemben egymással, s amelynek viszonyaihoz hozzátartozik a köztük fennálló megismerési viszony is. A reális tárgymeghatározottságok *a priori* megismerése a reprezentációnak az a modusa, amely nem a szubjektum közvetlen reakcióján nyugszik, hanem a reprezentáló és a reprezentált princípiumainak, az immanens tudatszférának és a transzcendens tárgyszférának az azonosságán.”<sup>8</sup>

A jelenség megragadásának ez az önkényes irracionális jellege, az, hogy nem megragadja az egész jelenséget, hanem kiragadja annak egyes saját apriorikus elképzeléseinek megfelelő elemeit, mutatkozott meg Hartmann-nál abban a módban, ahogyan a német romantika és a felvilágosodás esztétikáját tárgyalta saját rezignációs álláspontjának igazolásaként. Hogy ez az *a priori*, a rezignációs-tartás a valóságban nagyon is empirikus osztályokból jön létre a legakadémikusabb gondolkodásnál éppúgy, mint a valóságtól menekülő művésznél, nem szorul bővebb kommentárra.

Meglehetősen erőszakos, önkényes a jelenségmegragadás akkor is, amikor az esztétika mint tudomány lehetséges kiindulópontját diszkutálva az aktus-elemzés mellett dönt és kijelenti, hogy a tárgybefogadó aktus képezheti a vizsgálódás kiindulópontját, mivel a tárgyteremtő aktusok az esztétikai-művészeti szférában az aktus tudata nélkül mennek végbe, s így az elméleti elemzés számára nem adódik kézzelfogható jelenség. Bizonyos, hogy az esztétikai tárgyteremtést legalábbis a művészetben fölöttébb bonyolult és intenzív munkafolyamatnak kell tekintenünk, amit az esztétikai irodalom — beleértve a marxista irodalmat is — eddig sokkal kevésbé elemzett, mint a befogadás és értékelés folyamatait. De éppen, mert — szellemi — munkafolyamat ez is (ahogyan Marx megfogalmazta: „a valóban szabad munkálkodás, például zeneszerzés egyszersmind átkozottul komoly dolog, igen intenzív erőfeszítés”<sup>9</sup>), amelyben nem csupán a technikai oldal közismerten tudatos — és zeneelméleti, dramaturgiai stb. tankönyvekben rögzített tudás elsajátítását

<sup>7</sup> I. m. 268.

<sup>8</sup> I. m. 286.

<sup>9</sup> K. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, Budapest 1972, 86.



követeli meg —, hanem tudatosak a tartalomból kiinduló formálás leg-lényegesebb mozzanatai is, azért elvileg ez is éppoly hozzáférhető, mint a befogadási aktusok, még akkor is, ha eltekintünk a művészi önreflexió azon terjedelmes irodalmától, amely bizonyára összehasonlíthatatlanul hitelesebben tükrözi az alkotásfolyamat problémáit, mint ezt Hartmann — Goethe és Schiller ismerője, akiknél a művészi formálás tudatosságá levelezésük és esztétikai tanulmányaik tanúsága szerint igen magas fokon van meg! — fel-tételezni látszik.

Hartmannt az akadályozza meg a valóságos tényállás felismerésében, hogy számára a munka — amelyet egyes elemeiben, mint egyedi célkitűző és rea-lizáló tevékenységet a kauzális és finális nexus összefüggéseit bontva ki, jól elemez — csak egyike és nem legalapvetőbbje azoknak az emberi aktusoknak, amelyek „tudattranszcendensek”, a tudattól független tárgy megragadását szolgálják, az emocionális aktusok és a prospektív affektusok, remény, aggódás, gond és kíváncsiság stb. mellett. Nem az ember társadalmi létének döntő természeti alapja, mint Marxnál.

Az esztétika számára módszertani kiindulásként nem a szubjektív produ-káló és recipiáló aktusok szolgálnak — mint a századforduló esztétikai psi-chologizmusában —, hanem maga a műalkotás, illetve a nem-művészi eszté-tikai jelenségekben az esztétikai tárgyiasság („Gegenständlichkeit”). Egyrészt mert a szubjektumot csak megnyilvánulásaiból ismerhetjük meg, márpedig itt a sajátos megnyilvánulás az esztétikai tárgyiasság, másrészt mert a tárgy sajá-tosságai és belső követelményei kristályosítják ki csupán az esztétikai viszonyt. Az alkotó—mű—befogadó háromtagú esztétikai viszonyának minden egyes tagja átvezet ugyan a másikba, minthogy magán viseli a másik kettő lényeges jegyeit — a mű az alkotót és befogadót, az alkotó a műét és a befogadót, a befogadó a műét és az alkotót —, de a szintetikus láncszem a mű, illetve az esztétikai tárgyiasság. Nincs esztétikai viszony esztétikai objektiváció nél-kül, történjék ez az objektiváció „aere perennius” anyagban, vagy közvet-lenül az emberi test mozgásformáinak, taglejtésének és mimikájának tűnéke-nyebb közegében, mint a táncban. Ha az esztétikum nem művészi formáit vesszük tekintetbe, úgy egyenesen szembeötlővé válik, hogy az esztétikai ala-kulat — mondjuk a természeti szép — objektivitásával szemben olyan befo-gadó szubjektivitás áll, amely egyszerre produktív és reprodukív alanya is az esztétikai tárgyiasságnak, minthogy éppúgy hozzáad valamit társadalmilag determinált képzeteiből és hangulataiból — mindegy most, hogy milyen (itt valóban spontánul ható) pszichológiai mechanizmus segítségével — a ter-mészeti tárgyhoz, mint ahogyan az így létrejött esztétikai objektumot, mint a természeti és társadalmi mozzanatok közvetlen egységét, egységként éli át a reprodukciós folyamatban, a befogadó élményben. Ez pedig éppen az eszté-tikai alanyiség mindkét formájának (a produktívnek és a receptívnek) tárgyi meghatározottságát bizonyítja. A fiatal Marx nagyon is átgondoltan mondotta ki esztétikai összefüggésben is egyik alap gondolatát: „Csak a zene ébreszti fel az ember zenei érzékét . . . csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gaz-dagsága által képeződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egy-szóval emberi élvezetekre képes *érzékek* . . .”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> K. Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 73.

Érdekes, hogy Hartmann „Das Problem des geistigen Seins” (1933) esztétikai fejtegetéseiben élesebben látta még, hogy a tárgyból való kiindulás az adekvát lehetőség, s már ott kidolgozta a művészi tárgyiasság, a műalkotás struktúrájának „rétegelméletét”, amely így mindenképpen előfeltétele annak a receptív aktusanalízisnek, amelyből — ellentétben korábbi eljárásával — „Esz­tétiká”-jában kiindul. „Napjaink esztétikája — írta „A szellemi lét problémájá”-ban — túlnyomó többségében még mindig az aktusanalízis mellett tart ki; ez az alapja annak, hogy számára a rétegződési viszony, bár többször észrevették, nem vált közkeletűvé — tárgyilag tekintve azonban a tárgyra való irányultság eredendően a természetes adottság az esztétikai probléma területén. Mert valamennyi művészi érték egyedül a tárgyon függ és nem az aktuson. Nem a művészet mint olyan a „szép”, nem is a műélvezet, hanem egyedül a műalkotás.”<sup>11</sup>

2

Van itt egy bizonyos — relatív — ellentmondás az 1933-as és az 1945–50-es kiindulás között, bár a receptív aktus elemzése az utóbbi esetben is fölvezet csupán a tárgyszerkezet elemzéséhez. Ez az ellentmondás nem abból származik, hogy Hartmann esztétikája befejezetlen s a kiadott szöveg kétharmad része átdolgozatlan maradt. (Kritikai fejtegetéseinkben ezért is tartózkodunk majd attól, hogy Hartmann felfogásának és álláspontjának rovására írjunk olyan ellentmondásokat és gyengeségeket is, amelyeket — megítélésünk szerint — műve további kidolgozása és átdolgozása során felfogásának eredeti dimenzióin belül kiküszöbölhetett volna.) Művének első harmadát — felesége, az „Esz­tétika” publikálja, Frieda Hartmann asszony tanúsága szerint<sup>12</sup> — maga „a szerző kifejezetten publikálásra késznek” tekintette. Nem külső körülmények, belső filozófiai összefüggések magyarázzák meg az ellentmondást.

Nem tekinthető véletlennek Hartmann ismeretes háború végi odafordulása az antropológiához. Filozófiailag abból az elégtelenségérzésből fakadt, hogy az idealisztikusan felfogott, szellemi létként átértelmezett társadalmi létet, a „perszonális szellemet” és a nem teljesen hegeli, nem teljesen teleologikus értelemben vett „objektív szellemet”, túlságosan is elszakította az ember természeti valóságától. Korábban a történelmiség egyedüli hordozóját az objektív szellemben látta: „Előfeltételezzük — írta 1930-ban<sup>13</sup> —, hogy szigorú értelemben csak a szellemi létnek van története, nem pedig a magáért vett szellemtelen létnek. A természeti események és processzusok is egyazon időben futnak le. De nem történeti folyamatok. A történelem folyamatkategóriája már feltételezi az objektív szellem kategóriáját.” „Naturphilosophie und Anthropologie” című 1944-es cikkében már-már önkritikus kijelentésként hangzik, amikor megállapítja: „Az emberben rejlő természeti lény történetiségét többnyire erősen lebecsülték. . . Az ember egyedként éppúgy, mint közösségi és történeti lényként, a szerves, a lelki és a szellemi élet egymásbakapcsolódása. Legmagasabbrendű teljesítményével együtt benne áll a természet teljes összefüggésében és mégis kimagaslik abból mindazzal, ami sajátlagosan kitünteteti.”<sup>14</sup>

<sup>11</sup> N. Hartmann: „Das Problem des geistigen Seins”, 1962.<sup>3</sup> 428.

<sup>12</sup> „Ästhetik”, 479.

<sup>13</sup> „Kleinere Schriften”, I, 322.

<sup>14</sup> Uo. 219.

Hartmann azonban, híven objektív idealizmusához, itt is a történelmi materializmussal szembe fordulva kívánja realiztikusabb alapokra helyezni korábbi tiszta szellemtörténeti felfogását: „Az ökonómiai dolgok súlyát csupán későn ismerték fel, és amikor végre felismerték, már korán a másik éppoly természetlen végletbe estek bele, a történelmi materializmusba. A történelmi materializmussal való végleges leszámolás még ma is elintézetlen feladat.”<sup>15</sup> Az „elintézetlen feladat” elintézésén napjainkban sokkal többen fáradoznak jobb ügylőz méltó buzgalommal, mint valaha, de történjenek ezek a leszámolási kísérletek nyíltan, vagy a marxizmus áruhájában, eredményük éppúgy semmis, mint valaha. Hartmann antropológiai fordulata szükségképpen természetlen marad, mint minden olyan antropológia, amely a történelmi materializmussal szemben, vagy akárcsak annak megkerülésével próbál választ keresni a társadalmi-emberi lét problémáira.

Az „Esz­tétika” kiindulása a receptív aktusokból már ennek az antropológiai koncepciónak a jegyében áll. S bár a meghirdetett koncepció lényeges eleme éppen „az emberben rejlő természeti lény” („das Naturwesen in Menschen”) történetiségének kimunkálása, az „Esz­tétiká”-t éppen az különbözteti meg „A szellemi lét problémájá”-nak művészetre vonatkozó fejtegetéseitől, hogy a művészet belső történetiségének kérdései a háttérbe szorulnak, a művészet és az esztétikai viszony egy eleve adott és lényege szerint változatlanul maradó antropológiai adottságból, a „magasabbrendű szemléletből” fakad.

Teljesen lehetséges természetesen művészet és esztétikum átfogó, a művészet egész fennállása során érvényesülő törvényszerűségek esztétikai-elméleti megragadása. De tudományos érvennyel csak akkor, ha a maradandó törvényeket is, mint a társadalmi-történeti fejlődésben létrejött és történelmi fennmaradásukban is — korszakos feltételeiknek megfelelően — változó, különös törvényszerűségekből és kategóriákból általánossá váló, és általánosságukat újból meg újból különös történetileg és osztályszerűen meghatározott alakzataikban érvényesítő kategóriák és törvényszerűségek komplexumaiként fogják fel. Minthogy itt eminensen ideológiai jelenségről van szó, azért társadalmi objektivitásuk sajátosságának megragadásához — ahhoz, hogy megértsük az egyedekkel szemben kötelező-kényszerítő fellépésüket mind a produktív, mind a receptív alanyok számára, teszem azt, hogy a művész nem alakíthatja saját kénye-kedve szerint (egyéni élményeiben is) társadalmilag, osztályszerűen prezentálódó életanyagát, vagy azt, hogy a receptív alany, a közvetlen közönség s a távolabbi utókor, a befogadás aktusaiban a mű belső követelményeinek kell hogy eleget tegyen ahhoz, hogy elsajátíthassa —, mindennek megértéséhez és elméleti feldolgozásához nélkülözhetetlen az anyagi-társadalmi termelési folyamatnak az ismerete, amely az ideológiai fejlődés — fölöttébb — viszonylagos önállóságát kondicionálja. Ebben és csakis ebben az esetben, a marxista-leninista esztétika esetében, a művészet átfogó törvényeinek fogalmi megragadása a realitásnak megfelelően — minden erőszakolt hegeli típusú konstrukció nélkül — képes visszatükrözni fogalmi formában a művészi esztétikai alakzatok belső történetiségét, genezisék és formaváltozásaik kimunkálása révén, helyt adva az általános törvényszerűségekből a különös mozzanatoknak, s a különös törvényszerűségekből az általánosoknak.

Hartmann-nál ellenben, és egyáltalán minden antropológikus felfogásban, szükségképpen a készként és befejezettként elgondolt antropológiai szubjek-

<sup>15</sup> Uo.

tumban az általános maradandóságra esik a hangsúly, amelynek történelmi változásai ily módon nem lényegelemekként, hanem külsőséges modifikációként tűnnek fel — nagyon éles ellentétben a művészet színes, történelmileg gyorsan változó és változatos gazdagságú világával. Nicolai Hartmann, mintegy kárpoztásként a művészet reális gazdagságának és hatalmának elméleti elszurkítéséért, az emberi teremtőképeség legnagyobb potenciáját a művészetben látja megvalósulni, mintha a nagy szavak pótolhatnák a tényleges megértés hiányát: „Egyedül a művészet képes arra — mondja —, amire a hívők hite szerint csak az istenség képes: kinyilatkoztatni.” S egy immár reálisabban hangzó fejtegetésében, amelyben a művészt és művészetet eszmehordozóként fogja fel, a következőket írja: A művész „nem az eszmében való élet kizárólagos birtokosa, de igenis a hatalomé, hogy ebből az életből kiindulva belenyúljon az emberek reális életébe, fényt és képet tartson a szemük elé, amely megmutatja számukra, mit kell tenniük és milyeneknek kell lenniük. A művész nem oly módon teszi ezt, hogy a ‚kell’-t mondja ki, hanem úgy, hogy az emberek szívébe vágyat plántál, amely nem hagyja el őket többé.”<sup>16</sup>

Ez a pozitív pátosz azonban éppen úgy, mint Hartmann megindulása az ismeretelméletben a tudattól független tárgy elismerése felé, menten átcsap az önmaga ellentétébe, mivel az a fény és kép, amelyet szerinte az esztétikum ad, nem a valóságos társadalmi-emberi élet mélyebb és jövőbemutató tendenciáinak képe és fényugara, hanem a platóni ideák módjára felfogott etikai és esztétikai értékeké, a magánvaló értékek embertől függetlenként tételezett ideális világáé, egy saját szavai szerint is irreális lété. „A műalkotás rétegeinek sokaságán és tartalmának tarkaságán át történő rápillantás az eszmére — írja —, ez az a kinyilatkoztatás, amelyet a művész véghezvisz . . . A műalkotás külső rétegeinek kell a legnagyobb transzparenciával rendelkezniök, ezeknek kell teljesíteniök azt, amit különben a világon semmi más sem teljesíthet, hogy első ízben tegyék láthatóvá a meg-nem-levőt, mégpedig annyiban, amennyiben ez magánvalóságában egyszersmind kimondhatatlan is.”<sup>17</sup> A művészet azonban ily módon nem bevezet a világba, az élet konkrét társadalmi formáinak és tartalmainak mélyen fekvő összefüggéseibe, hanem kivezet belőlük egy olyan idealizált értékvilágba, aminőnek a legkülönbözőbb történelmi korok kizsákmányoló és uralkodó osztályai a saját szűk érdekeiknek megfelelő világnézeti eszméket tüntették fel.

Ennek szolgálatában áll Hartmann koncepciója, amely az emberi természet teremtő jellegét legmagasabb formában a művészetben látja megnyilatkozni. „Az ember teremtő jellege („Schöpfertum”) mindenütt aktualizálódik a gyakorlati életben . . . Ennek ellenére az ember teremtő ereje mégsem az életaktualitás területén van meg legmagasabb formájában. Csupán ott kezdődik ez, ahol többé már nem valami reálisnak a megalkotásáról van szó, hanem pusztán megjelenítésről („Erscheinenlassen”). Az ember teremtő jellegének esztétikai formája annak következtében emelkedik fölébe az alkotás minden más formájának, hogy nem kell megvalósítania azt, amit látomásában megteremt. Ebben rejlik a művészi látnok és teremtő nagy, a maga nemében egyedüli szabadsága. Hasonlít ez a szabadság a légüres térben való mozgáshoz, ellenállás nélkül; s a művészi ábrázolás valóban az ‚elvalótlanításban’ („Entwirklichung”) mozog. Csupán itt jutunk el a szó sajátos értelméhez, amely

<sup>16</sup> „Ästhetik”, 473.

<sup>17</sup> Uo.

az eltávolodást jelenti a reális valóságtól — ellentétben a „megvalósítással”, amely a valóságba való beledolgozást mondja ki. A figyelemreméltó azonban éppen az, hogy ezzel nem történik elfordulás a reális élettől, hogy ettől a nem valóságban lebegő alkotó jellegtől egy végtelenül finom determináció szárai vezetnek vissza a reális életbe, mégpedig a nagy stílusú életbe, a történelmi életbe.”<sup>18</sup> Osztályértelme szerint ezért nincs végső soron ellentmondás a között, hogy Hartmann miután legelősebben fogalmazza meg a szabadság optimálisnak tekintett formáját, mint a valóságtól való elfordulást, „a légüres térben való mozgást”, végül is visszacsatolja az esztétikumot ahhoz a történelmi élethez, amely mint nagy stílusú élet, az uralkodó osztály élete. A valóságtól való elfordulásnak, s a hozzávaló visszafordulásnak, a kikapcsolódásnak és visszacsatolódásnak ez az egysége azonban nem az egykor haladó burzsoázia művészetszménye többé, nem azoké a művészeké és művészetről gondolkodóké, akik Leonardo da Vincitől Balzacig, Tolsztojig a valóság kimeríthetetlen gazdagságát próbálták visszatükrözni az ábrázolt életdarab intenzív végtelenségében az emberalakítás pozitív pátoaszával, hanem a polgári esztétikai gondolkodásnak ama Schopenhauerral kezdődő vonulatáé, amely a művészetben látja a valóságos társadalmi problémák — nem megoldásának, hanem — eszmei kikapcsolásának eszközét —, az egyre üresebbé váló esztéticizmusé. Epigon esztétika Hartmanné akkor is, ha pluralisztikus ontológiája alapján az ideális és reális lét, valamint a kettő részleges egymás-fedését — nevezzük így! — kifejező ideál-reális, vagy ha tetszik reál-ideális szféra alapján új, járhatóbb és célhoz vezetőbb esztétikai utak feltörését ígéri.

### 3

Ezen osztályértelme szerint megoldódó ellentmondáshoz azonban megoldatlan, helyenként egyenesen antinomikus ellentmondásokon és eklektikus egyeztetési kísérleteken keresztül vezet Hartmann útja. Nem azért, mert következetlen gondolkodó, hanem azért, mert a pozíciójában rejlő ellentmondásokat igyekszik végiggondolni. Ebből a szempontból az irracionális „metafizikai maradványproblémákról” alkotott elmélete nem is más, mint beismerése a saját pozíciójában rejlő antinómiáknak.

Nem kétséges, hogy reális tények realizisztikus elemzéséből indul ki, amikor érzéki észlelésünk ama sajátosságáról beszél, hogy az érzéki szemlélet egy jelenségegészre irányul, s ebben mélyebbet és többet lát meg, mint ami pusztán érzéki receptorainkban adva van. „Ez a másik (nem pusztán érzéki — *Sz. J.*) látás nem platonikus megragadása egy általánosnak... Sokkal inkább az egyes tárgyhoz, annak egyszerűségéhez és egyediségéhez fordul oda, de azt látja meg rajta, amit az érzékek közvetlenül nem ragadnak meg: egy tájon a hangulat mozzanatát, egy-egy emberben a lelki tartását, a szenvedését vagy a szenvedélyét, egy lejátszódó jelenetben a konfliktusét.”<sup>19</sup> Mivel azonban a látásnak ezt a formáját nemcsak hogy nem tudja levezetni az emberi gyakorlatból, ennek sokoldalúbbá válásából, mint ahogyan ezt a dialektikus materializmus teszi, megmutatva, hogy az érzékek emberivé válása, társadalmiasulása, az a tény, hogy — Engelsszel szólva — a sas szemé messzebbre és élesebben lát ugyan, mint az emberé, de az ember mérhetetlenül több

<sup>18</sup> I. m. 475.

<sup>19</sup> I. m. 17.

és lényegesebb összefüggést ragad meg a tárgyon, mint a sasé, hanem a gyakorlatlaltal egyenesen szembe is állítja ezt a látást, ahelyett, hogy a közvetlen gyakorlati látás reflektálttá válásaként fogná fel, azért a jelenséget ezúttal helyesen rögzítő kiindulás csak a husserli „lényeglátás” idealista koncepciójának válik egy sajátos variánsává. A különbség az utóbbtól mindössze abban áll, hogy a gnoszeológiai lényeglátás az általánosra irányul és elszakad a tárgyiasságtól, önmagába fordulva is a tárgy szerkezetét látja, az esztétikai szféra magasabbrendű látása viszont a tárgy érzéki szemléletéhez tapad hozzá, tehát kifelé fordul, de azt, amiben túllát az érzéken, a tudat bensejéből adja hozzá. Nem kétséges, annak az idealista konstrukciónak antropológiai (s így történelem- és fejlődésellenes) konkretizálásáról van szó az esztétikai szférában, amelyet Hartmann „Az ismeret metafizikája” című könyvéből vett korábbi idézetünkben posztulál, nevezetesen, hogy a tudat létező jellegéből eleve következnie kell a — részleges — princípium-azonosságnak a tudatszféra és tárgyszféra között.

Az antropológiai adottságként felfogott „magasabbrendű látás” azonban még a kanti transzcendentális tudat a priori kategóriáin és ezek funkcionálásán mérve is egyértelműen irracionális jelleget kap. Hartmann szerint a magasabbrendű esztétikai látás karakterisztikuma, hogy együtt van adva az elsőrendű látással, az érzéki észlelettel. „Csupán a kettő együttes hatása adja a művészileg látó magatartás sajátosságát.”<sup>20</sup> Mármost Kant is foglalkozik az itt rejlő problematikával, amikor „Az ítélőerő kritikája”-ban a „lelkierők játékának” („Spiel der Gemüthskräfte”) az érzéki képzelőerő s az értelem egybejátszását és egybefonódását jelöli meg az esztétikai szemléletben, különben összhangban a felvilágosodás általános felfogásával — legalábbis ha eltekintünk az a priori jelleg specifikusan kanti idealizmusától. Hartmann kritikai kommentárja a kanti felfogáshoz az, hogy Kant az értelmet emlegetve a „lelki képességek” rangsorában túl magasra nyúlt, mert ha az esztétikai „megragadását az értelem funkciójának vesszük, akkor a másik tag szemléleti jellegét ezzel megszüntetjük”. S bosszús hangú konklúziója szerint: „Alighanem jobban tesszük, ha az értelmet itt figyelmen kívül hagyjuk, s az egymásba játszást az érzéki és érzékfölötti látás egymásba játszásaként értelmezzük; ahol az utóbbi nem valami misztériumszerű elmélyülést, hanem egyszerűen a spontán belső és produktív látást jelenti, amely a közvetlenül érzékiileg adotthoz valami újat tesz hozzá.”<sup>21</sup>

Az értelmet kihagyni a számításból azonban mindig értelmetlenség — akkor is az, ha az értelem kanti fogalmának az az osztályszerűen korlátolt értelme van, hogy élesen elkülönül (bizonyos feltételek mellett egészen a szembenállásig jutva) a relatív tárgyi totalitásokat átfogó, az értelemkategóriákat magába olvasztó dialektikus észről, amelynek képzetét a dialektikus materializmus a dialektikus gondolkodás fogalmában konkretizálta. Mert ez az esztétikai szemlélet vagy egyáltalán nem létezik (aminek feltételezése persze ellentétben állna a jelenségekkel), vagy amennyiben létezik, nem más, mint a dialektikus természetű ész, vagy a kategoriális összefüggéseiben és funkcionálásában észnek nevezett szubjektív dialektika szintetikus egybefonódása az érzéki szemlélettel. Ha egyszer a dialektikus gondolkodás viszonylagos önállóságában, „magáértvalóságában” létrejött már a tárgyi világ gyakorlati és

<sup>20</sup> I. m. 28.

<sup>21</sup> I. m. 19.

tudati elsajátítása alapján, akkor az érzéki szemlélettel mintegy újra összefonódik és ilyen értelemben, „másértvalóságában” az érzéki szemlélet belső meghatározójává válik, lényeges elemeként a Marx és Engels által kimutatott jelenségnek, az érzékek emberiesítésének. Más kérdés a spontán dialektikus gondolkodás genezisének kérdése, az, hogy az emberi tudattevékenység fejlődése során az érzéki képekben kezdenek kialakulni az elvont gondolkodás csirái; mert ez ugyan elősegíti, hogy a fejlett intellektus kategóriái és operációs formái behatoljanak az érzéki szemléletbe, de kifejlődése során az érzéki és intellektuális mozzanat közvetlen egysége nem alapja még az esztétikai látásnak és produkciónak. Hogy csak egy tényre utaljak a számos létező között, amely ezt igazolja: a gyermekrajzok nem a valóságos tárgyak látszati képét, hanem tudott képét rögzítik.

A szem optikai, vagy a fül auditív intelligenciája, az, hogy jelentésteli képeket és hangokat ragad meg — csak a kifejlett emberi tudat sajátossága. Még inkább az az ezen nyugvó esztétikai látás. Hartmann egy ízben maga is észreveszi, hogy ellentétben a Kantnak — jogtalanul — felrótt hibával, azzal, hogy „túl magasra” nyúlt, őt az ellenkező tévedés fenyegeti, az, hogy túl alacsonyra nyúl, s ezért védekeznie kell a „szellemtelen tudatba” való visszaesés veszélyével szemben. Idealista terminológiája ellenére is lényegében materialista tartalommal beszél arról, hogy „a szellemi tudat fölényét éppen az biztosítja a szellemtelen tudattal szemben, hogy a dolgokat úgy fogja föl, amilyenek magánvalóságukban, azaz amik, függetlenül megismerésüktől”.<sup>22</sup> De ha éppen ez a mozzanat, a nem éne vonatkoztatottság, az objektivitás mozzanata, mint ezt Hartmann feltételezi, esztétikai vonatkozásban is megmarad, ha igaz az, amit ír, hogy „az egyszer megszerzett objektivitás teljes egészében fennmarad, sőt egyáltalán nem érinti azt sem, hogy a tudat élvezi a szépet”,<sup>23</sup> akkor ez nem azért lehetséges, mert az értelmet ki kell kapcsolni a játékból, hanem azért, mert az értelem „játékban” van — tökéletesen függetlenül attól, hogy az esztétikus ezt elméleteiben elismeri-e vagy sem. Hartmann számos kézzelfogható ellentmondásainak egyike ez, bármily kétségbeesett erőfeszítéseket tesz itt is és másutt is, hogy idealista elgondolása repedéseit szóvokolatokkal eltakarja. A belső ellentmondások hartmanni megoldásának tendenciája — éppúgy, mint létrejöttük alapja — az idealizmus, ennek kézzelfogható ellentmondásai az objektív tényállásokkal.

Ész és értelem a receptív és produktív esztétikai aktusokban természetesen nemcsak a szemlélettel egybekapcsolódó másértvalóságában szerepel, hanem magáértvalóságában is. S ez a magáértvalóság korántsem csupán külső előfeltétele az esztétikai élménynek — mint teszem a „Divina Commedia” teljes megértéséhez szükséges tárgyi ismeretek megszerzése esetén —, hanem integráns része az esztétikai élménynek. Ilyen integráns elem már maga a tárgyi megértés: egy kép cselekményösszefüggéseinek tisztázása, nem az utólagos elméleti, tehát óksági földolgozásban, hanem a közvetlen élményfolyamatban, egy zenedarab heroikus, patetikus vagy szentimentális jellegének gondolati fixálása, a tárgy keltette érzelmi hangoltságba beleszövődő reflexió, nem is szólva az intellektuális és emocionális mozzanatokat összefogó világnézetről, mint elméleti és gyakorlati magatartásunk — tartós — eszmei motívumáról amely az esztétikai értékelésben döntő szerepet játszik. Hartmann-nak a

<sup>22</sup> I. m. 50.

<sup>23</sup> I. m. 51.

„publikálásra kész” anyaga elején adott Kant-bírálatát az anyag végén „részlegesen” vissza kell vonnia, mert korábban kifejtett álláspontjáról konkrét esztétikai jelenségek válnának érthetelenné. „Kant — írja — a reflexiót teljesen bevonta az esztétikai látásba („reflektáló ítélőerő”). Ezzel túl messze ment; ámde, az elmélkedést a szemlélésből kizárni szintén túl messze megy . . . a szemlélés nemcsak kihívja a reflexiót, elég gyakran önmagában tartalmazza már kezdeteit — és ennyiben beletartozik a reflexió is az esztétikai természet-jelenségbe.”<sup>24</sup>

Milyen princípiumok megjelenéséről van szó végül is a Hartmann-féle „magasabbrendű szemléletben”, ha nem az intellektuális kategóriák — azonosság, okság, rész, egész stb. — megjelenéséről a nem-intellektuális érzékiség közegében? Itt ismét visszaérkezünk az értékvilág ideális létéhez, platóni ideák módjára felfogott magánvaló szférájához, illetve az értékvilággal kapcsolatos teremtő (és ebben az értelemben tudattranszcendens aktusokra képes)<sup>25</sup> emocionális „a priorihoz”, az értékérzéshez („Wertgefühl”). Az esztétikai észlelés folyamatát úgy írja le Hartmann, hogy ez a közvetlen érzéki észlelésből kiindulva az intellektuális kategóriákat érintve az értékekhez vezet föl, amelyek persze nemcsak az út végén, hanem már kezdetén is belejártak ebbe a folyamatba, hiszen ennek előre-tételezett céljai voltak. De nézzük felfogását saját szavaiban. Maga az észlelés „itt csak első tag. A szemléletnek hozzá legközelebb álló fokai hasonlítanak még rá, s ezért látszatra hozzátartoznak; a magasabbak, amelyek egyre több eszmei tartalmat mutatnak, eltávolodnak tőle, a benne rejlő spontán produktív elem felfokozódik és teremtő alakzatokra vezet. Ha bizonyos magaslatra jut, akkor e látás ismét csak a megismeréshez közeledik, vetélkedik vele és zavarba ejtően szorosan kapcsolódik hozzá; de lényege és iránya szerint más marad, jóllehet az igazságigényben osztozhat vele. Végezetül eltávolodik a megismeréstől és túlmegy rajta. Mert egészen fent az „intuáció” voltaképpeni formái állnak, a *vizió*, pregnáns értelemben, amelyet már a régi időben is a *cogitatio* fölött levőnek tekintettek. — Ezzel harmonizál, hogy a végső, a belülről determináló hatalmak, amelyek le egészen az észlelésig — az (esztétikai — Sz. J.) anyag formálásán keresztül és túl — irányító, kiválasztó és meghatározó szerepet játszanak, az értékérzet hatalmai. Mert amikor az értéktudat számára adott értékeket tárgyilag ragadják meg, akkor intuitíve ragadják meg, tehát nem a megértésnek, hanem a szemléletnek formáiban.”<sup>26</sup>

Látnivaló: Nicolai Hartmann igen messze megy az irracionalizmus terén, amikor egy passzív-kontemplatív magasabbrendű látás elméletét az intellektuális aktusokkal szembeállítva kiépíti, és ezzel együtt — korántsem csupán esztétikájában — vállalnia kell mindazt a nehézséget, amely az idealista érték-elmélet minden változatát, a formális értékelméletet, éppen úgy, mint a Hartmann képviselte „materialisat” — amelynek a világon semmi köze nincs a materializmushoz — belső ellentmondások útvesztőjévé változtatja. Az esztétikai látás elméletének reális mozzanatai csakhamar belevesznek az érték-metafizika irracionális kódébe.

<sup>24</sup> I. m. 168.

<sup>25</sup> Vö. pl. N. Hartmann „Zur Grundlegung der Ontologie”, 1935, c. műve 51. fejezetével: „Bewusstseinsnähe und Idealtranszendenz.”

<sup>26</sup> „Ästhetik”, 66.



Hartmann az esztétikai tárgy elemzésénél is megnyerően józan megállapításokkal és módszertani megfontolásokkal indít. Felismeri, hogy ott kell az esztétikai tárgy lényegjegyeit keresni, ahol legplasztikusabban válik láthatóvá. Ez a heurisztikus megfontolás ellentétben áll a XX. századi polgári esztétikai kutatások ama sajátosságával, hogy nem a legplasztikusabb, legpregnansabb jelenségeket, amelyeket már a gyakorlati esztétikai tudat is kiválaszt, hanem az elmosottat, az átmeneti és határjelenségeket kívánják elsősorban megragadni, mert kezdeti meghatározásaik feltétlen érvényét az egész vizsgált szférára nézve eleve biztosítani kívánják. Ennek következtében azonban az esztétikai jelenségek kulcsát a leginkább — hogy Marxszal szóljunk — fogalommentes, azaz a saját lényegüket leginkább elfedő, attól legtávolabbi formákban akarják megragadni. Eljárásuk alapja és következménye is egyszerre a már említett formalisztikus szemlélet előtérbe nyomulásának. Minthogy eleve mindent át akarnak fogni elvont fogalmaikkal, azért semmit sem fognak meg. A lényeges formák vizsgálata viszont, ha valóban megragadjuk belső törvényszerűségeiket, elvileg biztosítja az átmeneti és határjelenségek feldolgozását, oly módon, hogy a lényeg fogalmának további bővítését vagy szűkítését hajtjuk végre. Ebben az értelemben beszél Hartmann arról, hogy „a tárgy-analízis első menetéből ki kell zárunk, ami nem műalkotás, tehát a természeti szépet és az emberi szépet. Később kell azután megvizsgálnunk, hogy az, amit a műalkotáson felleltünk, mennyiben vihető át a szép eme területeire.”<sup>27</sup> S a művészetek körén belül is az ábrázoló művészetek mellett dönt, mert tartalmi meghatározottságuk egyértelmű és világos: „A művészetek közül a tárgyi elemzés szempontjából elsősorban azok jönnek számba, amelyek alkotásaiban egy szellemi tartalom („Gehalt”) tartalmi képződményként kézzelfogható módon emelkedhetik ki; azok a művészetek ezek, amelyek életanyagot („Stoff”), szüzsét, témát ábrázolnak. . . Ezek a művészetek: a szobrászat, festészet és költészet. Utólag kell majd megvizsgálnunk, hogy mennyiben lelhető fel mindaz, amit rajtuk találtunk, a nem ábrázoló művészeteken, főleg a zenén és az építőművészetén”,<sup>28</sup> s tegyük hozzá: az ornamentikán.

Mármost Hartmann szerint a művészi forma legalábbis az ábrázoló művészetekben, kettős feszültségbe lép anyagával. Ellentétben van egyfelől azzal az anyaggal („Materie”), amelyben érzékelhető formává objektiválódik, másfelől az életanyaggal („Stoff”), szüzsével, amelyet formál. A formálás eme kettős irányának egymással és anyagával való ellentétét kell feloldania a kész és befejezett műnek. „Nyilvánvaló, írja Hartmann, hogy valaminő megadható viszonynak kell fennállnia az első és második értelemben vett formálás között. . . Ha a költő egyfelől jellemeket és életsorsokat formál, másfelől azonban a szöveget formálja, amelyekben ezeket kifejezi, akkor lehetetlen, hogy ez a formálás azonos legyen azzal. A megalkotott műben azonban, mondjuk egy dialogikusan alakított jelenetsorban, mindkettőnek oly mértékben kell egységbe nőnie, hogy egyetlen kétoldalúan ható formálásként kell léteznie.”<sup>29</sup> E lényegében helyesen, bár némileg túlélezett módon felvetett problematikára — ahol az ellentétes mozzanatok dialektikus egységét, amely egység még kifeje-

<sup>27</sup> I. m. 94.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> I. m. 15.

letlen és csak magánvalóan van adva, nem veszi számba — kíván választ adni a műalkotás rétegelméletével.

Létezési módját tekintve minden műalkotás alapvetően két mozzanat összefüggése: egy reális anyagi „előtéré” és egy irreális szellemi „háttéré”. A reális anyagi előtér a kő, a vászonra festett szín, a kiejtett vagy leírt szó. Az irreális háttér az ebben kifejeződő szellemi tartalom, amelyet holt adottságból csak az átélő alany változtat elevenné, anélkül, hogy ez „irrealitását” módosítaná. „Az anyag formálásával együtt reális, a tulajdonképpeni szellemi tartalom irreális marad; az eleven szellem sem realizálja, számára ez csak jelenségként lép fel.”<sup>30</sup> A reális előtér és irreális háttér között — szélső pólusok között — most már a rétegek egész sora húzódik aszerint, hogy a reális és irreális mozzanatok a valóság egy-egy mozzanatát megjelenítve milyen módon hatják át egymást.

Vegyük a szemléletesség kedvéért a portréfestészetet, amelynél, mint Hartmann megjegyzi, Rembrandt bármely öregkori arcképére gondolhatunk. Rétegtagolódása a következő: 1. A reális adottság a színfolt a vásznon, kétdimenziós síkban. 2. Ebben az előtérben jelenik meg a háttér első rétege: az irreális, mert háromdimenziós, tér és (belső) fény, továbbá az ábrázolt alak dologitárgyi formája s a környezet dolgai. 3. Az előbbin keresztül jelenik meg az eleven élet, mozgó testiség (amelyet Hartmann lényegében a lessingi „termékeny pillanat” szellemében fog fel) — portré esetében az arc mimika. 4. A következő réteg az ember, benső világával, jellemével. „Ez lényege szerint a láthatóságtól teljesen elvonatkoztatott; hiányzik a térbelisége, színessége, láthatósága, dologisége; mint ahogyan az eleven emberen is mindez kívülesik a láthatóságon.”<sup>31</sup> 5. „A csodálatos azonban az, hogy e teljesen dologiatlanul és nem érzékiileg megjelenő réteg még mindig rendelkezik a transzparencia jellegével valami más számára . . . láttatja és megjeleníti a személyiség morális lényegét (mintegy az intelligibilis karaktert), egyszerre a maga sajátosságában és idealitásában . . . itt a keresztüllátás az egyszerre és egyetlenre irányul és éppen ez adja a portré voltaképpeni „hasonlóságát”, azaz azt, amit a szó szoros értelmében csak sejteni lehet.”<sup>32</sup> 6. „S a végső megjelenő mozzanat, amely megragadhatatlan és mégis az ember belső lényegéhez tapad: egy emberileg általános, amelyet mindenki, aki ezt látja, a sajátjának érez . . . ez érthető, mert az általános az, amely minden időben ismét és ismét szól az emberhez.”<sup>33</sup>

Megoldja-e Hartmann esztétikai rétegelmélete a műalkotás valóságos szerkezeti kategóriái feltárásának feladatát? Aligha. A gondos módszertani megfontolások és a helyes kiindulás ellenére, s annak ellenére, hogy Hartmann csak utólag veti fel azt a kérdést, hogy mi a viszonya esztétikai rétegelméletének korábban kidolgozott rétegontológiájához („hogyan viszonylanak az esztétikai tárgy eme rétegei — amelyek mégiscsak bizonyos analógiával ismétlődnek a különböző művészeti területeken — a reális világ általános ontikus rétegeihez”<sup>34</sup>), egész elmélete nem más, mint némileg differenciáltabb reprodukciója idealista rétegontológiái elképzeléseinek. „Most már világosan ki kell mondanunk: alapjában az esztétikai tárgyban az ontológiai rétegek ugyanazok, ame-

<sup>30</sup> I. m. 85.

<sup>31</sup> I. m. 167.

<sup>32</sup> I. m. 168.

<sup>33</sup> I. m. 169.

<sup>34</sup> I. m. 475.

lyek a reális világ felépítését adják. Röviden és egyszerűsítve a következő négy: a dolog (érzéki) — az élet — a lélek — a szellemvilág; csak az esztétikai tárgyban minden egyes réteg továbbhasad, mégpedig a különböző művészetekben nagyon különböző módon.”<sup>35</sup> Valóban, ha a portré példáját vesszük, akkor a dologi rétegnek az — egymással heterogén — 1. és 2., az életnek a 3., a léleknek a 4., a szellemvilágnak az 5. és 6. műréteg felel meg, ahol a dologi és szellemi világ felhasadtsága a mű két-két rétegeire egyszersmind megvilágítja Hartmann ama megjegyzésének értelmét, hogy az esztétikai tárgyiaságban az ontológiai rétegek továbbhasadnak.

Am ha mindez így van, akkor az esztétikai rétegelmélet igazsága a hartmanni ontológia rétegelméletének igazságával áll vagy bukik. Hartmann rétegotológiája azonban mélyen antidialektikus elmélet éppen végső összefüggéseiben. Hartmann a dialektikát 1929-es Hegel-könyvének tanúsága szerint olyan történelmi időszakban is a filozófiai zsenik kifürkészhetetlen titkának tekintette, amikor a dialektika materialista formájában mint dialektikus materializmus és történelmi materializmus a Szovjetunióban és a Szovjetunió kivül mindeütt, ahol a forradalmi munkásosztály a maga szabadságharcát vívta, milliós tömegek világnézete volt már, tanulmányozták, elsajátították, gyakorlatban alkalmazták. Amit viszont kifürkészett a dialektikából, a fiatalkori írásának, a „Szisztematikus módszer” (1912) című tanulmányának módszertani elképzelései szerint annyi, hogy a dialektika a fenomenológiai leírás által felvetett s a transzcendentális módszer által megoldott problémákat, tehát kész fogalmakat, teorémákat és teóriákat rendszerez, kapcsol össze, mintegy horizontálisan. Azaz ki van zárva Hartmann felfogása értelmében tevékenységének voltaképpeni mezejéről — Lenin szavaival a konkrét jelenségek konkrét elemzéséből —, nem a kritikai elemzés, csupán az utólagos összefoglalás eszköze. A hartmanni rétegotológia éppen dialektika híján, a materialista dialektikával szemben szakít mély hasadékok az anyagi világ mozgásformái közé.

Nem feladatunk itt Hartmann rétegotológiai elképzelésének kritikája. Jellemzésükre csak annyit, hogy az alsóbb szintek „fundálják” ugyan a felsőbbeket — az élet pl. csak a dologiságon alapulhat —, sőt bizonyos kategoriális jellegzetességeik tovább mennek a magasabb szintbe, de a magasabb rétegek — konstitutív — új mozzanatai, nívumai irracionálisan új adottságok, amelyek csupán rányugszanak („Aufruchen”) az alacsonyabbakra, nem belőlük erednek.<sup>36</sup>

Ha tehát Hartmann fel is tételezi pl. az élet keletkezését s jogos tudományos vállalkozásnak tartja ennek kutatását, ez mit sem változtat azon a nézetén, hogy az élő és élettelen között irracionális szakadék húzódik, s az élő lényege szerint nem eredhet az élettelenből, mert a mindenkori új és magasabbrendű réteg lényegmeghatározói, mint ki tudja hol levő princípiumok, korábban megvoltak már (a magánvalóságukban létező ideál-reális kategóriák platonikus világában), csak éppen valóság-súlyra (reál-idealitásra) kellett szert tenniük.

<sup>35</sup> I. m. 458.

<sup>36</sup> Minthogy nem tartozik tárgyunkhoz, csak utalni kívánok rá, ennek az antidialektikának teljesen tudatos jellegét bizonyítandó, hogyan változtatja át Hartmann — nem kis szofisztikával — az azonosság és nem azonosság azonosságának Hegel föltárta logikai törvényét — amelynek éppen a szoros értelemben vett logikai tartományban a dialektikus materializmus számára is van jelentősége — alogikus, irracionális factum brutum, a „Zur Grundlegung der Ontologie” (1935, 321–322.) utolsó lapján.

Az élet keletkezésére nézve, írja Hartmann 1950-ben „Természetfilozófia”-jában, „a mai napig áthatolhatatlan homály uralkodik. S ez nem is lehet másképpen, mert itt két létréteg összefüggéséről van szó, az átmenetről az egyikről a másikra. A többi réteghatáron ugyanezt az irracionálisitást találjuk meg.” Minthogy azonban az előrehaladó kutatás nyomására a keletkezés tényét el kellett ismernie, legalább a keletkezés hogyanját igyekezett végső soron tökéletesen irracionálisnak megőrizni — mégpedig arra az eshetőségre is, ha netán a további kutatás ezt a hogyanyt is megoldja. Az irracionálisizmus eme pozícióját van hivatva biztosítani megjegyzése: „Egy azonban világos: amint bizonyos fizikai felépülésformák olyan pontra emelkedtek, amelyekben a benső önreprodukciónak az asszimiláció formájában indul meg, úgy ezek a princípiumoknak egy új birodalma alá esnek, amelyek ezen magassági határtól kezdve a továbbiakban uralkodnak. Ezek az új princípiumok éppen az organikus kategóriái . . . ezek részesezni fognak ama tények tartományával együtt, amelyekben érvényesülnek az irracionális kiküszöbölhetetlen hordalékában.”<sup>37</sup>

Mindez az anyagi világ fejlődésének tagadását jelenti, annak tagadását, hogy az általánosabb mozgásformák nemcsak alapzatai, hanem reális létrehozó alapjai a mozgás magasabbrendű formáinak, az élettelen az élőnek, ahol is az utóbbi az előbbi kölcsönhatásainak során létrejött új minőséget adó szerkezeti változások eredménye. Amennyiben Hartmann ilyen mozgást látszólag elismer, az mindig az elismerés látszataként lepleződik le, mert princípiumai a reális létrétegre vonatkozólag is az egyik örökkévalóságtól a másik örökkévalóságig léteznek valóságos anyagi szubsztátumuk nélkül, létük tehát ideális lét (azaz reális meghatározottságok egyoldalú, merev eszmei felfogásának hiposztázálásai). Nicolai Hartmann létrétegei így módon egyrészt preformálva vannak a kategóriák idealisztikusan felfogott létszférája által, másrészt ezen az alapon két létréteg között mindig áthidalhatatlan, irracionális űr — „rétegtávolság” — tátong. Az idealista gondolkodó az anyagi világ egységét oly módon hasította szét, hogy számára a reális egység elméleti visszaállításáról és megértéséről szó sem lehet többé, még akkor sem, ha akarná.

Hartmann esztétikai rétegelmélete is ezt a szó mindkét értelmében — a dialektikaellenesség és az idealizmus értelmében is — metafizikus koncepciót tükrözi vissza és nem a műalkotás felépülésének valóságos belső dialektikáját. A műalkotás megjelenítő rétegei elméletileg önmagukba esnek össze, amint szembesítjük az anyagi, főleg a társadalmi-emberi világ valóságos egységével (unitas multiplex ez persze), amely a műalkotásban sajátos formában tükröződik vissza.

## 5

Minden művészi alkotás — az ábrázolt életdarabon át — tartalmában és formájában az ember világát tükrözi vissza a maga társadalmiságában. Egy, a társadalmiasult egyének konkrét történelmi és osztályviszonyai által meghatározott világot, amelynek életfolyamatait a dologi világ közvetíti, alapeljárásában a természettel. S a természet nem pusztán embertől független tárgyiaságában kerül bele a műalkotásba és a természeti szépbe, hanem egy viszony — persze önálló törvényszerűségekkel rendelkező — tagjaként; az emberi tevékenységben, a természettel folytatott társadalmi anyagcserében, és az

<sup>37</sup> N. Hartmann: „Naturphilosophie”. 1950, 666.

emberek egymás közti viszonyaiban felhalmozódó emocionális és intellektuális mozzanatok tapadnak hozzá asszociatívén. Ezért is válhatnak az esztétikai viszonyban az élő és élettelen dolgok, természeti tárgyak — alapvető szerkezeti formájukat megtartva — ezeknek a hozzájuk fűződő társadalmi összefüggéseknek megjelenítőivé, sőt, főleg a művészetben, bizonyos korlátok között, közvetlenül az emberközi viszonyoknak, osztályviszonyoknak is hordozóivá. Amikor Petőfi a lemenő napról azt mondja — „Mint kiűzött király országa széléről / Visszapillant a nap a föld pereméről, / Visszanéz még egyszer / Mérges tekintettel, / S mire elér szeme a túlsó határra, / Leesik fejről véres koronája” („A pusza télen”) —, akkor nem a természet egy számunkra érzékileg így és nem másként adott folyamatáról ad számot, hanem belevisz valamit társadalmi-politikai republikanizmusából is e folyamat képébe. Nem valami ideális elem — az elvont kategória meg értékvilág —, hanem az emberi élet alapvető társadalmiasultságának tükré a művészet. Ez a társadalmiasultság biztosítja a mű tartalmi egységét, ábrázolja a mű fizikai mozgást, drámai szituációt vagy lelkiállapotot. S ebből a tartalmi egységből lehet csupán kifejtetni a mű formameghatározásait is. Mégpedig mindkét irányban: a művet hordozó anyagi szubsztrátum képi transzformálása tekintetében, a külső forma tekintetében, és a tartalmi meghatározottságokat koncentráló, világnézetileg értékelt ábrázolt életanyag tekintetében, a belső forma tekintetében is.

Hartmann esztétikai tárgyelméletének azonban már az első aktusa is oly drasztikusan szakította szét a műalkotást reális előtérre és irreális háttérre, hogy ebben a felhasználtságban a kettő valódi egységének elméleti megértéséről aligha lehet szó. Pedig éppen realitás tekintetében nincs különbség köztük. Mindkettő reális valóság, csak az egyik anyagi, a másik az anyagi világot visszatükröző eszmei realitás, realitása tehát reflektált másodlagos. S mint-hogy itt műtárgyról, műalkotásról van szó, azért figyelembe kell vennünk azt, hogy az „előtér” a társadalmi termelés anyagi szférájából kikerülő társadalmilag már kvalifikált matéria, előzetes objektiváció terméke, a „háttér” viszont a műalkotás, mint szellemi tartalom, mint a valóságos élettartalom sajátos tükörképe az anyagi szférára ráépülő és általa meghatározott eszmei, ideológiai (ha tetszik: szellemi) szféráé.

Az ember mint anyagi-tárgyi lény tárgyi-anyagi formában objektiválja szellemi termékeit is. „A tárgyi lény tárgyan hat, és nem hatna tárgyan, ha a tárgyi mivolt nem rejtenék lényegi meghatározásában. Csak azért teremt és tételez tárgyakat, mert tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva természet. A tételezés aktusában tehát nem esik ki „tisztá tevékenységéből” a tárgy valamely teremtésébe, hanem tárgyi terméke csak igazolja tárgyi tevékenységét, tevékenységét mint egy tárgyi természetes lényeg tevékenységét.”<sup>38</sup> Nincs ebben az egységben semmi megragadhatatlan és rejtélyes. A rejtélyesség lát-szatát csak az ezzel ellentétes idealista nézőpont teremti meg, Hartmann-nál — antidiialektikus pluralizmusa miatt — még sokkal inkább, mint Hegelnél, akit Marx fenti szavaiban bírál.

A szellemi tartalom irrealitásának látszata csak onnan ered, hogy az objektiváció társadalmi realitás lévén, a természet egy a társadalmi mozgásformába átment darabjának, az ember világának eleme, azért specifikus társadalmi objektivitásában csak addig létezik reálisan, amíg az emberi viszonyokat közvetíti: közvetlenül véve, azaz aktuálisan csak az elsajátítás folyamatában,

<sup>38</sup> K. Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, 107—108.

a „használatban”, de potenciálisan — és ez a lehetőség reális lehetőség, nem pusztán gondolati — mindaddig, amíg a társadalom s a társadalommal együtt a tényleges elsajátítás feltétele fennáll. Éppen ebben a tekintetben azonban a legkritikább műtárgy, mint par excellence ideológiai jelenség, miben sem különbözik a legközönségesebb munkaeszközöktől, egy egyszerű kalapáctól mint az anyagi termelés tartozékától. Hartmann egyfelől téves — a megáraiakra építő, antiarisztotelészi — modalitáselmélete akadályozza meg ennek felismerésében, másfelől viszont éppen az objektivált szellemi tartalom valóság-tükröző szerepének meg nem értése, az esztétikum mint végső soron egy ideális értékvilág megjelenítőjének koncepciója vezeti a voltaképpeni esztétikai irrealitásának hangoztatásához.

A társadalom anyagi, illetve szellemi szférájához való tartozás közvetlen mozzanatként is megjelenik a munkaeszközön, illetve a műtárgyon. A munkaeszköz „szellemi tartalma”, az, hogy az anyagi világ egy darabját egy a társadalmi szükségletek által definiált célösszefüggésbe rendeli bele, közvetlenül egybeesik a megformált anyaggal, minthogy a kalapácsonk nincs a megformált anyagtól, az említett célösszefüggésen túlmenő független tartalma, bár anyaga az anyagi termelés fejlettsége, s a munkaeszközök specializáltságának foka szerint nagyon különböző lehet, kő, fa vagy vas. Ezzel szemben a műtárgy, a műalkotás anyaga sohasem csap át közvetlenül a tartalomra, csak szubsztrátumaként, anyagi hordozójaként szerepel egy tőle különböző, társadalmi tartalmat visszatükröző szemléletes-érzékeltes képi rendszernek, amelyet a művészi formálás ír bele. Az anyagi szubsztrátum esztétikai szubsztanciája az érzékeltes képpel kezdődik. Hartmann reális „előtere” így a valóságban háttérre válik, valamivé, aminek nincs közvetlen esztétikai realitása, irreális „háttér” viszont előtérre, esztétikai, tehát eszmeileg-ideológiailag meghatározott anyagi realitássá, művészi szubsztanciává. A műalkotás képei — és minden alkotás egy vagy sok egységbe oldódó képből áll — önmagukban hordozzák jelentéstartalmukat, de nem abszolút autark módon. Minden relatív egészet adó kép jelentéstartalma által van definiálva és dimenzionálva, s ugyanakkor képi mivoltában érzékeltes kifejezője a mű mondanivalójának, „összjelentésének” azáltal, hogy a különbséget is feltételező hasonlóság révén visszautal a társadalmiasult ember gyakorlati viszonyaiból és tevékenységéből ismert külső és belső világára. De ez a hasonlóság éppen az a kritikus pont, amellyel Hartmann ismeretelméleti előítéletei következtében nem tud szembenézni. Az érzéki megjelenítést emlegetve nem fixálja és nem teszi beható elemzés tárgyává az érzékeltes képet, tehát azt, ami a valósággal való közvetlen, külső hasonlósága révén bír jelentéssel.

Hogy a képnek mint közvetlen jelentéshordozónak elméleti fixálása nem sikerült számára, az ott a legfeltűnőbb, ahol legközelebb kerül a probléma megértéséhez. A távolság gyakran éppen a közelségben tárul fel. „A „kép-nél való elidőzés” című fejezetben a következőket írja: az esztétikai észlelésben „a látás nem siklik át az érzéki, észleleti képen, hanem megáll nála. S miközben nála időz, a számára benne megjelenőt úgy tekinti, mint ami a képbe van beillesztve. Úgy fogja fel ezt, mint ami csak abban ragadható meg, s ami ezáltal maga is érzékileg szemléletesebbé vált, de az utóbbival mégsem azonos valami.”<sup>39</sup> Hartmann úgy tekinti itt a képet, mint olyasmit, ami elkülönül attól, ami megjelenik benne, mert számára ez a megjelenő a globális tartalom,

<sup>39</sup> „Ästhetik”, 57.

az „összjelentés”. A kép azonban csak akkor kép, ha közvetlen jelentése van, s ez a jelentés az érzékelt valóságra utal vissza. A sajátos esztétikai mozzanat nem a színfolt a kétdimenziós váznon — így csak akkor látjuk a képet, ha olyan közel lépünk hozzá, vagy olyan távol kerülünk tőle, hogy éppen képi mivoltában nem fogjuk föl —, hanem az öregember képe, amely hasonlít eredetijére akkor is, ha az egyediség értelmében nincs létező modellje, mert a kép csak a típust idézi meg és egyedi vonásai a fantázia termékei, és akkor is, ha a néző nincs abban a helyzetben, hogy a hasonlóságot ellenőrizze. S a belső hasonlóságot a külső hasonlóság hordozza, tehát a voltaképpeni hasonlóság — Hartmann idézőjelbe tette a hasonlóság szót — nem az ötödik réteggel, a „character intelligibilis”-sel lép fel, mint Hartmann gondolja. A külső átmegy a belsőbe. Ez esetben annál is inkább, mert a külső kezdettől fogva egy szellemileg megragadott valóságtartalom objektívációja volt. (Amiből egyáltalán nem lehet azt a következtetést levonni, amit Schleiermacher vont le, s amihez Hartmann is közel kerül az alkotásfolyamatra vonatkozó megjegyzéseiben, hogy az alkotásfolyamat egy már kész és befejezett belső vízió pusztán technikai objektívációja.) Ha a belső átmegy a külsőbe, a külső pedig ennek a belső tartalomnak a megjelenítése, akkor a műalkotásban a belső és külső dialektikus egysége dominál. Ám a belső hasonlóság már túlmutat a kép közvetlen jelentésén: annak a világnézetileg látott és értékelt élettartalomnak a tipizálás fokában s a tipikus mozzanatok elrendezésében, tehát a kompozícióban való megjelenése, amelynek alapvető társadalmi egységét Hartmann a rétegek felhasításával szétdarabolta.

A kép és közvetlen jelentése a műalkotás külső technikai szférája, amelyet az esztétikai elmélet önmagában véve is vizsgálat tárgyává tesz, megvilágítva, hogy az anyagi szubsztrátum egyáltalán milyen képek felvételére képes. A képalkotás technikai szférájának összefüggése a társadalmi termelés folyamatával nélkülözhetetlen feltétele a szoros értelemben vett művészetechnika, priméren a képalkotás megértésének, s ezzel a különböző — vizuális, auditív, vagy a belső szemlélet képeivel dolgozó — művészetek esztétikai sajátosságai elméleti kidolgozásának. A márványhoz asszociatív hozzátapadó, mégpedig nem az egyes ember esetleges hangulatait kifejező, hanem a társadalmi termelés konkrét körülményeinek folyamatából több-kevesebb szükségszerűséggel létrejövő intellektuális emocionális jelentéstartalom a társadalmi kvalifikáltságnak egy olyan minimuma csupán, amelytől gyökeres különbség választja el a történelmileg kiválasztódó zenei hangokat és hangrendszereket, amelyek — a vox humanán túl — a munkaeszközökből keletkezett zeneszerszámok termékei. De ez a történelmileg változó társadalmi kvalifikáltság mindkét esetben döntő módon határozza meg a képalkotás és képjelentés általános lehetőségeit, azt, hogy mit és hogyan tükröz vissza a közvetlen valóságból, mi a hasonló és elűtő mozzanatok részaránya.

„Petit fait caractéristique”-nek tekinthető, hogy a kép fogalmát Hartmann az említett fejezetcímbe idézőjelbe teszi, mint a hasonlóság fogalmát az 5. réteggel kapcsolatban. Mert Hartmann ugyan a szubjektív idealistákkal ellentétben az empirikus megismerést egyfajta leképzésnek tekinti, megvan a maga idealista tükrözésemélete. De amit az egyik kezével a tárgy tudattól való függetlensége ismeretelméleti következményeként megad a képelméletnek — pozíciójával még így is elég magányos jelenség az imperialista kor polgári gondolkodóinak visszatükrözésellenes többségében —, azt a másik kezével mindjárt vissza is veszi, minthogy a tárgy tudattól való függetlensége nála

a megismerés apriorikusnak tekintett elemeivel eklektikusan összehasonlított. „Minden érzetnek van igazságmagva: *tanúságot tesz egy valóban létező tárgy mellett*, de ettől még nem szükséges, hogy a tárgy adekvát képét adja; sőt még csak az sem szükséges, hogy a tárgy specifikus tulajdonságait, amelyekről tanúskodik, mint olyanokat hűen tükrözze vissza. Mert egyáltalán nem szükséges, hogy az érzetminőség, mint érzéklet hasonló legyen a tárgyminőséghez, mint létezőhöz. Csak az szükséges, hogy ezeket meghatározott módon reprezentálja a tudatban, azaz: szó szerint ‚képviselje’.”<sup>40</sup> Egy dolog azonban azt állítani, hogy az érzéki szemlélet nem ad teljesen adekvát képet az érzéki tárgyról, és más dolog tagadni a hasonlóságot, ami a részleges különbséget is magába foglalja, tehát semmiképpen nem tételez fel teljes adekvát-ságot tükörkép és tükrözött között. Hartmann-nak az adekvátság mértékeként az „*intellectus archetypus*” idealista fikciójából származó totális intuíció lebeg a szeme előtt, valami, ami természetszerűleg nem engedi meg, hogy az adekvációs folyamat lehetőségének kérdésén ezen a szinten felvesse. A kiagyal mérték helyett azonban a valóságos tényeket kell mértékül venni. S ha nem az antropológia statikus, hanem a biológiai törzsfajlás dinamikusan nézőpontjából, filogenetikailag követjük nyomon az érzékelés fejlődését, akkor lehetetlen volna tagadni, hogy mondjuk az amőba diffúz fényérzékenysége — ez az érzékelés előtti érzékelés — alacsonyabb fokon áll, mint teszem a majom látóképessége. Ha az utóbbit mintegy visszakényszerítjük az amőba szintjére, oly módon, hogy artikulált tárgyi percepció lehetőségétől megfosztó szemüveggel a szemén neveljük, akkor látása nem fejlődik ki, mert az inger ezen a fokon tárgyi strukturáltságával fejleszti ki a látóérzékletet. A monokuláristól a binokuláris és sztereoszkopikus látásig a törzsfajlás olyan hosszú útja vezet, amely a testek térbeliségének a hasonlóságon alapuló, és ezért adekvátabb, háromdimenziós képét adja. Kétségtelen, hogy az egyes fejlődési fokokon belül nagy különbségek vannak életmód szerint is az azonos szinten álló eltérő élőlények között. Az egysejtűeken belül az amőba diffúz fényérzékenysége éppúgy alatta marad a zöld ostoros (*Euglena viridis*) nemcsak a fényerőt, hanem a fény irányát is felfogó érzékelésének, mint ahogyan bizonyos vonatkozásban a legkitűnőbb festőművész is alatta marad a gyakorlott kelmefestő munkás színárnyalat-látásának, hiszen az utóbbi a fekete szín közel félezer változatát képes megkülönböztetni. Az adekvátság foka tehát nem választható el a hasonlóságtól — egy olyan hasonlóságtól, amely természetesen a tükröző közeg és a tükrözött tárgy természetének eltérő sajátosságán alapszik. Hogy a tárgy artikulált totalitásának artikulációs egységeiből hányat ad vissza a kép és milyen arányokban adja vissza ezeket, ahol is az arány már minőségileg meghatározott mennyiséget jelent, az érzéki tükrözés hasonlóságon alapuló viszonyának gazdagon konkretizálható lehetőségeit jelzi. Ráadásul, ha az érzékeléssel, észleléssel kapcsolatban eliminálják ismeretelméletileg a hasonlóságot, akkor pontosan arról a területről eliminálják az agnoszticizáló irracionalista idealizmus öngigazolása érdekében, ahol tudat és valóság viszonyában a leginkább helyénvaló, hiszen a fogalmi tükrözés magasabb szintje a külső hasonlóságot már belső hasonlósággá változtatja át, s a belső hasonlóság mint érzéki — nemérzéki viszony tükrözése már a megfelelés, a homo- és izomorfizmus szférájába tartozik.

<sup>40</sup> „*Metaphysik*”, 328.



Hogy ezek után mi lehet a megfelelés mint a hasonlóságtól megfosztott viszony az érzéki tükörkép és az érzékletes tárgy között, ez Hartmann titka marad, mivel az, amit válaszként ad, nem válasz. Nem válasz az, hogy a „reprezentatív leképzés” elméletét kiegészíti az érzéki megismerés Helmholtz-tól öröklött szimbólumelméletével. Lenin Helmholtz elméletét bírálva joggal szögezte le: „Ha az érzetek nem képmásai a dolgoknak, hanem csak jelek vagy szimbólumok, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak a tárgyakhoz, akkor Helmholtz materialista kiinduló tétele meginog, a külső tárgyak létezése bizonyos mértékig kétségessé válik, mert képzeletbeli tárgyakként is lehetnek jelei vagy szimbólumai . . .”<sup>41</sup> Hartmann-nál ezek a képzeletbeli tárgyak nem mások, mint a hiposztazált értékek és kategóriák, illetve ezek tudati elemei, az intellektuális és emocionális a priorik. Végső soron ezek szabják meg, mi kerülhet be az érzéki világból a képbe és mi nem. Ezért süllyed maga az észlelés az apriorikus kereteket betöltő szimbólumanyagá. S bár Hartmann az általam élesen kihúzott összefüggést, amely eredeti kantianus pozíciójára utal vissza — Kant idealisztikus racionalizmusától elütően — irracionális-tikusan misztifikálja, amikor kimondja, hogy az érzéki megismerés spontán öntudatlan szimbólumalkotó, pusztán reprezentáló jellege a „pszichofizikai reláció lényegéből következik, abból, hogy az itt létrejövő ‚determináció’ vagy ‚reakció’ transzkauzális és egy teljességgel irracionális mélyréteghez tartozik, amely a pszichofizikai lény egységét jelenti”,<sup>42</sup> azért ez a misztifikáció felér egy vallomással. Mert Hartmann szerint éppen az a priori mozzanatok determinációs módja okságotúli mind az intellektuális tudatkategóriák, mind az értékézés tekintetében.

Hartmann eklektikus ismeretelméleti pozíciója — amely a materializmus bizonyos elemeit oldja fel és tünteti el az idealizmusban — az esztétikában persze újból relativizálódik, a terület sajátosságának megfelelően. Mivel az érzékelés köznapi folyamata maga is kategóriák és értékek által formált, azért az ezt reprezentáló esztétikai objektíváció hasonló lehet, ha nem is az érzéki valósághoz, de legalább ennek eredetijéhez nem hasonló érzékletes tudati képhez. Ennyiben tehát az esztétikában új szinten merül fel a kép és hasonlóság kérdése. De a képet idézőjelbe kell tennie — voltaképpen akkor is, ha nem használja az idézőjelet, mint ahogyan a „Das Problem des geistigen Seins”-ben még nem használta — és az érzéki hasonlóságot nem igazi hasonlóságnak kell tekintenie, mert ez a hasonlóság csak a hétköznapi tapasztalatban kialakult érzéki képekkel áll fenn, de nem az érzéki valósággal. S ha már a hétköznapi tapasztalat érzéki eleme nem hasonlósága révén eltávolít a tudatunktól független valóságtól, akkor a tapasztalat művészi képe csak fokozni fogja ezt a távolságot az érzéki valóságtól, annak ellenére, hogy részlegesen hasonlíthat az érzéki tapasztalásban adódó képre. A domináns mozzanat így mindenképpen a valóságtól való eltávolodás, az, amit Hartmann elvalótlanításnak, „Entwirklichung”-nak nevez. Az idealista ismeretelméleti megalapozásban kell látni a művészet mint elvalótlanítás koncepciójának második fő motívumát, és nem Hartmann holmi illuzionista naturalizmustól való félelmében, hiszen — mint még látni fogjuk — az elvalótlanítás elmélete egyáltalán nem véd meg még az esztétikai illuzionizmus klasszikus határ- esetével, a „trompe d’oeil” festészettel szemben sem.

<sup>41</sup> Lenin Összes Művei, 18, 218.

<sup>42</sup> „Metaphysik”, 330.

Az elvalótlanításnak ez a második motívuma egyébként jól rímel az elsővel, az értékek ontológiailag tételezett ideális létével. Hiszen az érték-érzéki kezdetről fogva belejátszik nemcsak a köznapi tapasztalat tevékeny szemléletébe, hanem az ezt magasabb síkon reprodukáló esztétikai szemléletbe, amelynek döntő elemévé éppen az értékézés válik, minthogy az ideális értékvilággal való kontaktust biztosítja a tárgyi világ szemléletén át. Erre épül Hartmann belső hasonlóságfogalma. Minthogy azonban ez a szemlélet elfordít a realitástól, vagy csak átmenetileg tapad hozzá és egy platonikus idea-világba vezet — valójában: a társadalmi jelenségeknek a hamis tudat értelmében vett ideologikus szemléletébe —, azért Hartmann helyesen látja ebben a belső hasonlóságban is a valóságtól való eltávolodás, az elvalótlanítás uralkodó mozzanatát. Ezért teszi a belső hasonlóságot is idézőjelbe.

6

Ezek az idealista filozófiai előfeltevések nemcsak az esztétikai képalkotás technikai oldalát szorítják szükségképpen a háttérbe, hanem azt is lehetlenné teszik, hogy Hartmann elméletileg feltárja a közvetlen jelentéshordozó kép és a tágabb értelemben vett művészi jelentés, a mű összjelentése dialektikus viszonyának alaptípusait. Nem tárhatja fel 1. a képalkotás normálformáját mint kép és műjelentés adekvát viszonyát, amelyben minden kép a jelentésegész hordozója, mert a részletképeken nemcsak a közvetlen jelentés, hanem a belőlük kibontakozó összjelentés mozzanata is feltűnik, 2. a szimbolikus formát mint kép és műjelentés inadekvát viszonyát, amelyben a kép művészi jelentése „sejtelmessé”, többértelműen csillogóvá válik, s végül 3. az allegóriát mint az inadekvát viszony másik variánsát, amelyben a művészi jelentés kép-transzcendenssé válik és csupán — egy-egy kultúrkörön belül érvényes — konvencionális úton rendelődik hozzá a tőle elütő közvetlen képi jelentéshez. Mert ha egyszer az érzéki megjelenítés hartmanni felfogásának lényege az „elvalótlanítás”, a derealizálás, a „képek” eltávolítása a valóságtól, transzparenszé tételük, akkor az elvalótlanítás eme mindenre kiterjedő közegében egybemosódik és eltűnik a kép és a teljes valóság közvetlen viszonyát megidéző normálforma, és a valóságot valóban elvalótlanítva, derealizálva tükröző inadekvát képformák (a „kísérteties” tárgyiasságú szimbólum és a többnyire lapos jelképiségű allegória) különbsége és ellentéte.

A művészi képalkotás lehetséges módozatai, amelyek közül logikai és történelmi szükségszerűséggel a normálforma játszik alapvető szerepet (még az egészükben szimbolikus vagy allegorikus műalkotásokban is), már a külső forma belső formába való átmenetének alakzatai. Mert a képi formálásban most már nemcsak a külső tárgyi hasonlóság, hanem a társadalmi tartalom artikulációjából következő alakítás érvényesül. Hogy a képalkotás módozatai meddig mennek el az érzéki valósághoz való hasonlóságban, vagy a tőle való különbségben hogyan transzformálják a valóságból kiemelt s a fantázia kötőanyaga segítségével szintetizált mozzanatok stb. — mindez már a társadalmilag jelentős mozzanatok kiemelésének érdekében történik, s az esztétikai elméletben a művészi típusalkotás (ahol is a típus skálája a lényegtípustól az átlagtípusig terjed) problematikájába tartozik. Az egyedi érzéki mozzanatok ennek és nem pusztán a külső tárgyi hűségnek rendelődnek alá. S nem pusztán az egyes képek, hanem a képek egymáshoz kapcsolódása, kontrasztjuk és hasonlóságuk, tér- és időbeli rendjük, epikus vagy dramatikus átmenetük

egymásba, tehát az egyes mozzanatok tipizálásán túlmenő összefüggésrendszer, a kompozíció kell, hogy társadalmilag-történelmileg tipikussá váljék, tipikussá a magasabb hatványon. Csak így nőhet ki a visszatükrözött társadalmi-történelmi tartalomtól az a belső forma, amely önmagának rendeli alá a külső formát, mintegy a belső tartalom folyamatos artikulálásának külső érzéki letéteményesévé téve.

A megformált tartalomnak és tartalmas formának ez a dialektikus egysége azonban keresztbe metszi a Hartmann-féle „műstruktúra rétegeit”. Mert Hartmann minden egyes réteget — a dologit, az élőt, a pszichikait és a szellemi — áthatja egységesítő és formáló erőként az alapvető társadalmi tartalom a belső és külső forma mozzanatainak összefüggéseiben, lévén ezek a műalkotás felépülésének valódi — egyébként gazdagon specifikálható, rész-kategóriák egész sorával közvetíthető — konstitutív kategóriái. Így a lehető legélesebb ellentétben Hartmann rétegontológiai felfogásával a műalkotás dologi, mozgási, pszichikai és intellektuális mozzanatai mindenféle „rétegtávolság” átugrása nélkül mennek át egymásba. Viszonyuk nem valami lépcsőzetességi viszony („gestaffeltes Verhältniss”), amelyben szükségképpen a külsőbb rétegek a belsők hordozói. Még csak — egy a Hartmannénál adekvátabb képet használva — nem is egy geometriai skatulyázási viszonyhoz hasonlítanak, amelyben a skatulyázás magva a határértékként felfogott sajátos társadalmi mozzanat; mert ez a skatulyázási viszony még mindig feltételezné azt, hogy a belső, a teljesen el nem ért és át nem világított tartalom (az érték) nem válhat közvetlenül külsővé, aminek jelentős művészi tények mondanak ellent. Teszem az, ahogyan Beethoven szonátáiban közvetlenül jeleníti meg érzékileg a főtémában az eszmei mondanivalót, vagy ahogyan a nagy epikusok — gondoljunk Tolsztoj „Anna Kareninájának” kezdő mondatára — előlegezik már az első hangmegütésben nemegyszer egész művük hangulati eszmei tartalmát. A Hartmann emlegette rétegek, valóságmozzanatok, az alapvető társadalmi tartalom dialektikus ellentmondásokban kibomló lényegösszefüggései plasztikus kifejezésének megfelelően kerülnek az előtérbe, illetve tolnak a háttérbe. Kvalitatív változásaik mindig a társadalmi emberi tartalom igazi erővonalai mentén rendeződnek el.

Nemcsak a kép csúszott ki Hartmann rétegelméletének érvényességi köréből, hanem a képpel együtt az eszmei tartalom valóságos felépülésének és esztétikai artikulációjának a módja is. Ezért kénytelen kísérletet tenni arra, hogy esztétikai rétegelméletét, amelyben pedig az esztétikai formálás alapját akarta megragadni, átvezesse a tartalom-forma viszonyba. Ehhez két redukciónak kell végrehajtania. Az első számú redukciónak a legkülső és legbelső rétegek szembeállítását a közbülső rétegekkel. „Ebben a fokozatos viszonyban, írja, csak a legelső réteg, az érzékileg reális, nem megjelenő és csak a végső és legbelső nem transzparens. Minden más, ami a kettő között fekszik, mindkettő együtt: maga is éppúgy megjelenő, mint ahogyan mást is megjelenít. Ezek éppen közbülső rétegek és kétoldalúan kötöttek.”<sup>43</sup> Az érzékileg reális nem megjelenő, mert amint láttuk — Fichtével szólva — hiatus irracionális választja el az öt reprezentáló tudati képtől. A legbelső réteg viszont nem megjelenítő, nem „transzparens”, részben mert végső soron ez a voltaképpen megjelenő, részben mert értékmi voltában pusztán az értékérzés fogja fel anélkül, hogy az érték valódi mivoltáról számot tudna adni. Noha a szerző

<sup>43</sup> „Ästhetik”, 169

nem mondja ki, alighanem művének befejezetlensége miatt, mondjuk ki magunk: a műalkotás Hartmann felfogásában — éppúgy mint a megismerés — két irracionális közé van bezárva.

Ha mármost „sem az előtér, sem a végső mélyebb eszmei tartalom nem esztétikai alakulatok önmagukért véve”, akkor „a krízis minden tekintetben a középrétegekben van: a mélyebb külső rétegekben (a portré példát véve alapul 2–3-ig — *Sz. J.*) és a kevésbé mély belső rétegekben (4., esetleg 5., semmi esetre sem a 6. — *Sz. J.*), ezek azok, amelyekben a konkrét és szemléletes gazdagság lejátsszódik”.<sup>44</sup> Ebben a polarizációban már előttünk is áll a második redukció, a közbülső rétegeké. Mert a „mélyebb külső rétegek” a szemléletes forma felé konvergálnak, a „kevesbé mély belső rétegek” viszont az eszmei tartalom felé, ha az eszmei tartalomhoz a végső megjelenített, de nem megjelenítő értékmozzanatot is hozzágondoljuk. S ezzel a szélső rétegek irracionálitása szükségképpen rávetíti árnyékát a közbülső rétegekre, mivel a mélyebb külső rétegekben megoldatlan marad a kép problémája, a kevésbé mély belső rétegek viszont végső soron az irracionális, pusztán factum brutumként elfogadandó értéket jelenítik meg. A felfoghatatlan lényegi tartalomból pedig nem lehet kibontani a tipizálás és kompozíció tényleges formaelveit.

Hartmann maga is érzi, hogy az esztétikum, mint érzéki megjelenítési viszony, általa kifejtett elmélete végül is olyan rétegontológiai formula marad, amelyet nem tudott a művészetre konkretizálni. „Az esztétikai formát, írja, egyik rétegben sem tudjuk voltaképpen ‚elemezni’, ez a művészet titka és az is marad; csak bizonyos külső vonásaiban jellemezhető.”<sup>45</sup> S bár tesz erőfeszítéseket arra, hogy külső vonásaiban jellemezze, s bár balsikerét — a szükségből erényt csináló gesztussal — a megismerés szükségszerű korlátozottságának, irracionális maradványproblémának igyekszik feltüntetni, azért újból és újból felhangzik a rezignált vallomás: „A művészi forma maga hozzáférhetetlen marad az elemzés számára, még akkor is, ha csupán egyetlen rétegét vesszük.”<sup>46</sup>

A második redukció ily módon a rétegelmélet csődjét jelenti, mert ezzel voltaképpen a kiindulóponttra tértünk vissza. Nemcsak a megoldatlanul maradt anyag—forma problémához, amely csak a képelmélettel oldódik meg, hanem a tartalom—forma problémához is, amelyet Hartmann kiinduló elemzéseiben a klasszikus német filozófia formafogalmát elvetve érvénytelennek tekintett, s amit önmagának ellentmondva az ismert módon „részlegesen” kényszerül visszaállítani. „Amennyiben — mondja — tartalmon az ‚életanyagot’ értjük, annyiban a ‚forma és tartalom’ összekapcsolását nem kifogásolhatjuk. Csak ebben az esetben ‚a tartalom’ terminusa kiterjed a végső háttérréteg általános elemére, amely sohasem oldódik fel az ‚életanyagban’.”<sup>47</sup> A végső szó a megjelenített érték s ezzel a mű, a megjelenítés értékének irracionálitása.

7

Visszaemlékezhetünk arra, hogy Hartmann a portré rétegontológiai elemzése során a voltaképpeni hasonlóságot a „character intelligibilis” megjelenésében látta, amely közvetlenül kapcsolódott az emberileg általánoshoz. Az emberileg általános azonban az általános emberi, amelynek a „character

<sup>44</sup> I. m. 234.

<sup>45</sup> I. m. 235.

<sup>46</sup> I. m. 222.

<sup>47</sup> I. m. 249.

intelligibilis” egyedisége csak egyik specifikus módosulata. Ebben a történelmietlen absztrakcióban kívánja megalapozni Nicolai Hartmann a műalkotás jelentőségét és hatását, s így ismét ellentétbe jut azzal a valóságos tényállással, hogy a mű a maga történelmileg különös voltával válik jelentőssé és gyakorol utóéletében is igazi történelmi hatást. Mert éppen történelmileg specifikus mivoltában tudatosíthatja saját kora embereiben — az azonosság erejével — és távolabbi korok embereiben — a különbözőzés és ellentét ereje révén — saját egyediségük, osztályuk, koruk különlegességeit. Az az egyetlen reális értelemben vehető „általános emberi” mozzanat, hogy minden társadalmi-gazdasági alakulat emberei termelnek, szeretnek, küzdenek és reális érdekeiket — így vagy úgy — tükröző eszmék megvalósítására törekcszenek; csak a mű megértésének általános feltétele, s nem a hatás döntő és konstitutív eleme. Az esztétikai hatás egész súlyának hordozója az osztályszerűen és történelmileg konkrétan egyetemes, amelynek az elvont általános lényegviszony csak feloldódó mozzanata.

Olyan felismerés ez, amely a marxista esztétika vezérfonala. Valami ehhez hasonló alkalmilag Hartmann-nál is földereng. Ám ami nála földereng, az — közelebről megvizsgálva — egyértelműen az ellentétre és nem a hasonlóságra utal. Mert passzív-kontemplatív formában pusztán a múltbalátás és nem a jelen dinamikus megértésének lehetőségét veszi észre a műalkotáson, ezt is főleg a jelentéshordozó nyelv, a költészet vonásaként: „Éppen a költészet hatalmához tartozik, hogy történelmileg letűnt idők emberéletének másságát a jelenlévőnek és átélhetőnek konkrét formájában képes megjeleníteni. A leírt szó keretein át mintegy beelátunk az idegenszerű és reálisan többé már nem megélhető életbe.”<sup>48</sup> Ez a múlthoz fixált — és a jelent mint lényege szerint változhatatlant, mint a burzsoá keretek között örökre megmaradót nem érintő — történetiség nemcsak azért válik mélyen történelemellenessé, mert az antropológiai elven nyugszik, amely a történelmi korszakok és emberei különbségében csak az örök azonos emberi természet sajátos módosulatait látja, hanem azért is, mert ez az antropológiai elv most közvetlenül válik annak az idealizmusnak a marxista filozófiával szemben használt fegyverévé, amely a társadalmi jelenségek lényegét az axiológia segítségével próbálja feltárni. A Hartmann-féle antropológiai elvnek immár döntő elemévé válik, hogy az embert emberré (természeti alkatán innen és túl) éppen az időtlen értékszférába való átnyúlása teszi. Ily módon múlt és jelen között a kapcsolatot nem a reális történelmi fejlődés, hanem a történelem „fölötti” értékszféra idealitása teremti meg.

Így kell érteni Hartmann ama gondolatát, amelyet legpregnansabban egy 1949-es tanulmányában („Az erkölcsi követelmények lényegéről”) fogalmaz meg. Nem pedig úgy, mintha Marx ama gondolatához jutott volna közel, hogy a Homérosz rajzolta görög világ az „emberiség normális gyermekora”, s ezért fordulunk vissza ma is örömmel Homéroszhoz. „Az értékezés — mondja Hartmann — jelzi az értékeket. Ez tapasztalható nagyobb történelmi távolság esetén is: amit egykor a vérbosszú vagy eskübarátság kötelessége foglalt magába, az a legszűkebb közösség, a nemzetség és a bennünket lekötelezők köre melletti rendíthetetlen kitartás értéke. Ezt az értéket minden nehézség nélkül utána érezzük, csak az általa megszabott kötelesség különös formái állnak tőlünk távol, mert ebben a vonatkozásban már nem olyan könnyű

<sup>48</sup> I. m. 105.

egy jogelőtti állapot életviszonyaiba helyezkedni. Ha nem így állna a dolog, ha az emberi ethoszt csak saját életkörüink határai között tudnánk méltányolni, akkor nem volna megmagyarázható, hogy miképpen érthetjük meg a homéroszi költészetet, vagy egy óizlandi sagát és hogyan helyezkedünk bele utólagos átéléssel alakjaik lelki életébe. Ez azonban nekünk, mai embereknek igenis sikerül, mégpedig a történelmi tudás nagy kerülőútjai nélkül is. Sokkal inkább fordítva áll a dolog: a múltbeli emberiség történelmi képét először ennek a költészetnek a megértése tárja fel előttünk.”<sup>49</sup> A megértés alapja és lényege Hartmann szerint tehát az értékazonosság, amelynek változó történelmi kontextusai ehhez képest másodlagosak, mert az értékérzésben megragadott hűségérték kerít hatalmába és markol meg bennünket.

A görög és az óizlandi társadalom művészileg ábrázolt világával való kapcsolatunkat azonban nem az elvont hűségérték biztosítja. Hiszen vérbosszú és eskübarátság annyira idegenek számunkra, hogy ilyenfajta kapcsolatot csak utólag lehet kiszőni, akkor, amikor a jelenségeket konkrét mivoltukban már megértettük az esztétikai élményben. Hartmann-nak csak abban van igaza, hogy az idegenség ellenére „a történelmi tudás nagy kerülője” nélkül is létrejön az élményszerű kapcsolat, s ez sarkall bennünket, hogy e különös világ teljesebb átélése és megértése végett a megértést szolgáló történelmi ismereteket is elsajátítsuk. A megértés igazi biztosítéka az, hogy az óizlandi sagák szerzői, ha elvontan és szegényesen is, a homéroszi költők viszont páratlanul gazdagon és sokoldalúan ábrázolják, megjelenítik azokat az őseredeti életviszonyokat, amelyeknek talaján a szokáserkölcös „jogelőtti” formái kialakultak. Nemcsak a jelenséget, hanem — in nuce — létének alapjait is felöleli ábrázolásuk, megértésük feltételeit önmagukban hordozzák. Ezért is válhattak a társadalomtörténelmi kutatás, a múlt elméleti rekonstrukciójának fontos forrásaivá.

Az óizlandi sagák azokat a patriarchális paraszti viszonyokat ábrázolják — a nemzetségi társadalmak osztálytársadalmi maradványait —, amelyek között a vérbosszú és az eskübarátság reális védelmet jelentett az egyén számára s egyben erőforrást is a közösségnek. A nagydobra vert eskübarátságban — a fogadalomban, hogy a barát köteles társa gyilkosán bosszút állni — kalandorok szövetkeztek többnyire martalóc vállalkozásokra, ezért is igyekeztek a német fasiszták népszerűsíteni történeteiket. A sagák valóságos társadalmi tartalmát már Marx közvetlen tanítványa, Lafargue megállapította: „A sagák megmutatják az izlandit, aki maga állapította meg a vérdíjat (tegyük hozzá: a vérbosszú civilizatorikus-kereskedelmi árfolyamát — Sz. J.), s aki nem elégedett meg kevesebbel, mint a gyilkosnak és családjának összes javival . . . A királyt éppúgy, mint a parasztot, a rokonainak fizetendő wehrgeld *védelmelte*: a király és a nemzetség többi egyede után fizetendő wehrgeld közötti egyetlen különbség a vérdíj nagyságában volt.”<sup>50</sup>

Az idegen múlt esztétikai átélésében az sem zavar bennünket, hogy a reális életfeltételek egy részét a hajdani költők varázslók és istenalakok képében transzformálják. Mert esztétikai-történelmi hitelük fontos eleme számunkra, hogy nem koruk tudatán túllépve, nem a visszatekintő történész tudatával ábrázolnak, ami lehetetlen, s így követelményként sem merülhet fel velük

<sup>49</sup> „Kleinere Schriften”, I, 304–305.

<sup>50</sup> Lafargue: „Válogatott írások”, Budapest, 1971, 267.

szemben a realizmus marxista esztétikai elméletében, hanem a társadalmi tudatosság saját korukban elérhető magaslatán látják és láttatják világukat.

Mivel a haladottabb társadalmi-gazdasági alakulatok embereinek életviszonyaiban alárendelt mozzanatként, vagy a perifériára szorítva, történelmi folytonossággal, vagy anélkül is újratermelődnek olyan mozzanatok, amelyek a korai és fejletlenebb társadalmi formációkban uralkodó szerepet játszottak, azért a fejlettebb társadalomban meglevő alárendelt mozzanatok a fejletlenebb formák megértésének általános reális feltételeivé válhatnak. Nemegyszer egészen közvetlenül is. Niebuhr a dithmarscheni nemzetségi maradványok szeme előtt zajló élete ismeretében mutatott rá elsőnek a rómaiak nemzetségi szervezetére, Morgan a pusztuló indián közösségek életének tanulmányozásából jutott el az őstársadalom szervezetének megértéséig. A mi időnkben pedig a kitűnő marxista klasszika filológus, George Thompson írja le teljes joggal Aiszkhüloszról szóló új és átfogó eredményeket hozó könyvének előszavában, hogy a tudományos tekintélyek mellett egy másfajta segítséget is kapott az ógörög drámák újra-interpretálásánál: „Meg kell említenem különleges tartozásomat is, amely a West Kerryben levő Blasket Island paraszt-halászaival szemben áll fenn, akik sok máségyéb mellett, ami könyvekből nem sajátítható el, megtanítottak arra is, hogy milyen is az élet a kapitalizmus előtti társadalmakban. Igaz, hogy névlegesen maguk is a tőkés rendszer érdekkörébe tartoznak, hiszen járadékot kell fizetniök, ha legtöbbjük visszautasítja is ennek fizetését. De hagyományaik általánosságban, kivált a költészetük, olyan időkből ered, amelyek mélységesen különböznek azoktól, amelyekben én nőttem fel.”<sup>51</sup> Ez a viszony nem mindig ilyen közvetlen. Alapvető jellegét Marx mondása fejezte ki: az ember anatómiája a majom anatómiájának a kulcsa.

A művészeti múlt egy-egy darabjának, irányzatának vagy művének történelmi újraéledései (a Hartmann emlegette revivalek), meg az ellenkező mozgás: az addig eleven örökség eltemetése, vagy hamis átinterpretálással történő semlegesítése (teszem a reneszánsz művészet mai polgári aláértékelése, kétirányú feloldása és eltüntetése, belemosása egyfelől a gótikába, másfelől a barokkba) természetesen már nem pusztán az előbb emlegetett általános feltételekben, hanem az ideológiai osztályharc esztétikai kibontakozásának konkrét történelmi aktualitásaiban lelik magyarázatukat.

8

Hartmann elvont idealista konstrukciója szükségképpen az objektív értékeket tekinti abszolútnak, s a rajtuk orientálódó történelmileg változó értékérzést — amely az állócsillagok világának egy-egy sajátosan kiragadott darabját tükrözi vissza — tekinti relatívnak. Azok a reális előfeltételek, amelyek szerinte az értékek egy-egy darabjára való rálátást biztosítják, felfogásában feloldhatatlanul véletlen viszonyban maradnak az értékekkel, bármennyire is igyekszik az objektív szellem Hegeltől vett kategóriája segítségével ezt a véletlenséget relativizálni.

Az emberek azonban nem egy transzcendens-ideális értékvilág — végső soron az istenképzet laicizált változata ez — ki tudja hogyan fülükbe jutó

<sup>51</sup> G. Thompson: „Aeschylus and Athens”, London 1946.<sup>2</sup> V.

hívásának tesznek eleget, amikor együttes tevékenységükben történelmileg változó anyagi és szellemi szükségleteiket kielégítő javakat termelnek, közvetlen és távolabbi érdekeiknek megfelelően. A társadalom (osztálytársadalmakban a kizsákmányoló osztály érdekei jegyében) és a társadalmiasult egyének (osztályegyedek) szükségleteit kielégítő viszonyokhoz, dolgokhoz, sajátos élethelyzetekhez és magatartásmódokhoz, illetve az ezeket visszatükröző képzetekhez, fogalmakhoz csupán hozzáadják a pozitív értékelés érzelmi és értelmi epitheton ornansát. Ugyanezen aktussal zárnak ki a pozitív értékviszonyból más tárgyakat, értéktelenként vagy egyenesen értékellenesként — jóllehet más társadalmi és életösszefüggésekben, teszem a saját érdekeik tudatára ébredő kizsákmányoló osztály talaján éppen a pozitív értékelésből kizárt tárgyak: viszonyok, dolgok, helyzetek, cselekvési és magatartásmódok válhatnak értékkéssé. Minthogy azonban a társadalmi termelés adott fokain a különböző, végső soron az uralkodó osztály érdekei által meghatározott termelési viszonyok törvényszerűségeiből fakadó szükségszerűségek lényegvonásaikban ismétlődnek, azért a társadalmi tudatban az erre épülő érték-képzetek — bár labilis és súlyviszonyaiban változó — hierarchikusan tagolt rendszere alakul ki, az uralkodó osztály világnézete vagy értékrendszere, mint a kor uralkodó világnézete.

Marx az áruviszony érzéki testének, a használati értéknek fogalmát elemezve kedvvel idézte a XVII. századi angol közgazdász, Nicolas Barbon felismerését: „A vágy szükségletet foglal magában; ez a szellem étvágya, és éppoly természetes, mint az éhség a test számára . . . a legtöbb (dolog) értéke onnan származik, hogy a szellem szükségleteit elégítik ki.”<sup>52</sup> Amit azonban Barbon „természetesnek” vesz, az korántsem az ember mint pusztán antropológiai lény természetadta sajátossága, hanem az eredeti természeti szükségleteket differenciáló és átformáló, minőségileg új, az egyes egyedek közvetlen szükségleteire vissza sem vezethető társadalmi szükségleteket létrehozó történelmi fejlődés eredménye.

Ha az objektív társadalmi viszonyok fejlődése fel is tételezi a cselekvő egyedeket tudattal, célkitűzéssel, akarattal, az egyedi tudatoknak ez a társadalmiasultsága korántsem azonos még társadalmi tudatukkal, saját objektív viszonyaikról alkotott képzeleteikkel. S maga a társadalmi fejlődés a társadalmi termelés folyamatának törvényszerűségeiben független e tudati instanciáktól. Magának az objektív fejlődésnek törvényszerűségei ugyanis és a beléjük és rájuk épülő anyagi szükségletek döntő, a közvetlen élethelyzeteken túlmutató ösztársadalmi tendenciájukban nem tudatosodnak azoknak az egyedeknek a fejében, akiknek korlátozott, egymást keresztező célkitűzéseiken nyugvó cselekedeteiből a mozgás iránya spontánul kialakul. A társadalmi tudat — egészen a tudományos szocializmusig — az objektív viszonyokat végső soron fejtetőre állítva tükrözi olyan hamis tudat formájában, amely az eszméknek mint eszmeértékeknek, majd értékeszméknek tulajdonít meghatározó szerepet. A prekapitalista társadalmakban túlnyomórészt a vallási, a kapitalizmusban a jogi-politikai eszméknek. A társadalmi tudat tartalmi hamissága, inadekvát viszonya az objektív valósághoz nem akadály, hanem egyenesen feltétele adekvát funkcionálásának, annak, hogy elősegítse az uralkodó osztály érdekeinek érvényesülését. Többek között a kizsákmányolók azon önáltató, de főleg

<sup>52</sup> Idézi K. Marx: A tőke; MEM 23, Budapest 1967, 41.



a kizsákmányolt tömegeket áltató illúziója segítségével, amely a kizsákmányolóknak szűk anyagi osztályérdekét az osztársadalom eszmei érdekeként tünteti fel. Minthogy azonban ennek az utóbbi mozzanatnak is megvan a szocializmus előtti társadalmak haladó szakaszain az a relatív történelmi jogosultsága, hogy átmenetileg a magasabbrendű formáció fejlődésének útját egyengeti, azért az osztályfölötti eszmei érték fétise még határozottabban fixálódhat. Az érték sajátosan ideológiai képződmény az illúziók ködvilágába foglalt „racionális maggal”. Az eszmei értéként felfogott társadalmi viszonyoknak, az őket közvetítő dolgoknak, a rájuk alapozódó magatartásmódoknak objektív társadalmi súlya és jelentősége fordítottan tükröződik benne, de az, hogy tükröződik, már történelmi hatóerejét biztosítja. A valóságos összefüggések visszacsatolásos kölcsönhatása és nem holmi értékteleologizmus magyarázza, hogy miként a virág színpompája vonzza a pollent hordozó rovar, majd funkciótlanává válik a megtermékenyített növény számára, amely szirmait leveti, úgy teszi vonzóvá a misztikus aureola az eszmei értéként felfogott társadalmi jelenséget, majd foszlik le róla, amint az új jelenség állandósul, a maga dinamikájában érvényesül, átfordulva ideologikus felfogásának reális ellentétébe.

Minthogy az érték végső soron világnézeti eszmei értékelés, a társadalmi viszonyok egésze vagy rendszerei objektív jelentőségének szubjektív és illuzórikus visszatükrözése, mindaddig amíg a marxizmus—leninizmus véget nem vet az illúzióknak, hogy egy objektív tudományos értékelés az ennek megfelelő cselekvés feltételeit biztosítja, nem meglepő, hogy az értékfogalomhoz hozzátapadó fetisizmust az idealista társadalomfelfogás biztosítására hivatott értékfilozófia még tovább fetisizálja, a hatványra emeli.

Korai fejlődési fokán — mondjuk Lotzétól Rickertig — az érték irreális és formális érvényesség, valami, aminek csupán lennie kell, de nincs; mintegy kívülről és felülről konkrét tartalmi meghatározottság nélkül járul hozzá a valóságos dolgokhoz és élethelyzetekhez. Hogy hogyan és miért, az a formális értékelmélet, vagy értékelméleti formalizmus számára is bevallottan érthetetlen marad. „Képesek vagyunk megérteni az értékelő aktust... De nem ragadhatjuk meg az érvényes értéket okként is, s így egyben igazi hatalmában a valóság fölött” — írta Rickert.<sup>53</sup> Valóban ha a megértés feltételeit megsemmisítették, gondosan eliminálták szellemi horizontjukból, akkor ugyanazzal a szükségszerűséggel, amellyel egy matematikai feladat nem oldható meg, ha eleve megtiltják a megoldás meglévő vagy lehetséges feltételeinek felhasználását, teljességgel megoldhatatlan probléma elé kerülnek akár az agnoszticizmus, akár az irracionalizmus szellemében misztifikálják is ezt a tényt. Itt pedig ez történik. Ráadásul olyan időben, amikor a marxizmus—leninizmus közkinccsé tette már a megoldás feltételeit, korántsem csupán a filozófusok számára. Az emberek összetevékenységében társadalmi szükségszerűséggel létrejött anyagi és szellemi szükségleteket kapcsolják ki az axiológia művelői, mint a szükségletek kielégítésére szolgáló de facto a hamis tudat közvetítésével is a szükségletekre vonatkoztatott viszonyok, dolgok, magatartásmódok stb. mértékét. A hatványra emelt fetisizmus abból ered, hogy éppen a társadalmi-emberi viszonyok tudományos megértése nevében kapcsolja ki immár módszeresen és rendszeresen a genezis kérdését, igyekezve eltüntetni az értékvilág összefüggését a tudat teleologikus szerkezetével is. Az értékelméletnek az a rendszeresen visszatérő alapvető érve, hogy minden értékelés

<sup>53</sup> „Allgemeine Grundlegung der Philosophie”, 1, 1921, 308.

már értéket követel meg, olyan értéket, amely nem lehet más az ideálisan fennálló értéknek az értékérvényességével történő megragadásánál — valami, amit Hartmann is szívesen hangoztat —, nem egyéb közönséges szofizmánál, hiszen eleve feltételezi, hogy a társadalmi-történelmi folyamatoknak nincsenek belső, hanem csak külső mértékei. Az értékelés valóságos folyamatának felderítése a marxista-leninista filozófia számára természetesen nem merül ki az értékfetisizmus leleplezésével, hiszen nem elég az általában vett anyagi vagy szellemi szükségletekre hivatkozni, mint az őket kielégítő, nekik megfelelő objektivációk mértékére, hanem tisztában kell lenni a szükséglet és produktum valóságos természetével, alkati törvényszerűségeivel — ezeket a törvényszerűségeket tárja fel a marxista etika, esztétika éppúgy, mint az ökonómia. A „normatív” tudományok normái sem mások, mint az egyszer már felismert törvények, amelyek mértékként való helyes alkalmazásához persze számba kell venni a jelenség sajátos természetét egyediségében.

Annyi talán az elmondottak alapján is világos, hogy az értékelmélet a tudományos társadalomelmélettel, a történelmi materializmussal szemben a társadalom és részrendszerei elméleti felfogásának teleologikus jellegű idealizmusa. A teleologikus mozzanatot azzal tüntetik el benne, hogy a célok nem a fejlődés sodrában merülnek fel, hanem előre-tételezett célok, lehetséges célok csupán, amelyeket kiszakítva az emberi tevékenység összefüggéseiből ideális magánvalósággal ruháznak fel.

Ahhoz azonban, hogy az értékelmélet polgári talajon hatékonyvá váljon, túl kellett lépni a formalizmuson. Max Scheler és Nicolai Hartmann ezt a lépést meg is tették, egy olyan „materiális értékelmélettel” haladva meg a Rickert névvel jelzett felfogást, amely az ember társadalmi életének és a történelmi fejlődés idealista misztifikációjának a korábinál sokkal hatásosabb eszköze lehetett az imperializmus és proletárforradalmak korában. Mert a materiális jelző az értékelmélet előtt éppen azt jelenti, hogy az üres és pusztá esetleges tartalmakkal összekapcsolt értékformát olyan ismétlődő társadalmi valóság tartalommal igyekeztek megtölteni, amelynek egyoldalú polgári módon interpretált eszmei visszatükröződéseiről könnyű szívvel jelentették ki, hogy éppúgy a priori, ideális létező, mint maga az értékforma. Az értéktartalommal való feltöltés következtében azonban még sokkal világosabban mutatkozik meg, hogy az állítólag ideálisan létező értékvilág a valóságos emberi gyakorlatban alakuló társadalmi viszonyok osztályszempontból szelektált, elvontan visszatükrözött eszmei hiposztázálása. Minden konkrét esetben, ahol konstrukciónak egyáltalán köze van még a valósághoz, kimutatható, hogy a történelmi fejlődés milyen fokán milyen osztályviszonyok mellett tűnnek ki gyakoriságukkal azok a tipikus konfliktusok és élethelyzetek, dolgok és magatartásformák, amelyeket filozófiailag az idealitás egébe emeltek. Példát már láttunk is erre az óizlandi sagával kapcsolatban.

Az 1925-ös „Etika” friss magabiztos hangja után, amely nem kis büszkeséggel hirdette értékforma és értéktartalom ideális egységét, az „Esztétiká”-ban egy rezignáltabb, fáradtabb hang uralkodik. Mert minél határozottabban igyekezik Hartmann értékmateriáját konkretizálni, annál inkább kénytelen észrevenni, hogy a korábbi színes platonizmus egy szintelen naturalizmusba fordul át, amely helyenként az értékelmélet abszurd gyökereinek feltárásáig jut. Legnyilvánvalóbban talán akkor, amikor a jószágérték és haszonérték fogalmát, korántsem csupán ökonómiai szempontból, beviszi az állat- és növényvilágba, mint annak immanens természetadta sajátosságát, mint egy

darab eszmeértéket a természetben. „Minden, ami egy élőlényhez a célszerűség viszonyában áll, jószágértékkel, haszonértékkel rendelkezik számára, csak számára — de csakis az ő ,számára', nem magánvalóan —: így a gabonamag jószágérték a madár számára, amely felcsípi; így a levegő, fény és a víz körforgása a Föld minden élőlénye számára.”<sup>54</sup> De ha a jószágérték csak az élőlény számára, tehát másértvalóságában és nem magáértvalóságában áll is fenn, azért az értékviszony teleologizmusa magánvalóan létezik, mint ideál-reális viszony, tehát a természet megtelik teleologizmussal, legalábbis az organikus létréteg viszonylatában. De ha ez így van, akkor már azon kell csodálkoznunk, hogy Hartmann nem viszi egy létréteggel mélyebbre: a szerves világába is teleologizmusát, hiszen gondolatmenetét végigvive a cseppkő számára ugyanolyan jószág és haszonérték a víz Hartmann emlegette körforgása, mint bármely organizmus számára, hiszen a megfelelő kőzetből ez hozta létre és ez hízalja tovább. S ugyanezzel a logikával lesz haszonérték bármely fizikai erő az elektron számára, ha kiszabadítja atomi kötöttségéből, megszabadítja attól a szolgaszereptől, amelyet az atommag körül betölt és az önálló egzisztencia méltóságával ajándékozza meg, szabad elektronná teszi. Ez a logika azonban a természet antropomorfizálásának logikátlan logikája. Az értékfilozófia idealista teleologikus alapjai állnak itt pőrén előttünk, amint kioldva az egyedi munka folyamatából, beviszik a természet világába. A teleologizmusellenes Hartmann, akinek valóban sok pozitív mondanivalója volt a teleologizmus vulgáris, nem axiológikusan burkolt formái ellen a „Teleológiai gondolkodás” c. 1951-ben — szintén posztumuszán — megjelent művében, amelynek érvelésével még haló poraiban is bosszúságot okozott egyházas érzületű kollégáinak, maga válik itt a vulgáris teleologizmus képviselőjévé. S hogy objektív szándéka ellenére lesz az, ez csupán azt jelenti, hogy teljesen hiteles bizonyítékot szolgáltat az axiológia szükségszerű teleologikus idealizmusára nézve.

Ennek az axiológiának társadalmi tendenciája is egyértelműen manifesztálódik, amikor Hartmann, hogy ne kelljen az értékérésre hivatkoznia a növény- és állatvilággal kapcsolatban, az ember világának bizonyos jelenségeiből is kizárja az értékelvevő szövet a jószág- és haszonértékkel kapcsolatban: „Így a levegő, fény, víz . . . az ember számára a legszükségesebb életjavak, de érezhetővé csak akkor válnak számára, ha elvonják tőle; sőt, maga a ,mindennapi kenyér' — milyen kevesen élvezik ezt azzal a hálaérzéssel, amely magas értékét megilleti.”<sup>55</sup> A probléma csak az, hogy abban a társadalomban és akkor, amikor értékelméletét kifejtette, éppen azok kényszerültek a mindennapi kenyérral beérni, vagy hiányát és magas értékét „értékérésük” révén tudatosítani, akik kénytelenek voltak mások számára megtermelni a — Hartmann nyelvezeténél maradvány — „mazzolás fonott kalácsot”.

Hartmann esztétikai értékelmélete külön tanulmány tárgya lehetne, nem utolsósorban azért, mert a befejezetlenségből következő önellentmondásoktól kellene megtisztítani ahhoz, hogy kritikailag értékelhessük. Bennünket ezúttal

<sup>54</sup> „Ästhetik”, 331.

<sup>55</sup> Uo.

csak tárgyelméleti konzekvenciái szempontjából érdekel. Mert Hartmann tárgyelmélete értelmében voltaképpen minden létréteg esztétikai ábrázolása akkor éri el csak a művészet szintjét, ha a hozzátapadó jószág-, vitális stb. értékeket, illetve végső soron az önértékként felfogott erkölcsi értékeket jeleníti meg. Az esztétikai értékek nem esnek egybe a nem esztétikaiakkal, hanem az érzéki megjelenítés specifikus értékei. De fundatív szerepük miatt nem szabad és nem is lehet átugrani a nem esztétikaiakat, ha egyáltalán el akarunk jutni a sajátos formaértékekhez.

„Hogyan értékelhetnénk egy holland lakomaképet, ha nincs érzékünk a kulináris értékek iránt?”<sup>56</sup> — kérdi Hartmann. Kérdésével azonban „túl alacsonyra” nyúl. Mert valójában esztétikai magatartásunkat annyira a lényeges társadalmi tartalom érzéki megjelenítése határozza meg, hogy akkor is méltányolni fogjuk — mondjuk — Jacob Jordaens vagy Jan Sten „Babünnep” című képeit, a feltörő polgárok lakmározásának, keresetlen életvidámságának erős szenzuális színekkel megfestett egyértelműen igenlő ábrázolását, ha történetesen nincs is megfelelő „értékképzésünk” a Babünnepen felszolgált ételek kulináris értéke iránt; már fontosabb, de a kép megértésének ez sem nélkülözhetetlen feltétele, mert nem allegorikus képről van szó, hogy a babkirály választás paraszti, polgári szokását ismerjük. Viszont a XX. század nagy proletár festőjének, Derkovits Gyulának „Halárus” című képén az árus agreszív életvidámsága — függetlenül attól, hogy milyen kulináris értéket tulajdonítunk a halnak — már taszít bennünket, mert a tulajdonosi magabiztoságnak ez a szatirikus kritikai leleplezése annak a proletárnak a tekintetével történik, akit nem csupán a halárak választanak el a kirakatba tett áruktól, hanem az osztálytudat, amely az esetleges jelenségekben is a tőke világának lényegösszefüggéseit éri tetten. Ezért a szatirikus, a szocialista jövő nevében elutasító kritikáért méltányoljuk a kép realizmusát, amelynek derealizált hideg és tompa színei páratlan művészettel érzékeltetik a valódi életgazdagság megszűnését ebben a világban.

Nem, igazán nem az „eszközértékek” és „önértékek” megjelenítéséről van szó, már csak azért sem, mert cél és eszköz dialektikája összehasonlíthatatlanul bonyolultabb, mint Hartmann képzele, hanem eleven emberekről, egyedi helyzetekről, amelyeken és amelyekben történelmileg jellemző osztály- és ideológiai viszonyok reprodukálódnak.

Hartmann megjegyzése a kulináris értékről — amelyre persze éppúgy rárétegződhetnek magasabbrendű értékek is, mint ahogyan magáértvalóságában is fixálódhat, csak azt tanúsítja, hogy az értékelméleti idealizmus, a műalkotás elvalótlanítási teóriája semmiképpen sem mentesít a művészeti naturalizmustól. Hiszen a kulináris értékeket — hogy más, a polgári művészetben nagy szerepet játszó vitális értékekről ne is beszéljünk — az a „trompe d’oeil” festészet adhatná vissza leginkább illuzionista eszközeivel, amely nemcsak reneszánsz és barokk templomfalakra festett oszlopokat és boltíveket, hanem szobafalakra is tálalószekrényeket az odaillő ételekkel együtt, hogy megtévesztő hűségével a közvetlen valóság látszatát keltse. Nem azért nem művészet ez, mert a megtévesztés, a becsapásig hasonlít a valóságra, hanem azért, mert hiányzik a kor haladott tudatának színvonalán megragadott lényeges társadalmi mondanivaló — az ami még a holland ételcsendéleteket is jelle-

<sup>56</sup> I. m. 354.

mezte, amelyek a tálalószéken idézik meg az újonnan keletkező polgári életgazdagságot. Leonardo kifejezett törekvése az illuzionizmusra, az, hogy szerette volna, ha képeit a valósággal tévesztik össze, azért nem gátolta, hanem segítette abban, hogy nagy művészetet teremtsen, mert a „természet” még haladó polgári fogalmából indul ki. S ha ez a fogalom egybe is mosta az anyatermészetet és az ember történelmileg létrejött társadalmi természetét, azért az egyházi transzcendenciával szembeállított „emberi természet” koncepciója abban az időben a valóság felé fordította a művészt és teoretikust. Amikor viszont az imperialista kor polgári gondolkodói, a klerikális Max Scheler és az „antiklerikális” Nicolai Hartmann teljes filozófiai egyetértésben viszik vissza az „emberi természet” polgári képzetébe a „tudattranszcendencia” ideális mozzanatát, az értéktranszcendenciát, akkor ennek számos, vagy inkább számtalan rossz következménye között kitűnik az a következmény is, hogy az esztétikai illuzionizmus nevében fellépő Leonardóval szemben, aki gyakorlatában és végső soron elméletében is eljutott a művészeti realizmusig, ők még a művészeti realizmus nevében is csak egy olyan naturalizmusig jutnak el, amelynek komplementer jelensége egy üres és elvont szépségre orientált eszményesítő művészet.

Az antropológiával összekapcsolt értékelméleti idealizmus, amelynek napjainkban marxizáló variánsai is akadnak, nem alkalmas arra, hogy a művészet igazi nagy útjára, a koronként megújuló más-más osztályalapon újraszülhető, tartalmaiban és formajegyeiben éppen ezért gazdag történeti változatos-ságú művészeti realizmusra megfelelő elméleti fényt vessen. Hartmann realizmuselmélete egy életigazság nélküli lényegigazság és egy lényegigazság nélküli életigazság elvont pólusai között vergődik, amely végső soron az értékforma és az értékmateria korábban elemzett dualizmusának felel meg. Szubjektív illúzió csupán, ha Hartmann azt hiszi, hogy a kettő szintézisét érte el: „Láthatjuk: az utánczás és autonóm teremtés szintézisét nem olyan nehéz megtalálni. Mindkét mozzanat nem ugyanaz, hanem nagyon különböző oldalakat illet meg egyazon tárgyon. Egy termékeny művészet sohasem távolodhat el túl messzire az élettől és a realitástól. Ezért egy darab mimézisnek mindig benne kell maradnia . . . másrészt: nagyra nőni és korán túlelnedni csak akkor képes a művészet, ha megvan benne a vizionárius beütés, amely túlvezet ezen a reális életen; ha alkotóan tudja látni azt, ami nincs és mégis meggyőz bennünket, mert a valóságos élet vonalán mutat túl ezen.”<sup>57</sup> A sas levágott szárnyait hasztalan fércelik egybe, ettől még nem nő törzse és repülni sem tud.

Ha valaki azt hinné, hogy Hartmann művészeteszménye egy — Marx szavával — „schillerizáló” pátosszal szóló eszmeművészet, amely felemelkedése szakaszán Schillerben, végső kiteljesedésében Dosztojevszkijben valósult meg, feltétlenül csalódik. Mert Hartmann elképzelésének végső tartalma a kritikátlan belenyugvás abba a „rossz valóságba”, amelyet Schiller és Dosztojevszkij leleplezett és megtagadott. Hartmann koncepciójának kritikaellenes vonását fejezi ki sajátos felfogása a művészet abszolút pozitivitásáról, amely a kritika mozzanatát kizárja a realizmus fogalmából, s így magát a kritikai realizmust zárja ki a művészetből. „A költészet, miként a művészet általában, pozitív beállítottságú. Nem elvetni tanít, hanem értékelni és odanévezve szeretettel

<sup>57</sup> I. m. 264.

elidőzni, látásmódja az átható, odaadó, szerető pillantásé. Amit ez a pillantás felfedez és tanít, meglehetősen sajátos: hogy mindenütt a mindennapok törmelekei alatt rejtett kincsek fekszenek, s hogy érdemes ezeknél megállni, elidőzni, elmélyedni bennük. Ebben az értelemben a költészet ,felfedező, világfeltáró . . .'.<sup>58</sup>

Amikor ezt írta, s ahol ezt írta, soha nagyobb szükség nem volt még olyan realizmusra, amely a múlt uralkodó tendenciáival leszámolva kritikailag tört volna utat a jövő felé. Ennek a realizmusnak gyakorlata és elmélete azonban csak a német fejlődés új osztálytendenciáiból nőhetett ki.

<sup>58</sup> I. m. 294.

# AZ IGAZSÁGFOGALOM INTENZÍÓJA: AZ ISMERETEK MEGBÍZHATÓSÁGÁNAK KRITÉRIUMA. I.\*

S Ó S V I L M O S

Az ismeretek az emberi orientációs tevékenység információkat rögzítő és azokat kifejező formái. Információkat sok forma rögzíthet és az információk sok formában juttathatók kifejezésre. Az észlelés során is rögzítődnek információk, de maga az észlelés nem fejezi ki az információkat, mert azok észlelés formájában mások számára hozzáférhetetlenek, másokkal nem közölhetők. Az észlelési információk is csak nyelvi-logikai formában közölhetők. Ismeretnek csakis a nyelvi-logikai formában kifejezett információ-rögzítéseket nevezük. Minden nyelvi forma rögzít ismereteket. A kérdés, az óhaj vagy a feltételes formában megfogalmazott mondat is. Az interrogatív logikából ma már közismert és igazolt tétel, hogy minden nyelvi mondat alapját, háttérét valamiféle állítás képezi. A kérdő mondat mögött is van állítás, csak a kérdő mondat nyelvi funkciójából közvetkezően nem az állításon van a hangsúly. Az ismeretek nyelvi-logikai szerkezetű állításokban fogalmazódnak meg, rögzítődnek. Majd részletesen szólunk arról, hogy a fogalmak és szavak ugyancsak rögzítenek ismereteket, de olyan ismereteket, amelyeket azokban az állításokban rögzítettünk, amelyekben az adott szavakat használtuk. Ez implicite azt az állítást tartalmazza, hogy a szavak jelentése csakis a kontextusbeli használatból derül ki. Ezt itt most csak leszögezzük, mert szükséges ahhoz, hogy mondhassuk: az *ismeret megbízhatósága* lényegében egyet jelent az *állítás megbízhatóságával*. A továbbiakban tehát mindig állításokat vizsgálunk, és állítások igazságáról fogunk beszélni. Pontosabban majd különbséget teszünk állítás, kijelentés és mondat között, de ez nem érinti terminushasználatunk helyességét.

Természetesen nemcsak egy állítás fejezhet ki ismereteket, vannak olyan ismeretek, amelyek nem fejezhetők ki egyetlen állítással. Ha több állítás fejez ki valamilyen ismeretet, akkor ezek az állítások egymással logikusan összefüggnek. Vannak állításrendszerek, melyek együttesen fejeznek ki olyan ismereteket, amelyeket egyetlen állítás sem fejezhet ki külön-külön. A tudományos elméletek mindig állításrendszerek, ami nem azt jelenti, hogy minden állításrendszer már elméletet alkotna. Így beszélhetünk állításrendszerek és elméletek megbízhatóságáról is, ami nem lesz azonos a rendszert alkotó állítások megbízhatóságával, bár az utóbbi feltétele az előbbinek. Vajon azt jelenti-e ez, hogy beszélünk kell az állításrendszerek és az elméletek igazságáról is? Ez legalábbis nem magától értetődő. Nagyrészt attól függ, hogy mi az igazságfogalom intenzíója. Adhatunk-e az igazságfogalomnak olyan jelen-

\* A tanulmány második részét a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/1. számában közöljük. — Szerk.

tést, amely értelmessé teszi az igazság alkalmazhatóságát az állításrendszerekre és az elméletekre is? Minimális kiindulóalapként egyelőre elég lesz megvizsgálni a különböző rivális felfogásokat arra vonatkozóan, hogy mit értsünk az egyes állítások igazságán.

## 1. AZ ÉRVÉNYESSÉG-PROBLÉMA

Kétségtelenül ritkán találkozunk olyan tudományfilozófiai elképzeléssel, amely tagadná a megbízható ismeretek fennállását. Az eltérés és a választóvonal abban a kérdésben van, hogy mit tartanak megbízható ismeretnek. A logikai pozitivizmus ma már önmaga által is túlhaladott megoldásainak vitathatatlan érdeme a felmerülő kérdések logikájának a tisztázása, a reális problémák egyértelművé tétele. Megoldásaik két irányba futottak:

(1.1) Vannak, illetve lehetnek abszolúte megbízható ismeretek: a verifikálható állítások. Ezzel foglalkozik a *verifikációs elmélet*. A dolog lényegét legjobban Rudolf Carnap foglalta össze: „Egy mondat akkor és csak akkor értelmes, ha verifikálható, és jelentése verifikációjának módjával egyezik meg.”<sup>1</sup> Carnap „*Der logische Aufbau der Welt*”-jében még az ún. teljes verifikálhatóság mellett állt ki, azaz amellett, hogy egy állítás értelmessége attól függ, levezethető-e a szóban forgó állítás igazsága a logikai dedukció értelmében véges sok empirikus állításból.<sup>2</sup> Maga Carnap a harmincas évek végén felülbírált a verifikációs eljárás és az igazság viszonyáról alkotott álláspontját és inkább egy állítás konfirmálhatóságáról és ellenőrizhetőségéről kezdett beszélni.<sup>3</sup> Leszögezi, hogy sem a természettudományos törvények, sem pedig a partikuláris állítások esetében nem lehetséges a teljes verifikáció, de lehetséges a fokozatosan növelhető konfirmáció. Nem térünk ki a verifikációs elmélet kritikájára, mert ezt alaposabban megtették már maguk a logikai pozitivisták és mások.<sup>4</sup> Már a verifikációs eljárást illetően megoszlottak a neopositivisták. Moritz Schlick a korrespondencia elv értelmében fogta fel az állítások igazságát, míg mások, főleg Carnap és követői a teljes verifikáció elvének feladása után a koherencia elmélet felé közeledtek.

(1.2) A megbízható ismeretek az ún. *érvényes* állítások. Ez az igazság *koherencia elmélete*. A verifikációs elméletben is érvényes állításokról van szó, de ott még olyan állítások minősültek a formális nyelvben pseudo-állításoknak, amiket később valódi állításokként kezeltek. (Pl. a természettörvényeket kimondó állításokat.) A koherencia elméletet részletesen vizsgáljuk majd abban a fejezetben, ahol a matematika és az igazság viszonyáról lesz szó. A matematika ugyanis valóban olyan formális és nemcsak elvileg formalizálható rendszer, amelyben az állításokat, a következtetési szabályokat és a metatételeket

<sup>1</sup> Rudolf Carnap: *Ellenőrizhetőség és jelentés*; „A Bécsi Kör filozófiája”, Gondolat 1972, 379.

<sup>2</sup> Vö. Rudolf Carnap: „*Der logische Aufbau der Welt*”, Hamburg 1961, 182–187. és R. Carnap: „*Syntax*”, London 1959, 214–217.

<sup>3</sup> Rudolf Carnap: „*Ellenőrizhetőség és jelentés*”, id. kiad., 384–385.

<sup>4</sup> Vö. Altrichter Ferenc „Bevezetés” „A Bécsi Kör filozófiája” c. kötethez; G. J. Warnock: *Verification and the Uses of Language*; in: „*A Modern Introduction to Philosophy*”, ed. by P. Edwards and A. Pap, New York 1965.; H. Reichenbach: „*Modern Philosophy of Science*”, London 1959. és „*The Rise of Scientific Philosophy*”, Berkeley—Los Angeles 1966.



is teljesen egzaktan megfogalmazhatjuk, és így a koherencia, a konzisztencia követelménye, valamint a kielégíthetőség, érvényesség, tautológia viszonya a maga teljes precizitásában tárgyalható.

Egy problémát a továbbiakhoz azonban már itt tisztázni kell. Az érvényesség a koherencia elméletben szinonim azzal, hogy egy állítás igaz. Mit jelent az, hogy egy állítás érvényes? A sokféle definíció közül maradjunk a Carnap által használatnál.<sup>5</sup> Carnap az érvényességet és néhány ezzel szorosan kapcsolatos terminust a logikai szintaxison belül definiálja. A fogalmak vonatkozzanak egy L nyelvrendszerre. Az L nyelvrendszert két szabálytípus adja meg. a) A képzési szabályok megszabják L mondatainak megalkotását L szimbólumaiból. b) Az átalakítási szabályok pedig azt adják meg, hogy bizonyos mondatok miként következnek deduktíve más mondatokból (a premisszákból) és mely mondatok lesznek a premisszákból való deduktív következés nélküli igazak. Az átalakítási szabályok kétfélék: L szabályok, azaz logikai vagy matematikai szabályok és P szabályok, azaz tapasztalati szabályok (pl. a természettörvények).  $S_1, S_2, \dots$  mondatok deszignációi, a  $\sim S$  pedig S tagadásának a deszignációja. L nyelvben S következménye C-nek, ha S mondat levezethető L nyelv szabályai szerint a C mondatosztályból. Ha következtetéshez csak L szabályok kellenek, akkor S L következménye C-nek, ha nem elegendők az L szabályok, akkor S P következménye lesz C-nek.  $S_1$  és  $S_2$  *ekvipollensek*, ha egyik a másik következménye és vice versa. S mondat *érvényes* lesz L nyelvben, ha L nyelv szabályai alapján igaz. Ha S mondat csakis az L szabályok folytán igaz, akkor L érvényes, ha nem, akkor P érvényes. Az L érvényes mondatok *analitikusak*. S mondat L nyelvben *érvénytelen* lesz, ha hamissága L nyelv szabályai alapján kimutatható. Ha S mondat hamissága az L szabályok alapján mutatható ki, akkor L érvénytelen, azaz *kontradiktórius* lesz. S mondat *meghatározott*, ha érvényes vagy érvénytelen. Ha se nem érvényes, se nem érvénytelen, akkor meghatározatlan. S mondat *szintetikus*, ha nem analitikus és nem kontradiktórius, azaz igazsága vagy hamissága nem L szabályokból következik.

A Carnap által bevezetett terminusok és definíciók meglehetősen pontosan használhatók a koherencia elv megfogalmazására. A Carnap-féle nyelvhasználati rendszer maga is sok problémát vet fel azzal kapcsolatban, hogy a szokásos filozófiai-logikai tradícióknak és az intuíciónak megfelelően használja-e a fogalmakat (pl. az analiticitás és a képzési szabályok fogalmait), de az ezzel kapcsolatos nehézségekre inkább ott térünk ki, ahol már formalizált rendszerekkel lesz dolgunk és így az ellenvetések is teljes precizitással fogalmazhatók majd meg.

Számunkra itt most más a fontos. Az igazság valamely pontosan megfogalmazott és körülhatárolt állításrendszerben szinonim fogalom az érvényesség fogalmával. Igaz az az állítás, amelyik érvényes. Érvényes állítás az az állítás, amelyik az adott nyelvben az adott nyelv szabályai szerint levezethető, azaz, amelyik következmény. Érvénytelen, azaz hamis akkor lesz egy állítás, ha levezethető, hogy az adott nyelvben az adott szabályok szerint nem következmény, azaz az adott nyelvben nincs levezetése. Carnap, főleg korábbi munkáiban,<sup>6</sup> ugyan megengedi, hogy ez az igazságnak csak egy adott nyelv-

<sup>5</sup> Vö. R. Carnap, „Filozófiai és logikai szintaxis” és „Ellenőrizhetőség és jelentés” (id. kiad.), valamint „The Logical Syntax of Language”, London 1959, 182–187.; W. v. O. Quine: „A logika módszerei”, Budapest 1968, 5–57.

<sup>6</sup> R. Carnap: „The Logical Syntax of Language”, id. kiad., 214–217.

ben használható fogalma, mert az, hogy általában igaz-e egy állítás, az nemcsak szintaktikai tényezőktől, hanem a tapasztalattól is függ. Később egyre inkább a szintaktikai tényezőkre redukálja az igazságfogalmat, hiszen azzal a logika pontos szabályai szerint tud mit kezdeni, míg a verifikációs elv csődbe jutott.

De érzi, hogy annyit mondani: az igaz azonos az érvényessel, nem elegendő. A megoldás iránya a koherencia elv. Valamely állítás mindig egy nyelv állítása. A nyelvnek nemcsak az adott állítás az egyetlen állítása, hanem kell lennie még több érvényes állításának is. Egy állításnak, ahhoz, hogy igaz legyen, még koherensnek kell lennie a többi állítással is. De mit jelent az, hogy valamely nyelv állítása koherens a nyelv egy másik állításával? Nyilván nem azt jelenti, hogy azonos vele, vagy hasonlít rá, vagy megfelel neki a korrespondencia elv értelmében, vagy valami ezekhez hasonlót. Csak annyit jelenthet, hogy nem mond ellent neki, azaz azt, hogy nem tagadása annak. „Egy állítás koherens a másikkal” tehát annyit jelent, hogy az adott nyelvben nincs két olyan állítás, hogy azok egymás kölcsönös tagadásai legyenek.

Vajon mond ez valami újat egy állításról, azonkívül, hogy a nyelv érvényes állításáról van szó? Az adott állításról semmit sem. Miről mond valamit? Az állításrendszerről, a szóban forgó nyelvről. A nyelvről azt mondja, hogy úgy van megkonstruálva, olyanok a képzési és átalakítási szabályai, hogy benne érvénytelen állítások nem fordulhatnak elő. Nem lehet, hogy egy állítás és ugyanennek az állításnak a tagadása egy adott szintaktikailag helyesen konstruált nyelvben következményként előfordulhasson. Az „állítás vagy a mondat koherens” kijelentés csupán annyit jelent, hogy az állítás vagy mondat egy szintaktikailag helyesen konstruált nyelv állítása, mondata.

A koherencia-probléma így azonos a precízebb értelmű konzisztencia-problémával. A konzisztencia-követelmény viszont már egyértelműen állítás-vagy mondatrendszerekre van kimondva. Az állítás megbízhatóságának kritériumait megadó első rivális elméletről kiderült, hogy nem az egyes állítások megbízhatóságának a kritériumait adja meg, hanem azon állításrendszerét vagy nyelvét, amelynek állítása a szóban forgó mondat. Pontosabban, közvetve szól az egyes állítás megbízhatóságáról is. Ez viszont így hangzik: X állítás vagy mondat megbízható, ha kimutatható, melyik nyelvhez tartozik és bizonyítható, hogy az adott nyelv konzisztens és benne X érvényes állítás vagy mondat.

Ha az ismeretek igazságkritériuma az állítást tartalmazó rendszer konzisztenciája, akkor több súlyos probléma merül fel az adott ismérvvel kapcsolatban. A köznapi ismeretek és állítások igazságáról egészen biztosan értelmetlen lesz beszélni, mert sem az a nyelv nem adható meg, amelyikhez az adott köznapi állítás tartozik, de ha megadható lenne is, kétségtelen, hogy a köznyelvi mondatok nem alkotnak konzisztens rendszert. Mégis kukacoskodónak, ha nem bolondnak tartanánk azt, aki tagadná, hogy nem egyformán megbízhatóknak tartjuk a köznyelvi állításokat, és használjuk rájuk az igaz és hamis fogalmakat is minősítő jelzőkként. Ez önmagában azonban még nem lenne eléggé súlyos ellenvetés, hiszen elképzelhető — bár saját kiindulásunkkal ellentétes —, hogy valaki az igaz és hamis minősítést a tudományos állításokra tartsa fenn. A konzisztencia igazságkritériumként való felfogása azonban nagyon erős követelmény. Azt jelenti, hogy bizonyítani szükséges a szóban forgó állításrendszer konzisztens voltát. Az ellentmondásmentesség bizonyítása azt jelenti, hogy bizonyítjuk: az adott rendszerben nem vezethető le két olyan

állítás, amelyek egymás tagadásai. Nem arról van szó, hogy nem találunk, hanem arról, hogy nem is találhatunk két egymásnak ellentmondó állítást. Hogy aktuálisan nem találunk, az nem elégséges a konzisztencia-bizonyításhoz. Ezt jól mutatja a naiv halmazelmélet, amelynek paradoxonjai vetették fel éppen az ellentmondásmentesség bizonyításának a szükségességét, mert ha egy állításrendszerben akár egyetlen olyan állításpár megfogalmazható, amelyek egymás tagadásai, akkor az adott rendszerben bármely állítás megfogalmazható lesz.

Valamely állításrendszer ellentmondásmentességének a bizonyítása kiküszöbölhetetlen nehézségek elé állítja az ún. nem formális tudományokat. És ilyen minden természettudomány. A formális rész minden természettudományban a nyelvhez és nem az adott tudomány tartalmához tartozik. Ugyanazon formális apparátussal teljesen különböző természettudományos állítások megfogalmazhatók és a különböző formális kifejezésmódok sem jelentenek feltétlenül különböző természettudományos tartalmakat. De ha lenne is ilyen szigorúan egy-egyértelmű egybeesés a természettudományok formális apparátusa és állításainak tartalma között, akkor sem lenne képes a formális apparátus visszaadni teljes egészében azt, ami az adott tudomány állításaiban benne van. Pl. ha egy kauzális viszonyt valaki — nem valami extrém nézetéről van szó — genetikus kapcsolatként értelmezne, nem találunk és nem is találhatunk olyan formulát, amelyik képes lenne pusztán formális eszközökkel éppen ezt a genetikus jeget kifejezni. A természettudományok nyelve ezért nem pusztán formális jellegű (illetve nemcsak ezért, hiszen sok egyéb, itt nem tárgyalható érv szól ellene), nem merül ki az állítások tartalmát sok esetben leíró formális apparátus szimbolikájában. A természettudományos állítások rendszere nem alkot formális vagy teljes egészében formalizálható nyelvet, sőt még mesterséges nyelv sem lehet teljes egészében.<sup>7</sup> Ezért bizonyítani rájuk vonatkozóan a nyelvrendszer konzisztenciáját ugyancsak lehetetlen. Jól gondoljuk meg! Még az elvileg teljesen formális matematikában is milyen kevés konzisztencia-bizonyítás fordul elő ténylegesen és azok nagy része is csak a szóban forgó rendszer relatív ellentmondásmentességét bizonyítja.

Az igazság koherencia elméletének akkor lenne értelme — hiszen ez a koncepció általános érvényű igazságkritériumot próbál adni, — ha az állításrendszerek és nyelvek konzisztenciája minden lényeges területen bizonyítható lenne. Ez nincs így és ezért a koherencia elmélet alkalmatlan eszköznek bizonyul az igazságkritérium megadására.

## 2. A PRAGMATISTA VÁLTOZAT

Az igazságelmélet pragmatista változata mindig is egyik botránykövét alkotta az ismeretelméleti felfogások összezapásának. Először is, külső formáját tekintve a pragmatista felfogás látszólagos sok közös vonást mutat egy sajátos formában eltorzított marxista metodológiával. Ez a közös vonás abban áll, hogy az igazság mindkét felfogásban csakis társadalmi kontextus-

<sup>7</sup>Vö. Márkus György: „Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein „Értekezés'-éhez”, „Bevezetés” Ludwig Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezés” c. munkájához, Budapest 1963. és Márkus—Tordai, „Írnyzatok a mai polgári filozófiában”, Budapest 1964, 303—339., 369—400.

ban adható meg. A másik nagyon lényeges közös vonás az igaznak tartott állítások gyakorlatban történő tesztifikálása. Magán a pragmatizmuson belül az igazságfelfogás meglehetősen centrális szerepet játszik és ez érthető is a pragmatizmus filozófiájának jellegéből. A pragmatista koncepciónak az utóbbi évtizedekben epigonok és kritikusok révén annyi leegyszerűsített változatát ismerhettük meg, hogy a tényleges elképzelés szinte már teljesen elfelejtődött. A kritikusok leegyszerűsítésein nem is csodálkozhatunk, hiszen a filozófiai irányzat másod- és harmadrangú képviselői maguk is nagymértékben leegyszerűsítve, „lényegére redukálva” mutatták be a pragmatista felfogást. Bemutatásuk olyannyira szimplifikált, hogy szinte az egész irányzatot abban a mondatban szokták összefoglalni, hogy igaz az, ami az egyén számára hasznos. „Egy ítélet igazságának kizárólagos kritériuma, az ítélet praktikus használhatósága, mint posztulátum.”<sup>8</sup> Nincs általános igazság az idézetben említett posztulált igazságot kivéve. A posztulált igazságot kivéve tehát nincsenek sem szükségszerű, sem abszolút, sem pedig önmagukban való igazságok. Hamis ez a kép? Nem. De részletes kifejtésük nélkül a fenti állítások semmitmondók, üresek és megtévesztők.

A XIX. század végi amerikai pragmatizmus éppúgy keres ősöket — rendszerint Protagoraszig vezetik vissza —, mint minden más filozófiai irányzat, de funkcióját illetően teljesen újszerű és az újkori filozófiáktól lényeges vonásokban elütő elméletről van szó. Nem foglalkozunk a pragmatizmus jellemzésével, csak igazságfelfogásával — bár alapvető jellegzetességei ebből is kiderülnek. Az irányzatot először Peirce (1839—1914) nevezte pragmatizmusnak, de e filozófiai koncepció eszméi ismertekké — beleértve az elnevezést is — James (1842—1910) révén váltak. Peirce és James felfogása az igazság kérdésében jelentősen eltér egymástól, annak ellenére, hogy mindkettő joggal sorolható a közös pragmatista címszó alá. Kétségtelen — és ezért soroljuk a pragmatizmust a megbízható ismeretekre vonatkozó rivális elméletek közé —, hogy mindketten abból indulnak ki: mi a kritériuma annak, hogy egy ismeret megbízható legyen.

(2.1) Charles Sanders Peirce logikusnak tartotta magát, de a logikán belül nem elsősorban az érvényes, deduktív formális elemzéssel foglalkozott. A többi pragmatistától eltérően azonban a logika és az ismeretelmélet formális vonatkozásai is érdekelték. Azon ritka pragmatisták egyike volt, akit Arisztotelész mellett még Kant, Hegel és más, nem a pragmatisták érdeklődési körébe vágó filozófus is érdekelt. A maga sajátos pragmatizmusát az 1870-es években alakította ki, és kezdettől fogva nagy szerepet játszott elképzeléseiben az igazságfelfogás.

A pragmatista Peirce filozófiája még az objektív igazság elméletével is kacérkodik. „Ha A a premisszában állított tények és B az, amire következtetek, akkor az a kérdés, hogy ezek a tények valóban úgy függenek-e össze, hogy ha A lenne, akkor általában is lenne-e B. Ha ez igaz, akkor a következtetés érvényes (valid), ha nem, akkor nem érvényes.”<sup>9</sup> Nem arról van szó, hogy egy állítást igaznak akarunk-e hinni, vagy jobban szeretnénk azt, hogy hamis legyen, hanem arról, hogy az állítás természetétől fogva igaz-e. Ez

<sup>8</sup> Arthur O. Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms*; in: „*The Development of American Philosophy*” (Moulder-Gears-Schlabach 1960).

<sup>9</sup> *Collected Papers of Ch. S. Peirce*; „Harvard University Press”, 1960, V, 365. §.

ellentmond annak a Jamesnek tulajdonított egyenlőségnek, hogy igaz az, amit hasznosnak találunk hinni. Peirce ezt az egyenlőséget sohasem vallotta. És bár az igazságot általában nem tartja a fentebb megfogalmazotthoz hasonlóan ennyire objektívnek, a következtetés érvényességét azonban igen, abban az értelemben, hogy a következtetési forma érvényessége attól függ, hogy képes-e a premisszákról átvinni az igazságot a zárótételre és nem függ attól, hogy ezt felismerjük-e, vagy akceptáljuk-e (egyénilag vagy egy adott időben általában.) Egyesek elfogadhatják, mások nem, ma elfogadhatja mindenki, később vagy korábban nem feltétlenül.

A következtetésnek Peirce szerint van egy vezérelve, amely abban áll, hogy „... ezt vagy azt a következtetést szabályozó partikuláris gondolkodási habitust egy olyan kijelentésben fogalmazhatjuk meg, melynek igazsága e habitus által meghatározott következtetés érvényességétől függ: és ezt a formulát a következtetés *vezérelvének* (guiding principle) nevezzük”.<sup>10</sup> Ez a vezérelv nemcsak logikai elv lehet, hanem tetszőleges általánosítások is.

Peirce-t ugyanis nemcsak a logikai következtetés érdekli, hanem az egyik véleményről vagy hitről a másikra való átmenet. Az ilyen átmenet során kétségek keletkeznek és e kétségek küzdelmet okoznak arra vonatkozóan, hogy higgyünk-e vagy sem. Ezt a hit elleni küzdelmet nevezi a filozófus kutatásnak (inquiry).

Van azonban Peirce-nél<sup>11</sup> egy jelentős ellentmondás. Egyrészt azt vallja, hogy egy kijelentés igazsága nem merülhet ki abban, hogy valaki hiszi azt (az objektív igazság elmélete), másrészt olyan valaminek tartja a különbséget a között, ami igaz és amit igaznak hiszünk, amit aktuálisan képtelenek vagyunk alkalmazni bármely saját kurrens hitünkre. Az első állítás mellett (azaz az ellen, hogy egy kijelentés igazsága azonos lenne azzal, hogy valaki vagy a többség, vagy mindenki szilárdan hisz benne) következőképpen lehet érvelni: véleményeink, hiteink nem mentesek a tévedéstől és ebből adódik, hogy az a tény, miszerint egy kijelentést hisznek, nem elégséges az igazság megállapításához. A matematikai igazságok pl. csak azért lesznek szükségszerűek, mert a matematika egésze csupán a saját konstrukciónk. Peirce érvelése meg lehetőségen rövid, de logikusan kiegészíthető. Miért tekintjük igaznak azt a kijelentést, amelyik azt állítja, hogy valamely személy bizonyos kijelentésben szilárdan hisz? Miért nem kívánjuk azt mondani, hogy ez a másodlagos kijelentés objektív értelemben igaz? Ha nem kívánjuk ezt mondani, akkor lesz az elméletben egy kivétel, és ha van egy kivétel, akkor miért ne lehetne több is. Következésképpen azt kellene mondanunk: q kijelentés igazsága, mely kijelentés azt állítja, hogy az eredeti p kijelentést szilárdan hiszik, abban áll, hogy azt szilárdan hiszik. Ez viszont egy végtelen regresszust produkál. Igaz, hasonló regresszushoz jutunk akkor is, ha a hittől függetlenítjük az igazságot. Ez a sor így néz ki: igaz az, hogy p, ... igaz az, hogy igaz az, hogy p, ... stb. Az előbbi esetben ránk kényszeríti magát a regresszus, mert a kijelentés csak annyiban állítható, amennyiben abban a helyzetben vagyunk, hogy azt mondhatjuk: a kijelentést szilárdan hiszik. Az utóbbi regresszus ártalmatlanabb ennél, mert a sorban tetszés szerint bárhol megállhatunk, hiszen ha tovább megyünk p igazsága semmivel sem lesz biztosabb. Ez az

<sup>10</sup> I. m. V, 367. §.

<sup>11</sup> Vö. A. Ayer: „The Origins of Pragmatism”, London—Melbourne—Toronto 1968, 22—23.

Ayertől vett<sup>12</sup> érvelési menet alkalmas valami olyasmi ellen, ami ugyan nem az objektív igazság elmélete, de rendkívül keveset mond. Csak annyit, ha azt mondjuk, hogy hiszünk egy kijelentést, akkor ez nem azonos azzal, hogy igaznak is tartjuk ezt a kijelentést.

Most nézzük a második részt! Ha megkülönböztetjük azt, ami igaz, és azt, amit igaznak hisznek, akkor ezt meg kell vizsgálni nemcsak saját hiteink esetében, hanem a mások által vallott hitek és saját múltbeli hiteink esetében is. Saját múltbeli hiteink esetében a megkülönböztetés teljesen használhatatlannak bizonyul, mert amit hiszek, azt igaznak tartom, és hiszem azt, amit igaznak tartok. Végeztessük el egy személlyel a következőt. Két papírlapon sorolja fel külön-külön és egymást kizáróan az igaz kijelentéseket és a szilárdan hitt kijelentéseket. A beosztás racionálisan nem lesz végrehajtható; de önmagában nem ellentmondó. Valószínűleg lesz egy csomó igaz kijelentés, amit nem hisz, és az általa hittek között lesz egy csomó hamis kijelentés. Feladatát csak véletlenül teljesítheti, ti. akkor, ha az általa hitt kijelentések közül mindegyik hamis, a másik listán pedig minden kijelentés igaz lesz. Racionális eljárás esetén nyilván az történik, ha megkérek valakit, hogy mondjon igaz és hamis kijelentéseket, hogy felsorol általa hitt és általa nem hitt kijelentéseket. Az a tény, hogy véletlenszerűen megvalósítható ugyan az említett feladat, azt mutatja, hogy a hit és az igazság kérdése logikailag ugyan függetlenek egymástól, de gyakorlati jelentősége a diszjunkciónak nincs, mert végrehajtására vonatkozóan nem adható meg racionális eljárás.

Ennél a pontnál lép színre a pragmatizmus tiszta formájában. A logika szintjén az objektív igazság elméletét elfogadó Peirce inkább hajlik a második érv felé, hiszen filozófiájának az jelenti ismeretelméleti megalapozását. 1905-ben közölt egy cikket a „Monist”-ban „Mi voltaképpen a pragmatizmus?” („What Pragmatism is?”) címmel. „Ha az ‚igazság’ és a ‚hamisság’ fogalmait olyan értelmükben vesszük, mint amelyek a kétség és a hit és a tapasztalás fogalmaival definiálhatók (mintha pl. az igazság és a hamisság olyanok lennének, hogy az ‚igazságot’ úgy definiálhatnánk, mint ami a hitet illeti meg, amikor is a hit, ha erre vég nélkül képes lenne, valamely absolute biztos pont felé irányulna), akkor még megjárja: abban az esetben csakis a kétségről és a hitről van szó. Ha viszont igazságon és hamisságon valami olyasmit értünk, ami sehogyan sem definiálható a kétség és a hit fogalmaival, akkor olyan entitásokról van szó, melyek létéről semmit sem tudhatunk, és amelyet Ockham borotvája lemetsszene.”<sup>13</sup>

Ha a kijelentések elfogadhatósága vagy a bennük való hit közelíti meg leginkább az igazságfogalmat, akkor valamiképpen stabilizálni kell a véleményeket és hiteket. A vélemények vagy hitek stabilizálásának négy módszerét írja le Peirce a „The Fixation of Belief”<sup>14</sup> c. tanulmányban. Az első az emlékezőtehetség módszere, amelyik a memóriában kondicionált hitek formájában stabilizálja a véleményeket. A másik, az autoritás, a tekintély módszere, amikor valakinek a hite konvencionális és társadalmilag szankcionált. De Peirce szerint nincs olyan intézmény, amelyik minden tárgyra vonatkozóan képes lenne szabályozni a véleményeket, mert mindig lesznek olyan dolgok, melyeket illetően valamennyi ember gondolkodása szabad marad.<sup>15</sup> A harmadik, az

<sup>12</sup> I. m. 25.

<sup>13</sup> Peirce: I. m. V, 416. §.

<sup>14</sup> I. m. V.

<sup>15</sup> I. m. V, 381. §.

*a priori* módszer, mely szerint a hitrendszereket azon az alapon fogadják el, hogy alapvető állításaik megegyeznek az ésszel. Peirce szerint ezek a hitrendszerek elfogadhatók ugyan racionálisan, de a vélemények rögzítésében nem túlságosan hatásosak. S végül a negyedik, a tudomány. Ez az a pont, ahol ismét egy lépés történt az objektív igazság elmélete felé. Lépés, de felemás lépés. A tudományos módszer alakítja ki az igazság általános sztandardjait, és lehetetlenné teszi azt, hogy az igazságok az egyéni tetszéstől és szeszélytől függenek. A tudományos módszer az alábbi feltevésen alapul: „Vannak Reális dolgok, amelyek jellege teljesen független a róluk alkotott véleményeinktől: És ezek a Reálék hatnak reguláris törvények szerint érzékeinkre, és bár érzékeink éppoly különbözők, mint a tárgyakhoz való viszonyaink, mégis kihasználva a percepció törvényeket, okfejtéssel megmagyarázhatjuk, milyenek a dolgok valójában és igazában, és bármely ember, ha van elégséges tapasztalata és eleget gondolkodik róluk, eljuthat az egy Igaz következtetéshez.”<sup>16</sup> Peirce szerint az a tény, hogy a „reális” szónak számos olyan használata van, ahol a reálist az elképzelttel, az illuzórikussal állítjuk szembe, azt mutatja, hogy bizonyos értelemben léteznek reális dolgok. A reális dolgok létezésére vonatkozóan Peirce érveket sorol fel, melyek közül az igazság szempontjából a következő tűnik fontosnak: a tudományos kutatás nem tudja bizonyítani a hipotézisek igazságát, mert előfeltételezi azokat, de ellenük sem szól. A kutatás megmutathatja, hogy ez vagy az a dolog nem reális, de azt nem, hogy semmi sem reális. Így a tudományos módszer gyakorlata nem vonja kétségbe a hipotézist általában. Peirce nem tudatosítja, hogy a logikában hibának számít azt mondani, hogy egy módszer előfeltevései megkérdőjelezhetők. A módszertani előfeltevések nem tehetők kérdésessé a rendszeren belül.<sup>17</sup>

A felsorolásból és az okfejtésből is látható, hogy Peirce preferálja a tudományos módszert, mégpedig elsősorban azért, mert az emberek véleményeiket koincidálni kívánják a tényekkel. Ez a koincidencia szerinte a tudományos módszerrel dönthető el. Ugyanakkor azonban a pragmatista felfogáson belül a tudományos módszer határozza meg azt is, hogy melyek azok a tények, melyekkel véleményeinknek koincidenciában kell lenniük. Ekkor ez a mozzanat maga is döntés, sőt — teszi hozzá Peirce — morális választás. Vagyis a morál kontrollálja az igazságot. Mint láthatjuk, az ún. objektív igazság-elmélet vallása tehát csak látszólagos Peirce-nél. Kivétel, ha a logikai következtetési formákról van szó. Ha a morál uralkodik az igazság felett, akkor miért szükséges tudományos fogalmakkal kifejezni az igazságot? Azért preferáljuk a tudományos módszert, mert ez felel meg legjobban a „társadalmi szükségleteknek”. Az általánosan elfogadott hipotézisek megegyeznek az összes bevett experimentális ténnyel. Így az igazságot úgy definiálhatjuk, mint ami uralkodik, és a valóság az igazság korrelátuma.

És most már az objektív igazságelmélettel való kacérkodás után egyenes Peirce útja a klasszikus pragmatista igazságfelfogásig, amelyik majd James elméletében kristályosodik ki. Ezt az álláspontot világosan fogalmazza meg egy másik rendkívül sokszor idézett cikkében a „How to Make Our Ideas Clear?”-ben. „Igazságon azt a véleményt értjük, melyet arra szánunk, hogy mindenki, aki kutat, végső soron egyetértson vele, és ebben a véleményben reprezentált tárgy az, ami a reális.”<sup>18</sup> Az általános fogalmakkal leírható

<sup>16</sup> I. m. V, 384. §.

<sup>17</sup> Ayer: i. m. 31.

<sup>18</sup> Peirce: i. m. V. 407. §.

dolgok valami törvényeknek alávetettek. Nincs biztosíték azonban arra, hogy tetszőleges kérdésben egy közösségnek változatlan maradjon a véleménye és a közösségen belül egy kötelező konszenzus alakuljon ki. Még ennél is tovább megy. Egy kijelentés jövőbeni akceptálhatósága az a végső kritérium, melyet a pragmatizmus trónszékre emel, és saját filozófiájának propagálásával szinte jelszószerűen használ. Peirce kissé óvatosabb. Túlzásnak tartja, ha csupán azokat a kijelentéseket tartjuk igaznak, melyeket utódaink majd tényleg elfogadnak. A jövőbeni akceptálást inkább feltételesen teszi meg kritériumnak: azokat a kijelentéseket tekinti igazaknak, melyek elfogadásához meg kell egyeznünk, ha kutatásainkat az eszményi határig folytathatnánk.

Ha az igazságot akár csak úgy definiáljuk, mint Peirce, azaz soha nem realizálható eszményként, de mégis úgy, mint a jövőbeni megegyezés tárgyát, akkor számos tudományos, de főképp köznapki kijelentést nem tekinthetünk igaznak vagy hamisnak, mert nem ellenőrizhetők. Ilyeneket pl.: hányan voltak ma a Duna-parton? milyen ruhát viselt a felesége? stb. Ezeket még azok is elfelejtik, akiket érintett. Mégis bármilyen ilyen állításról el tudjuk és el is szoktuk dönteni, hogy igaz-e vagy hamis.

Az igazság kérdése a módszer kérdése is. Melyik módszer teszi leginkább lehetővé, hogy következtetéseink koincidáljanak a jövő tényeivel. Peirce szerint egyszerűen fel kell tennem, hogy mások, ha hasonló feltételek között lennének, mint én, ugyanazt figyelnék meg és ugyanúgy értelmeznék, mint én. Feltételezem, hogy tapasztalatunk és értelmezésünk hasonló lenne. A társadalmi szükségletre való hivatkozás — emlékezzünk, ezért preferálta a tudományos módszert a filozófus — a feltételes mód miatt az egyéni tapasztalatra redukálódik, ha mások is hasonló helyzetben lennének, de nem tudom, hogy hasonló helyzetben vannak-e? Marad a feltételezés, mert nincs más kiút. Miért kell ítéleteinknek mások ítéleteitől függnie. Miért nem ragaszkodom ahhoz — ez következne a logikusan végigvitt pragmatista felfogásból —, hogy mások ítéletei essenek egybe az enyémmel. A pragmatizmus válasza rendkívül egyszerű. Mert a tények megbüntetnek. A világ úgy van megszerkesztve, hogy csak a nyilvánosan ellenőrizhető jelenségek bázisán — ha azokra a törvényekre támaszkodunk, melyek mindenki tapasztalatára érvényesek — érhetem el, hogy predikcióim sikert eredményezzenek. Ez azt jelenti, hogy a világ a tudományos kutatás és módszer előtt nyitott. Ezt a nyitott világot azonban az egyéni tapasztalás hódítja meg. Nincs más útja a pragmatista módon értelmezett igazság megragadásának.

(2.2) William James a pragmatizmus legismertebb és az irányzatot leghatásosabban elterjesztő alakja. Legjelentősebb korszaka életének utolsó hat évére esik, de e korszakban keletkezett írásai nagyrészt csak halála után kerültek publikálásra. A tizenöt esszét tartalmazó „The Meaning of Truth” c. könyvének előszavában<sup>19</sup> a következőket írja: „Pragmatism’ c. könyvem fordulópontot jelentő része az, amelyik összegezi azt az ‘igazságnak’ nevezett viszonyt, amelyik fennállhat egy eszme (vélemény, hit, állítás vagy mi nem) és annak objektuma között. Az igazság — mondom ott — bizonyos eszméink tulajdonsága. Jelenti megegyezésüket, a hamisság pedig nem-egyezésüket a realitással.”<sup>20</sup> Mit jelent a tárggyal való megegyezés, ha eszméink nem máso-

<sup>19</sup> W. James: The Meaning of Truth; „Preface” in: „The Development of American Philosophy”, id. kiad., 383—386.

<sup>20</sup> I. m. 383.



latai tárgyuknak? Hogyan realizálható akkor az igazság? Mit jelent ez tapasztalati fogalmakkal kifejezve? A jelenkori pragmatizmus válasza: „Igazak azok az eszmék, amelyeket képesek vagyunk asszimilálni, megerősíteni, igazolni. Hamisak azok, amelyeket nem tudunk.”<sup>21</sup> „Egy eszme igazsága nem az eszmében rejlő állandó tulajdonság. Az eszme igazzá válik, az események teszik igazzá. Az eszme igazsága ténylegesen egy esemény, egy folyamat, mégpedig egy önmagát verifikáló folyamat, magának az eszmének a verifikálása.”<sup>22</sup> „Az igazság — igen röviden — csupán gondolkodás módunk célszerűsége, hasznossága (expediency), ahogyan a helyes csupán viselkedés módunk hasznossága.”<sup>23</sup>

James szerint az igaz és a hamis az egész emberi faj tapasztalatához tartozik, és morál nélkül nem adhatunk választ az állítások verifikációjának a mibenlétére. Az élettényekkel van dolgunk az igazság esetében.<sup>24</sup> Az eszmék annyiban lesznek igazak, amennyiben segítenek abban, hogy kielégítően viszonyuljunk tapasztalásunk más részeihez.

Nagyon gyakori jelenség a pragmatizmust pro és kontra tárgyaló irodalomban, hogy az igazság és hasznosság felszíni azonosítását James szemére vetik. Az ellenvetések közismertek és nyilvánvalók. Általános szabályként mindenki elismeri, hogy hasznosabb igaz hiteket vallani, mint hamisakat, de nem okoz sok nehézséget számos példát találni arra vonatkozóan, hogy az igaz hit haszontalan vagy káros lehet vallójukra, és lehet bárkinek számos olyan hasznos hite, amelyik nyilvánvalóan nem igaz.

Hasznosság és igazság összefüggése azonban nem ilyen egyszerű Jamesnél. Peirce-szel ellentétben őt nem érdekli az igazság formális vonatkozása. Hajlandó elismerni, hogy az igazság az eszme, a hit, az állítás összhangja a valósággal. Ez a megközelítés szerinte korrekt, de nem informatív. Mit jelent ez a valósággal való megegyezés konkrétan — vagy ahogy ő mondja, mi ennek a készpénzértéke? James azt a kérdést teszi fel, hogy hogyan tudom eldönteni, hogy melyik kijelentést fogadjam el? Válasza: egy kijelentés akkor és csak akkor fogadható el, ha működik. Ez nála a jelentésemeléttel való összekapcsolást jelenti. Az összekapcsolás annak a módszernek következménye, amelyik a fogalmakat az ún. pragmatikus szabályoknak megfelelően interpretálja. Eszerint egy fogalom jelentése mindig megtalálható egy általa közvetlenül deszignált érzékileg felfogható adatban, vagy az emberi tapasztalás során kialakított olyan részleges differenciálásban, amelyik a fogalom létét igazzá teszi. „Ha két fogalom ugyanarra a partikuláris következmény levonására vezet, akkor feltehető, hogy ugyanaz a jelentésük és csak nevük különbözik.”<sup>25</sup>

A „Pragmatism” második előadásában („What Pragmatism Means?”)<sup>26</sup> a pragmatikus szabályok működését a következő példán illusztrálja. A fa törzsén egy mókus mozog és egy ember, körbejárva a fát, figyeli a mókus mozgását. Körüljárta-e az ember a mókust? A válasz attól függ — mondja James —, hogy mit jelent gyakorlatilag az a kifejezés, hogy „körüljárni a mókust”. Ha azt jelenti, hogy megyek északról keleten és délen át nyugatra, és ismét elérkezem északra, akkor körbejártam a mókust. De ha azt jelenti,

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo.

<sup>23</sup> Uo.

<sup>24</sup> Vö. W. James: „The Will to Believe”.

<sup>25</sup> W. James: „Some Problems of Philosophy”, 1911. 60.

<sup>26</sup> W. James: „Pragmatism”, 44.

hogy állandóan szembekerülök vele, azaz szembe, jobbra, balra, hátra, akkor nem. Ha megteesszük ezt a gyakorlati megkülönböztetést, akkor nincs helye további vitának. Ilyen vitákkal foglalkozott a régi filozófia.

A pragmatizmus közismert formájában előttünk állana, ha kritériumát James egyértelműen kezelné. De másképpen kezeli az állításokat, ha eszmék közti, ha erkölcsi, vagy ha tényviszonyokról van szó. Pl. csak az erkölcsi és érzelmi hitekre vonatkozóan tartja azt a kritériumot, amelyet általános kritériumként bírálhatnak nála: egy hit igaz, ha a hitet vallani megelégedést okoz.

Vizsgáljuk meg röviden, mit jelent az igazság Jamesnél a tényekre vonatkozó állítások esetén. James itt látszólag visszatér a Peirce-nél is felmerülő korrespondencia elmélethez, azaz hangsúlyozza, hogy ebben az esetben az igazságot a tényekkel való összhang dönti el. A tényekkel való összhang jelentése szerinte kettős lesz: vagy a kölcsönös konzisztencia, vagy pedig az állítás érzéki tapasztalatokkal történő megerősítése. A klasszikus korrespondencia elv tehát már az intenzió megadásakor átfogalmazódik. Peirce-hez hasonlóan azt vallja, hogy érzéki tapasztalataink bizonyos hiteket váltanak ki bennünk. Ha az ily módon létrejött hitek beváltják előzetes várakozásunkat, akkor fenntartjuk, ha pedig nem váltják be előzetes várakozásainkat, akkor elvetjük ezeket a hiteket. Az új hitek kialakulása további újabb elvárásokat hoz létre. És itt jön be a pragmatizmus jellegzetes álláspontja: ezek az elvárások nemcsak arra vonatkoznak, amit megfigyelhetünk, hanem arra is, hogy mit tehetünk.<sup>27</sup> Ez azt jelenti, hogy a hitek, legalábbis részben, elemezhetők a cselekvésre való hajlandóság fogalmaival is.

Ebből adódik, hogy az igazolt fogalmakat tekintti olyanoknak, mint amelyek igazakká válnak. Arthur O. Lovejoy, éppen James kapcsán hangsúlyozza, hogy a pragmatizmus leglényegesebb vonása az igazság kérdésében az, hogy valamely ítélet jelentése az általa predikált jövőben manifesztálódjék. „Egy ítélet igazsága azon tapasztalat (vagy tapasztalat sor) teljes mérvű realizálásában van, amely tapasztalatra vonatkozóan antecendált; a kijelentések nem igazak, hanem csak igazakká válnak”. „Azok az általános kijelentések igazak, melyeknek a múlt tapasztalatban volt realizált és realizációjukból következő predikációjuk; az ítélet igazságának nincs más kritériuma.”<sup>28</sup> Az ilyen fogalmak igazolása azonban nem jelent közvetlen és face-to-face verifikációt.<sup>29</sup> Például a múlt történelmi eszméi nyilvánvalóan nem verifikálhatók ily módon, hanem csak verbálisan és közvetve, de azért igazak lehetnek. James még azt is megengedi, hogy a verifikálás csak potenciális legyen, sőt, sokszor elég a kontextusbeli evidencia is. Az állítások igazságát egy hitelrendszerhez hasonlítja. A bankjegyekhez hasonlóan ugyanis gondolataink mindaddig jónak és igazaknak bizonyulnak, amíg valaki vissza nem utasítja őket. Megbízunk egymás igazságaiban és szinte kereskedünk azokkal. „De a valaki által konkrétan verifikált hitek alkotják az egész felépítmény sarkpontjait.”<sup>30</sup>

Majd a pragmatista nézőpont kifejtése után ismét kacérkodás következik a megfelelési elmélettel, azaz az objektív igazság elméletével. James szerint például a Nagy Medve-csillagkép akkor is hét csillagból állt és azelőtt is hasonlított egy medveszerű állatra, mielőtt megszámozták volna, vagy állatnak

<sup>27</sup> I. m. 212–213.

<sup>28</sup> A. O. Lovejoy: i. m. 436.

<sup>29</sup> W. James: i. m. 214.

<sup>30</sup> I. m. 208.

látták volna. Az ember nélkül azonban a felismerés előtt ez csak impliciten volt így és nem expliciten. Az ember nélkül nincs alanya az igazságnak és a hamisságnak. Miután az ember a kérdést már feltette „... a csillagok maguk diktálták az eredményt”.<sup>31</sup>

Ami most már az eszmék közti viszonyra vonatkozó igazságot illeti, itt már nagyobb fokú egyenlőséget tehetünk valamely hit igazsága és elfogadása között. Ez abból adódik, hogy gondolkodásunk szerkezete ilyen és ezek az absztrakt viszonyok kötelező érvennyel ránk erőszakolják magukat, „... konzisztensen kell bánni velük, akár kedveljük az eredményt, akár nem”.<sup>32</sup> Tehát gondolkodásunk szerkezetéből adódóan rá vagyunk kényszerülve a logikus gondolkodásra, ha az eszmék közti viszonyokra vonatkozó állításokról van szó.

James igazság-elmélete a pragmatizmus sajátos jegyeit viseli magán. Igazságfogalma a pragmatizmus értelmében radikálisabb Peirce-nél, ugyanis James határozottan tisztázza, hogy az előző filozófiai rendszerekhez képest a pragmatizmusban *megváltozott a tudás és a tudomány orientációja*. Bár használja a tényekkel való megegyezés kifejezést, de a tudás orientációjának megváltozása lehetetlenné teszi a klasszikus korrespondencia elmélet bármilyen méltánylását is. A tudás orientációjának megváltozása éppen azt jelenti, hogy az ismereteket, pontosabban azok igazságát nem a pre-egzisztáló realitással való megegyezés határozza meg, hanem az, hogy a cselekvés során felmerülő problémákat miként oldja meg.<sup>33</sup> A gondolkodás a cselekvés integráns része. A viselkedés kontrollja éppoly fontos az eszmék kialakításában, mint az eszméket ellenőrző cselekedetekben. Ha ugyanis ebben a situációban az eszme a cselekvésbe anélkül lép be, hogy egyben integráns részévé is válna a gondolati ellenőrzésre szolgáló apparátusnak, akkor a következmények semmiképpen sem ellenőrizhetnék a szóban forgó eszme igazságát, s így csak arra lennének képesek, hogy feltárják az individuum attitűdjeit. A pragmatista felfogásban viszont az ismeret igazsága vagy hamissága — mint Dewey hangsúlyozza — az elképzelt vagy tapasztalt következményekre vonatkozik. Az ismeret igazsága a jövő része. Igazság nincs, csak lesz.

(2.3) Igyekeztünk megmutatni, hogy az egy mondatban összefoglalható pragmatista igazságfelfogás meglehetősen végső soron adja csak a sokszor bírált végeredményt. Okfejtése és érvrendszere korántsem ennyire szimplifikált és egysíkú. A pragmatizmus igazságfelfogása még csak nem is monolit. A XIX. század végi amerikai filozófiai irányzat kettős funkciója magyarázza, legalábbis potenciálisan, igazságfelfogásukat. Az egyik funkció, mint minden más filozófiai irányzaté is, ideologikus. Reprezentálja az egyre nagyobb ütemben fejlődő ország azon törekvését, hogy a praktikus tudományokon kívül önálló arculatú filozófiai és általános szellemi áramlatot is létrehozzon. Ebben az országban és situációban olyan filozófiára volt szükség és lehetőség, amelyik sajátos módon és az adott viszonyoknak megfelelően úgy teremtheti meg a morál és a gondolat összhangját, hogy a társadalom egész viszonyában az egyén meghatározó szerepe domináljon. Ez a filozófiai áramlat sajátos viszonyt hozott létre a cselekvés, az erkölcs és a racionalitás között. Ebben a viszonyban mind a racionalitás, mind az erkölcs az egyén cselekvése által meghatározott.

<sup>31</sup> W. James: „The Meaning of Truth”, 1909, 93.

<sup>32</sup> I. m. 210—211.

<sup>33</sup> G. H. Mead: The philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting; in: „The Development of American Philosophy”, id. kiad., 357—358.

A másik funkció, amelyet a pragmatizmus betöltött, az volt, hogy a tudományra igényt tartó gazdaság szempontjából összhang jöhessen létre a tudomány támasztotta igények és a pragmatizmus ideologikus funkciói között. A neopozitivizmus tudományfelfogása erre képtelen, és a pragmatizmus uralkodó sikere jelenleg Amerikában éppen a kétfajta funkció látszólagos összhangjának megteremtésével magyarázható. Azzal, hogy a pragmatizmus meghatározott szempontból az értékek stabilizálásának alapvető módszerül a tudományt teszi meg, valamint az a tény, hogy a tudomány az egyéni cselekvésen belül értelmezhető, létrehozta az igazság felfogásának sajátos pragmatista változatát.

A tudás vonatkozásában a társadalom az egyéni cselekvésekre redukálódik, illetve az egyéni cselekvésből való kiindulás szolgál magyarázatul a társadalmi mozgás egészére is. Ennek megfelelően az igazságnak arra kell választ adnia, hogyan választ az egyén a különböző állítások között, ami természetesen nem egyenlő azzal, hogy választása közvetlenül az egyéni hasznosság által meghatározott. A pragmatizmust nem az érdekli, hogy miként választ az egyén adott körülmények mellett az orientációs értékek között, hanem az, hogy mindenkinek van saját értékrendszere, amit egyeztetni kell másokéval, hogy a tények ne büntessék meg őket. Nem arról van szó, hogy valamilyen adott társadalmi struktúrában és csoportban az értékek egy csoportja közös, hanem a különböző értékek egyeztetésének normatív követelményéről.

Az igazság intenziójának megadásakor ezért a pragmatizmus érdeklődésének középpontjában mindig a hitek és az állítások viszonya, azaz az állítások akceptálásának és az igazságnak a viszonya áll. Egy állítás igazsága és akceptálhatósága ugyan különböző, de az egyén nézőpontjáról nem megkülönböztethető, és így az igazság az állításban való hitre redukálódik. Ebből adódik, hogy az ismeretek megbízhatóságának még az interszubbektivitása sem lesz az ismeretek igazságának feltétele, hanem a megbízhatóság normatív követelmény marad.

Az ily módon felfogott igazság kétfajta jellegzetességgel bír. Egyrészt ebben a koncepcióban a normatív követelmények leírható szükségszerűségek, mint például a logikus gondolkodás faktuális kényszere Jamesnél, és így figyelmen kívül hagyják azt, hogy senki sincs rákényszerülve a logikus gondolkodásra, legfeljebb, ha nem így gondolkodik, akkor hibázik. Természetesen, könnyen lehet a logikus gondolkodás kényszerét vallani, ha az egyéni tapasztalás keretén belül maradunk, hiszen ekkor lehet valami racionális és mégis haszontalan. Másrészt a logikus gondolkodás általános kényszerével szemben az ismeret megbízhatóságának az lesz a jelentése, hogy a jövőbeni egyének akceptálni fogják-e vagy sem. Ez viszont egy teljesen empirikus kritérium, mert arról van szó, hogy az állítás igazságát az dönti el, hogy az egyes utódok vallani fogják-e az adott ismeretet vagy sem. Ez az igazságfelfogás a pragmatizmuson belül még egy másik sajátos ellentmondást is szült. Az állítások megbízhatóságának az elfogadhatóság lesz a kritériuma. Emiatt saját állításaim igazságának kontrollja az, hogy más egyének miként akceptálják azt. Ez a kritérium viszont szemben áll azzal, hogy a különböző egyéni értékeket csupán egyeztetni kell, hiszen közös értékek nem léteznek, ami azt jelenti, hogy a mások által való elfogadás a klasszikus értelemben nem ellenőrzi saját állításom igazságát, hanem csak azt jelzi, hogy állításom más számára elfogadható. Természetesen ez az ellentmondás az említetteken kívül annak a következménye, hogy a pragmatista felfogáson belül történtek lépések egyfajta objektív igazságelmélet

felé, de ezek a kacérkodások teljesen beépíthetetlenek a pragmatista igazság-koncepcióba. S mivel részletesebben megvizsgáltuk Peirce igazságfelfogását, aki verbálisan a legközelebb állt az objektív igazságelmélethez, láthattuk, hogy az igazság objektivitása csupán a formális deduktív következményeket, azaz a logikai formát illette meg.

A pragmatizmuson belül az igaz ismeret végső soron differenciátlanul azonos lesz az ismeretből adódó következménnyel, pontosabban a következménnyel mint helyes cselekvéssel. A helyes tudásból szükségszerűen adódó helyes cselekvés bizonyítatlan kiindulópontja a pragmatista igazságkoncepciónak, de ezt nem kiindulópontként, hanem más premisszák következményeként kezelik, és így előfeltevés jellege a pragmatizmuson belül mindvégig rejtve marad.

# MARX ÉS ENGELS ÖSTÖRTÉNETI KONCEPCIÓJÁNAK MARXIZMUSTÖRTÉNETÉHEZ

ÁGH ATTILA

## a) A II. INTERNACIONÁLE ÖSTÖRTÉNET-ELMÉLETE

Az őstörténet aktualitása Marx és Engels életművében szükségképp azt is jelentette, hogy őstörténeti koncepciójuk — a megfelelő társadalmi bázison — számottevő hatással volt és széles körben ismertté vált. Őstörténeti kutatásaik ezer szállal kapcsolódtak a munkásmozgalom gyakorlatához, amelynek számára az emberiség múltja és régmúltja szüntelenül aktuálissá válik, belefonódik jelenébe. Őstörténeti elméletük hatástörténete és értelmezése egyidős műveik megjelenésével, és szakadatlanul tart napjainkig, természetesen az őstörténet változó aktualitásának jegyében.

A marxizmus a múlt század hatvanas és hetvenes éveiben kezdett tömeges méretekben elterjedni Európában, s győzelemre jutása a nemzetközi munkásmozgalomban (I. Internacionálé marxizmusa) a marxista elmélet meggyökeresedéséhez és önállósulásához vezetett az egyes pártokban és országokban. A marxizmus klasszikusai mellett és után teoretikusok sora fogott hozzá a mozgalom feladatainak elvi megoldásához. Elvi-filozófiai alapállásuk, a marxi örökséghez való viszonyuk közös vonásai egyre jobban elkülönöződő koncepcióik ellenére egységbe foglalják össze őket (II. Internacionálé marxizmusa). Köztudott, hogy a II. Internacionálé marxizmusát a pozitív vonatkozások — a marxizmus széles körű elterjedése, nagy létszámú proletárpártok világnézetévé válása és továbbmunkálásának törekvése — mellett határozott negatív tendenciák is jellemzik, mint a dialektikus módszer negligálása, a klasszikus filozófiai örökség megtagadása, a marxista elmélet elterjesztésével és túlaktualizálásával járó vulgarizáló-leegyszerűsítő megközelítés. Egészében arról van szó, hogy történeti korlátozottságai miatt a munkásmozgalom nem adekvátan sajátította el a marxizmusban objektíválódott elméleti tudatát, s ez a diszkrepancia mutatkozott meg a II. Internacionálé „elfilozófiátlanodási” tendenciájában. A marxi életmű a mindennapi politikai tudat közvetlenségében méretett meg, s éppen filozófiai mélységében és rendszerében találtatott homályosnak, érthetetlennek vagy feleslegesnek. A marxi filozófia ezen „megszüntetésének”, s a marxi életmű közvetlen gazdasági, politikai és történeti tudatra való redukálásának folyamatát mindjobban felerősítette a század végén a munkásmozgalomnak az imperialista szakaszra való áttéréssel, a munkásarisztokrácia kiemelkedésével járó válsága. E folyamat egyik vetületét láthatjuk Marx és Engels őstörténeti koncepciójának utótörténetében.

Ha fentebb megállapítottuk, hogy Marx és Engels őstörténeti munkássága élénk visszhangra talált már a kortársak körében, most tehát hozzá kell tennünk, hogy ez a II. Internacionálé marxizmusában szükségképp a jóindulatú leegyszerűsítések, buzgó vulgarizációk, sekélyes „továbbfejlesztések”, majd egyre inkább — először véletlen, később pedig szándékolt — átideologizálások

formáját öltötte. Az őstörténet a II. Internacionálé marxizmusának egyik nagy divatja volt. Először is azért, mert általában a tudományban divat volt már — és pedig a korabeli pozitívista evolucionizmus modorában — és egyenesen a tudományosság kritériumává vált, minden problémát nem csupán a görögökig, s nem is az ázsiai államokig, hanem egyenesen az őstársadalomig visszavezetni. Másodszor azért, mert osztály nélküli struktúrájával az őstársadalom kiváló propagandisztikus szemléltető anyagnak bizonyult az osztálytársadalmak defetiszizálására, örökkévalóságuk cáfolatára, és az eljövendő osztály nélküli társadalom szükségszerűségének „bizonyítására”. Így lesz az „őskommunizmus” elmélete a kommunizmus elméletének „fantomja”, lopózik be a marxizmustörténetbe az őállapotok idealizálása az utópista szocialista és kommunista elméletek által közvetített aranykor-mítoszok szellemében.

Szemügyre véve azokat a munkákat, amelyekből a kor marxizmusa táplálkozott, egyfelől a „Kommunista Kiáltvány” és a „Tőke” I. kötete, másfelől „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig” („Anti-Dühring”), „Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” és „A család, a magántulajdon és az állam eredete” áll előttünk. A „Tőke” természetesen mind különbözőbb kivonatokban, a többi munka pedig többnyire szemelvényforgácsokra szétdaraboltan „került közfogyasztásra”.

Így indult útjára a „Tőke”-ből — ideértve „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. munkát is — és az „Anti-Dühring” néhány passzusából az „ázsiai”, a faluközösségi társadalom koncepciója, elveszítve egész történetfilozófiai megalapozottságát, összefüggésrendszerét, Engels „Eredet” c. művéből pedig az őstársadalomnak mint nemzeti társadalomnak koncepciója. Az a munkamegosztás, amely Marx és Engels között kialakult, közrejátszott abban, hogy Marx, az „őstörténész”, akit Engels a legnagyobb tekintélynek tartott, a feledés homályába merült, s a továbbiakban csak ritkán lépett elő abból. Ebben az általános leegyszerűsítési folyamatban, amelyben a marxi—engelsi történetfilozófia a felszínen megragadó, önmagával kielégült, pozitívista történetképekre darabolódott fel, Engels „Eredet” c. munkája vált a marxista őstörténeti művé, e témakörben „kirekesztőleges olvasmánnyá”.

Történetünk tehát monodráma, Engels könyvének sorsát követi nyomon, s csak itt-ott sejlenek fel a marxi életmű monumentális körvonalai. A könyvet erényei és hibái egyaránt predesztinálták erre a szerepre. Nagy kereslet mutatkozott kézikönyvek iránt, s Engels „Eredet” c. műve ragyogóan megfelelt ennek a célnak átfogó jellegével, szellemes és közérthető stílusával, rövidségével és tömörségével, sőt az emberi történelem fejlődésében a tipikus formák túlzott kiemelése még alkalmasabbá tette a kézikönyv szerepre. Tudományos argumentációja is szolidnak tekinthető, hiszen mint legkésőbbi má, a szaktudományok legfejlettebb eredményeire, első valódi szintézisére támaszkodott. Ezek a tényezők határozták meg az engelsi mű sorsát, kiragadását a klasszikusok egyéb művei közül, abszolutizálását, amely mélységesen ellentmond az önmagát is állandóan felülbíráló, a tudományok fejlődésével mindig lépést tartani, elméletét megújítani kívánó Engels szellemének és a könyvre vonatkozó eredeti intencióinak. A „kritikánfelüliség” magasságába emelt mű nemcsak lendítőjévé, de fékezőjévé is vált az új kutatásoknak, felülértékelése mint a bevégzett marxista őstörténeti koncepcióé a dolog természetéből adódóan, egyben aláértékelés is volt, s a kritikátlanság indokolatlan kritikákkal, sőt a polgári szerzők és a revizionisták részéről rágalomhadjárattal párosult.

Engels könyvének sorsa tehát maga is az ideológiatörténet egyik fejezetébe

sorolódik, amely még napjainkban is igen aktuális, mivel e vonatkozásban is még a marxizmustörténet korábbi szakaszaiból ránk maradt tabuk, előítéletek és rossz beidegződések egész sorába ütközünk. Ezeknek csomóját csak keletkezéstörténetük felmutatása oldhatja fel, ezért kell a Marx és Engels munkásságát pozitíve tárgyaló fejezeteket<sup>1</sup> utótörténetük elemzésével kiegészítenünk. Munkásságuk hangsúlyai ebben az utótörténetben eltolódtak, eltorzultak. Ebben a fent jelzett történelmi folyamatok mellett olyan okok is közrejátszottak, hogy egyes műveik, kézírataik sokáig kiadatlanok maradtak stb. Az alapvetőek természetesen e torzulások társadalmi motívumai, azaz a II. Internacionálé szakaszában az elfilozófiátlanodás, illetve a vulgármaterializmus előretörése, a közvetlen politikai tudat monopolhelyezete, amelynek következtében a marxi szellemmel ellentétben nem az egész történelemfelfogásának alapján politizáltak, hanem ellenkezőleg, az egész történelmet átpolitizálták.

Engels könyvének sajátos odisszeája már Engels életében megkezdődött, tulajdonképpen a mű megjelenésétől datálódik. Aktuális vitairat jellegét már fejtegettük, kimutattuk, hogy a polgári család és a magántulajdon előtörténetének felmutatása milyen fontos fegyver volt az ideológiai harcban.<sup>2</sup> Ezt mutatja egyes részeinek felhasználása, előzetes publikálása, az első kiadás propagandaanyagként való felhasználása a Reichstag-választásokon stb., vagyis az a mód, ahogyan Engels műve beépült a szociáldemokrata párt mindennapi harcaiba. Később ez a közvetlen aktualitása csökkent ugyan, közvetett formákban való felhasználása viszont mind jobban erősödött, s a könyv diadalútja, számtalan kiadása, fordítása arról tanúskodott már Engels életében, hogy széles tömegek olvasmányává, a marxista iskolázottság ábécéjévé vált. Ugyanez tapasztalható a teoretikusok körében is, Bebel, Kautsky, Lafargue, Cunow és sokan mások, akik munkásságuk jelentékeny részét őstörténeti kutatásoknak szentelték, Engels művét alapvetőnek tekintették és ekként idézték.

Bebel „A nő és a szocializmus” c. műve kínálkozik a legmegfelelőbb példának. Témája, műfaja számos tekintetben egybevág Engelsével, a női emancipáció és a munkásosztály felszabadulása történelmi összefonódottságának gondolatával indul, azaz a munkásmozgalom egyik legaktuálisabb problémáját dolgozza fel, annak jegyében nyúl vissza az őstörténet kérdéseihez, válaszol fel széles körű történelmi tablót, halmoz fel statisztikákat, szociológiai felméréseket, bocsátkozik általános filozófiai jellegű eszmefuttatásokba, népszerű feldolgozásban adja közre az összegyűjtött anyagot stb. Nem véletlen tehát, hogy Bebel könyve szintén sok kiadást ért meg, igen nagy példányszámokban, s Európa szinte minden nyelvére lefordították. E munka a maga idejében a marxizmus alapjaival való megismerkedés csaknem „kötelező olvasmánya” volt, s szerzője Engelstől kölcsönözte tudományos apparátusának nagy részét. A leegyszerűsítés Engels művének felhasználásában a legapróbb részletekben is kideríthető, elegendő azonban, ha annak csak fő vonulataira utalunk: egyfelől arra, hogy az őstársadalom problematikája a családi-rokonsági viszonyokra szűkült le, másfelől az őskommunizmusnak arra a túlfeszített, statikus egyenlőségi modelljére, amely a fenti szempontnak megfelelően a matriarchátussal azonosult, míg a vele élesen szembeállított patriarchátus végérvényesen a magántulajdonhoz kötődött. Bebel könyvében tehát már csírájában megta-

<sup>1</sup> Lásd Ágh Attila: „Az őstörténet aktualitása”, Kossuth 1973.

<sup>2</sup> Vö. Id. mű, 232. skk. old.



lálhatók a későbbi „óskommunizmus” elmélet összes fontosabb jegyei, akár csak a kommunizmusnak az őstársadalom visszatéréseként való felfogása, ami teljesen megfelel a kommunizmus naív, leegyszerűsített, közvetlen elérhetőségében, naturálgazdálkodó alapegységeiben stb. ábrázolt képének.

Bebel munkája 1878-ban jelent meg, s a gyors egymásutánban következő újabb kiadásokban részleges átdolgozások történtek, köztük a leglényegesebb Engels munkájának felhasználása. Bebel művének újrakiadásai a másodiktól (1883) a hetedikig (1890) alig tartalmazznak bővítést. Jelentős bővítés csak az 1891-es, kilencedik kiadásban van, ahol Bebel már Morgan frissen megjelent német kiadását idézi. Alapvető átdolgozásra 1895-ben, a huszonötödik kiadásban kerül sor, itt „illeszkedik” be teljesen és véglegesen az Engels-könyv negyedik kiadása Bebel munkájába. Az ötvenedik kiadás, amely még Bebel életében, de már Rjazanov közreműködésével készült (1909), e vonatkozásban már nem tartalmaz lényeges átalakítást. Engels művének felhasználása ugyanakkor azt is jelenti, hogy Bebel beleveti magát az Engels, Morgan, Bachofen és Darwin elméleti öröksége körül folyó vitába, védelmezi koncepciójukat, visszautasítja azt a vádat, hogy Engels kritikátlanul átvette Morgant stb. (A. Bebel: „A nő és a szocializmus”, Bp. 1957, IX–X). Engels és Morgan anyagának felhasználására természetesen először a könyv első részének — „A nő a múltban” — első két fejezetében — „A nő helyzete az őstársadalomban”, ill. „Harc az anyajog és az apajog között” — kerül sor, itt található az óskommunizmus — matriarchátus elv kifejtése is (uo. 28), míg a szocializmusra — kommunizmusra vonatkozó fejtegetéseit a könyv zárófejezetei tartalmazzák.

A II. Internacionálé teoretikusai közül jelentős még Lafargue őstörténeti munkássága. Paul Lafargue élénk levelezést folytatott Engelsszel az „Eredet” megírásának, kibővítésének problémáiról, s maga is publikált részletkérdéseket érintő tanulmányokat, amelyekben felhasználja Engels műve első kiadását. (Le matriarcat; „Nouvelle Revue”, 1886/39, németül „Das Mutterrecht” címen még ugyanabban az évben megjelent a „Neue Zeit”-ban, ugyanitt jelent meg egy évvel később, 1887-ben „Hochzeits-Lieder und Bräuche” c. cikke stb.) Lafargue őstörténeti munkássága túlságosan jelentős, tendenciájában a divatos problémákra irányuló; Engels műve negyedik kiadásában nem vesz tudomást róla.

Engels műve ugyanakkor nagy ideológiai jelentősége révén a munkásmozgalom ellenfelei támadásának céltáblájává is vált. Műve első kiadásának megjelenése a polgári sajtó rohamát váltotta ki, s az első recenziókban már megjelent a vád, hogy könyve nem egyéb, mint „Morgan rezüméje” (Heidmann a „Justice” c. lap 1884. november 8-i számában fogalmazza meg ezt a vádat először). Munkájának tudományos rangját, szaktudományos kompetenciáját akarták tehát elvitatni, s ennek fő formája az volt, hogy művét kompilációnak, Morgan elmélete egyszerű átvételének minősítették, míg magát Morgant is a nyolcvanas évektől kezdve mindjobban elavultnak bélyegezték. A front másik oldalán azonban sajnálatos módon nem Engels önállóságának felmutatása és Morgan valódi szaktudományos kritikája kezdődött meg, hanem Engels abszolutizálása Morgan fetiszálásával párosult.

A múlt század végétől mindenesetre megindul a polgári etnológia támadása Morgan ellen, antievolucionista irányzatok kerekednek felül, s Morgan túláltalánosított voltában is igen értékes fejlődésmódeljét elvetik. A polgári etnológiában Morgan válik a fő bűnbakká, nem utolsósorban azért, mert elmélete a tudományos szocializmussal való kapcsolatban „kompromittáló-

dott". Morgan és Engels neve tehát mindkét fél számára elválaszthatatlanul egybekapcsolódik: a polgári szaktudomány a fő tüzet Morganra irányítja, s Engelst csak mellékesen, mint Morgan-epigont említi, a marxista filozófia és szaktudomány pedig Engels védelmében Morgant szinte tévedhetetlenné, amolyan marxista „kisklasszikussá” változtatja. Am a század elején a marxisták frontján hasadás következik be, s a revizionizmus előretörésével a szociáldemokrácia teoretikusai — mint Kautsky, Cunow és mások — ebben a kérdésben is szakítanak marxista múltjukkal, s nyíltan szembefordulnak Engelszel, az őstársadalomról, az államról stb. kialakított koncepciójával.<sup>3</sup>

Tanulmányunkban a polgári tudomány Morgan- és Engels-kritikájára nem kívánunk kitérni. Megjegyeznénk, hogy a harc fő frontja a húszas — harmincas években a marxizmus és a bécsi kultúrtörténeti iskola, a negyvenes évektől kezdve pedig a marxizmus és az angolszász kultúrantropológia között húzódtott e kérdésben. Ez utóbbi irányzat Morgan elleni támadásainak igen jó feldolgozása és bírálata J. Averkieva „Szovremennije tendencii v razvityii etnografii SzSA” c. tanulmánya a „Szovremennaja amerikanszkaja etnografia” c. kötetben (M. 1963). A bécsi iskola Engels-kritikájából felvillanthatunk néhány szemelvényt: Koppers „Die Anfänge des menschlichen Gesellschaftslebens im Spiegel der neuen Völkerkunde” c. művében (Bécs, 1921) dilettantizmussal és a tudomány kompromittálásával vádolta meg Engelst. (13, 39.) Engelst Morgan iskolája kapcsán említi, melynek három fő tézise, hogy 1. a magántulajdon késői termék, előtte kommunisztikus állapotok, 2. a fejlődés a patriarchátustól a patriarchátus felé tart, 3. az „őskommunista állam” prioritást élvez a családdal szemben. Ezeket a téziseket használta fel a tudományos szocializmus (uo. 11—12), a tények azonban teljesen cáfolják Morgan — Engels evolucionista-szocialista tanítását az őstársadalomról (18.) Hasonló álláspont rajzolódik ki Schmidt és Koppers „Gesellschaft und Wirtschaft der Völker” c. művéből (387), ill. iskolájuk más munkáiból, vagy éppen N. Haruzin recenziójából. („Etnograficeszkoe obozrenye”, 1894. kn. XXI, vip. 2.) A polgári tudomány tehát az ősmnogómia és az ősmagántulajdon barikádja mögé vonult vissza, miután az októberi forradalom végképp megmutatta, hogy a Morgan-féle radikális demokratizmus evolucionizmusa milyen „veszélyes” elméletekkel kapcsolódhat össze.

Ha tehát a marxista őstörténeti gondolkodás Marx és Engels halála utáni első szakaszát összefoglalóan kívánjuk jellemezni, arra a kettősségre kell rámutatnunk, hogy az őstörténet felfokozott aktualitása jegyében, Marx és Engels őstörténeti munkássága és egyáltalában, a marxizmus általános elméleti talaján a II. Internacionálé marxistái egyfelől a legfejlettebb őstörténetelmélet alapján álltak, s ennyiben potenciálisan és részben aktuálisan is, főlényben voltak mindenféle polgári őstörténet-koncepcióval szemben, másfelől nem voltak képesek teljességében és adekvátan elsajátítani Marx és Engels hatalmas szellemi örökségét, hanem mindinkább vulgarizálták és a korabeli pozitivistá evolucionizmus irányában eltorzították. Morgan abszolutizálása már ebben az időszakban megtörtént. 1891-ben jelenik meg „Az ősi társadalom”

<sup>3</sup> Elsősorban Kautsky „Die Materialistische Geschichtsauffassung” c. munkájára (B. I—II, Berlin 1927—1929), valamint H. Cunow „Die Marxsche Geschichts- und Staatstheorie” c. könyvére (B. I—II, Berlin 1921) és „Die ökonomische Grundlagen der Mutterherrschaft” („Neue Zeit”, 1897—1898) és „Urkommunismus?” („Neue Zeit”, 1922) c. tanulmányaira gondolunk itt. Engels-kritikájukra az előszó kapcsán még visszatérünk.

német kiadása — az egyik fordító Kautsky —, jó indiánját, primitív állampolgárát a *jó ősközösség* szellemében értelmezték tovább, ahogy ez Kautsky „A szocializmus előfutárai” (1895) c. művéből, a modern kommunizmus vulgarizált őskereséséből is kitűnik.

Az imperializmus kibontakozásával és mélyülő válságával a szociáldemokrácia a reformizmus és revizionizmus felé haladva érzékenyen reagált a polgári tudományban beállt változásra, nevezetesen az őstörténet polgári aktualitásának megszűnésére, a polgári optimizmus szellemében fogant pozitivistá evolucionizmus felbomlására. A polgári tudományban az antievolucionista irányzatok, a kultúrkörök elmélete, a funkcionalizmus vagy a kultúranthropológia váltak hangadókká, amelyek megtagadták a polgári historizmus haladó hagyományait és a múlt századi evolucionizmus valóságos korlátozottságának jogosult kritikáját a fejlődés eszméjének diszkreditálására használták fel. A polgári haladáselméletek csődjében nem nehéz felismerni a modern polgár rettegését a munkásmozgalom erősödésétől, amely Október után eléri a tetőpontját és világos választóvonalat húz a forradalmi és forradalomellenes erők között a szociáldemokrácia soraiban is. Ennek az elhatárolódásnak a következménye a II. Internacionálé két „őstörténeti szakértőjének”, Kautskynak és Cunownak látványos fordulata is a morgani elkötelezettségtől a társadalmi felfogásában nyíltan reakciós bécsi kultúrtörténeti iskolához, az „őskommunizmustól”, az ősi kommunizmus elleni rágalomhadjáratához. De az ellentétes póluson is megszerveződtek a társadalmi és tudományos erők, a század utolsó éveitől kezdve — ha csupán alapjaiban is, s nem teljes szélességében — Marx és Engels őstörténet-elmélete adekvát formában újjászületik Lenin munkásságában, mégpedig az orosz kérdésre vonatkozó tanulmányaik vonalához, az abban foglalt aktualitáshoz közvetlenül kapcsolódva.

## b) MARX ÉS ENGELS ŐSTÖRTÉNETI KONCEPCIÓJA AZ OROSZ MUNKÁSMOZGALOMBAN

Marx és Engels — amint láttuk — munkásságuk utolsó évtizedeiben behatóan foglalkoztak az orosz fejlődéssel, s közvetlen kapcsolatban álltak az oroszországi baloldali értelmiség számos képviselőjével. Csak igen szerteágazó elemzés tudná kimutatni Oroszországgal foglalkozó írásaiknak az orosz értelmiségre gyakorolt hatását és a narodnyik ideológia leleplezésében betöltött szerepét. Mindenesetre az őstörténet aktualitását a legélesebben felvető faluközösség-problematikában közvetlenül kapcsolódik hozzájuk az első jelentős orosz marxista teoretikus, Plehanov,<sup>4</sup> aki Engelsszel levelezett is a kilencvenes években, de mindenekelőtt Lenin. Jellegetes, hogy Marx és Engels munkásságában az orosz fejlődés kérdése már jelzi a nemzetközi munkásmozgalom súlypontjának áttevedését és új szakaszának kezdetét, s hogy a fordulat végrehajtója, Lenin nemcsak általában folytatója a marxi filozófiai örökségnek, hanem az orosz fejlődés tanulmányozásában konkrétan is ott folytatja, ahol ők abbahagyták, azaz az obscsina felbomlásánál és az orosz fejlődésnek végérvényesen a kapitalista útra lépésénél.

<sup>4</sup> Plehanov „Izbrannije filozofszkije proizvegyenija”, t. 1, M. 1956, 246, valamint „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez”, Bp. 1950, 265. és „Adalékok a materializmus történetéhez”, Bp. 1951, 166—170. stb.

Lenin közismerten nem foglalkozott speciálisan az őstörténet kérdéseivel. Számos utalása mégis azt mutatja, hogy tisztában volt a kérdés nagy elméleti és ideológiai jelentőségével, s gyakorta élt műveiben az őstársadalomnak az osztálytársadalommal szembeni kontraszthatásában adott lehetőségekkel. Szorosan kapcsolódott Engels kutatásaihoz, mindenekelőtt az „Eredet” c. munkájához. Ennek gondos tanulmányozását mutatja már Lenin korai műve, a „Népbarátok”, amelyben a „gyermektermelés” témájában határozottan védelmezi Engelst kritikusi ellen.<sup>5</sup> Jelentékenyen támaszkodik Engels őstörténet-elméletére olyan alapvető fontosságú műveiben, mint pl. az „Állam és forradalom”,<sup>6</sup> ill. „Az államról”,<sup>7</sup> s fontos megjegyzéseket tesz az őstársadalom fejlődésére, igen pontosan elkülönítve az ember majomszerű, közvetlen elődjének, ősemberi fejlődésének és a „kész” ember nemzeti társadalmának szakaszát, és levelezése is tartalmaz értékes megállapításokat a fejlődés dinamikájáról, az állatok ún. zoológiai individualizmusának leküzdéséről az emberréválásban.<sup>8</sup> Engels kutatásai széles körben befolyásolták a többi marxista teoretikus munkásságát is, s Lenin kapcsolódik nemcsak Plehanov, hanem Kovalevszkij, Ziber, Bogdanov elméleteinek pozitív vonatkozásaihoz is.<sup>9</sup>

Engels munkásságának, s különösen az „Eredet” c. művének hatástörténete az orosz munkásmozgalomban azonban kezdettől fogva nem mentes a vulgariizációtól sem. Szembeszökő példája ennek Sztálin „Anarchizmus vagy szocializmus?” c. műve (1906–1907). Sztálin bőségesen idézi Engelst, s még korántsem sújtja a „megérdemelt” kritikával, ellenkezőleg, a legnagyobb tekintélyként idézi az őstársadalom kérdéseiben. Munkájában azonban Engels elméletének súlyos félreértése lényeges eltorzításával párosul. Egyfelől ugyanis az őskommunizmust, a matriarchátust és a patriarchátust mint egymást követő három szakaszt mutatja be, márpedig köztudott, hogy az „őskommunizmus” Engelsnél egybeesik a matriarchátussal, sőt egyáltalában a nemzeti társadalommal. Másfelől Sztálin ezt az őskommunizmust már későbbi, klasszikusan dogmatikus formációelmélete szellemében értelmezi, mint ahogy nem véletlenül, már itt felbukkan a rabszolgatartó társadalom elmélete is. A későbbi

<sup>5</sup> „Lenin Összes Művei” (LÖM) 1, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1963, 134., 136–137., 140. stb.

<sup>6</sup> Engelsre hivatkozva írja: „a dorongot ragadó majomhorda, vagy pedig az ősemberek vagy a nemzeti társadalomban egyesült emberek primitív szervezetéről” (LÖM 33. Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1965, 9–10.). E művében bőségesen felhasználja Engel anyagát az állam keletkezéséről és elhalásáról.

<sup>7</sup> Az „Államról” c. művében a marxizmus alapvető művének minősíti Engels munkáját (LVM III., Bp. 1967, 97), s részletesen kifejti az őstársadalomra vonatkozó elméletét. (Uo. 98, 101.)

<sup>8</sup> Lenin 1913 novemberében Gorkijnak írott leveléről van szó, amelyben szó esik az őshordáról és az ősi kommunáról is. („Polnoe szobranie szocsinyenij” t. 48, 230–232.) Utalást találunk még nála a nemzeti társadalomra Bogdanov könyve kapcsán (LÖM 4, 34, 36), valamint a vadember vallására (LÖM 12, 133), bírálja Cunowot és tesz egy félmondatos utalást a matriarchátusra (LÖM 17, 267–268), ill. másutt kitér az ősközösségre. („Szocs.”, t. 25, 266–267.) Lenin ismerte Ziber, Kovalevszkij stb. munkásságát is, pl. az utóbbinak „Pervobitnoe pravo” (Moszkva 1886) c. művét. Lenin őstörténeti vonatkozású munkásságával kapcsolatos feldolgozás igen ritka, ilyen például P. Boriszkovszkij „Lenin i problemi zakonomernosztyej razvityija pervobitnovo obščestva” („Vesztnyik LGU”, 1960/8) c. cikke, amelyben a szerző megemlékezik Engels sztálini kritikájáról, s főleg azt a vonalat domborítja ki, hogyan védte meg Lenin Engelst e vonatkozásban Mihajlovszkij kritikájával szemben.

<sup>9</sup> Ziber és Kovalevszkij munkásságának értékelésével kapcsolatban lásd Koszven „Matriarchátus” (Bp. 1950) c. munkáját (224–265).

dogmatizálás szálai tehát igen messzire vezetnek vissza, s a későbbi konstrukciók előképei Sztálinnál — legalábbis a formációelmélet kérdéseiben — egyértelműen kimutathatók már a század elején.<sup>10</sup>

Engels könyvének szerteágazó, tömeges hatását Oroszországban mi sem mutatja jobban, mint kiadástörténete. Vera Zaszulics már 1884-ben tervbe vette az első kiadás fordítását, az első orosz kiadás mégiscsak a mű negyedik kiadása után és alapján készült el 1894-ben. Igaz viszont, hogy még ugyanabban az évben, majd egy év múltán újabb és újabb kiadás követte; 1904-ig hat, 1906-ig nyolc kiadást ért meg a mű, bár a cári cenzúra miatt jócskán megkurtítva jelenhetett meg. Teljes terjedelmében csak 1907-ben kerülhetett kiadásra. Ezek az adatok is jelzik az óriási érdeklődést az orosz munkásmozgalmak és baloldali értelmiség köreiből Engels műve iránt, amely sehol — Németországot kivéve — nem ért meg annyi kiadást és ilyen tekintélyes példányszámot. A fordítások ugyan hagytak kívánnivalót maguk után; Lenin például mindenütt saját fordításában idézi Engels e munkáját. E kiadások nyomán indult meg a vita Oroszországban Engels körül, s a polgári részről érkező támadásokat Plehanov, Lenin és mások a legnagyobb eréllyel utasították vissza.

#### c) MARX ÉS ENGELS ÖSTÖRTÉNETI ÖRÖKSÉGE A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI SZOVJET TUDOMÁNYBAN

A marxizmus klasszikusai őstörténeti örökségének marxizmustörténeti sorsát vizsgálva tudatában vagyunk annak, hogy ezt egyfelől a marxista történeti tudományok, s maguk az őstörténeti tudományok fejlődése szélesebb áttekintésébe kellene beleágyazni, másfelől a polgári tudományok, a polgári őstörténet-felfogás és ideologikus mozgatórugói változása kontrasztjában, s e két vonal polemikus kölcsönhatása formájában kellene ábrázolni. Az első világháború utáni időszaktól a máig terjedő félévszázad ilyen áttekintése azonban maga is monografikus erőfeszítéseket követelne, ezért be kell érünk azzal, hogy csupán jelezve a fejlődés polgári vonalát a marxizmustörténeti elemzésben — amennyire csak lehetséges —, Marx és Engels őstörténet-elméletének közvetlen utótörténetére korlátozzuk további fejtegetéseinket. A kifejtésnek ebből a leszűkítéséből adódó esetleges hamis látszatok elkerülése végett már előljáróban le kell szögeznünk, hogy a marxizmustörténet ezen aspektusának alább felvázolt kanyargós útja mit sem változtat a marxista őstörténet-elmélet hegemoniáján; kilengései és torzulásai egyben a marxi forradalmi jelentőségű őstörténet-koncepció bázisán maradnak. Az elsajátítás nem-adekvát mozzanatai ugyanakkor utalnak az adaptáció nem-automatikus voltára, s egyben bizonyos téves interpretációk folytonosságára és sajnálatos „aktualitására” is.

A marxista őstörténet-elmélet és a polgári tudományosság viszonya az általunk itt kijelölt három történelmi szakasz szerint tagolódik. A múlt század végén a polgári tudományosság közvetlenül érintkezett a marxista elmélettel,

<sup>10</sup> „Elérkezett az az idő, amikor az őskommunizmust felváltotta a matriarchátus — az emberek ebben az időben főleg kezdetleges földművelés útján elégítették ki szükségleteiket. A matriarchátust aztán felváltotta a patriarchátus, amikor az emberek főleg állattenyésztéssel tartották fenn létüket. A patriarchátust a rabszolgatartó rendszer váltotta fel . . .” (Sztálin: „Anarchizmus vagy szocializmus?”, Bp. 1949, 21.)

kölcsönhatásuk közeli volt, a marxista elmélet elismerése együtt járt polgári körökben kifejtett hatásával is, ill. maga is közvetlenül táplálkozhatott a polgári szaktudományok forrásaiból. A század első felében polgári részről ez az érdeklődés jócskán lecsökkent, olyannyira elavultnak minősítették a marxista őstörténetet, hogy még bíráló tudomásulvétele is derogált egy „igazi” szaktudósnak. Ugyanakkor a marxista tudományosság is elszakadt a polgári őstörténet-felfogás bizonyos új eredményeitől, s ezen kölcsönös eltávolodás és kiélezett kontrakritika megfelelt a két társadalmi rendszer közötti általános feszült viszonyoknak.

A polgári tudományban a két világháború között konzervatív irányzatok kerekedtek felül és — az egyébként eleve összefoglaló diszciplínák, mint a kulturális vagy a szociális antropológia keretein belül — nagymértékben előrehaladt a szaktudományok elkülönülése és szembekerülése. A múlt századi pozitivistá evolucionizmus felbomlása egyúttal a néprajzcentrikus őstörténet korszakának elmúlása is volt, és a továbbiakban mindhárom fő őstörténeti tudomány a maga útján haladt. Századunk első felének nagy átfogó őstörténeti áttekintéseit már ősrégészek írják, s most a régészet bonyolódik bele saját ellentmondásaiba, a végeláthatatlan diffúziókba.

A múlt századi régészet fejletlensége éppenséggel azzal is kapcsolatos, hogy a történelem tárgyi emlékei alig őrződnek meg, ill. nehezen hozzáférhetők. Az észak-európai régészet azért is válhatott a múlt század közepére a világ ősrégészetének tanítómesterévé, mivel itt viszonylag nagyobb mennyiségű kő-, csont-, és fémtárgy maradt fenn, és ezek olyan szerencsésen gyűltek össze, hogy rétegződésüket, és ennek megfelelően történeti korszakolásukat a régészek hamar megkezdhették. A tárgyrendszerek azonban még a leggazdagabb lelőhelyen sem adnak teljes képet egy társadalom életéről. A XIX. század régésze előtt különben sem egyetlen telephelyről gondos ásatás révén összegyűjtött anyag volt, hanem ritkaságkamrák és a nemzeti őstörténet megalapozását szolgáló múzeumok heterogén hozadéka, amelyből legfeljebb a tárgyak anyaga, megmunkálási módjának mikéntje alapján lehetett alosztályokat, ill. azokból fejlődési periódusokat elkülöníteni. De mikor a rendszeres és tervszerű ásatások révén hatalmas anyag gyűlt fel, még inkább előtérbe kerültek megszólatatásának nehézségei, az önnön erejére hagyatkozó, az általános társadalmi rekonstrukciót elvileg elutasító polgári ősrégészet legfeljebb térben tudta kitergetni óriási anyagát, s a feltételezett világméretű diffúziók útvonalait rajzolta ki.

Az ellentmondást tovább fokozta, hogy az ugyancsak bizonyos vonatkozásban leletanyaga függvényében fejlődő paleantropológia a mind nagyobb ismeretanyag birtokában, egyre jobban felfedve a „hiányzó láncszemeket”, a húszas évektől kellemetlen kérdéseket kezdett feltenni a hegemonná emelkedett ősrégészetnek az állati és emberi létforma határaitól (Australopithecus probléma) — az ember természettörténetének kezdete és vége vonatkozásában egyaránt. Tehát a paleantropológia is mindinkább önállóította magát, s mint humán paleontológia, biológiai szaktudományá emelkedve és szűkülve, egyre kevésbé kérdezett rá a csupán biológiai vonatkozásban rekonstruált ember eszközére és közösségére, ehelyett a mutációs genetika önfejlődési modelljébe zárkozott. Végül az egyetemes néprajz, saját keretei között fejlődve — amelyen belül a rokonságtörténet szolid, de korántsem centrális részdiszciplínává lett —, mindjobban az őstörténeti tudományok Hamupipőkéjévé vált. A polgári tudományok fordulata egyben a társadalmi rekonstrukció elutasítását, s így a paleoetnográfiai kutatások visszaesését is jelentette; áthidalhatat-

lan szakadékká nyilvánították a mai fejletlen társadalmak és az eredeti őstörténet különbségét.

Az egyes szaktudományok bázisáról persze történtek kísérletek a teljes áttekintésre: az emberi kultúra három egymástól elválaszthatatlan vonatkozásának — az ember szervetlen teste (tárgyi világa), szerves teste (biológiai struktúrája) és társadalmi viszonyrendszerei — szintézisére az őstörténetben. Ezek a törekvések a polgári tudományban vagy kudarcot vallottak, vagy valamilyen vonatkozásban feltétlenül összetalálkoztak a marxizmus hasonló, már korábban kinyilvánított és mélyebben végigvitt törekvésével. A marxista őstörténet-koncepciónak mindmáig elévülhetetlen érdeme, hogy az emberitárgyi világot kezdettől fogva az ember szerves testével és társadalmával szoros egységében, totalitásában ragadta meg, s kizárta — elvi alapállásánál fogva —, hogy a marxista orientációjú szaktudományok megrekedjenek egy-egy vonatkozás deskripciójánál. Amikor a második világháború után — de még inkább az ötvenes évek végétől —, azaz vizsgálatunk harmadik szakaszában, a gyökeresen megváltozott történelmi helyzetben, a polgári szaktudományokban új erőre kapott az evolucionista felfogás — amelyet a hatalmas felgyűlt anyag éppúgy alátámasztott, ahogyan megkövetelt —, s újrakezdődött a marxista és a polgári őstörténet párbeszéde, a polgári tudomány csodálkozva tapasztalhatta az „elavult” marxista álláspont modernségét és termékenységét. A szaktudósok meglepetve vették tudomásul, hogy részkövetkeztetéseik továbbgondolása, az általuk kivajúdott szintézis egyezik Marx vagy Engels valamelyik tételével, s mind inkább világossá vált, hogy a marxi őstörténet-felfogás máig sem betöltött programjával és a maga egyetemes igényével egyedülálló jelenség korunk tudományában. A szaktudományos igény és a materialista történetfelfogás ilyen nagy találkozási századunkban az ősrégészetben Childe, Clark stb., az ember természettudományában Pavlov, Roginszkij és sok más tudós munkássága.

Amikor a polgári szaktudományokkal való kapcsolat és konfrontáció általunk harmadikként jelzett, azaz mostani szakasza elkezdődött, a marxista ősrégészeti tudományok már teljes felkészültségben álltak készen a dialógusra. Több évtizedes fejlődés van mögöttük is, nevezetesen a marxista őstörténet „szovjet iskolája” mögött, amely elemzésünk kizárólagos tárgya a továbbiakban, mivel a marxista tudományosság derékhadát alkotja.

Az októberi forradalmat követően nagy minőségi változás ment végbe: az előző szakasz fokozatos leküzdésének teoretikus alapjait tekintve a leninizmus bázisára helyezkedésben, de ezen túlmenően minőségi változás történt abban is, hogy már nem *egyes* marxista teoretikusok bizonyos ősrégészeti koncepcióiról van szó, hanem a marxista ősrégészeti kutatás nagyságrendileg is új keretek között szerveződik újjá, egy *egész ország* tudományos életének mozzanatává válva, a legkisebb részkutatásoktól a nagy teoretikus összefoglalásokig az őstörténet valamennyi területére kiterjedően. Ez a magasabb fok, a marxista őstörténet-elmélet hegemoniájának realizálása — nem csupán történetfilozófiai és történelmi alapvetéseiben, hanem az egyes részletekben is —, a szakkutatások eredményeiben való objektíválása persze nem történt meg egy csapásra. Egy évtizedbe került az előző fok közvetlen leküzdése, de ezt egy olyan termékeny évtized követte, amely megadta az alapot ahhoz, hogy a marxista őstörténet a maga egészében kibontakozhasson.

Az októberi forradalmat követő évtizedben a nemzetközi marxizmusban mélypontra jutottak az őstörténeti kutatások. Akárcsak a század elején, még

a húszas években is Kautsky és Cunow művei voltak divatban, oroszra is lefordították őket, s Engelist a „modern” tudomány nevében lekicsinyelve kritizáló munkáik nagy hatást gyakoroltak.

A marxista őstörténeti és néprajzi tudomány nem teremtődött meg a Szovjetunióban egy csapásra, ki kellett termelnie kádereit, kialakítania sajátos módszereit, s addig szükségképp át kellett esnie egy sor gyermekbetegségen. A néprajzban a forradalom előtti időszak „nagy öregjei”, mint Bogoraz-Tan és mások domináltak. Ők, illetve a későbbi generációhoz tartozó, a húszas években igen befolyásos polgári etnológus, P. Preobrazszkij közvetítették az akkoriban Európában legfontosabbnak számító, nyíltan antimarkista és antievolucionista bécsi kultúrtörténeti iskola hatását. Komoly szerepet játszott a szovjethatalom első évtizedében ebben a vonatkozásban is Bogdanov elmélete. Egyszóval a húszas éveket az jellemezte, hogy Engels őstörténeti rangját csaknem kizárólag a filozófusok akceptálták a szovjet tudományos életben, szaktudományos körökben az Engelszel nyíltan vagy burkoltan szembenálló irányzatok és elméletek voltak előtérben. Így vált Engels neve programmá a marxista etnográfia megteremtésének a húszas évek végére mind sürgetőbbé váló folyamatában.

Preobrazszkijnek elsősorban egyetemi oktató tevékenysége, valamint tankönyve („Kursz etnológii”, Moszkva 1929), Bogdanovnak pedig Sztjepanovval közösen írt alapvető munkája, a „Kursz polityicseszkoj ekonomii” őstörténeti része gyakorolt hatást. Bogdanov műve, amelynek első kiadására már Lenin reflektált (LÖM 4, 34–36), a tízes–húszas években számos kiadást ért meg, nagy példányszámban. Revizionista torzításainak kritikája csak a harmincas években kezdődött meg igazában. Engels neve tehát szinte fel sem merül a húszas években a szaksajtóban. Még a később kiemelkedő marxista etnográfus, Sz. Tokarjev korai tanulmányai is a fenti hatásokat mutatják. (O szisztamah rodstva u avsztralijcev; „Etnografia”, 1929/1.) Igaz, hogy már a húszas években megkezdődik Engels munka-elméletének felhasználása (B. Visnyevszkij: „Proiszhozgyenyie i drevnoszty cseloveka”, M. 1926) és mintegy első fecskéként a morgani–engelsi periodizáció feldolgozása. V. Nyikolszkij a húszas években egyedülálló tanulmányában (Vazsnyejsije napravlenyija szovremennovo iszledovanyija pervobitnovo hozjajsztva; „Pod znamenem marksizma”, 1929 10–11) felismeri Morgan nagy jelentőségét, ugyanakkor józan, megfontolt szaktudományos kritikáját nyújtja. Az ősi gazdálkodás elméletétörténetét felvázolva Morgan és Engels elméletét a háromlépcsős elmélet egyik változataként tárgyalja, rámutat Morgan biologizáló tendenciájára (természetes kiválasztódás szerepe, rokonságcentrizmus), s ennek Engelsre gyakorolt hatására. Engels művét a nemzeti társadalom felbomlása szempontjából kitűnőnek tartja, más vonatkozásokban elavultnak minősíti, mivel Engelsnek a korábbi korszakokra vonatkozólag alig volt anyaga. (147–150.) Ez a tanulmány azonban már a húszas évek végén bekövetkezett fordulat terméke, vagyis nem változtat azon a tényen, hogy a húszas években nem tört meg a hallgatás Engels körül.

A fordulat a szovjet etnográfusok 1929-es tanácskozásán zajlott le, ahol egyértelműen megfogalmazták a marxista etnográfia megteremtésének szükségességét és Engels életművének, valamint a klasszikus evolucionista etnográfiaának (Morgan, Tylor) alapvető jelentőségét. A tanácskozáson, amely 1929 áprilisában Leningrádban ült össze, V. Aptekar fogalmazta meg „Marxizmus és etnológia” c. referátumában a marxista etnográfia kidolgozásának



programját. A határozat szerint alapvető feladat a marxizmus bevezetése az etnológiába, jellegzetes azonban, hogy Preobrazsenkij különvéleményt jelentett be („Etnográfia”, 1929/2, 110–144, nevezetesen 117–118.). Bogoraz-Tan, a nagy tekintélyű etnográfus is megfogalmazza ezt a programot a „K voproszu o primenyenyii markszisztikovo metoda k izucsenyii etnograficeszkih javlenij” („Etnográfia”, 1930/1–2) c. cikkében. Matorin, az újonnan meginduló „Szovetszkaja Etnográfia” (SzE) szerkesztője a lap első számának programadó cikkében („Szovremennij etap i zadaci szovjetszkoj etnografii” — 1931/1–2) a kultúrtörténeti iskola bírálataiban Morganhoz nyúl vissza. *A húszas évek végétől tehát megkezdődött a bécsi iskola hatásának leküzdése, s a morgani és engelsi életmű újjáéledése a szovjet etnográfiaiban.* Természetesen ez nem elszigetelt folyamat volt, hanem a marxista történettudomány, filozófia és más társadalomtudományok — a harmincas évek közepéig tartó — általános fellendülésének része. Különös jelentőségűek voltak az etnográfia és őstörténet számára a formációelméleti viták; ezekbe közvetlenül bekapcsolódtak etnográfusok és őstörténészek is, hiszen a vita egésze az őstörténet legfontosabb kérdéseit, annak periodizálását érintette. A viták ez alkalommal igen nagy intenzitással folytak és komoly tudományos értékek kohójának bizonyultak. (A marxista tudományosság fejlődésének ez az igen pozitív időszak komolyabb figyelmet érdemelne a marxizmustörténet részéről.) Amint azonban ezt az 1931-es Sztálin-levél és nyomában a viták gyors lezárása is jelzi, ez a nagy fellendülés a harmincas évek elejétől már a fokozódó dogmatizálódás légkörében történt. A harmincas évek közepére a tudományos fejlődés lendülete meg is torpant, s a kialakulóban levő marxista társadalomtudományok, így az etnográfia és őstörténet is, sémákba merevedtek és alapvető téziseik dogmákká súlyosodtak. A fellendülésnek és a dogmatizálódásnak ezt a kettős folyamatát szeretnénk nyomon követni a marxizmus klasszikusai őstörténeti öröksége kapcsán.

A marxista etnográfia és őstörténet megteremtésének igénye a klasszikusok elméletének felélesztését szinte kizárólag Engels „Eredet” c. művére korlátozta, kisebb részben „A munka szerepe” c. tanulmányára. Ez a korlátozás a kezdeti lépésekből fakadt, de egyúttal a marxológiai kutatások fokozatos beszűkülése miatt egyben a dogmatizálás előjátéka lett. Már a húszas években történtek törekvések Marx és Engels *egész* életművének felkutatására, kiadására és alkotó felhasználására. Rjazanov és kutatócsoportja hozzáfogott a klasszikusok életművét kiszélesítő és elmélyítő „MEGA”- és „Arhiv”-sorozatok kiadásához, az utóbbi sorozat 1. kötetében jelentek meg pl. a „Zaszulics-fogalmazványok”, még 1924-ben, s történt utalás arra is, hogy a marxi kézirati hagyaték igen gazdag e vonatkozásban is. E fogalmazványok hatása kétségtelenül kimutatható a szovjet etnográfiaiban és őstörténetben, mégis azt kell mondanunk, hogy ez a munka ebben az időben nem jutott el addig, hogy „felfedezték” volna Marxot, az őstörténészt. A marxista etnográfia és őstörténet megteremtésének folyamata Engels-centrikus maradt, s Marx csak igen ritkán bukkant fel, epizódszereplőként.<sup>11</sup> Még kevésbé került arra sor, hogy életműüket egy-

<sup>11</sup> Marx halálának ötvenedik évfordulójára tanulmánykötetet adtak ki („Karl Markszi i problemi isztorii dokapitaliszticeszkih formacij”, M—L. 1934), amelyben több tanulmány foglalkozott Marx őstörténeti koncepciójával mint rendszerrel. (P. Jefimenko: „Markszi i problemi drevnyejevo perioda pervobitno-kommuniszticeszkovo obszesztva”, V. Ravdonikasz: „Marksz—Engelszi i oszovnie problemi isztorii doklasszovovo obszesztva” stb.) Marx-émlékszámot adott ki a GAIMK — Az Anyagi Kultúra Története

ségben, fejlődésében fogják fel, s őstörténeti nézeteiket egész történelem- és formációelméletük részeként vizsgálják. A harmincas évek elejétől szinte áttekinthetetlenre duzzad az Engels-irodalom, de tudománytörténeti kutatásokban egyedül Koszven jeleskedik, Morgan és Bachofen életművét, sőt a marxi—engelsi őstörténeti koncepció teljes tudománytörténeti háttérét felvázolva.<sup>12</sup>

Engels életműve felhasználása vizsgálatunkban az alábbi pontok körül sűrűsödik: 1. a biológiai (vér-rokonsági) és társadalmi (gazdasági) mozzanatok viszonya a társadalom korai történetében (nemzetség-közösség), 2. az őstörténet periodizációjának kérdése, 3. a matriarchátus és patriarchátus helye és szerepe az emberiség történetében, 4. az ember kialakulásának munka-hipotézise és a genetika. Ezek a problémakörök egymással szorosan összefüggnek, különösen az első három, összevonhatók, ill. egymásból kibonthatók, ezt kíséreljük meg a fenti sorrendben.

Az „Eredet” első kiadásának előszava, nevezetesen pedig az a fejtegetése, hogy az emberi társadalom életét kétféle termelés határozza meg, az embertermelés és az anyagi javak termelése, s minél fejletlenebb az utóbbi, annál termelődőbb szerepet tölt be a társadalom életében az előbbi, mondhatni a klasszikusok egész munkássága egyik legvitatottabb helyének bizonyult marxista és nem-marxista körökben egyaránt. Az embertermelés kapcsán már

---

Állami Akadémiája — is PIDO („Problemi isztorii dokapitaliszticeszkih obszesztv”) című folyóiratának 1933. évi 3—4-es számával, amelyben szintén megjelent egy sor hasonló tanulmány. (Sz. Bikovszkij: „Karl Marks i arheologia”, E. Kricsevszkij: „Vzgljadi Marksza na doklasszovoje obszesztvo”, G. Petrov: „Karl Marks i antropologia” stb., az utóbbiban egyenesen az a gondolat vetődik fel, hogy nem elszórt megjegyzésekről, hanem átgondolt rendszerről van szó.) A marxi őstörténeti rendszer rekonstrukálásában nagy szerepet játszott A. Smidt „O razvityii vzgljadov Marksza na pervobitnoje obszesztvo” c. tanulmánya, amely V. Ravdonikasz bevezetőjével jelent meg a GAIMK kiadványai sorozatában (XI, 5—6. füzet, L. 1931). Smidt megpróbálta Marx idevágó fejtegetéseit összegyűjteni és koncepciójának fejlődését felvázolni, a termelési-közösségi mozzanatokot emelve ki alapvetőként. Kísérlete azonban elszigetelt maradt.

<sup>12</sup> M. Koszven legkorábbi cikke a szaktudomány Morgan előtti fejlődését fogja át igen nagy filológiai alapossággal (Isztoria braka i szemi v isztorii nauki do szeregyni 19 veka; SzE, 1931/1—2). Morgan halálának ötvenedik évfordulójára megírja életrajzát (SzE, 1932/1), amelyet végül is monográfiává dolgoz át. („L. G. Morgan—ziszny i useznyie”, L. 1935.) Általános álláspontjának megfelelően azonban fenti rangos műveiben Morgant jelentősen túlértékeli, ennek, valamint az anyajogú nemzetség, a matriarchátus abszolutizálásának tulajdonképpen ő az elindítója. Kezdetben ezért sokan támadták, Zolotarjev recenziója például azt emeli ki, hogy Koszven nem fejt ki, mennyire elégtelenül tárgyalta Morgan a termelési viszonyokat (SzE, 1934/4), még élesebben bírálja Koszvent V. Nyikolszkij, rámutatva Morgan polgári korlátozottságára és arra, hogy Koszvennél ellentmondás van Morgan „materializmusa”, forradalmisága és jellegzetes amerikai liberális polgárként való bemutatása között. (PZM, 1934/3, 181.) — Más szerzők Morganról írott munkái sokkal kisebb jelentőségűek. Emlékcikket írt Morgan halálának ötvenedik évfordulójára Kricsevszkij, aki kifejtette, hogy Engels igen nagyra értékelte a rokonsági rendszerek morgani elméletét, de őstörténeti periodizációját — bár az első komoly kísérletnek tartotta — nem vette át (Morgan i markszizm—leninizm; SZGAIMK, 1932/7—8). 1936-tól megkezdték a Szovjetunióban Morgan összes műveinek kiadását. (Lásd E. Blumkviszt: Izdanyie trudov L. G. Morgana; SzE, 1936/2). Bachofen életművének Koszven külön cikket szentelt (I. A. Bachofen; SzE, 1933/1), s a források vizsgálata után Engels őstörténeti munkássága tudománytörténeti szituálásának (Problema doklasszovoje obszesztva v epohe Marksza—Engelsza; SzE, 1932/2) és az „Eredet” megírása körülményeinek, kiadásai összehasonlításának szentelte kutatásait (tanulmánya „Engels i Morgan” címen a „Voproszi isztorii doklasszovoje obszesztva” c. kötetben, M.—L. 1936. jelent meg).

Mihajlovszkij biologizmussal és a történelmi materializmus alapelveinek megsértésével vádolta Engelist, s a század elején a kritikusok kórusában teljes hangerőből fújta ezt a szólamot Kautsky és Cunow — mint marxista őstörténeti szakértők — is.

Cunow ezt írja Engels előszaváról: „Miután Engels a primitív rokonsági nomenklaturát nem tudta megmagyarázni . . . arra kényszerült, hogy a társadalmi életet meghatározó gazdasági rend mellett új tényezőt, az *'embertermelés' módját és rendjét*, vagy pontosabban a nemi érintkezést is figyelembe vegye . . . mennyiben változott a nemzés és a szülés folyamata. Ami a fejlődés folyamán változott, nem maguk ezek a folyamatok, hanem azok a *körülmények*, amelyek között *végbemenetek* és még ma is végbemennek, és pedig a társadalmi körülmények . . . és ezeket a körülményeket nem határozzák meg maradandó *természettörvények*, hanem a történelmileg adott társadalmi szervezetek, amelyek viszont a gazdasági fejlődés állásától függenek . . . Ez olyan világos, legalábbis mindazok számára, akik a marxi materialista történetfelfogást megértették, hogy teljesen érthetetlennek tűnik, hogyan rendelhette Engels az *embertermelést* a gazdasági fejlődés mellé önálló fejlődési tényezőként . . . Ezzel Engels teljesen szétőri a *materialista történetfelfogás egységét* . . .” („Die Marxsche . . .” I. k. II, 139.) Kautsky így fogalmaz: „Vitathatatlan, hogy a házasság és család formái változnak és ez a változás az ember fejlődésében a legnagyobb jelentőségű. De Engels többet állít. A termelés két módjáról való felfogása, amely a társadalmi termelést meghatározza, *csak akkor volna jogosult, ha mindkét tényező egymástól függetlenül fejlődne*. Tárgyaltanná válna, ha a család és a házasság változó formái, mint minden más változás a társadalomban, végső esetben ugyancsak a termelőerők változására volna visszavezethető. Akkor ez maradna végső soron a fejlődést egyedül meghatározó mozzanat . . . Két eset lehetséges: a vérségi kapcsolatok vagy természetes kapcsolatok, a természet által már adottak és mint ilyenek *változatlan* hatnak a társadalomra, akkor nem lehet belátni, hogyan idézhetnek elő a társadalomban változásokat. Ebben az esetben nem válhatnak a történelem hajtóerejévé. Vagy pedig ezek a természettől adott vérségi kapcsolatok a társadalomban megváltoznak és változásaikon keresztül befolyással vannak annak történetére. Akkor ismét felvetődik a kérdés, mint a családnál és a házasságnál: honnan származnak ezek a változások?” („Die Materialistische . . .” I. k. 843—846.) (Az idézetek Rudas László „Elmélet és gyakorlat” c. műve Bp. 1950, 20—21. és 29—30. alapján.) Ilyen megállapítások hosszú sora idézhető még Duncerkertől, Kampffmeyertől az „Eredet” Dietz-féle kiadása előszavaiból, vagy Grossénak a művészet keletkezéséről, ill. a család és gazdálkodás korai formáiról írott monográfiáiból, vagy éppen L. Krzivicky lengyel antropológus és etnográfus „Hozajajsztvennij i obscsesztvennij sztroj pervobitnih narodov” (M—L. 1925) c. munkájából is.

A marxista teoretikusok körében is elhangzottak bíráló megjegyzések,<sup>13</sup> de

<sup>13</sup> Gondolunk itt pl. K. Tahtyerev munkáira. „Nauka ob obscsesztvennomj zsznyij” (Petrográd 1919, 335) c. könyvében megjegyzi: „Engels azonban, mint mondtuk, az élet gazdasági mozgatóerejével vagy tényezőjével együtt Morgan hatása alatt genetikusokat is említ, nemcsak az élet termeléséről, hanem újratermeléséről is szólván (az ismert 'gyermektermelés') . . . Hasonló feladása a marxizmusnak Engelsnél a genetikus faktor elismerése is, amit egyáltalán nem látunk Marxnál.” Egy korábbi (1908-tól 1925-ig négy kiadást megért) művében („Ocszerki po isztorij pervobitnoj kulturi. Pervobitnoe obscseszstvo”) megjegyzi, hogy Morgannál sok az önkényes általánosítás, ami miatt támadások érték Morgant, mégis népszerűvé vált, mert Engels úgy vélte, hogy nézetei

a lényeges mégis inkább az, hogy nem sikerült feloldani az engelsi koncepció gordiuszi csomóját, a természettörténet és társadalomtörténet dialektikus átmenetét, az átmenet konkrét tudományos realizálásának és időzítésének (rokon-ságelmélet) egymásbakuszálódó szálait. A szakirodalomban szinte valamennyi cikk idézi Engels fejtegetését,<sup>14</sup> de olyannyira eltérő értelmezésben, hogy tulajdonképpen a vita csak erről folyt, hiszen ettől függ az összes többi kérdés eldöntése is. Az egység addig tart, hogy a cikkek többsége megvédi Engelst polgári kritikusaitól, és sokan utalnak a „Német ideológia” egybehangzó fejtegetésére is, jelezve, hogy nem Engelsnek egy véletlen, téves megfogalmazá-

alátámasztják a materialista történefmegértést. Az Engelst ökonomista pozícióból élesen bíráló Tahtyerev szerint a tudósok többsége elveti Engels nézeteit, pedig közelednek a materializmushoz; megemlíti Lippert, Ziber nevét. Az ökonomizáló vulgármaterialista álláspont tűnik ki Tahtyerev későbbi, 1924-es munkájából is („Szravnyitelnaja isztorija razvityija cselovecseszkovo obscsesztva i obscsesztvennih form”, I. rész, L.), ahol kifejti, hogy Engels, Marx közeli munkatársa, nem elégedett meg a kapitalizmus elemzésével, hanem az őstársadalomról is írt, Morgan alapján, annak elméletét népszerűsítve. Művének köszönhető, hogy Morgan neve nem ment Németországban feledésbe. Engelst azonban nem elégtette ki Morgan érvelése a gondolatcsírákról, ezért vezetett vissza mindent a termelés kétféle formájára (Uo. 65–66.) — Morgan sémáját a legelősebben P. Preobrazsenszkij bírálta elvontsága miatt, kijelentve, hogy a lépcsőfokok elhatárolása nem állja a kritikát. A kiutat, azaz az etnológia kibontakozásának perspektíváját a Morgan — Taylor-féle evolucionizmus és a kultúrtörténeti iskola szintézisében látja, de az utóbbi iránti minden elfogultsága ellenére, Morgannal szembeni bírálata számos vonatkozásban reális, olyan mozzanatokat tartalmaz, amelyek később más szerzőknél is felbukkannak. („Kursz etnologii”, M—L. 1929, 13., 119—128., 213.) Morgan közvetett vagy közvetlen kritikája voltaképpen végigvonul az egész anyagon, a tudomány azóta meggett fejlődése olyannyira kényszerítő erő az egyes részproblémákban. Kritikai megjegyzések elhangzanak még Morgan teljes fetiszizálásának időszakában is, csak a hangsúlyok változnak a körülményektől függően. — Jefimenko, aki nagyra értékeli Morgant — jellegzetes, hogy vele együtt említi a nagy evolutív ősrégészeti rendszer szerzőjét, G. Mortillet-t is — mindamellett jogos ellenvetésekről ír periodizációja kapcsán. Hibás szerinte Morgannál a szakaszok elkülönítése és a kritériumok sem megfelelőek. („Markszi i problemi”-kötet, 96—99.) Az új anyagból és a morgani szintézisből próbál periodizációt összeállítani, a vadság alsó fokát a chelles-i horda képviseli vérrokonsági családdal, középső fokát az acheul — moustier horda, felső foka pedig a felső paleolitik társadalmak. (Uo. 105—110.) Az őskommunista-anyajogú társadalom kezdetét viszont csak a mai ember színre lépésétől számítja. (Uo. 110—114.) — Ravdonikas ugyanabban a kötetben közölt, ugyan-csak alapvető fontosságú tanulmányában egyenesen túlértékeli Morgant, aki szerinte nem is evolucionista, hanem ösztönös dialektikus materialista. De Engelsnél szó sincs Morgan periodizációjának mechanikus átvételéről, bár nagyra értékelte azt materialista jellege miatt, mint annak idején Marx a régészeti (kő, bronz, vas) periodizációt. Morgannak számos hibás tétele volt, s Engels elsősorban a társadalmi struktúra fejlődése alapján periodizált, jól ismerte az etnográfiai anyagot, de a régészetit alig. (Uo. 140—144.) Hasonló megnyilatkozások hosszú sorát idézhetnénk még, s további utalásaink részben tartalmaznak is még ilyen kitételeket.

<sup>14</sup> A bőséges Engels-irodalomban csak néhány jellegzetes anyagot említünk meg: E. Kricsevszkij, „Engelsz i voproszi razvityija szocialnoj organizacii avsztralajszkikh plemjon”, G. Petrov „Tyeoria Engelsza o proiszhozsgyenyii cseloveka i morfologicseszkije oszobennosztyei kosztnih osztaetkov szinantropa”, E. Kagarov „Gosztyeprimsztvo drevnyih germancev po Engelsz i szovremennoj burzszmennoj nauke” c. tanulmányait a PIDO c. folyóirat 1935/7—8-as, Engels halálának negyvenedik évfordulójára kiadott emlékszámban; ugyancsak egy sor érdekes tanulmány található az „Eredet” megjelenésének 50. évfordulójára kiadott, már említett kötetben is (M.—L. 1936). — Az „Eredet” újra megjelent oroszul 1923-ban, majd 1932-ben. Mindkét fordítás azonban elég gyenge színvonalú volt, ahogy ezt az Engels e munkájával foglalkozó marxológus, I. Vinnyikov megállapította (SzE, 1932/4). Vinnyikovnak köszönhető egyébként az első és a negyedik kiadás legalaposabb összevetése, „Csetvertnoe izdanije knyigi F. Engelsza” c. tanulmánya a fent említett kötetben, 1936-ban jelent meg.

sáról van szó, hanem Marx és Engels közös, átgondolt véleményéről.<sup>15</sup> Az engelsi tézis „megfejtése”, feloldása azonban kevésbé sikerült, a formális elismerés mögött az értelmezésekben tartalmi ellentétek húzódtak meg. Egyfelől a többség, a koncepciót szó szerint és nem lényege szerint véve, az őstörténet rokonsági modellje mellett foglalt állást, mások több-kevesebb sikerrel a lényegét igyekeztek kibontakoztatni, s megpróbálták utat törni az őstörténetnek a létfenntartási-termelési közösségek dinamikája alapján való felfogásához, néhol egészen ökonomizáló következtetésekig jutva el.

Biologizálás és ökonomizálás mint végletek ütköztek össze az ellentétes koncepciókban, persze többnyire csupán mint tendenciák, s nem mint végigvitt, abszurdan következetes koncepciók. A korai társadalmi alakulatok teljes biologizálására kevés példa van, de azért akad (E. Kricsevskij vagy Rudas László munkássága). Engels és Morgan fejtegetéseit a legrosszabb értelemben betű szerint véve, s a létfenntartási viszonyok megragadására irányuló törekvéseiket szinte teljesen kikapcsolva ezek a szerzők az őstársadalom fejlődését biológiai folyamatként értelmezték, amelyet a természetes kiválasztás ural. A vizsgálat középpontjába a család, a rokonsági rendszerek történetét állították mint biológiailag motivált folyamatot, melyben a házastársak körének fokozatos szűkülése vezet az exogámiának és a nemzetségnek mint az embertermelés egységének kialakulásához.<sup>16</sup>

Az ellenkező végre viszont leginkább Ravdonikasz és Nyikolszkij munkássága szolgálhat példaként. Ravdonikasz mint ősrégész-őstörténész a harmincas évek formációelméleti és őstörténeti vitáinak egyik legaktívabb résztvevője, aki egymást sűrűn követő publikációiban újból és újból megkísérli az őstársadalom alapjellemezését megfogalmazni. A régészeti kiindulópont eleve az anyagi-tárgyi, a létfenntartási viszonyok elsődlegességének érvényesítésére készíti, s át- meg átfogalmazott rendszereiben igyekszik az őstörténetet gazdasági kategóriákkal megragadni, egészen az ökonomizáló szélsőségekig, ugyanakkor azokat részben rokonsági terminusokba belegyömöszölni, részben ezekkel kibékíteni. A téma kidolgozásának kezdetlegessége miatt azonban alig jut túl a munkamegosztás (nem és kor), a köztulajdon és az elosztás absztrakt,

<sup>15</sup> A. Zolotarjev: „Burzsuaznaja etnografia i voproszi pervobitnovo kommunizma” (PZM, 1935/5, 229), V. Ravdonikasz: „O zakonomernosztyi razvityija doklasszovovo obszesztva” (PIDO, 1933/9–10, 5), V. Nyikolszkij: „Pervobitno-kommunizsytij-cseszkaja formacija” (a Preobrazsenszkijjel közösen kiadott „Kratkij ocserk ekonomii dokapitalisztijcseszkijh formacij”, M. 1933, c. kötetben, 16).

<sup>16</sup> E. Kricsevskij írja a „Karl Marks i problemi . . .” c. emlékkötetben megjelent tanulmányában, hogy az őstársadalom összes családi viszonyai nem gazdasági, hanem természeti feltételektől függenek, a pároscsalád kialakulása is a természetes kiválasztódás eredménye. Ezen az alapon az őstársadalom ökonomizálásával vádolja nemcsak Cunowot, hanem Tolsztovt és Zolotarjevet is, akik a család gazdasági alapjait vették vizsgálat alá. Kricsevskij Engelsnek arra a megállapítására hivatkozik, hogy a nemzetség kialakulásához a házassági körök fokozatos szűkülése vezetett természetes kiválasztódás útján (232., 241., 260). A következetes biologizálásnak ez az álláspontja tűnik ki más tanulmányaiból is. A „Lenin i problema rodovovo sztroja” c. tanulmányában (PIDO, 1934/1–2) pl. a rokonság „anyagi bázisaként” a házassági-családi viszonyokat nevezi meg, s egyetértően utal Rudas László álláspontjára („Voproszi goszudarsztva i szocialfasizszi”, M. 1932, magyarul az „Elmélet és gyakorlat”, Bp. 1950. c. kötetben jelent meg), amely szerint az exogámia kialakulásához az öntudatlan természetes ösztön vezet (29). De sorolhatnánk még Kricsevskij más tanulmányait is (K pjatyigysizjatijetyiju „Proiszhozgyenie szemi . . .” Engelsza; PIDO, 1934/9–10., 11., valamint Morgan i markszizm—leninizm; SZGAIMK, 1932/7–8).

spekulatív kifejtésén. Sajátosan ellentmondásos helyzetét jól mutatja, hogy egyfelől a leghatározottabban visszanyúl a marxi örökséghez („Zaszulics-fogalmazványok”), a közösségek történelmi dinamikáján alapuló periodizációhoz, s a döntő ponton átléve a bűvös kört, felidéri azt is, hogy a nemzetség nem lehet alávető társadalmi egység, mivel exogám mivolta kizárja gazdasági-létfenntartási egységként való funkcionálását; másfelől absztrakt-spekulatív gazdaságtörténeti fejtegetései is messzemenőig „előremutatóak”: az öskommunizmus politikai gazdaságtanának mint a korlátlan köztulajdonon alapuló őstermelés és abszolúte egyenlősítő őselosztás fikciójának stb. megalapozására szolgáltak. Munkásságának megítélésében mégis a rokonságcentrikus modell bírálata a jelentősebb, így ítélték meg a harmincas években is, s ahogy a fenti álláspont egyre inkább „hivatalossá” vált, úgy Ravdonikaszt mind több támadás éri, végül is a harmincas évek közepén visszavonul.<sup>17</sup>

A szembenálló végletek bizonyos szintézisét, s ezzel az uralkodó koncepciót, s egyben az Engels-értelmezés „szabványát” a szovjet etnográfia kimagasló egyéniségei, Tolszov és Zolotarjev fogalmazták meg. Kizárták a szélsőséges biologizálást és ökonomizálást, s az engelsi koncepciót formailag megőrizve a rokonsági kategóriákat igyekeztek mindegyikben társadalmi-gazdasági tartalommal megtölteni. A rokonsági rendszerek dominanciája révén így ellentmondásos helyzetet keletkezett, az újonnan felgyűlt és rendszerezett anyagot rokonsági kategóriák — mindenekelőtt a nemzetség, matriarchátus-patriarchátus — alá vonták össze, s azokon keresztül általánosították, bár ez egy ideig még közvetlenül nem korlátozta a fejlődést, mint a rokonsági rendszerek későbbi fetiszizálása, amely már arra való reakció volt, hogy a valóságos társadalmi tartalmak már szétfeszítették rokonsági burkaikat. Zolotarjev úgy értelmezi Engels előszavát, hogy az őstársadalomban a termelési viszonyok a rokonsági viszonyok *formájában* jelennek meg.<sup>18</sup> Ez a tartalom — forma viszony

<sup>17</sup> Az „O szucsosnytyi razvityija doklasszovovo obszesztva” c. írásában (SZGAIMK, 1932/5—6, 51) Ravdonikas az öskommunista formációk körüli vitákhoz csatlakozva, támadja azokat, akik Engelsnél az őstársadalom leírásában idealizációt látnak. Az „O zakonomernosnytyi razvityija doklasszovovo obszesztva” c. cikkében (PIDO, 1933/9—10, 5—10) kifejtett periodizációja — 1. nemzetséglelőtti, 2. matriarchátus, 3. patriarchátus, 4. faluközösség — csak utolsó fázisában lépi túl a szokványos rokonsági periodizáció kereteit, valamint abban, hogy az őstársadalom „alapvető ellentmondását” gazdasági tényezőikben, az öskommunista struktúra és az egyre szélesedő munkamegosztás ellentétében látja. Ezzel legrészletesebben az „O periodizacii isztorii doklasszovovo obszesztva” c. tanulmányában (PIDO, 1934/7—8) foglalkozik. Alapvető, lényegi kapcsolatuk feltételezése mellett igyekszik differenciálni is a termelési, ill. családi-házassági és vérrokonsági viszonyokat, ezért bírálja Zolotarjevnek e viszonyokat tagolatlanul kezelő álláspontját, valamint N. Tokin hasonló álláspontját (lásd 29. l.áb.). Azaz a rokonsági és gazdasági viszonyok azonosítása és elszakítása ellen egyaránt fellép, s teljes joggal kijelenti, hogy a gazdasági viszonyokat kell a periodizálás alapjává tenni, figyelembe véve a családi-házassági és rokonsági viszonyokat is. Programját azonban nem tudja realizálni; az itt kifejtett hatlépcsős periodizációja lényegében megismétli a fenti rokonsági rendszerét. Így akár magára is vonatkoztathatja végkövetkeztetését, miszerint mindmáig csak Morgan és Engels anyaga áll rendelkezésre, s az új anyag általánosítása még nem történhet meg, s ezért csak Engels kész téziseihez gyártnak illusztrációkat. (Uo. 75—80.)

<sup>18</sup> Nézetét a legfrappánsabban a „Burzsuaznaja etnografia i voproszi pervobitnovo kommunizma” c., már említett tanulmányában fejt ki (229). Megállapítja, hogy Morgan az őstársadalom alapvető egységét a nemzetségben fedte fel, s ezért támadja mind az ökonomizmust, mind pedig Kriosevszkijt, aki szerinte Engelst a vulgáris darwinizmus szellemében értelmezi. (Uo. 230.) Hasonló álláspontot fejtett ki N. Tokin is „Szposzob

„formálisan” megoldja a kérdést, lehetővé teszi a termelési viszonyok kifejtését a rokonságiak fedőneve alatt, viszont előfeltételezi a nemzetségnek gazdasági egységként való funkcionálását, amelyet Koszven csak az amúgy is igen ingatag ún. diszlokális házasság hipotézisével tudott megtámogatni.<sup>19</sup> Mindazonáltal ez a koncepció különböző formáiban kitartott az ötvenes évek közepéig, amikor a viták ezen a döntő ponton kezdődtek újra a nemzetségnek mint alapvető egységnek megkérdőjelezésével. A nemzetségcentrikus koncepció szaktudományos megalapozásához Tolszov munkássága nyújtotta a legtöbbet. Először is a biologizáló tartalmak elutasításában, sőt annak tudománytörténeti előzményének és szaktudományos bázisának feltérképezésében. Tolszov kimutatja, hogy a gyűjtögetés koncepciója feltétlenül biologizálja az őstársadalomról alkotott képet, s hogy az engelsi munka-hipotézis csak a vadászat mint alapvető létfenntartási tevékenység alapján értelmezhető. A gyűjtögetés mint passzív tevékenység szemben az aktív vadászattal csak kiegészítő lehet, és csak ez utóbbi lehet az ember állattól való differenciálódásának, eszköztevékenysége és közössége fejlődésének hajtóereje. Másodjára ezt a szempontot pozitíve is alkalmazva, Tolszov kidolgozza az exogámia kialakulásának a létfenntartási-termelési viszonyok fejlődésén alapuló elméletét, szemben a természetes kiválasztáson alapuló morgani magyarázattal. Ezen elméletében — amely a legrealisabb marxista hipotézis mindmáig — kritikailag felhasználja a polgári etnológia eredményeit is, nevezetesen Tylor és Rivers elméletét a duális házassági rendszerek kialakulásáról.<sup>20</sup> Tolszov tehát megalapozza a nemzetségcentrikus álláspontot — a marxista etnográfia és őstörténet legnagyobb vívmányaiával kapcsolva össze —, bár még nem tudja feloldani annak végső ellentmondásosságát.

proizvodstva doklasszovovo obszesztva” c. írásában („Isztorik-Marksziszt”, 1933/4). Formailag Nyikolszkij is képvisel egyik írásában hasonló álláspontot, ti. a családi-rokonsági viszonyokat szerepelteti termelési viszonyokként, valójában épp ellenkezőleg, a rokonsági viszonyokat ökonomizálja, alap és felépítmény jellegűeket különböztetve meg közöttük (Preobrazszkij: i. k. 17). Zolotarjev viszont több írásában kifejti fenti álláspontját, pl. a „Pervobitnoje obszesztvo” c. gyűjteményes kötet (M. 1932) általa írott, „Obszesztvennie otnosenija dorodovoj komuni” c. fejezetében. A Morgan óta felgyűlemlett új anyagból szerinte kiviláglik — jegyzi meg már e korábbi művében —, hogy Morgan alapvető hibája a család fejlődésének a házassági viszonyokra való redukálása, vagyis Morgan nem vette figyelembe, hogy ezek csupán a gazdasági viszonyok másik oldalát alkotják. Az anyag hiányosságának következtében Morgan a vérrokonságot azonosítja a rokonsággal, azaz feltételezi, hogy a rokonsági kategóriák valódi vérrokoni kapcsolatokat fejeznek ki, csupán valamivel elmaradva a házassági viszonyok fejlődése mögött. Morgannak a csoportházasság elsődlegességére vonatkozó nézetei bizonyítottabban mint valaha, de az kitűnt, hogy helytelenül fogta fel a gazdasági és rokonsági viszonyok kettősségében rejlő egységet. Zolotarjev szerint Engels ilyen értelemben említi, hogy Morgan rendszere gazdaságilag megalapozatlan, Engelsnél viszont a csoportházasság és a páros család gazdasági tartalmat is nyernek. Utal arra, hogy már Rivers megállapította, hogy a klasszifikációs rokonsági rendszer terminusai nem valóságos rokonsági viszonyokat, hanem bizonyos társadalmi kapcsolatokat fejeznek ki, konkrétan egy adott személynek valamilyen társadalmi csoporthoz való tartozását. Ugyancsak Riversszel egyetértésben fogalmazza meg, hogy a vérrokonsági család morgani fokozata fiktív, a téves adatközlés eredménye. (Uo. 89—91.)

<sup>19</sup> M. Koszven: „Vnov otkritaja forma braka” (SZGAIMK, 1932/3—4.)

<sup>20</sup> A „Problemi dorodovovo obszesztva” c. tanulmányában (SzE, 1931/3—4) Tolszov kifejti, hogy az Engels műve megírása óta eltelt ötven év alatt rengeteg új anyag gyűlt össze, a morgani periodizációnak tehát nem részleteit, hanem alapelvét kell védelmezni. Morgant azonban még együtt említi Tylorral, mint ősztönös materialistákat. Az őstársadalom termelési viszonyait a kollektív vadászatra akarja felépíteni, s kísérletet tesz

A nemzetségcentrikus álláspont felülkerekedése természetesen együtt járt a rokonsági rendszereken alapuló periodizáció előtérbe kerülésével. A vadság és barbárság terminusai közhasználatúvá válnak, de Morgan és Engels kezdeményezéseit ezen a vonalon nem folytatják az őstörténészek. A vadság—barbárság—civilizáció periodizációja a filozófiai és történeti irodalomban kap inkább visszhangot, a szakirodalomban kevésbé, bár Nyikolszkij felhívja a figyelmet ezen terminusok eredeti és lényegi tartalmára Engelsnél, ti. a zsák-mányoló és termelő társadalmak evolutív megkülönböztetésére.<sup>21</sup> A vadság—barbárság fokait és annak hármas morgani beosztását a szakirodalomban kezdetől fogva kritikák érik a felosztás mesterséges mivolta és egyes pontatlan kritériumai miatt. Nyíltan a felszínre bukkann tehát a periodizációs két vonal között a Morgan és Engels művében még látens ellentmondás, s a kialakuló marxista őstörténetben a periodizáció egyértelműen a nemzetségen alapul. Mondhatni, tulajdonképpen arra is korlátozódik, hiszen az általánosan elterjedt hármas tagolású modell egyetlen pozitíve meghatározott mozzanata a nemzetség, amely előtt kijelölik a nemzetséglétti szakaszt, utána pedig a nemzetség felbomlásának periódusát. Ez az absztrakt és negatív modell a harmincas évek jellegzetes terméke, amely valamilyen formában majdnem minden szerzőnél felbukkan, bár többen rámutattak korlátozottságára.<sup>22</sup>

Más törekvések találhatók ugyan a nemzetségcentrikus felfogást támadó őstörténészeknél — ilyen pl. Ravdonikasz sokat bírált „szociológiai” periodizációja,<sup>23</sup> és Nyikolszkij is kísérletet tesz a rokonsági kereteket meghaladó

---

az exogámiának gazdasági alapon való levezetésére, de a nemzetséget gazdasági egységként értelmezi. (Uo. 71—72., 83., 92—99., 102.) Az exogámia kialakulásának elméletét a legrészletesebben a „Perezsitki totemizma i dualnoj organizacii u turkmen” c. tanulmányában (PIDO, 1935/9—10) fejti ki. Hasonló kísérletet tett Zolotarjev is „Proiszhozsgyenyije ekzozogamii” c. írásában (IGAIMK IX, 2—4. füz.).

<sup>21</sup> „Ocserki pervobitnoj kulturi” (M. 1924) számos kiadást megért munkájáról van szó. Nyilvánvalóan az ökonómizálás irányában torzítja el helyes kezdeményezését egy másik munkája, amikor posztján a többletterméket teszi periodizálási szemponttá: 1. nincs többlettermék, 2. véletlen többlettermék, 3. állandó többlettermék („Trudi pervoj vszeszojuznoj konfederacii isztorikov-markszisztov”, II, 371). Ugyanígy irányú ökonómizálás jelentkezik Krizsivickij „Razvityie obszesesztvennosztyi v szregye zsvotnih i cseloveka” (M. 1925) c. munkájában is.

<sup>22</sup> Például Ravdonikasz egyik, már idézett tanulmányában („O periodizacii . . .”, 73).

<sup>23</sup> Ravdonikasz egyik legkorábbi, „K voproszu o szociologiceszkoj periodizacii paleolita” c. tanulmányában (IGAIMK, IX, 2. füz. L. 1931) fejti ki ezt a periodizációt. Először is összefoglalja Marx őstörténeti koncepciójával kapcsolatos nézeteit: „Marx idejében a paleolitról szóló ismeretek az „eredeti felhalmozás” állapotában voltak, és sem Marx, sem Engels sohasem szenteltek tartósan figyelmet ennek az éppen hogy kialakuló tudománynak . . . A közösségi-nemzetségi formáció problémája Marx számára bizonyos mértékig praktikus politikai probléma volt . . . Erről az állásponttól a nemzetiséglétti társadalom őt nem érdekelte, bár a társadalmi fejlődés e legkorábbi fázisának meglétét semmiképpen sem tagadta, s nem gondolta, hogy az emberi történelem csak a nemzetiséggel kezdődik . . . Tehát a vadászat és a halászat bázisán álló társadalmakat — és ide tartozik az egész paleolit korszak — Marx nem tagadta, de a valóságos fejlődésen kívülinek tartotta, más szóval a közösségi-nemzetségi fejlődés határain kívülesőnek (hiszen Marx sem tagadhatott minden fejlődést az ilyen társadalmakban). Ezen a kijelentésen egyértelműen átviláglik az a gondolat, hogy a közösségi-nemzetségi társadalmat megelőzte valamilyen, a legnagyobb mértékig stabil, majdnem mozdulatlan (a valóságos fejlődés hiánya) társadalom, nem a földművelés és állattenyésztés, hanem a vadászat és halászat bázisán. Ezzel a társadalommal Marxnak nem volt lehetősége behatóbban foglalkozni, s hiábavaló lenne munkáiban keresni — még olyan mértékben is, mint a közösségi-nemzetségi formációról — az erről szóló fejtegetéseket.” (Uo. 19—20.) Jefimenko ugyan később a „Karl Marks i problemi” c. kötetben joggal bírálja Marxra vonatkozó állás-



korszakolásra —, de a rokonsági alapon való periodizálás evidenciája egyrészt őket is fogva tartja, másrészt az azon túlmutató mozzanatok nem eléggé meggyőzően kimunkáltak rendszerükben. Valóban előremutató viszont az a törekvésük, hogy a nemzetséget a neolitra datálják, s ezzel a vadságot — az ausztrálok és más jelenlegi primitívek alapján — nemzetség előtti fázisnak értelmezzék. Ezzel a nemzetség és az exogámia keletkezése elvált és egy egész korszakra eltávolodott egymástól, s lehetségessé vált a barbár termelő közösségeknek nemzetségi közösségként való értelmezése.<sup>24</sup> A szaktudományban azonban a nemzetség és az exogámia kialakulása összekapcsolódásának álláspontja vált uralkodóvá, mégpedig elsősorban az ősrégészek — közülük is főleg P. Jefimenko — erőfeszítései révén, akik az újonnan feltárt felsőpaleolit vadász-közösségeket nemzetséggéként értelmezték.<sup>25</sup> Így az exogámia és a nemzetség kialakulása lényegében egybeesett az antropogenezis lezárulásával és a homo sapiens színre lépésével, a nemzetség előtti fázis tehát az ősemberek hordáján keresztül konkretizálódott.

Az őstörténet — mint a kész ember történelme — ezzel a nemzetség történetével azonosult, s ebbe illeszkedtek bele a többi alapvető rokonsági terminusok, mindenekelőtt a matriarchátus és patriarchátus.<sup>26</sup> E folyamatnak ugyan-

---

pontját (103), Ravdonikasznak a közösségi-nemzetségi formációra vonatkozó, a fenti cikkben kifejtett elmélete mégis igen értékes. Ez az elmélet az ázsiai termelési módról folytatott viták visszhangja. Ravdonikaszk megpróbálja a faluközösséget is beépíteni rendszerébe, a „Zasulics-fogalmazványok”-nak megfelelően, mint az elsődleges alakulat utolsó fokát. De a viták lezárásával Ravdonikaszk is módosítani kényszerül álláspontját: a „Karl Markszi i problemi” c. kötetben közzétett tanulmányában maga is az „ázsiai” termelési mód pótlékát nyújtja. Szerinte két út vezet az osztálytársadalomba, a rabszolgatartásé a faluközösség felbomlásával és a feudalizmussal, annak konzerválásával; az utóbbi indokolja az ún. keleti feudalizmust, ill. az obscsina, Mark stb. problematikát is.

<sup>24</sup> A nemzetségnek a neolitra datálása kitért már Ravdonikasznak az előző jegyzetben idézett 1931-es tanulmányából (32—33). Ez volt a harmincas évek elején az elterjedtebb álláspont. Ezt képviselte akkor Jefimenko is, s a paleolitról szóló monográfiájának első kiadása („Dorodoveje obscsesztvo”, M.—L. 1934) címében is jelzi ezt, második kiadása azonban már a felső paleolit kezdetére teszi a nemzetség kialakulását, s a könyv címe is tükrözi ezt a változást („Pervobitnoe obscsesztvo”, L. 1938). Kricsevskij viszont kezdetől fogva élesen szembenáll ezzel az állásponttal („Karl Markszi i problemi” c. kötetben megjelent tanulmányában, 262—263). Morgan és Engels is feltételeztek nemzetség-előtti társadalmakat (ausztrálok, polinézek), ha azok konkrét interpretációjában némileg tévesen is. A továbbiakban éppen a Morgan és Engels által a legkevésbé ismert, legfejletlenebb népek anyaga vált az ellenük irányuló támadások kiindulópontjává. O. Peschel már 1874-ben kiadott „Völkerkundé”-jában ausztrál anyagon támadja Morgan rokonsági rendszerét, rá hivatkozik Kautsky is, 1882-es, Engels által megírált cikkében. Cunow is csatlakozik az Engels-kritika „ausztrál” vonalához „Die Verwandtschaft-Organisation der Australneger” c., 1894-es írásában. Ezért foglalkozik számos szovjet etnográfus is behatóan az ausztrál anyaggal, láttuk pl. Zolotarjev és Kricsevskij idevágó cikkeit, sőt külön tanulmányt szentelt a kérdésnek I. Vinnyikov is (Nyekotorije voproszi socialnoj organizacii avsztraliycev; SzE, 1934/4).

<sup>25</sup> Lásd az előző jegyzetben idézett 1938-as munkáját (307—350).

<sup>26</sup> Ezeket a fogalmakat — mint már említettük — igyekeztek valamennyien konkrét történelmi és gazdasági anyaggal megtölteni. Láthattuk ennek példáit a „Karl Markszi i problemi” c. kötetben Ravdonikasznál és Jefimenkónál (165., 110—114), de említhetjük M. Zsakov tanulmányait is (K voproszu o geneziszse cselovecseszkovo obscsesztva és Trud, tehnika i odnosenije proizvodstva; PIDO, 1934/5, ill. 1934/6), akárcsak B. Bogajevskijét (Pervobitno-kommuniziszticeszkij szposzob proizvodstva na Kritye i v Mikenah; a „Pamjatyi Karla Marksza” kötetben, M.—L. 1933, 728), ahol kifejti alábbi periodizációját: 1. matriarchális nemzetség, 2. frátria, 3. törzs (patriarchátus), 4. törzsszövetség.

is egyik alapvető mozzanata volt a matriarchátusnak mint univerzális, azaz általánosan kötelező fejlődési foknak elismertetése a szaktudományban. A matriarchátus kötelező jellegének elfogadtatása persze nem ment simán. A matriarchátus-elmélet már rég megszűnt divat lenni a polgári tudományban, sőt a polgári tudósok buzgón gyűjtötték a matriarchátus univerzális mivoltának ellentmondó adatokat. Sok támadás érte a matriarchátust a marxizmus rene-gátjai, Kautsky, Cunow, Eildermann és mások részéről is.<sup>27</sup> De a kritikai megjegyzések nemcsak „kívülről” jöttek, hanem „belülről” is, számos marxista szerzőnek voltak kétségei afelől, hogy a matriarchátus — nem az anyai leszármazás, hanem az ún. nőuralom — a társadalmi fejlődés bizonyos korai fokán általános jelenség, sőt egyenesen maga az emberi történelem egyik szakasza lett volna.<sup>28</sup> Már ekkor felvetették az ún. patriarchális primitívek problémáját, azaz az ausztrálok és más, a fejlődés legalacsonyabb fokán álló népek példáján utaltak arra, hogy a matriarchátus korántsem kötelező jelenség. Ezt az érvet a matriarchátus elméletének képviselői mindmáig nem tudták kivédeni, hiszen olyan kevéssé meggyőző egyfelől az, hogy az említett primitívek már meghaladták volna a matriarchátust, amikor a legkülönbélebb sokkal fejlettebb társadalmak között vannak patriarchális jellegűek, másfelől az, hogy a gyarmatosítók hatására tértek volna át a patriarchátusra, mivel a legelszigeteltbb népekről van szó stb.

De komoly nehézséggel járt a matriarchátus-elmélet gazdasági megalapozása is. A matriarchátus szakasza ugyanis hatalmas időszakot ölel fel, régészetiileg a felső paleolitikától a mezolitikon át a neolitikig, sőt a korai bronzkorig, ezért ezeket az alapvető eltérő társadalmakat korai és késői matriarchátusra különítették el, az utóbbit tekintve virágkorának. A korai matriarchátus szaktudományos megalapozása elsősorban régészetiileg történt, amelyben a már említett Jefimenko jeleskedett. A matriarchátust az anyai leszármazáson túl a felső paleolitik leőhelyeken olyan gyakran megtalálható ún. Vénusz-szobrocskákkal vélte bebizonyítotttnak, szerinte ezek a nők centrális helyére utalnak a közösségben. Az elmélet alapja tulajdonképpen az volt, hogy a nő nem vesz részt az alapvető „termelési ágban”, a vadászatban, mely szinte kizárólag férfifoglalkozás, ellenkezőleg, a táborhelyen maradva „háztartással” és „gyermektermeléssel” foglalatatoskodik, éppen így válik központi alakká, az otthon, a tűzhely, a termékenység megtestesítőjévé.<sup>29</sup> Ha ezt az interpretációt elfogadnánk is — bár a szaktudományban egyre több kritika éri, hiszen mind nagyobb számban kerülnek elő ugyanabból a korból férfi-termékenység ábrázolások, ami már

<sup>27</sup> Cunow cikket írt a matriarchátus ellen, a már idézett „Die ökonomische Grundlagen der Mutterherrschaft” címűt. Kautsky pedig büszkén említi, hogy már 1882-ben, tehát két évvel az „Eredet” megjelenése előtt „helyes” álláspontot képviselt Engelsszel szemben, amikor kiállt a monogámia őseredetisége mellett („Die Materialistische . . .” I, 307., 318). A matriarchátussal szemben foglalt állást Eildermann is, oroszul „Pervobitnij kommunyizm i pervobitnaja religija”, M. 1930. címen kiadott művében. W. Schmidt a „Handbuch der Staatswissenschaft” (Bécs, 1927, 927) „Familie” címszavában fejtette ki álláspontját. R. Thurnwald ismert német etnográfus pedig a „Reallexikon der Vorgeschiede” (VIII, 453) „Nebenehe” címszavában. Valamennyiük véleményében a bécsi iskola hatása tükröződött.

<sup>28</sup> A matriarchátusról megindult vitákról B. Bogajevszkij számol be „K voproszu o matriarhatye” c. cikkében (SZGAIMK, 1931/1), közli az anyag 1920–1930 közötti bibliográfiáját.

<sup>29</sup> P. Jefimenko: „Znacsenyije zsenescsini v orinyakszkuju epohu (IGAIMK, XI, 3–4. füz., L. 1931).

önmagában véve is megdönti ezt a konstrukciót —, még mindig magyarázatlanul marad az a hiátus, amely a felső paleolit társadalmakat a korai földművelőktől, azaz a korai matriarchátust a későbbitől elválasztja. Nemkülönbön kevésbé meggyőző az a módszer, hogy a kapás földművelést folytató társadalmakban a matriarchátust éppen azzal indokolják, hogy a nő a fő termelő, amint ezt Koszven, a matriarchátus-elmélet legrigorózusabb és legtekintélyesebb képviselője — a késői matriarchátus szakaszára vonatkozóan elsősorban etnográfiai anyagon — kifejti.<sup>30</sup>

A matriarchátus-elmélet előtérbe kerülése, majd később monopolhelyezete azonban végső soron szaktudományon kívüli tényezőkkel volt összefüggésben. A marxista őstörténeti kutatások vetületében csak azt konstatálhatjuk, hogy a harmincas évek közepétől megkezdődött a vadság és barbárság különböző fokain álló társadalmaknak a matriarchátusba való belegyömöszölése, ami szükségképp a kutatás elszegényedését, elszürkülését hozta magával. Az őstörténet korszakolása szempontjából a matriarchátus-elmélet pedig azt jelentette, hogy — bár elismertek természetesen matriarchális és patriarchális nemzetiséget — a nemzetség szakasza lényegében a matriarchátuséval azonosult, s a patriarchátust már a nemzetség felbomlásának jeleként értékelték. Azaz a hármas tagolású modell az alábbiakban „konkretizálódott”: nemzetség előtti társadalom (endogám horda) — nemzetség (matriarchátus) — nemzetség felbomlása (patriarchátus, avagy katonai demokrácia).

Ezen elméleti konstrukció mögött Engels egyre fokozódó dogmatizálása és Morgan fetiszizálása húzódott meg. Ennek közvetlen előjelei érzékelhetőek az 1932-es és 1933-as etnográfiai tanácskozásokon. Ezeken már egyenesen úgy fogalmaztak, hogy Engels műve a marxista kutatások „vezérsillaga”, s nem sokkal később Engelst „megcáfolhatatlannak” minősítették.<sup>31</sup> Ez a folyamat, amelynek tartalmi vonatkozásait fentebb láttuk, odavezetett, hogy nemcsak Engels, hanem Morgan kritikája is politikai vétségnek minősült. A harmincas évek második felében az etnográfiai és őstörténeti kutatások mindjobban beszűkültek, lelassultak, s a publikációk száma visszaesett. A dogmatizálódás hatása a legélesebben és legkorábban mégis a genetika kérdéseiben mutatkozott meg. A Szerebrovskij már a harmincas évek elején bírálta a szerzett tulajdonságok öröklődésének tételét, Engels álláspontját a korabeli tudomány fejlettségével indokolva.<sup>32</sup> A kibontakozó vitában F. Ducinszkij nemcsak a szerzett tulajdonságok öröklődése mellett tört lándzsát, hanem egyúttal azzal vádolta őt, hogy támadja Engelst és az antropogenezis marxista—darwinista

<sup>30</sup> Koszven legfontosabb összefoglaló művei e kérdésben a „Matriarchátus” — „Az anyajog' kérdésének története” — c. már idézett monográfiája, „Ocserki isztorii pervobitnoj kulturi” (M. 1953) és „Szemejnaja obscsina i patronimija” c. ugyancsak említett könyve.

<sup>31</sup> Lásd a SzE, 1932/3-as számában közölt határozatot Morgan jelentőségéről (10), N. Matorin „Pod znamenjem marksizma” c. cikkét Engels vezérsillag-mivoltáról (SzE, 1933/3—4), valamint Kriesevskij már idézett „K pjatyigyeszjatyilyu...” c. írását Engels megcáfolhatatlanságáról (17).

<sup>32</sup> A. Szerebrovskij „Opit kacsesztvennoj harakterisztyiki processza organyicseszkoj evoljucii” c. cikkében („Jesztyesztoznanyie i marksizm”, 1930/2) kifejti, hogy a szerzett tulajdonságok öröklődésének tétele a korai darwinizmus terméke — ennek hatása alatt állt Engels is —, amikor Weissmann még nem tisztította meg a darwinizmust a lamarekizmus maradványaitól.

elméletét.<sup>33</sup> A harmincas évek elején a vita még nem mérgesedett el, de a genetika már ekkor, amikor első lépéseit tette a marxista tudományban — *M. Levin*, a kiemelkedő szovjet antropológus megpróbálta a genetikát az antropogenezis rekonstrukciójához is felhasználni stb. —, komoly ellenállással találkozott. A harmincas évek második felében ez az ellenállás mindjobban felerősödött, végül — mint ismeretes — Liszenko és hívei kiátkozták a genetikát.<sup>34</sup>

A harmincas évek elején — mint említettük — az őstörténet legáltalánosabb kérdései a formációelméleti vitákhoz kapcsolódva vetődtek fel, azok fényében fogalmazódtak meg. E folyamat pozitív vonásait már ecseteltük, Marx és Engels munkássága után ekkor került sor először a marxista formációelmélet rendszeres áttekintésére és igen komoly kísérletekre történetük kimunkálására.<sup>35</sup> Az 1931-es Sztálin-levél és az „ázsiai” termelési mód körüli viták lezárása azonban eleve megszabta a többi formáció sorsát is, nevezetesen az őstörténetészeket az „őskommunista formáció” vágányára terelte. Skolasztikus vita indult az őstársadalom „alapvető ellentmondásáról”, amely már a harmincas

<sup>33</sup> F. Ducsinszkij: „Neodarwinizmus i problema evoljucii cseloveka” (PZM, 1930/2—3). Ducsinszkij nagyon helyesen megfogalmazza, hogy az ember alkalmazkodása a rá visszaható mesterséges közegen keresztül történik. Olyan kísérletekről számol be, amelyekben külső hatásra kedvező szerzett tulajdonságok örökletessé váltak, s megemlíti, hogy a genetikusok egy része elismeri a szerzett tulajdonságok öröklődését. Az organikus fejlődést szerinte nem lehet a környezet utólagos hatására redukálni, ezért Szerbrevszkij szembenáll az antropogenezis marxista és darwinista elméletével. Saját konklúziója is azonban az, hogy a szerzett tulajdonságok öröklődése még nem eldöntött kérdés, a mutációs folyamatok mechanizmusait még nem vizsgálták meg eléggé (Uo. 210., 214—218.) A lap ugyanabban a számában közli Szerbrevszkij választát. Szerbrevszkij megismétli, hogy nem akarja Engels munkaelméletét revideálni, a valóban vitatott kérdés az, hogy a munka az ember természettörténete során milyen mechanizmuson keresztül hat az ember evolúciójára. Ezt a mechanizmust szerinte lehet a közvetlen alkalmazkodás lamarckista és az örökletes változékonyság neodarwinista módján leírni. (Uo. 220—224.)

<sup>34</sup> A „Nagy Szovjet Enciklopédia”, „Weissmann” címszavában (IX.) Levin materialistának nevezi Weissmant. Klimovickij ezért bírálja őt, akárcsak Szerbrevszkijnek, Levitnek és más, neodarwinistáknak nevezett genetikusoknak az álláspontját. (PZM, 1931/3, 171—173.) Bírálja Levint Zsakov is a már idézett cikkében („K voproszu o genizise”, 42), nevezetesen azt az 1929-ben tartott egyik előadásában kifejtett elképzelését, hogy a mutációelméletnek helyet kell adni az antropogenezisben. Brandgöndler és Valeszkapp szintén érintik ezeket a kérdéseket 1932. IV. 19-én a „Pravdá”-ban megjelent cikkükben („Ucsenyie Darvina i klasszovaja borba”). De a végső támadás T. Liszenko részéről indult meg, jóval később, amelynek részleteire nem kívánunk kitérni. (Probléma szelekciit i genetika; PZM, 1937/2. számában megjelent cikkében főként Novasint támadja, aki még e folyóirat 1936/6. számában is „Novoje o mutacijah kak faktore evoljucii” c. cikkében pozitívan írt a genetikáról.)

<sup>35</sup> Ezt — a fentiekben már érintett — vitát Sz. Bikovszkij, az IGAIMK sorozat szerkesztője foglalta össze. A. Bernstam—E. Kricsevszkij „K voproszu o zakonomernosztiji v razvityii arhaicseszkoj formacii” c. tanulmányához (IGAIMK, XIII, 3. füz., L. 1932.) írt bevezetésében, részletesen kitérve az őstársadalom „alapvető ellentmondásának” akkoriban sokat kommentált kérdésére. Az őskommunizmussal kapcsolatos viták azonban jóval korábbra nyúlnak vissza. A húszas évek elején egyes kimagasló marxista őstörténészek és etnográfusok felléptek az őskommunizmus elmélete, s egyáltalában az őstársadalom vulgáris-propagandisztikus megközelítése ellen. P. Kusnyer — aki a további évtizedekben is a vezető szovjet etnográfusok és történészek egyike volt — ezt írta 1924-ben: „A kommunistáknak a vulgarizációk elkerülése végett szakítaniuk kell az őskommunizmus fogalmával. Az őskommunizmus propagandisztikus fogalom és a történettudomány számára akadály.” (O pervobitnom kommunyizme; Zapiszki kommunyiszticeszkovo universzityeta im. Szverdlova, 1924, II, 69.) Az „Ocserk razvityija obszesztvennih form” c. későbbi könyvében (M. 1929) pedig kifejti, hogy az őskommunizmusnak nincs történelmi realitása. Álláspontját kifejti A. Gukovszkij és O. Trahtenberg könyvéhez („Ocserk izstorii dokapitaliszticeszkovo obszesztva”, M. 1932) írt előszavá-

évek vége hasonló, a szocialista formációval kapcsolatos vitáinak előképe volt. Az őskommunista formáció a maga kanyargós útjain Sztálin megfogalmazásában érkezett el az öntökéletesedéshez, s ebben a formájában már csupán karikatúrája volt a marxi–engelsi koncepciónak, amelyet nem is túrt meg maga mellett riválisként. V. Szvetlov „Engels ‚A család, a magántulajdon és az állam eredete’ c. könyvéről” c. cikkében került sor először az Engels-kritika megfogalmazására. („Bolszevik”, 1940/24.) A cikk Sztálinnak az őskommunizmusra vonatkozó elméletéből indul ki, s így fogalmazza meg Engels kritikáját: „Engels könyve első kiadásának előszavában pontatlan a fogalmazás... Olyan elképzelés alakul ki, mintha a társadalom alapja az emberek termelőtevékenységével együtt a családi viszony lenne. Valójában csak egy ilyen alap van, a társadalmi élet egyetlen fundamentuma — a termelés módja. A társadalmi élet összes többi oldala — közöttük a család is — létezésükben és fejlődésükben a társadalmi élet összes korszakaiban a termelés módjától függenek... Engels sem korábban, sem később nem ismétli meg az említett tételt. Ellenkezőleg, ugyanebben a könyvben mondja, hogy a monogám családhoz való átmenet oka a rabszolgatartó termelési mód megjelenése... Mindez komoly alapot ad ahhoz a véleményhez, hogy a fentebbi hibás megfogalmazás az előszóban nem jellemző Engelsre, nem fejezi ki a családnak a történelemben betöltött szerepére és helyére vonatkozó nézeteinek lényegét.” (Uo. 58.) E kritika világosan mutatja, milyen zűrzavarral jár, ha az ősközösségi formációról nem választjuk le az ember természettörténetét, s a kialakulóban levő és kész társadalmat statikusan, differenciátlan egységben tekintjük. Ugyanilyen kritika található az „Archiv” idézett kötetének előszavában (IV) is, s a továbbiakban bekerült az „Eredet” különböző, köztük magyar kiadásaiiba is, valamint a filozófiai szótárba. (Lásd az „Eredet” 1945-ös és 1947-es orosz kiadásának előszavait és az 1949-es, 1950-es, 1951-es és 1952-es orosz kiadások speciális megjegyzéseit, valamint ugyancsak a „Válogatott Művek” 1955-ös kiadásának második kötetét; magyarul a „Válogatott Művek” 1949-es kiadása, II, 167. stb., ill. „Kratkij filozofszkij szlovar”, M. 1954, 485.) Jellegzetes az Engels-kritika által kiváltott légkör, hogy V. Szmirnova az Engels munkássága adott szakaszáról szóló cikkében, amely pedig a szakasz legfontosabb műve (Zsizny i gyejatyelnoszty Engelsza poszle szmertyi Marksza; PZM 1940/11), alig említi az „Eredet”-et.

A harmincas évek végén kiélezetté vált a légkör az etnográfiaiban, s a Morgan-kritika vádja politikai váddá vált.<sup>36</sup>

ban is, tehát már az őskommunizmus-elmélet kezdődő hivatalossá válása idején is. Kusnyer szerint az őskommunizmus elmélete adott formájában nem Marxtól és Engelstől, hanem a marxizmus olyan vulgarizátoraitól származik, mint pl. Bogdanov.

<sup>36</sup> Ilyen vádak fogalmazódnak meg A. Zolotarjev cikkében (Protyiv vregyityelsztva i putanyici v voproszah pervobitnoj isztorii; PZM, 1937/11–12) főképp Matorin és Bikovszkij ellen, de támadta a cikk Ravidonikaszt és Nyikolszkijt is. A bírálatok középpontjába elsősorban Bikovszkij került, aki a „Lenin i oszovnije problemi doklasszovovo obščeszsztva” (M.—L. 1935) c. könyvében Morgan periodizációját elavultnak, szegényesnek minősítette (69) és az 1936-os Engels emlékkötetben is fellépett Morgan ellen, polgári tudósnek minősítve őt (814). E. Murajov—V. Soher „L. G. Morgan ‚Drevnyeye obščeszsztvo’” c. cikkükben (PZM, 1936/4, 180—189) élesen támadják Bikovszkijt fenti állításaiért. Megszóal az őt támadó kórusban Nyikolszkij is, de egyúttal Morgant is bírálja, s hangsúlyozza, hogy új periodizáció kell (PZM, 1936/7, 177—182). A SzE szerkesztőségi cikkében úgy fogalmazott, hogy Bikovszkij Morganon keresztül voltaképp Marxot és Engelst támadta, s hogy Morgan periodizációját az új anyag éppenséggel megerősítette (1936/4, 4). — Az igen éles, politikai vádaskodásokkal terhes viták közepette

Az őskommunizmus néhány mondatos sztálini elméleti modelljében teljességgel megismételte az összes tödöt a tulajbanszonyok túlhangsúlyozott szerepén alapuló sémák, a termelőerők mint természeti és a termelési viszonyok mint társadalmi oldal absztrakt vonatkozásainak összhangja a formációkban vagy ellentétük a formációk váltakozásakor. Az egész történelemképen a kapitalizmus — szocializmus leegyszerűsített ellentéte von lt végig s a vulgarizált osztályszempontok beleerőszakolása a prekapitalista formációkba azt jelentette, hogy az őstársadalom lényegileg csupán negatív azaz osztály nélküli különbségének elvontságában fogalmazódott meg. Az őskommunista formáció differenciátlan egységébe folytak össze a „termelési eszközök köztulajdona” modernizáló terminusa alapján az emberi őstörténet legkülönbözőbb korszakai az emberi lét első lépéseitől — az őstársadalommal a fekete-fehér kontraszt alapján szembeállított — rabszolgatartó társadalomig. Ez a vulgármaterialista-ökonómista modell teljesen nélkülözte a dialektikát, az őstársadalom képe teljesen statikus, a kezdetektől, a félállati embertől az osztálytársadalom keletkezéséig mindvégig a termelőerők és termelési viszonyok összhangja jellemzi. Alapvető ellentmondásaként végül is a fejletlen termelőerők és a „fejlett”, azaz a köztulajdonon alapuló termelési viszonyok ellentmondása szankcionálódott, amely lehetővé tette, hogy ebben az egymondatos meghatározásban az egyik tagot, a termelőerőket fejlett formájával behelyettesítve, máris eljussunk a kommunizmushoz. Azaz az őstársadalom torz formáját addig absztrahálták, amíg az ugyancsak torzan és leegyszerűsítetten értelmezett kommunizmus közvetlen előképévé, „bizonyítékává” és propagandisztikus-szemléltető eszközévé vált.<sup>37</sup>

Nem feladatunk e folyamat mögött a társadalmi indítatásokat felfedni, de arra szükségképp utalnunk kell, hogy ez az elmélet a marxizmus egészét érintő folyamat mozzanata volt, s a formációelmélet többi elemein túl is közvetlen kapcsolatban állt történelemelmélet és más területek átalakításával. Az őskommunizmus-elmélet sajátossága, hogy a fenti, általános politikai-gazdaságtani recepten alapuló ökonómista jellemzés békésen összefolyt a rokonsági-biológizáló felfogással, s kettőjük elegye a nemzeti társadalom „kommunista társadalomberendezkedésén” stb. keresztül bőségesen talált magának összekötő kapcsolatokat. Így nyerte el a matriarchátus őskommunista felfogása a maga jelentőségét, s a matriarchátus — patriarchátus ellentéte az őstársadalomba visszavitt formában tartalmazta és kifejezte az osztály nélküli társadalom és osztálytársadalom ellentétét. Ebből az őskommunizmus formációból éppen az hiányzott, ami az őstársadalomnak a maga ellentmondásos dinamikájában éppenséggel valóban kommunisztikus jelleget kölcsönöz. Ennek bemutatásához azonban a létfenntartási-termelési közösségek belső struktúrájának és típusai történelmi dialektikájának konkrét elemzésére van szükség,

a tudomány fejlődése lelassult, ahogy V. Sztruve, az Etnográfiai Intézet akkori igazgatója is megjegyezte, de az okot éppenséggel a politikai aknamunkában jelölte meg, a „Szovjetszkaja etnografia i jejo perszpektyivi” c. referátumában (SzE, 1939 II. könyv. 3). De ebben a korszakban is születtek jelentős kezdeményezések, mint pl. M. Nyeszturh frása a primatológia és az engelsi munkaelmélet kapcsolatáról (Ucsenyije Engelsza o roli truda v processze oseloveceszstvovanyija obezjani v szvetye szovremennih dannih etnografii; PZM, 1937/9).

<sup>37</sup> Lásd „A dialektikus és a történelmi materializmusról” c. tanulmányt „A leninizmus kérdései” c. kötetben (Bp. 1947, 580), ill. ennek szinte szó szerinti megismétlését a „Politikai gazdaságtan” c. tankönyvben (Bp. 1955, 17—29).

amely a marxista tudományosságban nemcsak a kutatások előrehaladását előfeltételezi, hanem mindenekelőtt a sztálini öskommunizmus-fikció levetkezését.

A marxista őstörténet két világháború közötti. szovjetunióbeli fejlődésrajza tehát egészében véve a marxista filozófia és a társadalomtudományok ismert útvonalát mutatja: egyfelől a klasszikusok örökségének elsajátítását és kibontakozását, másfelől azt, hogy interpretációs viták a kor sajátosságait viselve magukon, egy meghatározott irányba eltorzulnak, azaz e vonatkozásban is jelentkeznek a munkásmozgalom történetében a „személyi kultusz” nem egészen adekvát fogalma alá összevont komplex jelenség hatásai. Bár a negyvenes évek elején ezek a hatások általában és az adott vonatkozásban is közvetlenné válnak, kulminálnak, mégsem tekinthetjük ezt az állapotot a két világháború közötti szovjet őstörténeti tudományok végszavának. A torzulások ellenére, noha ezek külső formáját magukon viselve, az őstörténeti kutatások nagyot léptek előre: mindhárom szaktudomány kialakította a maga tudományos bázisát, kádereit, és a marxista őstörténet-elmélet mélységében is kibontakozott.

#### d) MARX ÉS ENGELS ŐSTÖRTÉNETI ÖRÖKSÉGÉNEK SORSA A II. VILÁGHÁBORÚ UTÁNI MARXISTA TUDOMÁNYBAN

A két világháború közötti szakasz lezárulása és a II. világháború utáni szakasz kezdete a dogmatizmus jegyében kapcsolódik össze, sőt mondhatni, hogy a negyvenes évek végén, az ötvenes évek elején a személyi kultusz bizonyos torzító hatásai fel is erősödtek. Engels hivatalos kritikája magával vonta a Morgan-értékelés lassú átalakulását is, különösen a második világháború után, amikor egy újabb sztálini mű „A marxizmus és nyelvtudomány” hozott fordulatot az őstörténeti tudományok fejlődését kísérő körülményekben. Marr kritikája nemcsak maga és iskolája őstörténeti elméletét érintette, hanem közvetlenül kisugárzott Morganra is, alapjában megváltoztatva annak egész korábbi értékelését. Az a sajátos helyzet állt elő, hogy a dogmatikus légkör továbbra is fékezte az őstörténeti és etnográfiai tudományok fejlődését, ugyanakkor Sztálinnak ez a műve éppenséggel indítékot adott Morgannak, s munkássága korábbi fetiszizációjának kritikájához. A negyvenes évek második felében és az ötvenes évek elején Tolsztovtól igen színvonalas tanulmányai összegezték ezeket a változásokat.<sup>38</sup> *Morgan* érdemeinek elismerése mellett Tolsztovtól

<sup>38</sup> Sz. Tolsztovnak a negyvenes évek második felében megjelenő alábbi tanulmányairól van szó: „K voproszu o periodizacii isztorii pervobitnovo obszesztva”, „Etnografia i szovremennoszty K. Marksza i L. G. Morgana” (SzE, 1946/1), „Szovjetszkaja skola v etnografii” (SzE, 1947/4), „Lenin i aktualnie problemi etnografii” (SzE, 1949/1). Tolsztovnak és másoknak — elsősorban M. Levin Razvityie szovetszkoj antropologii v szvetye truda I. V. Sztalina; SzE, 1951/3. c. cikkére gondolunk — tanulmányaiban az ötvenes évek elején egyre közvetlenebbül mutatkozik meg Sztálin hatása. Például Sztálin említett művével kapcsolatos cikkében Tolsztovtól azt fejtegeti, hogy Engels Morgan befolyása alatt lebecsülte az anyagi termelés jelentőségét az őstörténetben. (Znacsenyie trudov I. V. Sztalina po voproszám jazikoznanyija dlja razvityija szovetszkoj etnografii; SzE, 1950/4, 17.) Újabb hasonló tárgyú cikke a lineáris beszéd marri elméletének kritikája kapcsán kiszélesíti a támadást Morgan ellen. Tolsztovnál is igen eklatánsan megfogalmazódik az a fura álláspont, hogy Sztálinnak állítólag van őstörténeti elmélete, amelyet az őstörténetészeknek követniük kell. Véleménye szerint a sztálini őstörténeti elmélet realizálásához felül kell vizsgálni néhány általánosan ismert és elfogadott művet, különösen Engels „Eredet” c. munkáját. Mindenekelőtt a morgani periodizációt bírálja, mondván, hogy azelőtt pozitív szerepet játszott, de eljárt felette az idő: „Meg kell mondanunk, hogy a morgani séma fetiszizációja hosszú ideig fékezte az etnográfiai és régészeti tudo-

egyértelműen megfogalmazza, hogy a marxista tudományban végbement Morgan elméletének fetiszizációja és kanonizációja, amely fékezi a tudomány fejlődését. Morgan egyes tévedései — fejtegeti Tolsztovt — tudománytörténetileg indokoltak, periodizációját azonban feltétlenül újjal kell felváltani, olyannal, amely megőrzi a régi pozitívumait. Tartalmilag is megjelöli Morgan periodizációjának kritikus pontjait, általában a fejlődés csomópontjainak kiválasztása problematikus Morgannál, mindenekelőtt a periodizáció elején és végén. El kell tehát választani az ember és a társadalom keletkezését a kész ember társadalmától és az osztály nélküli társadalmat annak felbomlásától, mint az osztálytársadalom keletkezésének szakaszától. Így alapvető korszakolásként adódik az őshorda, az ősközösség és a katonai demokrácia korszaka, ez az új periodizáció, amelynek Tolsztovt szerint a morganit — arra épülve — fel kell váltania.

Igen pozitív, hogy Tolsztovt Morgan kritikájában és Engels értelmezésében visszanyúlt Marx „Morgan-konzeptusához” is, s ennek eredményei érződnek következő tanulmányaiiban. Az etnográfia „szovjet iskolája” jellemzésében ugyanakkor tükröződnek a második világháború befejeződésével beállt általánosabb jelentőségű ideológiai változások is, köztük az, hogy többé nem a kultúrtörténeti iskola, hanem az amerikai antievolucionista kultúrantropológia a fő ideológiai és tudományos ellenfél. Morgant ez utóbbiakkal szemben természetesen védelmébe veszi, sőt változatlanul történelmi materialistának nevezi, de másfelől folytatja kritikáját, utalva a Morgan és Engels periodizációja körül megindult széles körű vitákra.

A tudományos előrehaladás Morgan és Engels értékelésében, az őstársadalom feldolgozásában nyilvánvaló ezekben az években, akkor is, ha sajátos módon, átmenetileg a dogmatizálódás újabb hullámával kapcsolódik össze. A szaktudományban ugyanis még közvetlenebbül jelentkezik Sztálin őstörténeti „elméletének” hatása, s a tanulmányokban sokasodnak a Sztálin-idézetek és hivatkozások. Mindazonáltal az ötvenes évek elején megindultak a viták az őstörténet periodizációjáról, melynek nyitánya az említett sztálini mű 1950-es megjelenése volt. Morgan és Engels kritikája már korábban is kölcsönösen felerősítette egymást, 1950-ben azonban egyenesen együttes „leértékelésükre” került sor.<sup>39</sup> Kimondták, hogy Engels teljes egészében átvette a morgani periodizációt, amely alapvetően elhibázott: a hármas felosztás mechanikus kritériumai nem helyesek, ill. nem univerzálisak, még csak nem is jellegzetesek. Morgan családtörténeti koncepciója sem helyes — hangzik a méltatlan, a polgári támadások szintjére lecsúszó Morgan-kritika —, az őstörténet egyedül igaz koncepciója a sztálini. Engelst bizonyos mértékig szembeállítva Morgan-

---

mányok fejlődését. Morgan műve egy sor kétségtelenül elavult tételt tartalmaz, mint pl. a ‚vérrokonsági család’ elmélete... az őstársadalom első szakaszának jellemzése, az ún. ‚vadság alsó foka’, akárcsak a vadság és barbárság három fokra való felosztása. Ezek a tételek, amelyek progresszívek és érthetőek Morgan korában, az őstörténet fejlődésének kezdeti szakaszában, amikor az etnográfiai anyag sem nyújtott még konkrét történelmi stratifikációt, teljesen elfogadhatatlanok ma, amikor az őstársadalom tényleges történelmi fejlődését megvilágító gazdag anyagokkal rendelkezünk. Mindez sürgetően követeli a morgani séma komoly felülvizsgálatát”. (Itogi peresztrojki raboti Insztituta Etnografii AN SZSZSZR v szvetye truda I. V. Sztalina „Markszizm i voproszi jazikoznanyija”; SzE, 1951/3, 13.)

<sup>39</sup> Az „Ob etnograficeszkom naszledsztve F. Engelsza” (K 130-letyiju szo dnyja rozgnyenyija F. Engelsza) c. szerkesztőségi cikkben kerültek kifejtésre az alábbiak (SzE, 1950/3).



nal, nagy érdemet tulajdonítanak neki a magántulajdon és az állam keletkezésének ábrázolásában. De hogy ez a Morgan-kritika mennyire viseli magán a Morgan-örökséget, az abból is kitűnik, hogy a matriarchátusnak mint a történelem általános és kötelező szakaszának elismerését teszik meg a marxista és polgári tudomány vízvázalatójának.

Hogy a Morgan-kritika mennyire formális, mennyire nem érinti elméletének lényegét, még inkább kitűnik az 1951-es tanácskozáson.<sup>40</sup> Itt együttesen megfogalmazzák a morgani periodizáció újjal való felváltásának szükségességét, Tolsztovt, Koszven és mások tervezeteit sok vita éri, s végül kikristályosodási pontként ismét csak, sőt talán még a korábbiaknál is nyíltabban, a matriarchális és patriarchális nemzetség szakaszai maradnak meg. Nyilvánvaló pozitívum azonban az ember természettörténetének leválasztása a „kész” ember társadalomtörténetéről, amihez komoly tudományos alapot szolgáltatott Roginszkij az ún. két ugrás elméletével.<sup>41</sup> Feléledt, bár még korántsem elég intenzitással, az az álláspont is, hogy az őstörténet periodizációját a létfenntartási viszonyok alapjára kell helyezni, kibontva a Morgan és Engels álláspontjában levő kettősség másik vonatkozását. Utalás történt Morgan idealista vonásaira is, de jelentkezett Morgan korábbi fetiszizálásának védelme is, valamint megfogalmazódtak bizonyos, némileg ökonomizáló jellegű, periodizálási kísérletek is. Ezek az ötvenes évek közepéig változatlan hévvel folytatódó viták tehát a Sztálin-refrének ellenére számos értékes mozzanatot hoztak felszínre az ősközösségi formáció marxista kidolgozásában, Engels és Morgan értékelésében, akkor is, ha egyúttal újabb torzulások jelentkeztek, s a kutatások nem véződtek valóban új periodizációval.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Az 1951-es tanácskozáshoz kapcsolódó szerkesztőségi cikk (K novim uszpeham szovjetszkoj etnografii; SzE, 1951/2) a periodizáció kérdését a legaktuálisabbnak minősíti. Morgan periodizációja annak idején nagy szerepet játszott, de az idők folyamán mind jobban kitűnt sematikus volta és feltételes jellege, ez utóbbit már Engels megjegyezte. Új periodizáció kell Lenin és Sztálin művei alapján. (Uo. 5.) A tanácskozáson Koszven kísérletet tett új periodizáció felvázolására, ill. később ilyen tárgyú tanulmánnyal jelentkezett (Ob isztoriceszskom szootnosenyii roda i plemenyi; SzE, 1951/2), amelyben a nemzetség és törzs viszonyának Sztálin nyomán felkapott kérdését fejtegette periodizációs szempontként. A vitában Tokarjev meg is jegyezte a matriarchátus—patriarchátus ellentét korszakolási alaptényezőként való felhasználása kapcsán, hogy nem látja Koszvennél az új periodizáció jegyeit. Az őshorda etnográfiailag megfoghatatlan, a katonai demokráciáról nem tudni, hogy társadalmi rend-e vagy pedig pusztán politikai felépítmény, a formáció lényegének felmutatott matriarchátus és patriarchátus pedig sem régészeti, sem etnográfiailag nem határolható el pontosan. (Uo. 224.)

<sup>41</sup> J. Roginszkij „Tyeoria monocentrizma i policentrizma” (M. 1949) c. művében részletesen kifejti azt az álláspontját, hogy az embert törzsfejlődésileg az állattól két ugrás választja el. Az egyik az ember természettörténetének kezdetét, a másik lezárulását jelzi.

<sup>42</sup> A fenti tanácskozáson P. Boriszkovszkij vetette fel, hogy a periodizáció alapjává tegyék a létfenntartó tevékenységet, ezt az elvet a szovjet régészek már hosszabb idő óta megpróbálják érvényesíteni. V. Szorokin Tolsztovt bíráló cikkében (Nyekotorije voproszi isztorii pervobitnovo ovszesztva; SzE, 1951/3) kifejti, hogy Tolsztovt elmélete ellentmondásos, hiszen a nemzetség exogám volta miatt vagy házasságilag, vagy gazdaságilag nem lehet egység. Ugyancsak ő mutat rá Morgan idealista vonásaira. Koszven újabb hozzászólásában Morgant változatlanul őstönös materialistának nevezi, de másfelől periodizációjáról kifejti, hogy „Sztálin nagy művének „A marxizmus és nyelvtudomány”-nak az egész szovjet tudományra gyakorolt megtermékenyítő hatása következtében a szovjet szakemberek teljes határozottsággal elutasították Morgan sémáját”. az új periodizációt pedig nem etnográfiai, hanem régészeti alapokon kell kidolgozni. (O periodizacii pervobitnoj isztorii; SzE 1952/3, 151.) Csak N. Gorbacseva kel Morgan „védelmére”, de ő is csak idealistává minősítését utasítja vissza, periodizációját maga

Alapvető fordulatot Morgan és Engels értékelésében, a marxista őstörténeti és etnográfiai kutatásokban, miként a marxista tudományosság egész fejlődésében, az SZKP XX. kongresszusa hozott. Ezzel már vizsgálatainkban a fejlődés jelenlegi szakaszához érkeztünk el, amikor látványos viták helyett alapos kutatómunka és az eredmények nyugodt légkörben való megvitatása folyik. Morgan és Engels őstörténeti munkássága értékelésének eddigi hullámvásárai helyett higgadt megítélésükre, fokozatos átértékelésükre került sor, e szakasz eredményeire igyekezett tanulmányunk kezdettől fogva támaszkodni.

Mindenekelőtt megtörtént Engels „rehabilitálása” a felette gyakorolt vulgármaterialista kritikáért. V. Platkovszkij írja ennek kapcsán a „Kommunyiszt”-ban megjelent cikkéért: „Ennek fényében feltétlenül utalni kell azokra a hibás, alaptalan szemrehányásokra, amelyek szerint Engels túlértékelte a család szerepét a társadalmi életben”, majd így folytatja az „Előszó” értékelését: „Ebben a megfogalmazásban eltérést láttak a történelmi materializmustól. Persze ha az általános gondolatmenetből mechanikusan kiragadunk egy-egy mondatot, találhatunk indítékot a szemrehányásra. Engels műve azonban nem ad alapot az ilyen szemrehányásra. Hiszen ugyanebben az előszóban, ugyanebben a bevezetésben, amelyből a kritikusok kiragadták a fenti idézetet, Engels hangsúlyozza, hogy a rokonsági viszonyok domináló hatása annál erőteljesebb a társadalmi rendben, minél fejlettebb a munka.” Ezt az antikritikát több elemző írás követte, amelyek azt is megállapították, hogy a kritika a vulgármaterializmus álláspontjáról történt, s így megkezdődhetett Engels e fontos, sokat vitatott tézisének tárgyilagos megvitatása és értékelése.<sup>43</sup>

is elavultnak tekinti. (K voproszu o pereszmotre periodizacii Morgana; SzE, 1952/1.) A. Persic két cikkével kapcsolódik a vitákhoz, a korábbiiban Sztálinra hivatkozva a katonai demokráciát a késői patriarchátus politikai felépítményének és nem önálló szakaszának minősíti (K voproszu o periodizacii pervobitnovo obszsesztva; SzE, 1953/2), a későbbiben pedig a tulajdonon alapuló periodizációra tesz kísérletet. (Razvityije form szobszvennosztyi v pervobitnom obszsesztve kak osznova periodizacii jevo isztorii; SzE, 1955/4.) Az ökonomizáló véglet túltengését az újabb sztálini mű nyomán mutatja I. Potyehin „Novije zadaci etnografii v szvetye truda I. V. Sztalina „Ekonomiceszskije problemi szocializma v SZSZSZR” (SzE, 1953/2) c. cikke is, amely ugyanakkor a nemzetségszociális álláspont — nevezetesen Koszven — meggyőző kritikáját tartalmazza, kiemelve, hogy az etnográfusok eddig csak a vérrokonsági-nemzetségi viszonyokat tanulmányozták, s anélkül, hogy ezek mélyére hatoltak volna, közvetlenül azonosították őket a termelési viszonyokkal, így a nemzetség önfejlődővé vált. A vita egyik állomása Koszven „Ocserki . . .” c. könyvének értékelése is, amelyben számos értékes mozzanat merült fel a kritikákban. Boriszkovszkij rámutat arra, hogy Koszven megkerüli a valódi problémákat (a nemzetség keletkezése), idealizálja az őstársadalmat és dogmatikusan közelíti meg annak alapvető kérdéseit. B. Sarevszkaja a nemzetség gazdasági életének, a termelési viszonyoknak elemzését hiányolja Koszvennél. Tokarjev szerint Koszven könyve jól mutatja a szovjet etnográfia erőnyeit és hibáit, nevezetesen szemiatizmusát és elvontságát, különösen a matriarchátus és patriarchátus feldolgozásában, amit A. Arcihovszkij is bírál. Koszven válaszában a problémák általános kidolgozatlanságára hívja fel a figyelmet, ez tükröződik az ő könyvében is. (SzE, 1954/2.) Az 1956-os tanácskozás Morgan és Engels értékelésében, valamint a periodizáció vonatkozásában igen csendes légkörben zajlott le, a viták lényegileg lezárultak. (K etnograficeszskomu szovescsanyiju 1956 g.; SzE, 1956/1; K itogam etnograficeszskovo szovescsanyija; SzE, 1956/3; Sz. Tolszto: Szorok let szovjetszkoj etnografii; SzE, 1957/5).

<sup>43</sup> V. Platkovszkij: „Vidajucejeszja proizvegyenyie naucsnovo kommunizma”. 1959/14, 73. A témakörben egy sor további tanulmány követte: K. Vlaszov: O znacsenyii rodovih odnoszenij v pervobitnom obszsesztve; „Voproszi filozsofii”, 1962/11; G. Obicskin: Piszmo v redakciju; „Voproszi filozsofii”, 1963/3; Sz. Krapivenszkij: Po povodu tak naizivajemoj osibki Engelsza; „Filozsofszkie Nauki”, 1963/2. stb.

Morgan és Engels munkássága tudománytörténetileg és szaktudományosan megalapozott értékelésének egyik jelensége, hogy átmenetileg megritkultak a róluk szóló cikkek. Az őstörténet és az etnográfia alapproblémái kapcsán vetődnek fel munkásságuk pozitív és negatív-túlhaladott vonásai, s ez az összefüggés már eleve biztosítja, hogy nem elvont értékelés születik.<sup>44</sup> Morgan tudományos örökségének felmérése a nemzetközi figyelem középpontjába került 1964-ben a VII. Nemzetközi Antropológiai és Etnográfiai Kongresszuson. Ezen a kongresszuson mind a marxisták, mind a polgári tudósok oldalán megmutatkoztak azok a nagy változások, amelyek a hatvanas években bekövetkeztek Morgan értékelésében. Egyfelől D. Oljderogge, a Morgannal foglalkozó szekció szovjet elnöke Morgant mint kiemelkedő tudóst, de elsősorban mint a rokonsági rendszerek kutatóját mutatta be. Érintette a morgani periodizáció kérdéseit is, utalt annak elavult és aktuális mozzanataira, s az összképből igyekezett Morgan tudományos örökségének súlyát felmérni. Másfelől lassú változás tapasztalható a kultúranropológiában a merev antievolucionizmustól az evolucionizmus felé, s ennek jegyében ritkultak az egyoldalú Morgan-kritikák is. Morgan munkásságának pozitív jelentőségét domborították ki régi védelmezője, L. White mellett más vezető amerikai kultúranropológusok, mint pl. M. Mead is. Rendkívül érdekes volt W. N. Fenton előadása, a Morgan fő forrásul szolgáló irokézekről. Az újabb kutatások kiderítették, hogy az irokézek nem nemzetségekbe — ahogyan Morgan vélte —, hanem létfenntartási egységbe szervezve élnek, azaz alapvető szervezetük a *gazdálkodási egység*.<sup>45</sup>

A Morgan-vita eme konklúziójának összecsengése a szovjet vitákkal nem véletlen. Ellenkezőleg, szerintünk egy korszakváltást jelez az etnográfiában.

<sup>44</sup> A „rehabilitálás” után talán a túlértékelés irányába leng ki az inga, a „F. Engelsz i problemi szovremennoj etnografii” (SzE, 1959/6) c. szerkesztőségi cikkben, azzal a kitételrel, hogy Engels művének „összes tudományos alaptételei” kiállták az idők próbáját. A javasolt „új” periodizáció: 1. őshorda, 2. matriarchális nemzetség, 3. patriarchális nemzetség (Koszven) vagy katonai demokrácia (Tolsztovsz), vagy szomszédsági közösség (A. Mongajt—A. Persic). Konzervatív hangok csendülnek fel A. Persic „Problemi isztorij pervobitnovo obszesztva v szovjetszkoj etnografii” (M. 1956) c. korábbi írásában, amelyben egyfelől azt állítja, hogy a régészeti kutatások megerősítették Morgan periodizációját, másfelől, hogy Morgan elmélete sohasem volt megkövesedett dogma a marxista etnográfiában. Ennek éppen ellentéte D. Oljderogge két mély, elemző tanulmánya Morgánról. (Nyekotorije voproszi izucsenyija szisztem rodsztva; SzE, 1958/1. és Osznovnije cserti razvityija szisztem rodsztva; SzE, 1960/6.) Morgan történeti érdemeit hangsúlyozza s rámutat arra, hogy a rokonsági rendszerek a társadalmi-gazdasági struktúrát fejezik ki, a turáni rendszer a nemzetségnek, a maláj a patriarchális nagycsaládnak, a lefró rendszer pedig a kiscsaládnak megfelelő fok.

<sup>45</sup> Ez a változás az angolszász Morgan-irodalomban is tükröződik, amelyből néhány példát akarunk csak felvillantani: M. E. Opler: „Integration, Evolution and Morgan” („Current Anthropology”, III, 1962); T. G. Harding—E. Leacock—M. E. Opler: „Morgan and Materialism (uo. V, 1964); L. H. Morgan: „Ancient Society”, ed. L. H. White (Cambridge 1964); D. Bidney: „On the So-Called Anti-Evolutionist Fallacy: A reply to Leslie A. White” („American Anthropologist”, XLVIII, 1946); „Evolution and Anthropology” (Washington 1959); L. A. White: The Concept of Evolution in Cultural Anthropology” (Washington 1959); L. A. White: „The Evolution of Culture” (New York—London 1959) stb. A kongresszus anyagát a „Trudi Mezdunarodnovo Kongressza Antropologicseszkih i Etnograficseszkih Nauk” sorozatban adták ki, ennek negyedik kötete tartalmazza a Morgan szimpózium anyagát (441—511), Fenton előadása: 461—473. Marxista kísérlet Morgan értékelésére E. Terray „Morgan et l’anthropologie contemporaine” c. tanulmánya a „Le marxisme devant les sociétés primitives” (Párizs 1969) c. kötetben.

Annak a korszaknak a befejeződését, amikor az etnográfia és az őstörténetbe behatolt a marxizmus, s egyfelől külső, társadalmi, másfelől a tudomány fejletlenségéből adódó belső tényezők miatt még eléggé absztrakt, a konkrét anyaggal szembeállított tézisekben fogalmazódott meg. Napjainkban már rendkívül gazdag az őstörténeti és etnográfiai anyag, s így már nem filozófiai hipotézisek után kiált, hanem szinte követeli a reális, széles tudományos anyag alapzatán nyugvó szaktudományos és filozófiai általánosítást. Ennek jele szerintünk a szovjet tudományban széles körben megindult vita a közösség vagy a nemzetség elsődlegességéről, a rokonsági vagy gazdasági viszonyok alapvető jelentőségéről.<sup>46</sup> A vitában már számos értékes eredmény, komoly kutatásokat összegező monográfia született, mindkét oldalon elmélyítették koncepciójukat.<sup>47</sup> Nem titkoljuk, hogy ebben a vitában a közösséget mint az őstársadalom és a jelenlegi primitív társadalmak alapvető egységét felmutató állásponttal szimpatizálunk, ezt tartjuk ígéretesebbnek, akkor is, ha egy több évtizedes lappangás után újra felbukkant álláspontról van szó, s nem olyanról, amely most pattant ki teljes fegyverzetben valakinek a fejéből. A közösségformák történelmi dinamikájának, a közösségek belső struktúrájának elemzése

<sup>46</sup> A vitát itt nem kívánjuk részletesebben ismertetni, utalnánk cikkünkre, Ágh Attila: Nemzetség vagy közösség; „Világosság”, 1969/12. A nemzetségcentrikus hagyományos állásponttal szemben főleg N. Butinov vetette fel újra a közösségcentrikust. „Proiszhozhgyenyije i etnicseskij szosztav korennovo naszelenija Novoj Gvinei” (M. — L. 1962) c. tanulmánya kapcsán robbant ki a vita, elsősorban a matriarchátus történelmi helyének értékelésében. J. Averkijeva, A. Persic, L. Fajnberg, N. Csebokszarov közösen írt kritikájára (Jescso raz o mesztye matyerinszkovo roda v isztorii obszsesztva; SzE, 1963/3) Butinov nemcsak egy cikkel (Piszmo v redakciju; SzE, 1965/3), hanem egy monográfiával („Papuaszji Novoj Gvinei”, M. 1968) és egy sor tanulmánnyal válaszolt. A vitáknak egy-egy összefüggő sora alakult ki Koszven legutolsó könyve kapcsán („Szemejnaja obszsinaja i patronimija”, M. 1963; N. Kiszljakov recenziója — SzE, 1965/6) a patronimiáról (M. Krjukov — SzE, 1967/6; J. Szemjonov — SzE, 1968/4; N. Kiszljakov — SzE, 1968/2; N. Butinov — SzE, 1968/2 stb.), ill. J. Szemjonovnak, a nemzetségcentrikus álláspont fő képviselőjének monográfiájához („Kak voznyiklo cselovecsesztvo”, M. 1966) kapcsolódva. (M. Gukovszkij — „Filoszofszkije Nauki”, 1963/4; V. Alekszejev — L. Fajnberg — SzE, 1963/5; V. Bachta — D. Gurjov — I. Kuznyecov — „Voproszi Filoszofii”, 1964/8; Szemjonov válasza és Tolszto, Averkijeva, Persic, Hrusztov, Csagin és Butinov hozzászólásai — „Voproszi filoszofii”, 1965/6.) Ezek a viták mind a nemzetség, ill. a közösség elsődlegessége körül sűrűsödnek, a legutolsó állomás a „Problemi isztorii dokapitaliszticeszkij obszsesztv”, M. 1968. c. kötet, amelyben mindkét álláspont hívei közölték tanulmányukat. A. Persic — N. Csebokszarov a szovjet etnográfiai életéről szóló összefoglaló cikkükben (Polveka szovjetszkoi etnografii; SzE, 1967/5) úgy próbálnak közvetítő megoldást találni, hogy az alapegységnek a nemzetségi közösséget nevezik meg, e közösség tagjai többségére vonatkozólag a két álláspont egybeesik. Lényeges azonban, hogy e terminust a közösségcentrikus álláspont elevenítette fel, s az a nemzetséggel szemben az egy nemzetség női vagy férfi magva körül kialakuló tényleges gazdálkodási egységet fejezi ki.

<sup>47</sup> A nemzetségcentrikus és közösségcentrikus álláspontok ellentétei természetesen megmutatkoznak Morgan eltérő értékelésében is. Szemjonov, aki megfogalmazza a termelési és rokonsági viszonyok közvetlen egybeesésének elvét az őstársadalomban, egyúttal folytatja a rokonsági viszonyok dominanciájának és Morgan túlértékelésének vonalát is. (Lásd Ucsenyije Morgana, markszizm i szovremennaja etnografija; SzE, 1964/4; O periodizacii pervobitnoj isztorii; SzE, 1965/5 és L. G. Morgan-legenda i gyejsztvityelnoszty; SzE 1968/6. c. cikkeit.) Szemjonov ismételtén azt fejtegeti, hogy Morgan tanítása sohasem volt dogma, ezzel szemben az A. Persic, A. Mongajt és V. Alekszejev szerkesztésében megjelenő „Isztorija pervobitnovo obszsesztva” (M. 1968, 23) világosan megfogalmazza, hogy „sok esetben dogmatikus volt a közeledés Morgan — Engels örökségéhez, kanonizáltak egyes elavult tételeiket, ami lelassította az őstörténeti tudomány fejlődését országunkban”.

és kidolgozása még elsősorban feladat. De olyan feladat, amelyben a kutatók nem kisebb szerző, mint Marx nyomdokába lépnek. Marx vázolta fel a közösségek belső felépítését és történelmi típusainak egymásraépülését legelőször és legmélyebben, s ez az őstörténész-szerző az utóbbi években kezdi visszanyerni azt a helyet, amelyet e vonatkozásban is megérdemel.<sup>48</sup> Csak így lehetséges az engelsi, sőt a morgani életmű reális megítélése is. E kérdések továbbvitele az ősközösségi alapformáció kidolgozásában már a Marx-kutatás és a marxista őstörténet-etnográfia eljövendő történetéhez tartozik.

<sup>48</sup> I. Kriveljov „Marksz i nyekotorije problemi etnografii” (K 150-letyiju szo dnya rozsgyenyija K. Marksza) c. tanulmányában (SzE, 1968/2) végigkíséri e vonatkozásban is Marx fejlődését és feltárja forrásait, egy sor, eddig ismeretlen kéziratra is utalva. Remélhetőleg ezt a tanulmányt egy szélesebb körű Marx-kutatás nyitányaként üdvözölhetjük. Nagy jelentőségű Marx Kovalevszkijjal való kapcsolatának feldolgozása is. (B. Kolajev: M. Kovalevszkij — SzE 1966/6.)

## POLARIZÁCIÓ ÉS A FEJLŐDÉS ÚTJAINAK SOKFÉLESEGE A „HARMADIK VILÁGBAN”\*

*A sajátosságok elemzésének elméleti és módszertani megközelítéséhez*

MARTON IMRE

Napjainkban sokan tetszelegnek abban, hogy a szocializmus is, a kapitalizmus is a demokratizmus sajátos modelljeit, eredeti változatait találta ki. Persze nem nehéz eredeti válaszokat kiagyalni, ha nem törődünk azzal, hogy valódi kérdésekre adnak-e feleletet, hogy valóban a társadalmi fejlődés mozgásában gyökereznek-e.

Olyan elméleti és módszertani megközelítést kell találnunk, amely megkönynyíti a „harmadik világ” átmeneti társadalmi alakulatainak elemzését. E társadalmi képződményeket minden más társadalmi formációnál inkább az jellemzi, hogy a polarizálódás és az eltérő irányú fejlődési tendenciák legkülönbözőbb tényezőinek közvetítési csomópontjait képezik — olyan társadalmi-gazdasági közeget, amelyben felerősödve visszhangoznak a világunkat meg-rázkódtató összecsapások.

Arról van szó, hogy újra átgondoljuk az általános és a különös, az egyetemes és a specifikus dialektikáját a „harmadik világ” kontextusában, és hogy meghatározzuk a társadalmi haladásnak, a gazdasági növekedésnek és a kulturális értékek átértékelésének sajátos nemzeti és nemzetközi feltételeit.

Kétféle veszélyt kell elkerülnünk. Az egyik az *általános megfosztása a különöstől*, ami többnyire az egyetemes színezetű, de dogmatikus és spekulatív ideológiai és politikai koncepciókban jelentkezik. Ezek a koncepciók egyvonalú haladást tételeznek fel, mintha előregyártott elemekből állna össze a történelem épülete. A másik a *különös megfosztása az általánostól*.

A konkrétumot ebben az esetben nem sokféle meghatározás szintézisének tekintik, hanem a közvetlen adottságok pusztja halmazának, ezeknek az adottságoknak az általánosítása pedig olyan specifikumok meghirdetésébe torkollik, amelyek analógiák útján önkényesen összekapcsolt felszíni jelenségek általánosításán alapulnak, tehát hamisak, látszólagosak. Ez a zavaros tudat korlátozza az új történelmi lehetőségek kiaknázását, mert nem teszi lehetővé, hogy a társadalmi gyakorlatban számításba vegyük a megfelelő stratégiák és módszerek kialakítását megalapozó, valóságos specifikumokat.

Hogy a „harmadik világ” történelmi mozgásának felderítésekor ne vállalkozzunk éjszakai repülésre iránytű nélkül, rendszerezni kell e világ alapvető koordinátáit, fő erővonalait. Azt hiszem, számos zavarnak az az oka, hogy nincs pontosan elhatárolva, mit nevezünk általánosnak, különösnek, specifikusnak, hogy szem elől tévesztjük e kategóriáknak az elfogadott vonatkozási rendszertől függő módosulásait, holott minden vonatkozási rendszer olyan

\* A francia nyelvterületű szociológusok nemzetközi társaságának 8. értekeztetén (1971. IX. 25—X. 2.) elhangzott előadás.

specifikus kérdések felállítását teszi lehetővé, amelyekből meghatározott, korlátozott érvényességi körrel rendelkező válaszok következnek.

Ahhoz, hogy megállapítsuk az általános és a különös dialektikus viszonylatainak vonatkozási rendszerét, hogy megjelöljük e kategóriák kapcsolatának, kölcsönhatásának különböző szintjeit, metszeteit és szelvényeit, az elhatároláshoz megfelelő kritériumokat kell választanunk, amelyek lehetővé teszik korunk nagy kérdéseinek helyes megfogalmazását.

Az a szándékom, hogy a kapitalista és a szocialista világrendszerhez viszonyítva jellemezzem a „harmadik világot”, és ennek alapján megjelöljem, hogy miképp rajzolódnak ki, ágaznak szét, kuszálódnak össze annak társadalmában a polarizálódás és változatokra bomlás folyamatai, amelyek a neokolonialista vagy anti-neokolonialista fejlődési utak sokféleségébe ágyazódnak.

## I. AZ ÁLTALÁNOS ÉS A KÜLÖNÖS DIALEKTIKÁJÁNAK TIPOLÓGIÁJA

### *1. sz. vonatkozási rendszer*

Amit itt vonatkozási rendszerként fogadunk el az általános és a különös tartalmának elhatárolására, nem más, mint mennyiségileg is megragadható, elsősorban technikai jellegű meghatározások együttese. Lehetetlen szem előtt tévesztetni a termelőerők fejlődését, a természeti erők feletti társadalmi uralom, technikai fejlettségi fokát, hogy mennyire sikerült a természeti erőket megszelídíteni a társadalom javára; az iparnak mint a társadalmi gyakorlatnak célszerűsítését és a természet humanizálását szolgáló eszköznek a viszonylagos súlyát; a tudományos-technikai forradalmat, amely rányomja bélyegét az emberi és társadalmi viszonyok egész sorára.

A jelzett „technikai” kritériumnak tehát nagyon korlátozott az érvényességi köre. Lehetővé teszi, hogy megkülönböztessünk két társadalomtípust, két eszmei, elvont típust: az ipari és a mezőgazdasági társadalmakat. Így a mennyiségi és technikai meghatározókat elsősorban az ipari társadalom, a konvergencia teoretikusai fogadják el, például Rostow és Aron.

A mennyiségileg kifejezhető technikai kritériumok alapján napjainkban megkülönböztethetjük az úgynevezett „fejlett”, ipari társadalmakat, és az úgynevezett „fejlődésben elmaradott”, „fejlődő”, túlnyomóan mezőgazdasági társadalmakat.

*Ebben az esetben az általános az előbbieket, a különös az utóbbiakat öleli fel, minthogy az iparosítás megfordíthatatlan folyamat, amely általánossá és egyetemessé válik.*

Ez a vonatkozási rendszer a mennyiségi különbségek számszerű, statisztikai kifejezését foglalja magába, például a fejlődésben elmaradott és a fejlett országok közötti távolság növekedését vagy csökkenését jelzi olyan mutatók segítségével, mint az egy lakosra jutó nemzeti jövedelem összege, az aktív lakosság megoszlása a gazdaság szektoraiban, a 10 000 lakosra jutó orvosok, tanítók, hűtőszekrények, gépkocsik stb. száma.

*Ez a vonatkozási rendszer lehetővé teszi, hogy kifejtsük a fejlett és a fejlődésben elmaradott országok közötti különbségeket és a belőlük fakadó objektív ellentmondásokat, függetlenül attól, hogy milyen az illető országok társadalmi rendje. Ez az ellentmondás megnyilvánul a világpiacon, a kereskedelmi forgalomban, az árak megállapításában, a juttatott segélyek és hitelek nagyságában stb.*

Az ebben a vonatkozási rendszerben kifejtett ellentmondások önkényes extrapolációja téves konklúziókba, a „harmadik világ” helyének misztifikáló értelmezésébe torkollik.

*Ez esetben az objektív, de korlátozott terjedelmű ellentmondásból extrapolálják jogtalanul korunk alapvető ellentmondását, nevezetesen azt, amely állítólag a „gazdag országokat” állítja szembe a „szegény országokkal”, a „jómódú nemzeteket” a „proletár nemzetekkel”, függetlenül a szóban forgó országok társadalmi rendjétől.* A mennyiségi különbségeket minőségi különbségekké változtatják. S mint-hogy a mennyiségi meghatározottságok láthatóbbak, szembeötlőbbek, mint-hogy megértésükhöz nincs szükség a jelenségek lényegi összefüggéseinek elmélyült elemzésére, ezeket használják a misztifikáló propaganda céljaira. A látszat valóságos, de közvetlen és felszíni adatokból meríti érveit, meggyőző erejét.

A technicista elméletek szerint a „harmadik világnak” nem szögesen ellentétes fejlődési utak között kell választania, hanem mennyiségi különbségeket kell elsimítania, megfelelő fejlesztési módszerek útján biztosítva a gazdasági növekedést. Ez a növekedés állítólag automatikusan azonosul a társadalmi haladással.

Mindamellett óvakodnunk kell attól, hogy ezt az ellentmondást lekicsinyelljük, mert az emberiség többségének legnagyobb gondját fejezi ki. Mi több, lehetővé teszi, hogy megértsük a két világrendszer keretében napvilágra kerülő különbségek és ellentmondások bizonyos aspektusait és oldalait.

## 2. sz. vonatkozási rendszer

Térjünk most rá a gazdasági, társadalmi és politikai struktúrák, tehát a társadalmi-gazdasági alakulat természetét definiáló minőségi meghatározottságokra.

A társadalmi együttesek közötti választóvonalat korunk alapvető ellentmondása jelzi, amely a szocializmus és a kapitalizmus világerőit állítja szembe. Az emberiség történelmi pályája tehát a kapitalizmusból a szocializmusba való világméretű átmenet vonalán halad.

Az emberi társadalmak minőségi meghatározottságának vonatkozásában az általános azokat a folyamatokat és fejlődési folyamatokat foglalja magába, amelyek ennek az átmenetnek az irányába mutatnak, a szocializmusba való átalakulás felé vezetnek:

Ebben a megközelítésben az általános egyrészt a szocialista világrendszerhez tartozó országokat öleli fel, másrészt azokat az országokat, amelyek nemzeti és nemzetközi politikájukat a gyarmati rendszer felbomlása után az anti-neokolonialista orientáció jegyében folytatják. Ez az orientáció többé-kevésbé egyvonalú szakaszok egymásutánján keresztül alakul ki oly módon, hogy a demokratikus forradalmat antikapitalista forradalomná fejleszti.

A különös ebben az esetben a szó klasszikus értelmében vett tőkésországokat és a neokolonialista országokat foglalja magába.

Ez a vonatkozási vagy viszonyrendszer lehetővé teszi, hogy körülhatárolják az egyik vagy másik csoporthoz tartozó országok különféle szövetségi és együttműködési formáit megalapozó érdekközösséget, s egyúttal kidomborítja a két csoportot szembeállító osztályharc természetét, tartalmát, értelmét.

Ennek a vonatkozási rendszernek a keretében az egyik legizgalmasabb kérdés, amelyre ki kell térnünk, a „harmadik világ” helye a világrendszerekhez



viszonyítva. Vajon homogén és autonóm történelmi-társadalmi entitást alkot-e? Realitás-e vagy fiktív? Lét vagy látszat?

A „harmadik világ” egyrészt sajátos valóság, mert eredeti közös jegyeket mutat az úgynevezett fejlett országokkal szemben. E közös jegyek forrásai: a gyarmatosítás előtti történelem (az ázsiai termelési mód különböző típusainak maradványai), a gyarmatosítás káros következményei, a nemzeti függetlenségért indított harc az imperializmus ellen, az elmaradottság leküzdésére irányuló erőfeszítések, a nemzeti társadalmak szerkezeti módosulásai, valamint az iparosított és a fejlődő országok közötti ellentmondás. A „harmadik világnak” az a sajátosság, hogy átmeneti társadalmi együttes. Ez a sajátos valóság azonban, a „harmadik világ” autonómiájának, abszolút önmozgásának látszata, fikcióvá válik a történelem nagyobb perspektívájában, a társadalmi totalitás jövőjéhez, korunknak a társadalmi folyamatok irányát megszabó alapvető ellentmondásához képest, továbbá azoknak a feszültségeknek, konfliktusoknak, harcoknak során, amelyek a nemzeti társadalmakon belül jelentkeznek azok „hivatalos”, illetve tényleges általános érdekei és a mind határozottabban körvonalazódó osztályok különös érdekei között.

Vagyis a „harmadik világban” elkerülhetetlenül fellép akár a kapitalizmus, akár a szocializmus irányába tartó polarizálódás folyamata. A függetlenség kivívása nem azt jelenti — mint azt Fanon vélte —, hogy a „harmadik világ” országai elvághatják a kötetelket mindazzal, ami kívül áll a „harmadik világon”. Nem lehet újramegírni a történelmet, átvenni anélkül, hogy figyelembe vennék a reális történelem szükségességeit. A függetlenségnek az a következménye, hogy az emberek száz- és százmilliói kapcsolódnak be mind tevékenyebben, mind szorosabban és mind intenzívebben a retrográd és haladó erők világméretben folyó harcaiba; azt jelenti, hogy újabb tömegek akarnak részt venni e harc gondjaiban és vállalkozásaiban. A „harmadik világ” nem vonhatja ki magát korunk determinációi alól. Egyre távolabbra ható és egyre fontosabb tényezőjévé válik a jelenkori világfejlődésnek. A „harmadik világ” realitása egyszerre van benne magában és rajta kívül.

A polarizálódás azonban — tekintettel a két világrendszer mai erőviszonyaira és e polarizálódás érettségének nemzetenként különböző feltételeire — nem az egyszerűsödés felé tartó formákban, nem egyértelmű és egyvonalú utakban konkretizálódik. Ebből adódik a neokolonialista és antineokolonialista fejlődési utak sokfélesége. (A második részben visszatérek erre a kérdésre.)

A jelenkori világ minőségi meghatározottságának elméleti értelmezése teret engedett és még ma is teret enged a jogosulatlan, egyszerűsítő általánosításoknak, vagy olyan korlátozásoknak, specifikációknak, amelyek gyakran az irracionalizmust súrolják.

Miután a gyarmati rendszer kora lejárt, számos marxista úgy vélekedett, hogy a „harmadik világ” polarizálódási folyamata viszonylag rövid idő alatt lezajlik, éles összeütközések és megrázkódtatások nélkül. A végletekig leegyszerűsítették, szkematizálták azt a helyes megállapítást, hogy a nemzeti felszabadító forradalmak ma már nem a burzsoá forradalmak sorába ágyazódnak, hanem a szocialista világforradalom alkotóelemeivé lettek. Bizonyos esetekben túlbecsülték a szocializmus világerőit és lebecsülték a kapitalizmuséit, a kapitalizmusnak azt a képességét, hogy új formákban próbáljon szembe szállni az ellentmondások mozgásával. Éppígy leegyszerűsítették a forradalmi folyamat útját a volt gyarmati országokban, nem tartva kellőképpen szem

előtt, hogy ezeknek az országoknak a gazdasági és társadalmi szerkezete jócskán különbözik az európai társadalmakétól. Ebből bizonyos tanácstalanság fakadt a „harmadik világ” bonyolult és mozgásban levő realitásaival szemben.

Minthogy a marxista elemzések és az általuk javasolt megoldások nem gyökereztek elég mélyen az eredeti realitásokban, a „harmadik világ” sok forradalmára arra a következtetésre jutott, hogy a marxizmus idegen országának társadalmi és kulturális realitásaitól, s kijelentette, hogy az ő kontinense megközelíthetetlen a marxista gondolat számára, amely illó olajként elpárologna a trópusi nap tűzében, terméketlen maradna, ha a „harmadik világ” talajába ültetnék.

A közös feladat abban áll, hogy meghaladjuk, leküzdjük ezt a kettős korlátoltságot, egyoldalúságot, és elmélyítsük az általános és a különös dialektikáját, amely a polarizálódás és a szétágazódás mozgásainak összefonódásában konkretizálódik; mert ennek a szétágazódásnak az értelmét az a polarizálódás határozza meg, amely korunk minőségi meghatározottságait fejezi ki.

### *3. sz. vonatkozási rendszer*

Azt kívánom itt elemezni, hogy milyen következményekkel jár a mennyiségi és minőségi különbségek kölcsönhatása a totalitásra nézve.

Az általános ebben az esetben a társadalmi valóság, tehát a jelenkori világ totalitását öleli fel.

Megkülönböztetjük a különös három körét, három különféle csoportját. Az elsőben a fejlett tőkésországokat találjuk, a másodikban a szocialista világrendszerhez tartozó országokat, a harmadikban pedig a „harmadik világ” országait, amelyek átmeneti társadalmi-történelmi entitást alkotnak.

Ez a megközelítés lehetővé fogja tenni, hogy megragadjuk egyrészt azokat az új lehetőségeket, amelyek a kapitalista és a szocialista világrendszer erőviszonyainak módosulásából adódnak a „harmadik világ” országai számára, másrészt azt a hatást, amelyet a „harmadik világ” forradalmi gyakorolnak a szocializmus és a kapitalizmus világerői közötti harc kimenetelére.

Röviden, arról van szó, hogy meghatározzuk azokat a kedvező és kedvezőtlen körülményeket, amelyeket egy-egy társadalmi-történelmi együttes képvisel a többiek szempontjából. A mai világ alapvető alkotóelemeinek ez a kölcsönhatása megmutatja a semlegesség, az el nem kötelezettség politikájának korlátait, s egyben a jogosultságát is. Magukról a jelenkori világ struktúráiról van szó, a dinamizmusát kormányzó törvényekről, amelyek egyidejűleg szülik és bomlasztják fel ennek a nemzetközi politikai orientációnak az alapjait. Ez a vonatkozási rendszer azt is lehetővé teszi számunkra, hogy felfogjuk a „harmadik világ” országai és a szocialista vagy kapitalista országok közötti szövetség, együttműködés, ellentét változatainak átmenetekben gazdag skáláját.

Az antagonizmusok és az érdekközösségek nem esnek egybe mechanikusan minden szinten és minden szektorban. Az alapvető kérdés az, hogy az el nem kötelezettség politikája az imperializmustól vagy a szocialista világtól való eltávolodást jelenti-e.

Ebben a determinációs rendszerben elsősorban arról van szó, hogy megvizsgáljuk a mennyiségi és minőségi meghatározottságok egységét és különbségeit, homogeneitását és különféleségét a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokban.

A szocialista világrendszer, a fejlett tőkésországok, a neokolonialista országok és az antineokolonialista országok valamennyien külön csoportba tartoznak, az általános egy-egy specifikus típusát alkotják.

A különös kategóriája a változatokat, modalításokat, sajátos jegyeket tartalmazza, amelyek az általános egyes típusaiban megtalálhatók.

A koordinátáknak, az összefüggések viszonyításának ez a rendszere előírja egy-egy társadalmi-gazdasági alakulat vagy átmeneti korszakba lépő társadalmi együttes konkrét változatait csoportosító tipológia kidolgozását.

Ez a tipológia arra hivatott, hogy körvonalazza minden társadalmi együttes jellemző fejlődéstörvényeit, tipikus ellentmondásait, kövesse a polarizálódás és szétágazódás folyamatának konkrét menetét, s így megértse az egyedi helyzetek általános feltételeit, valamint az általános szakadatlan gazdagodását a partikularitások mezejének kibővülése nyomán.

Ezt a tipológiát, amely az általános és a különös összefüggés típusainak logikai formáira vonatkozik, további kutatásokkal kell majd pontosabbá tenni, gazdagítani és kétségkívül módosítani is.

## II. A FORRADALMI ÉS AZ ANTIKAPITALISTA UTAK TIPOLÓGIÁJA

A társadalmi változásoknak, a forradalmi energiák felszárnyalásának és lehanyaglásának bonyolultsága semmi szín alatt nem ösztönözheti arra a tudósokat, hogy az üdvösség útját — Charles Péguyvel szólva — „a tudományos determinizmus rabszolgabéklyóinak összetörésében” keressék. A tudományos és forradalmi bírálóknak külön kell választania a látszatot és a valóságot: a látszatot, amely igyekszik realitásnak feltűnni, és a valóságot, amely elrejtőzik a látszat mögé. Legelőször is elméletileg kell a látszatokat szertefoszlatni, leleplezve a látszatokat előidéző objektív és szubjektív mechanizmusokat, a manipulált tudatnak és a tudat manipulációjának melegágyát.

A társadalmi jelenségek tudományos megközelítésének módszertani követelménye, hogy a totalitásnak adjuk az elsőbbséget, mert — mint Lukács György a „Történelem és osztálytudat” című munkájában írta — „a totalitás kategóriájának az érvényesítése a forradalmi elv hordozója a tudományban”.

A „harmadik világ” megértése érdekében annál is inkább ehhez a forradalmi elvhez kell folyamodnunk, mert a polarizálódás uralkodó tendenciáját elrejtő a szétágazódás sűrű szövevénye, s a nemzeti és nemzetközi szintű osztályharcok realitása összekeveredik a kohézió és a nemzeti egység követelményeivel.

Ez több ország tapasztalata, amelyek nemzeti függetlenségük kivívása után társadalmi forradalommal fejlesztették nemzeti forradalmukat, és elkötelezték magukat a fejlődés nem-kapitalista útja mellett. Ez a tapasztalat teszi lehetővé számunkra, hogy elmélyültebben és gazdagabb eredménnyel elemezzük az általános és a különös dialektikáját, a szocialista társadalom felé való haladás általános és sajátos aspektusainak dialektikáját, a tőkés rendszerrel való szakítás újonnan keletkező történelmi lehetőségeinek dialektikáját, valamint e

lehetőségek kiaknázásának akadályait. Gyakran csupán egy meredek, egyetlen ösvény szeli át a valószínűségeknek és valószínűtlenségeknek ezeket az övezeteit. Minden győztes forradalom egyedi helyzeteken keresztül zajlik le, s ezek burkolják be a szocializmus általános, tipikus vonásait.

Ahhoz, hogy kifejthessük az antineokolonialista út bizonyos sajátos vonásait, erőink egyesítésével kell véghezvinnünk azt a „strukturációs kísérletet, amely mozgások és különféleések elutasítása nélkül állapítja meg az összefüggést” (Anuar Abdel Malek), s így kell elvégeznünk azt a sokrétű elemzést, amely „rácsok”, vonatkozási rendszerek alkalmazásával teszi lehetővé a lehető legkevésbé önkényes tipológia megszerkesztését.

A tipikus helyzetek rendszerint olyan egyedinek látszó, végsőkéig feszített, szélsőséges szituációkban tárulnak fel, amelyek éppen az összes konzekvenciák következetes levonása, a harcok klasszikus formában és konzekvensen való végigküzde révén sűrítik magukba, fejezik ki a lehangsúlyosabban a történelmi helyzet teljességének ezt az egyediséget többé-kevésbé híven reprodukáló általános jellemzőit.

Az októberi forradalom, az orosz forradalom a maga egyedinek látszó és részben egyedi formájában egyben kinyilvánította azokat az általános feltevéteket, amelyeket a szocialista forradalmaknak a történelem hosszú szakaszán át vállalniuk kell. E forradalmaknak arról a szükségszerű feladatáról van szó, hogy összekössék a gazdasági elmaradottság elleni harcot a szocializmus építésével, a gazdasági átalakulások útján megvalósítsák az iparosítást és a társadalmi csoportstruktúra teljes átépítését, amely lehetővé teszi a forradalmi folyamat kétértelműségeinek és ambivalenciáinak csökkentését, s közben legyűrjék a szocializmus építésében azokat a zavarokat, amelyeket a gazdasági, pénzügyi, ideológiai, politikai és katonai téren szakadatlanul nyomást kifejtő imperialista környezet idéz elő. Mindez csak úgy valósulhat meg, hogy egyidejűleg eleget tesznek annak a kettős és ellentmondásos követelménynek, hogy biztosítsák a nemzetgazdaság gyorsított növekedését, valamint az élet-színvonal emelését, egyúttal pedig eleget tegyenek az internacionalizmus követelményeinek is, és előmozdítsák a világforradalmat, egyidejűleg erősítsék a forradalmi párt népi és élcsapat jellegét, miközben elkerülik mind a szektárságot, mind a reformizmust.

Vonatkozási rendszerünk, „kategória-rácsunk” alapján a *szocializmusba való átmenet formáinak két nagy csoportját* különböztethetjük meg.

Az első csoport az októberi forradalmat, az európai és ázsiai népi demokratikus forradalmakat foglalja magába. Persze, jelentékeny egyedi különbségek is vannak közöttük, mind a talajukat alkotó forradalmi válsághelyzeteket, kibontakozásuk nemzetközi feltételeit, a termelőerők színvonalát illetően, mind az átmeneti korszak szakaszainak egymásutánja, a hatalom meghódításának és megtartásának módszerei és harci formái tekintetében. Mindamellert ezeknek a forradalmaknak egyik legfőbb sajátossága az alapvonásokat illető azonosság, az, hogy az átmeneti korszak idején felvetődött problémák megoldásában meghatározott általános törvényszerűségek konkretizálásával járnak el. Ezt a jelenséget nem lehet magyarázni dogmatizmussal, erőszakos és önkényes uniformizálással. Ez semmit sem magyaráz meg és tudományos szempontból sehová sem vezet. Mindezekben az országokban hasonló koncepciókra bukkanunk a szocialista termelési viszonyok létrehozását, az iparosítást, a falu és a felépítmény szocialista átalakítását, a kapitalista világrendszerrel való határozott szakítást illetően. Ezeket a hasonlóságokat — véle-

ményünk szerint — elsősorban a szocializmus és a kapitalizmus közötti erőviszonyok állapota, az imperialista hatalmaknak a szocialista országokkal szembeni stratégiája magyarázza, valamint a tőkésországok részéről bevezetett gazdasági blokádnak, egyszóval a kapitalizmus világerőinek fölénye a szocializmus erői felett, amelyek eleinte teljesen elszigeteltek, s a második világháború után csoportosulnak szocialista táborrá. A szocialista rendszerek fennmaradása megkövetelte a szoros együttműködést, az utak összehangolását. Az egységesítés elve volt az is, hogy a proletariátus vezető szerepet töltött be ezekben a forradalmakban, élén a marxista—leninista típusú élcsapatpártokkal, tehát olyan pártokkal, amelyek a nemzeti és nemzetközi burzsoázia elleni osztályharcban születtek és kovácsolódtak ki, s a közös ideológia és stratégia szorosan egyesítette őket. Tudományos vizsgálatok folytak, és kell folyniuk továbbra is annak érdekében, hogy pontosan megállapítsuk, mi az, ami az egyformaságban valóban csak deformálódás és torzulás volt, és hogy megkülönböztessük a szóban forgó forradalmak sajátosságait, megmutassuk, hogy különbségeik és változataik már a második csoportban megvizsgálható forradalmi folyamatok néhány vonására és aspektusára utalnak. Jegyezzük meg, hogy az egyenlőtlenségek, a változatok főleg akkor rajzolódtak ki ezekben az országokban, amikor kiépültek már a szocializmus alapjai, tehát amikor megoldódtak a szocialista építés alapvető, létfontosságú problémái. Ennek a szétágazódnak az elemzése meghaladja témám kereteit.

A második csoportba azoknak a forradalmi folyamatoknak a többségét kell sorolnunk, amelyekre elsősorban a gyarmati rendszer elleni harc és a függetlenség kivívását követő társadalmi harcok a jellemzőek. Itt mindenekelőtt azokról a nemzeti felszabadító mozgalmakról van szó, amelyek az antineokolonialista orientáció útjára léptek, többé-kevésbé világos, többé-kevésbé következetes antikapitalista tendenciákkal.

Ebben a csoportban az átmeneti korszak változatainak és elágazódásainak széles skálája figyelhető meg, és ambivalens előrehaladáson át jutnak érvényre a szocialista tendenciák. Ezekben az országokban a szocializmus felé tartó fejlődést a polarizálódás és szétágazódás tendenciái és körülményei jellemzik, kerülőutak és megalkuvás nélküli állásfoglalások, viharos fordulatok és az ingatag egyensúly elhúzódo időszakai, a tudat tisztulása és összezavarodása, vagyis, Regis Debray „Börtönjegyzetei”-nek kifejezésével szólva, a felkapaszkodás meredek és zezugos útjai. Az előrehaladásnak ezt a módját nem egyedül szubjektív tényezők vagy etikai megfontolások magyarázzák, sokszor az erőviszonyok kedvezőtlen alakulása, a pillanatnyi objektív szituációk is szerepet játszanak az ebben a formában végbemenő haladásban. Az ambivalencia megállapítása tehát nem értékítélet, hanem tényítélet.

Az átmeneti korszak bonyolultságát, a fejlődés útjainak elágazódásait olyan tényezők magyarázzák, mint a forradalmi törés új lehetőségei, a következetes szocialista orientáció akadályai, a történelmi lehetőségek leszűkülése vagy kitérülése, a két világrendszer közötti harc különböző fordulópontjai, a társadalmi struktúrák sajátosságaiból következő gátló tényezők, a fejlődés kapitalista stádiumának átugrását, megkerülését célzó forradalmi folyamat eredményei, a forradalmi folyamat különböző szakaszaiban működő sajátos mozgató és irányító tendenciák között kialakuló erőviszonyok stb.

Ezt az eredeti fejlődést, amely a kapitalizmus meghaladására irányul, három (a társadalmi tudat, a felépitmény sajátosságait ebben az előadásban nem érintem) alapvető tényezőre vezethetjük vissza.

## 1. Ezeknek az országoknak a helyzete a világban

a) Napjainkban a legkülönbözőbb forradalmi utak a szocializmus felé haladás konvergáló útjainak sajátos együttesét alkotják. Ennek következtében, hogy módosultak a két világrendszer közötti erőviszonyok, megsokszorozódtak a kapitalizmustól való eltávolodás és elszakadás forrásai és lehetőségei: a szocialista világrendszer, a „harmadik világ” forradalmi folyamatainak láncreakciója, a fiatal nemzeti államok és az imperializmus közötti ellentmondások fennmaradása, a kapitalizmus sokféle belső ellentmondása.

b) Mindamellet a szocializmus világerője nem fejtenek még ki meghatározó jellegű hatást a dekolonizáció valamennyi szakaszára és szektorára, minthogy nem domborították még ki feltétlen fölényüket minden területen. Például nincs uralkodó befolyásuk a világpiacon, a rendelkezésükre álló pénzügyi eszközök korlátozottak stb.

c) A „harmadik világ” országai megoszlanak a két világrendszer között. Még az antikapitalista orientációjú országok körében is lassan és nehezen kristályosodnak ki gazdasági, politikai és katonai téren a regionális és kontinentális csoportosulások. Mindamellet az egységsszervezetek egyre fontosabb szerepre kezdenek szert tenni.

d) Az antikapitalista és antikolonialista orientációjú országok többsége kénytelen egyidejűleg folytatni a külföldi tőke korlátozásának politikáját és a gazdasági együttműködést a tőkésországokkal. Gazdaságpolitikájukban és gazdasági növekedésükben tehát érvényre jutnak és kombinálódnak a dekolonizáció és a rekolonizáció elemei, a gazdasági függetlenség megszilárdulásának és megerősödésének mozzanatai, valamint a tőkés piaci mechanizmusoknak való alárendeltség közvetettebb formái.

Az első csoport országaihoz képest fontos sajátosságot jelent az imperialista külföldi tőkével folytatott együttműködés az átmeneti korszak első szakaszaiban. Ezt az együttműködést kisebb részben a szocialista országok gazdasági lehetőségeinek korlátozotttsága, nagyobb részben viszont az adott társadalmak gazdasági struktúrája és annak sajátosságai, a nemzeti felhalmozás alacsony színvonala, a gyarmati korszakból örökölt gazdasági struktúrák torzulásai diktálják. Ezt az együttműködést egyrészt az teszi lehetővé, hogy az imperializmus, a gazdasági behatolás hosszú távon érvényesülő politikai következményeire számítva, gyakran hajlékony taktikát alkalmaz, másrészt pedig a szocialista országok segítsége és kooperációja gazdasági, politikai és katonai téren objektív okok miatt nem éri el azt a szintet, amely lehetővé tenné ennek kiküszöbölését. A korlátozásnak és együttműködésnek ez a politikája veszélyesnek bizonyul, ha a politikai és ideológiai felépítmény nem radikalizálódik eléggé, hogy ellensúlyozza a külföldi tőkével kialakított gazdasági együttműködés politikai hatásait, ha lanyhul az együttműködés az imperialistaellenes világerőkkel, ha nem folyik harc az ellen, hogy a technokrata elit összefonódjék a nemzeti burzsoáziával, amely gyakran a külföldi tőke közvetítőjéül szolgál.

## 2. A társadalmi struktúrák sajátosságai

A gyarmatosítás előtti korszak társadalmi fejlődése következtében, valamint a kolonializmus betörése és a függetlenség utáni strukturális módosulások miatt a termelési viszonyok különféle típusai léteznek egymás mellett, metszik

és keresztezik egymást. Ez azzal a következménnyel jár, hogy bizonyos társadalmi rétegek, elsősorban a hagyományos, prekapitalista társadalmi rétegei, felbomlanak, új társadalmi rétegek és osztályok bukkannak fel és kristályosodnak ki. Az ellentmondásos elemeket tartalmazó termelési, tulajdonviszonyok talaján az önellátó gazdaság átalakul pénzgazdasággá; a feudális termelési viszonyok tőkés formákká; a szellemi, katonai, közigazgatási és technokrata elit megerősödik a nemzeti adminisztrációs struktúrák kiépítése nyomán; a városi lakosság megnövekedik, és ezzel kapcsolatban egy nagyszámú „előproletariátus” jön létre; az állami szektor kibővül, ami nemcsak előrehaladást jelenthet egyes országokban, hanem objektív alapja lehet a reakcióssá vált bürokratikus elit különérdekeinek, amelyek saját önös céljaikra használják fel az itt többnyire progresszív államkapitalista tendenciákat; az általában levő munkásosztály, amely még a hagyományos társadalom hatása alatt áll, kevésbé koncentrált és gyakran szervezetlen, vegyes összetételű. A különböző osztályok és rétegek érdekei ambivalensek, gyakran homályosan körvonalazottak, ellentétes követelmények között ingadoznak, forradalmi és ellenforradalmi potenciáljuk hullámzó, s az erőviszonyok nemzeti és nemzetközi fejlődése kiszolgáltatja őket a dialektikus fordulatoknak.

Ez magyarázza azt a tényt — ha figyelembe vesszük a nemzeti és nemzetközi tényezőket, az új lehetőségeket és az esetlegességeket —, hogy a polarizálódás rendkívül sokrétű szétágazódáson keresztül valósul meg, hogy a szétágazódás többnyire a szocializmus általános jellemzőinek érlelődése, egyúttal pedig a szocializmus felé való fejlődés tartalmának és formáinak gazdagodása.

A kapitalista szakasz átugrásával kapcsolatos tapasztalatok és az erre irányuló kísérletek izgalmas problémákat vetnek fel, amelyek elmélyültebb vizsgálatot kívánnak. Ilyen problémák: a nemzeti érdekek és az osztályérdekek egyeztetése és antagonizmusai; a tömegpárt és az élesapatpárt kapcsolata; az állami szektor és az államhatalom osztálytermészetének meghatározása; az elitek szerepe a forradalmi folyamat különböző szakaszaiban; a társadalmi átalakulások összefüggése a nemzetek kialakulásának folyamatával; a felépítőmunka uralkodó szerepe a forradalmi folyamat bizonyos szakaszaiban; a forradalom kapcsolata a vallással; a szocializmus egyetemes jellegének összefüggése a helyzetek különös jellegével, amelyből kiindulva megvalósul a haladás a szocializmus felé; a hagyomány kapcsolata a korszerűsítéssel, az imperializmusellenességgé az antikapitalizmussal.

Összefoglalva, azokban az országokban, ahol a nemzeti demokratikus forradalmak antineokolonialista, antikapitalista irányt vesznek, a szocializmus felé tartó fejlődés egyedi és különös vonásainak általános feltételei az első csoport országaihoz viszonyítva a következők:

a) Az imperialistaellenes és szocialista világerők egyre kiterjedtebb és meghatározóbb hatása kedvezőbb feltételeket teremt bizonyos történelmi szakaszok átugrásához és a szocializmusba való átmenet korszakának megkezdéséhez azokban az országokban is, amelyek a nemzetközi helyzet szempontjából sebezhetőek, az imperializmus közelsége, nyomása és támadásai miatt.

A kedvezőbb nemzetközi feltételek lehetővé teszik a gazdasági együttműködés legváltozatosabb formáit a tőkés hatalmakkal, jóllehet ez az együttműködés az ellenforradalom számára is bázist, kedvező talajt teremthet.

b) A termelési viszonyok sokrétűbbek és a gazdasági és társadalmi struktúrák módosítása nehezebb, számos közbülső szakaszt kíván, mert nagy súlya van a prekapitalista szektornak, amely sok esetben a lakosság többségét öleli

fel. A gazdasági növekedés során a korszerű szektor hosszú ideig kisebbségben levő szektort képez. A politikai függetlenség megszilárdítása, valamint a gazdaság káder- és termékszükségletei késleltethetik olyan gazdasági szektorok felszámolását is, amelyek zavarják az antikapitalista orientációt.

c) A gazdasági struktúraváltozások nyomán fellépő nagyarányú társadalmi mobilitás miatt a társadalmi rétegek és osztályok kikristályosodnak, magatartásuk pedig szükségszerűen ambivalens lesz, annál is inkább, mert bizonyos rétegek és osztályok osztályérdekei nemzeti és nemzetközi síkon nem esnek egybe.

Az elit szerepe — a katonai elité nemkülönben — a forrongásban levő társadalmi struktúrák fenti sajátosságaiban gyökerezik.

d) A nemzeti felszabadító mozgalmak többségének keretében nemzeti front alakult, amely irányította a harcokat és a függetlenség kivívása után egységes egyszemélyi tömegpárttá alakult. Ennek a frontnak, ill. ennek a pártnak a belsejében csapnak össze a különböző politikai és ideológiai tendenciák, korlátozva ezzel az említett szervezetek élcsapatszerepét, amely mindamellett szükséges volna ahhoz, hogy következetesebb orientációra készítse a forradalmat, biztosítsa, hogy csak azok a változatok érvényesülhessenek, amelyek összhangban vannak a forradalmi folyamat elmélyítésének követelményével.

Így az átmeneti formák *legnagyobb sokrétűsége*, legváltozatosabb *szétágazódása* egyrészt az új történelmi lehetőségeknek felel meg, másrészt visszatükrözi az osztályharcot, amely a polarizálódás értelmével és tartalmával kapcsolatos, tehát a kapitalista út és a szocialista út közötti választás felől dönt.

Az antikapitalista utak tipológiájának különös figyelmet kell fordítania két forradalmi tapasztalatra, amely a fent említett két szocialista, illetve nem kapitalista úton haladó csoport közötti választóvonalon helyezkedik el. A kubai és a guineai forradalomról van szó.

A *kubai forradalom* mozgáspályája klasszikus illusztrációja annak a tézisnek, hogy a forradalmi folyamat sajátosságai olyan különös formák, amelyek az átmeneti korszak általános törvényeit érelik és színezik. Az a tény, hogy a kubai nemzeti felszabadító forradalom az Egyesült Államok szomszédságában szocialista forradalomba csaphatott át, bizonyítja Lenin elméletének helyességét a leggyengébb láncszemről és arról a szerepről, amelyet a győztes szocialista forradalmak játszhatnak az ellenforradalom exportjának megakadályozásában. A szocialista tábor általában rendelkezik a szükséges erővel ahhoz, hogy megvédelmezze az új, győztes forradalmakat abban az esetben, ha ezek kellő energiával és hozzáértéssel folytatják az osztályharcot, s ha az együttműködés és a kölcsönös segítség életbe léptetett formái mindkét oldalról alkalmasak a forradalom vívmányainak megőrzéséhez.

A kubai forradalom egyik fontos eredeti mozzanata abban áll, hogy a fegyveres felkelést a forradalmi demokraták csoportja, egy nem-proletár szervezet robbantotta ki. A nemzeti demokratikus szakasz igen rövid volt, mert nemzeti és nemzetközi síkon meggyorsult és intenzívvé vált az osztályharc. Létrejött a proletárdiktatúra, s a marxizmus-leninizmus elvei alapján új párt alakult, amely a harcban részt vett különböző politikai formációk legkötvetesebb forradalmárait tömörítette.

A *guineai forradalomnak* az a sajátossága, hogy bár viszonylag békés úton vetett véget a gyarmati uralomnak, a függetlenség kivívása után állandóan radikálizálódott, antineokolonialista, antiimperialista, antikapitalista irányvonala mind határozottabbá vált.



A fokozódó gazdasági és pénzügyi nehézségek ellenére, a belső és a külső reakciós erők aknamunkája és puccskísérletei dacára konszolidálódott a politikai rendszer.

A guineai forradalom politikai és eszmei kisugárzása mind erőteljesebben kontinentális méretűvé válik, bár az imperialista hatalmak és a környező neokolonializmusnak behódoló rendszerek az elszigetelésére törekszenek.

Bár Guinea gazdasági, társadalmi, etnikai struktúrája igen sajátos, mégis a „harmadik világ” haladó rendszerei között talán ez az ország hirdeti a legkövetkezetesebben, a legegységesebben a szocializmus egyetemességét.

A guineai forradalom úgy kívánja szolgálni az össz-afrikai demokratikus forradalmat, hogy elméletileg és gyakorlatilag a világforradalom szerves részének tekintje magát.

Napjainkban talán a legegységesebb, a legbonyolultabb nemzeti és nemzetközi feltételek közepette kísérli meg átfejleszteni a demokratikus forradalmat szocialista forradalomba, vállalva azt a nagyszerű történelmi küldetést, hogy bizonyítsa a kapitalista szakasz átugrásának lehetőségét Fekete-Afrikában, ahol még dominál a neokolonializmus.

Kialakítja azt a felépítményrendszert is, amely mind adekvátábban kifejezi a szocializmus irányába való előrehaladásnak egyetemes és partikuláris következményeit.

A Guineai Demokrata Párt harcol az olyan koncepciók ellen, amelyek nem antikapitalista tartalma alapján határozzák meg a szocializmust, hanem kulturális, etnikai, pszichológiai sajátosságok szerint, amelyekről egyébként vitatható, hogy megalapozottak-e.

A guineai szocializmus sajátosságait meghatározva, Sekou Touré elnök a következőket jelentette ki egy 1971. januári sajtóértekezleten:

„Nincs guineai szocializmus, ahogy kínai, algériai, kongói vagy amerikai szocializmus sem lehetséges. Egyszerűen szocializmus van, a kapitalizmus antitezise, ellengyakorlata. Mindamellett a természete szerint oszthatatlan szocializmus osztható a formák tekintetében, amelyekben érvényre jut.”

\*

Olyan világban élünk, amely tömegével kínálja az elmélkedés témáit a tudomány embereinek. A „harmadik világ” kérdéseiről szóló elméletnek, amelyet a társadalomtudomány művelőinek közös erőfeszítéssel kell kidolgozniuk, az lesz a funkciója, hogy fényt derítsen a vázolt bonyolult jelenségekre és folyamatokra és a gyarmatosítással vagy következményeivel küzdő, az előrehaladás útján járó népek gyakorlata számára adjon tudományos irányvonalat.

# A KOMMUNIZMUS FOGALMÁNAK GAZDASÁGI- FILOZÓFIAI ÉRVÉNYESSÉGE

G A R A I L Á S Z L Ó

Az emberi nem távlatainak kérdése kétféle típusú írásokban szokott felvetődni.

Filozófiai az írások egyik típusa.

Ide tartoznak azok a könyvek és cikkek, amelyek az emberi kultúra történetét kutatva abban egységes fejlődésvonalat fedeznek fel és rámutatnak, hogy ha ezt a vonalat a jövő felé meghosszabbítjuk, akkor az a kommunista társadalom irányába mutat oly módon, hogy ha egy forradalom a kapitalista társadalom szerkezetét széttöri, abból *szükségyszerűséggel* a kommunista társadalmi szerkezetnek kell kifejlődnie.

Más írások ezzel szemben rámutatnak, hogy az a feltevés, mely szerint a kommunista társadalom úgy épül, mintha a történelem egy nagy technológiai folyamat volna, csak úgy lenne megalapozható, ha előfeltételeznénk a Tervezőt, aki a Végecél a Kezdetkor kitűzte; e feltevés nélkül pedig be kell látnunk, hogy a fennálló társadalom, mint minden történelmi korszak fennállása, csak *lehetőségét* hordozza egy kommunista társadalomnak, mint ahogyan minden forradalmi korszak az általa létesítendőnek, s hogy a forradalom ezt vagy más lehetőséget valósít-e meg, attól függ, hogy a korszakban élő konkrét egyének — minthogy egyedül ők a tudatosan tervező lények — hogyan válaszolnak a korszak által számukra feltett kérdésre.

Vannak szerzők, akik azt hangoztatják, hogy ez azért nem kérdéses, mert az emberi faj egyedeinek antropológiai természete *valóságosan* olyan, hogy csak egy kommunista társadalom keretei biztosíthatnának számára szabad mozgásteret, míg a történelemben eddig fennállt társadalmi viszonyok az elidegenedés béklyóiba verték.

Végül a filozófusok egy része abból indul ki, hogy az emberi egyéniség természete nincs antropológiailag az emberi fajban megadva, ahogyan az állati egyedekkel vele születik a fajra jellemző természetük; az emberi egyéniség maga választja meg a saját lényegét, és jóllehet ez a választás arra vonatkozik, hogy milyennek kell lennie az embernek általános érvényű törvény szerint, mégis teljességgel *esetleges* jellegű, lévén az egyéniség szabad választása.

Az írások másik típusa a természettudományokra jellemző konkrétság és egzakttság igényével a mai társadalmak lényegileg gazdasági tényeinek és összefüggéseinek a leírására vállalkozik.

Ide tartoznak azok a könyvek és cikkek, amelyek az iparilag fejlett társadalmak mai termelésének technológiai újszerűségeit vizsgálva mutatnak rá azokra a lehetőségekre, amelyekből extrapoláció útján az emberi nem távlatait illető következtetéseket tudnak levonni.

Más szerzők azt kutatják, hogyan tudja egy szervezett társadalom a lehe-

tőségek közül azokat, amelyeket kedvezőeknek ítél, a nemzetgazdaság terve-  
zése útján szükségszerűséggé változtatni.

Vannak írások, amelyek tárgyát azok a szociológiai változások adják, ame-  
lyek a mai társadalmakban spontán esetlegességgel végbemennek, amikor a  
lakosság kisebb vagy nagyobb százaléka lakhelyet, munkahelyet, szakmai  
kvalifikációt, életmódot változtat.

Végül a szobán forgó munkák egy része a mindennapi élet ciklikus ismét-  
lődéseivel foglalkozik, amelyek e spontán változásokon keresztül is markánsan  
jellemzik egy-egy társadalom valóságát, megkülönböztetve az egyik szociális  
berendezkedést a másiktól.

Mármost a körvonalazott írások utóbbi típusában nem kevésbé, mint a filo-  
zófiai munkákban, kimondva vagy kimondatlanul, közvetlenül vagy közvetve  
*a kommunista társadalmi rend megvalósításának lehetőségéről és a kommunista  
mozgalom történetében részt vállalók motívumainak esetlegességéről* volt szó.

\*

Marxnak határozott válasza volt a *történelmi lehetőség és a társadalmi véletlen*  
kérdésére általában, a kommunista rend lehetőségének és a kommunista moz-  
galom véletlenjének tekintetében pedig különösen.

Az általános válasz, mint ismeretes, az, hogy a termelőerők fejlődése teremti  
meg minden korban azokat a konkrét lehetőségeket, amelyek túlmutatnak  
az adott történelmi valóságon, és a termelési viszonyok rendszerében elfoglalt  
helyétől függ, hogy az egyén a társadalomnak ahhoz a részéhez tartozik-e,  
amely annak szükségszerűségét intézményesen tételezi, vagy ahhoz, amely  
növekvő rossz közérzettel éli meg e szükségszerűségbe nem integrálódott vélet-  
lenszerűségét.

A kommunizmussal kapcsolatos konkrét válasz pedig, mint ugyancsak ismer-  
etes, az, hogy ennek konkrét lehetősége a *gépi nagyiparral* áll elő, a megvaló-  
sításáért harcoló akaratok konkrét véletlenét pedig a *munkásosztály* hordozza.

Kevésbé ismeretes, hogy a Marx által kínált választ, bármilyen fejlődésen  
ment is át az 1844-es kéziratokban adott első megfogalmazástól „A tőké”-ig,  
mindvégig jellemezte annak a kettős meghatározottságnak az egysége, amelyet a  
„Gazdasági-filozófiai kéziratok” a címében viselt.

A gépi nagyiparnak Marx gondolatrendszerében nem egyszerűen az a funk-  
ciója, hogy az emberek számára nagyobb gazdagságot biztosít, s éppígy a  
munkásosztálynak sem csupán az a szerepe, hogy a társadalmat reálsan meg-  
változtató erőt képvisel. Marx kommunizmuskonceptiója filozófiai problémá-  
nak adta politikai-gazdaságtani megoldását elméletben (és ugyanezt ígérte a  
gyakorlatban). A gépi nagyiparral és a munkásosztállyal kapcsolatos elgon-  
dolás is csak e koncepció kettősségén belül értelmezhető helyesen.

A filozófiai probléma: *hogyan lehet az ember egyszerre tárgyilag és lényegien  
meghatározott, egyszerre természeti és sajátosan emberi módon.*

Ismeretes, hogy Hegel számára az a mód, ahogyan az emberi lényeket  
— mint nembeliséget — felfogta, lehetetlenné tette az anyagi tárgynak az  
elméleti megragadását. Ugyancsak ismeretes, hogy Feuerbach számára az  
emberi tárgynak — mint a másik embernek — felfogásmódja zárta ki az  
anyagi lényeknek az elméleti megértését. Ezért azután az előbbi számára a  
nembeliség eltárgyiasulása éppúgy elidegenedés, ahogy az utóbbi számára a  
másik ember lényegivé válása.

Másképpen következik be a szkízis a pozitívizmus vagy az életfilozófia ese-  
tében. Az előbbi felmutatja az anyagi tárgyat — mint természetet —, nem

létezik azonban számára e tárgynak semmilyen emberi specifikuma. Az élet-filozófia a lényegnek emberi specifikumával nem tud mit kezdeni, miközben az anyagi lényeg — az individuális élet nagy pillanataiban — felmutatja. Ezért azután e filozófiák számára az elidegenedés fogalma egyáltalán nem kezelhető — mindkettő, ellentétes előjellel, az elidegenedés fenomenológiáját nyújtja.

Marx mármost felfedezi azt a tárgyat, amely úgy tárgya a természetnek, hogy benne az ember nembeli lényege tárgyasul. Ez: a termelés terméke. Ez az az objektum, amellyel lehetővé válik, hogy ne úgy fogjuk fel, mint dolgot, hanem mint „érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot”: *e tárgyban előzetes tevékenység szubjektív célja valósult meg és további tevékenységhez szolgáltat objektív eszközt.*

A prekapitalista korok termelési eszközeiben azonban ez az összefüggés csak potenciálisan van adva. Valójában a munka célja csak részben a termelési eszközök megtermelése — részben, sőt meghatározó részben az individuális élet újratermelésének mindennapi szükségletei kényszerítik rá e célokat a munkára. Másfelől a termelési eszköz csak részben biztosítja e célok megvalósítását — részben feltételezi az individuális élet képességeinek működtetését: tulajdonképpen csak közvetítő a természet és az individuum teste között, amely felelősíti az individuum testileg kifejtett hatását.

A nagyipar rendszerébe szervezett gépnek ezzel szemben „differentia specifikája semmiképpen sem az, hogy, mint a munkaeszköznél, a munkás tevékenységét az objektumra közvetítse, hanem ez a tevékenység éppenséggel úgy van tételezve, hogy már csak a gép munkáját, annak akcióját a nyersanyagra közvetíti — felügyel rá és zavaroktól óvja. Nem úgy, mint a szerszámnál, amelybe a munkás mint szervbe saját ügyességével és tevékenységével lelket lehel, és amelynek kezelése ezért a munkás virtuozitásától függ. Hanem a gép, amely a munkás helyett ügyességgel és erővel bír, maga a virtuóz, amely saját lélekkel bír a benne ható mechanikai törvényekben... A tudomány, amely a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célirányosan hassanak, nem a munkás tudatában létezik, hanem a gép révén mint idegen hatalom hat rá, mint magának a gépnek a hatalma.”<sup>1</sup>

Marx számára a gépi nagyipar azért érdemel figyelmet, mert általa a termelés függetlenné válik az egyénektől. „A termelési folyamat véget ért abban az értelemben munkafolyamat lenni, hogy a munka, mint a rajta uralkodó egység, túlnyúljon rajta.”<sup>2</sup> A termelést itt már maga a természeti folyamat végzi. Ezen a ponton megvalósulhatna az ész csele, amely emberi célok érdekében magát a természetet fordítja a természet ellen. Csakhogy Marx számára „a gépi berendezés... mint az állótoke legadekvátabb formája jelenik meg, az állótoke pedig, amennyiben a tőke az önmagára való vonatkozásában tekintődik, mint egyáltalában a tőkének a legadekvátabb formája”.<sup>3</sup> Ebből pedig az következik, hogy a termelés az eleven egyének nemcsak a képességeitől válik függetlenné, hanem szükségleteitől is: a termelésnek nem a fogyasztás a célja, hanem a tőkefelhalmozás, az imént idézett gondolatmenetet követve tehát a gépek rendszerének bővítése — *kialakul a bővített újratermelésnek, a termelésért folyó társadalmi termelésnek az automatizmusa.*

<sup>1</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; „Marx és Engels Művei”, 46/II, Budapest 1972, 161.

<sup>2</sup> Uo.

<sup>3</sup> Uo. 162.

Marx munkáiból rekonstruálható továbbá, hogyan fogta fel azt a lényegét, amely úgy születik meg az individuum életének nagy pillanatában, hogy rajta az ember sajátos tárgyának, a másik embernek a lényegi hatása világosan felismerhető. Ez: *a forradalom mint cél*. Ez az a szubsztancia, amellyel lehetővé válik, hogy ne úgy fogjuk fel, mint „néma, sok egyént természetileg összekapcsoló általánosságot”, hanem mint „a társadalmi viszonyok összességét”: e lényegét a történelem akcidentiális termékeként előállt viszony motíválja és szubsztancionális formaként rögződött viszony őrzi.

Prekapitalista korok forradalmi céljaiban azonban ez az összefüggés csak esetleges módon van képviselve. A forradalomnak szükségképpen csak általános meghatározottsága, hogy az egyéniség történelmi formáját őrző egyéniségnek a terméke, vagyis az a tény, hogy a forradalmart korábbi forradalmak tetteinek példája lelkesíti az aktuális forradalmi tette. Éppilyen általános meghatározottsága csupán az egyéniségnek mint formának, hogy terméke, a forradalom motíválná, más szóval, hogy a forradalom olyan radikálisan új életrendet teremtené, amely a tisztítótűzén átmenő egyénekből merőben új szükségleteket alakítana ki a régiek helyén. A prekapitalista társadalmak a földterület és a család természetadta bázisán szerveződtek, amely tény azután a természetadta jelleg látszatát adta a forradalmaknak is: a társadalom egyik pólusán úgy jelent meg a forradalom, mint valamilyen természeti igazság belátásának vagy kinyilatkoztatásának a terméke, a másik póluson pedig mint természeti csapás, amely ellen ugyanúgy kell védekezni, illetve amelybe ugyanúgy kell beletörődni, mint egyéb természeti csapások esetében szokásos volt. A prekapitalista társadalmakban továbbá a termelési feltételeknek, mint a társadalmi lét bázisának tulajdonként való elsajátítása kialakítja azokat a szükségleteket, amelyeket a mindennapi élet ciklusában újratermelnek, és az új nemzedékek a tulajdonnal együtt örökölnék, a forradalom pedig csak kielégítési lehetőségeit tágítja ki vagy szűkíti be hirtelen: ez utóbbival összefüggő érdekek határozzák meg, hogy ki melyik póluson és milyen mértékben vesz részt a forradalomban.

A munkásosztállyal mármost kialakult az az osztály, amelynek a termelési feltételekből semmi nincs a tulajdonában, amelynek, ahogyan Marx gondolatrendszerében szerepel, nincs családja és nincs hazája, amely következképpen egy forradalomban „csak a láncait veszítheti el, cserébe pedig egy egész világot nyerhet”. Tévedés lenne a „Kommunista Kiáltvány” ezen megfogalmazásában zszurnalisztikai fordulokat látni: a munkásosztály világtörténelmi szerepével kapcsolatos filozófiai megfontolásokról van itt szó, amelyek a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-tól a „Tőké”-ig végigvonulnak Marx életművén. Az ilyen osztály, ha forradalmat csinál, a forradalomnak többé nem szab krlátot az a partikuláris hely, amelyet az osztály az életfeltételeinek újratermelési rendszerében elfoglal. Az egyént itt már saját forradalmi tette határozza meg. Ezen a ponton megvalósulhatna a társadalmi szerződés, amellyel olyan egyének társulhatnának egymással szabadon, amelyek mindegyike önmaga termékeként választaná meg az őt kiegészítő másik embert és vállalkozna egyszersmind arra, hogy a másik embert kiegészítse. Csakhogy Marx számára a munkásosztály olyan egyénekből áll, akik számára a munkaerejük pusztán csereérték, amelynek legadekvátabb formája az olyan munkaerő, mely pusztán csereértéket termelő munkavégzésre szolgál, a munkatevékenység konkrét tartalma iránt teljesen közömbös, ennek pedig továbbá a legadekvátabb formája az egyszerű munkára való képesség, amely a gépi nagyipar rendszerének bár-

mely pontján azonos hatásfokkal kifejthető. Ebből pedig az következik, hogy a proletárnak a forradalomban nemcsak az a partikuláris hely nem szab korlátot, amelyet az újratermelés rendszerének tulajdonszerkezetében elfoglal, hanem az a hely sem, amelyet a munkamegosztás horizontális szerkezetében betölt: a proletárforradalomban az egyén többé nem a társadalom terméke, hanem a „semmik vagyunk — minden leszünk” aktusáé, amellyel megszünteti magát mint az egyszerű munkára való képességnek, az imént idézett gondolatmenetet követve, tehát a csereértékként létező munkaerőnek pusztá hordozóját — *kialakul az egyetemesen elsajátító egyénnek az ideálja.*

A bővített újratermelés automatizmusa ökonómiai megoldását adja az ember tárgyiságával és lényegiségével kapcsolatos filozófiai problémának, mert tendenciája az, hogy a személyiség tárgyi világát a végtelen természetben korlátlanul kiterjessze, és mert e termelés szubjektuma az emberi nem.

Az egyetemesen elsajátító egyén ideálja filozófiai megoldását nyújtja az ember lényegiségével és tárgyiságával kapcsolatos ökonómiai problémának, mert tendenciája az, hogy a világban élő személyiség lényegét megszabadítsa annak a pillanatnak tragikus egyszerűségétől, amikor ez a lényeg mint ennek az egyénnek a lényege megnyilvánul, és mert ennek az egyénnek az akcenciája a másik ember.

\*

Marx gondolatrendszerében tehát a gépi nagyipar nem egy ökonómiai, vagy éppenséggel technológiai tényező, s hasonlóan a munkásosztály sem egy ökonómiai, vagy éppenséggel szociológiai tényező, más hasonló tényezők között. *Mindkét fogalomnak egyszerre van gazdasági és filozófiai tartalma:* a tartalom gazdasági aspektusa a kapitalista társadalom valóságára és a kapitalista elsajátítás törvényszerűségére vonatkozik, míg az *ettől elválaszthatatlan* filozófiai aspektus pedig a kommunista társadalom szükségszerűségére és a kommunista elsajátítás igazságára.

Van-e tehát a termelésért folyó társadalmi termelés automatizmusának olyan szükségszerűsége, hogy a kapitalista társadalom összeomoljék és romjain a kommunista társadalom felépüljön? Érvényes-e továbbá az egyetemesen elsajátító egyén ideáljának olyan igazsága, hogy a kapitalizmusban elsajátítható javak és kommunista módon sajátíttassanak el.

Mindkét kérdés két részre bontandó, amint ezt az *és* szó aláhúzásaival jeleztük. Meg kell azonban jegyezni, hogy a kettébontás elmulasztásának a marxista közgondolkodásban hagyománya van,<sup>4</sup> a hagyomány azonban egyik esetben a hegeli, a másik esetben a feuerbach-i gondolkodásból maradt ránk. Lukács György hívja fel a figyelmünket Hegel tévedésére, amikor ez utóbbi ontológiai értelemben szólva a tagadásról, ennek azt tulajdonította, hogy egyúttal valami egyértelműnek a tételezése is lenne, így például a kapitalista társadalom tagadása szükségképpen a kommunista társadalom tételezése. Lukács helyesen veti ellen: „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

<sup>4</sup> Ezt a hagyományt a szerző is követte a „Valóság” c. folyóiratban megjelent cikksorozatában (lásd „A kommunizmus filozófiájáról”, 1961/1; „Ember és technika a kommunizmusban”, 1962/2; „Egyén és társadalom a kommunizmusban”, 1973/2). A tévedés az említett cikkekben a jelenlegi világtörténelmi periódus megítélésében mutatkozott, míg az elidegenedés kommunizmusbeli megszűnését illetően mondottakat lényegileg ma is helytállóaknak tartom.

szükségszerűen alternatívákból fakad, ezekre vonatkozó választást, döntést előfeltételez.”<sup>5</sup> Hasonlóan fel kell figyelünk Feuerbach tévedésére, aki feltételez egy emberi természetet, amely különböző külső feltételekkel koegzisztálhat, így pl. kommunista elsajátítást tenne lehetővé a tőkés termelés termékeivel. Valószínű, hogy különböző szerves képződmények koegzisztenciájának a megértéséhez számításba kell venni akcidentiális intézmények létezését, amelyek a véletlen koegzisztenciát mindig meghatározott hierarchiába rendezik.

Mégis, mint Heller Ágnes megállapítja „Marx számára . . . a kommunizmus nemcsak lehetőség, hanem egyúttal az egyetlen alternatíva is. Lényegében — összmunkájának gerincében — Marx a kommunizmus megvalósulását szükségszerűnek értelmezi.”<sup>6</sup> Heller szerint „itt Marx szembekerül saját ontológiájával (a praxis ontológiájával), melyben minden új társadalmi jelenség, formáció a történelmi alternatívákban választások eredője”.<sup>7</sup>

Heller első megállapítása pontos. Jelenti-e ez azt, hogy a másodikban is igaza van?

Mindenképpen így lenne, ha a szükségszerűséget egyetlen módon lehetne értelmezni, ti. mint természeti szükségszerűséget. Ebben az esetben ugyanis a szükségszerűség tételezésével Marx a kommunista társadalom természeti feltételezettségét állítaná indirekt módon, amit — a kommunista társadalmat — Marx gondolatmenete szerint csak annak a munkásosztálynak a forradalma konstituálhatja, amely megszabadult minden olyan természetadta meghatározottságtól, melyet az előtte járt történelemalkotó osztályok számára az a tény képviselt, hogy a természetnek általunk elsajátított darabja határozta meg helyüket e társadalomban.

A szükségszerűségnek természeti szükségszerűségként való értelmezéséről azonban, véleményünk szerint, Marxnál nincsen szó. A gépi nagyipar mint a természetnek az ember által a kapitalizmus korszakában a szűz természettel szembeállított darabja, a marxi koncepcióból következően csak lehetőségét határozza meg a kommunizmusnak. E lehetőségnek a sorsát az dönti el, hogy választják-e célul más alternatívákkal szemben és egy forradalomban megvalósítják-e a választott célt. Ami mármost szükségszerű, az — Marx gondolatrendszerének értelmében — az, hogy *a munkás, miközben szabadon választ az alternatívák között, a kapitalista termelési viszonyok rendszerében elfoglalt helyzetéből következően, éppen a kommunizmus alternatíváját válassza.*

Miért?

Ezzel kapcsolatosan a marxista közgondolkodásban elterjedt az a válasz, hogy pusztá létfenntartásának a szükséglete kényszeríti rá, s az ehhez kapcsolódó objektív szükségszerűséget felismeri az érdekek kusza szövevényében.

E megállapítás mármost elméletileg és gyakorlatilag egyaránt tarthatatlan. Elméletileg azért, mert az érdekek matematikailag kalkulálható dologi rendjével végül is visszacsempészi a naturalizmust a kommunista társadalom felfogásába. Gyakorlatilag pedig azért, mert a munkásosztály életszínvonalának relatív növekedésével a kapitalista társadalmon belül a kommunista mozgalom többé nem használhatja semmire.

A probléma elméleti megoldásához mindenekelőtt a társadalmi determinán-

<sup>5</sup> Lukács György: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. I.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/1–2, 80.

<sup>6</sup> Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. II.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6, 1071.

<sup>7</sup> Id. h. 1072.

sok személyiségpszichológiai közvetítésével kapcsolatos kérdésnek tisztázására van szükség.

Erre kísérletet tettünk a „Személyiségdinamika és társadalmi lét” c. munkában (Akadémiai Kiadó 1969; lásd különösen „A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései” és „A marxista pszichológia alapjai” c. fejezeteket). Bizonyítani próbáltuk, hogy a társadalmi viszonyok rendszerében elfoglalt partikuláris helye determinálja a személyiséget, de nem e viszonyokhoz való alkalmazkodás értelmében, hanem úgy, hogy kialakít benne egy motivációt, amely a maga részéről most már belülről határozza meg (statisztikailag, de nagy valószínűséggel), hogy a történelmi alternatívák közül melyiket válassza. A szükségszerűség vagy praxis dilemmája ezzel feloldható és Marxnak a kérdésre vonatkozó gondolata következetesen végiggondolható, anélkül, hogy a Heller által kiemelt ellentmondásra bukkannánk benne.

Hasonló ellentmondásnak a látszatával találkozunk, ha Marxnak a kommunista termelésre vonatkozó egyes gondolatait vetjük össze egymással.

Itt a dilemma pl. úgy jelentkezik, mint a termelés alkotó és szervezett jellege közötti ellentmondás.

Anélkül, hogy itt a marxista közgondolkodás által kínált megoldások útvesztőjébe akárcsak az iménti elnagyoltsággal is belebonyolódnánk, le kell szögezni, hogy a közkeletű megoldások itt is tarthatatlanok mind elméletileg, mind pedig gyakorlatilag. Elméletileg azért, mert a kommunista termelés felfogásába így vagy úgy belecsempészi egy demokratizált zseni-kultusznak az irracionálisát. Gyakorlatilag pedig azért, mert a tudományos-technikai forradalom idején a kommunista mozgalom nem használhat semmire olyan elképzeléseket, amelyek abból indulnak ki, hogy a nagyiparba integrált gépekben anélkül hatékony a természettudomány, hogy e gépek kezelői ennek tudatában lennének.

A probléma elméleti megoldásához itt sem lehet nélkülözni a pszichológiai közvetítések elméletét, amelyet a szóban forgó összefüggés vonatkozásában Vigotszkij és munkatársai (Leontyev, Galperin, Lurija) dolgoztak ki, amikor azt vizsgálták, hogy a termelés termékét hogyan sajátítja el fejlődésének különböző stádiumaiban az individuum oly módon, hogy a termékek az egyéni tevékenység szerveivé váljanak.

Ami azonban mindezeket az elméleti kérdéseket feltételi korunk különböző marxistáival, mindenekelőtt a sokágúvá szakadt mozgalmunknak a gyakorlati problémái.

Az alapprobléma az, hogy a gépi nagyipar is, a munkásosztály is átalakult, anélkül, hogy létezésük elvezetett volna a kommunista társadalomhoz és a kommunista termeléshez. Sőt, a forradalom után kialakult szocialista társadalom a legfontosabb tennivalójának azt tekintette, hogy kifejlessze a saját gépi nagyiparát és munkásosztályát.

Az ezzel kapcsolatos gyakorlati problémákra, természetesen, a kommunista mozgalomnak gyakorlati választ kell találnia. Mégis, e megoldáshoz hozzásegítene az az elméleti munka, amely — a legjobb marxi tradíciókat folytatva — az ökonómiai és a filozófiai vizsgálódás egységében vizsgálná korunknak a világtörténeti folyamatban elfoglalt helyét.

Egy ilyen elméleti vizsgálódásnak abból kellene kiindulnia, hogy a szocialista forradalmaknak, mindenekelőtt pedig az orosz forradalomnak arra az ellentmondásra kellett megtalálniuk a megoldást, amely a kapitalizmust ezekben az országokban jellemezte.



Az ellentmondás egyik oldala közismert, és sokat hangoztatjuk problémáink univerzális magyarázataként: ezekben az országokban csak félig mehetett végbe az eredeti tőkefelhalmozódás az egyik póluson és a tőkével nem rendelkező osztály képződése a másikon. A kapitalizmus a „porosz úton” ezen alapfeltételek fogyatékossága mellett fejlődött ki.

Az ellentmondás másik oldala, amelyre nem szoktunk figyelmet fordítani, az volt, hogy a kapitalizmus itt abban az időben alakult ki, amikor a nyugat-európai klasszikus típusa megérlelt egy olyan objektív szükségletet, amelynek kielégítését épp a kisajátításnak kapitalista formája nem tette lehetővé. Arról van szó, hogy a kapitalizmus megvalósította a termelés *tárgyi* feltételeinek gyorsan bővülő tömegtermelését, amely magában hordozta a „termelés a termelésért” szükségszerű tendenciáját. A gépi nagyipar automatizmusa azonban valójában sohasem alakult ki. Az öncélúan bővülő újratermelés tendenciájának érvényesüléséhez egyre inkább szükségessé vált a termelés *személyi* feltételeinek is hasonló tempóban bővülő tömegtermelése. A kisajátítás kapitalista formája mellett mármint a termelés személyi feltételei spontán módon bővültek mennyiségileg a tőketulajdonosok egyéni tönkrejutásának mértékében. Az így képződő személyi feltételeket azután a tőke egyszerűen elfogyasztotta anélkül, hogy minőségileg is bővülő céltudatos megtermelésében érdekelt lett volna. Mellesleg a fogyasztás személyi feltételei éppilyen spontán módon képződtek, és a tőke itt sem tett egyebet, minthogy elfogyasztotta azokat olyan mértékben, amilyenben rendelkezésére álltak. Persze a termelők felhasználása során kialakultak bennük új képességek, amint a fogyasztók felhasználása során pedig új szükségletek; ez a minőségi alakulás azonban éppúgy spontán módon ment végbe, mint a mennyiségi bővülés. Képességek és szükségletek céltudatos tömegtermelése helyett a fenti problémával szembekeverülő tőke arra szorítkozott, hogy a szaktudománnyá válni készülő pszichológiától szelekcióra használható tesztekkel rendelés megállapítása céljából, hogy a különböző adott képességű egyének közül ki alkalmas egy bizonyos meghatározott termelési folyamatra, a különböző adott szükségletű személyek közül pedig ki hajlandó egy bizonyos meghatározott termék elfogyasztására.

A szocialista forradalom ennek a konkrét ellentmondásnak a megoldását tette lehetővé a kelet-európai országokban. A termelési eszközök felhalmozódása az egyik póluson és a termelési eszközöktől való megfosztottság a másikon nem úgy ment végbe, hogy a két pólust személyek két különböző osztálya képviselte volna, hanem úgy, hogy az egyik pólus alanyaként az állam személytelen általánosságát találjuk, a másik póluson pedig — legalábbis a termelés alapformáit illetően — az állam valamennyi polgára számára általánossá vált, hogy mint egyének nem bírhatnak a termelési eszközökkel, vagyis az a viszony, amelyben az egyén csak mint a termelés személyi tényezője valósíthatja meg önmagát. Ez a viszony kifejleszti az egyénben az állandó kényszerű hajlandóságot arra, hogy önmagát a termelés változó szükségletei szerint termelje újjá mint e termelés személyi feltételét.

Ez az összefüggés különösen világosan nyilvánul meg a szocialista társadalmak történetének kezdetén, amikor az állam a gazdasági kényszer bázisán kibontakozó gazdaságon kívüli kényszerrel teremti meg az egyének hajlandóságát a mobilitásra, félreérthetetlenül jelezve, hogy az államot vagy a pártot aktuálisan képviselő egyén nem valamiféle kollektív tőke új megszemélyesítője. Ugyanez az összefüggés nyilvánul meg később a sokoldalúan fejlett személyiség ideológiai tételében.

Mindebben egyfajta objektív, a szocializmus lényegén belüli ellentmondás manifesztálódott:

A szocialista társadalom sajátos árutermelő társadalom. Az árutermelés szocialista sajátossága azonban az, hogy olyan viszonyok között, amikor a piac valóságosan, nem pedig pusztán lehetőségében világiacává válik, áttekinthetlensége pedig ezzel arányosan hallatlanul megnövekedne, az árucseré kockázatvállaló alanyaként az állam lép fel, amely az így vállalt kockázatot gazdasági tervben osztja el a különböző gazdasági egységek között, miközben különböző eljárásokkal (a piac mesterséges beszűkítésével, később a tervek államközi egyeztetésével) igyekszik azt csökkenteni. Ezzel azután a szocialista társadalmak történetének korai szakaszán az az ideologikus illúzió függ össze, hogy a terv abszolút kockázatmentes termelést biztosító bölcs előrelátás; később pedig az a gyakorlat, hogy az árufogyasztásra irányuló partikuláris tendenciák áttekinthetlenségükkel nagymértékben keresztülhúzzák a tervet.

Az ellentmondás gazdasági természetű és annak a történelmi útnak a dialektikájával függ össze, amelyen a tulajdon megszűnik.

Ez az út párhuzamba állítható a tulajdon kialakulásának történelmi útjával. Amint Tókei Ferenc a prekapitalista társadalmi formák marxi vizsgálatára építve kimutatta, ezen az úton három szakasz különböztethető meg. Az első szakaszban az egyén viszonyát a földhöz mint termelési eszközhöz a közösséghez való tartozása közvetíti. A harmadik szakaszban épp ellenkezőleg: a közösséghez való tartozását közvetíti az egyéni földtulajdon. A második szakasz oly módon jelent átmenetet e kettő között, hogy ott az egyénnek csak mint poliszpolgárnak lehet földtulajdona és csak mint földtulajdonos tartozhat a poliszhoz; ennek a kettősségnek megfelelően a földtulajdonnak két formája létezik együtt: a parcella és az ager publicus.

A tulajdon megszűnésének történelmi útját vizsgálva hasonló elemzésnek kellene alávetni a pénz kettős formáját: a pénzt mint csereértéket és a pénzt mint tőkét.

Ha elemzésünket a tőkére korlátozzuk, akkor a kapitalizmus korszakát úgy tudjuk bemutatni, mint a tulajdon kialakulásának új szakaszát: a tőke a termelési eszközre vonatkozó tiszta magántulajdon, amely (vagyis az egyénnek bourgeois-ként való létezése) csak közvetíti az egyének a közösséghez való viszonyát (vagyis citoyen minőségében való létezését). Olyan evidens jellemzése ez a kapitalizmusnak, amely már közhelyként szerepel a marxista szakirodalomban.

Hasonló fokú evidenciával egészíti ki ezt a kommunizmusnak olyan jellemzése, amely szerint ez utóbbi megszünteti a termelési eszköznek tőkeként való létezését, köztulajdonba véve azt, miáltal az egyes embereknek a viszonyát tárgyaikhoz a közösséghez való viszonyuk fogja közvetíteni.

Csakhogy a fentebb jellemzett összefüggés már pontosan ugyanígy létezett a tulajdon kialakulásának harmadik szakaszában, amint az imént jellemzett összefüggés pedig az elsőben. Ha tehát a kapitalizmust és a kommunizmust csak a tulajdon kialakulásának szemszögéből jellemzem, akkor lemondok arról, hogy a tiszta magántulajdonra épülő modern társadalmat a feudálistól, a tiszta köztulajdonra épült pedig az ázsiai formáció társadalmától gazdaságilag meg tudjam különböztetni. Hacsak úgy nem, hogy ott a szóban forgó tulajdonviszonyok a mezőgazdaságban, emitt viszont az iparban bontakoznak ki. Ennek a különbségnek is élét veszi azonban az a tény, hogy a tiszta magántulajdonnak, ill. a tiszta köztulajdonnak az absztrakcióját a modern társa-

dalmakban is leginkább a mezőgazdaság tulajdonviszonyai közelítik meg — ezért hirdetik újra meg újra a két társadalmi forma utópista reformerei, hogy az ipart a kisparcellás földtulajdon modellje szerint kell átszervezni a kapitalizmusban, ill. a szövetkezeti földtulajdon modellje szerint kell megszervezni a kommunizmusban.

A kapitalizmus, ill. a kommunizmus ilyen felfogása mellett nem meglepő, hogy a szocializmus, amelyet e két formáció közötti átmenetként próbálunk értelmezni, hol a kommunizmus alsó fokának tűnik, mert nem jellemzik a magántulajdon viszonyai, hol pedig a kapitalizmus felső fokának, mert nem jellemzik a köztulajdon viszonyai. Az „igazi” magántulajdon és az „igazi” köztulajdon az, amelynek hiányát büszkélkedve, illetve számonkérőleg emlegetik a szocializmusról értekező különböző szerzők. Vagyis az olyan magántulajdon, amely lehetővé tenné, hogy az egyén kénye-kedve szerint rendelkezék a társadalmi összmunka többlettermékének bármely részével; illetve az olyan köztulajdon, amely lehetővé tenné, hogy a társadalom közösen tűzze ki a munka célját és ossza el azt a különböző egyének között.

Más összefüggések tárulnak fel azonban, ha a kapitalizmus, szocializmus és kommunizmus történelmi szukcesszivitását úgy tekintjük, mint a tulajdon felszámolási folyamatának különböző szakaszait.

Ebben az esetben a kapitalizmus korszakának világtörténelmi újdonságát nem valamilyen új, korábban nem létezett tulajdonviszony kibontakozásában fogjuk keresni, hanem abban a negatívumban, ahogyan a köztulajdon minden maradványát radikálisan felszámolja. A pénz mint csereérték lenne a kapitalizmus korszakában az az „ager publicus”, amely az egyént az egyetlen reális közösséghez, a piachoz kapcsolná; s a pénz mint tőke az a „parcella”, amely a termelési eszközhöz kapcsolja. Minthogy a kapitalizmus klasszikus korszakát nemcsak az a jól ismert tendencia jellemzi, hogy benne minden áruvá váljék, hanem az a nem kevésbé markáns tendencia, hogy minden tőkévé, azaz önmagát szaporító értékke legyen, ezért az egyetlen tényező, ami a tőkésítés gazdasági kényszere alól az egyént felszabadíthatja — a nyomor: csakis a pénznek mint csereértéknek a hiánya, vagyis a piac közösségből való kitaszított-ság az, ami az egyént a pénztől mint tőkétől, vagyis a termelési eszköz magántulajdonától megszabadítja. Ez egyértelmű viszony és a kapitalizmus minden ellentmondása ezen belül lép fel.

A szocialista társadalmakban ezzel szemben ez a viszony az ellentmondásnak csak az egyik oldala. A másik oldalt a tulajdon államosításának ténye konstituálja azáltal, hogy az egyének tulajdonnéküliségét önálló mozzanatként rögzíti, amely a maga részéről ugyancsak közvetíti az árutermelő társadalom közösségből való kitaszított-ságot: a világpiacon folyó árucserében csak annak az államnak a közvetítésével vehetnek részt az egyének, amely a tulajdonukat kisajátította.

A kommunista társadalomban azután a magántulajdon megszűnésének ténye a társadalmi lét alapmeghatározójává válik, amelyet már nem közvetít a piac közösségből való kitaszított-ság, hanem amely maga közvetíti az egyén szabadságát közösségétől.

A szocializmus ilyen értelemben valóban átmenet a kapitalizmus és a kommunizmus között. Az a tény, hogy benne az egyénnek a termelési eszköz magántulajdona által közvetített viszonya a társadalomhoz megszűnt, még nem jelenti azt, hogy ennek helyét az egyén és a társadalom közvetlen viszonya foglalta volna el. Sőt, létezésének másik lényeges tényeként kell tuda-

másul venni, hogy éppígy megszűnt benne az egyénnek a társadalmi tulajdon által közvetített viszonya a termelési eszközöz, ami ismét csak nem jelenti azt, hogy ennek helyén az egyénnek és a termelési eszköznek bármiféle közvetlen viszonya állana. Éppúgy tévedés áldozata ezért, aki a szocializmust a kapitalizmus fejlett stádiumának tekintve, az első tényt kéri rajta számon, mint olyan „hibát”, amelynek lényege, hogy *ebben* a szocializmusban az egyén nem rendelkezhetik szabadon saját munkájának és az általa használt termelési eszköznek közös gyümölcsével; mint az, aki a szocializmust a kommunizmus fejletlen stádiumának tartva, a második tényt kéri rajta számon, mint azt a „hibát”, amelynek lényege, hogy *ebben* a szocializmusban a közös tulajdon „csáki szalmája”, ahelyett, hogy a kollektíva közös döntéseinek lenne bázisául. Valójában a két tény együtt konstituálja a szocializmus objektíve ellentmondásos sajátosságát.

\*

Ami mármost korunk kapitalizmusát illeti, annak lényeges összefüggéseit csak egy ilyen szocializmussal való koezisztencia hátterén lehet megérteni. Enélkül például lehetetlen komoly ökonomiai elemzésnek alávetni a munkásosztály társadalmi helyzetét. Ti. ezt olyan gazdasági rendszeren belül kell értelmezni, amelyben egyre inkább áttérnek a természetadta módon megtermelt és újratermelt munkaerőnek a termelésben való elfogyasztásáról a kvalifikált munkaerőnek egyre nagyobb tőkeberuházást igénylő megtermelésére és újratermelésére az oktatás és képzés tervszerűen szervezett iparágában. Az így megtermelt munkaerővel a kvalifikált munkás már nem rendelkezhet saját tulajdonként, így a klasszikus kapitalizmus kvalifikálatlan munkásától eltérően még munkaerőjét sem bocsáthatja szabadon áruba. Hogy eközben a munkával töltött idő meghatározott intervalluma után meghatározott összegű pénzt kap, ez még semmiképpen sem bizonyítja, hogy ezt a munkaerő-áru áraként kapná: Marx rámutat olyan esetekre, amikor a munkáért kapott pénznek (pl. a hordár vagy a prostituált bérének) az azonos forma ellenére más a gazdasági tartalma, mint a munkás bérének, ti. nem a munkaerő ára, hanem valóban a munkáé, aminek a munkabér mint olyan csak *látszik*.

Semmi sem akadályozza, hogy a kvalifikált munkaerő ökonomiai meghatározottságát illetően új látszatoknak essen áldozatul a fetisizmus tudat. Marx megállapítja: „A valódi gazdaságosság — megtakarítás — munkaidő megtakarításában áll . . . de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével . . . A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére. Ez a közvetlen termelési folyamat álláspontjáról úgy tekinthető, mint *állótőke* termelése; lévén ez az állótőke maga az ember.”<sup>8</sup>

Ha azt a lényeges sajátosságot figyelmen kívül hagyjuk, amely a munkaerőnek mint állótőkének a megtermelését és elfogyasztását jellemzi, ha tehát a kvalifikált munkaerőnek az ökonomiai összefüggéseit továbbra is úgy akarjuk vizsgálni, mintha az egyszerű munka végzésére alkalmas kvalifikálatlan munkaerőről lenne szó, amely a tőkés termelés rendszerében a forgótőke részeként szerepel — akkor egy sor új látszathoz jutunk:

<sup>8</sup> Marx: Id. mű, 174—175.

Az a különbség például, amely a fejlett, ill. a gyengén fejlett országokban megtermelt munkaerő színvonala között szembeötlően megmutatkozik, megalapozza a magasabbrendű, ill. alacsonyabbrendű fajok létezésének a látszatát, minthogy a forgótőke részeként létező munkaerő természetadta módon képződött, itt pedig a természetesnek felfogott különbségek már nem egyének vagy családok, hanem nemzetek között léteznek.

Az a tény, hogy a kvalifikált munkaerő termeléséhez a szükségleteket, amelyek az egyént mozgatják, szintén tervszerű termelési folyamatban, mesterségesen kell kialakítani, megalapozza a szükségletek manipulációjára vonatkozó látszatot.

Hasonló látszatok kapcsolódnak olyan tényekhez, hogy a magasán kvalifikált munkást viszonylag jól fizetik meg, de az ilyen munkaerő megtermelésébe beruházott állótőkének a haszonélvezetét a munkás mobilitásának korlátozásával biztosítják.

A fetisisztikus tudat, olyankor is, amikor a tudományos vizsgálat igényével közelít e jelenségekhez, megreked az ilyen látszatoknál. Eközben a filozófia a rá jellemző mélységgel, de az ugyancsak rá jellemző absztraktsággal veti fel a kérdéseket, eleve kizárva ezáltal, hogy a történelmi korra vonatkozó konkrét választ adjon rájuk.

A feladat, ha korproblémákra a történelmi perspektívát felvillantó választ keresünk: helyreállítani a gazdasági és a filozófiai megközelítés egységét, amely Marx gondolkodásmódját jellemezte.

Ilyen megközelítés számára a kérdés úgy vetődne fel, hogy hogyan módosítja az emberi tárgy és az emberi lényeg Marx által adott elemzését az a tény, hogy a gép helyett az ember—gép-rendszerrel kell számolni, amelynek emberi komponense ugyanakkor nemcsak az egyszerű munkát végző munkás, hanem az is, „akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik” és aki számára a termelési folyamat „gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány”.<sup>9</sup>

Valószínűnek tűnik, hogy egy ilyen vizsgálódás a „tárgyilag megtestesülő tudományban” a tárgyiasulás új formáját fogja felismerni. Éppígy valószínű, hogy a lényegivé válás új formájaként kell felismerni azt a lázadást, amellyel a kvalifikált munkaerő (az utóbbi években egyre gyakrabban) tiltakozik az ellen, hogy a gépek rendszerébe integrálják.

Ilyen vizsgálat azután újólag igazolná Marx kommunizmusra vonatkozó gondolatainak gazdasági-filozófiai érvényességét.

<sup>9</sup> Uo. 175.

# A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK ASPEKTUSAIRÓL

KATONA PÉTER

## 1. ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

A gondolkodást számos tudomány tanulmányozza. Ezek közül számunkra különösen fontos a pszichológia, a formális logika és maga a filozófia. E tudományok egymástól eltérő aspektusokban vizsgálják a gondolkodási képződményeket. A gondolkodás vizsgálati aspektusainak elhatárolása igen fontos, hiszen lényeges filozófiai problémák megoldását segíti elő; és ellenkezőleg: eme aspektusok tisztázatlansága vagy felcserélésük komoly zavarokhoz vezet a filozófiai gondolkodásban. Erről tanúskodik a filozófia, a logika és a pszichológia múltja, de jelene is. Mindez a marxista filozófiára is vonatkozik.

A szóban levő aspektusok tisztázatlanságának vagy felcserélésének okai elsősorban objektívek és csak másodsorban szubjektívek. Az objektív okok között kettő játszott, ill. játszik főszerepet: 1. A pszichológia, a logika és a filozófia által tanulmányozott gondolkodási képződmények, jelenségek „objektív” összetartozása. 2. A gondolkodás megismerésének dialektikája, a gondolkodást tanulmányozó tudományok fejlődésének dialektikája és az ebből adódó filozófiai hagyomány, amely bizonyos problémák megoldásában sokszor szinte kényszerítő erővel szabja meg korunkban a filozófiai gondolkodás irányát. Az 1. ok részletesebb elemzésére e tanulmány más részeiben kerül sor. A másodikkal kapcsolatban pedig problémánk szempontjából elegendő, ha a következőkre gondolunk:

a) *A mai tudományok őse és ennek differenciálódása.* A tudományok kialakulásában és fejlődésében — különös tekintettel az európai történelemre — három fő periódust szokás megkülönböztetni: 1. az ókor és részben a középkor tagolatlan tudományát, 2. a tudományok differenciálódását a XV—XVIII. században és 3. a XIX. században kezdődő integrálódásukat. Az ókor tudománya — amit sokszor filozófiának nevezünk — kezdetben tagolatlan „őstudomány” volt, a mai tudományok tudomány előtti őse. Az ókor nagy tudósai — akiket mint filozófusokat emlegetünk — egyben „szaktudósok” is voltak: részleges és hiányos, főként empirikus tapasztalatok alapján próbáltak magyarázatot adni az egyes jelenségekre és a világra mint egészre. Mindez még nagyon távol van a mai értelemben vett tudományoktól és (ha szabad egyáltalában a filozófia egyazon tárgyára, problémakörére gondolnunk) a filozófiától is. Hiányzott a tudomány tárgyának és alapvető fogalmainak pontosabb meghatározása, tisztázatlan volt a kutatás módszere stb. A későbbiek során ebből az őstudományból váltak ki a mai tudományok, köztük a filozófia is.

A filozófia és a logika öltött legkorábban tudományos jelleget. Ez elsősorban tárgyukkal és módszerükkel kapcsolatos; a filozófia uralkodó szerepe pedig világnézeti-pártos jellegéből következett. A filozófia tárgyának engelsi kon-

cepcióját, ill. a dialektikus materializmus kialakulásának előzményeit szem előtt tartva így kapunk magyarázatot arra az ellentmondó összefüggésre, amely szerint a tudományos ismeretek korai fejlődési szakaszának egészében véve fejlettebb filozófiai gondolkodás felelt meg, mint egy későbbi, elmélyültebb szakaszának. Az „Anti-Dühring” ismert „Bevezetés”-ében Engels a dialektika fejlődésének szakaszait elemezve rámutatott arra, hogy a régi görög filozófusok született, természetadta dialektikusok voltak; a természetet, a társadalmat és a szellemi tevékenységet vizsgálva mindenekelőtt az összefüggések és kölcsönhatások végtelen láncolata tárult eléjük, egy olyan világ, amelyben minden mozog, változik, létrejön és elpusztul. Ez az eredeti, naiv szemlélet lényegét tekintve helyes szemlélet a világról. „De ez a szemlélet, bármily helyesen ragadja is meg a jelenségek összképének általános jellegét, arra mégsem elég, hogy megmagyarázza az egyes részleteket, amelyekből ez az összkép egybetevődik; és amíg ezt nem tudjuk megtenni, addig az összkép-pel sem vagyunk tisztában. Hogy ezeket az egyes részleteket megismerjük, ki kell őket emelnünk természeti vagy történelmi összefüggésükből és mind-egyiküket magáért-valóan a mibenlétük, különös okaik és okozataik stb. szerint kell megvizsgálunk.” Ez a természettudományoknak a XV. századtól kezdődő egyre rohamosabb fejlődésével következett be, ami viszont maga után vonta a metafizikus gondolkodásmódot, „az utolsó évszázadok sajátos korlátoltságát”. A tudományos filozófiát és filozófiai gondolkodásmódot végeredményben a modern tudományoknak a XIX. században kezdődő integrációja, a tudományok egységes rendszeréhez való törekvés teremtette meg. Minden tudomány igyekezett tisztázni helyét és szerepét az ismeretek rendszerében és ezt a filozófia sem kerülhette el. Úgy tűnt, hogy ezután szükségtelen a filozófia. A filozófia felszámolására való törekvés mutatkozott meg a különböző pozitivistá tendenciákban. Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai ezekkel és az egyéb filozófiai irányzatokkal ellentétes állásponthez jutottak: a filozófia újjászületésének gondolatát hirdették meg. Ez a tudomány lényege szerint materialista és dialektikus.

A materializmus és az idealizmus, a dialektika és a metafizika harcában fejlődő filozófia különösen erős hatást gyakorolt a pszichológiára és a logikára.

A *pszichológia* kezdetei az ókori görög természetfilozófusok elképzeléseihez vezethetők vissza és a pszichológiai ismeretek a filozófián belül gyarapodtak. Ezeket az ismereteket összegezte és fejlesztette tovább Arisztotelész „A lélekről” c. munkájában. Arisztotelészt hosszú időn át legfőbb tekintélynek ismerték el a pszichológiai problémák magyarázatának terén is. A későbbi idők nagy filozófusai is jelentős szerepet játszottak a pszichológia tudományának kialakításában és fejlesztésében. Gondoljunk pl. Descartes munkásságára.

A pszichológia viszonylag későn, a XIX. század közepén alakult önálló tudománnyá. Ennek előfeltételeit fziológusok munkái – Müller, Helmholtz, Weber, Young és mások felfedezései, ill. kutatási módszerei – teremtették meg a XIX. század első felében. Wundt „Grundzüge der physiologischen Psychologie” c. művében ezeket az eredményeket összegezte és fejlesztette tovább, tette alkalmassá pszichológiai kutatások céljára. A továbbiakban egyre inkább a kísérleti módszer honosodott meg az alapvető pszichológiai kutatásokban. A kísérleti módszer alkalmazásának elterjedése döntő szerepet játszott a pszichológiának mint önálló tudománynak a kialakulásában és fejlődésében.

Bonyolultabb problémát jelent napjainkban a *logika* tárgyának elhatárolása,

valamint a logika és a filozófia viszonyának tisztázása. A jelenlegi filozófiai és logikai irodalom alapján tényként kell elfogadnunk, hogy a „más szaktudományhoz — pl. a matematikához, a kémiához vagy a fizikához — hasonlóan önálló tudomány-e a logika” kérdésre a filozófusok és a logikusok is eltérő válaszokat adnak.

b) *A filozófiai és a logikai ismeretek összefonódása.* Amikor korunkban Arisztotelészt mint a logika atyját emlegetik, akkor a logika tárgyáról kialakított koncepcióknak megfelelően az „Organon”-t és a „Metafiziká”-t, illetve kimondottan az „Organon” egyik részét, az „Első Analitiká”-t tartják szem előtt. Az előbbieket a tágabb értelemben vett logika őseit tartalmazzák, az utóbbi pedig a modern formális logikának, más néven a szimbolikus vagy matematikai logikának a kezdete. Az „Első Analitiká”-ban Arisztotelész végeredményben két axióma és három szabály alapján eredeti axiomatikus logikai rendszert épített fel. (A *logika* kifejezést mai jelentésében Arisztotelész nem használta. Ez a kifejezés később terjedt el logikai tanok megjelölésére.)

Az arisztotelészi tanítások kétszeresen is tanúsítják, hogy a logika már születésekor összefonódott a filozófiával. 1. Az „Organon” néven ismert logikai írásokban és a „Metafiziká”-ban egymás mellett, egymással keveredve szerepelnek a filozófiai és a logikai tanítások. 2. Az ún. alapvető logikai törvényeket Arisztotelész hol gondolkodástörvényként, hol pedig léttörvényként fogalmazta meg. Gondoljunk a következő megfogalmazásokra: „*Lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban — s hogy a logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt —, hozzá is tartozhassék, meg ne is.*” „Lehetetlen ugyanis, hogy valaki abban a véleményben legyen, hogy ugyanaz a dolog van is, meg nincs is.” „Ugyanaz a személy ugyanabban az időben ugyanarról a tárgyról nem is hiheti, hogy van is, meg nincs is.” „*Az egymásnak ellentmondó állítások nem lehetnek egyszerre igazak.*” „Van a létezőkben egy elv, melyre nézve nem lehet tévedni, sőt mindig ennek az ellenkezőjét vagyunk kénytelenek tenni, azaz igazat mondani, s ez az: lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék.” „Ugyanazon dolgokról az ellentétes állítások sohasem lehetnek együtt igazak.” (1; 69, 85, 240, 241.)\*

A filozófiai és a logikai ismeretek a későbbiek során is összefonódtak. Világos példáit találjuk ennek Descartes és Hegel filozófiájában (de más filozófiákban is).

A „Discours”-ban Descartes a logika szillogizmusai és egyéb szabályai helyett négy filozófiai-ismeretelméleti módszert, ill. szabályt javasolt. „Ami a logikát illeti, ennek szillogizmusai és egyéb szabályainak legnagyobb része inkább arra szolgál, hogy az ember másoknak megmagyarázza azt, amit tud, vagy mint Lullus művészete, hogy ítélet nélkül beszéljen olyan dolgokról, amelyeket nem tud, mintsem arra, hogy újat tanuljon.” „... Azt gondoltam, hogy a logika sok szabálya helyett beérem a négy következővel...”: „Az első az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak; azaz hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot és semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami oly világosan és határozottan áll elmém előtt, hogy nincs okom kétségbevonni.

\* A zárójelben közölt számok a dolgozat végén levő irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvessző utániak az oldalszámok.



A második az volt, hogy a vizsgálódásaimban előforduló minden problémát annyi részre osszam, ahányra csak lehet és a legjobb megoldás szempontjából szükség van. A harmadik az, hogy olyan rendet kövessek gondolkodásomban, hogy a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kezdem, s csak lassan, fokozatosan emelkedem fel az összetettebb ismeretéhez, s még azok között is feltételezek bizonyos rendet, amelyek nem magától értetődően következnek egymás után. Az utolsó pedig az, hogy mindenütt teljes felsorolásokra és általános áttekintésekre törekedjem, s így biztos legyek abban, hogy semmit ki nem hagytam.” (2; 214, 215.) Ezek a szabályok lényegük szerint különböznek a szillogizmusoknak nevezett gondolkodási struktúráktól és azoktól a szabályoktól, amelyek e struktúrákkal kapcsolatosak. Gondolkodásunk ismeretelméleti-módszertani szabályai ezek és semmi sem indokolja az előbbiekkal való szembeállításukat.

A *hegeli filozófia* azonosította a létet és a gondolkodást. E filozófia szerint a valóság alapját az „abszolút eszme” képezi, ami nem egyéb, mint az embertől elszakított és abszolutizált gondolkodás. A természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás ennek az abszolút eszmének a megnyilvánulásai. „Visszás dolog föltenni, hogy előbb vannak a dolgok, amelyek képzeink tartalmát alkotják, s azután jön a mi szubjektív tevékenységünk, amely az előbb említett művelettel, a tárgyak közös vonásainak elvonásával és összefoglalásával, megalkotja fogalmaikat. A valóban első épp a fogalom, s a dolgokat a bennük lakozó és bennük megnyilatkozó fogalom tevékenysége teszi azzá, amik. Vallásos tudatunkban ez úgy fordul elő, hogy azt mondjuk, Isten semmiből teremtette a világot, vagy másképp kifejezve, a világ és a véges dolgok az isteni gondolatok és az isteni határozatok bőségéből fakadtak. Ez elismerése annak, hogy a gondolat, s közelebbről a fogalom, a végtelen forma, vagy a szabad, teremtő tevékenység, amelynek nincs szüksége rajta kívül lévő anyagra a megvalósuláshoz.” (3; 254.) A világ alapját tehát az eszme képezi. Fejlődésének egy szakaszán természetté változik, majd a (hegeli) filozófiában újra önmagára talál. Az abszolút eszme, fogalom tulajdonsága az örökös mozgás, az ellentétekben való fejlődés, amely belső tevékenységének eredménye. Erről szól a hegeli „Logika”. „A logika megmutatja az *eszme* fölemelkedését arra a fokra, ahonnan a természet teremtőjévé válik s átmegy egy konkrét *közvetlenség* formájához, amelynek fogalma azonban széttöri ezt az alakot is, hogy önmagához visszatérve, *konkrét szellemmé* legyen.” (4; 201 – 202.)

A hegeli filozófiában a megismerési folyamat törvényei egyben a lét törvényei is és e törvények tudománya a logika. „A logikainak a forma szempontjából három oldala van: a) az elvont vagy értelmi, b) a dialektikus vagy negatívan-ésszerű, c) a spekulatív vagy pozitívan-ésszerű. Ez a három oldal nem három része a logikának, hanem mozzanatai minden logikus-reálisnak, azaz minden fogalomnak, vagy minden igaznak általában.” (3; 132.) Az elvont vagy értelmi oldalhoz, mozzanathoz a formális logika tartozik mint az egyoldalú, a merev, a véges gondolkodás logikája. A dialektikus vagy negatívan-ésszerű és a spekulatív vagy pozitívan-ésszerű mozzanatokhoz pedig a spekulatív logika; e mozzanatoknál a véges meghatározások önmegszüntetése s a velük ellentétes meghatározásokba való átmenete történik, felső fokon pedig a meghatározásoknak ellentétességükben történő felfogása. (3; 56, 74, 133 – 142.) (4; 25 – 29.) (5; 13 – 14.)

A reális megismerési folyamatot misztifikálva Hegel valójában a természet,

a társadalom és a megismerés legáltalánosabb törvényeit, a dialektika törvényeit tárta fel. A marxizmus—leninizmus klasszikusai a hegeli filozófia „racionális magvát” éppen a dialektikában látták és szükségesnek tartották a dialektika megtisztítását az idealizmustól; számukra a legfontosabb a *dialektikus módszer* volt, amelyet materialista alapra helyeztek és továbbfejlesztettek.

c) *A pszichológia és a logika összefonódása.* A formális logikai problematika pszichológiai értelmezése már az ókori görög filozófusoknál vagy logikusoknál is előfordult. A későbbiek során főként Locke, Hume, Spencer és Mill munkásságának eredményeképpen alakult ki a logika pszichológiai irányzata. A pszichológiai logika alapelemje az, hogy a logikai törvények mint gondolkodástörvények a gondolkodás természetes lefolyásának törvényei és a logika pszichológiai tudomány. (6; 6, 7.)

A pszichológiai logikának Brassai Sámuel személyében magyar képviselője is volt. „Logika lélektani alapon fejtegetve” c. munkájában a lélektant vallja a logika alapjának és nem elégszik meg a logikai problémák „száraz értelmezésének odavetésével”, „hanem ezeket, valamint alapjaikat is, a képzeteket, származtatva (geneticé) s előállításuk, alakulásuk műfolyamát, különböző körülményektől, felfogásoktól, egyéni tehetségektől függő állapotaitak ismertetni iparkodik”. A logika céljáról, tárgyáról és feladatáról ezt írta: „A logika célja az emberek közt egymás értésének eszközése.” „Mivel az emberek főképp beszéd által közlekednek egymással, tehát a logika a beszédet kell hogy értelmessé tegye.” Ám a beszédnek két helyettes társa is van: az írás és az integetés! „A logikának tehát, hogy értelmességet eszközölhessen tiszte az, hogy a beszélő (író vagy integető) felet képesítve értelmesen beszélni (írni, integetni); a hallót (vagy látót) pedig alkalmassá tegye értelmesen hallani (vagy látni), röviden: érteni oktassa.” A fogalmak tekintetében ezt a programot a következő szabályok (inkább tanácsok) előírásával óhajtotta biztosítani: „I. A mondó részére: 1. Legyen ismeretes a fogalmakkal, köreikkel, tartalmaikkal, fokozataikkal, és csak azoknak neveivel éljen, melyekről neki magának helyes ismerete van. 2. A kimondásban gondos tekintettel legyen a fogalom körére: mert csak így érheti célját, az értelmességet, ti. hogy a hallóban azon képzetek keletkezzenek, amelyeket ő kíván, s úgy amint ő kívánja. . . 3. Legyen figyelemmel a halló felfoghatóságára és csak olyan fogalmak neveivel éljen, melyeknek ismeretét ennél méltán felteheti. Itt már az ildomnak kell működni a szólónál. . . 4. Ugyancsak ildom által dönthető kérdés az is, vajon adott esetben ugyanazon tárgyra vonatkozó felsőbb vagy alsóbb fogalom nevével éljen-e a szóló. . . 5. Azon esetben, midőn a fogalom a halló előtt nem ismeretes, azzá kell neki tenni. . . II. A hallót illető szabályok: 1. A halló ügyeljen a szóló kifejezéseire s figyelemmel fogva fel minden szavát, engedje, sőt kényszerítse saját képzelődését, hogy kísérje nyomon a képzet-ébresztő szókat, valamint szorítsa rá értelmét, hogy reflexiójával a szóló által kívánt sorban fogja össze a keltett képzeteket. 2. Kétségét, homályát vagy tudatlanságát legott vallja be őszintén. . . 3. Mindenek felett legyen gyanús maga iránt s vizsgálja meg: nincsenek-e csalfa eszmetársításai. . .” (7; 3, 4, 60—61, 65—66, 163.)

Logikusok és pszichológusok méltán tiltakoztak és tiltakoznak a pszichológiai vagy pszichologizáló logika ellen, és — különböző jogos vagy kevésbé jogos — pozíciókból védtek és védik a logikai, ill. a pszichológiai tudományok önállóságát.

d) *A logika kettéválása és a filozófiai-gnoszeológiai logika eszméje.* Bacon és

Descartes tanításaiban fellelhető előzmények után Kant filozófiájában tárul elénk határozottabb formában a filozófiai-gnoszeológiai logika eszméje.

Kant a logika két típusát különböztette meg: az általános logikát (*allgemeine Logik*) és a transzcendentális logikát (*transzendente Logik*). (Az *általános logika* kifejezésnek a *formális logika* kifejezés felel meg; ez utóbbit Kant ritkán használta.)

Az *általános logika* tiszta logika vagy alkalmazott logika. „Az elsöben elvonatkoztatunk minden empirikus föltételtől, melyek mellett értelmünkkel élünk, pl. az érzékek befolyásától, a képzelet játékától, az emlékezet törvényeitől, a szokás hatalmától, a hajlamtól stb. . . . Az általános logika akkor neveztetik alkalmazottnak, ha az értelem használatának szabályaira irányul a lélektan-tanította szubjektív empirikus feltételek mellett.” Tulajdonképpen csak az előbbi tekinthető tudománynak. E tudomány legjellemzőbb vonásai a következők:

*Elvonatkoztat az ismeret tartalmától.* „Mint általános logika elvonatkozik az értelmi ismeret minden tartalmától s tárgyainak minden különbségétől, s a gondolkodásnak csak pusztá formájával van dolga.”

*Nincsenek empirikus elvei, csupán a priori elvekkel van dolga.* „Mint tiszta logikának nincsenek empirikus elvei, tehát nem merít semmit a pszichológiából. . . Demonstrált doktrína, mindennek benne a priori bizonyosnak kell lennie.”

*Az igazság negatív próbaköve.* „Az általános logika tehát az értelem meg ész egész formai munkáját elemeire bontja s megismerésünk minden logikai megítélésének elvei gyanánt adja elő. A logika e része tehát analitikának nevezhető, épp ezért legalább negatív próbaköve az igazságnak. . . Az ismeret pusztá formája, bármennyire megegyezik is logikai törvényekkel, még távolról sem elegendő arra, hogy az ismeret anyagi (objektív) igazságát biztosítsa: senki sem merészkedhetik csakis a logikával tárgyakról ítéletet mondani, vagy mielőtt a logika terén kívül *nem* keresett alapos felvilágosítást, valamit róluk állítani. . . .”

*Kánon, de nem organon.* „Ő az értelem meg ész kánonja, de csak ami használata formai részét illeti, a tartalom lehet akármilyen (empirikus vagy transzcendentális).” „Az általános logika organon gyanánt tekintve mindig a látszat logikája. . . Minthogy ugyanis semmit se szól az ismeret tartalmáról, hanem csak az értelemmel való megegyezés formai föltételeiről, melyek azonban a tárgyakra vonatkozólag egészen közömbösek: az a vállalkozás, hogy szerszámként (organon) élnek vele az ismereteknek legalább állítólagos bővítésére és terjesztésére, nem egyéb üres fecsegésnél, hogy amit akarnak, némi látszattal állítsák, vagy ha úgy tetszik, megtámadják.”

*A transzcendentális logika* jelentősen eltér az általánostól. „Abban a reményben tehát, hogy vannak fogalmak, melyek *a priori* vonatkoznak tárgyakra, nem mint tiszta vagy érzéki szemléletek, hanem csak mint a tiszta gondolkodás cselekedetei, amelyek tehát fogalmak, de sem empirikus, sem nem eszthetikai eredetűek, előre is a tiszta értelem- vagy észismeret tudományának eszméjét alkotjuk, mely által tárgyakat egészen *a priori* gondolunk. Ily tudománynak, mely efféle ismereteknek határozná meg eredetét, körét s objektív érvényességét, *transzcendentális logika* volna a neve, mert csak az értelem s ész törvényeivel foglalkoznék, de pusztán amennyiben *a priori* vonatkoztatnak tárgyakra, nem pedig, mint az általános logika, különbség nélkül mind az empirikus, mind a tiszta észismeretekre.” E logika lényegesebb vonásai a következők:

*Egyesíti a tartalmat és a formát.* „Léteznék logika, melyben nem vonatkozunk el az ismeret minden tartalmától...”

*Tudásunk eredetét is vizsgálja.* „Tárgyak ismeretének eredetére, amennyiben nem a tárgyaknak tulajdonítható, is vonatkoznék; míg az általános logika az ismeretek ez eredetével nem törődik.”

*Mint analitika, az igazság logikája.* „A transzcendentális logikának ama része tehát, amely a tiszta értelemismeret elemeit adja elő s az elveket, melyek nélkül tárgy egyáltalán nem gondolható, a transzcendentális analitika s egyzersmind az igazság logikája.”

*Kánon, de nem az általános és korlátlan használat organonja.* „Minthogy tehát ne legyen egyéb csak az empirikus használat megítélésének kánonja, ennélfogva visszaélés, ha általános s korlátlan használat organonjaként szerepel, s ha egyedül a tiszta értelemmel merészkedünk szintheticusan tárgyakról általában ítéletet mondani, állítani s dönteni.”

A transzcendentális logika alapvető tartalmát a kategóriákról és funkciójokról szóló tanítás képezi. Kant 12 kategóriát sorolt négy osztályba. Ezek: a mennyiség kategóriái: egység, sokság, teljesség; a minőség kategóriái: realitás, tagadás, korlátozás; a viszony osztályába tartoznak: a szubsztancia és a tulajdonság, az ok és az okozat viszonya, és a kölcsönhatás; a modalitás pedig a lehetőség, a valóság és a szükségszerűség kategóriáját tartalmazza. (E kategóriák és osztályzásuk az ítéletek hagyományos osztályozásának felel meg.) Kategória-tanában Kant azokat a legáltalánosabb fogalmakat igyekezett rendszerbe foglalni, amelyeket a gondolkodás általában és szükségszerűen használ. A 12 kategória egymástól független, mégis található köztük összefüggés: a második kategória mindegyik osztályban az első ellentéte, a harmadik viszont az ellentétek szintézise. (Az ellentétek és az ellentétek egysége!) (8; 64, 65, 67—70, 80.) Kategória-elméletével Kant a modern dialektika, ill. a dialektikus logika kezdetéhez jutott el. (Tekintsünk el most attól, hogy ez az elmélet idealista alapokon jött létre, hogy megalapozatlan és ellentmondásos.) V. F. Aszmuusz, a kanti filozófia kiváló ismerője joggal állította: „Kant transzcendentális logikája volt a *dialektikus logika* első, bár még homályos és nem elégséges, de annál inkább pozitív vázlata. Határozottabban mondva: Ha már a *pozitív* dialektika kezdeteit keressük Kantnál, akkor ezeket nem annyira transzcendentális antinómia-tanában találjuk meg, mint inkább éppen a transzcendentális logikában. A transzcendentális *dialektika* — keresztülkaszul negatív tanítás.” (9; 57.) Valóban ez a helyzet. Az értelem kategóriáinak metaempirikus alkalmazásából szükségszerűen adódó antinómiák végeredményben félreértéseken alapulnak és tulajdonképpen ál-ellentmondások. Maga Kant írta: „Aggasztó és lehangoló valami, hogy általában van antithetikája a tiszta észnek és hogy ez, mely hiszen minden vitatkozásban a legfőbb törvényszéket alkotja, önmagával viszályba keveredjék. Volt ugyan fönnebb ily látszatos antithetika előttünk; de kitűnt, hogy félreértésen alapult...” „Volta-képp nincs is a tiszta észnek semmiféle antithetikája.” (8; 446, 448.)

A filozófiai-gnoszeológiai logika eszméjének valóra váltása, e logika első átfogó kidolgozása az objektív idealista Hegel munkásságának eredménye. Ennek az eredménynek azonban komoly fogyatékségei is vannak. Ezek közül a leggyakrabban a filozófiai idealizmust, a sematizmust, valamint a módszer és a rendszer ellentétét szokás emlegetni. De baj van a formális logika szerepének hegeli értékelésével is! A formális logika ugyanis nála a metafizikus, antidialektikus gondolkodásmóddal azonosul. Mégis, mivel az ész

megszűnten-megmaradóként magában foglalja az értelmet, a spekulatív (a dialektikus) logika is magában foglalja az értelmi (a formális) logikát. „A spekulatív logikában a puszta *értelmi logika* bennfoglaltatik és belőle mindjárt származtatható; nem kell hozzá egyéb, csak el kell hagyni belőle a dialektikust és ésszerűt; akkor azzá lesz, ami a közönséges logika, *históriája* mindenféle összeállított gondolatmeghatározásnak, amelyet végességében valami végtelennek vesznek.” (3; 97, 140.)

e) *A modern formális logika kialakulása.* A formális logika fejlődésében két nagy szakasz különböztethető meg: 1. az ógörög logikától a matematikai logika létrejöttéig és 2. a matematikai logika létrejöttétől napjainkig. (10; 16–52.) A formális logika fejlődésének első szakaszára vonatkozóan a *hagyományos formális logika* elnevezést használjuk.

A hagyományos formális logika tartalmát Arisztotelész logikai tanításai, valamint az ókori és középkori filozófusok, majd Bacon, Leibniz és mások által tett kiegészítések képezték. E logika jellemző vonásai: 1. A filozófia része volt mint sajátos ismeret- és módszerelmélet. Ún. alaptörvényei a gondolkodás metafizikus (antidialektikus) módszerének alapját képezték. E törvényeket egyben a lét elveinek is tartották, materialista vagy idealista módon értelmezve a létet. 2. E logika nem volt tisztán formális; használatához tartalmi okoskodás is kellett. 3. Központi eleme nem az ítélet vagy kijelentés volt, hanem a fogalom (terminus). 4. A szimbólumok alkalmazása e logikában elsősorban kisegítő jellegű volt, a szimbólumok nem úgy szerepeltek benne, mint a logikai problémák megoldásának eszközei. (A marxizmus—leninizmus klasszikusai ezt a logikát bírálták, rámutattak arra, hogy mint a megismerés módszere korlátok között mozog és a dialektikához úgy viszonyul, mint az alsóbb matematika a felsőhöz.) A modern formális logika, a matematikai vagy szimbolikus logika — mint annak idején más tudományok is — levált a filozófiáról. Sajátos tárgya következtében semmiben sem különbözik a többi szaktudománytól, pl. a matematikától, a nyelvtudománytól stb. Ez a logika a gondolkodásnak egy meghatározott aspektusát, az ún. formális következtetéseket tanulmányozza és éppen ezért nem lehet a valóság megismerésének általános módszere. (11; 57–67.)

Amikor a gondolkodás vizsgálatának aspektusait elemezzük, illetve amikor eme aspektusok tisztázatlanságának vagy felcserelésének „objektív” okait keressük, az a), b), c), d) és e) körülményeket feltétlenül figyelembe kell vennünk.

## 2. A GONDOLKODÁS MINT FOLYAMAT.

### A GONDOLKODÁSI KÉPZŐDMÉNYEK MINT A GONDOLKODÁS OBJEKTÍV FORMÁI

A gondolkodás az emberi megismerő tevékenység legfelsőbb foka. A gondolkodást itt a szubjektum funkciójának tekintjük, amely — mint a szubjektum tudatának centrális komponense — nem azonos az emberiség gondolkodásával, nem azonos a megismerés társadalmi-történelmi folyamatával, hanem mozzanata, eleme ez utóbbinak.

A gondolkodás *céltudatos tevékenység* és a gyakorlati tevékenységben felmerülő problémák megoldására irányul. Mint tevékenység egyben *folyamat* is, olyan folyamat, amely probléma-szituációval kezdődik és „természetes” befejeződéseként a probléma megoldásával végződik. Ezt a folyamatot Sz. L. Rubinstein így jellemezte: „A gondolkodás az ember és az objektív világ közötti

kölcsönhatás folyamatába iktatódik be. A gondolkodás az embernek és a világnak reális kölcsönhatása során keletkezik, és e kölcsönhatás adekvát megvalósítására szolgál; s a megismerésnek, a gondolkodásnak a folyamata maga a megismerő, gondolkodó alany és a megismerendő tárgy, a megoldásra váró feladat objektív tartalma közötti szakadatlan kölcsönhatás folyamata.” (12; 12.) Továbbá: I. M. Szeccsenov felfogását („A pszichikus aktusnak olyan folyamatként, mozgásként való felfogását, amelynek meghatározott kezdete, tartama és vége van, alapvetőnek kell tartanunk. . .”) követve kiemelte, hogy „a pszichikai lét alapvető módozata a folyamatként vagy tevékenységként való lét” (12; 24.)

A gondolkodásnak két oldala van: a *gondolkodási folyamat* és rezultatív kifejeződése, eredménye (s egyben eszköze, előfeltétele) a *gondolat*. A gondolat a valóság meghatározott szerkezetiségű általánosított *képmása*, maga a gondolkodási folyamat pedig a *gondolatok mozgása*, változása, amely a gondolatok szétválasztódásában, összekapcsolódásában, sajátos kapcsolataik kialakulásában stb. nyilvánul meg és amelyet ugyancsak szerkezetiség jellemez. A gondolkodási folyamat és a gondolatok összetartoznak: gondolatok segítségével gondolkodunk és ennek eredményeképpen gondolatokhoz jutunk.

A folyamat és a folyamat eredményének megkülönböztetése nem újkeletű. A pszichológiában — egységüket hangsúlyozva — különbséget tesznek az érzékelés és az érzet, az észlelés és az észlelet, az emlékezés és az emlék-kép, valamint a gondolkodás és a gondolat között, kiemelve, hogy a folyamat eredménye nem külsődleges a folyamattal szemben, hanem belekapcsolódik abba. A következtetések formális logikai elemzése is ehhez hasonlólt feltételez: a konklúzióknak a premisszákkal való kapcsolatait reprezentáló logikai műveletek a gondolkodási, az okoskodási folyamat sajátos kifejeződései. A marxista filozófia klasszikusai sem különálló egyszeri aktusoknak tekintették a gondolkodás eseteit, hanem folyamatnak. Marx fő művében, „A tőké”-ben (és más munkáiban is) bonyolult folyamatként ábrázolta a gondolkodást, amely a konkrétból indul ki és a jelenségek analízisén, valamint absztrakciókon keresztül halad a konkrét gondolati újraalkotásához, a lényeges vonások gondolati szintéziséhez. Engels „A természet dialektikájá”-ban a hipotézisnek mint gondolkodási formának és egyben a gondolkodásnak a folyamat-jellegét hangsúlyozta. Így vélekedett Lenin is. Hegel „A logika tudománya” c. művéhez írt konspektusában találjuk a következő megjegyzéseket: „A megismerés a szervesetlen természetben való elmerülés *folyamata* . . . avégett, hogy a természetet alávesse a szubjektum hatalmának és általánosítsa (megismerje az általánost a természet jelenségeiben). . . A gondolatnak az objektummal való egybeesése — *folyamat* . . . A megismerés a gondolkodás örök, végtelen közeledése az objektumhoz. A természetnek az emberi gondolatban való tükröződését nem ,holtnak’, nem ,elvontnak’, nem mozgás nélkülinek, nem ellentétek nélkülinek, hanem az ellentétek mozgása, keletkezése és megoldódása örök folyamatában kell felfogni.” (13; 178, 179.)

A marxista filozófiai irodalomban hosszú időn keresztül a tudati tükröződés rezultatív kifejeződésére, a tudati, a gondolati képmásra helyezték a hangsúlyt, háttérben hagyva a tükröződés folyamatát. Sokan még ma is rejtetten két értelemben használják a „tükröződés”, ill. a „tükrözés”, „leképezés” kifejezéseket, amennyiben ezekkel jelölik a tükröződés folyamatát és eredményét is. Napjainkban makacs tendenciaként jelentkezik a kettő megkülönböztetése, különösen azokban a vizsgálatokban, amelyek a gondolkodás modellezésének

és az információnak a filozófiai elemzésére irányulnak. Egyet kell értenünk V. Sz. Tyuhtyinnal, amikor a következőket hangsúlyozza: „A visszatükröződési elmélet rendkívül fontos problémája a visszatükröződés, a megismerés nemcsak rezultatív, hanem processzuális-operatív oldalának feltárása is. Itt táru fel a legnagyobb mértékben specifikumuk, aktivitásuk. A tükrözés elve nemcsak hogy nem mond ellent a világot megismerő és átalakító szubjektum aktív tevékenységének, hanem ellenkezőleg, éppen ez utóbbi következtében foghatók fel a dolgok rejtett, mélyenfekvő tulajdonságai és összefüggései. És minél aktívabb a gyakorlaton alapuló megismerő tevékenység, annál objektívebbek és mélyebbek annak eredményei. Éppen a tükrözés, a megismerési formák processzuális oldalának nem kellő kidolgozottsága, valamint a tükrözés fogalmának ‚betű szerinti‘ leegyszerűsített értelmezése adtak alkalmat bizonyos jugoszláv filozófusoknak (l. a jugoszláv filozófiai társulat IV. ülésének anyagait, 1960. november 10–11.) arra, hogy alaptalanul szembeállítsák a gyakorlatot a tükrözés elvével, az emberi tevékenység aktív, alkotó oldalait a visszatükröződési elmélettel (G. Petrović, M. Damjanović) és ezzel bizonyos kétségeket támasztanak a visszatükröződési elmélettel szemben (V. Ribar).” (14; 50.) A *folyamat* és az eredmény megkülönböztetésének szükségességét indokolja N. I. Zsukov is az információ fogalmának filozófiai elemzésében és e fogalomnak a tükrözélméletre való alkalmazásában. (15; 22–56.)

Továbbá: meg kell különböztetni a tevékenységként és folyamatként értelmezett gondolkodás *tartalmát* és *formáit*. A tartalom — tudati, gondolati képmás az absztrahálás különböző fokain; azt fejezi ki, amiről gondolkodunk. A gondolkodási forma — a gondolatok, valamint „mozgásuk”, kapcsolataik szerkezetisége. Ezek is összetartoznak: *a gondolkodás reális folyamatában nem létezik tartalom nélküli gondolkodási forma, de forma nélküli tartalom sem.*

*A gondolkodás formái oldala* két szempontból tárgyalható: a gondolkodási formák, a gondolkodás „összetevői”, a gondolkodási műveletek, közös néven: *a gondolkodási képződmények* és a velük kapcsolatos *gondolkodástörvények* szempontjából.

*A gondolkodási képződmények* körébe tartoznak: az analízis, a szintézis, az absztrahálás, a konkretizálás, az azonosítás, a megkülönböztetés, a fogalom, az ítélet, a következtetés, a hipotézis, az analógia (v. analogikus következtetés) stb. E képződmények vizsgálatánál elvonatkoztatunk konkrét képmás-jellegű tartalmuktól, hiszen ezek — ebben a tekintetben — egymástól szerkezetiségük, felépítettségük, *formájuk* szerint különböznek. Ha pl. a fogalmat mint gondolkodási képződményt vizsgáljuk, akkor feladatunk nem az, hogy valamely megadott fogalmat, pl. a társadalmi osztály fogalmát mint gondolati képmást vizsgáljuk, hanem az, hogy szerkezetiségét, formai oldalát elemezzük. Tágabb értelemben: Nem elégedhetünk meg azzal, hogy csak *általánosságban* különböztetjük meg a gondolkodás tartalmát és formáját, a tartalmat mint gondolati képmást és a formát az egyes gondolkodási képződményeknél is meg kell különböztetnünk. Vegyük pl. az analízis-szintézist és a fogalmat.

Az *analízis-szintézis* meghatározott szakaszokra tagolható folyamat. A gondolkodás egyik részfolyamata ez, benne a vizsgált objektumra vonatkozó gondolataink között létesítünk kapcsolatokat és eredményként olyan gondolatokat kapunk, amelyekben a vizsgált objektum sajátosságai tükröződnek. E folyamat a tartalom és a forma egysége. Tartalma azt fejezi ki, hogy minek az analízise-szintézise, mire irányul, mi tükröződik benne. Mint forma — különbözik más gondolkodási formától, pl. az azonosítás-megkülönböztetéstől. —

A *fogalom* — gondolat. Tartalma tudati képmás, amely a megismerés adott objektumára vonatkozik; formája pedig olyan szerkezetiség, amely különbözik az ítélet vagy kijelentés szerkezetiségétől.

Félreértésekre ad lehetőséget az a körülmény, hogy a filozófiai irodalomban sokszor nem különböztetik meg világosan az egyes gondolkodási képződmények tartalmi és formai oldalát. Ez a körülmény ad lehetőséget pl. arra, hogy a gondolkodási forma fogalmába hallgatólagosan a tartalmat is becsempészzék. Elsősorban ebből ered a gondolkodási képződményekről mondott kijelentések többértelműsége. Pl.: „A fogalom a valóságot tükrözi” mondat jelentheti azt, hogy a fogalom *tartalma* tudati képmás, de azt is, hogy *formája* is képmás, vagyis hogy a fogalomnak mint formának is ugyanúgy van „eredetije” a gondolkodáson kívüli valóságban, mint a tartalmának.

A gondolkodási képződmények mint formák nem azonosak a gondolkodáson kívüli valóság dolgainak, jelenségeinek formáival és nem is gondolati képmásaik ez utóbbiaknak.

Először is: *Különbséget kell tennünk a forma, a szerkezetiség és gondolati képmása között* (mint ahogy az almát sem azonosítjuk az alma fogalmának tartalmával, azaz gondolati képmásával). Továbbá: *Meg kell különböztetnünk a formák két csoportját: a gondolkodáson kívüli valóságban levő formákat és a gondolkodási formákat, valamint a formák eme két csoportjának gondolati képmásait.*

Vegyük a következő példákat:

*A gondolkodáson kívüli valóság dolgainak, képződményeinek formái*, pl. a *benzolgyűrű* mint természeti és a *társadalom politikai szervezete* mint társadalmi (mint a társadalomban levő) forma. Ezek gondolati képmásait tartalmazzák a következő leírások: „Benzolgyűrű: a benzolmolekula szerkezetének alapját képező, szabályos hatszögben összekapcsolódó hat szénatom, melyek mindegyikéhez egy hidrogénatom kapcsolódik. A szénatomokat összekapcsoló valamennyi kötés azonos...” „A társadalom politikai szervezete: egy adott osztálytársadalom összes politikai intézményeinek rendszere. Az állam (mint legfőbb komponens) mellett magában foglalja mindazokat az egyéb szervezeteket is, amelyek hatást gyakorolnak a társadalom politikai életére...” Az itt említett formák a természetben, illetve a társadalomban vannak, a gondolkodásban csak képmásaik létezhetnek mint gondolataink tartalmi.

Mást találunk a *gondolkodási formák* esetében. Vegyük az ide tartozók közül a *fogalmat* és az *analógiát*. Ezek gondolati képmásait fejezik ki a következő leírások: „Fogalom: a világ gondolati visszatükröződésének egyik, specifikusan emberi formája, amelynek révén megismerjük a jelenségek és folyamatok lényegét, általánosítjuk lényeges vonásaikat és tulajdonságaikat... A fogalmak alkotják a nyelv szavainak értelmét... A fogalom fő logikai funkciója az, hogy gondolatilag kiemeli a gyakorlatban és a megismerési folyamatban bennünket érdeklő tárgyak tulajdonságait...” „Analógia: hasonlóság megállapítása nem azonos objektumok egyes oldalai, tulajdonságai és viszonyai között. Az analógia alapján levont következtetések az ilyen hasonlóságon alapulnak. Az analogikus következtetés szokásos sémája: *A* objektum *a, b, c, d, e* ismertetőjegyekkel rendelkezik; *B* objektumnak megvannak *b, c, d, e* ismertetőjegyei, tehát lehet, hogy az *a* ismertetőjeggyel is rendelkezik...” A fogalom és az analógia mint gondolkodási képződmény a *gondolkodás sajátos formája*. A gondolkodáson kívüli valóságban, mindenekelőtt az embertől független természetben nincs fogalom, nincs analogikus következtetés és a többi gondol-



kodási képződmény sem található meg. Ez egyben azt is jelenti, hogy ezek a képződmények mint formák nem a gondolkodáson kívüli valóság formáinak gondolati képmásai és elsődleges, „objektív” létezésükben nem is képmások, azaz ebben a meghatározottságukban nem gondolataink tartalmaiként léteznek. Tudunk róluk vagy sem — vannak, léteznek mint gondolkodásunk formái és csak megismerésük révén kerülnek át gondolkodásunk tartalmába. Ez fejeződik ki a fogalom mint gondolkodási képződmény, mint forma és a fogalom fogalmának különbségében, amikor is az utóbbi fogalom-tartalomként jelentkezik mint a fogalomról való tudásunk. — Mindez nem jelentheti a gondolkodási formáknak az elszakítását a gondolkodáson kívüli valóságtól, nem jelentheti azt, hogy e formákat a priori természetűeknek tekintjük a kanti értelemben. A gondolkodási képződmények az ember és az objektív világ kapcsolatában alakultak ki a dolgok, mindenekelőtt az anyagi tárgyak és viszonyaik objektív tulajdonságaihoz igazodva. Pl. az azonosítás-megkülönböztetésnek *mint műveleti formának* a kialakulásában és fejlődésében *a dolgok azonossága és különbsége* döntő szerepet játszik, nemkülönben az a szükséglet, hogy azonosítsunk és megkülönböztessük a nem-azonosokat. Mégsem mondhatjuk azt, hogy az azonosítás-megkülönböztetés mint műveleti forma a dolgok azonosságának és különbségének a gondolati képmása; ez utóbbiakat nem tekinthetjük az azonosítás-megkülönböztetés „eredeti”-jének. Nem véletlen, hogy az azonosítás-megkülönböztetés fogalmának tartalma lényegesen különbözik az azonosság-különbség fogalmának tartalmától.

Hasonlóképpen értelmezhető a gondolkodástörvények természete is.

*Mindenekelőtt meg kell különböztetnünk a törvényeket és gondolati képmásaikat.*

A törvény gondolati képmása nem más, mint ismeretünk a törvényről. Amikor ismeretekről beszélünk, akkor a gondolkodás, a gondolatok tartalmi aspektusát hangsúlyozzuk. Ami az ismereteknek a gondolkodásban betöltött szerepét illeti: mintegy *elvként* kapcsolódnak be a gondolkodás folyamatába, így segítik elő a megismerést. Az ismeretek eredményei is és egyben előfeltételei, eszközei is a megismerésnek. (A mozgás, a tömeg, a gyorsulás, vagy a tőke, a profit, az agresszió fogalmait a megismerés eredményeképpen jöttek létre. De amikor megismerünk, akkor felhasználjuk — éspedig szükségszerűen — a már meglevő ismereteket. A fizikai mozgás sajátosságait és törvényeit kutatva felhasználjuk a mozgás, a tömeg, a gyorsulás fogalmait; a jelenlegi nemzetközi helyzet elemzése elengedhetetlenné teszi a tőke, a tőke kivétel, a profit, az agresszió fogalmainak alkalmazását.)

Továbbá: *Meg kell különböztetni a törvények két csoportját: a gondolkodáson kívüli valóság törvényeit és a gondolkodástörvényeket, valamint a törvények e két csoportjának gondolati képmásait.*

A gondolkodástörvények és a gondolkodáson kívüli valóság törvényei egyazon valóság általános, szükségszerű és lényegi összefüggései. Ezek az összefüggések gondolati képmásaiktól függetlenül léteznek. Tudunk róluk vagy sem, vannak, léteznek. Mint ilyenek nem igazak és nem hamisak. Az *igaz* vagy *hamis* problémája csak gondolati képmásaiknak hozzájuk való viszonyával kapcsolatos.

Vegyük a törvények eme két csoportjának példáit:

*A gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek csoportjába tartozik például Arkhimédész törvénye mint természeti és az alap meghatározó szerepének törvénye mint társadalmi törvény. Ezek gondolati képmásai* fejeződnek ki a következő leírások tartalmában: „A folyadékba vagy gázba merülő testre a test

által kiszorított folyadék vagy gáz súlyával egyenlő nagyságú felhajtóerő hat...” „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségzerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja határozza meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot általában.” Ezek a törvények a természetben, illetve a társadalomban hatnak, a gondolkodásban csak képmásaik léteznek mint gondolataink tartalmi, azaz mint ismeretek.

Mást találnak a *gondolkodástörvények* esetében. Ide tartoznak pl. az *analízis kezdeti irradiációjának és azt követő koncentrációjának törvénye*, a *principium contradictionis* és az *absztrakttól a konkrétéhoz való felemelkedés törvénye*. Ezek *gondolati képmásait* tartalmazzák a következő leírások: „Kezdetben a probléma-helyzet egész mezeje válik elemzés tárgyává. Amilyen mértékben az elemzés előrehalad, a problémának olyan részlegei ... és aspektusai, amelyekről az elemzés során kiderül, hogy a probléma szempontjából lényegtelenek, nem vonatkoznak a dolog lényegére, egymás után – egyenként és egész zónánként, komplexumokként – kirekesztődnek, kiesnek, és az analízis olyan egyre szűkebb szférára összpontosul, amelynek közvetlenebb vonatkozása van a problémához: a kezdetben extenzív analízis egyre intenzívebbé válik.” „A principium contradictionis szerint megengedhetetlen valamit állítani és ugyanazt tagadni ugyanazon tárgyról ugyanabban az időben és viszonylatban... Az ellentmondásmentesség biztosítása elengedhetetlen bármely tudományban... A kétértékű logika ítéletkalkulusának  $\bar{A} \cdot A$  formulája éppen az ellentmondó ítéletek tulajdonságait fejezi ki.” „A konkrét azért konkrét, mert számos meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban a konkrétum ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelentkezik, nem pedig mint kiindulópont, noha a konkrétum a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és elképzelés kiindulópontja is. Az első úton a teljes elképzelés elvont meghatározássá párolgott el, a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétum újraalkotására vezetnek... Az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig emelkedünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrétat újraalkothatja.” A fentebb megnevezett törvények a gondolkodás három – számunkra különösen fontos – aspektusának, a pszichológiaiának, a formális logikainak és a gnoszeológiaiának az összefüggései. (Nem szabad ugyanis a gondolkodástörvényeket formális logikai törvényekre redukálni.) Most pedig tegyük fel a kérdést: érvényesülnek-e, hatnak-e az itt megnevezett törvények a gondolkodáson kívüli valóságban? Az első törvény a probléma-megoldó gondolkodás általános menetét fejezi ki és csak ott érvényesülhet, ahol probléma-megoldás van, magában a probléma megoldásában, a gondolkodás folyamatában. Senki sem állíthatja komolyan, hogy pl. az élet-telen természet emberi értelemben véve problémát old meg. A második törvény az ellentmondó ítéletek igazságértékeinek viszonyát fejezi ki és csak ott érvényesülhet, ahol az igaz és a hamis mint tulajdonságok vagy viszonyok egyáltalában létezhetnek. A dolgok, mindenekelett az anyagi dolgok nem igazak és nem hamisak, hanem vannak, léteznek. A harmadik törvénnyel kapcsolatban maga Marx írta: „Az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig

emelkedünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrétat újraalkothatja. De semmi esetre sem magának a konkrétumnak keletkezési folyamata.” Azaz: az absztrakttól a konkrétához való felemelkedés törvénye nem a reális konkrétum keletkezési folyamatának törvényét tükrözi; nem gondolati képmása a reális konkrétum keletkezési törvényének, hanem a megismerésnek, a gondolkodásnak a törvénye! Az idézett marxi leírás pedig e törvény gondolati képmását tartalmazza, ezt fejezi ki!

A gondolkodástörvény objektív mivoltában — gondolati képmásához viszonyított elsődlegességében — nem ismeretként jelentkezik és a gondolkodási folyamatban sem olyan szerepet tölt be, mint az ismeret, azaz nem elvként kapcsolódik be a megismerés folyamatába, hanem a gondolkodás „objektív” szabályozója, azaz regulatív szerepe van. A gondolkodástörvény csak felismerése után válik ismeretvé. Erre az ismeretre is vonatkozik mindaz, ami a többire: felhasználjuk az azonos nemű többi ismeretek megszerzésében, felhasználjuk a gondolkodás további vizsgálatában. Sőt! A gondolkodás törvényszerűségeinek ismeretében olyan összefüggésekhez is eljutunk, amit a „természetes” gondolkodás nem használ. (Gondoljunk arra a felfedezésre, amely szerint bármely kijelentéskapcsolat egyetlen művelet, pl. az ún. Sheffer-féle művelet segítségével kifejezhető.) Továbbá: A gondolkodás törvényeinek és formáinak ismerete lehetővé teszi, hogy tudatosan is ezeknek megfelelően gondolkodjunk. Ha pl. ismerjük a principium contradictionist és alkalmazásának feltételeit, akkor ez segít bennünket tudatosan logikus gondolkodásunkban. Ha tudjuk, hogy ismereteink egyetlen adott időpontban sem tükrözik kimerítően a valóságot, akkor ezt kutatásainkban számításba vesszük.

Továbbá: *Vannak a valóságnak olyan törvényei, amelyek egyaránt hatnak a gondolkodáson kívüli valóságban és a gondolkodásban.* (Ezek képezik a dialektika tudományának tárgyát.) Ilyen pl. az ellentétek egységének és harcának törvénye. Ez a törvény a különböző mozgásformákban — így a gondolkodásban, a megismerésben is — sajátosan érvényesül, de nem tekinthető egy valamely mozgásforma sajátos törvényének. A gondolkodásban elsődlegesen sajátos megnyilvánulásában létezik (mint pl. az analízis és a szintézis folyamatainak „objektív” dialektikája), másodlagosan pedig mint a valóság egyik legáltalánosabb törvényének és e törvény sajátos, a gondolkodásban való megnyilvánulásának gondolati képmása.

A fentieknek megfelelően: a gondolkodás vizsgálata a gondolkodás sajátos, objektív formáinak és törvényeinek kutatását jelenti. E formák és törvények gondolati képmásait tartalmazza tudományos szinten a pszichológia és a logika, de tartalmazza a filozófia is. Ismeretes azonban, hogy a kiemelt tétel filozófiai viták tárgyát képezi. A marxista filozófiai és logikai irodalomban ugyanis a gondolkodás formai oldalának természetét értelmezve a gondolkodástörvények két koncepcióját találjuk: Az egyik szerint a gondolkodástörvény ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, a másik szerint pedig nem, hanem a gondolkodás sajátos, objektív törvénye. Az elsővel részletesebben foglalkoztam „A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában” (16), valamint „Tudati visszatükrözés és tudati képmás” (17) c. tanulmányomban. A két koncepció vitájának bemutatása helyett itt elegendőnek tartom, ha azoknak az alapvető érveknek a tarthatatlanságára utalok, amelyeket az elsőként megnevezett koncepció védelmében szokás emlegetni.

„A marxista filozófia szerint . . .”

Az az érvelés, amely a fentebbi szavakkal kezdődik, eleve igazoltnak tekinti azt, amit bizonyítani kellene. Ezzel az érvel kapcsolatban azt is figyelembe kell venni, hogy a marxista filozófiai irodalomban a gondolkodástörvények másik koncepcióját is megtaláljuk, azt, amely elismeri, hogy megismerésünk, gondolkodásunk a valóságot tükrözi, ugyanakkor azonban elismeri e tükrözés, leképezés sajátos, „objektív” törvényeit és formáit is. (12; 26.) (18; 102.) (19; 14, 15.) A marxista filozófia propagandájában, oktatásában „Ismeretelmélet” vagy „A dialektikus materializmus ismeretelmélete” címszó alatt, ill. elnevezéssel éppen ilyen törvényeket és formákat szerepeltetünk.

„Engels szerint, . . . Lenin szerint . . .”

Gyakran olvassuk és halljuk, hogy a kérdéses koncepció tartalma megegyezik a marxista filozófia klasszikusainak tanításaival, hogy Engels és Lenin ugyanígy vélekedtek a gondolkodástörvények és a gondolkodási formák természetével kapcsolatban.

Nézzünk meg két olyan idézetet, amelyet szinte perdöntőnek tekintenek:

Engels írta: „A gondolkodástörvények és természeti törvények szükségképpen egyeznek egymással, mielőtt csak helyesen felismertük őket.” (20; 499.)

Milyen értelemben szerepel itt a gondolkodástörvény?

Először is: *gondolkodástörvény mint „empirikus alapon nyugvó elméleti ismeret”*. Az ítéletek eme engelsi osztályozása a hegelizmushoz kapcsolódik: 1. egyedi ítélet, 2. különös ítélet és 3. általános ítélet. A magyarázat és a példák a következők: „Az első ítéletet úgy foghatjuk fel, mint egyediségi ítéletet: regisztrálják azt az egyedülálló tény, hogy súrlódás hőt hoz létre. A második ítélet mint különösségi ítélet: a mozgás egy különös formája, a mechanikai mozgás, azt a tulajdonságot mutatta, hogy különös körülmények között (súrlódás által) egy másik különös mozgási formába, a hőbe megy át. A harmadik ítélet az általánossági ítélet: a mozgás mindegyik formája képesnek és kénytelennek bizonyult a mozgás mindegyik más formájába átcsapni. Ezzel a formával a törvény elérte végső kifejezését. Új felfedezésekkel új bizonyítóadatokat, új, gazdagabb tartalmat adhatunk neki. De magához a törvényhez, ahogyan itt ki van mondva, nem fűzhetünk hozzá semmi többet. Általánosságában, melyben mind a forma, mind a tartalom egyaránt általános, nem bővíthető: abszolút természeti törvény ez.” (Uo.) *A gondolkodástörvények ezekben az esetekben nem mások, mint a természeti törvények gondolati képmásai: a gondolkodás itt a természeti összefüggéseket tükrözi.*

Másodszor: *gondolkodástörvény mint a gondolkodás gnoszeológiai aspektusának objektív törvénye*. „Ami tehát Hegelnél az ítélet gondolkodási formájának mint olyannak egy fejlődéseként jelenik meg, itt mint egyáltalában a mozgás természetéről való, empirikus alapon nyugvó elméleti ismereteink fejlődése lép elének.” (Uo.) *Azaz: a megismerés az egyedi ismerettől a különös ismereten át az általános ismeret felé halad. Ez a társadalomra mint megismerőre éppúgy érvényes, mint az egyes konkrét emberre. Ez a törvény gondolkodásunk, megismerésünk objektív törvénye abban az értelemben, hogy tudunk róla vagy sem, van, létezik, érvényesül és már akkor is érvényesült, mielőtt felismerték volna. De nem törvénye az embert megelőző és visszatükröződésétől függetlenül létező természetnek. Az egyedi, a különös és az általános ebben a természetben nem úgy függ össze, mint a gondolkodásban, ill. a megismerésben. Engels példáját véve: az egyedi és a különös megismerése között évezredek teltek el, a különös és az általános között pedig három év. Ha a konkrét,*

egyedi ember gondolkodási folyamatát vesszük, akkor is tapasztalhatjuk, hogy ismereteink különböző általánossági fokai között jelentős időközök vannak. Ebben a vonatkozásban a szóban levő törvény mint a gondolkodás gnoszeológiai aspektusának objektív törvénye a valóság mindhárom területén uralkodó *egyedi – különös – általános* összefüggésnek a gondolkodásban, a megismerésben megnyilvánuló különös esete; az *egyedi – különös – általános* összefüggés mint a valóság egyik legáltalánosabb összefüggése ugyanis sajátos, különös módon jelentkezik a három nagy szférában, a természetben, a társadalomban és a megismerésben. A gondolkodástörvény ebben a minőségben nem tudati képmás, hanem objektív törvény, amelynek tudati, gondolati képmása lehet pl. a következő ítélet tartalma: „A megismerés az egyedi ismerettől a különös ismereten át az általános ismerethez halad.”

Lenin írta: „A gondolkodás törvényeinek nemcsak szubjektív jelentőségük van, vagyis a gondolkodás törvényei a tárgyak tényleges létezésének formáit tükrözik vissza, teljesen egybevágóak ezekkel a formákkal, s nem különböznek tőlük.” (21; 338 – 339.) Ámde itt is a természeti törvények és formák gondolati képmásairól van szó, nem pedig sajátos gondolkodási törvényekről és formákról! A fentebbi gondolat folytatásaként ugyanis ezt írta: „A valóságban megvan az, amit az ok és okozat kapcsolatának látunk, a természetben van objektív okság, illetve szükségszerűség.” Mindezt *Csernisevskij materializmusát helyeselve* írta. Másutt is ugyanezt a gondolatot találjuk. A természetben levő okság és szükségszerűség materialista felfogását tárgyalva *az engelsi megállapításokhoz kapcsolódott*: „Az ok és az okozat emberi fogalma mindig egyszerűsíti valamelyest a természeti jelenségek objektív összefüggését, csak megközelítően tükrözi vissza azt, mert mesterségesen elszigeteli az egyetlen és egységes világfolyamat egyik-másik oldalát. Ha úgy látjuk, hogy a gondolkodás törvényei összhangban vannak a természet törvényeivel, ez teljesen érthetővé válik – mondja Engels –, ha figyelembe vesszük, hogy a gondolkodás és a tudat, az emberi agy termékei, és hogy maga az ember természeti termék’. Érthető, hogy az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggésnek nem ellentmondanak, hanem megfelelnek’.” (21; 142.)

Teljesen világos, hogy a fenti esetekben a „gondolkodástörvény” kifejezés a természettörvény gondolati képmását jelöli. Ez a szóhasználat azonban nem jogosít arra, hogy a gondolkodás sajátos „objektív” formáit és törvényeit a természetben levő formák és a természeti törvények gondolati képmásainak tekintsük. Tagadta-e Lenin a megismerés, a gondolkodás objektív formáit és törvényeit? Ellenkezőleg! Éppen „Materializmus és empiriokriticizmus” c. műve alapján szokás hangsúlyozni, hogy milyen fontos a dialektikának a tükrözés-elméletre vagy képelméletre való „alkalmazása”. „Az ismeretelméletben – mint a tudomány minden más ágában is – dialektikusan kell gondolkodnunk, vagyis ismereteinket nem szabad késznek és változatlanak feltételeznünk, hanem meg kell vizsgálnunk, hogyan lesz a nem teljes, nem pontos tudás teljesebbé és pontosabbá” – írta Lenin és ennek megfelelően elemezte az igazság abszolút és relatív mozzanatainak dialektikáját, a megismerés és a gyakorlat kapcsolatát, a régi és az új fizikai elméletek viszonyát, a *megismerési folyamat dialektikáját*, amely objektív abban az értelemben, hogy tudunk róla, felismertük, számításba vettük vagy sem – van, létezik, érvényesül.

A harmadik alapvető érv:

„A gondolkodás törvényei specifikusan tükrözik a (gondolkodáson kívüli) valóság törvényeit.”

A szóban levő koncepció hívei igen gyakran hangoztatják ezt az érvet, mellyel azonban csakis akkor lehetne valamit kezdeni, ha tisztáznák e „specifikus tükrözés” értelmét és elhatárolnák a specifikusan tükröződő törvényeket azoktól, amelyek nem-specifikusan tükröződnek. Embe érvelés során a tudati képmás értelmében használt „specifikus tükröződés” gyakran „a (gondolkodáson kívüli) valóságból való származás”-sá, „a természet által determinált”-tá vagy „a tükrözés eredményé”-vé változik. Problémánk szempontjából azonban *nem az a kérdés*, hogy honnan származnak a gondolkodás formái és törvényei (a tudományok szerint a valóságból!), hogy a természet determinálja-e őket vagy hogy kialakulásukban szerepet játszik-e a gyakorlati-anyagi tevékenységben végbemenő tükrözőtevékenység (igen, mégpedig alapvető szerepet játszik és gyakorlati-anyagi tevékenységünkben a tárgyak objektív tulajdonságaihoz és összefüggéseihez kell igazodnunk!), *hanem az*, hogy képmásokként léteznek-e tudatunkban, mint a természettörvények gondolati képmásai és hogy van-e eredetijük a gondolkodáson kívüli valóságban, mint a természet-törvények gondolati képmásainak?

Az elsőként említett koncepció alapvető érveinek részletesebb elemzése azt mutatja, hogy e koncepciónak nincs elégséges alapja, elméleti következményei pedig zavart okoznak a marxista filozófia sok konkrét problémájának megoldásában.

Ebből a helyzetből egyetlen kiút kínálkozik: *Filozófiánkban elméletileg is el kell ismerni, hogy a gondolkodásnak sajátos, objektív törvényei és formái vannak*, amelyeknek a természeti törvények gondolati képmásaitól eltérően nincs *eredeti-jük* a gondolkodáson kívüli valóságban. Ez a gondolat egyébként nem új. A marxista filozófia klasszikusai is elismerték a megismerés és a gondolkodás objektív törvényeit. (Ennek az állításnak az igazságáról a legkönnyebben úgy győződhetünk meg, hogy műveik olvasásánál mellőzünk minden zavaró kommentárt.) Ezt az álláspontot képviseli — több-kevesebb következetességgel — napjaink marxista filozófusainak többsége is. (Azokról van szó, akik idejében megszabadultak a lét és a gondolkodás hegeli azonosításának eszméjétől.)

A gondolkodás sajátos, objektív formáinak és törvényeinek elismerése nem jelent idealizmust vagy apriorizmust. Ellenkezőleg: a gondolkodási formák és a gondolkodástörvények dialektikus materialista felfogása nem abban különbözik idealista felfogásuktól, hogy e formákat és törvényeket a gondolkodáson kívüli valóságban levő formák és törvények tudati képmásainak tekintjük, hanem abban, hogy *eviláginak* és társadalmi-nak tartjuk ezeket, olyanoknak amelyek a gondolkodáson kívüli valóságból, mindenekelőtt az anyagi világból és az anyagi tevékenységből származtak és származnak. E probléma egyik érdekes filozófiai elemzését találhatjuk Kiss János „Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei” c. tanulmányában. (22.)

### 3. A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK PSZICHOLÓGIAI, FORMÁLIS LOGIKAI ÉS FILOZÓFIAI ASPEKTUSA

#### a) A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK PSZICHOLÓGIAI ASPEKTUSA

A pszichológiai aspektus megítélésénél célszerű, ha a materialista pszichológia pozíciójából indulunk ki és mindenekelőtt a Szovjetunióban végzett gondolkodáslélektani kutatásokat tartjuk szem előtt.

A szecsenovi, a pavlovi és a lenini eszmei-módszertani örökség ellenére hosszú idő kellett ahhoz, hogy a pszichológusok a pszichikum természetére vonatkozó koncepciójukat, kutatásaik tárgyát és ezek általános elvi-módszertani alapjait tisztázzák. (23.) (24.) E feladatok megoldásában — különösen a gondolkodáslélektani kutatásokra vonatkozóan — a többi pszichológus között jelentős részt vállalt Sz. L. Rubinstein. (23; 33.) Ez az oka annak, hogy a pszichológiai vizsgálatok problémáinak megoldásában oly gyakran hivatkoznak munkásságára. Ez a hivatkozás a gondolkodás pszichológiai aspektusának bemutatásához is elengedhetetlen, annál is inkább, mivel a gondolkodáslélektani vizsgálatok elvi-módszertani tételeinek egy részét elméleti formában ő fogalmazta meg.

A gondolkodás pszichológiai vizsgálatának főbb elvei a következőkben fogalhatók össze:

*A gondolkodás az agy funkciója:* A pszichikus jelenségek agyi tevékenységként léteznek. A gondolkodás mint a tudat legfőbb komponense maga is agyi, neurológiai folyamat és neurológiailag, valamint fiziológiailag is elemezhető. A materialista pszichológia azonban nem elégedhet meg a pszichikum és az agy, ill. a gondolkodás és az agy kapcsolatának megállapításával, számára e kapcsolat *mélyenségének* feltárása is szükséges.

A pszichikum és az agy összefüggésének problémája mindenekelőtt a pszichikus folyamatok agyi lokalizációjának problémájaként jelentkezik. A pszichomorfológiai koncepció szerint a pszichikum mint az agy funkciója, mint funkció meghatározott struktúrájú sejtszövet működése és a pszichés jelenségek az agy idegműködésének dinamikájától függetlenül vannak kapcsolatban meghatározott anatómiai struktúrákkal. Ez a koncepció a tudat biologizálásának veszélyét rejti magában, amennyiben lehetővé teszi, hogy a pszichikus folyamatokat, de a pszichikum tartalmát is az agy felépítéséből vezessék le, ahhoz hasonlóan, ahogyan a Müller-féle „fiziológiai” idealizmus származtatta az érzeteket az érzékszervek „specifikus” energiájából. A fiziológiai és a pszichológiai kutatások a pszichomorfológiai koncepció tarthatatlanságát bizonyítják. A filozófusnak pedig tisztán kell látnia, hogy „a pszichikum, a tudat az agy funkciója” tétel még nem jelent materializmust; ez a tétel idealista spekulációk kiindulópontja is lehet.

„Az agy a pszichikus tevékenységnek csak szerve, de nem forrása.” Az agy az a szerv, amely az ember és a valóság közti kölcsönhatást a legmagasabb fokon realizálja. *Az agy működése reflextevékenység* és reflextevékenység a pszichikus tevékenység is. A pszichomorfológiai koncepcióval szemben a szovjet pszichológia a *funkcionális dinamikai lokalizáció elvét* hangsúlyozza: „bármely konkrét pszichikus folyamat megmagyarázásához, e folyamat anyagi (agy) ,szubsztrátumaként’, a struktúrával egyidejűleg meg kell ragadnunk a funkcionális fiziológiai dinamikát, Pavlov kifejezésével élve, a ,konstrukciót’ is, s nem csupán egymagában a benne lezajló fiziológiai folyamatoktól elkülö-

nített sejszerkezetet". (12; 13.) (25; 226—239.) (26; 8—11, 211—216.) (27; 44.) (28; 55—58.)

*A gondolkodás tükröző tevékenység.* A gondolkodás a szubjektum megismerő tevékenysége és mint ilyen a valóság visszatükrözése, mégpedig a vissza-tükrözés legmagasabb foka.

A visszatükrözés a kölcsönhatás sajátos formája és az anyagi világ jelenségeinek általános tulajdonsága. Konkrét megnyilvánulása anyagi hordozójának fejlettségétől függ. Az élő világban kezdetben mint ingerlékenység jelentkezik, később — az idegsejt, ill. az idegrendszer megjelenésével — a pszichikum formáját ölti, legmagasabb foka az emberi pszichikum, a tudat. Kezdetben a tárgyak egyes tulajdonságai tükröződnek, majd maguk a tárgyak meghatározott szituációkban, legvégül — az emberi gondolkodás révén — a dolgok lényegi, általános és szükségszerű összefüggései. Az ember nemcsak a dolgokkal és viszonyaikkal végez anyagi műveleteket, hanem a dolgok és viszonyaik tudati képmásaival is. Továbbá: Az ember számára a külső hatás nem pusztán ingerként jelentkezik, hanem objektumként is, a megismerés objektumaként. „A gondolkodásnak olyan felfogása, amely szerint az a tárgy megismerése, gondolati felidézése, a kiindulási pontul szolgáló érzéki adatok nyomán, nem egyéb, mint éppen a tükrözés-elmélet.” (12; 12.) (26; 15—17, 116—189.) (29; 212.)

*Az eszmei és az anyagi tevékenység egysége.* A gondolkodás tevékenység-jellegében egyrészt az eszmei és az anyagi tevékenység egysége jut kifejezésre. Ebben az egységben az anyagi tevékenységnek van meghatározó szerepe. Ez — más vonatkozásban — abban nyilvánul meg, hogy a gondolkodás tartalmát, de a gondolkodás folyamatát is a gyakorlat közvetítésével az objektív valóság határozza meg. „A gondolat indítékai végső soron adva vannak az ember élete folyamán. Az első nagy fontosságú kérdést: „mit tegyek?” maga az élet veti fel az ember előtt.” A gondolkodás tevékenység-jellegében másrészt pedig a gondolkodás (tágabb értelemben: a tudat) aktivitása mutatkozik meg.

Továbbá: A tisztán elméleti tevékenység az anyagi tevékenységből nőtt ki, műveletei anyagi tevékenységben keletkeztek és keletkeznek. Mivel a tevékenység a dolgokra irányul, nem mondhat ellent ezek tulajdonságainak és összefüggéseinek. Az anyagi tevékenység és a gondolkodási tevékenység összefüggése alapján az utóbbit jellemző formai oldal nem lehet ellentétben a dolgok tulajdonságaival és összefüggéseikkel. Azt mondhatjuk, hogy gondolkodásunk formai oldala és törvényszerűségei az anyagi tevékenység során a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek megfelelően alakultak ki. (12; 13—15, 55—58.) (30; 142.)

*A gondolkodás folyamat-jellegének elismerése.* Fentebb már történt említés a gondolkodás folyamat-jellegéről, arról, hogy a gondolkodás a processzuális és a rezultatív oldalak egysége. Itt inkább arra kell felfigyelnünk, hogy a gondolati képmásnak a folyamattól, a gondolkodás folyamatától való elszakítása „éppen a lélektan kutatás tárgyát rombolja szét, s tág teret nyújt különböző ferde elképzeléseknek mind a képmásra, mind pedig a visszatükrözési folyamatra vonatkozóan”. A gondolkodás pszichikus törvényei éppen a gondolkodásnak mint folyamatnak, mint az egyén gondolkodási tevékenységének a törvényei, és ezek a törvények határozzák meg a gondolkodás menetét, lefolyását. (26; 45, 55.)

*A fejlődés elve.* A gondolkodás természetének megértéséhez igen komoly



segítséget ad a fejlődés elve, amely szoros kapcsolatban van az eszmei és az anyagi tevékenység egységének elvével.

Az ember tevékenysége munkaeszközökkel végzett célszerű és kollektív tevékenység, és az egyén tevékenysége ennek van alárendelve; eredménye a kollektív tevékenység végső eredményével van összefüggésben. Az ilyen jellegű tevékenység elengedhetetlen feltételeként jelenik meg a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseiknek közvetlen biológiai értelmüktől független feltárása és az érintkezés sajátos formája, a beszéd. A valóság tükrözésében túl kellett lépni az észlelések és az ezeken alapuló emlékképek határán. A pszichikus képmások új formái jelentek meg: a fogalom és az ítélet. A szó lehetővé, az egyre bonyolultabb munkafolyamat pedig szükségessé tette az észleleteknek mint képmásoknak a felbontását és a lényeges elemek szintézisét. Ez a tükröző tevékenység fejlődését is jelentette: az anyagi tevékenységből kilépő analízis-szintézis, az absztrahálás, az általánosítás új, magasabb szinten jelentkeztek, egyre inkább fogalmak és ítéletek segítségével valósultak meg. Kifejlődött a szóbeli-logikus emlékezés, a gondolatok „bevésése”, megőrzése és felidézése. A beszéd lehetővé tette a tapasztalatok átadását. E folyamatban ment végbe az elméleti tevékenység elkülönülése. „A kezdetben a gyakorlati tevékenységgel összefonódott megismerés elkülönülése és külön elméleti tevékenységgé válása akkor történik meg, amikor a gyakorlati cselekvés feltételeinek elemzése során elég magas színvonalú általánosításig jutunk el ahhoz, hogy az ember előtt felmerülő feladat általános formában — 'elméletileg' — legyen megoldható.” Ez az ontogenezis folyamatában is érvényes. A fejlődés elve mint a gondolkodáslélektani vizsgálatok metodológiai elve a kutatás feladatává teszi, hogy „feltárja a megismerés fejlődésének azt a vonalát, amely elengedhetetlen feltétele annak, hogy a gyermek a gyakorlati cselekvés síkján történő megoldásról áttérjen az intellektuális síkon történő megoldásra”.

A gondolkodás idegrendszeri-fiziológiai feltételeként szolgál a második jelzőrendszer, amely a szóra mint univerzális, mindent átfogó ingerre épül fel. Kifejlődnek, illetve tökéletesednek az ún. funkcionális szervek (az agykéregben levő funkcionális kapcsolatok specifikus rendszerei), amelyek alapján a sajátos emberi képességek és funkciók (pl. a logikai vagy matematikai viszonyok felfogása, áttekintése) megvalósulnak. A. N. Leontyev külön hangsúlyozza e szervek kifejlődésének jelentőségét: „Ha megkérdeznének, hogy mit tartok az agy emberivé válása legfőbb eredményének, ezt válaszolnám: az agykéreg olyan szervvé való átalakulási folyamatának befejeződését (a társadalmi feltételek hatására), amely szerv funkcionális szerveket képes kialakítani.” (12; 55–84.) (23; 26–31.) (26; 7–20.) (31; 261.) (32; 38.)

*A determinizmus elve.* Ez a rendkívül fontos elv az előbbieket összefoglalásaként jelentkezik, de sajátos, önálló tartalma is van.

A determinizmus dialektikus materialista felfogása a dolgok természetét és kölcsönös összefüggésük jellegét fejezi ki. A világon valamennyi dolog más dolgokkal függ össze, valamennyi hatás kölcsönhatás. A külső hatások lerakódnak, mintegy konzerválódnak a dolgokban, megszabják természetüket és a visszahatást is. „A külső okok (a külső feltételektől függően alakuló) belső feltételeken keresztül hatnak.” Az emberi tudat vonatkozásában ez a következőket jelenti: „Azok a belső feltételek, amelyeken keresztül a személyiségre ható külső hatások minden adott pillanatban átszűrődnek, maguk is a megelőző külső hatásoktól függően alakultak ki. Éppen ezért az a tétel, amely szerint a külső hatások eredménye a belső feltételektől függ, egyúttal azt

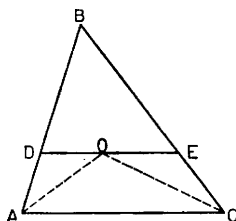
jelenti, hogy a személyiségre gyakorolt minden külső hatásnak pszichológiai eredményét a személyiség fejlődéstörténete, belső törvényszerűségei determinálják." Ami a gondolkodást illeti: „A gondolkodást a tárgy determinálja, de nem közvetlenül, hanem a gondolkodási tevékenység — az analízis, szintézis, általánosítás stb. — belső törvényszerűségei útján.” (12; 5—23.) (26; 7—36.)

Éppen ezek képezik a gondolkodás lélektani vizsgálatának tárgyát. „Gondolkodáslélektani vizsgálatok” c. tanulmányában Sz. L. Rubinstein hangsúlyozta, hogy „a gondolkodás pszichológiai vizsgálatának alapvető tárgya a gondolkodás mint folyamat, mint tevékenység”. A gondolkodás folyamata pedig „mindenekelőtt analízis, és az analízis által kiemeltnek a *szintetizálása*; majd az előbbiekből folyó *elvonás* és *általánosítás*. E folyamatok törvényszerűségei egymás közti kölcsönös viszonyukban a *gondolkodás alapvető belső törvényszerűségei* (ahogyan a neurodinamikának — az irradíciónak, a koncentrációnak és a kölcsönös indukciónak — a törvényei az agy fiziológiai tevékenységének belső törvényszerűségei, amelyek közvetítik a szervezet válaszreakcióinak a külső hatásoktól való törvényszerű függését)”. (12; 24, 26.)

A gondolkodásnak ezek az „összetevői” és törvényei merőben mások, mint pl. a formális logikaiak. Fordítsunk figyelmet két példájukra:

*Az analízis kezdeti irradációjának és azt követő koncentrációjának törvénye:* „Kezdetben a probléma-helyzet egész mezeje válik elemzés tárgyává. Amilyen mértékben az elemzés előrehalad, a problémának olyan részlegei . . . és aspektusai, amelyekről az elemzés során kiderül, hogy a probléma szempontjából lényegtelenek, nem vonatkoznak a dolog lényegére, egymás után — egyenként és egész zónánként, komplexumokként — kirekesztődnek, kiesnek, és az analízis olyan egyre szűkebb szférára összpontosul, amelynek közvetlenebb vonatkozása van a problémához: a kezdetben extenzív analízis egyre intenzívebbé válik.” E törvény megnyilvánulásának egyik illusztrációjaként Sz. L. Rubinstein *J. P. Krincsik* kísérleteire hivatkozott. E kísérletek során a kísérleti személyek fizikai feladatokat oldottak meg. A feladatok lényeges vonatkozásaiba való behatolás folyamatában az analízis szférájának szűkítése, az analitikus folyamat koncentrációja ment végbe. A felidézett fizikai törvényszerűségeknek a feladat feltételeivel és a kísérleti situációval való összefüggésbe hozása révén az elemzés szférájából fokozatosan kirekesztődött a fizikai törvényszerűségek egész csoportja és az elemzés azokra a fizikai törvényszerűségekre koncentrált, amelyek összefüggtek a feladat feltételeivel. Az analízisnek ez a formája a sikertelen megoldások megszűrése és kirotálása során megy végbe. (12; 29—30.)

A másik példa: *A szintézis útján történő analízis.* „A tárgy a gondolkodási folyamatban egyre újabb összefüggésekbe kapcsolódik be, és ennélfogva egyre újabb minőségei jutnak kifejezésre, amelyek új fogalmakban kerülnek rögzítésre; ilyen módon a tárgyból mintegy kiszívunk minden új tartalmat; a tárgy mintegy minden alkalommal más oldalát mutatja meg, egyre újabb tulajdonosságai tárulnak fel.” Ezt a törvényszerűséget vagy az analízisnek ezt a különleges formáját Sz. L. Rubinstein a gondolkodási folyamat *magvának* tekintette. Illusztrációja a következő példa: ABC háromszög A és C szögének szögfelezői metszik egymást az O pontban, amelyen át az AC-vel párhuzamos egyenest húzunk. Be kell bizonyítani, hogy ennek az egyenesnek az AB és BC oldalak közé eső szakasza egyenlő AD és EC szakaszok összegével. A feladat megoldása a következő:



1. ábra

„Bebizonyítjuk, hogy az ADO és OEC háromszögek egyenlőszárúak; ekkor valóban igaz, hogy az  $AD + EC = DO + OE$ . Bizonyítás:  $AD = DO$ , mivel a DOA szög egyenlő az OAC szöggel (ugyanis ezek a DE és AC szakaszok párhuzamossága folytán váltószögek); a DAO szög pedig szintén egyenlő az OAC szöggel, minthogy az AO szakasz szögfelező. Így a DOA szög = OAD szöggel, tehát az ADO háromszög egyenlőszárú; analóg módon bebizonyítjuk, hogy az OEC háromszög szintén egyenlőszárú, tehát  $OE = EC$ . A kísérleti személy elemzi a feladat feltételében megadott szögfelezőket (az AO és OC szakaszok), s kiemeli azt a tulajdonságukat, hogy a szögeket két egyenlő részre osztják; azután ugyanazt az AO szakaszt, amely szögfelező, egybeveti a DE és AC egyenesekkel, amelyek a feltétel szerint párhuzamosak. Ezzel már az AO szakaszt metsző egyenesnek tekinti, és kiemeli új tulajdonságát — hogy párhuzamos egyenesekkel egyenlő szögeket alkot. Végül, a feladat analízise során a kísérleti személy a keresett szakaszokat beiktatja a háromszögek rendszerébe, s ezért az AO szakasz már nemcsak mint szögfelező és nemcsak mint metsző egyenes szerepel, hanem az ADO háromszög egyik oldalaként is.

Ilyen módon, a kísérleti személy ugyanazt az AO egyenest minden alkalommal az összefüggések új rendszerébe iktatja be, és ebben a szögfelezőnek, a metsző egyenesnek, a háromszög alapjának minden esetben új tulajdonsága domborodik ki. Az AO egyenesnek mindezeket a tulajdonságait, amelyeket ily módon kiemelték, egymással egybevetik, és csak ez az egybevetésük adja meg a feladat megoldását.” (12; 98–99.)

A gondolkodás pszichológiai vizsgálatának tárgyával kapcsolatban tekintetbe kell venni a következő körülményeket:

*A gondolkodási folyamat eredményei, „termékei” nem tehetők a pszichológiai kutatás önálló tárgyává.* A szóban levő eredmények vagy termékek fogalmakban vagy ítéletekben rögzített ismeretek, amelyek maguk is bekapcsolódnak a gondolkodás folyamatába, meghatározzák ennek további menetét. „A gondolkodás folyamata egyidejűleg az ismereteknek benne végbemenő mozgása is: éppen ez alkotja a gondolkodás tartalmi oldalát.” (Fentebb ezt így fejeztük ki: A gondolat a valóság meghatározott szerkezetiségű általánosított képmása, a gondolkodási folyamat pedig a *gondolatok mozgása, változása*, amely a gondolatok szétválasztódásában, összekapcsolódásában, sajátos kapcsolataik kialakulásában stb. nyilvánul meg. A gondolkodási folyamat és a gondolatok összetartoznak: gondolatok segítségével gondolkodunk és ennek eredményeképpen gondolatokhoz jutunk.) A gondolkodás folyamata eredményeinek kölcsönös viszonyaiban és mozgásában tárul fel, de ezek az eredmények, azaz a fogalmakban és ítéletekben rögzített ismeretek mégsem lehetnek a pszichológiai kutatás önálló objektumai. Ui. fogalmaink és ítéleteink tartalmuk szerint az objektív valóság tükröződései, számtani, mértani vagy fizikai stb.

fogalmak. „Termékei révén a gondolkodás a merőben pszichológiai szférából átlép más tudományok — a logika, a matematika, a fizika stb. szférájába. Ezért ha . . . a fogalmakból indulunk ki a gondolkodás vizsgálatában, kitésszük magunkat annak a veszélynek, hogy a tulajdonképpeni pszichológiai vizsgálat tárgya kisiklik kezeink közül.” „Az analízis és a szintézis mint műveletek mindenkor valamilyen részleges, speciális megjelenési formában szerepelnek, amelyet bizonyos tárgyi tartalom határoz meg. Emellett a műveletekben a sajátos, pszichológiai mozzanatot persze nem azok a tárgyi viszonyok alkotják, amelyekben alapulnak, hanem e viszonyok kiderítése és nyomon követése, analízisük, szintézisük és általánosításuk.” (12; 24—26, 47.) A szintézis útján történő analízis fentebbi illusztrációjában a feladat megoldásának geometriai és pszichológiai tartalma világosan elkülönül egymástól. K. A. Szlavszkaja kísérletei tanúsítják, hogy a feladatok tulajdonképpeni matematikai, fizikai stb. megoldása és „pszichológiai” megoldásuk nem esik egybe. A kísérleti személy már azelőtt megoldja a feladatot, mielőtt pl. matematikailag megoldaná azt. A megoldás befejezéséhez ekkor már nincs is szükség igazi gondolkodásra, hiszen megtalált és kijelölt műveleteket kell elvégezni. (33; 211.)

Továbbá: *A pszichológiai értelemben vett gondolkodás nem redukálható sémákkal, formulákkal vagy szabályokkal végzett automatikus műveletekre.*

Gondolkodásunk során bizonyos sémákat, tételeket, formulákat, szabályokat használunk. Ezek és használatuk azonban csak egy-egy láncszemei a gondolkodási folyamatnak, de nem maga a gondolkodás. Ugyanis, azonnal felvetődik a következő probléma: mely esetekben milyen műveleteket vagy szabályokat kell kiválasztani és alkalmazni? „Bármilyen apparátussal rendelkezék is az ember, azt a kérdést, hogy minden egyes esetben egy meghatározott feladatnál milyen műveletekre van szükség, nem ugyanezen műveletek révén oldja meg. A műveletek összessége önmagában még nem határozza meg, hogy melyik műveleteket kell kiválasztani minden egyes adott esetben. (A tanuló ismerheti az összes számtani műveletet, és mégis megtörténik, hogy nem tudja, melyiket kell alkalmazni egy konkrét feladat megoldásánál.)”

A tételek, a sémák, a szabályok, egyáltalában az *ismeretek* aktualizálásában két tényező játszik döntő szerepet: maguk az ismeretek és a feladat elemzése során kialakult belső feltételek. K. A. Szlavszkaja kísérletei igazolják ezt: A kísérleti személyek olyan feladatot kaptak, amelynek két különböző tételen alapuló két különböző megoldása lehetséges. A feladat elemzése során az analízis irányától függően választottak két tétel közül, ill. realizálták a kettő közül az egyik megoldást. Általános törvényszerűségként mutatkozik itt a következő: „Két feltétel egyértelműen meghatározza az aktualizációt: az elvnek, a teoremaának aktualizálása akkor következik be, amikor a feladat feltételeinek és követelményeinek analízise és átfogalmazása annyira közel hozták őket, hogy az aktualizálandó teorema pontosan behelyezkedik a köztük maradó intervallumba és azt kitölti, továbbá, amikor emellett a feladat feltételei és követelményei átfogalmazásának eredményeként a feladatban szereplő tárgyak ugyanazokban a fogalmakban vannak kifejezve, mint az aktualizálandó teorema.” Mindez arról is tanúskodik, hogy a gondolkodáslélektani vizsgálatokban feltétlenül szem előtt kell tartani a determinizmus dialektikus materialista metodológiai elvét: az aktualizálás és a megoldás a gondolkodás törvényszerű menetétől függ, nemcsak az önmagában vett objektumtól, ill. feladattól. (12; 131—137.)

*A gondolkodás lélektani vizsgálatának alapvető módszerei kísérleti módszerek.* A gondolkodás sajátos, belső, objektív törvényszerűségeinek kutatásához, a pszichológusok elsősorban a feladatmegoldások elemzésének útját választják. Ez érthető, hiszen a tulajdonképpeni gondolkodás — problémamegoldó gondolkodás és „a feladatmegoldás — a gondolkodásnak közvetlenül megfigyelhető valósága”. A gondolkodást azonban nem szabad feladatok megoldására redukálni, és ezért elengedhetetlen a gondolkodás egyéb vonatkozásainak és feltételeinek a tanulmányozása is (mint pl. a gyermek gondolkodásának fejlődése az iskolai oktatás során, a gondolkodás zavarai stb.). (23; 31—37.) (33.) (34.)

b) A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK FORMÁLIS LOGIKAI ASPEKTUSA

*A formális logika tárgyát a formális következtetések képezik.* Ezt hangsúlyozza pl. P. V. Tavanec korunk több alapvető logikai kutatására (I. M. Bochenski, Ch. Perelman, W. v. O. Quine és mások által végzett kutatásokra) hivatkozva (6), ezt bizonyítja E. K. Vojsvillo. (35.)

A formális következtetés fogalmát E. K. Vojsvillo „A logika tárgya és jelentősége” c. munkájában (35) a következőképpen magyarázza:

Meg kell különböztetni a *tartalmi szempontból helyes és a formális logikailag helyes* következtetéseket. Az előbbinek a *gondolkodás tartalmi logikája*, az utóbbinak pedig a *gondolkodás formális logikája* felel meg.

*Tartalmi szempontból helyes következtetés pl.:*

Szaratov délebbre van Moszkvától  
Moszkva délebbre van Leningrádtól

---

Tehát Szaratov délebbre van Leningrádtól

Az ilyen következtetés objektív alapját a *valóság valamely összefüggése, törvénye képezi.* (Példánkban: Ha egy földrajzi hely délebbre van egy másiknál és ez délebbre van egy harmadiknál, akkor az első is délebbre van a harmadiknál.) Igaz, hogy ez a tény nem mindig tudatosodik. Itt tulajdonképpen gondolkodásunk a *dolgokat* nyilván azok gondolati képmásait! — K. P.) kapcsolja össze valamely sorrendben. Eredményképpen az első és az utolsó tag közötti kapcsolat tárul fel.

Az ilyen következtetésnél nincs kifejezve mind az a tudás, amely a zárótétel levonásához szükséges.

*Formális logikailag helyes következtetés pl.:*

Ha valamely földrajzi hely délebbre van egy másiknál  
és ez délebbre van egy harmadiknál,  
akkor az első is délebbre van a harmadiknál  
Szaratov délebbre van Moszkvától és Moszkva délebbre van  
Leningrádtól

---

Tehát Szaratov délebbre van Leningrádtól

Az ilyen következtetésnél ki van fejezve az az ismeret is (a valóság valamely összefüggését, törvényét tükrözi), amelynek megfelelően a tartalmilag helyes következtetésben gondolkodásunk a *dolgokat* összekapcsolja. Gondolkodá-

sunk itt *ítéleteket* kapcsol össze és ezt *ítéletek közötti összefüggéseket kifejező törvények* határozzák meg.

A tartalmi szempontból helyes következtetés formális logikailag helyes következtetéssé alakítható át. Ehhez az szükséges, hogy a premisszákhöz csatoljuk azt az ismeretet is, amely a tartalmi szempontból helyes következtetésnél a valóság valamely összefüggését, törvényét tükrözve a következtetés objektív, tárgyi alapját képezi. A következtetés formális logikai helyessége azt tanúsítja, hogy a premisszákhban a zárótétel levonásához szükséges valamennyi ismeret ki van fejezve.

A tartalmi következtetéseknek formális logikai következtetéssé való átalakítását formalizálásnak nevezik. Ez igen fontos szerepet tölt be a helyes gondolkodásban. Ugyanis: ily módon előtérbe kerül a tartalmi következtetés objektív alapját képező ismeret, kitűnhet annak igaz vagy hamis volta. Egyébként pedig annak közvetlen eldöntésére, hogy a tartalmi következtetés logikus avagy nem logikus, nincs általános kritérium.

Tekintettel arra, hogy az ilyen következtetés mindig valamely *konkrét ismeret* alapján történik, ennek az ismeretnek az igazságát esetenként kell megvizsgálni. Ez viszont nem formális logikai probléma.

A tartalmi szempontból helyes és a formális logikailag helyes következtetések között lényeges különbség van.

Előfordul, hogy a tartalmi szempontból helyes következtetés formális logikailag nem helyes és fordítva.

Az alábbi következtetés tartalmi szempontból helyes:

Szaratov délebbre van Moszkvától  
Moszkva délebbre van Leningrádtól

---

Tehát Szaratov délebbre van Leningrádtól

De nem helyes formális logikailag! Benne az *ítéletek közötti kapcsolat*

$$\begin{array}{c} xRy \\ yRz \\ \hline xRz \end{array}$$

egyszerűsített formát véve nem fejez ki formális logikai törvényt: más konkrét tartalomra vonatkoztatva a premisszák igazsága esetén nem biztosítja mindig a konklúzió igazságát. Pl.:

A merőleges B-re  
B merőleges C-re

premisszákra alkalmazva hamis zárótételt eredményez.

Az alábbi következtetés formális logikailag helyes:

Ha A testvére B-nek és B testvére C-nek, akkor  
A is testvére C-nek

A testvére B-nek és B testvére C-nek

---

Tehát A testvére C-nek

Ez a következtetés tartalmi szempontból nem helyes, ha olyan embereket tekintünk testvéreknek, akiknek legalább az anyjuk vagy az atyjuk közös. De formális logikailag helyes: Benne az *ítéletek közötti kapcsolat*

$$\begin{array}{c} \text{Ha } xRy \text{ és } yRz, \text{ akkor } xRz \\ xRy \text{ és } yRz \\ \hline xRz \end{array}$$

egyszerűsített formában formális logikai törvényt fejez ki.

Ami problémánk szempontjából a legfontosabb:

A tartalmi szempontból helyes következtetésben gondolkodásunk más törvények alapján kapcsolja össze a premisszákat, mint a formális logikailag helyes következtetésben. *Különböző törvényekről van itt szó!* Az első fajta a premisszák igazsága esetén sem biztosítja mindig bármely konkrét tartalmat véve a konklúzió igazságát. A másik fajta biztosítja.

A formalizálás haszna itt abban mutatkozik meg, hogy a premisszákra, azok igazságára irányítja figyelmünket. A formális logika pedig a gondolatok olyan összefüggéseinek megismerését adja tudományos fokon, amelyeknek megfelelően gondolkodásunk igaz premisszák esetén mindig igaz zárótételhez jut. Ebben rejlik a formális logika haszna.

E. K. Vojsvillo ismertetett magyarázata igen világosan határolja el a következtetések két aspektusát. Ezek összezavarása megnehezíti a következtetések elemzését.

Egyetértve a fenti elemzéssel, elmondhatjuk: *A formális logika a formális következtetéseket vizsgálja, a gondolatok olyan kapcsolatait, összefüggéseit, amelyek fennállása esetén ha igazak a premisszák, akkor a konklúzió is igaz.* Más gondolkodási képződmények (a fogalom, az ítélet stb.) elemzése a formális logikában ennek a feladatnak van alárendelve.

*A helyes következtetések sémái nem a gondolkodás menetét fejezik ki, hanem az előbb megfogalmazott feltételt.* Pontosabban: ezek a sémák csak rejtve fejezik ki a gondolkodás folyamatát. Erre vonatkozik Sz. L. Rubinstein magyarázata: „Nézzük a szillogizmus képletét: A est B, B est C, A est C (Szókratész — ember, az ember halandó, Szókratész halandó). Ebben a képletben benne foglaltatik, de rejtve a gondolkodásnak mint megismerésnek valódi folyamata. Azok a kifogások, amelyeket a szillogizmussal szemben tartalmatlansága miatt tettek, azon alapultak, hogy nem értették meg jól, mi voltaképpen a szillogizmus képlete, valamint minden logikai képlet. A gondolkodási folyamat sémáját, a megismerési folyamat sémáját keresték benne, s bosszankodtak, amikor ezt nem találták meg. De ez nem a szillogizmus hibája, hanem a vele szemben támasztott alaptalan követeléseké. A szillogizmus képlete, mint a formális logika minden képlete, nem a gondolkodás menetét fejezi ki, s nem is ez a feladata — hanem azokat a feltételeket (azokat a szükséges, de nem elégséges feltételeket), amelyeknek a folyamat *eredménye* eleget tesz, amikor a gondolkodás adekvát tárgyával. A megismerés *folyamata*, a gondolkodás *folyamata* itt törvényszerűen rejtve marad, mint amely már befejeződött. De e mögött az általános képlet mögött, amely valamely gondolkodási folyamat eredményét fejezi ki, mindig a gondolkodás reális, tartalmi folyamata rejlik, amely új ismerethez vezet.” (12; 136—137.) Továbbá: A formális logikát nem érdekli a gondolkodási folyamat ilyen vagy olyan fázisa, nem érdekli a gondolkodás és más pszichikus folyamatok összefüggése; csak az, hogy milyen törvények alapján jutunk bármely konkrét tartalmat véve a premisszák igazsága esetén mindig igaz konklúzióhoz. Másrészt: az igaz premisszának a gondolkodáslélektanban feltárt törvények alapján történő összekapcsolása nem jelenti a konklúzió igazságának biztosítékát bármely konkrét tartalom

esetén. Az igaz premisszáknak a gondolkodáslélektanban feltárt törvények alapján történő összekapcsolása „csak” tartalmi szempontból helyes következtetést eredményezhet. Mindez nyilvánvaló, ha figyelembe vesszük a tartalmi szempontból helyes és a formális logikailag helyes következtetések különbségét. — Sz. L. Rubinstein véleményét támasztja alá Lénárd Ferenc megállapítása is: „A logikai témák gondolkodáslélektani vizsgálata hozhat ugyan részletmegállapításokat, azonban ezek egyáltalán nem alkalmasak arra, hogy a gondolkodási folyamat, a gondolkodási tevékenység természetét feltárják. Nem is lehetnek erre alkalmasak, mert a gondolkodás menetét az ítéletalkotások és a szillogisztikus következtetések minden pillanatban megtörik, a kísérleti személyt állandóan új és új feladatok elé állítják, és így nem adnak alkalmat a gondolkodási menet tényleges kibontakozására.” Az ítéletek és a szillogizmusok vizsgálatával a gondolkodáslélektanban csupán az ítéletek és a szillogizmusok köréhez tartozó gondolkodási műveleteket ismerjük meg. Ez azonban a gondolkodási tevékenységnek igen leszűkített területe. Gondolkodásunk egyébként sem tekinthető szillogisztikus diszjépések sorozatának. (34; 109—113.)

Az elmondottak nem kisebbítik a formális logikának a gondolkodásban betöltött szerepét. E tanulmány 2. részében a gondolkodást mint folyamatot vizsgálva különbséget tettünk a gondolkodás *objektív formái, törvényei* és ezek *gondolati képmásai* között. Megállapítottuk, hogy az előbbieket a gondolkodás objektív szabályozói, az utóbbiak pedig (ismereteink, tudásunk az előbbiekről) ismeretként funkcionálnak. Mindez az ún. logikai törvényekre is vonatkozik, hiszen gondolkodásunk logikai természetű is.

A modern formális-logikai kutatások *módszerük tekintetében* lényegesen különböznek a pszichológiai vizsgálatoktól. A sajátosság itt a következőkben foglalható össze: a) Formális rendszerek, ill. logikai kalkulusok segítségével modellezik a logikus gondolkodást; a logikai objektumokat, összefüggéseket és viszonyokat *formulákban* fejezik ki. b) A formális logikai rendszerek deduktív struktúrák, felépítésük *axiomatikus módszerrel* történik. (36.) (37.) (38.) (39.) (40.) (41.)

Egyéb megfontolások mellett a modern formális logikai kutatások módszere is szüli azt az illúziót, hogy gondolkodásunk logikája valahonnan kívülről adott és tulajdonképpen nincs sok köze a gondolkodási folyamathoz. Az ilyen nézetekkel szemben hangsúlyozta Jean Piaget, a logikai gondolkodás kiváló pszichológus kutatója, hogy „nincs bizonyíték arra, hogy a gondolkodás funkciója valami ismeretlen helyről származó logika tükrözése lenne”, de nem tekinthető *a priori* ösztön eredményének sem. Az értelmi műveletek szerinte a cselekvésekből és ezek rendezéséből származnak, *folyamatosan alakulnak ki* az egyedi élet során az idegrendszeri érés, a szerzett tapasztalatok (különösen a cselekvésekből és nem a tárgyakból kiinduló absztrakciók), a nyelv és a társadalom közvetítő szerepe, valamint a külvilág által a gondolkodásra kényszerített „mozgékony” egyensúly eredményeképpen. A matematikai logikának azzal az igényével szemben, hogy „alany nélküli logika” kíván lenni, Piaget hangsúlyozta, hogy „logika nélküli alany” viszont nem létezik. „S ha a logikust saját gondolati konstrukciói elvezetik annak a kérdésnek a felvetéséig, hogy hogyan alkotja meg a logikát, akkor igen hamar megállapítja, hogy nem a semmiből meríti, még akkor sem, ha módszere alapján olyan axiómákból indul ki, melyeken nem léphet túl. Nos, ezek az axiómák maguk egy már létező mechanizmus tudomásulvételét jelentik, amely



akár így nevezzük, akár nem — a gondolkodás mechanizmusa, vagy a gondolkodás műveletei, amelyek közül kiválogatja a neki megfelelőket, hogy szabadon újjáalakítsa azokat rendszerének területén.” (42; 285–286, 338–345, 544–545.)

A fentebbi gondolat folytatásaként érdemes figyelembe venni A. A. Zinovjev álláspontját, aki a logikai következményfogalom szabályaival kapcsolatban ezeket írja: „Természetesen, felmerül a kérdés, hogy honnan vesszük ezeket a szabályokat és mit reprezentálnak ezek? Ugyanúgy tárjuk fel ezeket az embert környező természetben, mint mondjuk a fizika, a biológia stb. törvényeit? Egyáltalán nem. Ezeket az emberek a kijelentések struktúrájába tartozó logikai jelekkel együtt fedezik fel. Egyes kijelentések azért következnek másokból, mert ilyenek a szerkezetébe tartozó logikai jelek (mert ezeket a logikai jeleket ilyenekként fedezték fel; mert ilyen a logikai jelek értelme). A logikai törvények ereje a logikai jelek értelmére vonatkozó saját egyezményeink ereje. És csak azért tartjuk őket a természeti törvényekhez némileg hasonlóknak, mert történelmileg spontánul és ösztönösen alakultak ki és minden egyes individuumba mint annak akaratától független valami erőszakolták rá magukat. Meg kell különböztetni: 1. a logikai jelek értelmének megállapítását (bevezetését, felfedezését) az emberiség történetében, vagyis, amikor ez a folyamat rejtve és ösztönösen ment végbe stb.; 2. a logikai jelek értelmének megállapítását a logikában. A második különleges esetben a logika szakspecialistái nem egyszerűen passzívan leírják a nyelvben történelmileg kialakult állapotot, hanem szükségszerűen folytatják az emberiség feltalálói tevékenységét; explicitté teszik a logikai jelek értelmét, amikor azok rejtve maradnak, megszüntetik a többértelműséget, megállapítják a különböző jelek viszonyait. Tökéletesítik azt, ami már megvan. És, ami jellemző a modern logikára, valami újat is javasolnak: ilyenek a modern logika többértékű logikai rendszerei.” (43; 42–43.)

Az eddig elmondottak alapján gondolkodásunkban három tényezőt különböztethetünk meg: 1. A tárgyat, 2. a pszichológiai és 3. a formális logikait. Illuzzióként vegyük a szintézis útján történő analízis már ismert példáját, a már ismertetett geometriai feladat megoldásának példáját.

A feladat *tárgyi* (azaz *geometriai*) tartalma: „Bebizonyítjuk, hogy az ADO és az OEC háromszögek egyenlőszárúak; ekkor valóban igaz, hogy az  $AD + EC = DO + OE$ . Bizonyítás:  $AD = DO$  mivel a DOA szög egyenlő az OAC szöggel (ugyanis ezek a DE és AC szakaszok párhuzamossága folytán váltószögek); a DAO szög pedig szintén egyenlő az OAC szöggel, minthogy az AO szakasz szögfelező. Így a DOA szög = OAD szöggel, tehát az ADO háromszög egyenlőszárú; analóg módon bebizonyítjuk, hogy az OEC háromszög valóban egyenlőszárú, tehát  $OE = EC$ .”

A feladat megoldásának *pszichológiai tartalma*: „A kísérleti személy elemzi a feladat feltételében megadott szögfelezőket (az AO és OC szakaszok), s kiemeli azt a tulajdonságukat, hogy a szögeket két egyenlő részre osztják; azután ugyanazt az AO szakaszt, amely szögfelező, egybeveti a DE és AC egyenesekkel, amelyek a feltétel szerint párhuzamosak. Ezzel már az AO szakaszt metsző egyenesnek tekinti, és kiemeli új tulajdonságát — hogy párhuzamos egyenesekkel egyenlő szögeket alkot. Végül, a feladat analízise során a kísérleti személy a keresett szakaszokat beiktatja a háromszögek rendszerébe, s ezért az AO szakasz már nemcsak mint szögfelező és nemcsak mint metsző egyenes szerepel, hanem az ADO háromszög egyik oldalaként is. Ilyen módon,

a kísérleti személy ugyanazt az AO egyenest minden alkalommal az összefüggések új rendszerébe iktatja be, és ebben a szögfelezőnek, a metsző egyenesnek, a háromszög alapjának minden esetben új tulajdonsága domborodik ki. Az AO egyenesnek mindezeket a tulajdonságait, amelyeket ily módon kiemelték, egymással egybevetik, és csak ez az egybevetésük adja meg a feladat megoldását.”

A feladat *formális logikai oldalát* (a részletektől eltekintve) a következőképpen lehet kifejezni:

*HA* {[*ha* (ADO háromszög egyenlőszárú és OEC háromszög egyenlőszárú), *akkor* (AD = DO és OE = EC)] és [*ha* (AD = DO és OE = EC), *akkor* (AD + EC = DO + OE)] és (ADO háromszög egyenlőszárú és OEC háromszög egyenlőszárú)}, *AKKOR* (AD + EC = DO + OE)

Amennyiben a fentebbi szövegben szereplő elemi kijelentéseket sorban, p, q, r, s és t betűkkel jelöljük (rendre p: ADO háromszög egyenlőszárú, q: OEC háromszög egyenlőszárú, r: AD = DO, s: OE = EC, t: AD + EC = DO + OE, a *HA AKKOR*-t, ugyanúgy a *ha akkor*-t és az *és*-t pedig → és ∧ jelekkel helyettesítjük, úgy a következő azonosan-igaz formulát (helyes következtetési sémát) kapjuk:

$$\{[(p \wedge q) \rightarrow (r \wedge s)] \wedge [(r \wedge s) \rightarrow t] \wedge (p \wedge q)\} \rightarrow (t)$$

Ez a formula nemcsak a szóban levő tárgyi és pszichológiai tartalomhoz, hanem egyéb, ezektől eltérő tartalmakhoz is kapcsolódhat; nemcsak a szóban levő tárgyi tartalom alapvető formális logikai szerkezetét fejezi ki, hanem végtelen sok eltérő tartalmú kijelentés közös struktúráját írja le.

#### c) A GONDOLKODÁS VIZSGÁLATÁNAK FILOZÓFIAI ASPEKTUSA

A gondolkodás filozófiai aspektusát vizsgálva mindenekelőtt az a régi probléma jelentkezik, hogy mi a filozófia? (Utalnunk kell a filozófia fogalmára és tárgyára, hiszen csakis a filozófia ilyen vagy olyan koncepciójának alapján beszélhetünk a gondolkodás filozófiai aspektusáról.) Közismert, hogy a filozófia fogalma és tárgya a történelem során állandóan változott és napjainkban is különbözőképpen vélekednek e problémával kapcsolatban. A marxista filozófusok is vitáztak és vitáznak napjainkban is a filozófia fogalmáról és lényegéről. Az egymástól eltérő álláspontok közül az engelsit célszerű előnyben részesíteni.

A filozófia engelsi koncepciójának lényege a következőkben foglalható össze: a) *Ez a filozófia a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás) legáltalánosabb, közös törvényeinek tudománya.* „A matematika és a természettudományok ez átismétlésekor magától értetődően az állt a szemem előtt, hogy egyesben-részletben is meggyőződjem arról — ami általánosságban nem volt számomra kétséges —, hogy a természetben a számtalan változás zúrvárában ugyanazok a dialektikus mozgási törvények érvényesülnek, amelyek az események látszólagos véletlenségén a történelemben is uralkodnak; ugyanazok a törvények, amelyek az emberi gondolkodás fejlődéstörténetén is vörös fonálként végighúzódnak, a gondolkodó emberekben fokozatosan tudatossá válnak; azok a törvények, melyeket legelőször Hegel fejtett ki átfogóan, de misztifikált formában, s törekvéseink egyike az volt,

hogy kihámozzuk őket ebből a misztikus formából és egész egyszerűségükben és általánosérvényűségükben tudatosítsuk őket.” „A dialektika törvényeit tehát a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el. E törvények ugyanis nem egyebek, mint a történeti fejlődés e két fázisának, valamint magának a gondolkodásnak a legáltalánosabb törvényei. Mégpedig a földgölgöt tekintve háromra vezetődnek vissza: a mennyiségnek minőségbe átcsapásának törvénye és megfordítva; az ellentétek áthatásának törvénye; a tagadás tagadásának törvénye.” (44; 10.) (20; 358.) b) *Ez a filozófia következetesen materialista, a természetet tekinti eredendőnek az eszmével szemben.* „De ha ezután azt kérdezzük, hogy mi hát a gondolkodás és a tudat, és honnan származnak, azt találjuk, hogy az emberi agy termékei, és hogy maga az ember természeti termék, amely környezetében és környezetével fejlődött, amikor is aztán magától értetődik, hogy az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggéseknek nem ellentmondanak, hanem megfelelnek.” „Nem a természet és az ember birodalma igazodik az alapelvekhez, hanem az alapelvek csak annyiban helyesek, amennyiben a természettel és a történelemmel összhangban vannak. Ez a dolog egyetlen materialista felfogása . . .” „Az én feladatom nem lehetett az, hogy a dialektikus törvényeket a természetbe bekonstruáljam, hanem az, hogy őket a természetben megtaláljam és belőle kifejtssem.” (44; 38, 11.) c) *Ez a filozófia — tudatos alkalmazása esetén — a megismerés tudományos módszerét képezi, elméleti és gyakorlati tevékenységünk legáltalánosabb értelemben vett módszere.* „A természetszemléletnek ezen a fokán, amelyen minden különbség közbenső fokokban összefolyik, minden ellentét közbenső tagok révén egymásba átmegegy, a régi metafizikai gondolkodási módszer nem elegendő többé. A dialektika . . . — ez az egyetlen a természettudomány e fokának legmagasabb szinten megfelelő gondolkodási módszer.” (20; 488.)

Az „Anti-Dühring” első szakaszában — amely a „Filozófia” címet viseli — Engels éppen a fentebb megjelölt problémakört elemzi. Ez a mű a Marx és Engels által képviselt dialektikus módszernek és kommunista világszemléletnek „többé-kevésbé összefüggő ábrázolása”. (44; 8.)

Figyelembe kell venni a következőket is:

1. A filozófia engelsi koncepciójához való ragaszkodás nem „illedelemes viselkedés”-ből és nem is elfogultságból fakad, hanem megismerő tevékenységünk egyik fontos törvényszerűségéből.

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

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

Vegyük az okság fogalmát. E fogalom igen régi és eredete a gyakorlati tevékenységre vezethető vissza. Megjelenése szükségszerű volt, hiszen az ember minduntalan tapasztalta, hogy valamely dolog egy másik dologtól vált ki, egy másik dologtól idéz elő. Az események előidézése vagy elhárítása a szóban forgó viszony konkrét eseteiről való ismeretek általánosítását követelte meg az okság fogalmában, amely ezután a konkrét oksági összefüggésekről való ismeretek mellett létezik és arra ösztönzi az embert, hogy újabb konkrét

oksági összefüggéseket állapítson meg. Ez utóbbiak (és az egyéb ismeretek) aztán maguk is visszahatnak az okság *fogalmára*, amely állandóan változik, tendenciáját tekintve állandóan gazdagodik. Erről tanúskodik a filozófia és a szaktudományok története.

Az okság fogalmát, az ok-okozati viszonyra vonatkozó tudásunkat mindenképpen alkalmazzunk kell kutatásainkban, függetlenül attól, hogy mely területen végezzük azokat. „Miért van így?” „Mi ennek az oka?” Ezeknek a kérdéseknek a felmerülése mindig azt jelenti, hogy az okság fogalmát kezdjük alkalmazni még a konkrét ismeretek megszerzése előtt, mielőtt még a kérdéses konkrét oksági összefüggést megtaláltuk volna.

Hasonlóképpen kell értékelnünk az egyes és az általános viszonyára vagy a dolog és a gondolat összefüggésére vonatkozó ismereteinknek a megismerésben betöltött szerepét is. Mindez azért lehetséges és egyben szükséges, mert ezek és a hozzájuk hasonló ismeretek a konkrét dolgokban vagy a megismerésben általánosan megnyilvánuló összefüggéseket tükrözik.

Más ismereteink nem így viselkednek. A társadalmi osztály vagy a kémiai elem fogalma, mechanikai vagy biológiai ismereteink nem vesznek részt bármely konkrét dolog megismerésében.

A konkrét dolgokban és a megismerésben általánosan megnyilvánuló összefüggéseket tükröző ismereteink a világhoz való viszonyunkban a világnézet legáltalánosabb kereteit adják (amennyiben világnézetben a világról való legáltalánosabb nézeteink összességét értjük); *a megismerésben pedig módszerként, a vizsgálódás, a kutatás vezérfonalaként szerepelnek*. Problémánk szempontjából itt ez utóbbit kell hangsúlyozni. (Ez a módszer természetében különbözik a kutatásban alkalmazott egyéb módszerektől.)

A módszer, a dolgok tanulmányozásának vezérfonala ösztönös és tudatos lehet. Az ember különböző fokon ismeri fel és alkalmazza a szóban forgó ismereteket, de mindig felismeri és alkalmazza azokat. Ezt illetően *a filozófia* a módszer tudatos formájával kapcsolatos.

Minden filozófiának sajátja, hogy a fenti értelemben vett módszerként funkcionál. Ebből a szempontból — a kitéréseket is figyelembe véve — a filozófia története a legáltalánosabb értelemben vett tudományos módszer kialakulásának és fejlődésének története. Ebbe a fejlődési sorba tartozik a filozófia engelsi koncepciójával összhangban levő marxista filozófia is, amely folytatása és egyben megszakítása a megelőző filozófiáknak.

2. A filozófia engelsi koncepcióját, ill. *a dialektikus materializmust* mint a marxizmus filozófiáját (21; 5) eltérően értelmezik. Problémánk szempontjából igen fontos, hogy figyelembe vegyük ezeket az eltéréseket.

Közismert, hogy a marxista filozófia propagandájában marxista filozófián a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás) legáltalánosabb mozgástörvényeinek tudományát értik. Két alkotórésze van: a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus. A dialektikus materializmus egyik fejezeteként tartalmazza az ismeretelméletet, amely ilyen kérdéseket tárgyal: a megismerés szakaszai, a gyakorlat szerepe a megismerésben, a relatív és az abszolút igazság dialektikája stb. Ugyanakkor dialektikus materializmuson és dialektikán ugyanazt értik, amit marxista filozófián, amennyiben mindhárom egyaránt a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés, a gondolkodás) legáltalánosabb mozgástörvényeinek tudományaként határozzák meg.

A marxista filozófia ilyen felfogása rejtett formális logikai ellentmondásokat

tartalmaz. Ami azonnal szembeötlik: A történelmi materializmus (amit a társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeit tanulmányozó tudományként határoznak meg) kívül esik a marxista filozófiának a fenti meghatározása által megszabott keretein. Ugyanez tapasztalható az ismeretelmélet esetében is.

Ezek a nem túlságosan rejtett formális logikai ellentmondások világosabb formában és kimondottan is kifejezésre jutnak a történelmi materializmus hovatarozásáról, valamint a dialektika, az ismeretelmélet és a (dialektikus) logika viszonyáról folytatott vitákban. A történelmi materializmus hovatarozásáról folytatott vitát itt mellőzhetjük, mert a történelmi materializmus helyének és szerepének megítélése nincs közvetlen kapcsolatban a gondolkodás vizsgálatának filozófiai aspektusával. Nem mellőzhetjük azonban a dialektika, az ismeretelmélet és a (dialektikus) logika viszonyával kapcsolatos alapvető állásfoglalások rövid elemzését. Először is vegyük a dialektika és az ismeretelmélet viszonyának alapvető koncepcióit.

a) *A dialektika és az ismeretelmélet azonosságának egyik koncepciója* szerint a „dialektika” és az „ismeretelmélet” egy és ugyanazon tudomány különböző elnevezései. E tudomány tárgyát az objektív világ, azaz a természet és a társadalom legáltalánosabb mozgástörvényei képezik, a gondolkodással azonosított megismerés legáltalánosabb törvényei pedig visszatükröződései ezeknek, azaz: a megismerés legáltalánosabb törvényei a természet és a társadalom legáltalánosabb törvényeinek tudati, gondolati képmásaiként léteznek. („A gondolkodás formájának és tartalmának egy forrása, egy alapja van. Ezek nem mások, mint az objektív világ törvényszerű összefüggéseinek visszatükröződései az ember tudatában.” „Az objektív világ törvényei, miután azokat megismertük, a gondolkodás törvényeivé válnak; a gondolkodás valamennyi törvénye ugyanakkor az objektív világ visszatükrözött törvénye; amikor magának a dolognak a fejlődéstörvényeit feltárjuk, a megismerés fejlődéstörvényeihez is eljutunk és fordítva, a megismerés és törvényeinek tanulmányozásán keresztül feltáruznak az objektív világ törvényei.”) (11; 17–18, 21–26, 35, 150.) (45; 37, 82–83, 100, 269, 309, 314–316.) E felfogás szerint a gondolkodástörvény vagy a megismerés törvénye ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, azaz: a gondolkodásnak nincsenek sajátos, belső, objektív törvényei (L. e tanulmány 2. részét!) *Ilyen alapokon a gondolkodás filozófiai aspektusának létezése is problematikus.*

b) *Az ismeretelmélet másik alapvető koncepciója* szerint a megismerésnek, a gondolkodásnak sajátos, belső, objektív törvényei is vannak, amelyek nem másolatai a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek. Ezt az álláspontot képviseli pl. T. I. Ojerman, aki szerint a dialektika, a logika és az ismeretelmélet *azonossága* a hegeli filozófiában abból következik, hogy Hegel az objektív idealizmus szellemében azonosította a létet és a gondolkodást. „Szemben a hegeli filozófiával a dialektikus materializmus következetesen végigviszi a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egységének elvét a filozófiában.” (46; 112.) A „dialektika” és az „ismeretelmélet” itt nemcsak különböző elnevezések, hanem összetartozó és mégis különböző tudományok vagy tudományágak különböző elnevezései.

Az „Anti-Dühring” „Filozófia” részének, továbbá Engels más filozófiai munkáinak elemzése a dialektika és az ismeretelmélet különbözőségének és *egységének* koncepcióját támasztja alá. (Kimutatható, hogy Lenin is magáévá

tette a filozófia engelsi felfogását. Ettől azonban most eltekinthetünk.) Ennek megfelelően a *dialektikus materializmus* mint a marxizmus filozófiája a *dialektika és az ismeretelmélet egysége*.

A *dialektika a valóság* (a természet, a társadalom és a megismerés) *legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak tudománya*. A természet, a társadalom és a megismerés — a valóság három nagy területe. A természet itt a szűkebb értelemben vett természetet jelenti. A valóságnak ez a szférája — a mozgásformák engelsi osztályozásának segítségével — a mechanikai, a fizikai, a kémiai és a biológiai mozgásformák összességében jelölhető meg. A társadalom szférájába tartoznak: a termelési mód a rajta emelkedő felépítménnyel, meghatározott intézmények és eszmék. A megismerés a valóság leképezése, megismerése, amely társadalmi-történelmi folyamat; a szubjektum megismerő tevékenysége és ezen belül a szubjektum gondolkodása a megismerés társadalmi-történelmi folyamatának mozzanatát képezi.

A *valóság legáltalánosabb törvényeinek példái*: Az ellentétek egységének és harcának törvénye. A mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye. A tagadás tagadásának törvénye.

A *valóság legáltalánosabb kategóriáinak példái*: anyag, mozgás, tér-idő, ellentét, mennyiség, minőség, tartalom, forma, lényeg, jelenség, okság, szükség-szerűség, törvény és az ezekhez hasonlóak.

A fenti törvények és kategóriák a legáltalánosabban így jellemezhetők:

A *valóság legáltalánosabb törvényei és kategóriái konkrét megnyilvánulásuktól függetlenül nem léteznek*. Az egyes területek dialektikus viszonyai e törvények és kategóriák konkrét megnyilvánulásai. A hatás-ellenhatás, az élő szervezetek öröklékenysége és változékonysága, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája, az igazság abszolút és relatív mozzanatainak egysége, az analízis és a szintézis viszonyai — mindezekben az ellentétek egységének és harcának törvénye jelenik meg. Az egyes területek dialektikus viszonyai és a valóság legáltalánosabb törvényei és kategóriái között a különös és az általános egymáshoz való viszonya érvényes.

E *törvények és kategóriák gondolati képmásuktól függetlenül, azokat megelőzve léteznek*. Ez konkrét megnyilvánulásukra is vonatkozik. Tudunk ezekről vagy nem — léteznek, hatnak, a természetben éppúgy, mint a társadalomban, vagy a megismerésben és annak mozzanatában: a gondolkodásban. Ez utóbbit illetően nem a gondolati képmásról van szó, hanem a gondolkodás folyamatáról, amelybe, természetesen, a gondolati képmás is bekapcsolódik. — Az ellentétek egységének és harcának törvénye, az oksági összefüggés, a szükségszerű és a véletlen, de a többi dialektikus összefüggések is már azelőtt léteztek, mielőtt róluk elmélkedni kezdtek.

A valóság legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak összességét gondolati képmásától független, ahhoz viszonyított elsődleges létezésében célszerű a *valóság dialektikájának* elnevezni. Ezt mindenképpen meg kell különböztetni a *valóság dialektikájának gondolati képmásától*.

A *dialektika mint tudomány* a valóság dialektikájának gondolati képmását tartalmazza tudományos fokon. A benne foglalt törvények és kategóriák (mint gondolati képmások) a valóságról való emberi tudás általánosításának eredményeként léteznek. Másként megfogalmazva: a dialektika mint tudomány az ún. szaktudományokra vagy résztudományokra támaszkodik, azok eredményeit általánosítja.

Az *ismeretelmélet a megismerés folyamatának általános törvényeit,*

*kategóriáit és formáit tanulmányozza.* Mint ilyen, a megismerés egészének magyarázatát adja.

*A megismerés általános törvényeinek példái:* A jelenségektől a lényeghez és ettől a mélyebb lényeghez való haladás törvénye. A gondolkodás kezdeti absztraháló és azt követő konkretizáló tevékenységének törvénye. A folytonosság és a megszakítottság egységének törvénye a megismerésben. (Minden új ismeret folytatása is és megszakítása is a réginek. A marxista filozófia folytatása is és megszakítása is a Marx előtti filozófiának.)

*A megismerés általános kategóriáinak példái:* Tükröződés (leképezés), tudat, gondolkodás, gyakorlat (ismeretelméleti aspektusban), igazság és az ezekhez hasonlók.

*A megismerés általános formáinak példái:* analízis és szintézis, absztrahálás, fogalom, indukción és dedukción, hipotézis és az ezekhez hasonlók. A felsorolt formák elsősorban a szubjektum megismerő tevékenységével, a szubjektum gondolkodásával kapcsolatosak.

A fenti törvények, kategóriák és formák a legáltalánosabban így jellemezhetők:

*A megismerés általános törvényei, kategóriái és formái gondolati képmásaiktól függetlenül, azokhoz viszonyítva elsődlegesen léteznek.* Tudunk ezekről vagy nem — léteznek, hatnak a megismerésben. Létezésüket, érvényességüket nem a szubjektum akarata határozza meg. Naiv dolog feltételezni, hogy amíg pl. az elmélet és a gyakorlat egységének tétele vagy a jelenségektől a lényeghez és ettől a mélyebb lényeghez való haladás törvénye nem emelkedtek a filozófiai tétel rangjára, addig a megismerés nem ezeknek megfelelően történt. Hasonlóan: az igazság (mint a hű gondolati képmásnak a dologhoz való viszonya) már akkor létezett, amikor még lehetetlen volt (az ismeretek  $\Delta\eta\eta\mu\alpha\tau\iota\delta$  ségének következtében) róla elmélkedni. Ugyanez a helyzet a fogalommal, az indukción, a dedukción és így tovább. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az itt idézett törvények, továbbá az igazság, a fogalom stb. a tudattól függetlenül léteztek, hanem *csak* azt és éppen azt, hogy gondolati képmásaik előtt és attól függetlenül léteznek.

*A megismerés általános törvényei, kategóriái és formái nem képmások.* Gondolati képmásuktól független létezésükben nem igazak vagy hamisak, hanem vannak, léteznek. Az igaz és a hamis *gondolati képmásaiknak* hozzájuk való viszonyával kapcsolatos. Ezt a dialektika és az ismeretelmélet azonosságának koncepciójával szemben igen fontos hangsúlyozni. Természetesen, a megismerés általános törvényeit, kategóriáit és formáit nem szabad isteni adománynak tekinteni. Ezek a gyakorlati tevékenységben, a gyakorlat szükségleteinek és a megismerésen kívüli valóság sajátosságainak megfelelően alakultak ki.

A megismerés általános törvényeinek, kategóriáinak és formáinak fentebbi jellemzése mellett figyelembe kell venni a következőket:

A megismerés törvényeinek, kategóriáinak és formáinak ismerete, valamint egyéb ismeretek alapján az ember a megismerés új eljárásait dolgozhatja ki, amelyek — úgy tűnik — *elsődlegesen* a gondolatok tartalmaként léteznek és később kerülnek alkalmazásra. (Gondoljunk itt bizonyos kibernetikai módszerekre, azok alkalmazására.) Hangsúlyozni kell, hogy mindez a gondolati képmásaiktól függetlenül létező megismerési törvények, kategóriák és formák alapján történik. Ezt illetően a valóság megismerésének területén ugyanaz megy végbe, mint a valóság megváltoztatásában. (A kettő egyébként sem választható el egymástól.) Az ember a számára hasznos dolgok tulajdonságai-

nak megfelelően a természet törvényeire támaszkodva „új” dolgokat „teremt”, amelyeket fokozottabban jellemzik eme hasznos tulajdonságok: A barlanglakás helyett lakást épít, amely egyre inkább különbözik a természetben előforduló „lakásoktól”. Ezek pedig elsődlegesen az építészek fejében léteznek, mint gondolataik tartalma.

*A megismerés általános törvényei, kategóriái és formái természetük szerint dialektikusak.* A valóság dialektikája bennük konkrét módon jelentkezik. E tétel illusztrálásaként az igazság abszolút és relatív mozzanatainak összefüggésére, az elmélet és a gyakorlat dialektikájára, az indukció és a dedukció viszonyaira gondolhatunk.

*Az ismeretelmélet mint tudomány* a megismerés általános törvényeinek, kategóriáinak és formáinak gondolati képmásait tartalmazza tudományos fokon. E gondolati képmások a megismerésről nyert emberi tudás általánosításának eredményeként léteznek. Az ismeretelméletben fontos feladatként jelentkezik a tudományos kutatás olyan eljárásainak kidolgozása, amelyek általánosan alkalmazhatók a valóság különböző területeinek megismerésében. Ilyenek pl. a modellezés és a formalizálás. Az ismeretelméleti kutatásokban fel kell használni a megismerést tanulmányozó többi tudományok (különösen a lélektan és a formális logika) eredményeit és a megismerés történetét: az emberi ismeretek kialakulásának és fejlődésének történetét.

A dialektika tudományának tárgya az ismeretelmélet tárgyával általánosan-különös viszonyban van. A dialektika és az ismeretelmélet a dialektikus materializmusban úgy viszonyulnak egymáshoz, mint rész a részhez. Egységük alapja az, hogy *olyan ismereteket tartalmaznak, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek elméleti és gyakorlati tevékenységünkben, ill. valamely dolog megismerésében vagy megváltoztatásában*, függetlenül attól, hogy az milyen mozgásformával kapcsolatos, függetlenül az adott dolog konkrét sajátosságaitól.

*A filozófiai kutatás módszere* lényegében különbözik a többi tudományban használatos módszerektől. Ez a módszer: a többi tudomány eredményeinek elemzése, általánosítása és szintézise. Ebben a vonatkozásban a tudományok összessége a filozófia — itt a dialektikus materializmus — „hátszínként” jelentkezik. A filozófiai kutatás eredményei viszont felhasználásuk esetén a legáltalánosabb értelemben vett módszerként szolgálnak a konkrét szaktudományos vizsgálatokban.

A dialektikus materializmus jelenlegi problémakörének értékelésénél és a gondolkodás filozófiai aspektusának megjelölésénél tekintetbe kell vennünk, hogy a filozófiai ismeretek körét, a filozófiai gondolatok „szerveződését” az egyes filozófiai irányzatokban általában négy alapvető elv határozza meg. Ezek: 1. *A tudományos-tárgyi elv*: Filozófiaiak azok az ismeretek, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek elméleti és gyakorlati tevékenységünkben; ill. valamely dolog megismerésében vagy megváltoztatásában, függetlenül attól, hogy az milyen mozgásformával kapcsolatos, függetlenül az adott dolog konkrét sajátosságaitól. Ezt az elvet a filozófia legfőbb „szervező” elvének kell tekintenünk. 2. *A „rendszerező” elv*, amely egy-egy filozófiai irányzat alapvető szemléletmódjában vagy alapvető koncepciójában jut kifejezésre. Ez a szemléletmód, koncepció a világ materialista és egyben dialektikus vagy idealista és egyben antidialektikus felfogásában valósul meg. (Itt mellőzhetőnek tartom annak bebizonyítását, hogy a *materialista* és a *dialektikus* egyazon filozófiai alapkoncepció szükségszerűen összetartozó oldalai, vonatkozásai; az *idealista* és az *antidialektikus* ugyanúgy összetartoznak.



A materialista és az antidialektikus, ill. az idealista és a dialektikus kapcsolata történelmi tény, történelmileg indokolt és mégis *esetleges* kapcsolat.) A filozófiai ismeretek és problémák értékelése — kimondottan vagy kimondatlanul — eme rendszerező elv szerint történik, ezt az elvet a filozófiai következetesség mércéjének kell tekintenünk. Az 1. és a 2. elv szerint *a filozófia mint tudomány nem esetlegesen összekapcsolt ismeretek halmaza, hanem egymással szervesen összefüggő sajátos ismeretek egységes egésze*. Ezek az elvek nem önkényesek. Az 1. az elméleti és a gyakorlati tevékenység objektív szükségletéből fakad, a 2. pedig elsősorban abból, hogy az ember és a valóság kapcsolata *elméletileg* alapvetően kétféleképpen képzelhető el: a valóság, amelyhez az ember tartozik, „*öntörvényei*” szerint változik, és *ez a valóság* határozza meg végső fokozat gondolkodásunkat és tevékenységünket; a másik alapvető elképzelés ennek az ellenkezője. 3. *Az ideológiai-világnézeti elv* a társadalmi osztályok érdekeinek eszmei kifejeződéseiként gyakorol hatást a filozófiára, ill. a filozófusokra: segít a megfelelő „rendszerező” elv kiválasztásában és érvényesítésében, szelektálja a filozófiai ismereteket, hozzájárul bizonyos filozófiai problémák megoldásához vagy elhallgatásukra ösztönöz, elősegíti vagy gátolja a filozófus objektivitását stb. Mindaddig, amíg társadalmi osztályok léteznek, ez az elv is érezteti hatását. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a haladó osztályok érdekei és törekvései igen nagy szerepet játszottak és játszanak ma is a filozófia fejlődésében. Ez a tény arra figyelmeztet, hogy a 3. elvet nem szabad pusztán „zavaró” elvnek tekinteni. 4. *A történetiség elve* szerint a filozófia fejlődésére is érvényes a folytonosság és a megszakítottság egységének törvénye: az új filozófiák egymással való kapcsolatuk és minden „újszerűségük” mellett a régebbiekhez is kapcsolódnak. Ezt illetően most számunkra csak az a fontos, hogy ezek a kapcsolatok jelentősen befolyásolják egy-egy filozófiai rendszer vagy irányzat problémakörét.

A négy elv között az 1. és a 2. a meghatározó, ezek adják a filozófiai ismeretek sajátosságát, a filozófia specifikumát és biztosítják a filozófiai ismeretek *törzsszállományának* viszonylagos állandóságát. Ezeket az elveket szem előtt tartva érthetjük meg azt a jelenséget, hogy bár a különböző filozófiai irányzatok képviselői egymástól eltérően vélekednek a filozófia fogalmáról, tárgyáról és problémaköréről, mégsem kerülhetik meg az alapvető filozófiai problémákat és ezek értelmezését. (A dialektikus materialisták, az egzisztencialisták, a neopozitivisták és a neotomisták mindannyian kénytelenek ilyen vagy olyan formában foglalkozni pl. a determinizmus, az okság, a materializmus, a dialektika problémáival, ill. témáival.) Ugyanakkor, a négy elv együttes érvényesülése ad magyarázatot a filozófia határainak *mozgékonyosságára*, amely abban nyilvánul meg, hogy bármely probléma filozófiai problémává válhat, ha a négy elv együttesét érinti. (A filozófia határainak mozgékonyága a politika határainak mozgékonyására hasonlít: bármely társadalmi probléma politikai jellegűt ölt, mihelyt valamilyen módon összefüggésbe kerül a hatalommal.)

Az elmondottaknak megfelelően ítélnünk a gondolkodás filozófiai aspektusának megjelölésében. A filozófia a gondolkodást mint tudati komponenst és mint megismerést, mint a megismerés társadalmi-történelmi folyamatának lényeges mozzanatát vizsgálja. *Az így felfogott gondolkodás filozófiai elméletébe azok az ismeretek tartoznak, amelyek a fenti négy elv szerint vonatkoznak a gondolkodásra, és pedig két szempontból: a dialektika és az ismeretelmélet szempontjából.*

A gondolkodás filozófiai vizsgálata azoknak a tudományoknak az eredmé-

nyei-re támaszkodik, amelyek tárgyát különböző aspektusokban a gondolkodás képezi. Ez a vizsgálat napjainkban mindenekelőtt a gondolkodáslélektan, a formális logika, a nyelvtudomány, az információelmélet, a kibernetika, a felsőbb idegtevékenység fiziológiája által elért eredmények és a tudományok történetének elemzését, általánosítását és szintézisét jelenti a dialektika és az ismeretelmélet szempontjából. A dialektika szempontjából a filozófus mindenekelőtt az ún. dialektikus törvények és kategóriák sajátos megjelenését vizsgálja a gondolkodásban, az ismeretelmélet szemszögéből pedig a gondolkodás általános törvényeit, kategóriáit, formáit és a gondolkodásban mint megismerésben alkalmazható általános eljárásokat, módszereket. Ilyen vizsgálatok eredményei vezetnek a gondolkodás és a gondolkodási képződmények (pl. a fogalom, a hipotézis) átfogó, filozófiai elméletéhez, tágabb értelemben pedig a tudat filozófiájához.

#### 4. ÖSSZEFOGLALÁS

I. A pszichológia, a formális logika és a filozófia tárgyát egyazon gondolkodás képezi. A gondolkodás *pszichológiai, formális logikai* és egyben *filozófiai* is.

II. E három tudomány egységét és különbségét a vizsgált objektív összefüggések egysége és különbsége határozza meg. A gondolkodás (tárgyi) tartalma, az, amiről gondolkodunk, amivel kapcsolatban problémát oldunk meg, esetenként változik. Lehet geometriai, lehet fizikai, vagy biológiai stb. Bármilyen legyen ez a tartalom, az adott gondolkodási folyamatban objektíven jelen van és regulatív szerepet játszik az az összefüggés, az a törvény, amit Sz. L. Rubinstein az analízis kezdeti irradiációjának és azt követő koncentrációjának törvényeként ismertetett; jelen van és érvényesül a formális logikai ellentmondások elkerülésére való objektív törekvés (az emberek ösztönösen is ragaszkodnak a formális logikai szempontból helyes gondolkodáshoz!); és objektíve is érvényesül az oksági összefüggés mint a *valóság* egyik általános összefüggésének a gondolkodásban való sajátos megnyilvánulása.

III. E tanulmány a szóban levő tudományok *különbségét* kívánja hangsúlyozni az általuk tanulmányozott összefüggések, törvények típusainak vagy fajtáinak különbsége alapján. Az analízis kezdeti irradiációjának és azt követő koncentrációjának törvénye típusa vagy fajtája szerint különbözik az ellentmondásmentesség formális logikai törvényétől és mindkettő különbözik az oksági összefüggésnek a gondolkodás folyamatában való objektív megnyilvánulásától. Ezekből a különbségekből adódik az, hogy a gondolkodás vizsgálatának tárgyalási aspektusai is eltérnek egymástól.

IV. Problémánk szempontjából külön kell hangsúlyozni, hogy a gondolkodás tárgyi tartalma mindenkor különbözik a gondolkodási folyamatban objektíven érvényesülő, ill. a tárgyi tartalomra vonatkozó pszichológiai, formális logikai és filozófiai összefüggésektől (mint ahogyan a gondolkodás tartalmi oldala általában különbözik formai oldalától). A tárgyi tartalom — amint tudjuk — lehet geometriai vagy fizikai stb., de lehet pszichológiai vagy formális logikai, és lehet filozófiai is (amikor nem geometriai vagy fizikai, hanem pszichológiai vagy formális logikai, vagy filozófiai feladatot oldunk meg)! Bármilyen legyen, pszichológiai aspektusból és pszichológiai eszközökkel vizsgálva pszichológiai törvényszerűségekhez, pszichológiai ismeretekhez jutunk, a formális logika eszközeivel elemezve az adott tartalom formális logikai struk-

túráját tárjuk fel, a filozófiai szempont érvényesítése esetén pedig a filozófiai összefüggések lépnek elő. Vegyük magyarázatként a következő példákat:

Az első példában a pszichológus *formális logikai* tárgyi tartalom — lényegében az implikációnak nevezett összefüggés — esetén vizsgálja a gondolkodás folyamatát és *pszichológiai* megállapításokhoz jut: „A k. sz.-ek (kísérleti személyek) (egyetemi hallgatók) egy kártyasort kaptak, és megmondták nekik, hogy a kártyák egyik oldalán egy betű, a másikon pedig egy szám van, s természetesen ezeknek valamelyik oldala látható. Ezután azt az instrukciót kapták, hogy döntsék el, mely kártyákat kell megfordítaniok, hogy eldöntsék, hazudott-e a kísérletvezető, amikor azt állította: *ha a kártya egyik oldalán magánhangzó van, akkor a másik oldalán páros szám van.*”

Kiderült, hogy ez a feladat különlegesen nehéz. A helyes válasz az, hogy olyan kártyákat kell választani, amelyeken magánhangzó és olyanokat, amelyeken páratlan szám van felfelé, vagyis látható, mivel az állítás hamisságát csak az igazolhatja, ha egy kártyán a betű és a szám ilyen kombinációja jelenik meg. A leggyakoribb válasz azonban az volt, hogy a) magánhangzókat és b) páros számokat mutató kártyákat kell kiválasztani. Egyetlen k. sz. sem választott mássalhangzós kártyát, és kevesen választották a páratlan számot mutató kártyát. Amikor azonban a k. sz.-eket felszólítottuk, fordítsák meg az összes kártyát és mondják meg, melyek igazolták, hogy az állítás hamis, mind azt mondták, hogy a páratlan számokkal párosított magánhangzók ilyenek, de úgyszólván senki sem állította, hogy a páros számokkal kapcsolt mássalhangzók is. Vagyis, a páros számokat potenciálisan informatívnak tartották, de azok nem számítottak az állítás hamisságának 'igazolásában'. Sőt, a választásnak és az osztályozásnak ez az össze nem illése akkor is megmaradt, amikor a feladatot még kétszer megismételték. Másrészt viszont szignifikáns volt az a tendencia, hogy a k. sz.-ek megtanulják, hogy a páratlan számokat potenciálisan informatívnak tekintik.

Az ilyen típusú feladatoknál általános jelenség, hogy a k. sz.-ek nem tudják pontosan leírni gondolatmenetüket, de az eredmények a következő hipotéziseket támasztják alá: 1. A k. sz.-ek hallgatólagosan úgy hiszik, hogy a feltételes jellegű állítás nem két-, hanem háromféle módon ítéelhető meg: igaz, hamis és 'irreleváns'. A páros számmal álló magánhangzók igazolják, a páratlan számmal álló mássalhangzók cáfolják az állítást, míg a mássalhangzók bármilyen számmal fordulnak elő, irrelevánsak. 2. Annak ellenére, hogy a k. sz.-eket nyíltan az ellenkezőjére kérték fel, képtelenek meggátolni azt a törekvésüket, hogy azt derítsék ki, 'igaz'-e az állítás — abban a korlátozott értelemben, ahogyan azt megadtuk. Vagyis, azért választanak páros számokat, hogy lássák, magánhangzóval állnak-e azok, s evvel 'igazolják' az állítást.

Az első feltevés ésszerű és egybevág a Chapmanék javasolta magyarázattal: A hamis előzményű feltételes állítást nem tekintjük igaznak. Ha valaki azt mondja: 'Ha esik, moziba megyek', nem vagyunk hajlandók elfogadni, hogy az, ha szép idő van, ezt az állítást elkerülhetetlenül igazzá teszi. Az igazság kérdése fel sem merül, mivel úgy tűnik, hogy az állítás továbbra már nem releváns. E miatt az ésszerű feltevés miatt kértük a k. sz.-eket arra, hogy az állítás hamisságát vizsgálják (azt, hogy hazugság-e).

A második feltevés viszont érdekesebb: Azt jelenti, hogy az állítás 'igazolásának' igénye háttérbe szorítja az instrukciót. Magánhangzóval álló páros szám 'igazolja' az állítást, és ezért a k. sz. feltehetően elfelejti, hogy egy páros szám mássalhangzóval — nem bizonyítja annak hamisságát. Csak amikor

látja a mássalhangzóval párosított páros számokat, jön rá, hogy ez a kombi-  
náció semmit sem igazol az állításról. Ez a hajlam, az 'igazolásra' analóg  
avval, hogy a hipotézisek igazolására és nem kizárására törekszünk..."  
(47; 184—186.)

A következő példában a gondolkodás tárgyi tartalma *filozófiai*, filozófiai  
elmélkedés rezultatív kifejeződése, amely a formális logika eszközeivel vizs-  
gálva meghatározott *formális logikai* szerkezetben jelentkezik.

Lenin írta „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében: „Valójában  
ez az 'elem' szócskával űzött mesterkedés természetesen nem egyéb, mint  
felettébb szárnalmas szofizma, mert a materialista, ha Machot és Avenariust  
olvassa, legott azt fogja kérdezni: mik azok az 'elemek'? Igazán gyerekség  
volna azt gondolni, hogy egy új szócska kieszelésével meg lehet szabadulni  
a fő filozófiai irányzatoktól. Vagy érzet az 'elem', mint valamennyi empiriokri-  
tikus, Mach is, Avenarius is, Petzoldt is stb. állítja — s akkor az önök filozó-  
fiája, uraim, *idealizmus*, amely szolipszizmusának meztelenségét hasztalanul  
próbálja eltakarni egy 'objektívabb' terminológia köntösével. Vagy pedig nem  
érezet az 'elem', — s akkor az önök 'új' szavacskájának *semmi, de semmi  
értelme* sincs, akkor ez csak üres fontoskodás.” (21; 44.) A formális logikai szer-  
kezet kiemelése céljából először is fogalmazzuk át az idézett szöveget:

*HA* [(*ha* az „elem” szónak ugyanaz az értelme, mint az „érezet”  
szónak, *akkor* Mach, Avenarius, és Petzoldt filozófiája szubjektív  
idealizmus) és (*ha* az „elem” szónak nem ugyanaz az értelme,  
mint az „érezet” szónak, *akkor* az „elem” szó használata értel-  
metlen) és (az „elem” szónak ugyanaz az értelme, mint az „érezet”  
szónak *vagy* nem ugyanaz az értelme)], *AKKOR* (Mach, Ave-  
narius és Petzoldt filozófiája szubjektív idealizmus *vagy* az  
„elem” szó használata értelmetlen)

Amennyiben a fentebbi szövegben szereplő elemi kijelentéseket sorban *p*,  
*q*,  $\bar{p}$  és *r* betűkkel jelöljük (rendre *p*: az „elem” szónak ugyanaz az értelme, mint  
az „érezet” szónak, *q*: Mach, Avenarius és Petzoldt filozófiája szubjektív ide-  
alizmus,  $\bar{p}$ : az „elem” szónak nem ugyanaz az értelme, mint az „érezet” szó-  
nak, *r*: az „elem” szó használata értelmetlen), a *HA AKKOR*-t, ugyanúgy a  
*ha akkor*-t, a *vagy*-ot és az *és*-t pedig  $\rightarrow$ ,  $\vee$  és  $\wedge$  jelekkel helyettesítjük, úgy  
a következő azonosan-igaz formulát (helyes következtetési sémát) kapjuk:

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

V. A pszichológus mint *pszichológus* a gondolkodás vizsgálatában nem azt  
kutatja, amit a *logika szakembere*, és a *filozófus* számára a filozófia szükségle-  
tei határozzák meg a gondolkodásra vonatkozó ismeretek tanulmányozá-  
sát. Mindez nem jelentheti azt, hogy a pszichológus, a logikus vagy a filo-  
zófus számára nem fontos a másik két tudomány. Ellenkezőleg, nagyon is  
fontos!

VI. A pszichológia, a formális logika és a filozófia — szoros kapcsolatuk  
ellenére — tárgyük és módszereik szerint különböznek. Ezért nem szabad  
felcserélni a gondolkodás vizsgálatának három aspektusát. Felcserélésük —  
amint azt az *Előzetes megjegyzésekben* láttuk — sokszor okozott félreértést és  
zavart a filozófiai gondolkodásban. Napjaink marxista filozófiai irodalmában

is találunk ezekhez hasonló félreértéseket és zavarokat. Példaként vegyük a következőket:

1. V. A. Stoff „A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintjeiről” c. tanulmányában (48) a közelmúlt marxista filozófiájának azt a felfogását bírálja, amely a megismerés folyamatának ismeretelméleti kutatását a világnak érzéki képmásokban (érzetekben, észleletekben) és gondolati képmásokban (fogalmakban, ítéletekben) való visszatükröződése közötti kölcsönhatások elemzésére és a kész, nyelvi formában rögzített logikai viszonyok vizsgálatára korlátozta. „Az első az elemzésnek a megismerés pszichológiájára való korlátozását, a második pedig a gnoszeológiai problémáknak tisztán logikaiakra való visszavezetését jelenti.” Az utóbbi években a szovjet filozófiában ezt illetően határozott fordulat figyelhető meg. „Olyan alapvető művek, monográfiák, cikkek jelentek meg, amelyekben a marxista gnoszeológiát már nem mint dialektikus terminológiával fűszerezett és kiigazított népszerű pszichológiát, hanem mint a társadalmi, s ezen belül a tudományos megismerés marxista elméletét, mint a modern tudomány logikáját és metodológiáját ábrázolják. E munkákban egyre inkább kidolgozást nyert a modern tudományos megismerés kategoriális apparátusa, s a tudományos kutatás területén valóban ható formákat és módszereket teszik a tanulmányozás tárgyává. Nem a misztikus, illuzórikus ‚fogalmak dialektikáját’ vizsgálják önmozgásában, mint ezt Hegel tette, hanem a megismerésnek mint bonyolult objektumok gyakorlati-átalakító és elméleti-megismerő sokoldalú folyamatának a reális dialektikáját.”

Az a fordulat, amelyről V. A. Stoff beszél, valóban bekövetkezett. Ugyanakkor azonban továbbra is él és virul a régi felfogás. A régi felfogás bírálata és az új fordulat igazolása egyaránt megköveteli a gondolkodás (tágabb értelemben a megismerés) filozófiai-gnoszeológiai aspektusának tisztázását és a pszichológiai, valamint a formális logikai aspektusoktól való elhatárolását.

2. A *dialektikus logika* egyik koncepciója szerint ez a logika ugyanabban az értelemben logika, mint a formális logika, csak „magasabb fokon”; a dialektikus logika leküzdí, *megszünteti* a formális logika korlátoltságát, ugyanakkor *meg is őrzi* a formális logikát mint egyszerű, elemi logikát. (45.) (49.) (50.)

E koncepció hívei elképzeléseik igazolásaként klasszikus szövegekre is hivatkoznak. Igen gyakran idézik Lenin „Mégegyszer a szakszervezetekről” c. munkájából a következő részt: „A formális logika — s az iskolában erre szorítkoznak (és az alsóbb osztályokban — bizonyos korrekciókkal — erre is kell szorítkoznunk) — formális meghatározásokból indul ki és az vezet, ami a legmegszokottabb vagy a leggyakrabban szembeötlő, és erre szorítkozik. 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. A dialektikus logika azt követeli, hogy továbbmenjünk. 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’ részes kell, hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kap-

csolatának 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.” És hozzátette: „Persze nem merítettem ki a dialektikus logika fogalmát.” (51; 87–88.)

A formális logikát megszüntetve-megőrző dialektikus logika koncepciójának hívei szerint az idézett részben Lenin összefoglalta a dialektikus logika lényegét, a dialektikus logikát a formális logikával állította szembe és rámutatott ez utóbbi korlátoltságára.

A gondolkodás három vizsgálati aspektusának megkülönböztetése alapján másként kell értelmeznünk az idézett szöveget. Éspedig:

a) A „Még egyszer a szakszervezetekről” c. brosúrából idézett rész elméleti-módszertani tartalmát Lenin más helyeken (de a szóban levő brosúrában is!) *dialektikának*, *dialektikus módszernek* nevezte. Különösen világos ez, ha figyelembe vesszük a „Filozófiai füzetek”-nek „A dialektika elemei” elnevezésű részét, amelyben az előbbi tartalom kifejtettebb formában jelentkezik. (13; 206–207.) A „dialektika” kifejezésnek ugyanezt az értelmét találjuk „A dialektika kérdéséhez” c. vázlatban (13; 347–351) és a „Filozófiai füzetek” más részeiben. Tekintettel arra, hogy *Lenin* a „dialektikus logika” terminusnak más tartalmat, más jelentést sehol sem tulajdonított, teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy *dialektikus logikán ugyanazt értette, amit dialektikán.* (Lenin műveinek 4. kiadásához készült „Útmutató” szerint a „dialektikus logika” kifejezés Lenin összes műveiben csak két helyen található: „Még egyszer a szakszervezetekről” c. brosúrájában és „Marx Károly” c. cikkében; ténylegesen azonban csak az előbbiben lelhető fel.) (52; 315.) A dialektika pedig Lenin számára azzal azonos, amit ma dialektikus materializmusnak nevezünk: a dialektika és az ismeretelmélet egységével. Azaz: brosúrájában Lenin a dialektikus materializmust *tudatosan* használta a megismerés, a vizsgálódás legáltalánosabb módszereként.

b) Brosúrájában Lenin a dialektikus logikát nem a formális logikával állította szembe, hanem az eklekticizmussal. Buharint azért marasztalta el, mert nevezett „a politika és gazdaság dialektikus kölcsönös viszonyának tanulmányozását (amire a marxizmus tanít) eklekticizmussal cseréli fel. „Ez is, az is”, „egyfelől, másfelől” — ez Buharin elméleti állásfoglalása. Éppen ez az eklekticizmus. A dialektika azt követeli, hogy a kölcsönös viszonyokat konkrét fejlődésükben minden szempontból figyelembe vegyük, nem pedig azt, hogy innen is, onnan is kiszakítsunk egy darabkát.” Buharin „alapvető elméleti hibája, a marxizmus dialektikájának felcserélése eklekticizmussal” stb. Brosúrájában Lenin példán keresztül magyarázta meg Buharinak, hogy „mi az eklekticizmus szemben a dialektikával”; és Buharin eljárásával, gondolkodásmódjával kapcsolatban megállapította: „Ez holt és tartalmatlan eklekticizmus . . . mert hiányzik belőle az *adott* vitának, az *adott* kérdésnek, a kérdésfeltevés *adott* módjának stb. konkrét tanulmányozása.” (51; 83–88.)

c) Az értelmezendő rész nem logikai, hanem filozófiai-módszertani programot fejez ki. A formális logikának pedig a brosúrában szereplő vitához igen kevés köze van. A „formális logika” kifejezés tényleg szerepel itt, de nézzük csak a vita tárgyát és az érvelés menetét!

Buharin így okoskodott: „Zinovjev elvtárs azt mondta, hogy a szakszervezet — a kommunizmus iskolája, Trockij meg azt mondta, hogy a szakszervezet — a termelés igazgatásának adminisztratív-technikai apparátusa. Nem látok semmiféle logikai alapot arra, hogy akár az egyiket, akár a másikat ne

tartsam helyesnek: helyes mindkét tétel és e két tétel egyesítése is". „Ez is, az is”, „egyfelől, másfelől” — ez volt Buharin elméleti állásfoglalása, amit ő maga sokoldalúságnak tekintett, szemben az egyoldalúsággal, amely utóbbi káros. Logikai alapokra hivatkozott és állásfoglalását a következő példán keresztül illusztrálta: „Két ember beszélget, és az egyik azt kérdi a másiktól, mi az a pohár, amely ott áll a katedrán. Az egyik azt mondja: „a pohár üveghenger, és kiátkozok mindenkit, aki azt mondja, hogy ez nem így van”. A másik azt mondja: „a pohár — ivásra szolgáló eszköz, és kiátkozok mindenkit, aki azt mondja, hogy ez nem így van.” Majd Lenin így folytatta: „Buharin ezzel a példával, amint az olvasó látja, népszerűen akarta megmagyarázni nekem, milyen kár származik az egyoldalúságból. Én ezt a magyarázatot hálásan köszönöm, és hogy hálámat tettel bizonyítsam, válaszképpen népszerűen megmagyarázom, mi az eklekticizmus, szemben a dialektikával. A pohár, kétségtelenül, üveghenger is, ivásra szolgáló eszköz is. De a pohárnak nemcsak ez a két sajátossága vagy tulajdonsága, vagy jellegzetessége van, hanem végtelenül sok egyéb sajátossága, tulajdonsága, jellegzetessége, kölcsönös kapcsolata és „közvetítése” a világ többi részével. A pohár súlyos tárgy, mely használható dobásra. A pohár használható levélnehezékként, elhelyezhetünk benne egy elfogott pillangót, a pohár lehet értéktárgy, ha művészi csiszolású vagy rajzú, teljesen függetlenül attól, alkalmas-e ivásra, üvegből készült-e, hengeralakú-e vagy nem tökéletesen hengeralakú stb. stb. Továbbá. Ha nekem most mint ivásra szolgáló eszközre van szükségem egy pohárra, egyáltalán nem érdekel, vajon teljesen hengeralakú-e és valóban üvegből készült-e, érdekel viszont az, hogy a fenekén nincs-e repedés, hogy a pohár használatánál nem sérül-e meg ajkam stb. Ha viszont nem ivás céljára van szükségem pohárra, hanem olyan célra, amelynek minden üveghenger megfelel, akkor jó nekem az olyan pohár is, amelynek a fenekén repedés van, vagy amelynek nincs is fenéke stb.” *Ezután következik a dialektikus logika követelményeit összefoglaló rész*, majd Buharin elmarasztalása, mivel nem úgy elemezte a problémát, ahogyan „a marxizmus, vagyis a dialektikus logika megköveteli”, hanem vett egy darabkát Zinovjev-től, egy darabkát Trockijtől és ezeket egyesítette, mellőzte az *adott* vitának, az *adott* kérdésnek, a kérdésfeltevés *adott* módjának konkrét tanulmányozását. (51; 85–88.)

A formális logikának ehhez a vitához igen kevés köze van. Először is: *A formális logikai probléma itt ítéletek konjunkciójának igazságértékeként szerepel*, és tudjuk, hogy az ítéletek konjunkciója akkor igaz, ha minden konjunkciós tag igaz. A Buharintól származó konjunkció („a pohár üveghenger” és „a pohár ivásra szolgáló eszköz”) éppúgy igaz, mint a Lenintől származó („a pohár üveghenger” és „a pohár ivásra szolgáló eszköz” és „a pohár dobásra használható” és „a pohár levélnehezék” és „a pohár pillangó elhelyezésére szolgáló eszköz”), mivel a konjunkciók minden tagja igaz. (A különbség itt csakis a konjunkciós tagok számában van.) A lényeg azonban itt nem az ítéletek konjunkciójában keresendő, hanem abban, hogy *konkrét tartalmukat tekintve mely ítéleteket kell konjugálni*. Vagyis: a formális logika az eklektikus gondolkodást éppúgy kiszolgálhatja, mint a dialektikust, mivel közömbös az ítéletek konkrét tartalmának tekintetében. Továbbá: A formális logika korlátozottsága itt csak a következő gondolat kapcsán merülhet fel: vizsgálódásainkban, elemzéseinkben ne csak a formális logika vezessen bennünket, hanem főként a dialektika, a dialektikus materializmus mint a valóság megismerésének és megváltoztatásának módszere. Az *adott* problémát — Buharin

és Lenin vitáját — illetően: nem elégedhetünk meg azzal, hogy esetleges módon ítéleteket kapcsolunk össze, megállapítjuk a konjunkciós tagok igaz voltát és ezzel a konjunkció igazságát. „*Tovább kell mennünk*”: a dialektika tudományától vezérelve gondoskodnunk kell az éppen megfelelő, ill. az éppen szükséges konjunkciós tagok — ítéletek — megválasztásáról.

## IRODALOM

1. Aristoteles: *Metafizika*. Fordította: Halasy Nagy József. Felsőoktatási Jegyzetellátó V. kiad., Bpest., 1957.
2. Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1961.
3. Hegel: *Enciklopédia*. I., Bp. 1950.
4. Hegel: *A logika tudománya*. II., Bp. 1957.
5. Hegel: *A logika tudománya*. I., Bp. 1957.
6. П. В. Таванец: *Формальная логика и философия*. Сб. Философские вопросы современной формальной логики. Изд. АН СССР, Москва 1962.
7. Brassai Sámuel: *Logika lélektani alapon fejtegetve*. Pest MDCCCLVIII.
8. Kant: *A tiszta ész kritikája*. (Fordították: Alexander Bernát és Bánóczi József.) Bp. 1891.
9. В. Ф. Асмус: *Диалектика Канта*. Изд. Комкадемия, Москва 1930.
10. Г. И. Рузавин и П. В. Таванец: *Основные этапы развития формальной логики*. Сб. Философские вопросы современной формальной логики. Изд. АН СССР, Москва 1962.
11. П. В. Копнин: *Диалектика как логика*. Изд. Киевского ун-та, 1961.
12. Sz. L. Rubinstein: *Gondolkodáslélektani vizsgálatok*. Gondolat Kiadó, Bp. 1960.
13. Lenin: *Filozófiai füzetek*. Művei, 38. köt. Bp. 1961.
14. В. С. Тухтин: *Отражение и информация*. ж. Вопросы философии, 1967/3. Magyar fordítása: V. Sz. Tyuhtyin: *Visszatükrözés és információ*. „A filozófia időszzerű kérdései” sorozatban, 1971. 2—3. sz.
15. Н. И. Жуков: *Информация*. Минск 1971.
16. Katona Péter: *A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában*. Magyar Filozófiai Szemle, 1967. 6. sz.
17. Katona Péter: *Tudati visszatükrözés és tudati képmás*. Tájékoztató, 1972. 2. sz.
18. В. С. Бачманов: *Формальная логика как учение о методе*. Учёные записки Ленинградского ун-та, № 263.
19. Е. К. Войшвилло: *Вступительная статья к книге Эли де Гортари Введение в диалектическую логику*. Изд. И Л, Москва 1959.
20. Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. k., Bp. 1963.
21. Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus*. Összes művei, 18. k., Kossuth Kiadó, 1964.
22. Kiss János: *Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei*. Magyar Filozófiai Szemle, 1967. 6. sz.
23. Е. А. Будилова: *Развитие теоретических принципов советской психологии и проблема мышления*. Сб. Исследование мышления в советской психологии. Изд. «Наука», Москва 1966.
24. Е. А. Будилова: *Философские проблемы в советской психологии*. Изд. «Наука», Москва 1972.
25. Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1964.
26. Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat*. Kossuth Kiadó, Bp. 1962.
27. С. Л. Рубинштейн: *Принципы и пути развития психологии*. Изд. АН СССР, Москва 1959.
28. Г. К. Гуртовой и А. Г. Спиркин: *Вопросы психофизиологии и ленинская теория отражения*. Философские записки, т. 5., Изд. АН СССР, Москва—Ленинград 1950.
29. Н. Н. Ладыгина-Котс: *Развитие психики в процессе эволюции организмов*. Изд. «Советская наука», Москва 1958.
30. А. Szpirkin: *A tudat eredete*. Gondolat Kiadó, Bp. 1963.
31. А. Н. Леонтьев: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth Kiadó, Bp. 1964.
32. А. Н. Леонтьев: *О социальной природе психики человека*. ж. Вопросы философии, 1961/2.
33. К. А. Славская: *Детерминация процесса мышления*. Сб. Исследование мышления в советской психологии. Изд. «Наука», Москва 1966.



34. Dr. Lénárd Ferenc: *A problémamegoldó gondolkodás*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1971.
35. Е. К. Войшвилло: *Предмет и значение логики*. Изд. Московского ун-та, 1960.
36. П. С. Новиков: *Элементы математической логики*. Москва 1959.
37. Curry H. B.: *Foundations of Mathematical Logic*. New York—San Francisco—Toronto—London 1963.
38. Mendelson E.: *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton (New Jersey) — New York—Toronto—London 1964.
39. Klaus G.: *Bevezetés a formális logikába*. Bp. 1963.
40. А. Л. Субботин: *Смысль и ценность формализации в логике*. Сб. Философские вопросы в современной формальной логике. Изд. АН СССР, Москва 1962.
41. А. А. Зиновьев: *Об основных понятиях и принципах логики науки*. Сб. Логическая структура научного знания. Изд. «Наука», Москва 1965.
42. Jean Piaget: *Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Bp. 1970.
43. А. А. Zinovjev: *A logikai következményfogalom és a többértékű logikák*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1968.
44. Engels: *Anti-Dühring*. МЕМ 20. к. Bp. 1963.
45. В. И. Черкесов: *Материалистическая диалектика как логика и теория познания*. Москва 1962.
46. Т. И. Ойзерман: *Диалектический материализм и гегелевская концепция совпадения диалектики, логики и теории познания*. ж. Вопросы философии, 1958/1.
47. P. C. Wason: *A gondolkodás*. Új távlatok a pszichológiában c. tanulmánygyűjtemény. Gondolat Kiadó, Bp. 1972.
48. V. A. Stoff: *A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintjeiről*. Magyar Filozófiai Szemle, 1972. 5—6. sz.
49. Fogarasi Béla: *Logika*. Bp. 1958.
50. В. К. Астафьев: *Законы мышления в формальной и диалектической логике*. Изд. Львовского ун-та, 1968.
51. Lenin: *Mégegyszer a szakszervezetekről*. Művei, 32. köt. Bp. 1953.
52. *Справочный том к 4. изд. соч. Ленина*. Москва 1955.

# IZLÉS ÉS ESZTÉTIKAI IZLÉS

SZERDAHELYI ISTVÁN

## BEVEZETÉS

De gustibus non est disputandum — tartja a latin közmondás — „az ízlésről nem kell vitatkozni”. Aligha akad ennél hiábavalóbb bölcsesség, hiszen az ízlés nemcsak arról nevezetes, hogy különbségei folytonos vitákat provokálnak, hanem arról is, hogy e viták közben használt szavaink maguk is külön-külön vitatottak. A legellentétesebb vélemények ütközőpontja mindjárt, hogy voltaképpen mit nevezünk ízlésnek, s ugyanilyen vitás minden kapcsolt fogalom tartalma az egyéni ízléstől a közízlésig, a szexuális ízléstől az esztétikai ízlésig és így tovább.

Világszerte, évszázadok óta meg-megújuló hevességgel folynak ezek a viták, méghozzá nem egyetlen tudományszakban, hanem a lélektantól az esztétikáig, művészettörténettől szociológiáig a legkülönbözőbb kutatási területeken, beleértve még a gasztronómiát is. Igaz ugyan, hogy ami az ízlés mibenlétének elméletét illeti, itt nem érvényes a „már az ókori görögök . . .” formulája, minthogy az antikvitás gondolkodói ezt a kérdést nemigen érintették. Ők arra törekedtek, hogy a szépség, erkölcs, kellemesség stb. mindenütt és mindenkor érvényes — netán számarányokkal is rögzíthető — törvényszerűségeit tárják fel, s így az ízlésbeli eltéréseket azzal magyarázták, hogy a fejletlen vagy romlott, elhomályosult érzékű emberek nem képesek eme abszolút törvényszerűségek felfogására. A történeti tények cáfolják azonban az olyan elképzeléseket, amelyek az ízlélmélet ókori fejletlenségéből arra következtetnek, hogy e korban nem is voltak lényeges ízléskülönbségek, mert az emberek zárt közösségekben élve csak a saját, egyforma ízlésüknek megfelelő dolgokkal, műalkotásokkal találkozhattak, s az idegen kultúrák javait figyelmen kívül hagyták, mint érthetetlen vagy barbár jelenségeket. Egyrészt ugyanis — amint ezt A. Hauser kimutatja (vö. I, 1968, 55. és 64–65.) — a görög kultúra nemcsak, hogy szoros kapcsolatban állt a „barbár” kultúrákkal, hanem legfőbb virágzási korszakai éppenséggel az idegen kultúrákkal való érintkezés, szintézis jegyében alakultak ki. Másrészt pedig tény az is, hogy az antik világban ugyanolyan heves „ízlésviták” zajlottak, mint napjainkban: már *Platón* (1943) „Nagyobb Hippiasz” címen ismert dialógusa is félreérthetetlenül utal ezekre, s köztudott, hogy Horatius idejében a hagyományos és „modernista” költészet hívei nem kisebb indulatokkal csatáztak, mint nálunk az 50-es évek végén; Vitruvius kora belsőépítészeti ízlését vitatja hasonló hévvel stb. (vö. *Jánosi B.*: 1899, 374–375. és 383.). A hasonló viták minden korban megtalálhatók, az ízlés történelmünk eddigi fejlődése során egyetlen társadalomban, időszakban sem volt egységes.

Az ízlés mibenlétének elméleti kutatása azonban — ha nem is minden előzmény nélkül — csak a XVII. század végén indult meg. Döntő indíték lehetett

itt egyfelől a francia „régiek és újak vitája”, melyben az „újak” — *Zoltai D.* (1972, 60–61.) meglátása szerint az „önálló, öntudatra ébredő polgári művészetfelfogás” nevében — elsőként hirdetik az ízlés történetiségének elvét, mondván, hogy a klasszicista ízlés és művészet éppoly magasrendű, mint a klasszikus antik, s ha mégis más, ennek oka az, hogy a művészetnek és ízlésnek nemcsak mindenütt és mindenkor érvényes, hanem korhoz kötött törvényei is vannak. A másik, s talán sokkal lényegesebb indíték a locke-i szenzualizmus, amely a problémák pszichológiai oldalára irányította az angol filozófusok és esztéták figyelmét, s így szükségszerűen vezetett az ízlés mechanizmusának viszonylag igen pontos megismeréséhez is. Közel két évszázadon át írnak az esztéták nagy előszeretettel és polemikus kedvvel az ízlésről, hogy a XX. században hirtelen elillanjon ez a hév: manapság, amint ezt *B. Markwardt* (1958, 556–559.) kimutatja, az esztéták már akkor sem nevezik néven az ízlést, amikor lényegében róla beszélnek. Sajátos módon — amint ez *Hankiss E.* (1970) és *Vitányi I.* (1969) elmélettörténeti áttekintéseiből megállapítható — a modern művészetpszichológia sem tűnik ki az ízléskutatásban, amint-hogy a magunk tájékozódása — mint később részletesen ismertetjük — az általános pszichológia terén sem vezetett közvetlen eredményekre. Annál inkább érdeklődnek az efféle problémák iránt a szociálpszichológusok (vö. *Hunyady Gy.*: 1973) és a művészetpszichológusok: napjaink legismertebb ízléselmélete is szociológusé, *L. L. Schückingé* (1961), sőt az irodalomtörténészek is (vö. *R. Peacock*: 1972), akik közül *G. Lanson* egy külön komparatív ízléstörténeti tudományág megalapítására is javaslatot tett (1925, 43.).

Ami a hazai kutatásokat illeti, azóta, hogy *Péczeli J.* (1791) és *Kölcsey F.* (1860) kezdeményezései nyomán megindult a probléma kutatása, számtalan magyar tanulmány, könyvrészlet, cikk született nálunk is arról, hogy mi az ízlés, milyen a hazai közízlés stb. A mi esztétáink számára e problémák nem-hogy érdektelenné váltak volna, hanem éppenséggel az utóbbi esztendőkből szaporodott meg az ilyen témájú írásoknak a száma: az „ízlésvita” napjaink kulturális vitái közül a legnépszerűbbek egyike.

Ez a vita kerekén egy évtizede tart: az első ilyen témájú cikkek, tanulmányok 1963-ban bukkantak fel folyóiratainkban, hosszú hallgatás után. Annak előtte 1947-ben állt utoljára az ízlés — a hazai közízlés — problémája az érdeklődés fókuszában, egy irodalmi vita mellékhajtásaként, melyet *Kolozsvári Grandpierre Emilnek* a „Magyarok” 1947. júniusi számában megjelent cikke váltott ki, s melyben *Lukács Gy.* (1970) hozzászólása tartalmazott figyelemre méltó gondolatokat a közízlés fejlődéséről. A közbeeső időszak — közismert okok folytán — igen kevésbé kedvezett akár a társadalmunkra jellemző közízlés valódi tényeit feltáró munkának, akár az ízlés elméletével foglalkozó kutatásoknak. A 60-as évektől azonban egyebek között ezeknek az adósságoknak a törlesztése is napirendre került: 1963-ban a Budapesti Pártbizottság kezdeményezte elsőként az ízlés problémáinak kutatását — a vita nem egy tanulmánya e munka eredményeihez kapcsolódik —, 1966-ban pedig a párt Kulturális Elméleti Munkaközösségének „Az irodalom és a művészetek hivatása társadalmunkban” („Társadalmi Szemle”, 1966/7–8.) c. tanulmánya hatott igen serkentően az ilyen típusú erőfeszítésekre. Ennek nyomán bontakozott ki az „Alföld” c. folyóirat hasábjain egy különlegesen gazdag vélemény-csere, amely 1966 végétől 1969 elejéig húzódott, továbbá a „Valóság” 1967-es ízlésvitája; mindkettőhöz más fórumokon is hozzászóltak teoretikusaink. A sort a Magyar Tudományos Akadémia 1970. évi tudományos ülészaka

folytatta november 19-i, „Szocialista tudat — szocialista közlés” című vitailésével, amely az előbbiekhöz hasonló, széles körű visszhangot váltott ki, s bizvást elmondhatjuk, hogy a kérdés mindmáig erősen foglalkoztatja közvéleményünket.

E tízesztendős munka eredményeként a problémakör valamennyi fontos elméleti és ténybeli kérdése több oldalról éles megvilágításba került, még hozzá olyan módon, hogy — a *Mátrai* L. által célként kitűzött tudományközi együttműködés jegyében (vö. 1963, 335.) — a filozófiai esztétiktól a szociológusokig a legkülönbözőbb területek képviselői elemezték azt is, mi az ízlés, a közlés elvileg, általánosságban, azt is, mit nevezhetünk sajátosan szocialista ízlésnek, s azt is, milyen tények jellemzik a magyar közlést a társadalmi fejlődés mostani szakaszában. E tanulmány célja az ízlés és esztétikai ízlés általános, elvi kérdéseinek körvonalazása, a viták vonatkozó megnyilatkozásainak összegezése, áttekintése alapján. Írásunk ugyan kísérletet tesz arra, hogy a különböző vélemények tapasztalatait leszűrje, értékelje, szerzője azonban nem táplál magában olyan hiú elképzeléseket, melyek szerint ez lesz az utolsó szó az ízlés-vitában: az ízlésről alighanem még sokáig kell vitatkoznunk.

## AZ ÍZLÉS FOGALMÁNAK KÖRVONALAI

### 1. Az ízlés fogalmának tartalma

Első lépésként azt kellene körvonaloznunk, mi az a fogalom, amit az ízlés szóval jelölünk. Mint minden hasonló kérdésben, itt is tanácsosnak mutatkozik kezdetként a köznapi szóhasználatban tájékozódni. Mert igaz ugyan, hogy ez a szóhasználat gyakran bizonytalan és ellentmondásos, a belőle kirajzolódó körvonalak nem felelnek meg a tudományos fogalomalkotás kritériumainak, mégis sokkal általánosabb és szilárdabb, mint a szakirodalom nyelvezete, melyben az egyes szerzők gyakran merőben egyedi szóhasználatot követnek, s így tévútra vezethetnek. A nálunk is ismert olasz irodalomtudós, G. *Della Volpe* (1970) például — amint ezt igencsak bonyolult szövegének kibogozása alapján *Almási* M. megállapította — ízlésen „azt a *valamit* érti, ami nélkül nincs nevére méltó irodalomkritika” (1970, 47.), azaz a helyes irodalomelméleti módszert. Elvben nem lehet ugyan megtiltani senkinek, hogy az ízlés szóhoz a helyes irodalomelméleti módszer fogalmát kapcsolja, avagy bármilyen más fogalmat — hiszen végső soron igaza van F. *Semjakinnak* (1965) abban, hogy „nincsenek olyan algoritmusok az emberi nyelvben, amelyek a közlés tárgyát kifejező, konkrét szavak kiválasztására vonatkoznának” (46.) — ez az eljárás azonban nem látszik célravezetőnek akkor, ha az a szándékunk, hogy embertársaink megértsék mondandónkat. Az ízlés szó a köztudatban valami egészen más fogalomra utal, s ha ebből indulunk ki, pontosíthatjuk majd e köznapi fogalom tartalmát a tudományos eredmények segítségével anélkül, hogy a tudomány különönc szóhasználatát olyan felesleges mérlegelésekre készítené, irodalomelméleti módszer-e az ízlés: a szó köznapi jelentésétől merőben eltérő fogalmakat eleve kizárhatjuk vizsgálataink köréből.

Nos, „A Magyar Nyelv Értelmező Szótára” a köznapi nyelvhasználat szerinti értelmet az „ízlés” címszónál a következők szerint rögzíti. Első jelentésben: „Az ízek megérezése, felfogása, megkülönböztetése; ízlelő képesség, érzék”.

Második jelentésben: „Az a képesség, amellyel a jót, szépet, helyeset, illőt, finomat a rossztól, csúnyától, helytelenőtől, nem illőtől, durvától megkülönböztetjük; általában a szép és a helyes iránti érzék illetve ennek koronként, helyenként kialakult, elfogadott mértéke vagy egyéni jellege, változata” (3, 1960, 587.).

Minden tisztelet a tudós szótárszerkesztőknek, de munkájuk ezen a ponton aligha mondható tökéletesnek: az első jelentésben szereplő meghatározás feltűnően sérti nyelvérzékünket. A nyugat-európai nyelvektől eltérően, ha a magyarban azt mondjuk valakire, hogy van ízlése, ez — eltekintve a tájnyelvi esetlegességektől — az ízek vonatkozásában sem jelenti soha azt, hogy az illető meg tudja különböztetni egymástól az édest, keserút, savanyút stb., hanem csakis úgy értendő, hogy fejlett gasztronómiai érzéke van, ért az ízletes, jó ételek-italok kiválasztásához. Azaz: az ízlés nem az ízek jellegét, hanem értékét állapítja meg, s ebben különbözik az ízeleléstől, amely a jelleg megállapítására hivatott (vö. „Új Magyar Lexikon”, 3, 1960, 461. „ízlelés” címszó). Ilyen módon pedig az ízlésnek nincs is két, egymástól megkülönböztetendő értelme, hiszen a második jelentésben felsorolt fogalmak is mind értékminőségek.

Ezzel a kiigazítással azonban a szótár meghatározása a köznyelvi szóhasználatot szerintünk jól tükrözi, s így alkalmas arra, hogy tájékozódási pontot nyújtson a hazai ízlésvitában résztvevő szerzők definícióival kapcsolatos munkánkhoz. Erre annál is inkább szükségünk lesz, mert ezek igencsak eltérőek lesznek.

Hogy a legtágabb értelmű meghatározásokkal kezdjük a sort, fokozatosan haladva a szűkebbek felé: *Zoltai D.* (1970) szerint az ízlés fogalma „kisebb vagy nagyobb szociális csoportok, végső soron egy társadalom egyedeinek bizonyos történelmi korszak határain belül viszonylag általánosan érvényesülő, stabil magatartását jelzi” (318.). A továbbiakban *Zoltai* a művészeti ízlésről szól; jellemzéséből általános vonatkozásban az figyelemre méltó, hogy szerinte ez a magatartás a választás módjában, az élmény feldolgozási módjában, továbbá a tárgyban feltáruló minőség megítélésének készségében nyilvánul meg. Sok találó mozzanat van ebben a jellemzésben, mégsem hallgathatjuk el fenntartásunkat azzal szemben, hogy az ízlés magatartás. A magatartás a tárggyal kapcsolatos viselkedés, és e viselkedésnek valóban alapja, meghatározója az ízlés, ám nem azonos vele: a kettő — amint a cselekvésforma és annak motivációja kapcsán *P. Th. Joung* (1964, 1262.) is hangsúlyozza — feltétlenül megkülönböztetendő egymástól. Hasonló a fenntartásunk *Szántó M.* (1967) okfejtésével szemben is, aki így ír: „Az ízlés szabályozó apparátusként működik az emberben, ezért úgy fogtuk fel, mint szakadatlan választást, elutasítást, minősítést és rangsorolást” (2.) Az apparátus nem azonos a saját tevékenységével, ahogyan a szem sem azonos a látással, a fül a hallással stb., ez a meghatározás pedig egyenlőségjelet tesz a kettő közé (az apparátus szó nyilván átvitt értelemben szerepel itt, hiszen az ízlés csak így nevezhető apparátusnak, magyarul szervnek).

Az ízlést egyfajta készenlétnek, diszpozíciónak nevezi *Mesterházi L.* (1963, 23.) és *Poszler Gy.* (1967, 36.), olyan készenlétnek, melynek alapján a vonatkozó megkülönböztetéseket spontán végezzük. Ez a fogalom sem látszik számunkra találóbbnak, mert a készenlét az akarati cselekvés kiindulópontját képező állapot (vö. *Sz. L. Rubinstein*: 2, 1964, 804.; *Kardos L.*: 1965, 117–118.), márpedig az ízlés működése egyrészt nem akarati cselekvés — erről később

még bőven ejtünk szót, de *Mesterházi* is spontánnak nevezi az ízlés működését —, másrészt pedig az állapot olyasvalami, ami csak ideig-óráig tart, míg az ízlés az élet egész tartamára kiterjedően sajátja az embernek: *Kertész Á.*-nak (1967, 37.) nagyon igaza van, amikor megállapítja, hogy a rossz ízlés is ízlés és nem az ízlés hiánya.

Azzal nem érthetünk azonban egyet, hogy *Kertész* szerint (uo.) az ízlés „a tudatban lerakódott, belső tudattartalommal vált élmények alapján kialakuló prediszpozíció, azaz magyarul: előítélet”. A meghatározás eleve ellentmondó, mert az előítélet másodkézből származó ismeretekre épített, tehát megfelelő tapasztalatok — legtöbbször bármiféle közvetlen kapcsolat — nélkül kialakított vélemény (vö. *Heller Á.*: 1971), melynek jellemző alapja így éppenséggel nem a belső tudattartalommal vált élmények együttese. Az ízlés továbbá azért sem azonosítható valamiféle előítélettel, mert nem ítélet, hanem olyasvalami, ami ítéel.

*Szabolcsi M.* (1971, 99.) több fogalommal közelíti meg a kérdést, és ezek között — a fent említettek kivül — szerepel az is, hogy az ízlés képesség: értékelő, válogató képesség. Ugyanez a szó szerepelt már az értelmező szótár idézett meghatározásában is, és ezúttal nem tehetünk ellenvetést: ez a fogalom — első megközelítésként — valóban illik az ízlésre. „Az ember egy meghatározott képessége — írja *Rubinstein* — alkalmasságot jelent egy bizonyos tevékenységre. Minden specifikus tevékenység megkíván bizonyos specifikus feltételeket, amelyekről úgy beszélünk, mint az ember képességeiről. A képességnek egyesítenie kell magában azokat a pszichikus sajátosságokat és feltételeket, amelyeket a belőle származó tevékenység jellege és a tevékenység követelményei meghatároznak” (2, 1964, 988.). Problematikus itt, hogy idézetünk túlságosan elvont ahhoz, hogy belőle az ízlésre vonatkozóan valami megfoghatóbb következtetést le tudjunk vonni, munkahipotézisként azonban egyelőre elfogadhatjuk, hogy az ízlés egyfajta képesség; a továbbiak során még bőven lesz alkalmunk ezt konkretizálni (sőt, később a fogalmat magát is megfelelőbbre cseréljük majd).

Arra vonatkozóan is rendelkezünk már bizonyos körütekintéssel, hogy legáltalánosabban rögzíthessük, miféle képesség az ízlés: működésével kapcsolatban lépten-nyomon találkoztunk az olyan fogalmakkal, mint választás, elutasítás, minősítés, rangsorolás, értékelés. Kibúduló meghatározásunk tehát így hangozhat: *az ízlés az ember értékelő képességeinek egyike.*

## 2. Az ízlés fogalmának terjedelme

Hogy pontosíthassuk, melyike, ehhez mindenképp a fogalom terjedelmét kell megállapítanunk, azt, milyen fajtái (ún. alosztályai) vannak az ízlésnek; ezt pedig az határozza meg, hogy milyen tárgyakra, a valóság mely jelenség-csoportjaira, szféráira irányul.

Az ízlésvita írásainak többsége az esztétikai ízlés sajátosságait taglalja, s más kútfőknél nemegyszer elő is fordul, hogy ízlés és esztétikai ízlés közö egyenlőségjelet tesznek. A mi szerzőink közül azonban ezt *expressis verbis* senki sem tette, sőt, *Békés T.* (1967, 41.) hangsúlyozza, hogy az ízlésvilág nem azonos a művészeti ízléssel, *Szántó M.*-nál az olvasható, hogy „Az ízlést komplex társadalmi jelenségnek fogtuk fel, amely rendkívül összetett, sokféle oldal ellentmondásos egysége” (1967, 2.), *Bimbó M.* pedig egyenesen olyan követ-

keztetésre jut, hogy „az ízlés és a társadalmi tevékenység minden területe között összefüggés mutatható ki” (1967, 33.).

Ez a megállapítás legfeljebb úgy igaz, ha az igen távoli, többszörösen közvetett és mellékes jelentőségű összefüggéseket is számításba vesszük, bennünket azonban ezek most nem érdekelnek, hiszen feladatunk az ízlés sajátos működési területeinek a feltérképezése. Ehhez egyenes útmutatást csak *Mesterháztól* kapunk, aki szerint az ízlés „a jót és a rosszat, szépet és csúfat” különbözteti meg (1963, 23.).

Az értelmező szótár meghatározása azonban sokkal tágabb értelmű volt, a következő értékminőségeket sorolta fel:

jó	—	rossz
szép	—	csúnya
helyes	—	helytelen
illő	—	nem illő
finom	—	durva

Ezekhez az első jelentés általunk történt átértelmezése nyomán még hozzátehetjük:

ízletes	—	nem ízletes
---------	---	-------------

A meghatározásban tapasztalt pontatlanság bizonyos gyanakvásra is készíthet bennünket, tanácsosnak mutatkozik hát a rokon címszavakat is megtekinteni a szótárban, hátha olyan mozzanatokra bukkanunk, amelyek az alapcímszóból kimaradtak. Találunk is ilyet mindjárt az „ízletes” címszó szövegében (3, 1960, 588.), ahol többször is visszatér a kellemesség fogalma, s valóban, ösztönös nyelvérzékünk is arra indít, hogy felvegyük a sorba:

kellemes	—	kellemetlen
----------	---	-------------

A „Gusztusos” címszó alatt (2, 1960, 1068.) is találunk még egy értékre célzást, amikor a szöveg azt mondja, hogy „Tetszetős külseje, tiszta, egészséges volta miatt megnyerő, kívánatos (személy, főleg fiatal nő)”:

szexuálisan vonzó	—	szexuálisan taszító
-------------------	---	---------------------

Az így kigyűjtött szópárok azonban nem mindig utalnak egyértelmű fogalmakra, s egyikük-másikuk tautologikusnak is látszik. A jó és rossz fogalma pl. igen sokféle; ha a ruha vagy cipő méretére mondom, hogy jó vagy rossz, akkor egyéni hasznosságát ítélem meg, ha a szakember tudásáról van szó, akkor társadalmi hasznosságát értékelem, ha tudományos elméletre vonatkozik, akkor igazságértékét mérem fel, ha pedig erkölcsi tettet minősítek így, akkor az erkölcsi értékét (vö. *Heller Á.*: 1970, 231—313.). Vajon ezekben az esetekben értékeléseinket mindig az ízlés vezérli?

Aligha, legalábbis a köznapi szóhasználat szerint nem. Igencsak furcsán nézne ránk a cipőbolti eladó, ha kérdéseire, hogy szorít-e a felpróbált darab, azt válaszolnánk, hogy ízlésünknek megfelel vagy nem felel meg: ez a válasz csak arra a kérdésre illik, hogy szerintünk szép-e, tetszik-e a cipő. Ugyanígy nem hivatkozhatunk ízlésünkre, ha egy orvos vagy mérnök szakértelméről kell nyilatkoznunk, és nyilvánvaló badarság lenne azt mondani, hogy egy tudományos tétel azért nem igaz — mondjuk, kétszer kettő azért nem öt —, mert ez ellen az eredmény ellen az ízlésünk tiltakozik.

Maradna tehát a jó—rossz erkölcsi értelme, s ilyen összefüggésben valóban szokás ízlésről beszélni; *Kant* is úgy nyilatkozott, hogy „az ízlés alapján erkölcsi eszmék érzékvivé válásának megítélő képessége” (1966, 324.), a mi vitánk szerzői közül *Mesterházi L.* (1963, 23—24.) érvel igen nyomatékosan amellet, hogy erkölcsi kérdések esetén is ízlésünkre hagyatkozunk, de pl. a francia *É. Bayard* könyve (é.n.) is főként morális-etikai vonatkozásban tárgyalja az ízlés kérdéseit. Mégsem fogadnánk el ezt minden fenntartás nélkül. A sajátosan erkölcsi tartalmú cselekedetek esetében meglátásunk szerint nem merül fel az ízlés kérdése: a gyilkosra, csalóra, rablóra sokféle jelzöt alkalmazunk — becestelen, erkölcstelen, elvetemült stb. —, de nem mondjuk rá azt, hogy ízléstelen, s e tettek megítélésében sem ízlésünkre, hanem erkölcsi felfogásunkra, erkölcsi normákra hivatkozunk; az a jellemzés, melyet az erkölcsről *Lenin* (1966, 449—455.) ad, nagyon világossá teszi, hogy ez éppen nem egyfajta ízléskérdés. Vannak azonban az erkölcsi vonatkozású jelenségek sorában olyan határesetek is, amikor az ízlés is valóban szóba jön. Az erkölcs és illem határesetei ezek: ha pl. durva szavakkal bántunk egy tiszteletet érdemlő személyt, ezt egyaránt minősíthetik a morál, az illem és az ízlés megsértésének, amint hogy a kiszolgáltatottakkal szembeni fennhéjázás is egyszerre immorális és ízléstelen stb.

A szép—rút (csúf) fogalom párral kapcsolatban nem lehetnek ilyen fenntartásaink, ezt a köznapi szóhasználat is szorososan összefűzi az ízléssel, s ugyanez áll az illemszabályokkal kapcsolatos értelemben felfogott illó—illetlen, továbbá a kellemes—kellemetlen esetében is. A helyes—helytelen és finom—durva viszont kihagyható a felsorolásból, minthogy ezek nem mások, mint szinonímái vagy alesetei az erkölcsi jónak és rossznak, illetve az illónak és illetlennek, s ugyanígy elhagyható az ízletes—nem ízletes és a szexuálisan vonzó—szexuálisan taszító is, mint a kellemes—kellemetlen alesete.

Fel kell figyelniünk továbbá a köznapi szóhasználatnak egy — az eddigiekben nem említett — olyan sajátosságára is, hogy a fenti összefüggéseken kívül is beszél ízlésről olyan esetekben, amikor — mintegy ironikus formában — jelezni akarja valamely ítélet megalapozatlan, tisztázatlan, indokolatlan jellegét. Ha azt mondom, hogy egy irracionalista filozófus ízlésének nem felel meg, hogy elismerje az objektív valóság megismerhetőségét, ezen senki nem csodálkozik, noha általában — mint említettük — a tudományos kérdéseket nem hozzuk az ízléssel összefüggésbe: a fordulat itt érthetően arra szolgál, hogy kétségessé tegye az álláspont tudományos értékét. Ugyanez a szövegösszefüggés előállhat bármely más, pl. politikai, erkölcsi, gyakorlati kérdéssel kapcsolatban is stb.

Meghatározásunk tehát ezúttal úgy módosulhat, hogy *a köznapi szóhasználat tanúsága szerint az ízlés az embernek az a képessége, amellyel az esztétikum, a kellemesség, az illendőség valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében alkot érvényesnek tekinthető értékítéleteket.*

#### AZ ÍZLÉS MECHANIZMUSA

E következtetéssel azonban aligha jutottunk el az ízlés lényegéhez. Hogy meghatározásunk legszembetűnőbb gyengéit jelezzük: ha valaki azt mondja, hogy számára a 18 fokos szobahőmérséklet kellemesebb, mint a 22 fokos, ezen (hacsak nem tudjuk bizonyítani, hogy hazudik) nincsen mit vitatkozni.



Hiába tudnánk pl. igazolni, hogy az emberek többsége a 22 fokot szereti jobban, ebből nem következik az, hogy vitapartnerünk rossz ízlésű; ugyanez áll arra az esetre is, ha jobban szereti a bort, mint a pálinkát, a húst, mint a halat stb., végső soron a kellemesség minden esetére.

Más a helyzet akkor, ha egy esztétikai jelenségről van szó. Itt a többség ízlésére, s még inkább az esztétika tudományos tételeire hivatkozva több sikerrel érvelhetünk amellet, hogy ellenfelünk ízlése ferde. Továbbá: esztétikai értékítéleteket alkot az esztéta, a műkritikus is, ám ezek az ítéletek aligha meggyőzőek akkor, ha csupán az ízlésre hivatkozva hangoztatják őket: a „köznapi ember” esetében elfogadható, hogy ízlésére hivatkozik, legfeljebb vitatjuk az ízlését, de a szakíró eleve nem indokolhatja ítéletét az ízlésével, hanem ennél nyomósabb, tudományos érvekre kell támaszkodnia.

Mindebből a következő problémák adódnak. Egyrészt: ha az ízlésnek nevezett képesség alapján a kellemesség kérdéseiben megfellebbezhetetlen ítéleteket alkothatok, esztétikai jelenségekkel kapcsolatban viszont ez koránt sincs így, akkor ez a szembetűnő különbség kérdéssé teszi, vajon valóban ugyanazon képesség működik-e mindkét esetben, vagy pedig a köznapi szóhasználat csalóka látszatot keltve itt két különmű dolgot azonosít. Ezt a gyanút csak úgy tudjuk elhárítani, ha fel tudunk mutatni olyan közös lényegi sajátosságot, amely az érvényesség tekintetében mutakozó különbségek ellenére azonos fogalomba rendeli az ízlés minden fajtáját.

Másrészt: ennek a sajátosságnak olyannak kell lennie, ami ugyanakkor meg is különbözteti az ízlést a vele azonos tárgyra irányuló minden másféle értékelő képességtől, így pl. attól, amellyel az esztéta és műkritikus alakítja ki a maga értékítéleteit, különben szóhasználatunk abban bizonyul hibásnak, hogy az utóbbi esetben nem beszél ízlésről.

Ha ezekre a problémákra választ keresünk, azt kell szemügyre vennünk, hogyan működik ez a képesség, milyen sajátosságai vannak az ízlésítélet megalkotásának, mint folyamatnak. Minthogy ez lelki folyamat, tanácsos felvilágosításokért a pszichológusokhoz fordulunk, mindenekelőtt Sz. L. *Rubinstein* (1964) már eddig is többször hivatkozott, gondos összefoglalásához, amely rendszeres áttekintést nyújt minden lelki jelenségről: mit mond e könyv az ízlésről?

A válasz sajátos: semmit. Az érzékeléstől és észleléstől az öntudatig mindenféle pszichológiai jelenséget tüzetesen szemügyre vesz, az ítéleteknek is külön fejezetet szentel, de az ízlésről nem esik szó benne, s ugyanígy hiába keressük ezt a fogalmat *Rubinstein* másik magyarul megjelent, nevezetes összefoglalásában (1962). Gyanakvásunk, hogy ez nem egyszerűen a szerző figyelmetlenségén múlt, növekedhet, ha a magyar lélektani kézikönyvet, *Kardos L.* művét (1965) vesszük kézbe, s kiderül, hogy az ízlésről ebben sem esik szó, majd L. Sz. *Vigotszkij* könyvével (1971) is kudarcot vallunk, sőt a közkezen forgó hazai pszichológiai zsebenciklopédia (*Bartha L. — Szilágyi L.*: 1970) sem szentelt még említésnyi figyelmet sem az ízlésnek.

Ebből már világos, hogy az ízlésemélet nem tartozik a marxista pszichológia erős oldalai közé — vessünk hát egy pillantást a polgári szakirodalomra. A magyar szerzőkkel sokra nem jutunk: hogy két szélsőséget jelezzünk, *Kornis Gy.* alacsony színvonalú, de a maga korában hivatalos, 3 kötetes összefoglalása (1917—1919) éppúgy nem tárgyalja ezt a kérdést, ahogyan *Mátrai L.* korántsem hivatalos, de a maga korában kitűnő munkája (1943) nem teszi ezt. Kudarcot vallunk azonban az újabb külföldi szakirodalommal is — hol

van már az ízlés XVII—XVIII. századi divatja a lélektanban! —: mellőzi az ízlés problémáját E. *Straus* (1935) és H. *Driesch* (1938), hatszáznyi oldalon sem szentel neki a szó egyszeri, pusztán említésén túl terjedelmet G. *Anschütz* (1958), és három mondattal (3. fejezet c. pont) intézi el W. *Fischel* (1962), de ez a három mondat sem mond semmivel többet, mint H. *Volckelt* (1963) vagy H. *Piéron* (1968) munkája, amelyekben az ízlésről egyetlen szó sincs. Csüggedtté válhatunk végezetül, ha megállapítjuk, hogy a 12 kötetes német kézikönyv-monstrum közel 1200 oldalas általános lélektani része (K. *Gottschaldt*—Ph. *Lersch*—F. *Sander*—H. *Thomae*: 1966) is csak az ízlés értelmében szól a „Geschmack”-ról, G. *Dietrich* és H. *Walter* kézikönyve (1970) 700-nál több címszó közé sem vette fel ezt a fogalmat, s nem szerepel ez B. M. *Foss* aktuális kutatásokat ismertető, magyarul nemrég kiadott gyűjteményében (1972) sem. Igaz, külföldön mindmáig közkézen forog egy könyv — A. *Brillat-Savarin* műve (1965) —, amely címe szerint az ízlés fiziológiájáról szól, valójában azonban nem egyéb szellemes paradoxonokkal és anekdotákkal fűszerezett irodalmi szakácskönyvről.

### 1. Ízlés és ítélet

Ez arra kell, hogy készítsen bennünket, hogy közvetett úton kamatoztassuk a pszichológia eredményeit: ha az ízlésről a modern pszichológusok nem mondanak semmi érdemlegeset, lássuk, mint mondanak az ítéletről, melynek — mint láttuk — egyik fajtája az ízlésbeli választás, rangsorolás.

„Az ítélet — írja *Rubinstein* (1964) — az a fő aktus vagy forma, amelyben a gondolkodási folyamat végbemegy”, és ez pszichológiai szemszögből „a szubjektum bizonyos cselekvése”: az ítélet „alapjában cselekvési jellegű” (2, 561.). Csodálkozásra nincsen ok: igaz ugyan, hogy egy ítélet megalkotása nem olyan értelemben cselekvés, mint amikor az utcán járunk vagy egy szeget beverünk a falba, de olyan értelemben mégis cselekvés, hogy feladatmegoldás, és mivel „az embernél a belső pszichikus folyamatok a külső cselekvéssel azonos felépítésűek, megvan minden alapja annak, hogy ne csak külső, hanem belső cselekvésről is beszéljünk” (*Rubinstein*: 2, 1964, 841.) — az ítéletalkotás belső cselekvés.

A cselekvéseknek *Rubinstein* három fajtáját különbözteti meg. Mint írja, a pszichológusok rendszerint „reflex jellegű, ösztönös, impulzív és akarati cselekvéseket különböztetnek meg”, de szerinte az „ösztönös cselekvésen kívül reflex jellegű cselekvések nem léteznek; tulajdonképpen csak a különböző cselekvésekbe beiktatózó mozgások reflexszerűek, ” a cselekvés fő formái tehát az ösztönös, az impulzív és az akarati cselekvés (uo., 2, 844.). Lássuk, melyikkel azonosítható az ízlés működése?

Az impulzív cselekvést minjárt kizárhatjuk: ez *Rubinstein* jellemzése szerint „indulati kisülés”, pl. „egy elragadtatott ember heves kitörése vagy egy ingerült ember indulati kirobbanása, amikor nem képes tettét tudatos ellenőrzés alá vetni” (uo., 2, 845.). Nos, az ízlésítélet aktusa együtt járhat ugyan indulati kisülésekkel, negatívakkal is, mint amikor pl. valaki az élvezhetőnek ítélt ételt a felesége fejéhez vágja, pozitívakkal is, mint amikor pl. a fellelkesült ifjú közönség leszaggatja a ruhát a beaténekesről — aligha állíthatnánk azonban, hogy az elragadtatott indulat az ízlésítéletek lényegi jegyei közé tartozik.

## 2. Ízlés és ösztön

Tüzetesebben kell szemügyre vennünk az ösztönös cselekvéseket, hiszen az esztétikummal kapcsolatban az ókori szerzőktől *Freud* „óceáni érzés”-éig (1930, 30–35.) folyton fel-felbukkan az ösztönösség fogalma, s a magyar ízlésvita szerzőinek egy része is szoros összefüggést lát az ízlés és az ösztön között: *Szántó M.* szerint a művészi alkotások közönségének egy része „ösztönösen értékkel, kritikáját nem fogalmazza meg és nem is rögzíti” (1967, 4.), *Pándi P.* (1971, 108–109.) azt írja, hogy az egyéni ízlésben már tudatos, még nem tudatos és az ösztönéletbe alámerült tudatfoszlányok keverednek bonyolult módon, és *Mesterházi L.* szerint az ízlés spontán (1963, 13.), ami — egyik jelentésében — magyarul szintén az ösztönössel azonos.

Az ösztön mibenlétét *Rubinstein* (1964) a következők szerint körvonalazza: „Az ösztönös cselekvésekben a labilitással szemben a fixáltság dominál: viszonylagos sztereotip jellegük van; az ösztönös viselkedés különböző egyedi aktusai az azonos fajhoz tartozó különböző egyedeknél lényegében véve egy reájuk nézve közös struktúra keretein belül maradnak”; *Rubinstein* nem fogadja el ugyan azt a felfogást, amely szerint az ösztönök a filogenetikus fejlődés öröklődően megszilárdult, minden tanulástól, egyéni tapasztalattól független produktumai, de elismeri, hogy az ösztönökben a szerzett tulajdonságokkal szemben „az öröklött dominál” (1, 167–168.).

Ebben az értelemben az emberi ízlésnek az ösztönhöz vajmi kevés köze lehet: az esztétikum, az illem kérdéseiben velünk született tulajdonságok uralkodó jelleggel nem határozhatják meg az értékítéleteket, de a kellemesség terén is nyilvánvalóan az a helyzet, hogy az ízlés nem az emberi fajhoz tartozó egyedek ítéleteiben mutatkozó strukturális azonosságok kifejezője, hanem ellenkezőleg, a különbségeké. Véleményünket nagymértékben alátámaszthatja *Rubinstein* (1964) azon megállapítása is, mely szerint „A szó szoros értelmében vett ösztönös cselekvések, vagyis amelyek nemcsak hogy szervi impulzusokból erednek, hanem tudatos ellenőrzéstől függetlenül jönnek létre, csak kisgyermek korban található (pl. szopás); a felnőtt ember életében ezek nem játszanak szerepet” (2, 844.). Még erőteljesebb fenntartásokkal él az ösztön fogalmával szemben *Kardos L.* (1965, 288–289.).

## 3. Tudatosság és ízlés

Maradna tehát az akarati cselekvés. Erről *Rubinstein* (1964) azt írja, hogy „tudatosan szabályozható, célszerű aktus. Benne a cselekvés menete a célnak megfelelően többé-kevésbé tudatosan szabályozódik. Az ösztönzésből a cselekvésbe való átmenetet a cél tudatosítása és a következmények előrelátása közvetíti” (2, 844.).

Vitáink szerzőinek egy része valóban tudatos, értelmi jellegű képződménynek — vagy részben annak is — tekinti az ízlést. *Pándi P.* idézett jellemzésében az ösztönösség mellett a tudatosság is helyet kap, sőt, az ízlés fejlesztésének fő lehetőségét *Pándi* a tudatosításban látja (1971, 110.), *Poszler Gy.* szerint az ízlés „speciális értelmi-érzelmi készenlét” (1967, 36.), *Bimbó M.* pedig olyannyira tudatosnak tekinti az ízlést, hogy álláspontja szerint ez egyaránt „hajolhat afelé, hogy benne döntően a teoretikus tudat közvetítése — és afelé, hogy döntően a köznapi tudat hatása érvényesüljön” (1967, 32.).

Teljes mértékben egybevágnak ez azzal is, ahogyan *Rubinstein* (1964) az ítéletalkotás folyamatát felvázolja. Amint kifejti, a gondolkodásnak az ítélettel kapcsolatos munkája a *megítélés*. Ennek két formája van: amikor az ember kész ítéletből indul ki, akkor a megítélés az ítélet *megalapozása*, amikor pedig még nem alkottuk meg az ítéletet, hanem erre törekszünk, akkor a megítélés a *következtetés* formáját ölti fel (vö. 2, 562.).

Minthogy mi azt vizsgáljuk, hogyan alakul ki bennünk egy ízlésítélet, számunkra nyilván az utóbbi forma érdekes csupán. A következtetés lényege az, hogy egy vagy több, már meglévő ítéletből (az úgynevezett premisszákból) olyan új, tehát az előbbieken nem adott ítéletet (úgynevezett konklúziót) vezetünk le, amely azokból logikusan következik. Az ítélet létrehozása ebben a formában nyilvánvalóan igen összetett folyamat, az ember először kitűzi célként maga elé, hogy az adott kérdésben ítéletet akar alkotni, s azután tudatosan szabályozott gondolati műveleteket hajt végre ennek érdekében: ez messzeemenően igazolja *Rubinsteint*, amikor azt állítja, hogy az ítélet cselekvés.

Ugyanakkor viszont közvetlen tapasztalatainkra hagyatkozva is nyilvánvaló, hogy az így leírt folyamat semmiképpen nem azonosítható ízlésünk működésével. Ha megkóstolok egy ételt, látok egy tárgyat, eseményt, embert, szinte ugyanabban a pillanatban már meg is alkottam róla az ízlésítéletet, minden célkitűzés, előfeltevés és következtetés, logikai latolgatás nélkül. Ami az esztétikai ízlésítéleteket illeti, e sajátosságuk réges-régen ismert az elmélet számára: legszemléletesebben talán *Hutcheson* (1729) elemzi, hogy ezek minden értelmi megfontolás, elvi tisztázás, az okok kutatása vagy a hasznosság, érdekelttség kérdésének felmerülése nélkül, az esztétikai jelenség megpillantásával egyidőben születnek meg. A mi ízlésvitánk szerzői közül *Mesterházi L.* (1963) figyelmeztet arra, hogy az ízlés, „a tetszés vagy nemtetszés, az okok tudatos nyilvántartása nélkül, a diszpozíció keletkezésének emlékképei nélkül, spontán jelentkező élmény”. Szerzőnk hangsúlyozza, hogy e „diszpozíciónak kialakulásában, természetesen fontos szerepet játszik a tudat”, olyannyira, hogy az ízlést „mindenekelőtt a tudat formálásával nevelhetjük, ízlésünk változása életünk folyamán elsősorban tudatvilágunk változásával, például műveltségünk növekedésével függ össze”, de ezek a tudati élmények „mélyen elrejtőznek az érzelmi élet szerves egészében”, és „közvetlenül csak a kész, kialakult diszpozíció jelentkezik: a tetszés vagy nemtetszés”. E spontaneitás magyarázataként *Mesterházi* felhívja a figyelmet arra, hogy „ítéleteink egy csoportja – részben a gyakorisága miatt, részben elemi jellege miatt, vagyis mert egyéb ítéleteinkben is állandóan megjelenik – olyan mértékben szervesül bennünk, hogy alkalmazásához értelmi erő kifejtésre nincsen szükség” (24.).

Igaz, *Rubinstein* is megengedi, hogy az ítéletalkotás folyamata lerövidülhet. Mint írja, „azokban az esetekben, amikor a megfelelő kapcsolatok tartósan meggyökeresedtek (. . .) a premisszáktól a zárótételhez történő átmenet elsődlegesen tisztára asszociációs módon is végbemehet, és sokszor így is megy végbe”. Am ehhez azt is hozzáteszi, hogy ilyenkor „a tulajdonképpeni következtetési aktus kiesése fordított út megtételére késztet – arra, hogy a feltételezett következtetéstől a premisszákhöz, vagyis annak megalapozásához folyamodjunk” (2, 1964, 563.).

Az ízlésítéletek esetére azonban ez sem áll: itt egyszerűen nem is tudatosulnak semmiféle premisszák, és normális esetekben eszünk ágában sincsen ezeket tudatosítani, ítéletünket megalapozni. Ehelyett minden további gondolkodás nélkül megesszük vagy félretoljuk az ételt, megvásároljuk vagy a boltban

hagyjuk a tárgyat, illetve hasonló, az ítéletnek megfelelő cselekvéshez látunk — ahogyan *Mesterházi* írja, hogy az ízlésítélet az okok tudatos nyilvántartása nélkül jelentkezik.

Mi több, a tudat változásai korántsem közvetlenül, azonnal hatnak az ízlésre, tehát az ízlésítélet megalkotása ilyen értelemben sem tudatosan szabályozható, célszerű aktus. Ha pl. az orvostudomány most fedezi fel, hogy a gyomorfekélyes embernek különlegesen káros füstölt kolbászt ennie, s az ember tudja magáról, hogy fekélybeteg, az új ismeret, mint premissza nyomában ahhoz a logikai ítélethez vezet: többé ez az étel nem fogyasztandó. Ám ez a tudati változás nem esik egybe az ízlésítélet változásával: hiába próbálja az illető tudatosan szabályozni az ízlését, hogy a betegsége miatt nem célszerű szeretnie a kolbászt, s a gyógyulás célja azt igényli, hogy a vajas krumplipüré legyen a kívánatos számára, ez aligha eredményez azonnali változást ízlésében.

Intellektuálisabb ízlésnormáinkban sem történik hirtelen változás, bármily magas fokon tudatosulnak is bennünk ilyen követelményeket támasztó célok: aki tapasztalta már, milyen élményt jelent, ha egy nem kedvelt művész alkotásaival kötelességszerűen foglalkozva — mondjuk, egyetemi dolgozatot írva — felfedezzük és értelmileg belátjuk az alkotó értékeit, előnyös vonásait, pontosan tudja, hogy ettől még ízlésbeli ítéletünk nem változik. Ez az ambivalencia tükröződik Petőfinek a „zordon Kárpátokról” alkotott esztétikai ítéletében is: „tán csodállak, ámde nem szeretlek”.

#### 4. Ízlés és intuíció

Mindez kétségessé tehetné, hogy egyáltalán ítélőképesség-e az ízlés, ha nem figyelünk fel arra, hogy *Rubinstein* (1964) teljesen figyelmen kívül hagyta a gondolkodásnak azt a formáját, amelyet intuitívnek szokás nevezni: könyvében erről sehol nem esik szó, ahogyan *Kardos L.* (1965) sem tárgyalja az intuíció jelenségét. Ez valószínűleg nem véletlen, hanem oka az, hogy az intuíció fogalmát az irracionalista filozófia Schellingtől Bergsonig terjedő hulláma nem kis mértékben kompromittálta. Létezik azonban ennek a fogalomnak (nem irracionalista polgári meghatározása mellett, vö. *R. Peacock*: 1972, 71—72.) egy marxista értelmezése is, melynek lényegét — Pavlov és Lukács György jellemzése nyomán — így foglalhatnánk össze: az intuitív ítéletalkotás egyfelől lerövidíti a következtetés lépcsőjét, elhagyja, elengedhetetlen mozzanatokra csökkenti az előfeltételeket és közbülső tagokat, másfelől pedig a lerövidített folyamatnak is csak a végeredményét tudatosítja az emberben; a megokolás folyamatát az ember — Pavlov kifejezésével — „elfelejti” abban a pillanatban, amikor az ítéletet megfogalmazta (vö. *Lukács Gy.*: 2, 1965, 38—40.).

Nos, ez a kép oly nyilvánvalóan egybevág az ízlés működéséről az eddigiek során kialakult képünkkel, hogy bátran beilleszthetjük az intuíció fogalmát meghatározásunkba: az ízlés tehát az embernek az a képessége, amellyel az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében intuitív módon alkot érvényesnek tekinthető értékítéleteket.

#### 5. Ízlés és cselekvés

Mindez azonban arra is kell, hogy készítsen bennünket, hogy újból szemügyre vegyük a cselekvés fogalmát: vajon megfelel-e kritériumainak az ízlés működése.

*Rubinstein* (1964) meghatározásait érvényeseknek tekintve aligha. Láttuk, szerinte a felnőtt emberek cselekvéseinek az a megkülönböztető sajátossága, hogy tudatosított céljuk van és igazodnak azokhoz a feltételekhez, amelyek között realizálni kell a célt: a cselekvés feladatmegoldás. Az ízlésítélet meghozatala viszont semmiféle feladatot nem jelent számunkra, ez villámgyors spontaneitással születik bennünk, olyannyira, hogy a cél kitűzése és elérése időben szinte egybeesik, s az előbbi mozzanat nem tudatosul. Ha viszont ilyenformán az ízlésítélet megalkotása nem cselekvés, akkor mi?

„A meghatározott cselekvés célját alkotó eredmény elérése — írja *Rubinstein* —, bonyolultságánál fogva, az egymással meghatározott módon kapcsolódó aktusok egész sorát igényelheti. Ezek az aktusok vagy láncszemek, amelyekre a cselekvés felbomlik, rész-cselekvések vagy *műveletek*; mivel eredményük nem tudatosul célként, nem alkotnak önálló cselekvést, de a mozgásoktól eltérően nem pusztán mechanizmusok, amelyek révén megvalósulnak a cselekvések, hanem összetevő részek, amelyek a cselekvéseket alkotják” (2, 1964, 841—842. vö. még *Kardos L.*: 1965, 325—326.).

Ez a jellemzés már első pillantásra valószínűvé teheti, hogy az ízlésítélet megalkotása a rész-cselekvések, műveletek fogalmkörébe sorolható, hiszen ezeknek sajátossága az, hogy eredményük nem tudatosul célként. S ha jobban utánagondolunk, egyre inkább megszilárdulhat bennünk ez a feltevés. Egy tudományos ítélet megalkotása lehet önálló cselekvés, hiszen egy valamire való új meghatározás kialakítása bonyolult, munkaigényes feladat, olykor évek során át húzódó előkészítés, de mindenképpen huzamosabb ideig tartó erőfeszítés eredménye. A tudományos ítéletalkotás mint folyamat ilyen módon nem tekinthető egy cselekvés részmozzanatának, hanem önálló cselekvés, amely a tevékenységnek nevezett, magasabb szintű fogalom összetevője. Az ízlésítélet megalkotása viszont nem ilyen önálló folyamat, hanem rendszerint az ítélet megalkotásán messze túlmutató célok elérésére szolgáló cselekvés részmozzanata.

Ha egy ételről ízlésítéletet alkotok, ezt sosem az ítéletért magáért teszem, hanem valamilyen más célért, pl. azért, mert enni akarok vagy konyhafőnöki minőségben ellenőrzöm a szakácsok munkáját; ha egy bútor- vagy ruhadarabról megállapítom, hogy szép vagy rútv, ez a vásárlás aktuális cselekvésének mozzanata vagy egy jövőbeli vételt előkészítő tájékozódásé; ha egy művészi alkotásról megállapítom, hogy zseniális vagy csapnivaló, ez a befogadás cselekvésének összetevője és így tovább. Előfordulhat ugyan, hogy az ilyen ítélet nem épül be valamilyen távolibb cél eléréséhez vezető cselekvésbe, hanem önmagában áll, mint amikor pl. az utcán közlekedve futólag megállapítom egy nőről, hogy nagyon csinos, az ilyen ízlésítéletek jelentősége azonban aligha több, mint az ösztönös, reflex jellegű cselekvéseké, mint amikor pl. könyökünket beütve felszisszenünk; ezek lényegileg elhanyagolhatók.

## 6. Ízlés és készség

A fentiek figyelembevételével mindenekelőtt igazolnunk kell azokat a vitaálláspontokat, amelyek az ösztönösség fogalmát kapcsolatba hozták az ízlés fogalmával. Az ösztönösségnek létezik ugyanis egy másik, a pszichológiai értelmezéstől eltérő jelentése is; eszerint az olyan cselekvés (művelet) az ösztönös, melynek során a cselekvés alanya nem ismeri fel, nem tűzi ki maga elé tudatosan cselekvésének (műveletének) célját, s akcióit nem tervezi meg előre e célnak

megfelelően: az ösztönös ebben az értelemben az akaratlan, önkéntelen értelmében közelít (vö. *Hermann*, I.: 1970, 253–270.), s ilyen értelemben az ízlés működése valóban ösztönösnek mondható. Az ösztönösségnek ez a fogalma természetesen igen határozottan megkülönböztetendő a pszichológiai fogalomtól, a kettőnek — mint *Heller Á.* kimutatja — egymáshoz semmi köze (1970, 18–19.).

Másfelől ugyancsak az ízlés spontán-automatikus működésének ténye vezethet rá bennünket arra, hogy a képesség meglehetősen tág fogalmát egy pontosabb fogalomra cseréljük, nevezetesen a készség fogalmára. Az ízlést *Szabolcsi M.* is — egyebek között — készségként határozza meg (1971, 99.), ahhoz azonban, hogy ehhez a fogalomhoz eljussunk, előbb tisztáznunk kellett az ízlés mechanizmusának automatikus működését, ez ugyanis a készség egyik leglényegesebb vonása. „*Készségeken* (. . .) olyan új relációkat vagy cselekvéseket értünk — írja *Rubinstein* —, amelyek *tanulás* vagy *egyéni tapasztalat* alapján jönnek létre, és *automatikus*an mennek végbe” (1, 1964, 174.). Hasonló módon jellemzi a készséget *Kardos L.* is, aki igen szemléletesen írja le, miért van szükségünk erre az automatizálódásra: „Figyelmünket (. . .) csak akkor tudjuk tartósan a teljesítmény ellenőrzésére összpontosítani, ha ugyanakkor a cselekvés lefolyása, az egyes rész-cselekvések pszichikus előkészítése, kiválasztása, akarása, elhatározása stb. minimális pszichikus energiát vesz igénybe. Ha tudunk úgy cselekedni, hogy nem kell külön minden részmozdulattal törődnünk, akkor figyelmünk teljes egészében a cselekvés tulajdonképpeni lényegére, a teljesítményre, a műre összpontosulhat. Ez a jelentősége annak, amit a *részműveletek automatizálódásának* nevezünk. Az automatizálódás lényege éppen az *egyes rész-cselekvések pszichikus* (főként akarat) *előkészítésének* a minimumra való csökkentése vagy — adott esetben — teljes kiiktatása” (1965, 343). Mindez igen szembetűnően illik az ízlés működésére; ha minden egyes ízlésítéletet tudatos gondolati munkával kellene megalkotnunk, ez rendkívüli mértékben lelassítaná, lehetetlenné tenné cselekvéseinket. (Minderre azonban a későbbiekben, az ízlés és gyakorlat kérdéseit vizsgálva részletesebben is visszatérünk.)

Másfelől viszont egy fenntartásunkat is megemlítenénk ezzel kapcsolatban. Noha más meghatározások is cselekvésnek, tevékenységnek, részműveletnek, cselekvésegységnek nevezik a készséget, szerintünk az ilyen megjelölések pontatlanok. A készség maga nem a tevékenység, művelet, hanem a cselekvést, műveletet vezérlő lelki mechanizmus, és ebben az értelemben neveznénk az ízlést készségnek.

A készségek mibenlétére vonatkozó magyarázatok továbbá rendszerint a külső cselekvések köréből merítik példáikat — írógépen való írás, autóvezetés, futószalag melletti munka —, elgondolásunk mégsem önmagában álló, amikor egy belső műveletet, az ízlés működését is összefüggésbe hozzuk a készség fogalmával: *Rubinstein* is hangsúlyozza, hogy a készségeknek, az automatizált cselekvési — belső cselekvési — sémáknak nagy szerepük lehet a gondolkodási folyamatokban (2, 1964, 550.). Az ízlésmechanizmus modelljének felvázoláskor fontos lesz majd számunkra az is, hogy szerinte a készségek képződésében lényegi szerepet játszik az emlékezet (uo., 1, 490.), egyelőre azonban módosítsuk a fentieknek megfelelően meghatározásunkat, amely most így hangzik: *az ízlés az embernek az a készsége, amellyel végrehajtja azokat az intuitív műveleteket, amelyek az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében érvényesnek tekinthető értékítéletekhez vezetik.*

## 7. Ízlés és érzelem

Azzal azonban, ha megállapítottuk, hogy az ízlésítéletek intuitív úton jönnek létre, még korántsem határoztuk meg pontosan sajátosságukat, mert léteznek olyan intuitív ítéletek is, amelyek nyilvánvalóan az ízlés határain kívül esnek: Pavlov pl. egy számtani feladat megoldására hivatkozva mutatja be az intuíción működését. Jellegzetesen intuitív problémamegoldással állunk szemben az úgynevezett evidenciák (nyilvánvalóságok) esetében is, amikor az igazság minden tudatos bizonyítási eljárás nélkül, mintegy „önmagától” belátható, mégis, ha — *Mesterházi* példáját idézve — megkérdezzük tőlünk, miért egyenlő bármely szám önmagával, eszünkbe nem jut az ízlésünkre hivatkozni.

Az intuitív ítéletek körén belül az ízlésítéletek egyik fő sajátossága minden bizonnyal az, hogy — amint erre ugyancsak *Mesterházi* mutat rá (1963, 23 — 24.) — az ízlésben az érzelmiség dominál, míg a többi ilyen ítélet értelmi jellegű. (Igaz, *Mesterházi* a lelkiismeretet is ilyen típusú ítélőképességnek tekinti, ez azonban nem látszik valószínűnek, főként azért, mert ennek érzelmei — lelkiismeretfurdalás, megelégedettség — csak akkor lépnek fel, ha előzőleg tudatos erkölcsi ítéletet alkottunk tettünkről, az érzelem tehát itt másodlagos — vö. *Gyertyán E.*: 1966, 54. — és az ítélet nem feltétlenül intuitív.) Mint említettük, *Poszler Gy.* is értelmi-érzelmi készenlétnek nevezi az ízlést, s ha ez a megállapítás több vonatkozásban is problematikusnak mutatkozott, az érzelmiség mozzanatának hangsúlyozása feltétlenül helyeselhető benne. Ami az ízlés esztétikai vonatkozásait illeti, e feltételezések viszonylag kézenfekvők is, hiszen az esztétikai viszonyok érzelmisége az ókortól napjainkig közhelyszerűen elismert tény a szakirodalomban, méghozzá olyan tény, amely az „érzelemesztétika” különféle irányzataiban a maga abszolutizált (s mint ilyen, téves) formájában is ismeretes (vö. *Szerdahelyi I.* — *Zoltai D.*: 1972, 162 — 164.).

Hogy az érzelmiség itteni uralkodó jellegére vonatkozó állításunkat ellenőrizhessük, szükségesnek mutatkozik néhány szót ejteni arról, mit is nevezünk érzelmenek. Egy korábbi ilyen tájékozódásunk (vö. *Szerdahelyi I.*: 1972, 61 — 72., 159 — 160. és 306 — 313.) eredményeit összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az érzelmek az ember és környezete közötti kölcsönhatások olyan kísérőjelenségei, amelyek azt jelzik számunkra, hogy a helyeslés és helytelenítés sok változata közül melyikkel értékeljük az adott kölcsönhatásokat. Az érzelem tehát nem arról tudósít, mi hat reánk a környezetből — erről az értelem útján szerzünk ismereteket —, hanem azt értékeli, hogy e hatások milyen állapotot idéznek elő belső világunkban. *P. M. Jakobszon* szavaival: „az érzelmet az jellemzi, hogy azt a tárgyat, amelyre az érzelem irányul, vagy elfogadjuk, vagy pedig elutasítjuk” (1960, 58.).

Ez annyiban már első pillantásra valószínűsítheti feltételezésünket, hogy az érzelem a fentieknek megfelelően egyfajta értékelés, az ízlésítélet pedig — mint több ízben kiemeltük — értékítélet.

Láttuk továbbá, hogy az ízlésítélet megalkotása nem tudatos aktus, és itt ismét párhuzamot találunk az érzellemmel. „Az érzelem alapjai — írja *Rubinstein* — nem a tudat zárt, belső világában vannak; a személyiségnek a világhoz való, a tudat határait túllépő viszonyain alapulnak, amelyek teljesség és adekváltság szempontjából különböző mértékben tudatosulhatnak. Ezért lehetséges igen intenzíven átélt és mégis tudattalan — vagy helyesebben — nem tudatosult érzelem. A tudattalan vagy nem tudatosult érzelem (. . .) nem



jelent egy nem érzett vagy át nem élt érzelmet (ami nyilvánvalóan lehetetlen és értelmetlen), hanem olyan érzést, amely belső tartalmában az objektív világgal egyáltalában nincs vagy nem adekváтан került vonatkozásba. (. . .) Az ilyen nem tudatosult érzelmek rendszerint felfedik a személyiség rejtett titkait; olyan tulajdonságait és törekvéseit is, amelyek benne magában nem tudatosultak” (2, 1964, 759–760.). Ugyanez áll az ízlésre is, melynek szerepét *Pándi P.* (1971, 108.) joggal nevezi „vallomásos”-nak, s amelyről *Brillat-Savarin* a gasztronómiai ízlés vonatkozásában azt állítja: „Mondd meg, hogy mit eszel, s megmondom ki vagy” (1965, 23.). Ez a „vallomásos” jelleg az, ahol *Jakobszon* (1960, 41.) is közvetlen kapcsolatot lát az érzelmek és az ízlés között: „Az érzelmek — lévén a személyiség emocionális viszonyulásai a környező valósághoz — e viszonyulásban éppen azt juttatják kifejezésre, ami az emberre éppen mint sajátos alkatú személyiségre jellemző: a személyiség világnézetét, *ízlését*, beállítottságát.” (Az érzelem mibenlétére vonatkozóan lásd még: *Mátrai L.*: 1943, 29.; *Mátrai L.*: 1962.; *Garai L.*: 1963. Ugyanitt bővebb szakirodalom.) Az érzelem juttatja tehát kifejezésre az ízlés ítéleteit, az ízlés-ítélet érzelmi ítélet (vö. *Gyertyán E.*: 1966, 53–59.).

Láttuk továbbá, hogy az ízlésítélet akaratilag nem kormányozható, az ember megpróbálhatja fegyelmelni magát, de ha valami ízlésének nem felel meg, undorát legfeljebb titkolhatja, ám meg nem szüntetheti. Ez is az érzelmre jellemző vonás: *Jakobszon* mutatja ki, hogy egy bizonyos érzelmünk megtartása vagy egy új érzelem megjelenése sohasem tőlünk, kívánságunktól, tudatos erőfeszítésunktől függ, az ember hiába próbálja „felmelegíteni” az érzelmet, meggyőzni magát, hogy az adott érzelem megtartása szükséges stb., „ennek ellenére az érzelmre jellemző emocionális színezettség halványulni fog, s rádöbbenünk, hogy az illető érzelem megszűnik” (1960, 43.).

De a legegyszerűbb és legnyomósabb érv amellett, hogy ízlésítéleteink érzelmi ítéletek, a következő: ha egy, az ízlésítéletek érvényességi körébe tartozó jelenséghez fűződő értelmi vagy akarati viszonyunk megváltozik, ez a változás sosem esik egybe az ízlésítélet változásával, az érzelmi viszony áthangolódása viszont nemcsak feltétlenül azonnal megváltoztatja az ízlésítéletet is, hanem ez az áthangolódás az ítélet megváltozásának elengedhetetlen feltétele.

Vehetünk bármilyen példát: önmagában attól, hogy egy jelenség érzékileg közvetlenül nem tapasztalható, lényegien általános vonásait intellektuális munkával egyre mélyebben feltárjuk, megismerjük, ettől ízlésünk közvetlenül nem módosul; az iszákos ember hiába olvassa végig az alkohol romboló hatásáról szóló orvosi szakirodalmat, a ponyvaimádó pedig hiába szerez esztétikai műveltséget, melyből világosan megérti, hogy a krimi „álesztétikai képződmény”, ettől még a bort változatlanul kívánatosnak, a krimiolvasást pedig kellemesnek fogják találni. (Köztudott, hogy kiváló esztétáknak is lehet rossz, elmaradott, konzervatív művészeti ízlése, és nem egy orvos alkoholista.) Ha viszont érzelmileg ellenük hangolódnak, megutálják az italt, megunják a ponyvát, ez azonos értelmű ízlésük változásával, ízlésítéletük negatívra fordulásával: az egybeesés olyan mértékű, hogy az érzelmet és az ízlésítéletet azonos szóval is jelöljük.

Mindezzel távolról sem akarjuk azt állítani, hogy értelmi hatások nem hatnak az ízlésre, csupán azt, hogy *közvetlenül* nem eszközölhető ilyen hatás. Az intellektuális fejlődés messzemenően kihat az ember érzelmvilágára, és az *érzelmek közvetítésével* az ízlést is hatékonyan fejlesztheti — erről azonban később még bővebben lesz szó.

Meghatározásunk tehát így módosul: az ízlés az embernek az a készsége, amelylyel végrehajtja azokat az intuitív műveleteket, amelyek az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében érvényesnek tekinthető, érzelmi ítéletekhez vezetnek.

## 8. Ízlés és eszmény

Hogy ezen a ponton továbbjussunk, azt a tényt kell figyelembe vennünk, hogy az ízlésítélet általában nem egyszerű érzelmi reflexió. Az ember az őt érő környezeti hatások mindegyikére reagál valamiféle — gyakran nagyon halvány, elmosódott — érzelemmel, s ezek pillanatnyi belső állapotunk függvényei, tehát azonos tárgy esetében is rendkívül különbözőek. Az ízlésben ennél sokkal tartósabb mérték érvényesül, olyasféle, amilyenről *Bayard* könyvében van szó: Whistler, a századvég jeles festője annyira szerette a komplementer színeket, hogy csak kék delfti fajanszból ette meg a sárga rántottát (é. n. 408.). Ez a tartós mérték adott esetben szembe is kerülhet a pillanatnyi érzelmi reflexióval; előfordulhat pl., hogy valakinek kedvenc étele a zsíros kacsasült, avagy rajong *Fellini* filmjeiért, de pillanatnyi jóllakottsága, illetve gyötrő fejfájása miatt teljes érzelemvillága tiltakozik az ellen, hogy az ételt itt és most megegye, a filmet megnézzze — noha ugyanakkor ízlése elvontan változatlanul nagyra értékeli ezeket a dolgokat.

Meg kell keresnünk tehát, mi ez a tartósabb mérték. Alapvető fontosságú kérdés is ez, hiszen arra a megállapításra jutottunk, hogy az ízlésítéletek mindig értékítéletek, az értékelésnek pedig — *Barna J.* (1965) kifejezésével élve — a mérték a „lelke”. „Ha a mérték megváltozik — írja *Barna* —, azonnal és feltétlenül megváltozik az értékelés eredménye még akkor is, ha másik két tényezője, az értékelő alany és az értékelés tárgya ugyanaz marad. Ezzel szemben, ha az alanyt vagy a tárgyat változtatom meg, de a mérték ugyanaz marad, nem feltétlenül változik meg az értékelés eredménye (noha természetesen változhat a tárgy változásával). Az értékítéletnek ez a sajátossága akkor derül ki igazán, ha a tényítéletekkel vetjük őket össze: a tényítéleteknek nincs az értékítéletekhez hasonló mértékük, s tartalmukat (helyes, igaz ítéleteket feltételezve) a tárgy megváltoztatása feltétlenül megváltoztatja” (41.).

Hogy az ízlésítéleteknek valóban létezik szilárdabb viszonyítási alapja, mértéke, ezt az ízlésvita szerzői közül is többen említik: az ízlés megkülönböztetései *Mesterházi* szerint „bizonyos rendszerességgel és következetességgel” (1963, 23.) történnek, az ízlés *Zoltainál* (1970, 318.) „stabil magatartás” stb. *Szántó M.* egzakt vizsgálatok eredményeként is rögzítheti ezt a tényt: „Kísérleti szondáink feltárták — írja —, hogy minden művészeti ágban van az embereknek egy viszonylag állandó alapjuk, egy standard művekből álló bázisuk, amelyet mélyebben vagy felületesebben ismernek és mint viszonyítási alapot, mint a tetszés-normát megtestesítő szintet használják fel. Új élményeiket ezekhez mérik, besorolják vagy elvetik” (1967, 3.).

Az itt körülírt jelenségek mögött rejlik pontosabb fogalmat *Szabó Gy.* jelöli meg, mikor rámutat, hogy esztétikai ízlésítéletei során az ember a *szépségeszménye* alapján szelektál (1966, 54.).

Ugyanilyen következtetésre jut szépségelméleti koncepciójának kifejtésekor *Barna J.* „Az emberek, az egyes egyének — írja — a különböző társadalmakban és történelmi korszakokban rendkívül különböző dolgokat tartottak szépnek és rútnak. Első pillantásra úgy tetszhet, hogy ebben a szinte végtelen

változatosságban, sokféleségben semmiféle közös, általános vonás nem található. Valójában azonban nem is kell különösebb éleslátás ahhoz, hogy felfedezzük az esztétikai tudat egyik lényeges általános sajátosságát: az emberek mindenkor azokat az érzéki-reális tárgyakat tartották szépeknek, amelyek megfeleltek, rútnak pedig azokat, amelyek ellentmondtak az adott társadalmak, az adott osztályok körében uralkodó (az egyes egyének tudatában különösen módosult) esztétikai ideáloknak" (1969, 301.).

E tételét *Barna* részletesebb történeti elemzéssel is alátámasztja, s okfejtése teljesen meggyőző is, csupán azzal a — mellékes jelentőségű — megjegyzéssel igazítanánk rajta, miszerint a szép—rút viszonylatában nem általában az esztétikai ideálok, hanem konkrétan a szépségeszmény a viszonyítási alap, továbbá ez az eszményhez való viszonyítás nem is elegendő mindenféle, az adott szférában megalkotásra kerülő ítélethez, csupán (mint erre még részletesebben visszatérünk) az ízlésítéletekhez.

Ha viszont a fenti esetben az ítéletek mértéke a szépségeszmény, joggal merülhet fel bennünk az a gondolat, hátha mindenféle ízlésítélet mértéke egy-egy, szféránként különböző — tehát pl. gasztronómiai, illembeli, művészeti, szexuális stb. — eszmény. *Barna* jellemzése messzemenően egybevág az ízlés mechanizmusáról az eddigiek során bennünk kialakult képpel: „ezért nem azonosítható a szép és rútnak tudata, élménye — írja — a tárgy egyszerű érzéki vagy fogalmi tükröződésével; innen van, hogy valamely tárgyat, pl. egy épületet teljesen azonos módon érzékelhetünk, s ugyanakkor (esztétikai ideáljaink különbözősége esetén) jelentősen eltérő esztétikai ítéleteket alkotunk róla; ezzel magyarázható az a tény is, hogy miért nem lehet pusztán fogalmi-logikai érveléssel bárkit is meggyőzni arról, hogy az, amit ő szépnek ítél, valójában nem szép, hogy miért nem érdeklődik senki mástól az ember, miért nem jut eszébe valamely tudományos műben utánanézni vagy saját elvont gondolkodásához fordulni, ha azt kell eldöntenie, hogy szép-e valami vagy sem. Az esztétikai ideál ugyanis különbözik a fogalmaktól, s ezért az utóbbiak megváltozása nem eredményezi közvetlenül az egyén esztétikai ítéleteinek megváltozását" (1969, 301.).

Az itt szereplő esztétikai fogalmakat helyettesíthetjük bármilyen más, az ízlés érvényességi körébe tartozó fogalommal, a megállapítások változatlanul érvényesek maradnak: az ízletesség élménye sem pótolható a tárgy egyszerű fogalmi vagy érzéki tükröződésével; az illó vagy illetlen cselekedetet is teljesen azonos módon érzékelhetjük, ám ideáljaink különbözősége esetén jelentősen eltérően értékeljük; a szexuális ízlés kérdésében sem fordulunk más emberhez vagy szakirodalmi tájékoztatáshoz, hanem magunk döntünk, s ítéletünkön semmiféle fogalmi-logikai érveléssel nem lehet változtatni stb. Az ítéletalkotás folyamatának intuitív gyorsasága is magyarázatot nyer ilyen módon, hiszen az eszményképpel való egybevetés az elképzelhető legegyszerűbb, leggyorsabb mechanizmus.

Ez a képlet voltaképpen ősrégi elgondolásokból ismeretes már, hiszen a szépség felismerésének képességére már *Platón* (1943, Phaidon) is azt a magyarázatot találta, hogy az ember vissza tud emlékezni a születése előtti időkre, amikor a testetlen lélek még szabadon szemlélhette az ideák világát, s ezek az emlékképek bukkannak fel bennünk, ha az evilági lét szép jelenségeivel találkozunk; a gondolat, hogy a szépséggel kapcsolatos ítéleteink mértéke a lélekben rejlő, velünk született idea (*Plótinosz*: 1925), avagy „common sense” („közérzék”), a XVIII. századig az idealista elméletek egyik leggyakrabban

felbukkanó megoldása volt, s a materialista törekvések egyik fő gátja. Megjegyzendő az is, hogy az eszmény fogalma egyes marxista szakírók számára napjainkig meglehetősen gyanús (vö. *Forgács L.*: 1969), és így mindenképpen tanácsosnak mutatkozik, hogy szilárdabban körvonalazzuk: voltaképpen mi is az eszmény?

Válasznak nyilván nem elegendő az az általánosság, amely kézikönyveinkben található, s amely szerint az eszmény valamely jelenségnek az ember által elképzelhető legtökéletesebb formája; azzal sem mondunk sokkal többet, ha ehhez hozzátesszük, hogy az eszmények történetileg változnak, társadalmi osztályonként, rétegenként differenciálódnak, egyénileg is módosulnak és mindenkor közös vonásokat is tartalmaznak.

Konkrétabb válaszért nyilván a pszichológusokhoz kellene fordulnunk ezúttal is, de *Mátrai L.* harminc esztendővel ezelőtti megállapítása, mely szerint az eszményeket „sűrűn szoktuk emlegetni, lélektanuk azonban mindmáig megíratlan” (1943, 34.), napjainkra is érvényes. *Kardos L.* (1965) összefoglalása nem is érinti az eszmények problematikáját; *Rubinstein* (1964) ugyan külön alfejezetet szentel nekik, de ez jóformán csak az embereszményről szól, s általánosabb vonatkozású megállapítása csupán ennyi: az emberi viselkedés motívumait nemcsak a szükséglet és az érdeklődés határozza meg, hanem a kötelességeinkről kialakított erkölcsi fogalmak is. Ha kötelességünket át is éljük, nem pedig csak elvontan tudjuk, „akkor az személyes törekvésünk tárgya lesz, a társadalmilag jelentős egyben személyes jelentőségűvé, az ember saját *meggyőződésévé* válik, eszmévé alakul, amely uralkodik érzelmeinken és akaratunkon. Ezt a világnézet határozza meg; általánosult absztrakt kifejezést a viselkedési normákban nyer, szemléletes kifejezést pedig az eszményekben. Az eszmény jelentkezhethet viselkedési normák komplexumaként; nemegyszer pedig olyan kép, amely a legértékesebb és ebben legvonzóbb emberi vonásokat testesíti meg, egy olyan *kép*, amely *eszményképpül* szolgál” (2, 983–984.).

Ami ebből az okfejtésből számunkra fontosnak mutatkozik – amellet, hogy az eszmény a jelenségek legértékesebb, legvonzóbb vonásait testesíti meg –, az az, hogy az eszmény *szemléletes*, nem pedig általánosult absztrakt formában lép elénk. *Barna* (1969) is ezt hangsúlyozza az esztétikai eszményről szóló fejtegetésében: az esztétikai ideál „különbözik a fogalmaktól” (amelyek tendenciájukat tekintve a dolgok általános-absztrakt vonásait tükrözik), mindig szemléletes (301. és 305.).

A szemléletesség (olykor szemléletiségnek is nevezik) tudományos nyelvünk egyik nyelvellenes impoortcikke, a német „Anschauung” tükörfordításából származik; használatát újabban az is terjeszti, hogy az orosz szakirodalom is „nagljadnoszty”-ról beszél. E szó, amely alakja szerint azt az értelmet sugallná, hogy a szemléletes dolog a látás számára jól hozzáférhető, képszerű, voltaképpen egészen más értelmet rejt magában, az érzéki megismerés valamennyi síkjára vonatkoztatják. (Vö. *Semjakin*: 1965, 32.: mint innen kitűnik, a kifejezés az oroszban is lábjegyzetes magyarázatot igényel.) Tekintettel azonban arra, hogy ennek a tágabb fogalomnak a megjelölésére van sokkal kifejezőbb, értelmesebb magyar szavunk, az érzékletesség, így mi a továbbiakban ezt fogjuk használni.

Az eszmény tehát érzékletes, nem pedig elvont-általános. Az ember nem a paprikás csirkét vagy szobrot, verset szereti a maga általánosságában, hanem „a jó”, azaz bizonyos konkrét érzéki tulajdonságokkal rendelkező paprikás csirkét, szobrot, verset. Azt jelentené ez, hogy az ideál egyedien konkrét

valami, azaz az ember 1972. augusztus 12-én délben evett egy paprikás csirkét, s a továbbiakban minden ilyen ételt ennek egyedien konkrét ízeihez mér, avagy van egy legkedvencebb verse, szobra, s ez testesíti meg számára az eszményt?

Nyilvánvalóan nem erről van szó: az ingyenc „a legjobb” paprikás csirkének többféle, egyenértékű receptjét ismerheti, s a költészszerető ember értelmetlenül néz ránk, ha kedvenc versének címét kérdezzük tőle: száz és száz egyformán „legjobb” verset ismer.

Az eszmény tehát érzékletes ugyan, de nem egyedien konkrét, hanem bizonyos fokú általánosságban mozgó valami. A pszichológia az ilyen tulajdonságokkal rendelkező tudati jelenségeket képzeteknek nevezi (vö. *Rubinstein*: 2, 1964, 557—560.): az eszmény tehát a dolgok elképzelhető legértékesebb formájáról alkotott képzet.

Az ember a képzeteket élményeinek gondolati feldolgozása, általánosítása útján alakítja ki, az eszmények esetében azonban nemcsak a közvetlenül, valóságosan tapasztalt dolgok játszanak szerepet, hanem a fantázia is: *Barna J.* (1969) nagyon helyesen mutat rá, hogy az ideálok a fejlődés lehetőségeit is tükrözik, a még csak megvalósítandó értékek iránti szükségleteket, igényeket, vágyakat, ez a magyarázata az „ideálokból mint értékekből kisugárzó kellésnek, azaz a megvalósulásukra való felhívásnak, ebben rejlik a magyarázata annak, hogy miért mindig csak megközelítően lehet megtestesíteni, realizálni őket” (305.).

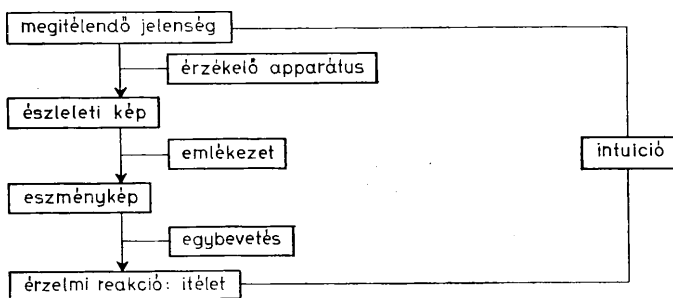
Abból, hogy az eszmény a dolgoknak az ember által elképzelhető legtökéletesebb, legvonzóbb formájáról alkotott képzete, az is természetszerűen következik, hogy az eszményekhez való viszonyunk a lehető legpozitívabb érzelmek által fűtött. Ha tehát hozzájuk mérve alkotunk valamely ítéletet — mint az ízlésítéletek esetében —, akkor a megfelelés vagy eltérés tényét sosem mint pusztá tényt könyveljük el, hanem az eltérés vagy megfelelés mértékével arányos intenzitású érzelmek — pozitívak vagy negatívak — keletkeznek bennünk. Az ízlés érzelmi jellegéről azonban előző fejezetünkben bőven esett szó, itt elegendő lesz talán a korábbiakat azzal kiegészíteni, hogy nem ellentmondás, ha a mulékony érzelmi reflexiók helyett szilárdabb mértéket keresve ismét egy érzelmek által uralt tényezőt vélünk fellelni. A pszichológusok rámutatnak, hogy a pillanatnyi érzelmi állapotok megkülönböztetendők a stabil érzelmektől: így tesz *Jakobszon* is, aki — *Garai L.* (1963) megfigyelése szerint — „a tartós vonzódást, illetve taszítódást nevezi *érzelemnek*, ennek időről időre bekövetkező különböző élménybeli megnyilvánulásait pedig *emócióknak* (megjegyzendő, hogy *Jakobszon* a terminusok használata tekintetében nem teljesen következetes)” (13.); hasonlóképpen jár el *Rubinstein* is, aki az előbbi esetre az „érzelem-viszony”, az utóbbira az „érzelem-állapot” megjelölést alkalmazza (1962, 279.), *Kardos* is minden esetben megjegyzi, hogy az általa tárgyalt érzelemfajta tartós-e vagy időleges (1965, 267—282.). Ez a különbségtétel mutatkozik meg a mi esetünkben is.

Szükségesebb itt néhány szót arról is ejteni, milyen viszony fűzi egymáshoz az ízlésítéletekben működő eszményeket. Az ugyanis, hogy ezek igen sokfélék, teljesen kézenfekvő: az étkezési ízlésünket meghatározó ideálok merőben különböznek a szexualitás, az etikett, az esztétikum területén jelentkező eszményektől, sőt — amint ezt *Barna J.* az esztétikai ideál vonatkozásában megállapítja — egy-egyszűkebb területen adott eszményünk sem „valami egyetlen, hanem a különböző nemű reális dolgok ideáljainak komplexuma” (1969, 305.)

Az ízlésvita résztvevői közül *Mesterházi L.* arra hajlik, hogy eszményeink között szorosabb összefüggés van; elismeri ugyan, hogy fejlett művészeti ízléssel rendelkező ember is öltözhet ízléstelenül, de úgy látja, hogy egy-egy nagyobb ízlésszférán belül a szint megközelítően egyforma: „Aki például a zenében eljutott Bartókig, az aligha állhat meg az irodalomban a ponyvánál” (1963, 25.). *Szabolcsi M.* ebben is kételkedik, s szűkebbre vonja az azonos szintű ítéletek körét: „nem egyforma érték- és normarendszerrel mér az egyén művészet és élet más-más területein, innen, hogy gyakori a kitűnő irodalmi ízlésűek gyenge képzőművészeti ízlése, a zenéhez magas fokon értők, vagy kitűnő irodalmárok elmaradott lakáskultúrája stb.” (1971, 100.). Szembeszökő tények ezek, köznapi tapasztalatainkra hagyatkozva nemcsak, hogy *Szabolcsival* értenénk egyet, hanem tovább menve azt is hozzátennénk, hogy gyakran még az irodalmi ízlés sem egységes: van, aki az epikai és drámai művek megítélésében megfelelő ízlésről tesz tanúságot, ám a költészethez már süket. Nagyon valószínű hát, hogy ízlésideáljaink között lehetnek ugyan (s fejlettebb ízlés esetén vannak is) szorosabb kölcsönkapcsolatok, de ezek semmiképpen nem szükségszerűek. Ahhoz azonban, hogy e kérdésben tisztábban lássunk, tudományosabb érvényű megállapításokat tehessünk, előbb meg kellene vizsgálni az ízlés struktúráját olyasféle módszerekkel, amilyenekkel a kanadai *Th. L. Burton* (1971) dolgozik, s amilyeneket nálunk *Lévai J.* (1973) kíván érvényesíteni a szabadidő-kutatásban.

### 9. Az ízlés mechanizmusának modellje

Mindezek alapján az ízlésítélet kialakításának modelljét a következőekben vázolhatjuk fel. A külvilág jelenségeinek hatásait, ingereit felfogja az ember érzékelő apparátusa (amely az érzékszervekből, az ingereket továbbító idegrostokból és a kérgi központból áll), s a kérgi központban az érzékletekből összeáll a jelenség észleleti képe. Ez tevékenységre készíti az ember emlékezetét, amely felidézi a jelenségnek megfelelő eszményképet, amellyel az észleleti kép szembesül, és a két kép egyezése vagy eltérése érzelmi reakció formájában létrehozza az intuitív ítéletet. Ábrászerűen rögzítve:



2. ábra

Jegyezzük meg mindjárt, hogy ez a modell az ízlés működésének legegyszerűbb mechanizmusát ábrázolja, s adott esetekben — mint ezt az esztétikai ízlésítéletekről szóló fejezetünkben majd be is mutatjuk — a mechanizmus sokkal bonyolultabb képet mutat.

Meghatározásunk pedig a fentiek figyelembevételével így módosul: az ízlés az embernek az a készsége, amellyel végrehajtja azokat az intuitív műveleteket, amelyek az esztétikum, a kellemesség, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében érvényesnek tekinthető olyan érzelmi ítéletekhez vezetnek, melyeknek mértékei az ember eszményei.

## ÍZLÉS ÉS GYAKORLAT

### 1. Ízlés és élmény

Elég egyetlen pillantást vetnünk az imént felvázolt modellre, hogy felismerjük: az ízlésítélet megalkotásának folyamatában megőrződik bennünk a megítélt jelenség közvetlen élményformája, az ítélet úgy jön létre, hogy az élményt nem ellenőrzi a gondolkodás a maga analizáló, szintetizáló, absztraháló, általánosító, kiegészítő, rendező stb. műveleteivel.

Az élményben pedig — *Rubinstein* szavaival — „nem a tárgyi tartalma kerül előtérbe annak, ami benne tükröződik, ismertté válik, hanem az a jelentősége, amelyre az én életem tett szert. (. . .) Az élményt a személyiségi összefüggések határozzák meg, mint ahogy az ismeretet (. . .) a tárgyak; pontosabban, annyiban élmény, amennyiben az előbbiek, és annyiban ismeret, amennyiben az utóbbiak határozzák meg. Az embernek az válik élményévé, ami számára személyileg jelentősnek bizonyul” (1, 1964, 22.). Ez nem jelenti ugyan azt, hogy az élmény merőben szubjektív dolog, hiszen ez „először is rendszerint *valaminek* az élménye, másodsor pedig sajátos személyiségi aspektusa nem azt jelenti, hogy kikerült az objektív síkból”, de annyiban kétségtelenül szubjektív, hogy kettős meghatározottsága közül az egyik a szubjektum, tehát az „ember élményei reális életének szubjektív oldalát, a személyiség életútjának szubjektív aspektusát képezik” (1, 1964, 23., vö. még: *Mátrai* L.: 1940; *Mátrai* L.: 1943, 29—33.).

Számunkra azonban most nem is az a lényeges, hogy az élményformában megjelenő dolgok mennyire tükrözik az objektív tényeket, hanem az, hogy az élmény értékvonatkozásai milyenek. Mint idézeteinkből kiderül, az élmény jelentőségét, értékét az egyéni, a szubjektív nézőpont határozza meg, ez az érték azzal a jelentőséggel azonos, amelyre az élmény az egyes ember életében tett szert.

### 2. Ízlés és szubjektivitás—objektivitás

Fontos kiindulópont ez számunkra, ha azt a kérdést vetjük fel — amelyet egyébként a vita szerzői közül csak *Mesterházi* L. (1963, 29.) és *Gyertyán* E. (1966, 65—79.) vizsgál részletesebben, hogy az ízlésítélet milyen mértékben tekinthető objektívnek vagy szubjektívnek. A hajdani nagy ízlésviták központi kérdése volt ez: az objektivista felfogás képviselői nagy erőfeszítéseket tettek, hogy kimutassák a minden emberben egyformán ott élő, objektív kritériumokhoz igazodó „közérzék” létét, s ennek érdekében *Voltaire* azt a javaslatot tette, hogy a különböző népek ízlésnormáinak tanulmányozása alapján ki kell alakítani egy általános emberi ízlést (18, 1876, 174.), másfelől *Descartes* (1649) okfejtése óta a gondolkodók seregei — főként pedig az angol szenzualisták, az asszociációs elmélet teoretikusai (vö. *Jánosi* B.: 1900, 159—422.) —

mutatták ki, hogy az ízlés szubjektív. Számunkra a fentiek figyelembevételével a válasz meglehetősen kézenfekvő: minthogy egyrészt a megítélendő jelenség maga csak élményformában tárul fel előttünk az ítélet aktusa folyamán, s így jelentőségének, értékének csak szubjektív oldalai mutatkoznak meg, másfelől pedig az ítélet mértéke, az eszmény is mindig szubjektív vonásokkal átszőtt, így az ízlésítélet sem lehet más, mint eleve és lényegi sajátossága szerint szubjektív. Az ízlésítélet a megítélt tárgyról feltétlen érvénnyel nem állíthat semmi többet, csupán azt a tényt rögzítheti, hogy az ítéelő alanynak a tárgy tetszik-e vagy sem, illetve milyen mértékben tetszik vagy nem tetszik.

Ami a kellemesség körébe tartozó jelenségeket illeti, nincsen is ebben semmi meglepő, hiszen *Lukács Gy.* (1965) nevezetes okfejtése óta a marxista szakirodalomban is közhely, hogy a kellemesség „lényegileg szubjektív kategória”, nem egyéb, mint „a külvilág egy mozzanatának szubjektív visszfénye egy meghatározott, partikuláris emberben”, az egyén szubjektív ítélete itt „valami végsőt jelent, olyasmit, amivel kapcsolatban vita, közvetlen meggyőzés nem lehetséges”, mert „még olyan esetekben is, ahol a kellemes élmény károsnak bizonyul — hogy egészen triviális példát vegyünk: ha valaki mértéktelenül sokat evett vagy ivott —, a meggyőzés csak a jövőbeli magatartásra irányulhat; az utólagos reflexiók mit sem változtatnak azon, hogy az étel ízlett, hogy az ital jölesően feloldotta a gátlásokat, egyszóval: hogy kellemes volt. Sőt az is tipikus, hogy a múlt kellemes élményei, még ha az illető ember el is ítéli korábbi magatartását, és ellenkezőképpen jár el, az emlékezésben meg szokták őrizni kellemes jellegüket” (2, 494—495.; vö. még: 1, 268—270. és 2, 496—501.).

Merőben más a helyzet azonban az etikett és az esztétikum szférájában, valamint az etikett és erkölcs határjelenségei esetében, ahol — mint ezt az esztétikum vonatkozásában kifejtjük még — objektív értékkritériumokkal szembesíthető az egyéni ítélet. Itt az ízlésítéletben rögzített — egyébként önmagában objektív — tény, hogy a megítélt dolog az alanynak tetszik-e vagy sem, korántsem olyan „végső valami”, mint a kellemesség esetében, hanem a tárgy objektív értéke alapján ez az ítélet vitatható, felülvizsgálható, maga is megítélhető.

Közbevetőleg megjegyzendő, hogy az ízlésítélet fentiekben körvonalazott szubjektivitása nem jelenti azt, hogy meghatározottságai is mind merőben szubjektívak, az ízlésbeli értékelés tehát megállapíthatja, és fejlett ízlés esetén meg is állapítja a tárgy objektív értékét; minderre azonban a későbbiekben még részletesen kitérünk. Egyelőre ismét módosítsuk meghatározásunkat: *az ízlés az ember készsége, amely intuitív műveletekkel olyan érzelmi ítéleteket alkot, melyeknek mértékei az egyén eszményei. Ezek az ítéletek feltétlen érvényűek a kellemesség szférájában, az esztétikum, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében pedig az eszménynek minőségétől függően többékevésbé fejezik ki a megítélt tárgy objektív értékeit.*

### 3. Ízlés és motiváció

Mint említettük, az ízlésítéletek megalkotása jellemzően nem önálló cselekvés, hanem egy-egy cselekvés részmozzanata, művelete csupán. Ugyanakkor viszont ez a mozzanat nem akármilyen összetevője a cselekvésnek, hanem fontos, meghatározó jellegű: az ítélet ugyanis eldönti, hogy — amennyiben más, még fontosabb meghatározottság nem lép közbe — folytatom-e a cselekvést a megkezdett irányban vagy más irányba fordulok. Azaz: megeszem-e a



megkóstolt ételt vagy másikat rendelek, készítek, keresem-e a megítélt személlyel a kontaktust vagy kerülöm, végignézem-e a filmet, tévéjátékot, végigolvasom-e a könyvet vagy undorodva abbahagyom, és más foglalatosság után nézek.

Az ízlésítélet tehát a cselekvés, magatartás egyik előidéző oka, a pszichológia nyelvén szólva: *motivuma*, *motivációja*, aminthogy — az előbbiekből logikusan következően — az eszmények ugyanilyen motivációs szerepet játszanak az ízlésítélet megalkotásának aktusában (hiszen korábbi idézetünkben *Rubinstein* is a motívumok között említette az eszményeket).<sup>1</sup> Megjegyzendő, hogy — amiként az emberi cselekvés általában nem egy-egy motívum eredője, hanem több, gyakran egymással ellentétes motívumé — az ízlésítélet nem határozza meg abszolút módon a cselekvés irányát: ha undorodom is az anyám főzte ételtől, tapintatból megeszem; ha visszatetsző is egy anakronisztikus etikettforma, igazodhatom hozzá ugyancsak tapintatból vagy karrierem érdekében, színlelésből, beilleszkedés végett; ha untat, bosszant is a műalkotás, végigolvasom, mert kritikát kell írnom róla, végignézem, mert a moziban a sor közepén ülve nem merek átgázolni a többi nézőn stb.

#### 4. Ízlés és szokás

Másfelől viszont aláhúzza az ízlésítéletek szerepének fontosságát az emberi gyakorlatban az a tény, hogy mértékeik, az eszmények igen stabilak lévén

*Mátrai L.* szerint ezek éppenséggel az emberi értékelés legszilárdabb elemei (1943, 33—34.) — az általuk vezérelt cselekedetek szokásokká rögzülhetnek. A szokás pedig — amint ezt *Juhász F.* fejti ki igen meggyőzően — „*mindenkor hajlammal párosult készség*, s a hajlam már *iniciálja, ösztönzi, motiválja* a mechanizmus működését: feszültséget produkál, és regulálja is a viselkedést: vagyis a kialakult szokások ( . . . ) messzemenően szabályozzák, motiválják a magatartást. Ennek hangsúlyozása a nevelés szempontjából rendkívül fontos, hiszen hallatlan jelentősége van a jó és rossz szokásoknak egyaránt az ember magatartásának a szabályozásában” (1967, 20—21.).

#### 5. Az ízlés szerepe az egyéni gyakorlatban

A szokássá rögzült cselekvések révén tehát az ízlésnek „hallatlan jelentősége” lenne az egyén gyakorlatában — csakhogy azok a cselekvésformák, amelyeket az ízlésítéletek motiválnak, vezérelnek, már önmagukban a kevésbé jelentősek közé tartoznak.

Az emberi cselekvésekre az jellemző, hogy a cselekvés által megoldandó probléma fontossága, súlya arányban áll a megoldásra fordított energia mennyiségével. Ha egy életbevágóan fontos döntés előtt állok (feltéve természetesen, hogy időm nem korlátozott, mint pl. egy autókarambol pillanatában), úgy elhatározásomat általában hosszas megfontolás, a tények mindenoldalú vizsgálata, az esélyek gondos latolgatása, más emberekkel történő tanácskozás stb. előzi meg. Minél jelentéktelenebb az eldöntendő probléma, annál kevesebb ilyen mozzanat iktatódik a kérdés felmerülése és a válasz, a döntés, az ítélet

<sup>1</sup> A motivációk mibenlétére vonatkozóan részletesebben lásd: *Mc. Clelland—J. B. Atkinson—R. A. Clark—E. Lowell*: 1953; *P. Th. Joung*: 1964; magyarul: *Sz. L. Rubinstein*: 1964, 2, 872—884.; *Kardos L.*: 1965, 283—306.; *Juhász F.*: 1967.

közé, és automatikusan működő készségeink — mint *Kardos L.* okfejtésében idéztük a készségek kapcsán — a figyelmünkre legkevésbé méltó esetekben vezérlik az akciót.

Ha ezeknek az összefüggéseknek a fényében vizsgáljuk az ízlést, teljesen nyilvánvaló, hogy azok a kérdések, amelyekkel kapcsolatban reá hagyatkozva döntünk, semmiképpen nem lehetnek számunkra, mint egyének számára különösebben jelentősek, hiszen felmerülésük és megválaszolásuk úgyszólván azonos pillanatban történik, minden tudati erőfeszítés nélkül, automatikusan. A fontos ítéleteket a valóság tényeit tüzetesen feltárva hozzuk, az ízlésítélet esetében azonban mintegy elfordulunk a valóságtól, és a bennünk élő eszményeket vesszük csak tekintetbe, ezek alapján ítélkezünk. Igaz, hogy eszményeink is végső soron a valóságból szerzett tapasztalatokat tükrözik, de elvontan és — mint említettük — a képzelet által átalakítottan: az eszmények ilyenformán semmiképpen nem nyújtanak olyan szilárd alapot egy ítélethez, mint a gondolkodás fényében behatóan ellenőrzött tapasztalati tények. Ezért van, hogy az ízlésítélet könnyen be is csaphat bennünket: pl. igazi málnaszörpként élvezzük a kátrányból készített hamisítványt, holott ha vegyelemzéssel ellenőriznénk, tüstént kiderülne a csalás; drága pénzen vásárolt giccsképeket aggatunk szobáink falaira, holott ha esztétikai elemzéssel ellenőriznénk ízlésünket, kiderülne, hogy az otromba.

Hogy az ízlés szférájában mégis megelégszünk e közvetett, „megfontolatlan” eljárással, ennek egyik oka — amint *Kolin P.* (1973) hangsúlyozza — az, hogy az ízlés mai érvényességi körébe tartozó kérdésekben az ember alapvető érdekei, az ön- és fajfenntartás szemszögéből vizsgálva minden választás egyformán jó, mert a társadalom itt immáron intézményesen biztosítja az alapvető normákat. Régebben az étel vagy a szexuális partner kiválasztása, a viselkedési forma követése nem ízléskérdés, hanem tudatos megfontolást igénylő aktus volt: a primitív embernek tanácsos volt tüzetesebben meggyőződnie arról, nem mérgező-e a talált gyökér, gyümölcs, állathús; a társadalmi fejlődés alacsonyabb fokain a házaselet megkezdésének gyakori előfeltétele a nő teherbeesése, mint bizonyíték, hogy utódok nemzésére alkalmas; a kézfogás eredetileg annak volt bizonyítéka, hogy a velünk szemben álló ember nem rejt gyilkot a jobbájában stb. A társadalmi fejlődés során azonban fokozatosan olyan viszonyok alakultak ki, hogy a boltban, vendéglőben kapott táplálék garantáltan nem öl meg; a női testalkat hátrányos vonásain segít az orvostudomány és a mesterséges csecsemőtápszer, de a szexuális partnert ma már különben sem akarjuk mindig anyává tenni, a szaporaság nem döntő élet-tényező; a rendőrségi ellenőrzés szükségtelenné teszi, hogy megszakítás nélkül fürkesszük embertársaink gyilkos szándékait. Ezért bízhatjuk e szférákban alkotott ítéleteinket a „megfontolatlan” ízlésmechanizmusra, hiszen ennek téves ítélete legfeljebb kisebb kellemetlenségekre vezethet, pontosabban: ezért alakulhatott ki e szférákban ilyen ítélőmechanizmus.

Némiképp eltérő a helyzet az esztétikai ízlés esetében, hiszen itt a társadalom nem avatkozik be a fentiekhez hasonlóan hatékony szabályozással, nem garantálja pl. rendőrileg az alapvető esztétikai normákat; de hiszen az esztétikumról köztudott, hogy ez eleve független minden közvetlen gyakorlati érdektől, tehát az ön- és fajfenntartás szempontjaitól is.

Az érintett szféráknak ezek a jellegzetességei teszik lehetővé azt is, hogy az ilyen „megfontolatlanul” alkotott ízlésítéletek könnyen, vagy viszonylag könnyen felülvizsgálhatók és módosíthatók legyenek. Ha evés közben jövök

rá, hogy az étel mégsem ízlik, másikat készíthetek, rendelhetek, különösebb kár nem ér; a szexuális vonzalom tekintetében történő tévedések sem okvetlenül tragikusak, hiszen a partnert ma már nem kell mindenképpen feleségül venni, s ha a tévedés a házasságban derül ki, el is lehet válni; esztétikai félrefogásaink nem vezetnek több kárhoz, mint amennyi a mű kereskedelmi ára és a befogadására szánt idő értéke stb. Az ízlés mechanizmusa tehát azért olyan amilyen, mert az adott kérdésekben, mint ma már kevésbé fontosakban, nincsen okvetlenül szükségünk differenciáltabb, alaposabb ítélő mechanizmusra, az ízlés kérdései az egyén gyakorlatában másod-harmadrangúak.

Az, hogy az ízlés szférájába tartozó kérdések az ember alapvető érdekeinek szemszögéből ma már csökkent jelentőségűek, természetesen az emberi lényeg pozitív oldalának, az emberi szabadságnak kiteljesedését jelzi, az ízlés differenciáltsága pedig az emberi érzékek fejlettségét, ahogyan Marx írja: „Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája. Az *érzéknek*, amely a nyers gyakorlati szükséglet foglya, csak *korlátozott* értelme is van. A kiéhezett ember számára nem egzisztál az étel emberi formája, hanem csak ételként való elvont létezése; éppúgy eléje kerülhetne legnyersebb formájában, s nem lehet megmondani, miben különbözik ez a táplálkozási tevékenység az állati táplálkozási tevékenységtől” (K. Marx – F. Engels: 1966, 37.).

## 6. Egyéni ízlés és társadalmi érdek

Általában véve még kevésbé fontosak az egyes ember ízlésítéletei a társadalmi érdekek szemszögéből: hogy X vagy Y esetleg olyan ízléssel rendelkezik, hogy mustárt vagy a barackleváros kenyérré, torztestű szexuális partnerekhez vonzódik avagy giccsimádó, anakronisztikus etikettformákat eszményít stb., ez mint egyes jelenség, semmiképpen nem méltó a társadalom figyelmére — bizonyos határokon belül. S minthogy általában — *Mesterházi* megállapítását idézve — „Az elfajult ízlés kártékonyága sem jelentkezik az okság egyszerű szabályai szerint közvetlenül” (1963, 24.), így maradéktalanul egyetérthetünk *Pándival*, amikor azt hangsúlyozza, hogy ha minden ízlésmegnyilvánulásba egyformán be akarnánk avatkozni a társadalmi érdekek nevében, ez „fontoskodáshoz, kellemetlenkedéshez, az emberek fölösleges zaklatásához vezetne” (1971, 109.).

Vannak azonban olyan ízlésmegnyilvánulások is, amelyek bármennyire is az egyes egyén személyéhez kötöttek, mégis érinthetik a társadalmi érdekeket. Amint ugyancsak *Pándi* írja, „az *egyéni ízlés* mindenkinek a *magánügye*, akkor is, ha verset olvas, képet néz, szórakozást keres és talál az állampolgár. Természetesen a magánügy szabadsága addig terjed, amíg az ízlés megnyilvánulása magánjellegű: aki képzőművészeti ízlését cikkben fogalmazza meg, az már közérdekű, illetve közjellegű cselekedetet hajt végre, többé tehát nem pusztán magánügyről van szó; s lehetne folytatni a példalózást” (uo.). Talán folytassuk is, megállapítva, hogy a műalkotás közrebocsátása is természetesen ilyen közjellegű cselekedet, s a társadalmi beavatkozástól ezt sem óvja meg, ha a művész a tudatosság kikapcsolásával, pusztán ízlésére hagyatkozva hozta létre; nincsen ez másképp továbbá az ízlés egyéb, nem esztétikai szféráiban sem, hiszen példának okáért az emberevést preferáló vagy a nemi erőszakot, kiskorúakkal történő szeretkezést kívánó ízlés gyakorlati megvalósítását is megfelelő társadalmi intézkedések korlátozzák.

## 7. A közízlés és a társadalmi érdek

Az egyéni ízlés sajátosságai továbbá nem állnak magukban, nem tükröznek merőben egyedi meghatározottságokat, hanem számos ponton találkoznak is a többi ember ízlésével. Nagyon természetes és szükségszerű is ez, hiszen — amint következő fejezetünkben tárgyalni fogjuk — az egyéni ízlés kialakulását igen nagy mértékben az anyagi életkörülmény, osztályhelyzet, a nevelés-nevelődés határozza meg, ez pedig azonos nemzet, osztály, réteg esetében számos azonosságot vagy hasonlóságot mutat.

A különböző egyéni ízlések találkozási pontjai vezetnek bennünket a közízlés fogalmához, melynek tartalma azonban ismét meglehetősen vitatott; *Zoltai D.* joggal írja, hogy közízlés-fogalmunk ma még meglehetősen elmosódott, publicisztikus, tudományosan tisztázatlan (1970, 318—319.). Másfelől viszont aligha van igaza *Niklai Á.*-nak is, amikor így ír: „Az úgynevezett közízlés csakúgy hipotézis, mint ahogy a közvélemény is az: e kategóriák csak egészen általános jellegű állásfoglalásokban, és főképp a tagadás, elutasítás viszonylatában használhatók, semmint az igenlés, tehát igények tekintetében” (1967, 48.). *Szabó Gy.* írása (1966, 45.) nagyon világosan bemutatja, hogy a közízlés igényei — bár közvetett úton — mennyire befolyásolják a társadalmat.

Lássuk azonban, voltaképpen mi is ez a közízlés. A fogalom értelmezésének három fő típusa van. Az egyiket *Mesterházi L.* felfogása példázza: szerinte a közízlést az uralkodó osztály ízlése szabja meg, s ez utóbbin belül főként az uralkodó osztály legműveltebb rétegének, értelmiségének eszményei és alkotó munkája (1963, 29.). Mi ezt inkább az *uralkodó ízlés* kifejezéssel jelölnénk.

*Szántó M.* meghatározása mutat a másik típusra: „A közízlés nem egyszerűen tömegízlés és nem is egyszerűen átlagízlés, hanem azt mutatja meg, hogy a társadalom különféle rétegei mennyire fogadják el, vallják vagy vetik el az uralkodó, az adott terület legműveltebb szakemberei által vallott ízlésmintákat” (1967, 5.). Mi a legműveltebb szakemberek ízlését követő ízlést sem neveznénk közízlésnek, hanem *adekvát ízlésnek, legértékesebb, legfejlettebb ízlésnek.*

Számunkra a harmadik típusú fogalomértelmezés tűnik legkézenfekvőbbnek, *Szabolcsié:* szerinte a közízlés „több egyén ízlésének átlaga — s ezért szólhatunk csoport, réteg, osztály, nemzet ízléséről —, pontosabban e csoportok ízlésének átlagirányáról. Az is világos, hogy minél nagyobb csoportról van szó, az ízlésirányt annál kevésbé pontosan lehet meghatározni, egy nemzet, egy társadalom közízléséről csak mint ellentétek rendszeréről, erősen rétegezett struktúráról szólhatunk. A közízlés tehát már nem elsősorban lélektani, hanem szociológiai fogalom, szociológiai eszközökkel vizsgálható” (1971, 99.).

A közízlés kérdései — *Pándi* hangsúlyozza ezt — természetesen közügyek. S nemcsak az ideológiai kérdéseket közvetlenül érintő művészeti közízlés esetében, hanem az etikett, sőt a táplálkozás esetében is: ha pl. a közízlés a túlságosan hizláló étrendet teszi általánossá (mint pl. ma nálunk), ez társadalmi intézkedéseket tesz szükségessé.

A közízlés azonban az egyes egyének ízléséből tevődik össze, változtatni tehát csak úgy lehet rajta, ha beavatkozunk az egyéni ízlésbe — erről pedig éppen az előbb állapítottuk meg, hogy csak a legszükségesebb esetekben megengedhető.

Az ellentmondás látszólagos. Beavatkozni nemcsak úgy lehet, hogy előírjuk, hány kalóriát fogyaszthat naponta egy állampolgár, és titkosrendőrökkel

razziáztatunk a konyhákban. Beavatkozás az is, ha a tömegkommunikációs eszközöket vetjük latba a káros ízlésjelenségek ellen, népművelő, egészségügyi felvilágosító munkával igyekszünk javítani a közízlésen. Így az egyén szabadságát mi sem csorbitja: meggyőző tájékoztatást kap arról, mi a helyes magatartás az adott esetben, de senki nem kötelezi, hogy hallgasson az okos szóra.

Ismét más kérdés viszont, hogy — mint többször rámutattunk — az ízlésre az okos szó, az intellektuális meggyőzés közvetlenül nem hat, csupán közvetve, az egyén érzelmi beállítottságának megváltoztatásán keresztül. A kívánt változások így sokkal lassúbb folyamat eredményeként érhetőek el, mint egyebütt: a közízlés átforgalmazása kampánnyal meg nem oldható, kitartást, türelmes aprómunkát igénylő feladat (vö. *Hermann I.*: 1971, 288—302.).

Újabb megállapításaink fényében pedig meghatározásunk ezúttal így módosítható: *az ízlés az ember készsége, amely intuitív műveletekkel olyan érzelmi ítéleteket alkot, melyeknek mértékei az egyén eszményei. E mértékek szubjektivitása és az ítéletek intellektuális ellenőrizetlensége miatt az ízlés csak azokon a területeken vezérelheti uralkodó jelleggel ítéletalkotásunkat, amelyek nem érintenek alapvető egyéni vagy társadalmi érdekeket: ítéletei feltétlen érvényűek a kellemesség szférájában, az esztétikum, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében pedig az eszmények minőségétől függően többé-kevésbé fejezik ki a megítélt tárgy objektív értékeit. Amíg a magánélet keretein belül működik, az egyéni ízlés magánügy, ezeken túllépve azonban éppúgy társadalmilag szabályozandó, amiként a közízlés is az.*

#### AZ ÍZLÉS MEGHATÁROZÓI

Eddigi eredményeink birtokában már vállalkozhatunk arra is, hogy közelebbről szemügyre vegyük a hazai ízlésvita egyik középponti kérdését: milyen tényezők határozzák meg az ízlést a maga kialakulásában és fejlődésében?

A vita kiindulópontja az MSZMP Kulturális Elméleti Munkaközösségének bevezetőnkben említett tanulmányában az a megállapítás volt, mely szerint „Az ízlést — a burzsoá felfogással ellentétben — nem örök, változtathatatlan, hanem történelmileg, társadalmilag meghatározott kategóriának tartjuk, amely elsősorban a világnézettel van összefüggésben. Amikor azonban hangsúlyozzuk alakíthatóságát, azt is figyelembe kell vennünk, hogy az ízlés igen sok tényező összetett hatására s már igen korán kikristályosodik, általában a személyiségnek sokban nem tudatos elemévé alakul, s ezért értelmi belátás révén viszonylag nehezebben formálható, mint az ember teljesen tudatos ismeretvilága. Ezzel is kapcsolatos, hogy a kulturális területen éppen a művészi ízlésben sikerült legkevésbé felszámolni a múlt káros örökségét” (47.).

A hazai ízlés-vita résztvevői közül *Bimbó M.* lát különösen szoros kapcsolatot a világnézet és az ízlés között; mint írja, „Az ízlés fejlődésére (. . .) közvetlenül a tudati szférák — világnézet, etika, esztétika, politikai eszmék stb. — gyakorolnak hatást”; majd még egyszer aláhúzza: „a legáltalánosabb és leglényegesebb hatást az ízlésformálódásra a világnézet, illetve ennek megfelelően a filozófia és az axiológia gyakorolja” (1967, 32—33.).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Megjegyzendő, hogy az ízlés világnézeti meghatározottságának gondolata nemcsak a marxista szakirodalmon belüli álláspontokban bukkan fel; ugyanez a véleménye pl. *L. L. Schücking*nek is (1961, 93.), sőt, a tudatosság még csak nem is az esztétikai ízléssel kapcsolatban merül fel, hanem az étkezésével is, amint ennek az öntudatos inycnc, *Brillat-Savarin* paradoxona hangot ad: „Az állatok zabálnak, az ember eszik — de csak a szellemi ember tud enni” (1965, 23.).

Erőteljesen az intellektuális mozzanatokat hangsúlyozza Szabó Gy. kiinduló meghatározása is, aki szerint az ízlés (ti. az esztétikai ízlés) „az esztétikai ítéletalkotásunkban megnyilvánuló szemlélet, melyet a szépről vallott elképzelések és fogalmak, végső soron a személyes szépségeszménnyel kapcsolatos nézetek irányítanak”, de ezt sok tekintetben módosítja mindjárt ez után következő megjegyzése, mely szerint „E nézetek mindenekelőtt inkább azzal a szélesebb jelentésű világszemlélettel állnak kapcsolatban, mely nemcsak az egyén gondolatait, hanem erkölcsi érzékét, pszichikumát, szubjektumának minden rétegét egyesíti magában, amikor cselekvéseit irányítja” (1966, 53. Kiemelések tőlem — Sz. I.) Ennek megfelelően szerinte az ízlés nem egészében tudatos valami, csak olyan, amiből a tudatos elem nem hiányozhat, s az ízlés nem igazodik mechanikusan a világnézethez, csak „tartós ellentmondás nem lehet” közöttük (uo. 56.). A hangsúlyok tehát már itt is jelentősen megváltoztak, s a világnézet fogalma helyére a világszemlélet került; fokozottabban jelentkezik ez a tendencia Békés T.-nál, aki így ír: „Az ízlés valóban világszemlélet, de a legtágabb értelemben, amelyet világnézeti kategóriák éppúgy befolyásolnak, mint az egyéni és társadalmi közérzet” (1967, 43.). A filozófiai-axiológiai meghatározottság mellett tehát itt már egyenrangú szerepben jelenik meg a közérzet érzelmi-hangulati motívuma is, és Békés a hangsúlyt már arra helyezi, hogy a „Fejlett politikai öntudat, szocialista eszmeiség mellé nem automatikusan zárkózik fel a kulturális ízlés” (uo.). E gondolatból logikusan következik az is, hogy Bimbó M.-nak nincsen igaza, amikor azt hiszi, hogy az ízlés közvetlenül tudati hatásokkal befolyásolható; sőt, kifejezetten „meddő a rossz ízlést önmagában ostromozni — írja Békés —, az ember egészétől elválasztani”, hiszen az ízlés fejlődését döntően befolyásolja az életmód, a lakáshelyzet, a kulturális viszonyok összessége (uo. 41—42.).

A szerzők többségénél ez a tendencia egyre fokozódik, az ízlés fogalma egyre távolabb kerül a világnézetétől. Szántó M. szerint a világnézet csak soklépcsős áttétellel kapcsolódik az ízléshez, melynek mechanizmusára az jellemző, hogy az emberben kialakul egy bizonyos közérzet, s közvetlenül ez határozza meg ízlésbeli igényeit (1967, 3.); Szöllősi Gy. megállapítja, hogy a legfejlettebb világnézet és ízlés között is igen nagy ellentmondások lehetnek (1967, 47—48.), aminthogy Poszler Gy. is azt hangsúlyozza, hogy köztük „fejlődésbeli fáziseltolódás, sőt sok esetben feszültség és ellentmondás áll fenn” (1967, 37.). Bényei J. konkrét és igen sokatmondó példákkal is szolgál arra nézve, hogy ezek az ellentmondások milyen élesek lehetnek: kimutatja, hogy a társadalmi küzdelmek során jellegzetes eset, hogy a győztes osztály a megdöntött osztály ízléséhez igazodik, ahogyan a polgárság ízlésére hatott a feudális ízlés, és a munkásosztály ízlésére hat a kispolgár ízlése (1966, 37—38.).

A szerzők e csoportja tehát elutasítja azt, hogy az ízlést közvetlenül vagy döntő mértékben a világnézet határozza meg, s álláspontjuk abban is megegyezik, hogy a világnézet helyére nem egyetlen meghatározó mozzanatot, hanem többet, sokat, vagy átfogó kategóriákat állítanak. Részletező Szöllősi Gy. elemzése, aki a családi környezettől a képzettségig számos ilyen meghatározó mozzanatot említ (1967, 49.), és fontos módszertani megállapítás Szántó M.-é: „A marxista megközelítés azt a követelményt jelenti, hogy az ízlés működését a létfeltételek, az életmód egészével együtt vizsgáljuk meg” (1967, 2.).

Kérdés azonban, hogy az életmód abszolút módon határozza-e meg az egyén ízlését? Kertész Á. hajlik ilyen következtetések felé, mikor azt írja: „kézen-

fekvő, hogy a modern indusztriális életformából fakadó, korszerű szemlélettel rendelkező műalkotások terjesztése korszerűtlen életformában élő közönség között, ahol az adekvát szituáció megteremtésére nincs lehetőség, minden népművelői erőfeszítés ellenére törvényszerűen hatástalan kell maradjon” (1967, 46.). *Bánszki P.* adatai cáfolják ezt: az általa publikált felmérési eredmények szerint a hatvani járásban és Hódmezővásárhelyen — azaz igazán nem modern indusztriális körülmények között élő emberek körében — a közízlés Picassót a festők hierarchiájában a három első között tartja számon (1967, 54–55.). Más felmérések is egyértelműen ilyen eredményekre vezetnek, ahogyan pl. *Durkó M.* adatai szerint olvasóink nagyobb része „értékelését másoktól kölcsönvett, nem szervesült, nem őszinte szemlélet alapján végzi” (1972, 54.), s hogy itt nem a mi társadalmunk pillanatnyi érvényű jelenségével, hanem egy állandó történelmi tendenciával állunk szemben, bizonyítják *Zimányi V.* kutatásai, melyek szerint a XVI–XVII. században „alig múlik el egy-egy heves, rövid lejárátú *éhínség* — amikor emberek tömegei esznek zablisztból és faháncsörleményből kotyvasztott kenyérpótlékot és sokan éhen is halnak — máris egyszerű polgárasszonyok *bársonyban*, csipkében páváskodnak, sőt, időnként a városi előljáróságok szigorú intézkedései sem tudnak visszatartani egy-egy kis szolgálólányt attól, hogy mámoros boldogsággal és hallatlan makacssággal ne viseljen egy-egy nehezen, erején felül megszerzett szép pártát, finomabb cipellőt vagy egy-két nem mindennapi ruhadarabot”. A történelem tanúsága szerint e korban is „a társadalmi presztízs hajszolása (. . .) *ösztönözte* azt, hogy a középrétegek mintegy erejükön felül is törekedjenek a szerényebb *luxuscikkek megszerzésére*” (1972, 23–57.). Ugyanilyen eredményekhez jutunk, ha a történelemtől az „egén történelme” felé fordulunk: amint a gyermeklélektan megállapítja, a kisgyerek életében szakadatlan folyamat az utánczás, és ízlésrendszere is az általa szeretett, tisztelt emberek választásaihoz idomul, azoknak az embereknek a választásaihoz, akikhez hasonulni akar (vö. *Mérei F. V.* — *Binét Á.*: 1970, 71.). Mindez világosan jelzi, hogy a presztízs-tényező, az uralkodó kultúra ideáljai vagy a divattényezők — amint ezt *Mesterházi* (1963, 29.) és *Niklai* (1967, 42.) hangsúlyozza — az életmódhoz természetesen illő ízlést többé-kevésbé elütő sajátosságokkal is színezhetik.

A legmondosabb, legpontosabb térképet az ízlés forrásvidékéről *Szabolcsi* tanulmánya nyújtja, amely hét csoportra bontva sorolja fel az ízlést meghatározó tényezőket, nem hagyva ki ezek közül — mint oly sokan kihagyják — az egyén fiziológiai adottságait sem (ezeket *R. Peacock* is fontosaknak tartja, vö.: 1972, 11.), amint hogy a fent említett presztízs-uralkodó kultúra-divat szempontja és az eddig érintett összes többi szempont megválasztásában (1971, 99–100.). Ha pedig e sokféle tényezőt összességében nézzük, jogosnak mutatkozik *Poszler Gy.* megállapítása, mely szerint az ízlés fejlődésében mindig az egész embert kell tekintetbe vennünk (1967, 37.).

### 1. Világnézet és ízlés

Bár ez utóbbi nézetcsoporthoz érvei mindjárt első pillantásra meggyőzőbbeknek mutatkoznak, ahhoz, hogy a magunk álláspontját érdemlegesebben kialakíthassuk, tisztáznunk kell az idézett okfejtések kulcsfogalmainak értelmét, mindenekelett a világnézetét. Hivatkozásainkból ugyanis tüzetesebb vizsgálat esetén könnyen kiderülhet, hogy a szerzők más és más értelemmel használják ezt a fogalmat, ami nem véletlen, hiszen a kérdés kutatói számára köztudott,

hogy „A közhasználat a világnézet kifejezéssel nem kapcsol össze valamely bár csak megközelítőleg is szabatosan meghatározott fogalmat” (Fogarasi B.: 1958, 185.).

A polgári fogalomértelmezések részletesebb szembesítésére itt semmiképpen nem keríthetünk sort,<sup>3</sup> csupán *Mátrai* L. ma is sok tekintetben érdekes meghatározásával tennénk kivételt, aki a világnézet kialakulásának folyamatát elemezve azt írja: „részint ösztönös alkati tényezők, részint tudatos *értékelésünk* dönti el, hogy mit hogyan élünk át, s hogy ebből minő tartalmakat őrzünk meg és mennyire huzamosan. Élményeinknek leginkább értékelt, vagy legmélyebben átélt tartalmai ilyenformán hovatovább értelmes rendszerre alakulnak ki, mely rendszerben hű lenyomatát kapjuk annak, hogy miképpen éljük át és értékeljük e világ dolgait. E magyarázatrendszert szoktuk *világnézetnek* nevezni” (1943, 31.). A világnézet tehát az „élményeink tarka és változó sodrából kiemelkedő magyarázatok és értékek rendje” (33.), és *Mátrai* fontos szempontra hívja fel a figyelmet, amikor hangsúlyozza, hogy ebben „nem csupán külső, tárgyi, hanem belső, alanyi élmények is szerepet nyernek” (32.), továbbá arra is, hogy ennek az értékrendnek magának is „vannak gyorsabban és lassabban változó elemei. Legszilárdabb, leglassabban változó elemei az eszmények, ideálok”, az ember ezekhez gyakran „még akkor is ragaszkodik, mikor élményei, sőt világnézete is már egészen más értékeszményt követelnének” (33–34.).

*Mátrai* okfejtése számos érdekes szempontot nyújthat számunkra, ezek közül most az eszményekről vallott felfogása mutatkozik legfigyelemreméltóbbnak: ha ezek a világnézet legszilárdabb elemei és egyben — mint korább megállapítottuk — az ízlésítéletek mértékei is, akkor itt világnézet és ízlés között szoros kapcsolat van, méghozzá úgy, hogy *Mátrai* legutolsó megállapítása magyarázatot nyújt arra is, miként lehetséges mégis ellentmondás a világnézet egésze és az ízlés között.

Csakhogy ideál és ideál — mondjuk, a paprikás csirke eszményi receptje és a társadalomberendezkedés eszményi receptje — között óriási különbség van; az utóbbi összetevője lehet a kiemelkedően fontos világmagyarázatok és értékek rendszerének, az előbbi azonban aligha. A fontossági kritériumoknak az ízléseszmények közül legfeljebb az esztétikaiak tesznek eleget, a többi nem; közvetlen kapcsolat tehát e két szféra között legfeljebb itt adódnék.

Lássuk azonban *Zoltai* D. (1963) okfejtését, aki a hazai marxista szakirodalomban elsőként szentelt behatóbb elemzést a világnézet fogalmának. *Zoltai* meghatározása szerint a világnézet „a valóságra mint totalitásra vonatkozó általános és lényeges nézetek együttese, komplexuma” (13.), melynek szerkezetében „az intellektuális-megismerési elemeken kívül jelentős szerepet játszanak az érzelmi és akaratiak is, vagyis a valósághoz való aktív viszonyt tükröző pszichikai folyamatok” (28.), s amelyben „végső soron az osztályhelyzet, a társadalmi osztályharcokban elfoglalt pozíció válik tudatossá” (29.).

*Zoltai* fogalomértelmezésétől eltér *Szigeti* J. felfogása (1971), aki szerint „a világnézet mindig tudatos, fogalmi jellegű képződmény. Tudatos még akkor is, ha ez a tudatosság az öntudatlanság bizonyos elemeivel párosul; tudatos, mert alapvető fogalmaiban tudatos képet (mindegy most, hogy tartalmilag milyen képet, vallásos, laikus vagy tudományos képet) jelent a világról, a természet-

<sup>3</sup> Ezekre vonatkozóan lásd: *Zoltai* D.: 1963; *G. Klaus—M. Buhr*: 1964; a világnézettel szorosan összefüggő eszme fogalmára vonatkozóan pedig: *Köpeczi* B.: 1972.



ről és a társadalomról; mindenekelőtt az utóbbiról”, mert „centrumát, magvát, lényegét az emberek egymás közötti viszonyairól kialakított nézetek jelentik” (376.).

*Szigeti* tehát a világnézetet tudatos és fogalmi képződménynek tekinti, s — *Zoltaival* szemben — az *életérzés* fogalma alá rendelve kizár belőle minden érzelmi mozzanatot (ebből a fogalomértelmezésből indul ki *Szabolcsi M.* is, vö.: 1973, 286—287.). Ilyen módon azonban a világnézet és az ízlés szférája között automatikusan megszűnik minden közvetlen kapcsolat lehetősége, hiszen — mint tárgyaltuk — az ízlésben fogalmi ráhatással, tudatosítással csak közvetve lehet változásokat elérni, közvetlenül nem.

Hogy a fenti fogalomértelmezések közül melyik a helyes, vagy velük szemben milyen értelmezés lenne még pontosabb, ezt e tanulmány keretei között érdemben nem tárgyalhatjuk. Minthogy azonban bennünket itt a világnézet érzelmi vonatkozásai érdekelnek elsősorban, így mindenképpen közelebről szemügyre kell vennünk az életérzés fogalmát, ha függőben is hagyjuk azt a kérdést, hogy ez a világnézetben belüli vagy azzal csak párhuzamos, különálló képződmény-e.<sup>4</sup>

## 2. Közérzet, életérzés és ízlés

Annál is inkább meg kell tennünk ezt, hiszen szerzőink okfejtéseiben is felbukkan egy hasonló tartalmú kifejezés, a közérzet. Ezt előre véve: a közérzet kétféle lehet, egyrészt az egyén szervi közérzete, az egész szervezetre kiterjedő, nem lokalizálható érzés, fizikai állapotot tükröző diffúz érzelmi állapot (vö. *Rubinstein*: 1964, 2, 762—763.; *Kardos*: 1965, 92.), másrészt társadalmi-világnézeti jellegű, az az általános kedélyállapot, amely azt tükrözi, hogy az egyén általában véve, életének adott, nagyobb szakaszában mennyire helyesli vagy tagadja az őt körülvevő emberi világot, s a maga helyét e világban.

Ami a szervi közérzetet illeti, ez — mint egyszer már említettük — általában csak időlegesen befolyásolhatja ízlésítéleteinket és csak akkor, ha e közérzet negatív jellegű, rossz: a beteg ember undorodva utasíthatja el kedvenc ételeit, nincsen türelme művészeti alkotásokkal foglalatalkodni (vagy megfordítva, ha eddig nem szentelt ezeknek időt, most a rossz közérzet elől vaskos regények olvasásába menekül), szertartásos modorát morózusan nyers magatartásra váltja (vagy megfordítva, az etikettel eddig nem törődő embert a betegség, kiszolgáltatottság halkan udvarias modorra is készítheti) stb. Azokban az esetekben, amikor az egyén huzamosabb ideig, netán élete nagyobb szakaszában betegségekkel küszködve, rossz közérzetben él, ez a meghatározottság már nem is időleges, hanem átalakítja az illető érzelemvilágát, eszményeinek arculatát, állandó ízlését is. Ez mindenesetre teljes mértékben igazolja *Szabolcsi* (1971) koncepcióját — pontosabban: ez is igazolja —, amikor az ízlést meghatározó tényezők sorába a fiziológiai adottságokat is felvette (*Gyertyán E.* pedig — úgy tűnik — ezeknek az esztétikumban túlzott szerepet is tulajdonít, vö.: 1966, 59—63.); másfelől azonban az is nyilvánvaló, hogy általában a szervi közérzet sem határozza meg uralkodó jelleggel ízlésünket, hiszen ha ez a közérzet jó, kielégítő, akkor ítéleteink minőségét egyébként nemigen befolyásolja, szabad teret enged a többi meghatározó mozzanat érvényesülésének.

<sup>4</sup> A világnézet fogalmával kapcsolatban az ízlésproblémát illetően is figyelemre méltó még: *Sóter I.* (1967), *Földényi L.* (1967), *Vajda Gy. M.* (1967) és *Martinkó A.* (1970) állásfoglalása az „irányzat, módszer, stílus”-vitában.

A társadalmi közérzet fogalma, számunkra úgy tűnik, teljesen azonos azzal, amit *Szigeti J.* (1971) életérzésnek nevez: „érzelmi viszony a világhoz, a természethez, társadalomhoz, a dolgokhoz, emberekhez, intézményekhez”. Csupán azt tennénk hozzá — *Zoltai* világnézet-meghatározása nyomán —, hogy itt nyilván csak a valóság egészéhez mint totalitáshoz fűződő általános és lényeges érzelmekről lehet szó, különben a fogalom (minden érzelmet „parttalanul” magába foglalván) értelmetlen lenne. *Szigeti* okfejtéséből fontos még számunkra, hogy ez az életérzés „az egyén kialakulása során (. . .) a világnézet affektív alapja, ám a világnézet létrejöttével már annak következménye. (. . .) A megszerzett világnézet aztán visszahat az életérzésre, teljesen át is formálhatja azt. Általában az életérzés és a világnézet összhangban van egymással, rendszerint átmeneti korszakokban merül fel olyan kettősség, amely néha tragikus meghasonlottsággá is válhat, amikor az illető életérzéseiben például még a múlthoz tapad, ugyanakkor tudatosan, világnézetileg már igyekszik elsajátítani az újat” (376—377.).

Mint hogy korábban megállapítottuk, az ízlés fejlődésére az érzelmi szféra lehet csak közvetlen befolyással, joggal feltételezhetjük, hogy itt az ízlés egyik legfontosabb meghatározó mozzanata áll előttünk. Nézzük meg hát, milyen mértékben hat az így felfogott életérzés az ízlés különböző szféráiban adott eszményeinkre.

Kezdjük talán itt is a világnézeti problematikától legtávolabb eső szférával, a kellemességével. Első megközelítésre úgy tűnhet, hogy az életérzésnek igen kevés köze van itteni választásainkhoz, hiszen a valóság egészéhez fűződő általános és lényeges érzelmeink aligha befolyásolják, hogy a zsíros disznóhúst vagy a száraz halételt, a tömény alkoholt vagy a híg sört, édes vagy savanyú bort helyezzük-e előbbre (mindezt elsősorban fiziológiai tényezők határozzák meg), illetve a szőke vagy fekete nők vonzanak-e szexuálisan stb. Az ilyen általánosságokon belül, a konkrét döntéseket megvizsgálva azonban mindjárt más belátásra juthatunk. Az egyes társadalmi osztályoknak, rétegeknek köztudottan léteznek hagyományos — életmódjuk, létfeltételeik által történelmileg meghatározott — étkezési szokásai, az ideális testalkatról alkotott képzei és a kellemesség egyéb szféráiban megnyilvánuló normái. S hogy valaki a halételek körén belül a lazacot vagy a rántott pontyot kedveli-e jobban, a tömény szeszek közül a bundapálinkát vagy a francia konyakot helyezi-e előbbre, a szőke nők közül pedig a tenyeres-talpas, karos-faros szépségekhez vagy a törékenyen véznákhoz vonzódik-e, ez — főként az antagonisztikus osztály-társadalmakban — általában eléggé nyilvánvalóan árulkodik arról, hogy az egyént érzelmei, életérzése melyik társadalmi osztály, réteg felé vonzzák. Az a mondás, hogy „Egy desszert sajt nélkül olyan, mint egy szép nő, akinek hiányzik a fél szeme” (*Brillat-Savarin*: 1965, 24.), aligha fejezhette volna ki pl. a XIX. századi magyar paraszti bölcsességet.

Még nyilvánvalóbb ez az etikett szférájában. Ha az egyént életérzése az általa alapvetően helyeselt, elfogadott társadalmi rendszerbe való beilleszkedésre ösztönzi, úgy természetesen vonzódik az adott társadalom uralkodó viselkedési szabályaihoz, ezeket értékeli, fogadja el, ha viszont életérzése negatív, úgy ez viselkedésében is megnyilvánul, elutasítja a hivatalos etikettet, egyéni vagy az alávetett osztályokra jellemző (pl. „parasztos”, „prolis”) formákat követ. Hogy itt sem a tudatos, logikailag megfontolt mozzanatok, hanem az érzelmi — tehát nem a világnézet vagy annak egésze, hanem az életérzés — a fő meghatározó, világosan mutatja, hogy a hajdani magyar arisztokrácia, amely

tudatosan nagyon is törekedett a fennálló rend konzerválására, pökhendi indulatokkal telített életérzése folytán a hivatalos etikettet felrúgó szabadoságairól lehetett híres. Hangsúlyozandó viszont, hogy az életérzés itt sem abszolút meghatározó erő: az egyéni karakterjegyek — pl., hogy valaki gátlásos, befelé forduló vagy gátlástalan, rabiátus természetű — az etikett terén nagyon hangsúlyozottan érvényesülhetnek az árnyalatok közötti választásokban.

Az pedig közhelyszerű, hogy esztétikai ízlésítéleteinket hasonló mértékben meghatározza életérzésünk: elegendő lesz itt talán, ha arra utalunk, hogy a ruházat, lakberendezés kiválasztott tárgyai „státusszimbólumok”, vagy arra, hogy pozitív vagy negatív életérzésünk döntően befolyásolja, hogy a társadalomkritikus vagy az adott rendet támogató (groteszk, disszonáns, diszharmonikus vagy idillikus, harmonikus) művek felelnek-e meg ízlésünknek.

### 3. Világszemlélet, világkép és ízlés

Szabó Gy. és Békés T. állásfoglalásában találkozunk a világszemlélet fogalmával, így ennek is némi figyelmet kell szentelnünk. Általánosan használt értelmé szerint a világszemlélet a világnézettel teljesen azonos jelentésű szó (vö. „A Magyar Nyelv Értelmező Szótára”, 7, 1962, 428.), s ha gondosság okából az összetétel második tagját külön is szemügyre vesszük, akkor sem jutunk más eredményre: a szemlélet „Az a mód, ahogy valaki bizonyos kérdéseket vagy általában a jelenségeket világnézetétől meghatározottan szemléli, értékeli, ill. az ennek alapján kialakított felfogás, nézet; látásmód” (uo., 1962, 6, 184.). Szabó Gy. szövege arra mutat, hogy az ő felfogásában itt a világnézetnél szélesebb értelmű fogalomról van szó, de hogy miről, ez számunkra nem világos, és ilyen megkülönböztetést az általunk ismert kútfőknél nem találtunk.

A világnézettel kapcsolatos okfejtésekben találkozhatunk végezetül még egy fogalommal, amelyet nem árt megvizsgálni: a világkép fogalmával. Értelme a romantikus filozófia keretein belül alakult ki (F. E. D. *Schleiermacher*: 1799), s itt, valamint a polgári filozófia további fejlődése során (Dilthey, Scheler, Jaspers, Husserl, Cohen, Rickert) a szubjektívnek tekintett világnézettel szemben a világról alkotott objektív, egzakt, természettudományos ismeretek összességét jelentette. A marxista elmélet tagadja ugyan ezt a merev szembeállítást, de elismeri a megkülönböztetés jogosultságát. *Zoltai* meghatározása szerint a világkép sajátossága az, hogy értelmi jellegű, az az elméleti elképzelés, „amelyet a megismerés során a világról és annak jelenségeiről alkotunk” (1963, 9.); *Szigeti* némiképp ismét eltérő felfogásában pedig a világkép a világnézet és világnézettel rendezett élettapasztalat egysége (így értelmezi a világkép fogalmát *Szabolcsi* is, vö.: 1973, 287.). Amint *Szigeti* írja, a világnézet kialakulásában döntő szerepet játszanak az élettapasztalatok, s a világnézet voltaképpen nem más, mint ezeknek — adekvát vagy inadekvát — fogalmi kifejeződése; másfelől viszont a világnézet is meghatározza, hogy az egyén milyen élettapasztalatokat keres és ezeket hogyan dolgozza fel, értékeli (1971, 379.).

Mintogy — akár így, akár úgy vesszük — a világkép sajátossága az, hogy ismereti-tapasztalati jellegű, ezért közvetlenül ez sem határozhatja meg ízlésünket, a fogalmat mégis érdemes megjegyeznünk, mert az alábbiakban, az ízlést meghatározó tényezők modelljének felvázolásakor szerepet játszik majd.

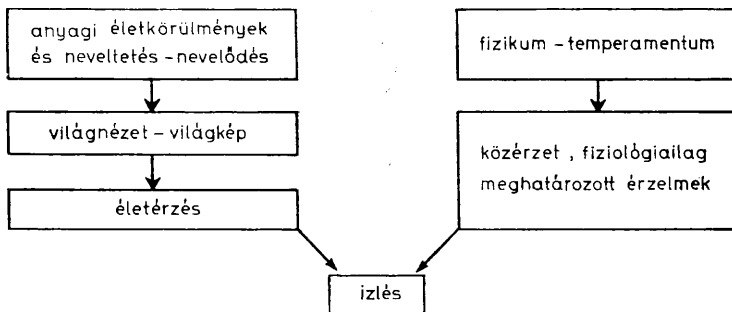
#### 4. Az ízlést meghatározó tényezők modellje

Vizsgálódásaink eredményeit összegezve abból indulhatunk ki, hogy olyan tényezőt, amely közvetlenül határozza meg az ízlést, kettőt találtunk: az egyik a világnézeti érzelmeként vagy a világnézet érzelmi vetületeként értelmezhető *életérzés* (ez a lényegesebb, az ízlés konkrétabb és főbb vonásainak meghatározója), a másik az *egyén fizikuma-temperamentuma* által meghatározott érzelmek összessége (amely az ízlés tágabb kereteit vagy árnyalatait szabja meg).

Az életérzést, mint *Szigeti* írja, ha már kialakult, a világnézet határozza meg. *Zoltai* felfogásából is ez következik; minthogy azonban a világnézet maga is az élettapasztalatokkal dialektikus egységben, mint (a *Szigeti* meghatározása szerinti) világgép nyer dinamikát, így kézenfekvő, ha azt mondjuk: az életérzés fejlődése, változása a *világgép* módosulásait követi.

Ami a világgépet illeti, ennek meghatározottsága kézenfekvő: kialakulásában és fejlődésében nyilván két fő tényező befolyásolja, egyrészt az *egyén anyagi életkörülményei*, másrészt pedig a fogalom legszélesebb értelmében felfogott *nevelése-nevelődése*. Mindkettőben természetesen lényegi mozzanat az *egyén osztályhelyzete*, ugyanakkor viszont nagyon helytelen volna azt képzelni, hogy az anyagi életkörülmények ebben az esetben pusztán azt jelentik, hogy az egyén ennek vagy annak az osztálynak, rétegnek a tagja, s így szegény vagy gazdag. Az anyagi életkörülmények fogalma itt a legtágabban értendő, tehát szerepet játszik bennük pl. az is, hogy a társadalom, amelyben az egyén él, a technikai fejlődés mely fokán áll: P. *Francastel* (egyébként igen problematikus) könyve meggyőzően mutatja ki, hogy a technikai fejlődés és az esztétikai ízlés között kapcsolatok vannak (1972, 204–221.), s mi ehhez csak azt tenénk hozzá, hogy e kapcsolat bizonyára itt sem közvetlen, hanem az életérzésen belül a korhangulat (vö. *Szerdahelyi I.*: 1972, 251–252.) érzelmei közvetítik.

Mindezeknek megfelelően az ízlést meghatározó tényezők modellje az alábbi képet mutatja:



3. ábra

E hipotetikus modell sémájának felállításával természetesen a kezdetek kezdetéig jutottunk el csupán, hiszen mindezt a történeti és az egyéni fejlődés mozgásában, bonyolult összefüggéseiben kellene vizsgálnunk, azon az útvonalon haladva, melyet a pszichikus funkciók vizsgálatában L. Sz. *Vigotszkij* (1971) jelölt ki. Ez azonban már messze meghaladná e tanulmány objektív lehetőségeit.

Illesszük viszont be új eredményeinket meghatározásunk szövegébe, amely végső formájában tehát így hangzik: az ízlés az ember készsége, amely intuitív műveletekkel olyan érzelmi ítéleteket alkot, melyeknek mértékei az egyén eszményei. Ezeket az eszményeket legtávolabbról az egyén anyagi életkörülményei és neveltetése-nevelődése, valamint fizikuma-temperamentuma, legközvetlenebbül pedig élet-érzése és közérzete, fiziológiailag meghatározott érzelmei alakítják, fejlesztik. Az egyéni eszmények mint mértékek szubjektivitása és az ítéletek intellektuális ellenőrizetlensége miatt az ízlés csak azokon a területeken vezérelheti uralkodó jelleggel ítéletalkotásunkat, amelyek nem érintenek alapvető egyéni vagy társadalmi érdekeket: ítéletei feltétlenül érvényűek a kellemesség szférájában, az esztétikum, az illendőség, valamint az illendőség és erkölcs határjelenségei esetében pedig az eszmények minőségétől függően többé-kevésbé fejezik ki a megítélt tárgy objektív értékeit. Amíg a magánélet keretein belül működik, az egyéni ízlés magánügy, ezeken túllépve azonban éppúgy társadalmilag szabályozandó, amiként a közizlés is az.

## AZ ESZTÉTIKAI ÍZLÉS

### 1. Esztétikai tárgy és esztétikai ítélet

Ha ezek után az érdeklődésünk középpontjában álló esztétikai ízlés kérdéseit külön is szemügyre vesszük, bevezetőben röviden felvázolnánk a marxista esztétikának azokat az eredményeit, amelyek az adott problémakörben a legfontosabb tájékozódási pontok szerepét betölthetik.

Az elmúlt másfél évtizedben lezajlott viták eredményeként kimondható (vagy legalábbis e sorok szerzője szerint nyilvánvaló), hogy a marxizmus alapelveinek az az álláspont felel meg, mely szerint azok a kritériumok, amelyek egy-egy jelenséget esztétikai minőségűvé, esztétikai tárggyá tesznek, függetlenek az egyes ember tudatától, s ebben az értelemben objektívak; objektivitásuk azonban társadalmi, amennyiben az esztétikum nem más, mint látható-hallható érzéki formában megjelenő társadalmi-emberi lényeg. Ez egyben magyarázattal szolgál arra a kulcskérdésre is, miként lehetséges, hogy a társadalmi fejlődés különböző fokain ugyanaz a jelenség miként tartalmazhat különböző esztétikai minőségeket.<sup>5</sup>

Másfelől viszont a marxista szakirodalom egyáltalán nem tagadja, hogy az az élmény, amelyben az esztétikai tárgy tükröződik, szubjektív: hogy az élmény tárgyának objektív esztétikai minőségeit felismeri vagy félreismeri-e (és milyen mértékben teszi ezt) a befogadó, ez az ő személyes képességeinek, sőt nem kis mértékben pillanatnyi lelkiállapotának is függvénye.

Ismét másfelől viszont a marxista elmélet azt is hangsúlyozza, hogy amiként az emberi gondolkodás a nem esztétikai élmények esetében is képes arra, hogy a közvetlenül adott jelenségek mögött meghúzódó lényegi vonásokat feltárja, ugyanúgy képes az ember arra is, hogy esztétikai élményeit intellektuális munkával feldolgozza. Az esztétikum objektív törvényszerűségei a logikus gondolkodás számára éppúgy megismerhetők, mint a valóság bármely más törvényszerűsége, s ezek segítségével a szubjektív élmény ellenőrizhető és szükség esetén korrigálható.

<sup>5</sup> A vonatkozó viták ismertetését és a téma irodalmát lásd: Szerdahelyi I.—Zoltai D.: 1972, 182—188.

## 2. Esztétikai ítélet és esztétikai ízlésítélet

Kézenfekvő hát, hogy a marxista esztétika alapelveinek logikája oda vezet: ha az esztétikumnak léteznek objektív törvényszerűségei s ezek a tudományos gondolkodás ítéleteiben feltárhatók a maguk objektív mivoltában, akkor az ilyesféle ítéletek különböznek a szubjektivitással átszőtt esztétikai ízlésítéletektől. E szembeállítás szükségességét egyébként már *Dürer* (1893, 255.) hangsúlyozta, s hasonló véleményen volt később *Hegel* (1952, 34–35.) is. (Figyelemre méltó továbbá e vonatkozásban *Hermann I.* megállapítása — 1968, 96–97. —, mely szerint a kanti esztétikai szubjektivizmus forrása is az, hogy Kant az esztétikum problémáját az ízlés felől közelítette meg, „számára tulajdonképpen nem az esztétika a kérdés, hanem az ízlés”.)

E különbségek egyébként is meglehetősen kézenfekvőek. Igaz ugyanis, hogy esztétikai ítélet az is, ha az utcán egy nőről futólagos pillantás alapján megállapítom, hogy „jé, de szép”, s a következő percekben már meg is feledkezem az egésztől, és az is esztétikai ítélet, ha több esztendei munkával vaskos kötetet kitöltő esztétikai elemzést írok egy művészi alkotásról — ez a két esztétikai ítélet azonban nyilvánvalóan sok tekintetben különbözik is egymástól. Az előbbi esetben villanásnyi idő alatt egybevetettük a látványt a bennünk kialakult szépségeszménnyel, s máris kész volt ítéletünk: ez a pusztán ízlésítélet típusa. Az esztétikai monográfia megalkotásakor is ezer és egy szállal kötődik az ítélet az esztétikai ideálokhoz, ízlésünkhöz, az elemző személyéhez (vö. *Szabolcsi M.*: 1973, 178–179.) ám — jó esetben — ugyanakkor messze túlmegy ezen (s ez az, amit *Gyertyán E.* nem vesz kellően figyelembe, vö.: 1966, 78–79.). Kialakítása elmélyült gondolati munka eredménye, melynek során az idegen tudományos eredmények és az objektív logika fényében újra és újra ellenőrizzük ideáljaink helyességét, legapróbb mozzanataira bontva elemezzük intuitív ítéleteink jogosultságát; a tudományos elemzés nem áll meg a közvetlen élmény globális impressziójánál, hanem „felboncolja” a műalkotást, összetevőit (síkjait, „rétegeit”) tucatnyi, eltérő szemszögből újra és újra analizálja, majd a köztük kimutatható viszonyokat felkutatva ismét helyreállítja a mű egységét, s felkutatja a műstruktúra összefüggéseit más, a „művön kívüli” struktúrákkal, feltárja az alkotás — alkotó, egyes mű — más művek (hasonló vagy ellentétes irányzatok, a kor művészetének egésze stb.), s végül — ami a legfontosabb — a mű és a valóság viszonyát (vö. *Szabolcsi M.*: 1973, 176–194.). S ha csak nem rendelkezünk már eleve „abszolút” ízléssel — ami igen-csak ritka —, azok az új igazságok, amelyek e munka közben feltáruznak előttünk, megváltoztatják nemcsak fogalmainkat, hanem esztétikai érzelmeinket, s ezeken keresztül eszményeinket is, tovább finomítják esztétikai ízlésünket. Az ilyen típusú ítélet tehát már nem merő ízlésítélet, hanem tudományos ítélet, itt nem az ideálokkal való intuitív egybevetése a döntő szerep, hanem a tudományos gondolkodásé — ha másfelől nagyon igaza is van *Sík S.*-nak, amikor azt írja, hogy „ez a tudatos ítélet, még legmagasabbrendű, tudományosan esztétikai formájában is, csak akkor jogosult, ha a naív ítélet alapját szolgáltató, a maga körében minden tudatos fogalmi szándékot kizáró, spontán esztétikai átélés előzte meg” (1946, 364–365.).

Az esztétikai ítéleteknek e két szélső típusa között természetesen az átmenetek számtalan kombinációja létezik, s a logikus gondolkodáson alapuló ítélezés nem a tudós vagy kritikus privilégiuma, hanem — megfelelő különbségekkel — a műértő, esztétikailag tájékozott „civil” sajátja is lehet, aki élménye

felett elgondolkodik vagy elbeszélget barátaival stb. Az is megjegyzendő végezetül, hogy egy kifinomult, jó ízlés spontán ítélete minden „megalapozatlansága” ellenére is sokkal helyesebben tárhatja fel az esztétikai jelenségek objektív sajátosságait, mint egy rossz esztétikai koncepcióra alapozott tudományos ítélet.

### 3. Esztétikai élmény és ízlésítélet

Lépjünk azonban tovább, s keressük meg mindenekelőtt az ízlés helyét a befogadási folyamatban; mikor lép működésbe, és milyen szerepet játszik benne?

Az ízlésvita szerzői közül *Szabolcsi M.* érinti ezt a problémát, s arra a következtetésre jut, hogy az ízlés „a lukácsi terminológiával élve: a műalkotás „után”-jához tartozik”, azaz az élmény befogadása után lép működésbe (1971, 99.). A következtetés igen logikus, hiszen ha az ízlés funkciója az, hogy ítéletet alkosson a műről, világos, hogy ez az ítélet — mint végső ítélet — nem alakulhat ki csak a teljes mű befogadása után.

Ettől sok tekintetben különböző eredményre jutunk azonban akkor, ha az esztétikai élmény összetevőit közelebbről vizsgáljuk meg, s kiindulópontként tanácsos itt a nem művészeti esztétikum jelenségeivel kezdeni a sort. Ha naplementekor látok egy tavat s rajta hattyúkat, ez az élmény igen sokféle módon tud hatni rám: ha vadász vagyok, a hattyúk az áhított zsákmányt jelentik számomra, a vízen vakító alkonyati fények pedig a célzást zavaró momentumot; ha egy kormányozhatatlan száguldó gépkocsi vezetője vagyok, a hattyúkat észre sem veszem, csak a tó hullámai tudatosulnak bennem, mint a közvetlen életveszély fő tényezői stb. Esztétikaivá ez az élmény csak akkor válik, ha a látvány szépségét, azaz esztétikai minőségét érzékeltem (illetve ezt is érzékeltem), az esztétikai élménynek tehát előfeltétele, hogy megállapítsam e látvány esztétikai minőségét (különben objektíve bármennyire esztétikai jelenség is ez a tó, az én szubjektív élményem nem lesz esztétikai). Ez a megállapítás viszont nem más, mint az esztétikai ízlésítélet, az ízlés tehát itt nemhogy az esztétikai élmény befejezése után lépne működésbe, hanem ez az élmény éppenséggel akkor kezdődik, mint esztétikai élmény, amikor az ízlés meghozta a maga ítéletét.

Ugyanez a befogadási folyamat egyik síkja akkor is, ha egy festményen vagy regényben, versben találkozom a rőt alkonyati tavon úszkáló hattyúk képével: a korábbiakban leírt mechanizmusnak megfelelően az észlelt képet egybevetjük szépségeszményünkkel, s az egybevetés nyomán megállapítjuk róla, hogy idillien szép — a kép ekkor válik bennünk is esztétikai minőségűvé (hiszen ítéletünk az is lehetne, hogy az észlelt jelenség esztétikailag közömbös). Tekintettel azonban arra, hogy ez a kép nem egyszerű természeti látvány, hanem műalkotás, így a szépségeszmény után egy másik eszménnyel, a bennem élő művészeti ideálképpel is egybevetem az immáron egy esztétikai ízlésítélet érzelmeivel bővült élményt, s ez az egybevetés egy másik ítélethez, a művészeti ízlésítélethez vezet. E második ítélet merőben más értékkritériumokhoz igazodik, amit példánk is mutat: míg az első ítélet önmagában igen pozitív volt, hiszen az idilli szépség a legpozitívabb nem művészeti esztétikai minőségek egyike, a második lehet abszolút negatív is, amennyiben megállapítjuk, hogy az alkonyfényes tavon úszkáló hattyúk idillien szép képe egy műalkotásban fertelmes giccs.

E kétféle ítélet ugyan a mi tudatunk számára „egy pillanatban” születik meg, valójában azonban az előbbi mindig megelőzi az utóbbit, előfeltétele annak, hiszen amíg meg nem állapítottuk a műben ábrázolt dolgok nem művészeti esztétikai minőségeit (hogy ti. a mű szép vagy rút, tragikus vagy komikus stb. minőségű jelenségeket ábrázol-e, illetve az ilyen minőségekből milyen összetett struktúrákat épít fel), addig a művészeti minőségét rögzítő ízlésítéletünk meghozatalához sincsen kiindulási alapunk (hogy ti. a mű adott részlete vagy egésze remek-e, realista-e vagy giccses-e stb.).

Az olyan műalkotások esetében pedig, amelyeknek befogadása időben hosszabb folyamat — mint pl. a regényeké, filmeké, színdaraboké, zeneműveké —, ez a mechanizmus még bonyolultabbá válik. A végső művészeti ítéletet ugyanis számtalan részítélet előzi meg: az ember a befogadási folyamat alatt nem kapcsolja ki, nem „függeszti fel” ítélőképességét, nem adja át magát hipnotikusan a műnek, hogy csak a felocsudás „Után” alkothasson magának véleményt élményéről, hanem mindvégig egyszerre fogad be és ítél, s végső ítélete sem más, mint e részítéletek szintézise. *Lukács* (1965) csak „Előtt”-ről és „Után”-ról beszél, holott — hadd gyártsunk ezek mellé egy hasonló szakszót, pillanatnyi érvénnyel — az „Alatt” legalább ilyen fontos mozzanat (amint erről ma is igen tanulságos képet nyújt *Mátrai L.*: 1940).

Számunkra pedig különösen az, mert eme „Alatt” szakaszában — úgy tűnik — éppenséggel az ízlésítéletek játszanak döntő szerepet. Az olyan intellektualista elképzelésekkel szemben ugyanis, melyek szerint az esztétikai élmény mindig magába foglalja a gondolati elemzés valamiféle mozzanatát is (vö. *Mészáros L.*: 1966, 19.), számunkra nyilvánvalónak látszik, hogy ebben a szakaszban egy valamelyest is számottevő gondolkodási munka csak a befogadói tevékenység felfüggesztése esetén lehetséges. Nem abban az értelemben, mintha a befogadásból magából akarnánk kizárni az intellektualitás mozzanatát: a befogadás mindig szükségszerűen értelmi erőfeszítést igényel. Ez azonban a befogadás tartama alatt a mű megértésére és nem megítélésére irányul: nem lehet pl. egyszerre olvasni is a regényt, meg eltöprengeni is felette; az utóbbihoz meg kell szakítanunk az olvasást. Számos művészeti ágban pedig a felfüggesztésre egyáltalán nincsen mód, a film, a tévéjáték, a színháték vagy a többi előadó-művészeti produkció megállíthatatlanul halad előre, s a befogadás felfüggesztése az élmény óhatatlan megcsönkítésével jár együtt. Az élmény intellektuális megítélése tehát valóban jellegzetesen az „Után”-ba tartozik.

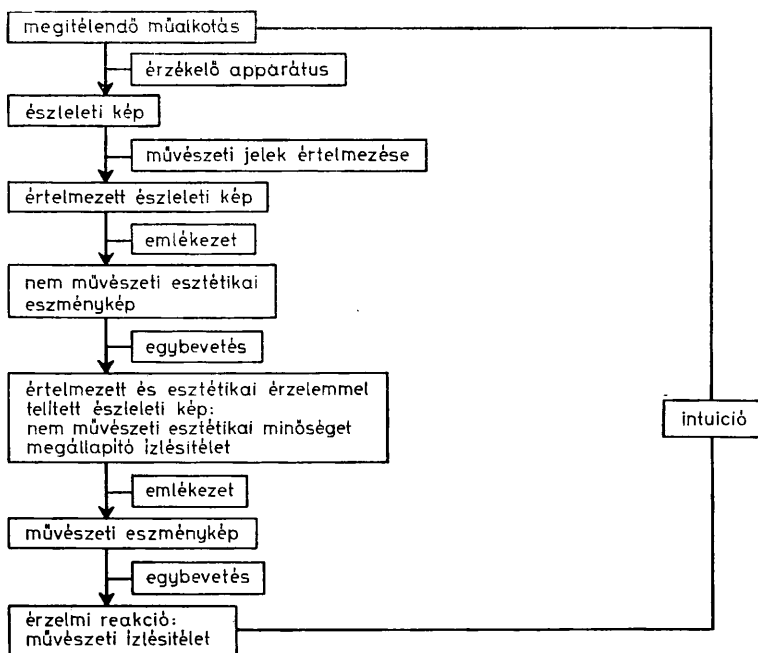
Nem így az ízlés működése: ez a maga nem tudatos, automatikus „oszcillációival” nyugodtan belesimulhat az „Alatt”-ba, érzelmi háttérként végigkísérheti az élmény lefolyását. Sőt, éppen mert nem tudatos aktus, ha akarnánk, sem tudnánk felfüggeszteni működését, a mű tetsző vagy nem tetsző részletei önkéntelenül és feltétlenül megfelelő érzelmekre hangolnak, azaz ízlésítéletekre készítetnek.

Mindezek alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a művészeti befogadás egész folyamatát végigkíséri az ízlés működése; szükségszerűen kíséri végig, hiszen aktusai nélkül — a fent kifejtettek értelmében — az élmény nem is válhatna esztétikai élménnyé, de ízlésünk működését egyébként sem tudjuk felfüggeszteni, ez automatikus, továbbá nem is egy dimenzióban kíséri végig, hanem kettőben, a nem művészeti esztétikai eszményekkel és a művészeti eszményekkel való szakadatlan egybevetésekkel.

A művészeti ízlésítélet megalkotásának mechanizmusa ilyen módon a legegyszerűbb esetekben is jelentősen különbözik az egyéb ízlésítéletek mechaniz-



musától, tehát azokban az esetekben is, amikor az élmény „egy pillantással”, rövid idő alatt lezajlik, s így az ítélet szintén „egy pillanat alatt”, részítéletek létrejötte nélkül születik meg:



4. ábra

E modell a nagyobb lélegzetű, részítéletekkel végigkísért művek esetében az egymáshoz dialektikusan kapcsolódó részítéletek és a végső ítélet mozzanataival természetesen sokkalta bonyolultabb képet mutat, olyan bonyolultat, hogy e helyen felvázolását meg sem kíséreljük.

Csak jelzésszerűen említhetjük már meg, hogy az ízlésnek természetesen nemcsak a befogadásban van szerepe, hanem a művészeti, valamint alkalmazott művészeti alkotásban is. Az autonóm művészeti mű bizonyos szempontból nem egyéb, mint egyfajta esztétikai ítélet: a társadalmi-emberi valóság totalitásáról alkotott ítélet. Az alkotói folyamatot a tudatos, megfontolt, logikusan átgondolt mozzanatok mellett és azokkal szorosan összefonódva át-és átszövik a művész spontán, izlésbeli döntései által meghatározott akciók — e kérdés tüzetesebb vizsgálata azonban már külön tanulmányt igényelne.

Ugyanakkor, amikor e tanulmány végső megszövegezéséhez nyújtott segítségéért köszönetet mondunk Mátrai László akadémikusnak, végezetül meg kell említenünk azt is, hogy az általunk előadottak messzemenően hipotetikus érvényűek, s mint ilyenek, csak arra szolgálhatnak, hogy egy egzakta, kísérletileg is ellenőrzött pszichológiai-művészetpszichológiai kutatás előfeltevései legyenek, ha egyáltalán erre méltóknak találtatnak. Mint korábban már hangsúlyoztuk: az ízlésről még sokáig kell vitatkoznunk.

## IRODALOM

- ALMÁSI M. 1970: Az ízlés kritikája avagy a kritika ízlése. *Kritika*, 8. sz.
- ANSCHÜTZ, G. 1958: *Psychologie. Grundlagen, Ergebnisse und Probleme der Forschung.*
- BÁNSZKI P. 1967: A képzőművészeti ízlésről. *Társadalmi Szemle*, 8–9. sz.
- BARNA J. 1965: A marxizmus általános értékelmételéről. *Valóság*, 12. sz.
- BARNA J. 1969.: A szép és a rút, In: *Marxista—leninista esztétika. A Marxizmus—leninizmus Esti Egyetem tankönyve.* Szerk. Kis T.
- BARTHA L.—SZILÁGYI L. (szerk.) 1970: *Pszichológiai alapfogalmak kis enciklopédiája.*
- BAYARD É. é. n.: *Le bon goût.*
- BÉKÉS T. 1967.: Ízlés, népművelés, művészet. *Alföld*, 3. sz.
- BÉNYEI J. 1966.: Ízlés, művészet, világnézet. *Alföld*, 11. sz.
- BIMBÓ M. 1967.: Ízlés és tudatosság. *Alföld*, 7. sz.
- BRILLAT-SAVARIN, A. 1965.: *La physiologie du goût.* (Az 1. kiad. 1826.)
- BURTON, Th. L. 1971: *Identification of Recreational Types Through Cluster Analysis. Society and Leisure.* 1. sz.
- DELLA VOLPE, G. 1970.: Az ízlés kritikája.
- DESCARTES, R. 1649.: *Traité des passions de l'âme.*
- DIETRICH, G.—WALTER, H. 1970.: *Grundbegriffe der Psychologischen Fachsprache.*
- DRIESCH, H. 1938.: *Alltagsrättsel des Seelenlebens.*
- DURKÓ M. 1972: Szépprózai alkotások megértésének és értékelésének szintje. *A Könyv*, 6. sz.
- DÜREB, A. 1893.: *Schriftlicher Nachlass.*
- FISCHEL, W. 1962.: *Struktur und Dynamik der Psyche. Eine Übersicht über die allgemeine Psychologie.*
- FOGARASI B. 1958.: *Tudomány — világnézet — ideológia.* *Magyar Filozófiai Szemle*, 2–4. sz.
- FORGÁCS L. 1969.: Valódi vagy eszményi? *Népszabadság*, okt. 25. 7. old.; vö. még BARNA J. válaszát és FORGÁCS viszontválaszát: *Népszabadság*, 1969. nov. 1. 7. old.
- FOSS, B. M. 1972.: Új távlatok a pszichológiában.
- FÖLDÉNYI L. 1967.: Ismét a realizmusról. *Kritika*, 10. sz.
- FRANCASTEL, P. 1972.: *Művészet és társadalom.*
- FREUD, S. 1930.: *Das Unbehagen in der Kultur.*
- GABAI L. 1963.: Az ember magasabb rendű érzelmi viszonyairól. In: *Pszichológiai Tanulmányok*. 5. köt.
- GOTTSCHALDT, K.—LERSCH, PH.—SANDER, F.—THOMAE, H. (szerk.) 1966.: *Handbuch der Psychologie in 12 Bänden.* 1. köt. *Allgemeine Psychologie.*
- GYERTYÁN E. 1966.: *Művészet és szubjektivitás.*
- HANKISS E. 1970.: Az irodalmi kifejezésformák lélektana.
- HAUSER, A. 1968.: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete.* 1–2. köt.
- HEGEL, G. W. F. 1952.: *Esztétikai előadások*, 1. köt.
- HELLER Á. 1970.: A szándéktól a következményig.
- HELLER Á. 1971.: *Társadalmi szerep és előítélet.*
- HERMANN I. 1968.: *Kant teleológiája.*
- HERMANN I. 1970.: *A szocialista kultúra problémái.*
- HERMANN I. 1971.: *A gicc.*
- HUNYADY Gy. (szerk.) 1973.: *Szociálpszichológia.*
- HUTCHESON, F. 1729.: *Az Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue.*
- JAKOBSON, P. M. 1960.: *Az érzelmek pszichológiája.*
- JÁNOSI B. 1899.: *Az esztétika története.* 1. köt.
- JÁNOSI B. 1900.: *Az esztétika története.* 2. köt.
- JOUNG, P. Th. 1964.: *Motivation. The Encyclopaedia of Mental Health.* 4. köt.
- JUHÁSZ F. 1967.: *A motiváció szerepe a nevelésben.*
- KANT, I. 1966.: *Az ítélőerő kritikája.*
- KARDOS L. 1965.: *Általános pszichológia.*
- KERTÉSZ Á. 1967.: *Ízlés és szemlélet.* *Alföld*, 7. sz.
- KLAUS, G.—BUHR, M. (szerk.) 1964.: *Philosophisches Wörterbuch.*
- KOLIN P. 1973.: *Az ízlés mechanizmusa.* *Kézirat.*
- KORNIS Gy. 1917–1919.: *A lelki élet.* 1–3. köt.
- KÖLCESEY F. 1860.: *Ízlés.* In: *Minden munkái.* 3. köt.
- KÖPECZI B. 1972.: *Eszme, történelem, irodalom.*
- LANSON, G. 1925.: *Quelques mots sur l'explication de textes.* In: *Méthodes de l'histoire littéraire.*

- LENIN, V. I.: 1966.: Művészetről, irodalomról.
- LÉVAI J. 1973.: Szabad idő — művelődés. Kézirat.
- LUKÁCS Gy. 1965.: Az esztétikum sajátossága. 1—2. köt.
- LUKÁCS Gy. 1970.: Megjegyzések egy irodalmi vitához. In: Magyar irodalom — magyar kultúra.
- MARKWARDT, B. 1958.: Geschmack. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. 1. köt.
- MARTINKÓ A. 1970.: A stílus születése és élete. Kritika, 3. sz.
- MARX, K.—ENGELS, F. 1966.: Művészetről, irodalomról.
- MÁTRAI L. 1940.: Élmény és mű.
- MÁTRAI L. 1943.: Jellemtan (Karakterológia).
- MÁTRAI L. 1962.: Ateizmus és érzelmi élet. Világosság, 1. sz.
- MÁTRAI L. 1963.: A társadalomtudományi alkotómunka új feladatai. Magyar Tudomány, 5. sz.
- MCCLELLAND D. C.—ATKINSON, J. V.—CLARC, R. A.—LOWELL, E. 1953.: The Achievement Motive.
- MÉREI F. V.—BINÉT Á. 1970.: Gyermeklelektan.
- MESTERHÁZI L. 1963.: Az ízlésről. Kritika, 3. sz.
- MÉSZÁROS I. (szerk.) 1966.: Esztétikai nevelés az óvodában.
- NIKLAJ Á. 1967.: A művelődés mechanizmusának egyes problémái. Alföld, 5. sz.
- PÁNDI P. 1971.: Jegyzetek az ízlésről. Magyar Tudomány, 2. sz.
- PEACOCK, R. 1972.: Criticism and Taste.
- PÉCZELI J. 1791.: Az ízlésről. Mindeney Gyűjtemény, 5. negyed.
- PIÉRON, H. 1968.: Vocabulaire de la psychologie.
- PLATÓN. 1943.: Összes Művei.
- PLÓTINOSZ. 1925.: A Szépről és a Jóról.
- POSZLER Gy. 1967.: A művészeti nevelés néhány alapkérdéséről. Alföld, 5. sz.
- RUBINSTEIN, Sz. L. 1962.: Lét és tudat.
- RUBINSTEIN, Sz. L. 1964.: Az általános pszichológia alapjai. 1—2. köt.
- SCHLEIERMACHER, F. E. D. 1799.: Reden über Religion.
- SCHÜCKING, L. L. 1961.: Soziologie der literarischen Geschmacksbildung.
- SEMJAKIN, F. B. 1965.: A gondolkodás és a beszéd.
- SÍK S. 1946.: Esztétika.
- SÓTÉR I. 1967.: Irányzat és módszer. Kritika, 3. sz.
- STRAUS, E. 1935.: Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie.
- SZABÓ Gy. 1966.: Ízlés és világnézet. Társadalmi Szemle, 6. sz.
- SZABOLCSI M. 1971.: Szocialista közízlés — szocialista tudat. Magyar Tudomány, 2. sz.
- SZABOLCSI M. 1973.: Változó világ — szocialista irodalom. Újabb tanulmányok.
- SZÁNTÓ M. 1967.: A művészi közízlés a szociológus szemével. Valóság, 6. sz.
- SZERDAHELYI I. 1972.: Költészetesztétika.
- SZERDAHELYI I.—ZOLTAI D. (szerk.) 1972.: Esztétikai Kislexikon. 2. kiad.
- SZIGETI Gy.—VÁRI Gy.—VOLCZER Á. (szerk.) 1970.: Filozófiai Kislexikon.
- SZIGETI J. 1971.: Bevezetés a marxista—leninista esztétikába.
- SZÖLLŐSI Gy.: 1967.: Ízlésformálás és népművelés. Alföld, 1. sz.
- VAJDA Gy. M. 1967.: Irányzat és módszer. Kritika, 10. sz.
- VIGOTSKIJ, L. Sz. 1971.: A magasabb pszichikus funkciók fejlődése.
- VITÁNYI I. 1969.: A zene lélektana.
- VOLKELT, H.: 1963.: Grundformen der Psychologie.
- VOLTAIRE, 1876.: Oeuvres complètes.
- ZIMÁNYI V. 1972.: Az életszínvonal a XVI—XVII. században. Élet és Tudomány, 50. sz.
- ZOLTAI D. 1963.: Világnézetű nevelés és vallásos világnézet. 1. rész.
- ZOLTAI D. 1970.: Műalkotások befogadásának tipológiája mint esztétikai probléma.
- Az MTA II. Osztályának Közleményei.
- ZOLTAI D. 1972.: Az esztétika rövid története.

# A LÉLEK ÉS AZ ÉLET: A FIATAL LUKÁCS ÉS A „KULTÚRA” PROBLÉMÁJA

MÁRKUS GYÖRGY

Jeder wesentliche Mensch hat nur einen Gedanken; ja es fragt sich, ob der Gedanke überhaupt einen Plural haben kann.

*Lukács*

„... egyik vasárnapról a másikra Saulusból Paulus lett” — írja visszaemlékezéseiben Lesznai Anna,<sup>1</sup> ifjúkora egyik legközelebbi barátja, Lukács György 1918-as, bolsevik fordulatáról. S a gondolkodói életút teljes diszkontinuitásának ez a képe nemcsak az egykori követők és barátok visszaemlékezéseiben merül fel újra meg újra, hanem egyik alapmotívumát képezi annak az — egyre növekvő — interpretációs irodalomnak is, amely Lukács filozófiai fejlődésével foglalkozik. S nem is alaptalanul. Mert a korai életpálya áttekintése is, első látásra, ezt a képet látszik igazolni. Az a korántsem fiatal, harmincnégy éves filozófus és kritikus, aki 1918 decemberében belép a Kommunisták Magyarországi Pártjába, hogy egész további életét és munkásságát — át minden történeti sorsfordulón és egyéni megrázkódtatáson — e maga által választotta mozgalom eszméi és eszményei megvalósításának szentelje, e lépésével, úgy tűnik, radikálisan és minden átmenet nélkül, megdöbbentő hirtelenséggel szakít egész korábbi tevékenységével, amelyet pedig — márcsak korabeli hatása miatt is — nehéz lenne elintézni az éretlen és kiforratlan útkeresés frázisszerű jelzőjével. Hogy csak egy összefüggésre utaljunk, amely szemlélteti e fordulat gondolkodói „váratlanságát”: a marxizmus és a szocializmus mint probléma és mint alternatíva nem 1918-ban jelenik meg először Lukács szellemi horizontján — jelen van ott már első jelentősebb írásától, „A modern dráma fejlődésének története”-től kezdve, sőt 1909-ben írt nagy tanulmányát, a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”-t, maga úgy jellemzi, mint kísérletet arra, hogy összefüggően megvilágítsa „bonyolult és nehezen megmagyarázható” állásfoglalását a történelmi materializmushoz<sup>2</sup>. S a marxizmus-hoz vezető útjának paradoxiját éppen az mutatja, hogy egész hozzá való viszonya a 18-as fordulatig, az ismétlődő szellemi konfrontációkon át, mind kritikusabbá s — főleg gyakorlati vonatkozásokban — mind rezignáltabbá válik. (Ennek igazolására elég csak összevetni az 1909-ben befejezett „Drámatörténet” e tárgy körű megjegyzéseit az egy évvel később írt „Esztétikai kultúra”-nak vagy az 1916-os „Halálos fiatalság” c. esszének a marxizmusra vonatkozó ítéletével.)

Még paradoxabbá válik a kép, ha magának a közvetlen fordulatnak eszméi történetét vesszük szemügyre. Ha összehasonlítjuk az 1918 decemberében megjelent „A bolsevizmus mint etikai problémá”-t az ezt néhány hónappal követő (még a proletárdiktatúra előtt írt) „Taktika és etika”-val, ugyanazon

<sup>1</sup> Idézi David Kettler: *Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918–19*; „Telos”, 1971, No. 10, 69.

<sup>2</sup> Lásd Babits Mihályhoz írt levelét 1910 márciusából (kézirat).

problémafelvetéssel, nem egy vonatkozásban párhuzamos gondolatmenetekkel, sőt egybehangzó megfogalmazásokkal is találkozunk. „Csak” míg az első írás a bolsevizmus „erkölcsi dilemmájának” elvi megoldhatatlanságára következtet s ezért elutasítja ezt az álláspontot, a második egy szenvedélyes „Legyen”-nel vállalja e dilemma történelmileg tevőleges feloldását.<sup>3</sup> „Hit kérdése tehát, mint minden erkölcsi kérdés, a két álláspont között való választás”<sup>4</sup> — írja Lukács még első cikkében. S valóban úgy tűnik, csak egy végső akaratú döntés köti össze — elemezhetetlenül és megmagyarázhatatlanul — e két álláspont *hiatus irrationalisát*.

De éppen ennek a szakításnak — a művekben is világosan tükröződő — hihetetlenül éles volta utal paradox módon rögtön arra, hogy a két, immár szélesebb értelemben vett alkotóperiódus összefüggését nem lehet egyszerűen elintézni a „diszkontinuitás” vagy a „hiátus” fogalmaival. „Nem” és „igen” diametris ellentétek — de ahol álláspontokat a tagadás ily világosan kifejezett viszonya állít szembe egymással, ott ezeknek — épp e viszony természetéből kifolyólag — intímen kell érintkezniük is. Ahol a válaszok polárisan ellentettek lehetnek, ott a kérdésnek kell azonosnak lennie.

S valóban, a „fiatalkori” művek behatóbb elemzése — túl immár a fordulatnak azokon, a művekben kezdettől világosan tükröződő szubjektív motívumain, amelyekre maga Lukács mutatott rá szellemi fejlődésével foglalkozó, kései írásaiban<sup>5</sup> — olyan tartalmi-gondolati egyezéseket is feltár a késői, marxista írásokkal, amelyek kétségkívül dokumentálják az összefüggésnek ezt a rejtettebb fonálát. Különösen jelentősek e szempontból 1912 és 1918 eleje között íródott, remélhetőleg rövidesen kiadásra kerülő heidelbergi esztétikai kéziratok. Természetesen itt nincs lehetőségünk arra, hogy egy meg nem jelent mű (illetve művek) részletesebb elemzésével foglalkozzunk. Ezért csak utalhatunk arra, hogy a fiatal Lukácsnak ebben a teoretikus szempontból legátfogóbb és legjelentősebb művében egyértelműen jelen vannak (gyakran azonos terminológiában kifejezve) a kései nagy összefoglalás, „Az esztétikum sajátosságá”-nak egyes legényegesebb eszméi és kategóriái: az objektiváció fogalma, az „egész ember” s „az ember egésze” ellentétpárja, a homogén médium kategóriája, a műalkotásnak zárt totalitásként való felfogása stb. S jelen van sajátos formában — a műalkotás világának az emberhez mért s az embernek megfelelő utópikus valóságként való jellemzésében — a kései, marxista „Esztétika” alap gondolata, a művészet defetiszáló missziójának eszméje is.

Korántsem kívánjuk ezen egyezések alapján egyszerűen felcserélni a Lukács fejlődésének diszkontinuitására vonatkozó általánosan elterjedt képet<sup>6</sup> a „kontinuitás” nem kevésbé egyoldalú — s még inkább félrevezető — hangsúlyozásával. Az 1918-as fordulat világnézetileg döntő, minden egyes teoretikus részlet-probléma megoldását átható jellegét képtelenség volna kétségbe vonni,

<sup>3</sup> E kérdésről részletesebben lásd Vajda Mihály „A dialektika nyomában” c. tanulmányát (kézirat).

<sup>4</sup> „Történelem és osztálytudat”, Budapest 1971, 17.

<sup>5</sup> Gondolunk itt elsősorban „Válogatott Művei” magyar kiadásának különböző kötetekhez írt előszavaira.

<sup>6</sup> Természetesen ez a kép nem volt kizárólagos az eddigi irodalomban sem. Különösen két, a fiatal Lukácsról szóló tanulmányra utalnék, amelyre az adott vonatkozásban — s más tekintetben is — magam messzemenőleg támaszkodtam: Fehér Ferenc: Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig; „Irodalomtörténet” 1969 No. 2, 3, és Andrew Arato: Lukács’ Path to Marxism (1910–1923); „Telos”, 1971. No. 7.

s a részletesebb analízis világosan kimutathatná, hogyan nyernek — épp az eltérő általános elméleti-világnézeti összefüggésekbe való beágyazottság következtében — kifejezetten eltérő, sőt esetenként ellentétes értelmezést és funkciót a „két” „Esz­tétika” fentebb felsorolt közös teoretikus premisszái is. Megint csupán egyetlen példára utalva: a művészetnek egy utópikus, az emberhez adekvát valóságot teremtő funkcióját (amelynek összefüggését a késői munkák gondolatvilágával felesleges lenne hangsúlyozni) a fiatal Lukács (leg­alábbis fejlődése egyes szakaszaiban) épp a művészet „luciferizmusaként” értékeli és értelmezi: a mű harmóniát és beteljesedést teremt az ember való­ságos megváltása előtt és anélkül.

Az azonosságoknak és ellentéteknek e sajátos összefonódásában — s épp emiatt — egyes (bármily jelentős) gondolati motívumok önmagában vett megegyezése még keveset mond az életpálya két nagy szakaszát valóban összekötő kapcsolat­ról. Lukács gondolkodói útjának s ez út egyes szakaszai­nak megértése szempontjából sokkal fontosabb ezeknél az, ami ezeket az összekötő kapcsolatokat egyáltalán lehetővé teszi: a problémafeltevés módjá­nak — a válaszok minden ellentéteességén át világosan kitapintható — azonos­sága. A heidelbergi kéziratok és a kései „Esz­tétika” valóságos kapcsolatát épp az teremti meg, hogy e két mű — melyet majd fél évszázad választ el egymástól — mélyen eltérő fogalmi apparátussal, szembenálló világnézeti premisszákból kiindulva s sokban ellentétes konzekvenciákhoz jutva el, ugyan­azt a teoretikus feladatot kívánja megoldani: megmutatni a művészet helyét és funkcióját az emberi tevékenységek — egyrésztől a mindennapi élet (a fiatal Lukács terminológiájában: „az élményvalóság”), másrésztől az ember valóság-elsajátító és valóság-alakító, „nembeli” tevékenységformái (a korai terminológia szerint: a „transzcendentális tételezés” alapvető fajai) — egész rendszerében. S a teoretikus célkitűzés azonossága mögött már közvetlenül ott áll az a probléma, amelynek megoldása Lukács számára mindig is több volt pusztán elméleti feladatnál s amely egységes centrumát képezi egész életének és munkásságának: a *kultúra lehetőségének* problémája. Ifjúkori alkotó­periódusát e probléma szempontjából vizsgálni meg — erre teszünk a továb­biakban vázlatos kísérletet.

\*

A *kultúra* volt Lukács életének „egyetlen” gondolata. Lehetséges-e kultúra ma? — e kérdést megválaszolni, s egyben tevékenységével e lehetőség meg­teremtéséhez vagy megvalósításához hozzájárulni: centrális célkitűzésként von­nul végig egész életén. De a kultúrának itt szereplő fogalma Lukács működésének első pillanatától kezdve többet ölelt fel és jelentett számára a nagy-művészet vagy a filozófia, általában a „magaskultúra” problematikájánál. A kultúra kérdése számára mindig is az *élet* kérdése volt, „az értelem életimmanenciájá­nak” kérdése. Mert „kultúra: az élet egysége, az egység életet fokozó, életet gazdagító ereje. . . Minden kultúra az élet meghódítása, az élet minden meg­nyilatkozásának oly erővel való egységesítése. . . , hogy bármelyik részt nézzük az élet egészéből, a legmélyén ugyanazt kell látnunk mindenütt. Az igazi kultúrában minden szimbolikussá válik. . .”<sup>7</sup> A kultúra teszi embereket és ese­mények összességét értelmes totalitássá<sup>8</sup> azáltal, hogy eleven s mindenki szá­

<sup>7</sup> „Esz­tétikai kultúra”, Budapest, é. n. (1913) 12, 14.

<sup>8</sup> Vö. A regény elmélete; „Utam Marxhoz”, I, Budapest 1971, 169.

mára közös értelmet ad az élet legkülönbözőbb tényeinek, lehetővé téve egy praktikus világnézetben ezek egységes értelmezését és értékelését. Csak az igazi kultúrában valósulhat meg tehát szubjektum és objektum, egyén és közösség, az individuum belső meggyőződésének és a külső berendezéseknek az egysége — nem a köztük lévő sorskonfliktusok hiányának vagy kizárásának értelmében, hanem azáltal, hogy kijelöli ezek megoldásának irányát s ily módon biztosítja, „hogy ne függessen véletlenektől a haladás sorsa”.<sup>9</sup> És csak itt tűnhet el a „magaskultúra” formáinak — művészetnek, filozófiának stb. — az élettől való idegensége s az élet velük szembeni ellenségessége, mert e formák itt: „csak tudatosodás, csak felszínre lépése mindannak, ami a megformázandó belsejében addig még tisztázatlan vágyakozásként szunnyadt”.<sup>10</sup>

Így gondolkodói fejlődésének kezdetétől fogva a kultúra kérdése Lukács számára az *elidegenedésmentes élet lehetőségének* kérdése volt. S e kérdés mögött mindig ott rejlik a modern polgári élet kultúra-ellenességének, a kultúra „válságának” szenvedélyes diagnózisa és ennek az életnek a határozott visszautasítása. E válságtudat a korban korántsem volt egyedülálló — elégséges itt Diltheyre, Simmelre vagy Weberre utalni (hogy csupán olyan gondolkodókra hivatkozzunk, akiknek hatása Lukács nézeteinek formálódására közvetlenül is kimutatható) —, de valóban egyedülálló volt az ellentmondások mélységének az az átérzése, a velük való küzdelem tragikus hevessege, a filozófiának az a „pátosza”, amely Lukácsnak már a század első évtizedéből, a „boldog békeévek” idejéből származó írásait is jellemezte. Lukács egész „pre-marxista” periódusa szakadatlan küzdelem ezeknek az ellentmondásoknak, a „válság-*nak*” a pontos fogalmi diagnózisáért s ezzel összefüggésben a belőle kivezető utaknak, vagy legalábbis a vele szembeni helyes emberi magatartás normáinak, teoretikus felfedéséért.

Ugyanakkor ezt a diagnózist ezen az egész alkotó perióduson végigkíséri *a metafizikai-egzisztenciális és a történelmi analízis állandó párhuzamossága*. Az elemzés és értelmezés e két módja és síkja szinte művenként váltogatja egymást, sőt gyakran egyazon íráson belül is egymásbajátszanak — olyannyira, hogy éles elválasztásuk és szembeállításuk bizonyos értelemben csupán interpretációs konstrukció. Lukács maga különben szinte periodikus szabályszerűséggel tesz újra és újra kísérletet viszonyuk elvi és módszertani tisztázására<sup>11</sup> — s mégis az analízis e két típusa közt, legalábbis implicite, fel nem oldott (tán épp innen az „összeegyeztetési kísérletek” oly gyakori visszaterése), de gyümölcsöző ellentmondások feszülnek — s nem csak módszertani értelemben. Mert a módszertani „párhuzamosság” az ifjúkorban mindvégig megoldatlan problémája mögött egy mélyebb, világnézeti dilemma is húzódik (anélkül, hogy — mint erről még szó lesz — e kettő egymással azonosítható vagy egyszerűen egymásra redukálható lenne): vajon a korállapot a kultúra egzisztenciálfilozófiai tragédiájának vagy történelmi és meghaladható válságának a kifejezése?

Épp ezzel az antinómiával való szakadatlan, az ifjúkori alkotóperiódus során soha teoretikus nyugvópontot el nem érő gondolkodói küzdelem különbözően meg a fiatal Lukács műveit kortársaitól, s teszi egyben oly sajtószertűvé

<sup>9</sup> Novalis; „A lélek és a formák”, Budapest 1910, 91.

<sup>10</sup> A regény elmélete; „Utam Marxhoz”, I, 108.

<sup>11</sup> E kísérletek közül csak a legjelentősebbeket említve: „Megjegyzések az irodalom-történet elméletéhez”, az 1912–14-es heidelbergi „Művészetfilozófia” 3. fejezete („A műalkotás történetisége és időtlensége”), „A regény elmélete” első fejezetei.

egész, e korszakon belüli gondolkodói útját. Azért oly nehéz felfedni Lukács — a szó szorosabb értelmében vett — gondolkodói „fejlődését” e periódusban, mert az alapprobléma és az alapintenciók kifejezett konstanciája mellett a pozitív válaszok és megoldások szinte kaleidoszkópszerűen változtatják egymást írásról írásra; minden egyes mű egy-egy — legtöbbször végeletkéig kihagyott — gondolatkísérlet valamely állásponttal, amelynek kíméletlen kritikája nem ritkán már a soron következő írásban megtalálható. Csak egyetlen példa erre: „A tragédia metafizikája” a fiatal Lukács egyik legismertebb s legtöbbször elemzett írása, amelynek az egzisztencializmus későbbi gondolatvilágával való kapcsolatára többen — pl. L. Goldmann — is joggal mutattak rá. De jóval kevésbé ismeretes, hogy Lukács nemcsak ezt az álláspontot írta meg, hanem — lényegében ezzel egyidőben, az „Eszttétikai kultúra”-ban — ennek szenvedélyes bírálatát is. „Az utolsó ítélet előtt való élet”<sup>12</sup> ez utóbbiban maga „a legnagyobb frivolitás”. „Az, mert egy bekövetkezendő (de soha be nem következő) nagy leszámolásra várván, minden meg van engedve; mert minden könnyűnek találhatik úgyszólván az utolsó ítélet napján, ... az örök tragikusság átérzése abszolúciót ad minden léhaságért.”<sup>13</sup>

Epp ezért tekinthető az *esszé* a fiatal Lukács „reprezentatív” műfajának — az *esszé* abban az értelemben, ahogy ezt ő maga jellemezte. „A lélek és a formák” bevezető tanulmánya szerint az *esszé* mint forma közvetítés művészet és filozófia közt: közvetlen élettények vagy ezek ábrázolásai kapcsán fejez ki fogalmilag egy világlátást, egy világnézetet mint *élményt*, mint *életkérdést* — de nem mint fogalmilag megalapozott feleletet. „Az *esszé* ítélezés (Gericht), de a fontos és értékét meghatározó benne mint a rendszerben nem az ítélet (Urteil), — mint a rendszerben —, hanem a megítélés (Richten) folyamata.”<sup>14</sup> S a fentebb jellemzett polemikus ellentmondásosság eseteként maguknak az *esszéknek* strukturális, forma-meghatározó elemévé válik — nem véletlen, hogy egyes, világnézeti szempontból döntő fontosságú *esszék* (a Sterne-tanulmány, „A lelki szegénységről”) a dialógus formáját viselik.

A filozófiai analízis alapkategóriái — a „reprezentatív” *esszék* terminológiájában, amelyekre a továbbiakban is elsősorban támaszkodni fogunk — az „élet” (a „közönséges” élet), a „lélek” (s vele kapcsolatban a „valódi”, az „eleven” élet) és a „formák”. Az *élet* mindenekelőtt a „külső, velünk nem törődő mechanikus erő világá”<sup>15</sup>, megdermedt és embertől idegen képződményeké — intézményeké és konvencióké —, amelyeket valaha — céltól és értelemtől vezetettve — a „lélek” alkotott meg, de amelyek elkerülhetetlenül váltak és válnak csupáncsak létező, külső erőkké, egy második természeté, mely „akárcsak az első, csupán megismert, értelemtől idegen szükségszerűségek foglalataként határozható meg”. Ez a világ „egy megmerevedett, idegenné vált jelentéskomplexum, amely nem indítja már meg a bensőséget, elporladt bensőségek koponyabeli lakhelye”<sup>16</sup>, az áthatolhatatlan szükségszerűségek nagy hálózata, amelynek azonban „alapja véletlen és értelem nélküli való”: „az ezer véletlen kapcsolat ezer véletlen szála kötésének szükségszerűsége”.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> A tragédia metafizikája; „Utam Marxhoz”, I, 64.

<sup>13</sup> „Eszttétikai kultúra”, id. kiad. 22–23.

<sup>14</sup> Über Wesen und Form des Essays; „Die Seele und die Formen”, Neuwied 1971, 31.

<sup>15</sup> A lelki szegénységről; „Utam Marxhoz”, I, 75.

<sup>16</sup> A regény elmélete; Uo. 136, 137.

<sup>17</sup> A tragédia metafizikája; Uo. 61.



De az élet fogalma nemcsak a szociális, „emberközi” objektivitás egy típusát — a hozzárendelt szubjektivitást is jelöli. A közönséges élet empirikus individuuma a magányos, elszigetelt, a másikkal mindig homályosan utat kereső, de — az érintkezési formák konvencionálisága miatt — ezt az utat soha meg nem találó, s ezért önmagát is csak periférikusan átélő ember.<sup>18</sup> Ebben az életben csak két alapvető magatartástípus lehetséges: az egyén vagy belesüpped a konvenciók e világába s ezáltal elveszti voltaképpeni személyiségét, vagy az irracionális külső szükségyszerűségeket nyomása előtt egy tiszta bensőségbe menekül. De ez utóbbi, a teljes odaadás és felolvadás a pillanatnyi hangulatokban, az élmények tisztaságának és függetlenségének védelme és élvezete megint csak önfeladás, „mert éppen azért, hogy minden csak belülről jön, igazán belülről nem jöhet semmi: hangulatot csak a külső világ dolgai hozhatnak, és ha a saját lelkének egy megnyilvánulását élvezzi valaki szép hangulatként, akkor is csak passzív szemlélője valaminek, amit a véletlen jó szerencse útjába hozott. A teljes szabadság a legirtózatosabb megkötöttség.”<sup>19</sup>

Végül az „életben” külső és belső, objektivitás és szubjektivitás ellentétes viszonya soha nem válik valóban kiélezett küzdelemmé, amelyben bármely elv kiteljesedhetne. „Túlbecsüljük ezt az életet, ha disszonanciáról beszélünk. Disszonancia csak a hangok valamely rendszerében lehetséges, tehát valamely immár egységes világban; zavar, akadály és káosz még csak nem is disszonanciák.”<sup>20</sup> „Az élet a félhomály anarchiája. Semmi sem teljesedik benne egészen, és semmi sem fejeződik be; mindig új hangok, zavarók vegyülnek a már zengők kórusába. Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden széttörik, igazi életre semmi sem virul. Élni annyit tesz: valamit végigélni tudni; az élet annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen. Az élet az egész mindenségben, minden elgondolható létben a legkevésbé valóságos és eleven.”<sup>21</sup> A „közönséges” élet a „pusztán létező”, a *nem-autentikus lét* szférája.

Az autentikus létet a „lélek” jelenti, mégpedig kettős értelemben is. A lélek egyrészt — metafizikailag — az emberi világ szubsztanciája, minden társadalmi intézmény és kulturális mű teremtő és alkotó princípiuma. Másrészt — egzisztenciálisan — a lélek jelenti az autentikus individualitást, azt a „magot”, amely elvileg megismételhetetlenné és pótolhatatlanná, s ezért önértékké tesz minden személyiséget. A lukácsi „lélek”-fogalom e mozzanata — legalábbis az esszé periódusban — félreérthetetlen polémikus akcentust visel: a német klasszikus filozófia, mindenekelőtt a „szellem” hegeli koncepciója ellen irányul. „... a szubjektivitás az igazság; az egyes dolog az egyetlen létező; az egyes ember az igazi ember.”<sup>22</sup> „... csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes az ideájának megfelelő és valóban létező. A szintelenül és formátlanul mindent magába foglaló általános mindent-jelentőségében nagyon is erőtlenséges, egységében nagyon is üres, hogy valóság lehessen.”<sup>23</sup> S csak az az autentikus, a „lényegi” élet, „melyet a teljes és valódi önmagunkat feltáró élményekben, a lélek önátélésében elérhetünk”.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Lásd *uo.*

<sup>19</sup> „Eszttétikai kultúra”, *id. kiad.* 16.

<sup>20</sup> A lelki szegénységről; „Utam Marxhoz”, I. 85.

<sup>21</sup> A tragédia metafizikája; *Uo.* 55.

<sup>22</sup> Sören Kierkegaard és Regine Olsen; *Uo.* 39.

<sup>23</sup> A tragédia metafizikája; *Uo.* 68–69.

<sup>24</sup> A regény elmélete; *Uo.* 170.

„Élet” és „lélek”, inautentikus és autentikus lét kiélezett *dualizmusa* alkotja a fiatal Lukács filozófiájának egyik legjellegzetesebb momentumát. Dualizmusról beszélünk itt, e szó kifejezett, metafizikai értelmében, mert az emberi történelmet alkotó szubjektivitás szubsztancialitása Lukácsnál korántsem vonja maga után az általa megteremtett és elhagyott, embertelenné és mechanikussá váló objektivitás pusztán torz látszattá való lefokozódását. Az inautentikus lét, a közönséges élet képződményeinek világa a „lélekkel” szembenálló, azzal egyenrangú — ha nem is egyenértékű — princípium: önerővel bíró, a tehetetlenség gyakran mindent elnyomó súlyával rendelkező hatalom. . . . minden dolognak, mihelyt egyszerre belépett az életbe, külön, alkotójától és céljától, hasznos vagy kártékony, jó vagy rossz voltától függetlenné vált élete van. . . . A fennállás kategóriájáról van itt szó, a pusztá létezéséről mint erőről, mint értékről, mint az egész életberendezésben döntő szerepet játszó kategóriáról. . . . Élete (minden műé — *M. Gy.*) elkülönül elgondolójától és elgondolt céljától; külön életet él, nőni kezd, talán másképpen és más irányban, mint az hitte; talán ellene fordul és éppen azt teszi tönkre, aminek megalapítására vagy támogatására elgondolták. Az eszközökből célok lesznek, és senki sem tudhatja sohasem előre és később sem, hogy a dolgokban mekkora lapangó, helyzeti energiák vannak felhalmozva.<sup>25</sup> Így válik a „közönséges”, inautentikus élet kategóriája Lukácsnál az *elidegenedés* szinonimájává, az elidegenedés pedig az emberi létezés — szenvedélyesen elutasított, de elkerülhetetlenként tételezett — *metafizikai* jellemzőjévé.

Szükségtelen lenne külön bizonygatni Lukács e nézeteinek a korabeli életfilozófia különböző áramlataival (elsősorban természetesen Simmellel) való kapcsolatát. De a nyilvánvaló összefüggés ténye nem takarhatja el a nem kevésbé lényeges eltéréseket és ellentéteket. Ezek már a „lélek”-fogalom értelmezésében is megnyilvánulnak. Az életfilozófia következetes képviselői a dolgok és dologi viszonyok mechanikus világával szembeállított teremtő szubjektivitást általában véve azonosították a minden fogalmiságtól megtisztított, irracionális és kifejezhetetlen, pszichés élmény-folyammal. Ez a felfogás Lukácsnál nemcsak kezdettől fogva kifejezett, éles anti-pszichologizmusa miatt idegen.<sup>26</sup> Szemben áll vele mélyebb világnézeti okokból is: hiszen a „tisztá bensőségnek” ezt a világát Lukács — mint láttuk — mindig is az inautentikus lét, a „közönséges” élet egyik tipikus megjelenési formájának tekintette. (Ezen alapult élesen elutasító viszonya minden művészeti — s nemcsak művészeti — impresszionizmushoz.)<sup>27</sup> A „lélek” élmény vagy, pontosabban szólva, élménynyé lehet, de semmiképp sem azonos az élmények — bárhogy is felfogott — összességével. Valójában jelenti a minden egyes individuumra sajátosan jellemző *akarati* potenciák,<sup>28</sup> képességek, „lelki energiák” maximális kiteljesé-

<sup>25</sup> „A modern dráma fejlődésének története”, I, Budapest 1911. 100—101. — A „pusztá létezés” e fogalma a későbbiekben is kategoriális szerepet tölt be a fiatal Lukácsnál — lásd pl. „A tragédia metafizikájá”-t vagy a heidelbergi „Művészetfilozófia” 3. fejezetét.

<sup>26</sup> Jellemző, hogy Dilthey-nekrológja („Szellem”, 1911, 253.) épp a pszichologizmust jelöli meg Dilthey a filozófia-renezánszára irányuló törekvései teljes kudarcának okaként.

<sup>27</sup> E kritika motívumai legvilágosabban „Az utak elváltak” c. esszében nyernek megfogalmazást.

<sup>28</sup> Vö.: „. . . csak akarataiban és akarata szülte cselekedeteiben nyilvánulhat meg közvetlen energiával az ember egész lénye. . . . Mert az érzés és a gondolat formájában sokkal pillanatnyibb és változóbb, lényegében sokkal hajlékonyabb és külső hatásoknak

dését, elérhető legnagyobb felfokozását, azt, amivé az ember lehet s amivé lennie kell, hogy voltaképpen személyiséggé váljon: mintegy az individuum „hivatását”. S ez a „hivatás” kívülre irányul: a külvilágra és a másik emberre. Mert az autenticitás nem más, mint képességeim maximumának tetté változtatása, lényegemet kifejező, személyes sorssá alakítása mindannak, ami velem megtörténik.

Nem véletlenül kacérkodtunk e kifejtés során fichte terminológiával. Mert — a közvetlen hatás tényétől függetlenül is<sup>29</sup> — kétségtelen, hogy e pontban a fiatal Lukács filozófiája kezdettől fogva érintkezik Fichte (és Hegel) *dialektikájával*: az ember számára sem az, *ami*, hanem *amivé lehetne*. Filozófiájának korábban jellemzett dualizmusa épp ezért jelenti mindig is ellentétes erők dialektikus küzdelmét. Számára nemcsak az elidegenedés, hanem éppúgy az *ellene való tevőleges, aktív harc is* „metafizikai” szükségszerűség.

Ugyanakkor — ehhez természetesen szorosan kapcsolódva — a „lélek”-fogalomnak ez az interpretációja kifejezi Lukács arra irányuló szüntelen törekvését, hogy leküzdje az életfilozófia elvi szubjektivizmusát s ebből következő relativizmusát is. Ha az autenticitás az elszigetelt és ezen elszigeteltségét megmásíthatatlan tényként akceptáló individuum narcisztikus önélvezete, akkor az elvileg kifejezhetetlen és összehasonlíthatatlan, egyedül és egyaránt igaz élmények zuhataga elnyel minden értéket és érték-különbséget. „Az én kiáradt a világba és — hangulatai segítségével — magába olvasztotta azt. De éppen ezért a világ is beáramlott az énbe, és nem volt semmi, ami határokat állíthatott volna közéjük... A dolgok szilárdságával megszűnt az ének szilárdsága is; a tények elvesztésével elvesztek az értékek is. Nem maradt más, mint hangulat. Csupa — az egyes emberen belül és az egyes emberek között — egyenlő rangú és jelentőségű hangulat.”<sup>30</sup> Ha viszont az autentikus élet — mint a lélek tevőleges megnyilvánulása — egy megismételhetetlen személyiség tettekben kifejeződő, egész életét egységbe kovácsoló önmegvalósítását jelenti, úgy ez az önmegvalósítás egyben eljutás valamihez, ami már túl van a pusztán individuálison. Az önmegvalósítás egy élethelehetőség, az ember egy lehetőségének tetté és tényé alakítása, ami ugyan senki számára nem utánozható, de mindenki számára normatív, példaadó. „A lélek útja: letörni magáról mindent, ami nem igazán az övé; a lélek formálása, igazán individuálissá tenni a lelket, de a megformált túlnó a pusztán individuálison. Ezért példaadó az ilyen élet. Példaadó, mert az egyik ember megvalósulása ennek lehetőségét jelenti minden ember számára.”<sup>31</sup> És csak ebből a maximális önmegfeszítésből, a léleknek az étellel vívott felfokozott küzdelméből nő ki az, amiben az individuum valóban eléri az általánost, az örökkön emberközit, az abszolútát — „nyomorunkból és korlátoltságunkból születik meg a megváltás”:<sup>32</sup> *a mű*.

---

erősebben kitett, mint az akarat. Az ember érzéseiről és gondolatairól talán maga sem tudja soha, mennyiben igazán az ő érzései és gondolatai (vagy mennyiben váltak igazán azokká), tulajdonképpen teljes biztonsággal csak akkor, ha valamely alkalom próbára teszi őket, ha tehát cselekedni kell az ő értelmükben, ha akarati elemekké válnak és tettek következnek belőlük.” („A modern dráma...”, I. 12–13.)

<sup>29</sup> Mindenesetre már a „Drámatörténet” hivatkozik Fichtére mint Stirner és Marx filozófiájának közös forrására. Vö. Uo. 153.

<sup>30</sup> Az utak elváltak; „Eszttétikai kultúra”, 33.

<sup>31</sup> Esztétikai kultúra; Uo. 29.

<sup>32</sup> Leo Popper: Ein Nachruf; „Pester Llyod”, 1911. dec. 18.

A mű jelenti Lukács számára az objektivitásnak, a „fennállóknak” azt a típusát, amely nem *fennmarad* a „puszta létezés” inerciájából, hanem *érvényben marad* mint érték s értelem; jelenti a történelemből kisarjadt, de a maguk értelmében jelentésében időtlenné-örökké vált (mert mindig új életet és értelmet nyelő) objektívációkat: a tökéletes műalkotásokat, a filozófia és vallás nagy rendszereit, a tudományt mint egészet a maga szakadatlan fejlődésében. (Hogy ezek közül Lukács figyelme elsősorban a műalkotás problémájára összpontosul, azt mondani is felesleges.)

Ez az a pont, ahol a fiatal Lukács filozófiája egyértelműleg elválik az élet-filozófia különböző áramlatainak gondolatkörétől és egyértelműleg a német klasszikus filozófia tradícióihoz csatlakozik — mint 1915-ben megjelent Croce-receziójában már félreérthetetlen világossággal megfogalmazza: az „abszolút szellem” — s még tágabban —, az objektívációk kérdése.<sup>33</sup> Mert ha az élet-filozófia szerint elvileg nem lehetséges a túljutás a pusztán individuálison, sőt maga a feladat értelmetlen, úgy Lukács számára mindig ott vannak az „abszolút szellem” kultúrojektívációi e transzcenzus megvalósíthatóságának kétségbevonhatatlan tényeként. A „mű” (s az ennek lehetőségét magyarázó „forma”) a biztosíték arra, hogy az „élet” mechanikus, értelmetlen és izoláló empiriájával szemben, az értelem rendért s az emberek közötti kommunikációért folytatott küzdelem nemcsak szükségszerű — nem is eredménytelen. „A feloldás — a forma megváltó hatalma — minden utaknak és minden kínoknak a legvégén van csak, abban a minden bizonyítékon túl eleven, semmivel sem bizonyítható hitben, hogy a lélek szétvivő útjai legvégükön mégis találkoznak; találkozniuk kell, mert egy középpontból indult el valamennyi. És a forma ennek a hitnek egyetlen bizonyossága, mert eleven, minden életnél elevenebb megvalósulása.”<sup>34</sup>

Ámde a mű, illetve ennek Lukács számára legfontosabb típusa: a műalkotás, az életből nő ki, mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy mint egy empirikus egyén által létrehozott objektíváció szükségképpen magán viseli a kor minden bélyegét, hanem abban is, hogy tartalmát tekintve lényege szerint nem lehet más, mint az élet ábrázolása, sajátos megformálása. Hogyan lehetséges azonban akkor, hogy ebből az efemer, kaotikus, jelentés és értelem nélküli anyagból valami olyan származhassék, ami általánosan érvényes és egyetemesen ható? Ha az életben nincs út — akárcsak két ember között sem — lélektől lélekig, hogyan lehet az életből mint anyagból olyan örökköntartó hidat építeni, amely az egész emberiség számára járható? Ez a végső, filozófiai-világnézeti értelme annak a kérdésnek, amellyel a fiatal Lukács mindkét szisztematikus esztétikai kézírata, a heidelbergi „Művészetfilozófia” és „Esztétika” indít: „Műalkotások vannak — hogyan lehetségesek?”

A választ erre a kérdésre a „forma” — immár kétségtelenül kanti ihletettségű — fogalma hivatott megadni. A „forma” e fogalma a „műnél” szélesebb érvényű. A forma jelöli Lukácsnál az értelem-adás minden funkcióját: azt,

<sup>33</sup> E tanulmányban a fiatal Lukács filozófiájának állandó-strukturális vonásait szerettük volna vázlatosan felrajzolni — fejlődésének bonyolult kérdésére részletesebben nem térhetünk ki. Ezért csak utalunk arra, hogy e fejlődés általános vonala az életfilozófiai hatások fokozatos leküzdése irányában halad. A pre-marxista periódust záró utolsó nagy, szisztematikus munka, az 1916–18-as „Esztétika” már egyértelműleg kantiánus jelleget mutat — egy igen sajátosan, kifejezetten dualisztikus módon értelmezett Kant szellemében. Ezt különben maga Lukács is megfogalmazza, amikor e műve első fejezetében explicite hivatkozik összefogásának Rickert és Lask nézeteivel való kapcsolatára.

<sup>34</sup> „Esztétikai kultúra”, id. kiad. 28.

aminek révén az élet különböző tényei és elemei — bárhog is legyenek ezek értelmezve — *jelentéssel* bíró struktúrákká, *értelem-alakulatokká* (Sinngebilde) szervezhetőek és kapcsolhatók össze. (Ennek megfelelően a „forma”-fogalom nemcsak az „abszolút”, hanem az „objektív szellem” szférájára is vonatkozik.) Minden sajátos forma a lélek egy-egy meghatározott „reagálási módja” az életre — benne egyrészt a lélek, egyetlen értékre irányulván, tisztává és homogénné válik, másrészt általa rendezi el a lélek — ezen értékre vonatkoztatván — s teszi így értelmessé az élet „pusztán létező” káoszát. A forma — mint az objektiválódás, az objektivációk érvényességének elve — ily módon közvetít, anélkül hogy ellentétüket végérvényesen felszámolná, lélek és élet dualizmusában.

A műalkotás csak egyike az élet eme „megformálásainak”.<sup>35</sup> Az élet ezerfelé futó és a végtelenbe tartó szövedékéből, okok és motívumok áttekinthetetlen hullámozásából a művésznak úgy kell kiválasztania néhányat, hogy ezek a legszorosabban egymáshoz kapcsolódjanak, zárt és önmagában teljes, egy pontból áttekinthető, homogén rendszert alkossanak. A műalkotás — absztrakt fogalma szerint — nem más, mint „az élményeket . . . közvetítő sémák rendszere, amely oly tökéletesen önmagába zárt, hogy hatása semmi mástól nem függ, csak elemei immanens viszonyaitól”.<sup>36</sup> Az életanyag ily módon történő kiválasztásának és elrendezésének, strukturálásának minden egyes műfajra, stílusra stb. specifikusan jellemző sémája az *esztétikai forma*. „. . . a forma az, amely egy műben zárt egésszé rendezi a neki anyagul adott életet, amely megszabja annak tempóját, ritmusát, fluktuációit, sűrűségét és hígságát, keménységeit és lágyságát; amely hangsúlyokat ad fontosnak érzékelteknek és eltávolít kevésbé fontosakat; amely előtérbe és háttérbe rendezi el a dolgokat, és ezeken belül csoportosítja őket.”<sup>37</sup> A megformálás révén az élet szétfolyó káoszából a műben elrendezett kozmosz lesz, egy új élet, amely azonban — a közönséggel szemben — immár egyértelmű és áttekinthető. Minden műalkotás az élet látásának és átlátásának egy módját testesíti s valósítja meg, ezért a művészet — az élet értelmessé és tudatossá tétele, az életviszonyok és összefüggések zűrzavarának leküzdése, „ítéletmondás az élet”<sup>38</sup> és „uralkodás a dolgok felett”.<sup>39</sup> A művészet léte bizonyítja a „közönséges” élet elidegenedettségeinek meghaladhatóságát.

S bizonyítja ezt nemcsak az objektivitás, hanem a szubjektivitás vonatkozásában is. A forma az élet egy meghatározott módon való látása, amely azonban nem szubjektív nézőpontként nyer kifejezést, hanem az életanyag

<sup>35</sup> A formák *pluralitása* és a különböző formák *autonómiaja* a fiatal Lukács filozófiájának egyik alapfogaloma. Az 1916–18-as „Esztétika”, amelynek kéziratát már jelentős mértékben a Hegellel való kritikai konfrontáció szándéka dominálja, épp e kérdésben jelöli meg a hegeli filozófiával való szembeállítás egyik legfontosabb teoretikus motívumát: Hegel monizmusa és pálogizmusa azon a feltételezésen nyugszik, hogy valamennyi forma, a transzcendentális tételezés minden fajtája visszavezethető egyetlen tételezés-típusra — a teoretikus-logikaira —, illetve ebből dialektikusan-genetikailag levezethető. Ezzel szemben Lukács saját rendszerének — kanti — „alaptételét” maga úgy fogalmazza meg, mint „valamennyi autonóm tételezés egymástól való teljes függetlenségét és egymásból való teljes levezethetetlenségét.” („Esztétika”, I. fej. — kézirat).

<sup>36</sup> „Művészetfilozófia”, II. fej. — A fejezetnek ez a részlete nemrégiben megjelent. „Arion”, 1972, No. 5, 39.

<sup>37</sup> Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez; „Művészet és társadalom”, Budapest 1969, 42–43.

<sup>38</sup> Uo. 44.

<sup>39</sup> „Esztétikai kultúra”, id. kiad. 17.

alkotó elrendezésének, a műalkotás felépítésének, objektív struktúrájának — annak konkrét-érzéki anyagától elválaszthatatlan s közvetlen élményeket keltő — sémájában. S éppen ezért a forma az emberek, az alkotó és a befogadó közötti kapcsolat megvalósulásának elve is. „A forma az igazán szociális az irodalomban; . . . az összekötő, az egyetlen igazi kapcsolat alkotó és közönség között, az egyetlen egyszerre szociális és esztétikai kategóriája az irodalomnak.”<sup>40</sup> A nagy formákat valóban megvalósító, tökéletes műalkotások a maguk felépítésével, az ábrázolt életanyag immanens elrendezésével sugallnak egy látomást az életről, az élet egy értelmezését és értékelését: egy világnézetet, s épp ezért tudják ezt ellenállhatatlan evokatív erővel felkelteni minden befogadóban. Innen a műalkotások hatásának általános- és örökérvényűsége, időtlen egyetemessége.

De lélek és élet kapcsolatának, a lélek élet feletti uralmának s így az elidegenedés leküzdésének az a módja, amelyet a művészet (s általában minden örökérvényű kulturális „mű”) reprezentál, önmagában nem oldja meg az ezek dualisztikus ellentétéből sarjadt közvetlen életproblémákat. A művészet  *meghaladja*  a közönséges élet elidegenedettséget, de nem *szünteti meg* azt. Mert a műalkotás épp tökéletes zártsága, kozmosz-mivolta következtében — bár az életből ered — szükségszerűen és végletes élességgel el is válik az élettől. Egy új élet ez, amely — mihelyt létrejött — magában befejezett, immanens jellege folytán nincs és nem is lehet többé semmiféle kapcsolatban és vonatkozásban bármi rajta kívül s tőle függetlenül létezővel.<sup>41</sup> Ezért műalkotás és közönséges élet kapcsolata (a művészi befogadás) különböző szférák pillanatnyi érintkezése lehet csupán, amely nem válhatja meg az „élet” inautentikus individuumát — a műben és általa a befogadó megpillant egy életértelmet, de ettől még nem válik képessé ennek megfelelőleg elrendezni, értelmessé tenni saját empirikus életét.

S hasonlóképp nem szüntetheti meg a művészet az emberek közötti kommunikáció — az egyéneket izoláló — inadekvációját sem. Nemcsak azért, mert a művészi közlés elkerülhetetlenül elitarisztikus (a „zseni” fogalma a fiatal Lukács esztétikájának egyik alapkategóriája), hanem ennek inherens természete folytán sem. A műalkotás általánosan érvényes kapcsolatot hoz létre a közlő (alkotó) és a felfogó (befogadó) között, mivel e kapcsolatot *kizárólag* a műben objektivált forma hordozza — de épp ezért e kapcsolat sohasem lehet tartalmilag adekvát. Egyrészt mert a mű formájában objektíve megtestesült és kifejezett világszemlélet nem áll szükségszerű összefüggésben az alkotó nézeteivel és szándékaival (a szándékot a kész műtől Lukács korai esztétikája szerint „irracionális ugrás” választja el), másrészt mert a mű keltette élmények *eo ipso* a befogadó *saját* élményei, amelyeknek minősége — az, ami az élményt élménnyé s a művészi hatást közvetlenné teszi — megint csak nem lehetnek semmiféle megfelelésben az alkotói élményekkel. „Ez a közvetlen önmagát-fellelés a műben, az, hogy a mű a legmélyebben személyesen érint bennünket — amin örök hatásának időtlen ismételtetősége nyugszik —, kizárja az alkotó és a befogadó élménye közti közösség minden lehetőségét. A félreértés, amely az élményvalóságban csak tényigazság volt,

<sup>40</sup> Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez; „Művészet és társadalom”, 40—41.

<sup>41</sup> Ez az elvi kiindulópontja a fiatal Lukács állandóan visszatérő naturalizmus-kritikájának — I. mindenekelőtt a „Drámatörténet” VII—X. és a „Művészetfilozófia” II. feje. (kézirat).

itt örök igazsággá válik.”<sup>42</sup> A mindennapos közlési folyamat tartalmi inadvációja, a „félreértés” a művészetben sem szűnik meg, csupán megörökítődik — empirikusból konstitutív kategóriává lesz.

Így az a közvetítés élet és lélek között, amelyet az „abszolút szellem” kultúrobjektívációi, a „művek” képviselnek, maga újabb ellentmondások és tragikus konfliktusok forrásává válik. Ezek egyik — Lukács által legbehatóbban tárgyalt — esete a „művész-tragédia”. Ennek legfontosabb vonatkozását épp az előbbieken érintettük — a művészek „megváltatlanságát”, azt, hogy „mindaz a tökéletesség, amit művüknek adnak, mindaz, amit legmélyebben átéltek s belőlük a műbe árad, számukra hiábavaló, hogy némábban, kimondatlanabban maradnak, mint a közönséges élet magukba zárt emberei, hogy művük ugyan a legmagasabb, ami tisztán emberileg elérhető, ők maguk azonban az emberek között a legboldogtalanabbak s legkevésbé megváltottak”.<sup>43</sup>

Így nyer filozófiai megalapozást Lukácsnál az, amiből mint egyszerű feltételezésből és tényállásból e tanulmány elején kiindultunk: a kultúra problémája nem azonos a „magas-kultúra” kérdésével s válsága ez utóbbi területén egymagában nem feloldható. A nagy kulturális objektívációk által nyújtott biztosíték arra, hogy a közönséges élet elidegenedettsége elleni küzdelem — emberileg és történelmileg — nem hiábavaló, csak reményt nyújt, de nem bizonyítja e küzdelem voltaképpeni céljának elérhetőségét. Mert a kultúra lehetőségének nagy kérdése — immár a fiatal Lukács filozófiájának nyelvén szólva — nem redukálható arra, lehet-e örökké érvényes, objektív, de épp ezért az élettől szükségszerűen elkülönülő formákat létrehozni az élet anyagából, hanem elsősorban arra vonatkozik, formába lehet-e önteni, meg lehet-e formálni — bárha tán történetileg illanóbb módon — *magát az életet*.

Ez a kérdés alkotja a fiatal Lukács *etikájának* alapproblémáját. Heller Ágnes egyik tanulmányában<sup>44</sup> behatóbban foglalkozott ennek kérdésével — mi itt e problémakomplexust természetesen csak a minket érdeklő, igen általános kérdés szempontjából érinthetjük.

Általában elmondható, hogy ahol Lukács szisztematikus összefüggések keretében s teljes általánossággal teszi fel e kérdést (amelyet maga abszolút egyértelműséggel többször is megfogalmaz), ott válasza rá *negatív*. A legegyszerűbb és a leghatározottabb ez a tagadó válasz az 1912–14-es „Művészet-filozófiá”-ban. Az élet etikai megformálása lehetetlen, mert az erkölcsi akaratban létrejövő etikai Én nemcsak a külvilág tényeit nem érheti el, hanem a lélek egészét sem képes áthatni soha — akárcsak a belső élet folyamatának „sorssá”, azaz a személyiség etikai lényegéből következő értelmes totalitássá való változtatása elvileg lehetetlen. „E tényekkel szemben az élet tiszta etikai stilizációját nem lehet valójában fenntartani, ez az anyagot, amely feléáramlik, sem megsemmisíteni, sem áthatni nem tudja s ha ennek összességével szemben törekszik formaként lépni fel, akkor az anyaghoz inadvát formává, allegóriává válik.”<sup>45</sup> De ugyanitt Lukács — teljes joggal — hivatkozik saját Kierkegaard esszéjére, mint amelyben ezen álláspontot korábban már megfogalmazta, amint-hogy hasonló gondolatokkal találkozunk „A tragédia metafizikájá”-ban is. Az autentikus, a „valódi” élet itt is mindig lehetetlen „az élet empiriája

<sup>42</sup> „Művészetfilozófia” II. fej. (kézirat). Általában e munka első két fejezete tárgyalja legrészletesebben s szisztematikus formában az itt érintett problémákat.

<sup>43</sup> Uo. lásd „Arion”, No. 5., 46.

<sup>44</sup> „Jenseits der Pflicht” (megjelenés alatt).

<sup>45</sup> Id. mű, II. fej. (kézirat).

számára”, mert „saját életünk, saját végső lehetőségeink magaslatán nem tudnánk élni. Vissza kell hullanunk a homályba, meg kell tagadnunk az életet, hogy élni tudjunk”.<sup>46</sup> Sors és élet, bensőség és megtörténés, értelem és létezés egyége csak a tragikus kiválasztottak számára lehetséges s számukra is csak egy pillanatra: „Kezdet és vég ez a nagy pillanat, és semmi sem következhet belőle és utána, semmi ezt az élettel össze nem kapcsolhatja. Egyetlen pillanat ez csak; nem jelenti az életet, ő az élet, egy másik élet, a mindennapit kizáró és ezzel ellentétes.”<sup>47</sup> A kultúráért folytatott küzdelem — az ember örök, aktív vágya, „hogy létezése csúcát síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa”<sup>48</sup> — tragikusan reménytelen. Mert, bár e soha fel nem adható harc nem hiábavaló, hisz belőle sarjadnak ki mindazok a nagy erkölcsi példák, mind pedig azok az ember teremtette, de örökkön érvényes művek, amelyek létezésünk és lehetőségeink csúcspontjait jelentik s ennek valóban emberi dimenzióit megteremtik, közvetlen célját ez — elvileg — nem érheti el: a kultúra „válsága” csak megnyilvánulása az emberi lét metafizikai tragédiájának.

De e felfogás mellett az ifjúkori művekben állandóan feltűnik egy másik perspektíva is: az életnek a kultúra által való megformálhatósága. Igaz, e megoldás általában kevésbé szisztematikus kontextusokban merül fel, mint az előbbi: vagy partikularisabb jellegű történeti és szociális szituációk elemzése során (a kifejezetten történeti jellegű analízisekről a továbbiakban fogunk beszélni, de itt is utalhatunk pl. a Storm-esszéire, amely — mintegy a Kierkegaard-tanulmány ellenpontjaként — az életnek egy polgári hivatás- és kötelesség-etika által való „megformálását” mutatja be), vagy Lukács legtöbbször csak jelzésként felmerülő, mégis ifjúkori műveinek ideológiai arculatát sokban megszabó „utópiáiban”. Igaz az is, hogy ezeknek az utópiáknak konkrét tartalma gyakran még egyazon művön belül is változik.<sup>49</sup> Így — csupán a legismertebb példára hivatkozva — „A regény elméleté”-ben békésen megfér egymás mellett a szociális világ objektív képződményeit a saját céljaiknak megfelelőleg tevékenyen átalakító emberek — épp e tevékenységben létrejövő — bensőséges közösségének és harmonikus együttműködésének Wilhelm Meister-i utópiája<sup>50</sup> a Dosztojevszkij műveiből kirajzolódó „lélekvalóság”, a minden társadalmi determinációt és formát transzcendáló, Én és világ heterogén kettősségét megszüntető, a lelkek közvetlen, az objektivációkon túli kapcsolatán alapuló „új világ” eljövételének a hirdetésével.<sup>51</sup> De a konkrét tartalmak

<sup>46</sup> „Utam Marxhoz”, I, 55.

<sup>47</sup> Uo. 62–63.

<sup>48</sup> Uo. 69.

<sup>49</sup> A fiatal Lukács utópiáiról részletesebben lásd Fehér F. és Heller Á. korábban említett cikkeit.

<sup>50</sup> Vö. „Die Theorie des Romans”, Neuwied 1971, 117–119, 128.

<sup>51</sup> Uo. 137–138., továbbá: Halálós fiataltság, „Magyar irodalom, magyar kultúra”, 113–116. — Ahhoz, hogy a „Dosztojevszkij-utópia” Lukács szellemi fejlődésében játszott szerepét megérthessük, figyelembe kell venni, hogy a háború kitörése Lukácsnál — ha csak egy rövid időre is — kifejezetten irracionális jellegű fordulatot eredményez, amelyet a korábban már részben leküzdött életfilozófiai hatások visszatérése is kísér. Igen világosan jelentkeznek e fordulat motívumai Paul Ernsttel folytatott levelezésében. 1915 ápr. 14-én a következőket írja: „Az alkotások (eredetiben: Gebilde) hatalma láthatólag egyre erősebb lesz, és az emberek többsége számára talán még a valóban létező dolgoknál is elevenebb valóságot jelent. De ezt nem szabad elfogadnunk — éppen ezt adta nekem a háború élménye. Állandóan hangsúlyoznunk kell, hogy az egyedüli lényeg csak mi vagyunk: a lelkünk, de még a lélek minden örök-apriori objektivációja



mindezen különbözősége, sőt ellentéte mögött mindig ott húzódik a közös momentum: a hit egy olyan, az ember lényegének egyedül megfelelő világ lehetőségében, amelyben eltűnik az áthidalhatatlan szakadék az ember legbensőbb hajlamai és törekvései, „hivatása” s a „külső”, társadalmi lét objektív képződményei között, amelyben megszűnik az egyéneket végtelen magányra kárhoztató idegenség Én és Te között — hit az egész életet átfogó és egységbe kovácsoló, az emberek mindennapjait átható kultúra lehetőségében. S ha az expliciten tagadó válaszokon túl, már ezen utópiák tartalmának nagyfokú változékonysága is joggal fogható fel annak jeleként, hogy a fiatal Lukács e hite nem alapult — egész pre-marxista fejlődési periódusán keresztül — egy kikristályosult társadalmi programra és történelmi perspektívára, úgy a kultúra „metafizikai lehetetlenségét” bizonyító filozófiai fejtegetéseket nyomon kísérő s azok konklúzióival állandóan perbeszálló „utópiák” felmerülésének fentebb említett állandósága viszont egyértelműleg dokumentálja gondolatvilágának egy nem kevésbé jellemző, s nem kevésbé konstans vonását: az elidegenedett, „kultúra-nélküli” világ egy oly szenvedélyes tagadását, amely bármely meggyőző vagy meggyőzőnek tűnő érvek ellenére sem képes — e szó szoros értelmében — beleyugodni e világállapot megváltoztathatatlanságába.

\*

Mind ez ideig az elidegenedett életviszonyoknak, a modern világ kultúra-ellenességének Lukács által adott metafizikai-egzisztenciális elemzését próbáltuk nyomon követni. Ezt azonban — mint már hangsúlyoztuk — ezen egész alkotóperióduson keresztül, részben kiegészítőleg, részben vele ellentétben, végigkíséri az analízis egy másik típusa: ugyanazon problémáknak és tényeknek történetileg létrejött és szociálisan determinált korjelenségekként való értelmezése és jellemzése — a *történelmi* (szociológiai vagy történetfilozófiai) interpretáció. A kultúra válsága ennek fényében úgy jelenik meg, mint a

is (Ernst Bloch szép képével élve) csak papírpénz, aminek értéke csak aranyravalthatóságtól függ. Az alkotások reális hatalmát persze nem lehet tagadni. De a szellem halálos vétké, hogy minden hatalmat metafizikai dicsfényvel vesz körül, és ezzel van tele a német gondolkodás Hegel óta.” Ernst ellenvetéseire aztán egy hónappal később (máj. 4-én) a következőképp válaszol: „Ha azt mondja, az állam a lélek része, ez nem helyes. Mindaz, amivel valamilyen kapcsolatba kerülünk, önmagunk egy része (még a matematika tárgya is), de ez a Magunk, amely (az ész szintetikus funkciójának értelmében) „megteremti” s ezzel eloldhatatlanul magához kapcsolja ezeket az objektumokat, *absztrakt*, metodológiai fogalom, és az így létrejött objektum részesedése magunkból metodológiai viszony, amely csak a metodológiai szféra immanens területén érvényes. A dolog ott válik hamissá, hogy ezt a Magunkat a Lélekkel váltják fel, ami által, mivel a szubjektum minden szubsztancializálása a megfelelő objektum szubsztancialissá válását jelenti, az „alkotások” dologszerűvé és metafizikaivá lesznek. Metafizikai realitással pedig *csak* a lélek rendelkezik. Ez nem szolipszizmus. Éppen az a probléma, hogy megtaláljuk a lélektől lélekig vezető utat.” (E levelzés nagyobb része megjelent az MTA II. Osztályának Közleményeiben, 20. 1972. Lásd 284, 286.) A történelmi objektívációknak ez az irracionalista jellegű tagadása azonban már az 1916-tól kezdve írt „Eszetika”-ban eltűnik — e mű egyértelműleg továbbfolytatja Lukács fejlődésének korábban jellemzett alaptendenciáját, amelyen belül irracionalista (részben a filozófiatörténelmi misztika közvetlen hatását is tükröző) fordulata csak rövidlegetű törésnek bizonyul. Ugyanakkor a fiatal Lukácsra vonatkozó (nagy részét még kiadatlan) magyar memoár-irodalom (Balázs Béla, Lesznai Ann a stb. naplójának Lukácsra vonatkozó részei, illetve a korai Lukács-kör egyes tagjainak visszaemlékezései) főként nézeteinek ezeket a misztikus-irracionalista összetevőit hangsúlyozza, illetve ezekre reagál — ez azonban, úgy tűnik, legalább annyira következik az akkori magyar Lukács-kör tagjainak szellemi beállítottságából, mint Lukács nézeteiből magából.

sajátosan modern, polgári társadalom egyik — ennek gazdasági és osztály-  
struktúrája által kodeterminált — lényegi jellemzője.

Ezen interpretációnak fogalmi keretét és hátterét zárt és organikus társadalmaknak (mindenekelőtt a görög antikvitásnak) a nyitott, de mechanikus polgári társadalommal való történetfilozófiai szembeállításra képezi. E fogalmak explicit terminusokként ugyan csak „A regény elmélete”-ben jelennek meg, de az általuk jelzett és jellemzett történelmi ellentétből indít logikailag már a „Dramatörténet” is, amelynek egész gondolati konstrukciója antik és modern dráma épp ezáltal magyarázott és interpretált ellentétén nyugszik. Kezdetről fogva a görög polisz volt Lukács számára az a történelmi társadalomalakulat, amelyben a kultúra mindennapos valóságra tett szert. A poliszban mint szerves közösségben megvolt „az erkölcsi értékelések közössége az élet legfőbb kérdéseiben”,<sup>52</sup> az az „abszolút erővel uralkodó, vitát, sőt kétséget nem tűrő ideológia”, az az egységes világszemlélet, amelyet az emberek már nem is éreznek ideológiának, mert „éppen annyira kizárólag emocionális jellegű . . . mintha egyáltalán nem is lenne meg benne semmi értékelő elem”.<sup>53</sup> S az antikvitásnak ez az „egyetikájúsága”, a „kultúrának” az emberek mindennapi életét és életszemléletét természeti magátólérthetőséggel átható és megszervező ereje a világot, melyben él, az individuum otthonává teszi azáltal, hogy világos, egységes és áttekinthető értelmet és értéket ad egyes jelenségeinek és egész berendezésének. Ezt a „sziklaszilárd alapokon nyugvó világrendet” pillanatokra megingathatja a „végzet” — a külső események vagy a jellemek irracionálisában jelentkező — kiszámíthatatlansága, de csak azért, „hogy felkavart hullámai maguk alá temessék azt, aki felzavarta őket nyugalomból és aztán megint csendes, mozdulatlan legyen a felület, mintha sohasem változott volna rajta semmi”.<sup>54</sup> Már ez is mutatja e világ „zárttságát”: az antikvitás nem ismeri sem az anyagi és szellemi produktivitásnak azt az állandó fejlődését, sem az individualitásnak azt a fokát, amelyet a modern polgári társadalom létrehozott. Zárt világ ez, amely véget ér az adott közösség határainál, s bizonyos értelemben kötött: az alá- és fölérendelésen alapuló emberi viszonyok rendszerét s az egyén helyét e viszonyban évszázados hagyományok helyzeti energiái szabták és erősítették meg.<sup>55</sup> De épp mert e kapcsolatok organikusak, az ember „egész személyiségét igénybevevők” s személyiségétől elválaszthatatlanok voltak, az individuum nem érezte őket kötöttségeknek: ellenkezőleg, ezek képezték a tevékenységének értelmet és súlyt adó szilárd kereteket. „Egészen röviden . . . : régen az élet maga volt individualisztikus, most az emberek; vagy még inkább meggyőződéseik és életprogramjuk. Régen az ideológia a kötöttségé volt, amennyiben az emberek kapcsolatokba beállított voltukat természetesnek és a világ rendjéhez tartozónak érezték. A konkrét élet minden részlete viszont alkalmat nyújtott nekik, hogy egyéniségüket tettekbe, a dolgokba áraszák. Ezért lehetett spontán és töretlen az ilyen individualizmus; ma . . . tudatos és problematikus.”<sup>56</sup>

A polgári társadalom visszavonhatatlanul megszűnteti az emberek közötti kapcsolatoknak és függőségi viszonyoknak ezt a személyes jellegét s vele

<sup>52</sup> „A modern dráma . . .”, 1, 196.

<sup>53</sup> Uo. 173.

<sup>54</sup> Uo. 195—196.

<sup>55</sup> Vö. Uo. 160—161.

<sup>56</sup> Uo. 148—149.

együtt a zárt társadalmakra jellemző kötöttségeket — s ezzel kétségtelenül értékeket is teremt (az emberi produktivitás és a bensőség kidolgozása Lukács számára kezdettől fogva értékmozzanatokat is tartalmaz). De mindezt csak azon az áron, hogy új, immár nem személyes, hanem dologi kötöttségeket teremt — az ember függését az áru- és pénzviszonyokon nyugvó személytelen, holt, mechanikus intézmények egyre bonyolultabbá váló rendszerétől, amelynek működését immár senki sem tudja áttekinteni. „Az új élet felszabadítja az embert sok régi kötöttségből és minden kötöttséget, mert az nem organikus már, béklyónak éreztet vele. Egyszersmind azonban az absztraktabb és bonyolultabb kötöttségek egész láncolatát teremt meg körülötte.”<sup>57</sup> Így, miközben „az egyes embernek a másikkal szemben érzett autonómiája folyton erősödik”,<sup>58</sup> egyszersmind „az ember mindinkább csak a kívülre levő dolgokra vonatkoztatva, azokkal való viszonyainak összességéként létezik”.<sup>59</sup> S az individuumnak ez a „problematikussá” válása problematikussá teszi számára világát is: dolgok, dologi hatások áttekinthetetlen, értelem-nélküli, de mégis kényszerű logikájú összeszövődése dönt az ember élete és sorsa felett, az „erkölcsi világréndet” a „modern végzet” váltja fel, „amely a magukban véve relatív és véletlenül fellépő dolgok (intézmények, egymás és az élet nem ismerése, életviszonyok, öröklődés stb.) közötti szoros és könyörtelenül logikus kapcsolatból áll. Itt nem használ semmit, ha az emberek belátják az egyes részek haszontalan vagy helytelen voltát, azok mint tények, mint láncszemek egy oksorozatban hatnak a bennük rejlő erőnél fogva, tekintet nélkül jogos vagy nem jogos voltukra.”<sup>60</sup> Irracionális eredetű, az emberi értelemtől át nem hatott és az emberi értékelésekkel szemben közömbös törvényszerűségek irányítják e világot, amely megszűnt az ember otthona lenni.

A természetesként megjelenő organikus viszonyok szétestével az individuumok közti kapcsolat alapvető elvévé a *konkurrencia* válik. Az egyén túrhetetlennek érez minden személyes függést, s ezzel szemben magát igyekszik érvényesíteni — de hogy egyénisége egyáltalán érvényesüljön, azt *valakin* érvényesítenie kell, s e másik éppúgy személyes autonómiája biztosítására törekszik, mint ő maga. „Az individualizmus egyik legnagyobb antinómiája... az, hogy az egyéniség érvényesítése nem képzelhető el a másokénak elnyomása és azoknak a megvédelmezése az ő tönkretétele nélkül.”<sup>61</sup> Az egyéneknek ez az antagonisztikus viszonya szükségképpen eredményezi egyrésről minden egyes individuum fokozódó elszigeteltségét és magányosságát. „Nem is kell talán külön kiemelni, hogy a magányosság, amely minden embert körülvesz, ma mennyivel nagyobb, mint volt... Minden ember igazi egyénisége magányos sziget zúgó tenger közepén, és nincsen az a hang, ami úgy hatolna el hozzá, hogy a köztük zúgó tenger hangjai, belekeveredvén beszédébe, meg ne hamisítanák azt; ha ugyan teljesen el nem nyomják, annyira, hogy csak a másiknak vágyva feléje nyújtott karjait láthatja — akkor is félreértvén ezek gesztusait.”<sup>62</sup> Másrésről pedig a nemcsak egymás ellen irányuló, de egymást mindig félre is értő akaratoknak ebből az állandó összeütközéséből, amelyben minden szándék akarva-akaratlanul lerontja a másikat, csak egy olyan eredmény jöhet

<sup>57</sup> Uo. 152.

<sup>58</sup> Uo. 160.

<sup>59</sup> Uo. 105.

<sup>60</sup> Uo. 453.

<sup>61</sup> Uo. 161.

<sup>62</sup> Uo. 164—166.

létre, amelyet nem szándékolt senki sem, amelyet nem az individuumok tudatos céljai és érdekei, hanem életviszonyaik absztrakt-szükségyszerű logikája determinál.

Az individualitás azonban nemcsak állandóan megtörik a külső-dologi viszonyok erején — e viszonyok egyben az egyén minden aktív tevékenységének, minden életmegnyilvánulásának nivellálása, uniformizálása irányában is hatnak. A modern individuum „problematikusságának” egyik legmélyebb jele, hogy az egyének fokozódó, mind szélsőségesebbé váló individualizációjának folyamata a legszorosabban, kibogozhatatlanul összefonódik uniformizációjuk ezzel egyenesen ellentétes folyamatával.<sup>63</sup> A konkurrencia diktálta gazdasági fejlődés ugyanis a munkák növekvő feldarabolásán és felosztásán nyugszik, ami az egyén tevékenységét mind absztraktabbá, személyiségétől mind függetlenebbé, tőle idegenné teszi. „A modern munkamegosztás lényege talán (az egyén szempontjából nézve) az, hogy a munkát a munkás mindig irracionális és így csak kvalitatíve meghatározható képességeitől függetleníti és objektív, a munkáson kívül álló és az ő egyéniségével semmi összefüggésben nem lévő célszerűségi szempontok szerint rendezni törekszik. . Munka és munkás viszonya egymáshoz folyton lazább lesz: a munkáló egyre kevésbé viszi bele egyéniségét munkájába s viszont a munka is egyre kevésbé veszi igénybe annak különleges egyéniségét, aki elvégzi. A munka külön, objektív életet nyer az egyes ember egyéniségével szemben, és annak egyénisége máshol kell hogy megnyilvánuljon, mint abban, amit éppen tesz.”<sup>64</sup> S mivel a felfokozott individualitás nem nyilvánulhat meg többé a valóságos tevékenységben, egyre jobban befelé szorul, üres bensőséggé és e bensőség kultuszává válik, amely már kísérletet sem tesz arra, hogy a „külső” események folyását, saját sorsát tevékenyen alakítsa.

A kultúra válsága e történetileg létrejött világgállapot szükségszerű terméke. Mert a polgári világban a szó valóságos értelmében vett kultúra nem lehetséges. Lehetetlen objektíve, mert a „termelési anarchián” nyugvó viszonyok absztrakt és irracionális szükségszerűségében többé nem lehet valamiféle általános célt vagy értelmet mutatni fel; objektív, embertől idegen törvényszerűségeiket nem lehet immár egy egységes világnézetben az emberre visszavonakoztatni. S lehetetlen szubjektíve is, mert a csak önmagukból kiinduló s csak önmagukat célként elismerő individuumokat nem lehet többé közös világlátásban és világ-érzésben egyesíteni.

Lukács legelső jelentősebb munkájára, az 1909-ben befejezett „Drámatörténet”-re támaszkodva próbáltuk meg itt összefoglalni a kultúra válságának történeti és szociális gyökereire vonatkozó nézeteit — anélkül, hogy akárcsak az e műben tárgyalt leglényegesebb összefüggések kimerítésére törekedtünk volna. Célunk pusztán az volt, hogy illusztráljuk a filozófiai és történelmi analízis nagyfokú párhuzamosságát. A fentebbi gondolatmenetben nyilvánvalóan nem nehéz felismerni ugyanazoknak a problémáknak szociológiai-történelmi magyarázatát, amelyeket a „közönséges”, nem-autentikus élet fogalma metafizikai-egzisztenciális terminusokban jellemzett. A problematikának ez a megfelelése egész a részletekig kiterjed. Így nyer például történeti megvilágítást a „művész-tragédia” kérdése is, mint a modern művész helyzetének és feladatának történeti paradoxája, akinek egy közösség és kultúra nélküli világban kell általános kultúrértékeket alkotnia. A mű és a művészi hatás

<sup>63</sup> Vö. Uo. 145—146.

<sup>64</sup> Uo. 146—147.

lehetőségét megteremtő egységes világszemléletet immár a művésznek magának kell — minden alkotásában újra — megteremtenie s pusztán a művészet formai eszközeinek segítségével a befogadó számára evidenssé tennie — de épp ha ez sikerül neki, műve végérvényesen és visszavonhatatlanul leválik a mindennapok világától (ezen belül saját életétől is) s mint feloldhatatlan Máslett, transzcendencia szegeződik ezzel szembe. A „művész-tragédia” gyökere az, hogy „művészet kérdése lett valamiből, ami nem volt az soha, aminek nem lett volna szabad azzá lennie soha”.<sup>65</sup>

Talán már ez az illusztratív tárgyalás is elégségesen igazolja, hogy Lukács egész pre-marxista alkotókorszakán egy ellentmondásos párhuzamosságban és összeszővődésben vonul keresztül a kultúra válságaként felfogott elidegenedés metafizikai és történeti-szociológiai értelmezése és elemzése. (S azt is felesleges hosszasan bizonygatni, hogy ez az utóbbi analízis kezdettől fogva Marx hatását tükrözte — mégha egy, a simmeli interpretáció prizmáján keresztül felfogott Marxét is.) E két felfogásmód egymáshoz való viszonyának kérdését, egymással való logikai összeegyeztetésük feladatát — mint ezt már említettük — Lukács ismételt és explicite felvetette, sőt egyes írásai centrumába állította. Nincs itt lehetőségünk arra, hogy e kérdésre adott — részleteikben sokban s lényegesen különböző, de általában azonos irányba mutató — válaszait magukat elemezzük. Meg kell elégednünk annak leszögezésével, hogy maga a probléma mélyebb és átfogóbb jellegű volt, mint ahogy a fiatal Lukácsnál tudatos kérdéssé fogalmazódott. Lukácsnak e problematikára vonatkozó — korábban már felsorolt — írásai általában megmaradnak a kérdés *módszertani* aspektusánál, illetve ennek egyes momentumainál (e vizsgálódások lényegi tárgya a forma apriorisztikus-esztétikai kategóriája és szociológiai-történeti fogalma közti viszony). S bármely jelentősek legyenek is e kérdésre vonatkozó fejtegetései, a két elemzésmód ellentmondásának problémája implicite mást, s ideológiai szempontból e módszertani síknál feltétlenül többet is tartalmazott: a kultúra válsága megoldásának, a korperspektíva megítélésének különböző, legalábbis részben ellentétes megközelítését.

Természetesen nem abban a primitív-vulgáris értelemben, mintha a kultúra válságának történelmi jelenségként való értelmezéséből — a „metafizikai” elemzéssel ellentétben — a válság történeti feloldhatósága következne. Ez nemcsak logikai non sequitur — a perspektíva konkrét tartalmát tekintve, ott, ahol ennek kérdése egyáltalán felmerül, a történeti típusú elemzésekből sem rajzolódna ki lényegileg más megoldások, mint a filozófiai analízis során már tárgyalt antinómiák; ezen munkák végkonklúziója mivel sem „optimistább”, mint a filozófiai esszéké vagy szisztematikus írásoké. A különbség a kérdés megközelítésének módjában rejlik.

A „filozófiai” írásokban a kultúra lehetőségének, az élet megformálhatóságának kérdése — mint láttuk is — elsődlegesen *etikai* problémaként, az individuum — szociológiai értelemben aktív vagy passzív, de mindenképpen szabad öndetermináción alapuló — erkölcsi magatartásának, vagy általánosabban, életvitelének kérdéseként fogalmazódik meg. A történeti elemzések viszont, jellegükből kifolyólag, a társadalmi berendezés és az ezekhez kapcsolódó életformák szociológiailag determinált átalakulására, az ezt célzó tömegmozgalmak — szociológiailag legalábbis körülhatárolt — lehetőségeire kérdeznek.

<sup>65</sup> Uo. 196—197.

Mint töredékesen fennmaradt levelezéséből látható, 1918 elejére Lukács érdeklődése kifejezetten áttevődik az etika, s ezen belül is különösen etika és politika viszonyának területére.<sup>66</sup> De talán nem tévedünk, ha a fentebbi — ekkor már tudatos kérdésként megfogalmazódó — szembeállításban a fiatal Lukács egész fejlődésének „határproblémáját” pillantjuk meg. „Az ok nélkül bévülről ömlőnek” és az „értelem nélküli kívül folyónak”<sup>67</sup> antinómiája, amelyet ifjúkori munkássága kezdettől fogva implicált, fokozatosan válik számára explicit és tudatos elméleti problémává. S innen tekintve Lukács 18-as fordulata, marxistává válása nem törés, nem irracionális hiátus gondolkodói életútján — az elméleti felelet és a gyakorlati megoldás megtalálásának kísérlete arra a kérdésre, amely végső soron mozgatta egész korábbi fejlődését.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Ezen érdeklődésének első jelentősebb fennmaradt dokumentuma hozzászólása a Társadalomtudományi Társaság a konzervatív és progresszív idealizmussal foglalkozó vitatülésén. Lásd „Utam Marxhoz”, I. 177—186.

<sup>67</sup> A tragédia metafizikája; „Szellem” 1911, 123.

<sup>68</sup> Mivel a fiatal Lukács egyes nagyfontosságú művei nincsenek még kiadva, végezetül szükségesnek tűnik — pusztán információs célokból — röviden áttekinteni legfontosabb írásait s ezek alapján, legalábbis formálisan, elhatárolni munkásságának legfontosabb szakaszait. 1906—1907-ben írja Lukács a Kisfaludy-Társaság pályázatára „A modern dráma fejlődésének történetét”-t, első valóban jelentős munkáját. A pályadíjat nyert kéziratot azonban az 1908—1909-es években — az első fogalmazvány egyes kéziratosan fennmaradt fejezeteinek tanúsága szerint is — jelentősen átdolgozza, s az ebben az alakban kerül 1911-ben kiadásra. Lényegében e munkához csatlakozik, ennek legfontosabb elméleti előfeltevéseit tisztázza az 1910-ben megjelent tanulmány, a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez” is.

1908-tól 1911-ig terjed Lukács „esszé-periódusa”. Ez időben születik a két esszé-kötet — „A lélek és a formák” (megjelent 1910, illetve — kibővítetten — németül 1911) és az „Esztétikai kultúra” (1913) — valamennyi írása, sőt a 18-as Balázs Bélával foglalkozó kötet egyes tanulmányai is. A két korábbi kötet írásai — mint erre egyes részproblémák kapcsán fentebb utaltunk — Lukács nagyon tudatos válogatási és szerkesztési elveinek megfelelően részben „felelnek” egymásra, polemikusan kiegészítik egymást. Azonban ettől függetlenül is a sokkal kevésbé ismert „Esztétikai kultúra” néhány tanulmánya (elsősorban a címadó esszé, valamint „Az utak elváltak”), továbbá a kötetekben fel nem vett „A lelki szegénységről” c. dialógus a fiatal Lukács eszmevilágának és álláspontjának megismerése szempontjából feltétlen „A lélek és a formák” legjelentősebb esszéi mellé sorolható.

1912-ben Lukács hozzákezd rendszeres művészetfilozófiájának megírásához. A munkát szemmel láthatólag az első világháború kitörése szakítja félbe — az addig elkészült kézirat, a „Művészetfilozófia” három fejezetet tartalmaz (kb. 450 gépelt oldal terjedelemben).

1914 végén egy nagyobb Dosztojevszkij-monográfiát vesz tervbe, amely — a kéziratban fennmaradt vázlat tanúsága szerint — a téma kapcsán olyan kérdéseket is érintene, mint a vallás és ateizmus, az állam, a forradalom, a szocializmus és a terror problémája. A munkát azonban az első, bevezető elméleti fejezet elkészültével, 1915-ben ismét félbeszakítja. Ez az első fejezet jelenik meg aztán (1916-ban) „A regény elmélete” címen.

1916-ban Lukács visszatér rendszeres művészetfilozófiája kidolgozásához — azonban egy sok vonatkozásban megváltozott koncepció s új felépítési terv alapján a korábban megkezdett munkát nem folytatja, hanem radikálisan újrakezdi. A korábbi „Művészetfilozófia”-ból csak a második fejezetet kívánja — talán átdolgozott alakban — az új kéziratba incorporálni. Ebből az új kéziratból („Esztétika”) 1918 elejére négy fejezet készül el (az előzővel megközelítőleg azonos terjedelemben), amelyekből egy (a harmadik) „Az alany és a tárgy viszonya az esztétikában” címmel meg is jelent 1917-ben a „Logos”-ban. Az öt fejezetből álló (befejezetlen) munkát 1918 májusában habilitáció céljából benyújtja a heidelbergi egyetemnek, Rickert és H. Maier a disszertációt még véleményezi — a vitára azonban, természetesen már nem került sor.

# SZEMLE

## A BÉCSI KÖR FILOZÓFIÁJA\*

FARAGÓ-SZABÓ ISTVÁN

A *Bécsi Kör* filozófusainak írásait magában foglaló kötet „Bevezetés”-e a következő megállapítással kezdődik: „A magyar olvasó, aki kezébe veszi ezt a kötetet, abban a szerencsés helyzetben van, hogy magyar nyelven már számos értékes kritikai és elemző tanulmányt, illetőleg könyvet olvasott vagy olvashatott a *Bécsi Kör* filozófiájáról, a neopozitivismusról.” A fenti passzussal egyet kell értenünk, a magam részéről ezt a helyzetet mégsem nevezném „szerencsés”-nek, sőt nagyon is visszásnak látom. A filozófus ugyanis — szemben pl. a fizikussal, aki legfeljebb saját tudományának története iránti érdeklődésből veszi kézbe Newton „Principiá”-ját, de semmi esetre sem azért, hogy abból tanulja meg a mechanikát — soha nem elégedhet meg egy — esetenként mégoly tartalmas — kritikai ismertetés vagy monográfia olvasásával; a szóban forgó iskoláról vagy filozófusról szóló művek sohasem helyettesíthetik az eredeti művek olvasását. Ezt az egyébként közhelyszerű megállapítást csak alátámasztja, hogy a *Bécsi Kör* filozófusainak munkássága — tudományra orientált tevékenységük folytán — bizonyára a nem-filozófus olvasó érdeklődésére is számot tarthat.

A visszásság itt abban a nyíltan talán soha meg nem fogalmazott, de mindenképpen elavult és téves elvben jut kifejezésre, hogy csak egy *előzetesen* már „megbírált”, „helyretett” vagy jobb esetben kritikailag elemzett polgári filozófus vagy irányzat munkáit lehet megjelentetni. Hogy mennyire nem elszigetelt jelenségről van szó, azt bizonyítja pl. a strukturalizmus magyarországi fogadtatása<sup>1</sup> vagy a

teljesen szakfilozófus Husserl itthoni pályafutása.

Ez a véleményem szerint helytelenül értelmezett „olvasóféltség” akkor fut zátonyra, ha világossá válik, hogy a szóban forgó kritika, bírálat vagy ismertetés helytálló voltát is — az illető terület szakértőit leszámítva — csak az eredeti szövegek beható tanulmányozásával lehet megítélni.

\*

A kötet megjelenése tehát nagy úrt tölt be. Bizonyos vonatkozásban ezt már láttuk. Nézzük most a válogatást.

A kiadványban szereplő tanulmányok (illetve könyvrészletek) a *Bécsi Kör* filozófusainak legismertebb művei; szinte kivétel nélkül szerepeltek már valamilyen szöveggyűjteményben vagy másféle gyűjteményes kiadványban. A kötetet végigolvasva mégis az az érzésünk támad, hogy mintegy az őket megillető helyre kerültek. Ez viszont elsősorban Altrichter Ferenc koncepciózus válogatásának köszönhető. Az újszerű szempont, amelyet a válogatás folyamán elsődlegesen figyelembe vett, az volt (amely a tematikus válogatásból nem tűnik ki azonnal), hogy a *Bécsi Kör* filozófiai tevékenységét egy már lezajlott eseménysorozatnak tekintette, amely a filozófia történetének képezi részét és nem a jelenéhez tartozik. — Elsősorban itt ragadhatjuk meg a különbséget „A Bécsi Kör filozófiája” és a hasonló válogatások között.<sup>2</sup> Ehhez a szemponthoz kap-

\* A könyv a „Gondolkodók” sorozatban jelent meg. A válogatást készítette és a „Bevezetés”-t írta: Altrichter Ferenc. Fordították: Altrichter Ferenc és Fehér Márta. Gondolat, Budapest 1972.

<sup>1</sup> Pl. Kelemen János „Mi a strukturalizmus?” c. népszerűsítő kismonográfiájának kiadása („Nappalaink kérdései”, Kossuth, Budapest 1969) vagy pl. a Lévi-Strauss nézeteiről folytatott vita (lásd Bence Gy. — Kis J.: A strukturalis elemzés határai; „Kritika”,

1969/9 — 10; Józsa P.: Ami a strukturalis elemzés határain innen van; „Kritika”, 1970/7; Bence Gy. — Kis J.: Hány íven szabad bírni Lévi-Strausst?; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/5) jóval megelőzte az első számottevő strukturalista gyűjtemény („Strukturalizmus” I–II, Európa kiadó 1972) kiadását. — Azért említem e helyütt épp a strukturalizmust, mert még sokkal inkább mint a neopozitivismus esetében, egyáltalán nem csak filozófusokat érintő kulturális áramlatról van szó.

<sup>2</sup> A hasonló válogatások közül a leginkább rokon az Alfred Ayer szerkesztette „Logical Positivism” (The Library of Philosophical Movements; „The Free Press”, New York 1959), amelynek tematikus beosztása is hasonló „A Bécsi Kör filozófiája”-hoz (természetesen

csolódik az a törekvés, hogy az olvasó *átfogó képet* nyerjen azokról a kérdésekről, amelyekkel a logikai pozitivizmus foglalkozott. Mindenképpen helyesnek tartom ezért, hogy a kötetbe — a terjedelmi kötöttségek miatt természetesen csak néhány ív erejéig — bekerültek olyan művek is, mint pl. Moritz Schlick „Az etika kérdései” c. könyvének első fejezete, vagy Otto Neurath „A fizikalizmus szociológiája” c. cikke. Etikái, esztétikai kérdésekkel ugyanis, ha nem is központi kérdéseként kezelve őket, és gyakran csak a kritika kedvéért, de foglalkoztak a Kőr tagjai.

A másik szempont a közérthetőség volt: olyan tanulmányokat kiszemelni, hogy a logikában és matematikában kevésbé képzett olvasó ne tévedjen el a kötet szerzőinek más tanulmányaiban egyébként gyakran alkalmazott szimbólumok, képletek és jelek érdekében.

A fő szempontnak azonban Altrichter mégiscsak azt tartotta, hogy a szövegek alapján némi betekintést szerezhessünk azokba a gyakran igen éles hangú és szenvedélyes, de mindenkor tudományos vitákba, amelyek a legfontosabb kérdéseket illetően a Kőr tagjai között zajlottak. A hasonlat itt bizonyára különösképpen sántít, de ahogy a francia felvilágosodás filozófusait is *egy* filozófiai csoportosulás tagjaiként, *egy* fedőnév alatt szokták emlegetni, noha ellentéteik közismertek, a *Bécsi Kőr* filozófiája — s erről gyakran elfeledkeznek — sem volt soha „... abban az értelemben egységes filozófiai elképzelés, hogy létezett volna a közösen kidolgozott véleményeknek, a filozófiai problémák megoldását célzó megállapításoknak valamilyen rendszere, amelyet azután — kiközösítés terhe mellett — minden logikai pozitivistának akceptálnia kellett”.<sup>3</sup>

A válogatás azonban egy helyütt elmentmondani látszik a fent ismertetett szempontoknak. Az ütközési pont Rudolf Carnap nevezetes tanulmánya az „Ellenőrizhetőség és jelentés”, amely nem az éppenséggel olvasmányos művek közé tartozik. Közlebről kell tekintenünk Carnap írását, hogy eldönthessük, mi indokolta a kötetben való szerepeltetését.

Az „Ellenőrizhetőség és jelentés” a *határkő* szerepét tölti be a *Bécsi Kőr* (és még inkább Carnap) fejlődésében: lezárja a klasszikus periódust — a kötetben szereplő tanulmányok között keletkezését tekintve is a legutóbbi —, és megnyit egy újat: *revidálja* illetve *újráfogalmazza* a korábbi tézisek jelentős részét — mintegy új fogalmi hálóba rendezi őket. Ugyanakkor bizonyos konkrét problémákat illetően teljesen új megoldásokkal kísérletezik (pl. az ún. diszpozíciós fogalmaknak a redukciós mondatokkal történő bevezetése stb.), amelyeknek Carnap későbbi periódusában döntő funkciójuk volt. A *Bécsi Kőr* addigi fejlődése felől tekintve az „Ellenőrizhetőség és jelentés” Carnap utolsó, grandiózus kísérlete: átfogóan jellemezni számos, korábban sokat vitatott, egymással szorosan összefüggő problémát; összefoglalni, illeszkedő részekké csiszolni, egységes rendszerré alakítani az elért eredményeket. Ha életművében nem is tudnánk sehol éles határvonalakat húzgálni, mégis, némi leegyszerűsítéssel mondhatjuk, hogy későbbi műveit bizonyos *konkrét problémák* megoldásának szentelte.<sup>4</sup> Az „Ellenőrizhetőség és jelentés” ebben a munkálkodásban filozófiai bázisként funkcionált. Háttérül szolgált a konkrét vizsgálódások kimunkálásának: Carnap újra és újra ehhez a tanulmányához nyúlt vissza mint alaphoz, amelyre építeni szándékozott.

Tanulmányában Carnap a *verifikáció* elvét illetően pontot tesz arra a folyamatra,

még a „hasonló” kifejezést is megszorításokkal kell értenünk: az azonos című fejezetek gyakran mást tartalmaznak; a „Logical Positivism”-ben vannak olyan fejezetek, amelyek nem szerepelnek „A Bécsi Kőr filozófiája”-ban és vice versa). A yer válogatása azonban — szándéka szerint — egy térben és időben is sokkal szélesebb területet igyekszik átfogni (pl. az analitikus fákóhoz tartozó filozófusokat is szerepeltet a kötetben); ezért a részletes összehasonlítást csak a fent említett újszerű szempont elhagyásával végezhetnénk el.  
<sup>3</sup> A Bécsi Kőr filozófiája”, „Bevezetés”, 20. — Rendkívül szembeötöl ez az ellentét pl. a Kőr két vezéregyénisége, a leginkább filozófus Schlick és Carnap esetében. Szinte kezdettől fogva eltérő véleményük volt olyan alapvető kérdésekről, hogy mi a filozófia lényege, *milyen természetű* a filozófiálás, tehát, hogy mi az értelme, jelentése a „filozófia” szónak; a *verifikálhatóság* elvét is különösképpen fogalmazták meg; és végül az ismereteink fundamentumát feszegető ún. protokoll-tételek vitájában Schlick egyértelműen a korrespondencia-elmélet mellé állt, és azt tartotta, hogy *van fundamentuma* ismereteinknek, míg Carnap az ún. koherencia elméletét képviselte.

<sup>4</sup> Ez természetesen korántsem jelenti azt, hogy Carnap utóbb ne tért volna vissza az itt elemzett egyes problémákra, vagy ne változtatta volna meg jelentős mértékben nézeteit az itt kifejtett kérdésekről. Ld. pl. „The Methodological Character of Theoretical Concepts” c. tanulmányát (In: „Minnesota Studies in the Philosophy of Science”, Vol. I. Eds.: H. Feigl—M. Scriven. Univ. of Minn. Press, Minneapolis 1956, 38—76.) Sőt — ha lényegesen szűkebb területre összpontosítva is — általános filozófiai kérdésekre vonatkozóan is kifejtette álláspontját. Lásd: „Empiricism, Semantics and Ontology.” („Bevue internationale de philosophie”) (Bruxelles) 4<sup>o</sup> année, n<sup>o</sup> 11 (15 janv. 1950) pp. 20—40. Íletében utóljára a „The Philosophy of Rudolf Carnap” (ed. P. A. Schilpp „The Library of Living Philosophers”, Vol. XI. La Salle, Open Court, 1963) c. kötetben, a kritikai tanulmányokra adott válaszaiban tért vissza ezekre a kérdésekre. Szétszórt és mozaik-szerű válaszaiból azonban nem áll össze egységes kép; többnyire az itt vizsgált műben megfogalmazott nézetét, vagy annak valamelyik gyengített variánsát ismétel meg.



amelynek első lépése a teljes verifikálhatóság feladása volt. Az 1931–32-vel kezdődő második periódus elején kiderült, hogy sem a tudomány, sem a köznyelv mondatainak túlnyomó többsége nem értelmezhető, ha a fenomenális, érzet-adat nyelvet választják alapnyelvként — a két nyelv nem vezethető vissza egymásra. Kézenfekvő, hogy ebben az esetben pl. a tudományokban egyébként működő interszubsztivitásról sem tudtak volna számot adni. Ennek már csak következménye volt, hogy az igazság végleges eldönthetőségének tézisént mással helyettesítették. Az „Ellenőrizhetőség és jelentés” terminológiájában fogalmazva: a teljes verifikáció csak egy molekuláris nyelv elfogadása esetén volna véghezvihető, amelynek primitív predikátumai észlelésiek. Magát a „verifikáció” terminust is újabbal helyettesíti: a *konfirmálhatóságot*, illetve az *ellenőrizhetőséget* (erről akkor beszélünk, ha ismeretesek a módszerek, amelyekkel a konfirmációt végre tudjuk hajtani) használja. Már egy egyedülálló mondat esetén is csak *fokozatosan növekvő konfirmációról* beszélhetünk: elméletileg mindig lehetséges ugyanis, hogy az általunk tett állítást további kísérletekkel ellenőrizzük, még ha a mindennapok gyakorlatában általában könnyedén túl is tesszük magunkat az ellenőrzés elméleti problémáin. Carnap természetesen nem adta fel azt az elvet, hogy a konfirmáció folyamatában is — a megfigyelési predikátumokon keresztül — mindig a tapasztalat mondja ki a végső szót; csak hogy a bekövetkezett fordulatnak megfelelően ezek a szók a *tárgy-nyelvnek* — „a nyelvnek, amelyet mindennapos életünkben használunk, miközben a minket körülvevő észlelhető tárgyokról beszélünk”<sup>8</sup> — interszubsztív megfigyelhető predikátumai. Hozzá kell tennünk, hogy itt a már revideált állásponthez képest is alapvetően új mozzanat merült fel; ti. Carnap vagy pl. Neurath is úgy gondolta korábban, hogy a szóban forgó megfigyelési predikátumok a *fizikai nyelv* predikátumai.

A verifikáció és a választandó alapnyelv kérdéseivel összefüggésben Carnap újragondolta a *természettudományos törvények* problémáját. A *Bécsi Kör* filozófusai, és általában a hasonló beállítottságú kortárs gondolkodók számára a korlátolatlan univerzalitású mondatok értelmezése mindig is nagy nehézséget okozott. Ezek ugyanis teljesen értelmes, *szintetikus állításoknak* tűnnek. A teljes verifikáció azonban — amely egy mondat értelmességének kritériumaként *véges számú, tapasztalati mon-*

datból való levezethetőségét követelte meg — itt elvileg tűnt megvalósíthatatlannak. Kezdetben ezért úgy gondolták, hogy mivel ezek a törvények nem rendelkeznek az állítások logikai jellemzőivel, következtetési szabályokként kell felfognunk őket, amelyek segítségével levezethetünk értelmes, szintetikus, és ezért verifikálható mondatokat. Az első korszakból származó publikációiban Carnap maga is ezen a nézeten volt. Az alább következő idézetekben nagyon világosan elemzi, hogy miért kötött ki végül is másik álláspontnál: „Ma már nem tartom fenn ezt a nézetet. De nem hiszem — ahogy Lewis és Schlick teszi —, hogy hamis volna. Azt hiszem, hogy egy (speciális típusú) molekuláris nyelvre igaz. Csak abban tévedtem tehát, hogy azt gondoltam: az általam vizsgált nyelv a nyelv, vagyis az egyetlen jogosult nyelv — ahogy Wittgenstein, Schlick és Lewis egyaránt ezt látszanak hinni az általuk elfogadott nyelvrozmákra. Azt a hibát követtem el tehát, hogy episztemológiai nézetemet a nyelvformára vonatkozó javaslat helyett állítás formájában fogalmaztam meg — ahogy a legtöbb filozófus teszi. Jelenleg az a véleményem, hogy az egész kérdés választás, megállapodás dolga; választhatunk molekuláris nyelvet is a tudomány nyelvénél, de egy nem-molekuláris általánosított nyelv sokkal jobban megfelel a tudomány gyakorlatának és közelebb is áll a tényleges gyakorlathoz.” — Néhány oldallal arrébb, most már konkrétan vizsgálva a problémát, a következő megállapításra jut: „Legutóbbi megfontolásainkból ... világos, hogy a teljes konfirmálhatóság vagy a teljes ellenőrizhetőség követelményének elfogadása az általánosított mondatok kizárását, és ennél fogva  $L_0$  (a kizárólag molekuláris mondatokat tartalmazó nyelv — *F. Sz. I.*) igenlését jelenti. A döntő jelentőségű lépést akkor tesszük meg, amikor ezt a követelményt elvetjük és  $L_0$  helyett valamelyik nagyobb extenziójú nyelvet választjuk. Ennek a döntésnek az egyik fő oka az, hogy  $L_0$  választása esetén a fizikai törvények értelmezésének valamelyik fent említett ... módjára kényszerülünk, s ezek egyike sem igen alkalmas gyakorlati használatra, és mindenekfelett egyik értelmezési mód sincs szoros összhangban a fizikusok által elfogadott tényleges értelmezési móddal. Mert először is az aktuális gyakorlatban a törvényeket nem beszámolókként, közléseként kezelik; és másodsor, egymáshoz vagy a szinguláris mondatokhoz diszjunkcióival, konjunkcióival, implikációival vagy ekvivalenciával stb. kapcsolódnak; más szavakkal mondatokként és nem pedig

<sup>8</sup> „A Bécsi Kör filozófiája”, 442.

szabályokként funkcionálnak. (Ezek az indokok nem egy állítás bizonyítékai, hanem egy döntés motívumai.)<sup>6</sup>

Az önkritika és a tudományok gyakorlatához való közeledés ellenére természetesen számos olyan pont van az „Ellenőrizhetőség és jelentés”-ben, amelyeknél Carnap bizonyos kérdésekkel kapcsolatban egy korábbi — és már akkor sem kielégítő — választát ismétli meg. Pl. a fenti idézetekben az egyik nyelvről a másikra való áttérést „választás” vagy „döntés” dolgának tartja. Úgy tűnik, hogy Carnapnak ez a nézete nem más, mint a konvencionalista elemeket tartalmazó, ún. „tolerancia-elv” átfogalmazása. Az elv számos variánsát lehetjük fel Carnap műveiben. Első határozott leszögezése a „Logical Syntax of Language”-ben található (az eredeti német nyelvű kiadás megelőzte a vizsgált tanulmány kiadását). Az „Ellenőrizhetőség és jelentés”-t követően az 50-es években „Empiricism, Semantics and Ontology” c. cikkében (lásd 4. lábjegyzet) az absztrakt entitások megjelöléseit tartalmazó nyelvek kapcsán módosította és egyben egzaktabbá tette az elv megfogalmazását. Ebből a célból különbséget tett a kérdések két fajtája között. Egyfelől vannak *internális kérdések*: ezek egy meghatározott konceptuális sémán, nyelvi kereten belül vonatkoznak az entitások létezésére. Ezek értelmes kérdések, amelyek tudományos módszerek segítségével eldönthetőek. Ezzel szemben az *externális kérdések* mintegy a nyelvi keret kiválasztása „előtt”, attól függetlenül igyekeznek megválaszolni a létezők kérdését. Ezek azonban álkérdések. Az egyetlen értelmes és ugyanakkor nem internális kérdés a nyelvek közti választás kérdése — ez azonban *gyakorlati döntést* igényel, és nem dönthető el tudományos módszerekkel. — A „The Philosophy of Rudolf Carnap” c. kötetben (lásd 4. lábjegyzet) ezt a változatot tovább gyengítette (lásd a „My Views of Ontological Problems of Existence” c. részt. 868—874.). — A tolerancia-elv ellenvetésekkel tarkított odüsszeája ellenére mindvégig megőrizte eredeti tartalmát, ti., hogy a döntések, választásnak legfeljebb motívumai vagy indokai lehetnek. Ez az a pont, ahol egy bizonyos fajta kritika teljesen jogosult: elképzelhető ugyanis, hogy egy ilyesféle választás elméletileg argumentálható volna.<sup>7</sup>

Azt hiszem a probléma valójában sokkal bonyolultabb mintsem első pillantásra

látszik. Egy meghatározott szempontból ugyanis egyáltalán nem értelmetlen azt mondani, hogy pl. a fizikusok egy adott jelenség leírására egy „nyelvet” meg- vagy kiválasztanak — különösképpen ha elméletileg fennáll a lehetősége, hogy egy másikat válasszanak. Teljesen más szempontból tekintve azonban itt nem egy *másik* nyelvről van szó: azoknak a preszuppozíciós, grammatikai, használati stb. szabályoknak egy jelentős része, amelyek a nyelvet konstituálják, feltétlenül érvényesek maradnak az „új” nyelvben is.

Az ismertetés a kelletnél némileg hosszabbra nyúlt, de talán mégsem volt egészen felesleges: közelebből láthatjuk a kötetbe-válogatás indokait, és a fenti megjegyzések egy bizonyos fokig támasztékul szolgálhatnak az „Ellenőrizhetőség és jelentés” jobb megértéséhez, történeti és elméleti jelentőségének megítéléséhez.

\*

Már eddig is többször említettem, idézem a kötetet bevezető tanulmányt. Ezt a rejtett értékítéletet kell most explicitté tenni. A „Bevezetés” két nagy egységből áll: a II—III. részben Altrichter a *Bécsi Kör* történetét tárgyalja; a IV—X. fejezetekben pedig a *Kör* tagjainak nézeteiben centrális szerepet játszó kérdéseket elemzi.

A hasonló tanulmányoknál a történeti részekkel és megjegyzésekkel általában nem illik hosszasan foglalkozni; ha egyáltalán említést tesznek róluk, akkor is néhány dicséret vagy korholó szóval elintézik a kérdést. Bár többet érdemelne, én sem tehetek mást, legfeljebb a dicséret jelzők spektrumát szélesíthetem.

Altrichter a „Bevezetés” terjedelméhez képest viszonylag hosszasan foglalkozik a történeti keretek kérdésével. Úgy gondolom, hogy elsősorban az a nem elhanyagolható tény működött itt közre, hogy a témát tárgyaló magyar nyelvű írások többnyire csak érintőlegesen foglalkoztak a kérdéssel.<sup>8</sup> Másodsorban — és ezt tekinthetjük a fő motívumnak — érzékelteni szándékozott azt a történelmi, társadalmi, tudományos és filozófiai légkört, hátteret, amelyben a mozgalom megindult, lezajlott és felbomlott.

A II. fejezetben az ún. „elő-kör” — a *Bécsi Kör* megelőző csoportosulás — történetét, és a *Kör* arculatának kialakulását alapvetően befolyásoló két vezér-

<sup>6</sup> I. m. 473., 481.

<sup>7</sup> L. pl. Wilfrid Sellars „Empiricism and Abstract Entities” c. cikkét („The Philosophy of Rudolf Carnap”, 433 és köv.)

<sup>8</sup> Nem tartozik szorosan a kérdéshez, de meg kell említeni, hogy ez — eltekintve a *Kör* tagjainak visszaemlékezéseitől stb. — egyáltalán nemcsak a magyarul megjelent művek sajátos jellemzője.

egyéniség: Moritz Schlik és Rudolf Carnap intellektuális fejlődését és élettörténetét vázolja fel Altrichter. A III. rész egy rendkívül alapos és széles körű kutatómunka főbb eredményeit foglalja össze: a neopozitívizmus *mint mozgalom* történetét. A *Wissenschaftliche Weltauffassung* alapján ismerteti a *Kör* tagjainak a filozófus, társadalomtudós, tudományfilozófus és logikus elődökhöz való viszonyát, továbbá a *Verein Ernst Mach* (a *Bécsi Kör* hivatalos szervezete) jellegét; a folyóiratok és publikációsorozatok történetét. A logikai pozitívizmus *német* nyelvterületen létrejött, *német* filozófusok és tudósok által művelt filozófia volt. Filozofálásuk tudományközposztúsága azonban kezdettől fogva hatásosan segítette elő azt a törekvést, hogy a neopozitívizmust nemzetközi filozófiai mozgalommá alakítsák. Altrichter röviden felsorolja ezeket az internacionalizálódási kísérleteket: a rokon beállítottságú csoportokkal (a „Berlini Kör”-rel, a lengyel logikusokkal stb.) való kapcsolatfelvételt és a nemzetközi kongresszusokat.

A *Bécsi Kör* arculatát, szellemi beállítottságát alapvetően meghatározó tényezők közé kell sorolnunk jó vitalégekörét. A tagok nézeteiket nem megfellebezhetetlen és kétségbevonhatatlan dogmákként, hanem megvitatatható és megvitatandó véleményekként, állításokként terjesztették elő. Bizonyára e „nyitottság”-szülte folyamat is közrejátszott abban, hogy manapság már egy kisebbfajta könyvtárat meg lehetne tölteni a *Kör* elméleti tevékenységét kritikailag tagláló cikkekkel, könyvekkel és másfajta publikációkkal. Altrichter tehát nehéz feladatot vállalt, amikor ebben a minden modernsége ellenére kissé elcsépeltnek számító témában újítani akart. Ezt mégis sikerült véghezvinnie. Sajátos megközelítésmódot választott: nem próbálta meg teljességében vázolni vagy ismertetni a *Bécsi Kör* (vagy az egyes tagok) filozófiai életútját — ez nem egy szöveggyűjtemény bevezetőjének feladata; nem is az igen nagyszámú bírálat felsorolására vagy a kritikai argumentumok ismertetésére törekedett, hanem a központi problémák történetét és funkcióját, valamint a hozzájuk kapcsolódó megoldási variánsokat foglalta össze — mindenütt jelezve az önbírálat, a külső kritika vagy a lehetséges másfajta megoldások útját. Ily módon a tanulmány valóban *bevezetéssé* kerekedett: a szakértőnek is tud újat mondani, miközben kitűnő összefoglalás és „emlékeztető” számára; a témában kevésbé jártas olvasónak pedig eligazítást nyújt, miközben megismerteti a problémákkal (ezt jelentős mértékben

elősegíti üdítően világos nyelvezete). Nem kevésbé fontos, hogy arányaiban és a problémák tárgyalásában is a közölt szövegekhez alkalmazkodik.

Bizonyára a telhetetlenség beszél belőlem, de véleményem szerint érdemes lett volna az „ősök” kérdését nem csupán a *Wissenschaftliche Weltauffassung* alapján, hanem — a problémátörténeti elemzés közben — mai nézőpontból is szemügyre venni; ugyanúgy, ahogy érdemes lett volna jelezni azt a folyamatot, amely az internacionalizálódási törekvésekkel párhuzamosan jelentkezett, ti., hogy filozófiájuk bizonyos elemeit is igyekeztek nemzetközivé tenni, más áramlatokhoz közelíteni. Ez a tendencia még a felbomlást megelőzően jelentkezett; az emigrációs hullámmal és a felbomlással egyidejűleg azonban meggyorsult.

\*

Érdemes még néhány szó erejéig a fordításokra is kitérni. A kötet fordítói *filozófiai feladatnak* tekintették amit csináltak. Igen jelentős munkát végeztek: több helyütt nekik maguknak kellett a megfelelő magyar terminológiát megalkotniuk. A fordítások pontosak és a mondatok szerkezete, stílusa mégis tökéletesen megfelel a magyar nyelv követelményeinek. Kissé talán furcsa jelenség, hogy erre egyáltalán szót fecsérélünk. Mégis — sajnos — bizonyításra szorult, hogy a jó filozófiai fordításához korántsem elégséges csupán a szóban forgó idegen nyelv — esetenként mégoly alapos — tudása; legalább annyira szükséges az illető filozófusok *nézeteinek, terminológiájának* és *szóhasználatának* beható ismerete. Nem tartom tehát véletlennek, azt az utóbbi időben elterjedt gyakorlatot, hogy sokszor jelentős filozófusok maguk vállalkoznak kollégáik frásainak fordítására.<sup>9</sup>

Végül pedig mindenképpen dicséret illeti a *Gondolat Kiadót* a szép kiállítású, jól szerkesztett kötetért, amely a kicsit nehezen induló, de egyre színvonalasabb és valódi igényeket kielégítő kiadványokkal jelentkező „Gondolkodók” sorozatnak bizonyára egyik legjelentősebb darabja.

<sup>9</sup> Így pl. a már említett „Logical Positivism” c. kötet fordítói között szerepel A. Pap, a jelentős tudományfilozófus, vagy pl. G. Frege, „Grundlagen der Arithmetik” c. művét J. L. Austin fordította angolra stb.

# TANULMÁNYKÖTET A MŰVÉSZET KORAI FORMÁIRÓL\*

VOIGT VILMOS

A szovjet szemiotikai kutatások méltán világhíresek. Egyik sajátosságuk a nagyon széles tematikus érdeklődés: a világon sehol másutt nem találni elsőrangú szakembereket, akik egyaránt foglalkoznának Ausztrália, Afrika, Amerika, Európa és Ázsia népeivel, kultúrájával, egyszersmind zenével, mitológiával, nyelvtudománnyal, folklorisztikával, barlangrajzokkal, írástörténettel és egyáltalán a kultúra számos területével. E kötet szerzői a maguk tudományszakának kiváló képviselői, megannyi nemzetközi szaktekintély, akiknek együttműködése már hazai, szovjet viszonylatban is számottevő tény, hiszen korábban sohasem készült olyan összefoglalás, amelyben az emberiség művészetének korai formáit pozitív módon, nemcsak polemikus vagy programatikus módszerrel írták volna le. Nemzetközi méretekben is úttörő vállalkozás a kötet. Igaz ugyan, hogy már Boasnak a primitív művészetéről, Benveniste-nek az indoeurópai társadalomról, Dumézilnek az indoeurópai mitológiáról, Greimasnak és Lévi-Straussnak a mítoszokról és mesékről frott munkái könnyűszerrel megrajzolták egy nagyobb szintézis, a korai kulturális és művészeti jelenségek strukturális elemzése kézikönyvnek kereteit, mindazonáltal ilyen munka sosem látott napvilágot. Hadri-court és Leroi-Gourhan ugyan megkísérelték, hogy az ősművészet vagy a szóbeliség kialakulásának egynemély problémáját strukturális módszerrel közelítsék meg (sőt e törekvések László Gyula és Vekardi László jóvoltából hazai visszhangot is kaptak, bár ezt korántsem nevezhetjük elégségesnek vagy kellőképpen elmélyedőnek), mégis az előttünk levő, 1972 nyár végén megjelent kötet az első olyan munka, amely áttekintést ad szinte az egész ősi művészetéről. A könyv tehát több szempontból is újdonság: világméretekben az első modern módszerű összefoglalása a témának, tartalmilag igen széles területet ölel fel, ezenkívül a szovjet társadalomtörténeti-művészettörténeti-kultúratörténeti szemiotikának is új fokozatát képviseli. Noha különálló tanulmányok gyűjteménye (amelyek száma még tovább növelhető lett volna), a célkitűzés és a módszer azonos volta egységes művé teszi. Viszont a sokféle tárgykör miatt igen nehéz részletes, elmélyedő képet adni róla.

A rövid bevezető a munka célkitűzését

\* „Rannie formi iszkussztva”, összeállította: Sz. Ju. Nyekljudov, felelős szerkesztő: Je. M. Meletyinszkij, Izdatyelsztvo „Iszkussztvo”, Moszkva 1972.

rögzíti, majd a 16 tanulmány következik, mindegyik külön számozott jegyzetekkel, illusztrációkkal, irodalomjegyzékkel. Ezek tudományos színvonala kitűnő; néha egyenesen csodálatra méltó, milyen járatosak egy-egy téma legújabb irodalmában is a szerzők. Az illusztrációk technikai színvonala kívánivalót hagy maga után, ami sajnálatos tény, mivel igen gondosan válogatták őket, és a legtöbbször új, ritkán látott anyagot, vagy valamilyen témához külön egybegyűjtött képeket találunk a könyvben. A kötetben nincs összefoglaló tanulmány, így az egyes cikkek önállóak, magukért állnak helyt. Több tanulmány ugyan általános kérdéseket vet fel, mégis helyes lett volna valamilyen bővebb formában összegezni a kötet hozta új eredményeket, annál is inkább, mivel számos részlettanulmány új, meglepő következtetéseket tartalmaz, és ezek egymás mellé helyezése mindenképpen helyes lenne. Tematikusan tulajdonképpen több nagy egység figyelhető meg a könyvben: az ősművészet és a legarchaikusabb primitív művészet kérdései, illetve az egzotikus művészetek szemiotikai szempontból különösképpen jól elemezhető tényei kerülnek elő. A módszertan összegezése is hiányzik, pedig erre is hálával gondolna az olvasó, hiszen a kötet újdonsága módszertanilag is számottevő.

Rátérve az egyes tanulmányokra, az első szerzője Z. A. Abramova, a leningrádi régészeti intézet ősrégésze. Már huzamos ideje foglalkozott a paleolitikum művészetével, főként az emberábrázolás kérdéseivel. Itt az ábrázoló művészet legrégibb formáit vizsgálja. A nyugat-európai művészetre vonatkozólag Leroi-Gourhan újabb munkáit használja fel, ehhez hozzáveszi a szovjet régészek által feltárt anyagot, és ezt történeti, stilisztikai szempontból foglalja össze. Ezt a tanulmányt közvetlenül kiegészíti az Ermitázs ősrégész-művészettörténésze, A. D. Sztoljar írása, amely a művészet kezdeteivel, és ennek a tudatban lejátszódó folyamataival foglalkozik. Kiindulásként megátekint a kérdés újabb elméleteit, és megállapítja, hogy kellő esztétikai és tárgyi tudással ritkán kísérelték meg a feleletet. Néhány alkotástipológiai kérdés említése után foglalkozik a paleolitikum állatábrázolásaival, nőábrázolásaival (beleértve a madarábrázolásokat és a „fejetlen” nőábrázolásokat is), majd összegezi eredményeit: a konkrét, természeti makettszerű ábrázolásoktól a jelképes-analogikus ábrázolásokig át a je-

lenet-ábrázolásokig terjed a paleolitikum fejlődése, és voltaképpen az utolsó fokot tarthatjuk a művészet valódi kezdetének.

Páratlanul álló kísérlet a moszkvai szlavista és indogermanista nyelvész, V. N. Toporov tanulmánya, aki a paleolitikum néhány költői (!) szimbólumának magyarázatával foglalkozik. A szovjet összehasonlító és prelingvisztika ugyan már bravúros eredményeket ért el szövegek rekonstrukciójában, mégis merészek tűnik a kőkorszak költészetéről beszélni. Toporov előbb a rendszerezési elvekről beszél, majd a szövegből rekonstruálható additív és párhuzamos szerkesztést idézi fel a kőkorszaki barlangművészet példáin, foglalkozik a férfi–nő ábrázolásokkal, a rajzok színeivel és tájolásával, majd a világfa képzetkörével (itt a kompozíció és világ-séma kérdéseivel is). A szerző valószínűsíti, hogy a hetes beosztás, a férfi–nő (nap—hold) oppozíció csakugyan rendkívül régi az ábrázolásos (és szóbeli) művészetekben.

Munkatársa, az ugyancsak nyelvész V. V. Ivanov, voltaképpen egyetlen résztelmével, az emberi kéz „lenyomatával” foglalkozik, bevezetőjében azonban kitér a művészet pszichológiai és ritualista eredetelméletére is. A témát a barlangok festékes kézlenyomatairól szinte napjaink primitív művészi képződményeiig vezet, ezzel is igazolva a téma régiségét és jelentős voltát.

Korábbi monográfiáinak anyagára épít a moszkvai eposzkutató, E. M. Meletyinszkij, aki a szóbeli művészetek ősi kezdeteit tárgyalja. Előbb a táncra és a ritusokra vonatkozó ősrégészeti adatokra hivatkozik, majd Veszelovszkij nyomán a kezdeti műfajok kialakulásával és elkülönülésével foglalkozik. Bár csak utalásként említ példákat, ezek fél évszázados teóriához csatolva újat adnak. Viszonylag részletes leírást kapunk az ausztráliai bennszülöttek folklórjáról, a kultúrhéroszokra vonatkozó történetekről, valamint a mítoszok a mesebe való történeti átmenetéről, továbbfejlődéséről. Tanítványa, Sz. Ju. Nyekljudov az irodalom előtti költészeti formák ábrázolási módzatairól értekezik tanulmányában. Voltaképpen nem ismeretlen az anyaga, hiszen feldolgozott mítoszokat, epikus alkotásokat használ fel, újszerű azonban az ábrázolás módjait mitológikus, majd epikus formáinak esztétikai érzékéről tanúsító elemzése, a tartalmi és megformálási sajátosságok szoros egymáshozrendelése, amelyet a szemantika és a jelölés kategóriáival is megközelít.

A kötet zenei tanulmányai közül M. G. Harlapnak az orosz verselés és zene példáján a zene eredetéről írott cikke az első.

A főként metrikával foglalkozó szerző előbb a szóbeli „irodalom” vizsgálatának néhány elvi kérdését érinti, majd az orosz népi verselés és dallamrendszerek jellemzését adja. Záró megjegyzéseiben a rendszerszerűség és a kifejezési viszonyok vizsgálatában követett elveit foglalja össze.

A Szovjetunió legkiválóbb Ausztrália-szakértője a leningrádi etnológus, V. R. Kabo. Ő az ausztráliai bennszülöttek művészetének anyagán az ősművészet sokat tárgyalt szinkretizmusát vizsgálta meg. Területi és tipológiai áttekintést ad, nem annyira új elméletet, mint inkább azt a szilárd tudást, amit az eddigi vizsgálatok összegezéséből megállapíthatunk. M. I. Lekomceva egyetlen részletelmével foglalkozik, az ausztráliai Grootte Eylandt szigeti őslakosság rajzait elemzi, ezzel egy szersmind az ausztráliai ősművészet vizsgálata számára is módszert kívánván nyújtani. Az elemzés módja a funkcionális és társadalmi szempontú leírástól a mitológiai értelmezésig és a szemiotikai jellegű jeltipológiáig terjed. D. M. Szezal tulajdonképpen bohémista nyelvész, de már évek óta foglalkozik a brit columbiai indiánok gazdag folklórával. Itt közi tanulmánya az éppen rendkívül sokrétű művészetéről közismert indiáncsoport mitológiai ábrázolásait veszi sorra. A téma fontosságát önmagában az a körülmény is jelzi, hogy klasszikus feldolgozója maga Boas volt, aki a primitív művészetek nem egy vonását itteni közvetlen kutatásaiból vonta le. Szezal gazdag kulturális és társadalmi bevezetés-körülhatárolás után messzemenően szemiotizált analízist ad a totemoszlopok, a titkos (kannibál) társaságok, a mitológia és általában a figurális művészet jelenségeiről. A dolgozatot gazdag, eredeti szempontok alapján kiválogatott összehasonlító anyag egészíti ki, amely kiterjed az egész Újvilágra, sőt más kontinensekre is. B. V. Mirimanov az afrikai sziklarajzok fejlődéstörténetét vizsgálja fel, a múlt század közepén történt felfedezésüktől máig, konkrét anyagát a Szahara vidékére korlátozva. A stílusok fejlődését tartalmi és formai oldalról egyaránt bemutatja. N. N. Kosevszkaja a külföldön kevésbé közismert, de egyébként legkitűnőbb képviselőiben méltán világszínvonalúnak tartott szovjet afrikánisztika módszertani eredményeivel felvértezve tárgyalja az afrikai hagyományos szobrászat néhány jellemvonását, a kezdetektől a legfejlettebb formáig, kulturális és etnikai csoportonként különválasztva. Tömörségében is úttörő jellegű cikk, a szovjet afrikánisztikai szobrászat kutatás egyetlen összegező terméke. A szudáni mitológiával és bantu filológiával foglalkozó Je. Sz.

Kotljár az afrikai állatmesék vizsgálata során terjeszti elő azt a felismerését, hogy ez a műfaj három csoportra: mitikus, klasszikus és fabulaszerű mesékre tagolódik. Különösen az első csoport vizsgálata a korai folklór és mitológia szempontjából is sok tanulsággal jár.

A szovjet zenei szemiotika legismertebb képviselője M. M. Langleben, aki ezúttal az egyiptomi, kínai, óind, babiloni, ógörög zenei írás, jelzések rendszereit mutatja be, és ezzel maguknak az illető zenének kulturális rendszerét próbálja meghatározni. A. M. Karapetjan az írás és az ábrázolóművészet összefüggésével foglalkozik a régi kultúrákban. Konkrét anyaga a háromezer évvel ezelőtti Kína, mégpedig mind írástörténeti, mind művészettörténeti szempontból. E kétféle megközelítés összekapcsolása a tanulmány újdonsága. B. L. Ogibenin indoeurópai (pontosabban szankszkrit) specialista nyelvész, de a kötet többi szerzőjével együtt érdeklődése igen széleskörű. Itt az indotibeti ikonográfia néhány alapvető kérdésével foglalkozik, elsősorban a személyt keretben ábrázoló rendszerekkel, amelyek vallási-mitológiai eredetűek, de művészeti formává váltak.

A kötet témáinak áttekintése is bizonyítja, amiről előljáróban szó esett: a széles körű érdeklődés változatos tanulmánygyűjteményt hozott létre. Az első hét tanulmány az ősművészetet foglalkozik, ha olykor konkrét anyag alapján is, mégis általános érvénnyel. Két ausztráliai, egy amerikai, három afrikai és három ázsiai tárgyú dolgozat olvasható ezek után, és a tematika más oldalról is széles: írásrendszer, képzőművészet, zene, állatmese, sziklarajz, titkos társaságok és totemoszlopok, ráolvasások értelmezése követi egymást. Minden egyes tanulmány széles körű áttekintést ad, a kölcsönös hivatkozások száma is egységessé teszi az egész kötetet. Nem teoretizálás, hanem konkrét anyagból, nagy tárgyi és elméleti jártassággal megállapítható összefüggések megállapítása volt a tanulmányok szerzőinek elért célja.

Ha megkíséreljük összefoglalni, mi is a kötet mondanivalója az ősi művészeti formákról, ezt könnyűszerrel csak metodikai síkon végezhetjük el. A könyv módszere a konkrét és sokoldalú megközelítés. Ennek során feltűnő a jelszerűség hangsúlyozása és ennek többé-kevésbé a szemiotika terminológiájával való megközelítése. Mindazonáltal igen szolid szemiotika ez, távol esik akár a szovjet Lotman és tanítványai kizárólag kommunikációelméleti vagy jeltudományi megközelítési módszertől. Másrészt itt leírásokat, részletes elemzéseket, nem pedig programatikuss cikkeket

olvashatunk. Ez sok szempontból előnye a kötetnek. Ugyanis a művészet korai formáiról már igazán sok egy vagy néhány szempontú általánosítás jelent meg, és még ha ezek viszonylag tetemes hányada elfogadható is, annál nagyobb szükség van szintetikus munkákra. A jelen kötet tanulmányai ilyen jellegűek. Az egyesítő erő a társadalomtörténeti és művészettörténeti tipológia, az összehasonlító vizsgálatoknak legkivált a Szovjetunióban kikísérletezett új változata. Ezért is verbuválódtak a kötet szerzői széles területről: van köztük régész, nyelvész, művészettörténész, folklorista, zenetudós. Ez a tipológiai módszer tovább formalizálva jelent meg a kötetben. Először széles és témák kutatására találták ki, és a hatvanas évek elején ilyen témákkal kapcsolatban érte el sikereit. Már ekkor megfogalmazódott a fejlett társadalomtörténeti tipológia igénye, s a módszer Konrad, Gurevics és mások munkáiban látványos eredményekre vezetett. Most egy időben jóval korábbi korszak tematikája került elő, olyan kérdéskör, ahonnan éppen a biztos társadalomtörténeti és esztétikai fogódzók hiányoztak hosszabb ideig. A szovjet néprajz, régészet, művészettörténet részletkérdéseket korábban is tisztázott, az anyagfeltárás mennyisége is imponáló, mindazonáltal a módszer nem ment túl a történelmi materializmus ismert metodikáján — ami nem-hogy hiba lenne, inkább erény, ám az esztétikum kérdéseit illetően nem ad teljes magyarázatot. E kötet hangsúlyozottan esztétikai igényű, benne a „művészettörténet” problémái társadalomtörténeti és tudattörténeti kérdésekként jelentkeznek. Nem véletlen, hogy a bár közvetlen értelemben egymástól független és eltérő jellegű, mégis azonos célkitűzések folytán oly sok szerző igyekszik a maga szempontjából a művészet „kezdetét” megragadni. Itt hiányzik a legjobban egy összegező fejezet, előszó vagy utószó, amely legalább a kötet eredményeit összesítené.

Egy másik vonása a könyvnek az, hogy voltaképpen három kérdéskört tárgyal együtt: a régészet, az etnológia és a folklorisztika illetékességi körét érinti. Ez tudatos is, nem is a kötet szerzői és szerkesztői előtt. A szerkesztők ezért választják szerencsés leleménnyel „A művészet korai formái” címet, ugyanakkor az egyes szerzők nem mindig következetes terminológiával érintik a három különböző tartományt. Olykor az ősművészet is folklórként, vagy a primitív művészet is ősművészetként szerepel — ritkábban saját anyagról szólván, annál gyakrabban azonban a hivatkozások és utalások között. Itt voltaképpen a társadalomtörténeti aspektus vál-

hat eligazítóvá, és ez a szempont ismert is a szerzők között. A kötet erénye viszont az, amire több-kevesebb eltökéltséggel utalnak a szerzők, hogy strukturális-formai szempontból ez a három tartomány összefügg egymással. A kötet címének tág, eléggé körülhatárolatlan megnevezése „korai formáknak” nevezi e jelenségeket, arra utalva, hogy a kibontakozó hivatásos művészet már lényegét tekintve más jellegű művészetet teremt meg. Azt a kérdést, hogy csak társadalomtörténeti és e kötetben érintett formai-stílusbeli-strukturális-jelszerű vonásokkal meghatározható-e a „korai művészet”, most nem tudnám el-

dönteni, inkább csak hivatkoznék arra, hogy itt még sok speciális vizsgálatra van szükség, és a könyv szerzőinek sem az volt a feladatuk, hogy egyszer s mindenkorra húzzák meg ezt a határt. De éppen annak következtében, hogy a kötetben nem pretencionált módon került elő a „korai művészetek” sok-sok azonossága, erre az összefüggésre figyelmet kell fordítanunk. A kötet úttörő jellegű érdeme, hogy a legkülönbözőbb területeken utal erre a tényre, olyan módszertani bázissal, amelyet helyesnek ismerhetünk el, és amely — nagyon fontos szempont ez — követhető, folytatható általunk is.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Sós Attila  
A kézirat nyomdába érkezett: 1978 VIII. 6. — Terjedelem: 26,60 (A/5 iv)  
73.75150 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György



Az  
Akadémiai Kiadónál  
jelent meg:

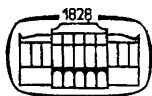
ELEK TIBOR

# **Marxizmus és relativitáselmélet**

Megjegyzések Albert Einstein tudományos önéletrajzához

A relativitáselmélet filozófiai tartalmának kérdése még napjainkban is a marxista filozófia egyik vitatott problémája. Több filozófus a relativitáselméletben látja a materializmus tér- és időkonceptiójának igazolását. Elek Tibor e munkájában ezzel ellentétes végkövetkeztetésre jut, és kimutatja a relativitáselmélet negatív filozófiai tartalmát. A fejtegetések külső keretét Einstein tudományos önéletrajza adja, amely egyben alapul szolgálhat arra is, hogy tisztázzák Einstein világnézetének objektív idealista jellege.

304 oldal · Kötve 60,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ  
BUDAPEST

Az  
Akadémiai Kiadónál  
jelenik meg:

JOHN LOCKE

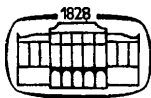
# Levél a vallási türelemről — Epistola de tolerantia

(Filozófiai írók tára. Új folyam 34.)

John Locke művének kétnyelvű kiadása az UNESCO támogatásával jelenik meg. A bevezetőben *Raymond Klibansky* professzor, az Institut International de Philosophie elnöke filológiai pontossággal tájékoztat a mű megjelenési körülményeiről, majd *Mátrai László* akadémikus előszava fényt derít a tolerancia-eszméjének megszületésének történelmi-társadalmi körülményeire és a türelmi gondolat magyarországi történetére.

Ezután kerül sor Locke nézeteinek kifejtésére, aki a protestáns ortodoxia türelmetlen, erőszakos magatartásának időszakában a vallási türelemről szól.

Latin és magyar nyelven · kb. 150 oldal · Kötve kb. 30,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ  
BUDAPEST

## CONTENTS

GYÖRGY ULLASZI: Principles of Marx' Ontology II.....	469
M. LIFSCHITZ: The Wind of History II. ....	528
JÓZSEF SIGETI: On Nicolai Hartmann's „Aesthetics” .....	549
VILMOS VOIGT: The Intension of the Concept of Truth I. ....	585
ATTILA AGOSTONI: Marx' and Engels' Conception of Prehistory: A Study in the History of Marxism .....	600
IMRE MARTON: Polarization, Plurality and Multilinear Evolution in the „Third World' — A Theoretical and Methodological Approach to the Analysis of Specific Traits) .....	632
LÁSZLÓ GÁRAI: The Economic—Philosophical Validity of the Concept of Com- munist .....	644
PÉTER KATONA: Some Aspects of the Investigation of Thought .....	656
ISZTVÁN SERDAHELYI: Taste and Aesthetic Taste .....	700
GYÖRGY MÁRKUS: The Life and the Soul: The Young Lukács and the Problem of Culture .....	742

### REVIEW

L. FARAGÓ-SZABÓ: The Philosophy of the Vienna Circle (ed. by F. Altrichter) 761	761
V. VOIGT: Studies on the Early Forms of Art .....	766

## СОДЕРЖАНИЕ

Дьёрдь Лукач: Основные онтологические принципы Маркса II .....	469
М. Лифшиц: Ветер истории II .....	528
Йозеф Сигети: Об „Эстетике” Николая Гартманна .....	549
Вильмош Шош: Интенсия понятия истины: критерий надежности знания I. ....	585
Атила Аг: Об истории в марксизме концепции Маркса и Энгельса о первобытности 600	600
Имре Мартон: Поляризация, многообразие и сложность путей развития в «третьем мире» (К теоретическому и методологическому подходу к анализу особенностей) .	632
Ласло Гараи: Экономико-философская действительность понятия коммунизма .....	644
Петер Катона: Об аспектах исследования мышления .....	656
Иштван Сердахейи: Вкус и эстетический вкус .....	700
Дьёрдь Маркуш: Душа и жизнь. Молодой Лукач и проблема «культуры» .....	742

### ОБЗОР

Иштван Фараго-Сабо: О книге «Философия Венского кружка» .....	761
Вильмош Войт: Сборник о ранних формах искусства .....	766

**Ára: 36,— Ft**

**Előfizetés egy évre: 84,— Ft**

**INDEX: 25.535**