

49 75
TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1974 / 1



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 FER-
RENO, LUKÁCS JÓZSEF, MUNKÁCSI GYULA,
RUZSA IMRE, TÓKEI FERENC, WIRTH ADÁM,
ZOLTAI DÉNES

1974/1

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: Marx ontológiai alapelvei. A reprodukció. I.....	1
SÓS VILMOS: Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériu- ma. II.....	81
MAKAI MÁRIA: A társadalomontológia alapjairól.....	104
HELLER ÁGNES: Az ösztönökről.....	147

SZEMLE

RÉVAI JÓZSEF: Recenzió Lukács György „Történelem és osztálytudat” c. kötetéről (1925)	167
--	-----

A szerkesztőség címe:

1054 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 1974. ÉVI XVIII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZEKE

LUKÁCS GYÖRGY: Marx ontológiai alapelvei. A reprodukció I.	1	1—80
SÓS VILMOS: Az igazságfogalom intenziója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma II.	1	81—103
MAKAI MÁRIA: A társadalomontológia alapjairól	1	104—146
HELLER ÁGNES: Az ösztönökről	1	147—166
LUKÁCS GYÖRGY: A reprodukció II.	2—3	177—227
ZDENĚK JAVŮREK: A Frankfurti Iskola filozófiai koncepciójának ideológiai funkciójáról	2—3	228—240
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája I.	2—3	241—282
REZSŐ MARGIT: Gassendi „Disquisitio Metaphysicá”-ja — Descartes elmékedéseinek bírálata	2—3	283—328
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat I.	2—3	329—371
LUKÁCS GYÖRGY: A fiatal Hegel	4—5	409—427
KATONA PÉTER: A hatvanöt éves „Materializmus és empiriokriticizmus” tükröződési elmélete	4—5	428—444
VOLCZER ÁRPÁD: Az objektum és szubjektum kérdéséhez}	4—5	445—461
SELMECZI JÓZSEF: A húszas évek egyik szovjet filozófiai vitájáról	4—5	462—477
BIZÁM LENKE: Lenin jelei	4—5	478—501
VERECZKEI LAJOS: Az „írástudók” felelősségéről. Heller Ágnes „Az ösztönökről” c. cikkének margójára	4—5	502—516
FUKÁSZ GYÖRGY: A szabad idő marxista fogalmának néhány általános elméleti-módszertani problémája	4—5	517—549
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája. II.	4—5	550—577
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. II.	4—5	578—610
SZMIKUN EMANUIL: Extenzív mennyiségek, intenzív mennyiségek és a társadalmi prognózisok funkciója	4—5	611—616
KOVÁCS ANDRÁS: Kritikai társadalomtudomány és kritიცista filozófia között. Max Horkheimer kritikai elméletéről	4—5	617—642
POSZLER GYÖRGY: Irodalomesztétika és irodalomtudomány. (Kísérlet és meditáció alapfogalmak tisztázására.)	6	681—699
HORVÁTH JÓZSEF: A marxista—leninista filozófia tartalmi struktúrájáról I.	6	700—724
VERECZKEI LAJOS: A tudat vizsgálatának marxista filozófiai alapjairól	6	725—738
BALÁZS TIBOR: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig tartó folyamat szerves egység	6	739—762
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. III.	6	763—790
JÓZSA PÉTER: A film: tükrözés és kommunikáció	6	791—807
N. TERTULIAN: Bevezetés Lukács György esztétikájába. II.	6	808—823
FÖLDÉS TAMÁS: „Egy az igazság” és „oszthatatlan”?	6	824—857
FARKAS LÁSZLÓ: Békés egymás mellett élés és ideológiai harc. Reflexiók az 1973. évi várnai filozófiai világkongresszusról	6	858—867

SZEMLE

RÉVAI JÓZSEF: Recenzió Lukács György „Történelem és osztálytudat” c. kötetéről (1925)	1	167—172
MIHAIL BÁCŠVAROV: A filozófiai gondolkodás fejlődése Bulgáriában a szocialista forradalom után	2—3	372—383

BORISZ CENKOV: A mai marxista—leninista esztétika Bulgáriában.	2—3	383—396
BEKE ALBERT: A pártosság fogalma Gyulai Pál esztétikájában	2—3	396—400
NYÍRI JÁNOS KRISTÓF: Lukács „Die Seele und die Formen” c. esszé- kötetének fordítástörténetéhez	2—3	401—404
HERMANN ISTVÁN: Mátrai László: „Élmény és mű”	4—5	643—645
ÁGH ATTILA: Lukács József: „Istenek útjai”	4—5	646—648
HÁRSINGI LÁSZLÓ: Mario Bunge tudományelméleti koncepciójának váz- lata. Reflexiók a „Scientific Research” c. könyvről	4—5	648—658
GONDI JÓZSEF: T. Ojzerman két könyvét olvasva. A rendszeres mar- xista metafizológia kidolgozásához	4—5	659—673
SZABÓ MÁRTON: A marxi történelemfilozófiai rendszer kezdetéről. Ágh Attila: „Az őstörténet aktualitása”	4—5	673—676
SOLT KORNÉL: G. Havas Katalin: „Formális logika”	4—5	676—679
SOLT KORNÉL: Vannak-e „megengedő normák”? (Ellenvetések Georg Henrik von Wrighttel szemben.)	6	868—871
VEKERDI LÁSZLÓ: Tóth Imre: A nem-euklideszi geometria a szellem fenomenológiájában	6	871—873
VAS IDA: Ellentmondás a gondolkodásban? Erdei László: Ellentét és ellentmondás a logikában	6	874—876
G. HAVAS KATALIN: I. Sz. Narszkij: Dialektikus ellentmondás és ismer- telméleti-logika	6	877—878

MARX ONTOLÓGIAI ALAPELVEI. A REPRODUKCIÓ. I.

LUKÁCS GYÖRGY

I

A REPRODUKCIÓ ÁLTALÁNOS PROBLÉMÁI

Már az előző fejezetben hangsúlyoztuk, hogy a munkának mint olyannak az elemzésével meglehetősen messzemenő absztrakciót hajtottunk végre. Hiszen a munka mint a társadalmi lét kibontakozott kategóriája csak folyamatszerű és önmagát folyamatszerűen reprodukáló társadalmi komplexuson belül juthat igazi és önmagának megfelelő létezéshez. Másrészt elkerülhetetlen volt ez az absztrakció, mivel a munkának alapvető és minden más meghatározást megalapozó jelentősége van a társadalmi lét sajátosságának szempontjából. Ezért minden társadalmi jelenségnek, közvetlenül vagy közvetve, esetleg igen távoli közvetítéssel, a munka az előfeltétele, minden ontológiai következményével együtt. Ennek a felemás helyzetnek az is a következménye, hogy munkaelemzésünk sok ponton, a módszertanilag szükségszerű absztrakció ellenére, szükségképpen túlmegy vagy legalábbis túlmutatott a mesterségesen-elvonatkoztató módon elszigetelt munkán. Csak ezeknek a vizsgálódásoknak az alapján kerültünk most abba a helyzetbe, hogy a munkát mint a társadalmi lét ontológiai alapját az őt megillető helyen, a társadalmi totalitás összefüggésében, azoknak a komplexusoknak a kölcsönös vonatkozásában vegyük szemügyre, amelyeknek hatásaiból és ellenhatásaiban létrejön és fenntartja magát.

Fejtegetéseink egyik legfontosabb eredménye az volt, hogy a munka aktusai szükségképpen és szakadatlanul túlmutatnak önmagukon. Míg a szerves lét reprodukciói, vagyis annak az életfolyamatnak a reprodukciói, amely egy élőlény biológiai létét alkotja, és míg ebben a folyamatban rendszerint csak a külvilág radikális megváltozása idéz elő radikális változást, addig a társadalmi létben a reprodukció elvileg belső és külső változásra épül fel. Nem téveszthet meg bennünket az a tény, hogy a kezdeti stádium egyes szakaszai gyakran sok tízezer évet vettek igénybe. Bármilyen minimális mértékben, de akkor is szakadatlanul változtak a szerszámok, a munkafolyamatok stb., és e változás következményei bizonyos csomópontokon ugrásszerűen, minőségi változásokként mutat-

*Rövidítések: MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von D. Rjazanov (1931 után: W. V. Adoratskij). Marx-Engels Verlag, Frankfurt-Berlin (1933 után: Moskau). 1927-1935. MEM = Marx/Engels/Művei [Kossuth Könyvkiadó] Budapest 1957. — Hegel művei: Werke = G. W. Fr. Hegel, Werke, herausgegeben durch einen Verein von Freunden der Verewigten. Duncker und Humblot, Berlin, 1832-1845 (huszonegy kötetben, közülük egyesek több kiadásban is). — Hegel fő műveinek magyar nyelvű kiadásai az Akadémiai Kiadónál 1950 óta jelennek meg, Szemere Samu fordításában. Egy kötetet (Eszttikiai előadások. Első rész) Zoltai Dénes fordított. E kötetek a lábjegyzetekben röviden magyar címük szerint és az évszám felüntetésével szerepelnek (pl.: A logika tudománya, 2. rész, 1957).

Szögletes zárójelnek jelzik a szerkesztőség kiegészítéseit a szerző hátrahagyott eredeti munkajegyzeteihez.

koztak meg. Ezeknek a gyakran egyenlőtlen, egészében azonban mégis felfelé mutató tendenciájú változásoknak az objektív-ontológiai alapja abban rejlik, hogy a teleológiai tudatosan tételezett munkában kezdettől fogva megvolt az a lehetőség (dünamisz), hogy többet termeljen, mint ami a munkafolyamatot végrehajtó lény egyszerű reprodukciójához szükséges. A munkából szükségképpen következik a szerszámok előállítására, a természeti erők hasznosítása (tűzcsinálás, az állatok megszelidítése stb.), és ez hozza létre bizonyos fejlődési fokokon azokat a csomópontokat, amelyek minőségileg megváltoztatják az egyes társadalmak szerkezetét és dinamikáját. A munkának az a képessége, hogy eredményei meghaladják a munkavégzők reprodukcióját, teremti meg a rabszolgaság objektív alapját, amelyet megelőzően csak az elfogott ellenség megölésének vagy adoptálásának alternatívája létezett. Innen vezet az út különféle szakaszokon át a kapitalizmusig, ahol a munkaerőnek ez a használati értéke az egész rendszer alapjává válik. De — bármennyire viszolyognak is ideológiailag bizonyos elméletek a „többletmunka” kifejezéstől — a szabadság birodalma, az értelmes szabadidő lehetősége a szocializmusban mégis a munkának azon az alapvető sajátosságán nyugszik, hogy többet termel, mint amennyi a dolgozó reprodukciójához szükséges.

Az egyik legfontosabb ilyen változás a munkamegosztás fejlődése. Bizonyos mértékig ez már magával a munkával adva van, és szerves szükségszerűséggel nő ki belőle. Ma már tudjuk, hogy a munkamegosztás egyik formája, a kooperáció már nagyon kezdeti fokokon jelentkezett; gondoljunk a paleolitikus vadászatra már említett esetére. A munkamegosztás pusztán létezése, bármilyen alacsony színvonalú is, kinöveszti a munkából a társadalmi lét további döntő meghatározását, a valamely munkára egyesült emberek közti precíz kommunikációt: a nyelvet. Erről későbbi összefüggésekben beszélünk majd, most csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy a nyelv mind erőteljesebben megnyilatkozó sokrétűséggel rögzíti a megismerést és fejezi ki a létező objektumok lényegét, olyan eszköz tehát, amely a tárgyakkal kapcsolatos sokrétű és változó emberi magatartásmódok közlésére szolgál, ellentétben azokkal a gyakran pontosan kifejtett jelzésekkel, amelyeket az állatok adnak egymásnak, és amelyek bizonyos életfontosságú konstellációkban mindig visszatérő rögzített viszonylatokat továbbítanak. Például veszélyt jeleznek (ragadozó madarak), és ebből, mondjuk, az elrejtőzés rögzített magatartásmódjai következnek, míg a nyelv segítségével már a legkezdetlegesebb fokon is el lehet mondani, hogy egy mammut jön, ne féljetez stb. Vizsgálódásainknak ezen a kezdeti fokán a nyelv (kezdetben a gesztikuláció mellett, később ezt messze túlhaladva), mint azoknak a teleológiai tételezéseknek a legfontosabb szerve érdekelt bennünket, amelyekre a munkáról szólva szükségképpen mindig utalnunk kellett, de amelyeket ott nem tárgyalhattunk megfelelően. Azokra a teleológiai tételezésekre gondolunk, amelyek nem valamely természeti tárgy átváltoztatását, hasznosítását stb. tűzik ki célul, hanem arra törekuszenek, hogy más embereket bírjanak rá a közlés szubjektuma által óhajtott teleológiai tételezés végrehajtására.

Minden további magyarázat nélkül világos, hogy a munkamegosztás egyetlen fajtája sem nélkülözhet ilyen közlési közeget. Akár általában vett kooperációról, akár valamely szerszám stb. előállításához vagy alkalmazásához szükséges együttműködésről van szó, mindig feltétlenül szükség van ilyen jellegű közlésekre, és pedig annál inkább, minél fejlettebbé válik a munka és a kooperáció. A nyelvnek ezért a munka, a munkamegosztás és a kooperáció fejlődésével egyidejűleg szakadatlanul tovább kell fejlődnie, mind gazdagabbá, hajléko-

nyabbá, differenciáltabbá stb. kell válnia, hogy közölhetővé tehesse az újonnan létrejött tárgyakat és viszonylatokat. Az ember növekvő uralma a természet fölött tehát közvetlenül abban is megnyilvánul, hogy milyen sok tárgyat és viszonylatot tud megnevezni. Az emberek, dolgok és viszonylatok nevének mági- kus tisztelete ebben az összefüggésben gyökeredzik. Ebben azonban objektíve olyasmi fejeződik ki, ami számunkra még fontosabb: nevezetesen az az ontoló- giai tény, hogy a tettek, a viszonylatok stb. — bármilyen egyszerűnek látszhat- nak is első pillantásra — mindig komplexusok korrelációi, ahol is az elemek csak mint a komplexus alkotórészei juthatnak valódi hatékonysághoz. Nem szorul magyarázatra, hogy az ember, már mint biológiai lény is, komplexus. Éppígy közvetlenül nyilvánvaló, hogy a nyelvnek is szükségképpen komplexusszerű jellege van. Minden szó csak annak a nyelvnek az összefüggésében rendelkezik közölhető értelemmel, amelyhez tartozik; mindazok számára, akik nem ismerik a szóban forgó nyelvet, értelmetlen hangsor csupán; nem véletlen, hogy némely primitív nép „némának”, közlésre képtelennek nevezte az idegeneket. Ahhoz sem férhet kétség, hogy a munkamegosztás is komplexus; az egyes aktusok, teljesítések stb. is csak abban a folyamatban számíthatnak értelmesnek, amely- ben részt vesznek; helyes vagy hibás voltukról főként az a funkció dönt, amelyet éppen ebben a komplexusban kell betölteniük. És az is nyilvánvaló, hogy a különböző — állandó vagy alkalmi — csoportok, amelyek a munkamegosztás szülőttei, szintén nem létezhetnek és működhetnek egymástól függetlenül, tehát anélkül, hogy kölcsönös vonatkozásokba ne kerüljenek egymással. Így hát a társadalmi lét, már legkezdetlegesebb fokán is, komplexusokból álló komple- xus, ahol is szakadatlan kölcsönhatás áll fenn mind a részkomplexusok, mind pedig az összkomplexus és a részei között. Ebből bontakozik ki a mindenkori összkomplexus reprodukciós folyamata, mégpedig úgy, hogy a részkomplexusok is — persze csak viszonylagos — önállósággal reprodukálódnak, de mindezekben a folyamatokban a mindenkori egész reprodukciója alkotja a kölcsönhatások e sokrétű rendszerének túlsúlyos mozzanatát [übergreifendes Moment].

Eredetileg a munkamegosztás az embercsoportok tagjainak biológiai diffe- renciálódásán alapult. A természeti korlátok visszaszorulása mint a társadalmi lét mind határozottabb és tisztább társadalmivá válásának következménye mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy ez az eredetileg biológiai differenciá- lódási elv mind több társadalmi mozzanatot vesz fel magába, és ezek vezető szerepre jutnak benne, s így a biológiai mozzanatok másodrendűvé fokozódnak le. Ez megmutatkozik például abban is, hogy milyen szerepet játszanak a nemek a társadalmi munkamegosztásban. Engels bebizonyítja, hogy a nő helyzete a társadalmi életben (anyajog stb.) attól függ, hogy a gazdagság fokozódása nagyobb súlyt ad a férfi gazdasági funkcióinak, mint a nőéinek; primitívebb fokokon fordítva állt ez a dolog.¹ Bebizonyosodik tehát, amit az összes új etnog- ráfiai kutatás is igazol, hogy a reprodukció mindenkori fokán létrejött társa- dalmi struktúra végső soron még az olyan elementárisan biológiai viszony formáit is meghatározza, mint amilyen a szexuális kapcsolat. Minden területen ez a helyzet. Vegyük például az öregek és a fiatalok kapcsolatát; közvetlenül úgy látszik, mintha ez biológiai jellegű volna. Valójában az öregség egy hosszú élet felhalmozott tapasztalatainak köszönheti tekintélyét, és mivel ezek a tár-

¹ Engels: Der Ursprung der Familie etc. [Hrsg. Ladislaus Rudas. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau—Leningrad, 1934] p. 40. — [A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM, 21. k., 54. o.]

sadalmi életen, főként a legtágabb értelemben vett munkán alapulnak, és mivel a természet itt csupán tereppel szolgál a munka számára (erdő a vadászat számára), a hosszú élet nem több, mint a társadalmilag fontos élettapasztalatok felhalmozódásának biológiai alapja. (Az öregségnek ez a monopolhelyezete olyan mértékben megy mindinkább veszendőbe, ahogy a társadalmilag döntő tapasztalatok többé már nem pusztán empirikusan gyűlnek össze és maradnak meg az emlékezetben, hanem általánosításokból levezetés útján jönnek létre.)

A munkamegosztásnak azonban olyan, még messzebbre vezető következményei is vannak, amelyek tisztán társadalmivá vált akciókat és viszonylatokat alakítanak ki. Gondoljunk itt főként azoknak a teleológiai aktusoknak a hatásaira, amelyek azt a célt szolgálják, hogy más emberekben felbresszék az akaratot bizonyos teleológiai tételezésekre. Hogy már primitív fokon is sikerrel funkcionálhassanak, ahhoz éppúgy szükség van azoknak az embereknek az ismeretére, akikben ezt az akarást életre akarják hívni, mint ahogy a szűkebb értelemben vett munkatételezések is megkövetelik a tekintetbe jövő természeti tárgyak, erők stb. ismeretét. Ez az ismeret természetszerűleg túlhalad a pusztán biológiai elemen, és társadalmi jellegű. Az olyan értékek, amelyek eközben létrejönnek, mint például az emberismeret, a rábeszélőképeség, az ügyesség, a ravaszság stb., a maguk részéről kitágítják a — mind tisztábban társadalmi — értékek és értékelések körét. Ha már annyira fejlett az illető csoport, hogy bizonyos fajta fegyelmet is ismer, akkor ez a társadalmiság többé-kevésbé intézményes, tehát még pregnansabban társadalmi jelleget ölt.

Itt természetesen még jelzésszerűen sem vázolhatjuk azt az utat, amelyet a munkamegosztás tett meg keletkezésétől jelenlegi igen differenciált formájáig. Csak azt kell röviden megmutatnunk, hogy a fejlettebb fokokon mind nyilvánvalóbban előtérbe kerülő technikai munkamegosztás a társadalmi munkamegosztásból nő ki, és — az összes itt tapasztalható kölcsönhatás figyelembevételével is — főként következmény, nem pedig ok. (Egy társadalmilag már rögzített munkamegosztás keretein belül a technikai átrendezés természetesen új konkrét átcsoportosítás kiindulópontjává válhat a munkamegosztáson belül.) A munkamegosztás azzal kezdődik, hogy az egyes foglalatosságokk ézművességekké önállósulnak. Ez természetesen nagy előrehaladást jelent gazdaságilag és technikailag is, de ne feledjük el, a szakmák differenciálódásának az a társadalmi előfeltétele, hogy az élethez közvetlenül szükséges termékek előteremtéséről minden területen mindenki gondoskodhat (mindenki újratermelheti ezeket), anélkül, hogy ténylegesen ő maga termelné meg ezeket a termékeket. Ez a munkamegosztás viszonylag korán jelenik meg; gondoljunk a kézművesekre az őskommunistikus keleti falvakban. De ennek a társadalmi differenciálódásnak a magasabb formái is csupán egyes munkaterületeket érintenek, mint önmagukban zárt komplexusokat, és az egyes munkafolyamatokon belül nem idéznek még elő munkamegosztást; így van ez még a céhekben is. A munkafolyamatot mint olyat csak a manufaktúrában tagolják szét részmunkákra, de itt is csak oly módon, hogy a munkafolyamat meghatározott részmozzanatával való élethossziglani foglalatosság abnormális virtuozitást fejleszt ki. Csak a gépekkel kezdődik meg a technológia által meghatározott tulajdonképpeni munkamegosztás.

Az a folyamat, ahogyan a biológiai elem átváltozik társadalmivá, és a társadalmi elem uralkodó módon ráépül a biológiaiakra, tetszés szerinti távolságra követhető. De itt, ahol csak az elvi ontológiai kérdések a fontosak, nyugodtan megszakíthatjuk a kitérőknek ezt a sorát. A munkamegosztás ugyanis fejlődé-

sének spontán dinamikájából mind pregnánsabb társadalmi kategóriákat növeszt ki. Az árucserére és az ebben működésbe lépő gazdasági értékviszonyra gondolunk. Arra a pontra érkeztünk el, ahol Marx megkezdi a társadalmi reprodukció elemzését. Joggal teszi ezt, mivel mindenekelőtt a kapitalizmusnak, egy már túlnyomórészt társadalmivá vált formációnak a gazdaságát kutatja, és itt az áruviszony ontológiailag éppolyan kedvező kiindulópont a fejtegetések számára, mint a mi kutatásainkban a munka az általában vett társadalmi lét számára. Az áruviszony viszonylag már fejlett munkamegosztást tételez fel; a csere ténye, még ha kezdetben, mint ezt Marx kimutatja, kis közösségek (és nem ezeknek egyes tagjai) közti — többé-kevésbé véletlenszerű — cseréről van is szó, már azt jelenti, hogy egyrészt bizonyos — előállítók közvetlen szükségletét meghaladó — használati értékeket termeltek, másrészt hogy ezeknek a termelőknek olyan termékekre van szükségük, amelyeket ők maguk saját munkájukkal nem tudnak előállítani. Mindkét tény arra utal, hogy a munkamegosztás a közösségen belül bizonyos szintet ért el; ugyanis azt mutatják, hogy bizonyos emberek már specializálódtak bizonyos munkákra, ami szükségképpen feltételezi, hogy mások végzik el azt a munkát, ami nélkülözhetetlen életük fenntartásához és reprodukálásához. Ez a differenciálódás természetszerűleg fokozódik, amikor az árucserre már egy közösségen belül is megjelenik, legalábbis az önelátás kiegészítéseként. A munkatermékek áruvá válása tehát a társadalmiság magasabb foka, azt jelzi, hogy a társadalmon mind tisztábban társadalmi, nem pedig pusztán természeti jellegű mozgáskategóriák uralkodnak el. Ezt a dinamikát abban látjuk, hogy miként nő ki a munkából, immanensen szükségszerű továbbfejlődéséből egy mind átfogóbb, mind szétágazóbb munkamegosztás, és ennek megfelelően abban, hogy a munkamegosztás fejlődése miként hat kényszerítően az árucserre irányába, és hogyan hat ez a maga részéről vissza ugyanabban az irányban a munkamegosztásra. A gazdasági-társadalmi életnek tehát már ezeknél a legegyszerűbb és legalapvetőbb kategóriáinál is észre kell vennünk azt a bennük rejlő tendenciát, hogy nemcsak szakadatlanul reprodukálódnak, hanem ennek a reprodukciónak immanens tendenciája van a fokozódásra, a gazdasági-társadalmi szféra magasabb formáiba való átmenetre.

Mindenesetre meg kell itt állapítani, hogy ennek a fejlődésnek a menete dialektikusan ellentmondásos. Egyrésztől egy ellenállhatatlannak látszó folyamatot észlelünk, amely már magában a munkában is állandó továbbfejlődésre készítet. Ez a tendencia, még ha közvetlenül a mindenkori konkrét munkában jelentkezik is, hatásaiban nem szorítkozik eredeti kiindulópontjainak pusztá megjavítására, hanem, olykor még forradalmasítóan is, magára a munkafolyamatra, a társadalmi munkamegosztásra hat, és ezzel a közvetlen önellátásra beállított gazdaságot beilleszti az árucserébe, és ezt mindinkább a társadalmi reprodukció uralkodó formájává változtatja át. De bármilyen ellenállhatatlan legyen is ez a tendencia világtörténelmi irányát és kontinuitását tekintve, konkrét részszakaszait, amelyek esetleg évszázadokig, sőt évezredekig tarthatnak, annak az összkomplexusnak a struktúrája, fejlődési lehetőségei módosítják, serkentik vagy gátolják, amelynek keretei között konkrétan végbemennek. Később még részletesen beszélünk erről a kérdésről, amely döntő a különböző gazdasági formációk reprodukciós lehetőségeinek és irányainak a jellege szempontjából. Fejtegetéseink jelenlegi fokán meg kell elégednünk azzal, hogy megállapítjuk ezt a divergenciát, amely bizonyos körülmények között ellentmondásossággá, ellentétességgé fokozódhat. Csak azt jegyezzük még meg — hogy problémánk filozófiai-ontológiai hátterét kissé közelebről megvilágíthassuk —, hogy az itt vizsgált tényállás

ontológiai alapja az a Hegel tárgyalt dialektikus tény, amely szerint az ellentmondás és az ellentét az egyszerű különbség, a létező különeműség pusztán fokozódásából nő ki. Olvasóinknak nem árulunk el új dolgot, ha utalunk a fejlődés szükségszerű egyenlőtlenségére, amelyben megjelenik az ellenállhatatlan általános tendencia és a megvalósulása során fellépő akadályok, módosulások stb. közötti ellentmondás.

Az a szükségszerűség, amellyel a munkamegosztás kibontakozása az árucseréhez és ezzel az értékhez, minden egyes gazdasági tevékenység szabályozójához vezet, jelentős szerepet játszik az itt vázolt folyamatban: abban, hogy a társadalmi lét mind társadalmibbá válik és a társadalmiság mind magasabb lépcsőfokán reprodukálódik. Beszéltünk már a cserét szabályozó csereérték tisztán társadalmi jellegéről; Marxtól tudjuk, hogy létezésének és hatékonyságának mint olyannak semmi köze a fizikai, kémiai vagy biológiai léthez. Mégis már itt megmutatkozik, hogy e kategória tiszta társadalmisága nem tartalmaz társadalmi spiritualizmust; mindig csak a természeti korlátok visszaszorulásáról beszélhetünk, és sohasem a természetszerű elem eltűnéséről. A csereérték tisztán társadalmi kategória, de tudjuk, hogy csak a használati értéktől elválaszthatatlan kapcsolatban válhat valóságossá. A használati érték esetében viszont egy társadalmivá átváltoztatott természeti adottsággal állunk szemben. Mivel tehát a csereérték csak a használati értékkel reflexiós viszonyban valósulhat meg, ez a viszony a csereértéket a társadalmiság általános természeti alapjához köti. Ez azonban semmiképp sem csökkenti annak a lépésnek a fontosságát, amelyet a társadalmisodás jelent, az, hogy a tisztán társadalmi csereérték általánossá és uralkodóvá teszi a közvetítést az emberek egymás közti érintkezésében. Ellenkezőleg. Éppen ezzel a közvetítéssel jelentkeznek fölöttébb fontos társadalmi viszonylatok az emberi gyakorlatban, és az emberi viszonylatokat a tudatosodás segítségével még döntőbben társadalmivá teszik.

Minél általánosabban terjed el a csereérték, annál világosabban és meghatározottabban lép a középpontba a társadalmilag szükséges munkaidő, mint a csereérték mindenkori nagyságának ökonómiai alapja. Valamely termék előállításához szükséges egyéni munkaidőnek ez olyan meghatározottságot kölcsönöz, amely meghaladja a pusztán természettől adottat. A munka legkezedetibb stádiumaiban az volt a fődolog, hogy egyáltalán létrejöjjön a termék; szükségképpen másodlagos szerepet játszhatott, hogy mennyi időre volt szükség a termeléshez. Az egyes munkateljesítmények különbözősége is eredetileg az egyes emberek biológiai (és pszichikus) sajátosságain alapult. Csak a termelési és cserefolyamat meghatározott fokán alakul ki önálló társadalmi kategóriaként a társadalmilag szükséges munkaidő. A korábbi létformákban ennek mint ilyennek még analógiája sem lehetett, noha ontológiai szempontból szintén a természeti létben gyökerezdik, nevezetesen abban, hogy az idő tökéletesen független attól, hogy miként reagálnak rá, vagyis tisztán objektív. Ezért válhatott a társadalmilag szükséges munkaidő a lassan kibontakozó áruforgalom, a csereérték, sőt az egész társadalmi-gazdasági érintkezés alapjává. Ez csak az áruforgalomban vált nyilvánvalóvá, csak azóta alkalmazható tudatosan, de ez nem jelenti azt, hogy csak a csereviszonyban léteznek. A használati érték és a csereérték persze egymáshoz képest különemű tárgyformák, de a termelés társadalmisága következtében állandóan és kölcsönösen átcsapnak egymásba. Amikor például a kapitalista bérmunkásokat vesz igénybe a termeléshez, akkor (mint minden vásárló) a használati értéket veszi meg, ezúttal a munkaerőt, azt a képességét, hogy többet termeljen, mint amennyi reprodukciójához szük-

séges, tehát éppen azt a tulajdonságot, amely csereértékét meghatározza. Csak a munkának a — társadalmilag szükséges munkaidő keretein belül történő — végrehajtása teszi lehetővé, hogy a létrejött termékek (szintén használati értékek) a maguk részéről csereértékhez jussanak, amely a munkaerő használati értékének specifikus termékét érték többletként tartalmazza. Nem feladatunk itt, hogy ezt a folyamatot részletesen ecseteljük. Csak arra akartunk utalni, hogy az emberek gazdasági érintkezését a társadalmilag szükséges munkaidő szabályozza. Ebből azonban egyúttal kiviláglik, hogy a termelésnek az áruforgalomban létrejövő társadalmisodása, összes szükségképpen ellentmondásos jelenségformái ellenére, a társadalmiság felé vezető haladás objektív előrelendítője. Marx ezt mondja: „Minél kevesebb időre van a társadalomnak szüksége ahhoz, hogy búzát, jóságot stb. termeljen, annál több időt nyer más termelésre, anyagira vagy szellemire. Mint az egyes egyénnél, a társadalom fejlődésének, élvezetének és tevékenységének mindenoldalúsága is az időmegtakarítástól függ. Idővel való gazdálkodás, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás.”²

A társadalmilag szükséges munkaidőnek mint mindennemű társadalmi-gazdasági termelés szabályozójának ez a társadalmi általánosság a kapitalizmusban eldologiasodott-fetiszizált formában jelenik meg, és — emiatt is — e formáció specifikus sajátosságának tekintik. Marx azonban nagy súlyt helyez annak bebizonyítására, hogy itt a társadalmi reprodukció általános jellegzetességéről van szó, amely persze a különböző formációkban különbözőképpen, a részleges tudatosság vagy a pusztá spontaneitás különböző fokain jelenik meg. Marx Robinson — konstruált — példájával kezdi, akiről ezt mondja: „Maga a szükség viszi rá, hogy idejét pontosan beossza különböző funkciói között”, ahol is a végrehajtás objektív és szubjektív feltételektől függ, de a tevékenységek, a minőségi különbözőségek ellenére, „csak különböző módjai az emberi munkának”. Még érdekesebbek Marx megjegyzései a feudalizmus és ezen belül egy önálló parasztszalád gazdaságáról. Ott a legfontosabb társadalmi ismertetőjegy a személyes függőség, és a munka csak kivételes esetekben ölt áruformát, a robotmunkát mégis „éppúgy idővel mérik, mint az árut termelő munkát”. A patriarchális parasztszaládban a munkamegosztás feltételeit közvetlenül és a családon belül szintén nem az áruforgalom határozza meg. „De az egyéni munkaerők kifejtésének az időtartammal való mérése itt már eleve mint maguknak a munkáknak a társadalmi meghatározása jelenik meg, mert az egyéni munkaerők már eleve csak a család közös munkaerejének szerveiként működnek.” Befejezésésképpen így jellemzi Marx ezt a tényállást a szocializmusban: „A munkaerő tehát kettős szerepet játszana. Társadalmilag tervszerű elosztása szabályozza a különböző munkafunkciók és a különböző szükségletek helyes arányát. Másrészt a munkaidő egyszersmind mértéke annak, hogy a termelőnek egyénileg milyen hányad jut a közös munkából és ennél fogva a közös termék egyénileg elfogyasztható részéből is. Az embereknek munkájukhoz és munkatermékeikhez való társadalmi vonatkozásai itt átlátszóan egyszerűek maradnak a termelésben is, az elosztásban is.”³

A különböző társadalmi reprodukciós formáknak ez a rövid egymás mellé állítása sokkal több, mint az eldologiasító fetiszizálással szembeni pusztá polémia.

² Marx: Rohentwurf [Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Dietz Verlag, Berlin, 1953]. p. 89. — [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (Nyersfogalmazvány). MEM, 46/I. k., 87—88. o.]

³ Marx: Das Kapital, I. [7. Auflage. O. Meissner, Hamburg, 1914] p. 43—45. — [A tőke, I. MEM, 23. k., 79—81. o.]

Megmutatja egyrészt, hogy miként kell bizonyos, a dolog lényegéből fakadó törvényszerű tendenciáknak végbemenniük a társadalmi lét reprodukciójában a legkülönbözőbb objektív és szubjektív feltételek között. Másrészt és ezzel egyidőben világosan kiütközik, hogy a termelésnek ez a szabályozó elve a legkülönbözőbb körülmények között érvényesül ugyan, de mindig az emberek közti konkrét társadalmi viszonyokhoz kötődik, és így mindig konkrétan is kifejezi a reprodukció mindenkori helyzetét. Minden olyan kísérlet, amely valamely konkrét körülmények között végbemenő megvalósulás konkrét szerkezetébe egy másikat akar belevinni, szükségképpen az objektíve szükségszerű és fölöttébb hatékony jelenségformák meghamisításához vezet, s ennek bizonyos körülmények között nagyon messzemenő gyakorlati-gazdasági következményei is lehetnek, mint például sok XIX. századi kézművesnél, akik nem ismerték fel idejekorán a már nagykapitalistává vált társadalmilag szükséges munkaidőt, és ennek objektivitása tönkretette őket. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a normálisan működő régebbi formációk esetében (a válságos átmenetek korszakaitól természetesen eltekintve) viszonylag spontánul ki szokott alakulni a többé-kevésbé helyes magatartás. Csak a tudatos tervezés fejlettebb fokán válik az ökonómiai összefüggések adekvát felismerése gyakorlatilag-közvetlenül életfontosságvá, és csak itt nem helyettesíthető ez más struktúrákból esetleg fennmaradó magatartásmódok manipulációszerű átvételével.

Arra, reméljük, mégis elegendő ez az ideiglenes, durva és nagyon is kiegészítésre szoruló vázlat, hogy fő vonásaiban érzékeltessük a társadalmi lét reprodukciójának legfontosabb ontológiai sajátosságait, főként a biológiai létezésével való összefüggésében és ellentétében. Kiindulópontul a legfontosabb közös vonás kínálkozhat: mindkét létszférában a reprodukció az általában vett lét döntő kategóriája: a lét szigorúan véve ön-reprodukciónak jelent. Biológiai élet alapvető és elemi ismérveit így nevezik: születés, élet és halál — ezekre nincs analógia a fizikai életben; ezek ennek az ontológiai alapténynek a közvetlen következményei. Mivel a társadalmi létnek az ember mint élőlény a megszüntethetetlen alapja, világos, hogy a reprodukciónak ez a formája szükségképpen a társadalmi reprodukciónak is — úgyszintén megszüntethetetlen — mozzanatát alkotja. Persze csupán mozzanatát, mert abból a társadalmi együttműködésből, amelyen keresztül az emberek életüket, mindenféle kooperációjuk létszerű alapját, mindenkor reprodukálják, teljesen új, minőségileg különböző kategóriák és kategoriális viszonylatok alakulnak ki, és ezek, mint láttuk és még látni fogjuk, módosítóan hatnak az emberi élet biológiai reprodukciójára is. Ez a valóban meglevő analógia azonban, mivel azonosságnak fogták fel, nagyon gátlóan hatott a társadalmi létben végbemenő reprodukció megismerésére; Menenius Agrippa meséjétől a fajelméletekig, Othmar Spannig stb. erősen érezhetőek voltak ezek a megtévesztő befolyások. Ma mintha elapadt volna ez a hullám, ehelyett a neopozitivismus alapján (és olykor nem eléggé kritikus ellenfeleinek soraiban is) olyan szögesen ellentétes és egyoldalú elfogultságukban nem kevésbé hamis felfogások alakulnak ki, mintha a technika a társadalmi lét számára önműködően ható, az emberi akaratától teljesen független, „végzetszerű” hatalom volna, amelynek önmozgása végső soron meghatározza az emberiség sorsát. Itt is kiszakítják az összefüggésből az összefolyamat egy mozzanatát, abszolutizálják, eldologiasító módon fetiszizálják ezt, és ezért ez a felfogás is gátjává válik a reprodukciós folyamat helyes megismerésének. E folyamat — komplexusokból álló — komplexuson belül játszódik le, tehát csak komplex-dinamikus totalitásban érthető meg megfelelően.

Ha tehát ontológiailag helyesen akarjuk megérteni a társadalmi lét reprodukcióját, akkor egyrészt abból kell kiindulnunk, hogy ennek megszüntethetetlen alapja az ember a maga biológiai sajátosságában, biológiai reprodukciójában, másrészt mindig tudatában kell lennünk annak, hogy a reprodukció a természetben alapuló környezetben játszódik ugyan le, de ezt a környezetet a munka, az emberi tevékenység fokozódó mértékben módosítja, így hát a társadalom, amelyben az emberek reprodukciós folyamata valóságosan végbemegy, szintén fokozódó mértékben nem találja „készen” a természetben reprodukciójának feltételeit, hanem maga alkotja meg ezeket az emberek társadalmi gyakorlatának útján. Ebben mutatkozik meg a természeti korlátok visszaszorulásának folyamata, amelyről ismételten, különböző nézőpontokból beszéltünk már. Az önmagát reprodukáló eleven egyedi lényeknek és környezetüknek kölcsönös vonatkozása természetesen a biológiai létben belüli reprodukciónak is alapvető jelensége. De ez a közvetlen biológiai szféra keretei között megy végbe; ez annyit jelent, hogy az adott élőlény kifejleszti egy adott környezetben azt, ami biológiai reprodukciójához szükséges. Belső dinamikája szempontjából véletlenszerű, hogy miként hat ez a folyamat környezetére. Általánosságban különböző élőlények reprodukciós folyamataiból viszonylag stabil kapcsolatok jönnek ilyenkor létre, így hát e folyamat egészen általános jellemzésekképpen elmondhatjuk, hogy egyszerűen önmagukat, vagyis ugyanolyan biológiai jellegzetességekkel rendelkező élőlényeket reprodukálnak. Természetesen a biológiai lét szférájának is megvan a maga története, a föld geológiai történetével párhuzamosan. Sőt ez a történelem, végső ontológiai elvében, annyiban párhuzamos a társadalmi lét történetével, amennyiben mindkettőjüknél a fejlődés egyik döntő mozzanata abban rejlik, hogy az alacsonyabb fokok létének kategóriái a saját kategóriáik uralma alá kerülnek és ezek hatására átfarmálódnak. Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a kérdéssel, csak arra utalunk, hogy a növényvilág még a szervetlen természettel fenntartott közvetlen anyagcserében reprodukálja magát, az állatvilág viszont már szerves táplálékokra szorul, és hogy az állatoknak és környezetüknek kölcsönös vonatkozásaiban a közvetlenül és kizárólagosan biofizikai és biokémiai reakciókat mind bonyolultabban közvetett szervek (idegrendszer, tudat) váltják fel. Itt kétségtől meg lehetetlen messzemenő a hasonlóság azzal, ahogyan a társadalmi létben a természeti korlátok visszaszorulnak, és még az a közös vonás is megfigyelhető, hogy az alacsonyabb létszint létfaktorainak mindkét esetben csak átfarmálásáról lehet szó, de sohasem felszámolásukról. Az életszféra léte éppolyan megszüntethetetlenül alapul a szervetlen természetben, mint a társadalmi lét a teljes természeti létben.

Mindezen összefüggések és analógiák ellenére tagadjuk, hogy a két létszféra messzemenőig, lényegbevágóan hasonló; minőségi különbözőségük döntő okait részletesen tárgyaltuk már: a munka, az ezt előidéző teleológiai tételezés és az ezt szükségképpen megelőző alternatív döntés olyan valódi, a kategóriális struktúrárt meghatározó erők, amelyek távolról sem hasonlítanak a természeti valóság motorjaihoz. Ezeknek a specifikusan társadalmi mozgatóerőknek az ontológiai elsőbbségét mindenütt kimutathatjuk a reprodukciós folyamatban. Részletesen beszélünk még a társadalmi létnek azokról a specifikus kategóriáiról, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak az élet létszférájának kategóriáihoz. Itt, ahol elsősorban a két létszféra elemi szétválásának tisztázása a fontos, hasznosabb azokra a mozzanatokra utalni, amelyekben egyértelműen kifejeződik a biológiai élet végső megszüntethetlensége, de egyúttal az is kiviláglik,

hogy milyen döntően módosítják ezeket tartalmilag és formailag a társadalmi fejlődés és ennek reprodukciós formái. Ha első lépésként a minden egyes embernek mint élőlénynek biológiai reprodukciójához nélkülözhetetlen táplálékra utalunk, akkor Marx ismert mondásából indulhatunk ki: „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.”⁴ Marx itt világosan kimondja a meghatározottság mindkét oldalát: az éhségnek és kielégítésének megszüntethetetlen biológiai jellegét és egyúttal azt is, hogy ez utóbbinak minden konkrét formája a gazdasági-társadalmi fejlődés függvénye. De felszínesen járnánk el és megrekednénk a külsőségekben, ha a biológiai éhséget tisztán történelemfölötti „alapnak” és kielégítésének társadalmi formáját pusztán ezt érintetlenül hagyó, változó „felépítménynek” fognánk fel. Eltekintve attól, hogy az emberek hústáplálékra való áttérésének feltétlenül voltak biológiai következményei, a táplálkozás társadalmi szabályozásának kétségkívül szintén vannak biológiai konzekvenciái.

Ez a társadalmi meghatározottság azonban még tovább megy, és érdekes fényt vet egy már jelzett, később még részletesen tárgyalandó fontos társadalmi kérdésre, az emberi nem fejlődésére. Hogy az emberi nem, mint Marx Feuerbach ellenében hangsúlyozza, nem néma, elvont-általános, hanem társadalmilag tudatossá váló kategória, annak már kezdetben meg kellett nyílvánulnia abban, hogy csak az egyes valóságos kis közösségek, később a nemzetek érezték magukat nembelien összetartozóknak, olyanoknak, akik megvalósítják az emberi nemet, míg az e körön kívül élőket olyanoknak tekintették, mint akik többé-kevésbé ki vannak rekesztve ebből. Csak a világpiac létrejöttével és intenzívvé válásával került napirendre az emberi nem mint általános és minden embert átfogó probléma. Mármost ez a folyamat nagyon világosan nyilatkozik meg az étel elkészítésének fejlődésében. Ez lokális, és csak lassan és nagyon viszonylagosan egységesül, még nemzeti méretekben is. Ne mondjuk azt, hogy az ilyen differenciálódásokat kizárólag a természeti okok (éghajlat stb.) határozzák meg. Ezek, különösen kezdetben, bizonyára tekintélyes szerepet játszottak. De nagyon mesterkélt kísérlet volna, ha valaki az osztrák, bajor vagy württembergi „konyha” különbözőségeit főként természeti okokra akarná visszavezetni. És könnyen megfigyelhetjük, hogy a külföldi utazások kezdeti időszakában nagyon sokan egyszerűen visszataszítónak találták az idegen kosztot. Ma viszont, a világpiac, a világforgalom erőteljesebb kibontakozásának idején nyomon követhetjük, hogyan nemzetköziesülnek fokról fokra a „konyhák”. Az a folyamat, amelyet Goethe a „világirodalom” kifejezéssel magas ideológiai szinten jelzett, extenzíven és intenzíven mind erősebben hatol be az emberi táplálkozás mindennapi világába. Gyakran ez ma a manipuláltság, a presztízsfogyasztás stb. formáit veszi fel, de ez éppen arra vall, hogy ezen a területen is nagymértékű társadalmasodás ment végbe.

Ugyanezt a fejlődési irányt állapíthatjuk meg a biológiai élet másik döntő területén: a szexualitásban. Utaltunk már a férfi és a nő viszonyában bekövetkezett nagy társadalmi változásokra (matriarchátus stb.) Ezek kétségkívül szintén radikálisan hatnak a nemek egymáshoz való viszonyára, azáltal, hogy radikálisan megváltoztatják a tipikus magatartásmódokat a társadalmi életben; ebben a viszonyban korántsem „külsődleges” társadalmi kérdés, hogy ki az uralkodó és ki az alávetett stb.; ez nemcsak „külsődlegesen”, a felszínen

⁴ Marx: Rohentwurf [id. kiadás]. p. 13. — [MEM, 46/I. k., 19. o.]

módosítja a szexuális viszonyt, hanem az ilyen módosulások olyan tipikusan helyeselt és elutasított emberi magatartásmódokat hoznak spontánul létre, amelyek mélyen hatnak arra, amit az egyik nem a másiknál vonzónak vagy visszataszítónak érez. Elég arra utalni, hogy — ha az emberek túlnyomó többségét vesszük figyelembe — a testvérek közti szexuális vonzást kihaltnak tekinthetjük. Mindebben a társadalmi reprodukció további sajátossága fejeződik ki a szexualitás vonatkozásában: a kölcsönös szexuális vonzás sohasem veszítheti el lényegbevágó testi, biológiai jellegét, de a szexuális érintkezés a társadalmi kategóriák intenzívebbé válásával mind több olyan tartalmat vesz fel magába, amelynek többé-kevésbé szervesen szintetizálódik ugyan a testi vonzással, de amelynek hozzá képest mégis különmemű — közvetlen vagy közvetett — társadalmi-emberi jellege van. Ez is egyenlőtlenül nyilvánul meg, mint minden fejlődés a társadalmi lét reprodukcióján belül. Elég a polisz-polgárok homoszexualitására emlékeztetnünk, amelynek erotikus-etikai jellegét a korai Platón-dialógusok ábrázolják, vagy a hetérák szerepére a felbomló polisz-kultúrában, vagy a középkori aszketikus spiritualitás erotikájára stb. A fejlődés egyenlőtlensége ezen a területen a társadalmi lét törvényszerűségének kétarcúságából ered: egyrészt az általános törvény feltartóztathatatlanul abba az irányba hat, hogy ennek a létnek a kategóriái társadalmiakká — emberek alkotásaivá, az emberi életre irányulókká — alakulnak át, másrészt az itt kifejező tendenciáknak nincs teleológiai jellegük, noha a társadalmilag tevékeny emberek egyes teleológiai tételezéseiből összegeződnek általános-objektív tendenciákká. Olyan irányokba haladnak tehát, amelyeneket a teleológiai tételezéseket előidéző szükségletek szabnak meg a számukra, de mivel ezeknek túlnyomó többsége nincs tisztában önmagával, és mivel minden teleológiai tételezés több és más oksági láncolatot hoz mozgásba, mint amire maga a tételezés tudatosan törekedett, ez a társadalmivá vált szintézis túlmutat minden egyedi tételezésen, többet valósít meg — általában s objektíve —, mint amit tartalmazott, de ezt legtöbbször úgy teszi, hogy a következményekben rejlő megvalósulási lehetőségeket az egyes emberek gyakran a fejlődés általános menetétől különbözőknek, sőt vele ellentéteseknek látják. Így volt ez a modernpolgári erotikus bensőségnek a keresztény spiritualisztikus aszkézisen belül történt kialakulásával, amely aszkézis azonban, végső soron, történelmileg előkészítette azt; „Vita nuova” nélkül nincs Werther. Így van ez ma a zabolátlan és lelkiileg üressé vált szexideológiával és -gyakorlattal. A polgári erotikus bensőség valójában sohasem tudta felszámolni a nők elnyomását; ebből a hamis tudat széles skálája jött létre a becsületes egzaltáltságtól a képmutatásig. De az ipar fejlődése, tendenciálisan, ennek az egyenlőtlenségnek a tényleges megszüntetése felé mutat. Már Kollontaj is meghirdette az orosz forradalom idején a „pohár víz” ideológiáját. Ez spontán reakció a szexuális egyenlőtlenségre, ahogy a géprombolás is spontán reakció volt azokra az embertelenségekre, amelyek az ipar gépesítésének bevezetését szükségképpen követték. Ha tehát a tiszta szex divatját — joggal — nagyon kritikusan nézzük is, a fejlődésnek ezt az oldalát sem szabad figyelmen kívül hagyni, noha természetesen itt is nagy szerepet játszanak a manipulációs kategóriák és a presztízs-fogyasztás.

Bizonyára nem szükséges tovább folytatnunk az elemzést ahhoz, hogy tisztán láthassuk azoknak a tartalmaknak és formáknak a társadalmi viszonyait, amelyek a fejlett társadalmakban szociálisan befedik, átformálják, módosítják a tisztán biológiai szexualitást. A nagy történelmi tendenciákhoz igazodtunk eddig, de ne feledjük el, hogy ezek megjelenési formái mélyen lenyűnnek

a testi szférába, és az öltözködéstől a kozmetikáig döntően befolyásolják a szexuális-erotikus ösztönök működését, amelyek ismét igen szorosan kapcsolódnak fölöttébb fontos emberi viszonylatok fejlődéséhez. Fourier volt az első, aki a szexuális viszonylatok változásában, a férfi és nő viszonyában, a nő társadalmi helyzetében látta az emberi nem mértékét és mindenkori fejlődési fokát. Marx folytatta ezt a gondolatot és ezt mondta a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban: „Az ember emberhez való közvetlen, természetes, szükségszerű viszonya a *férfi viszonya a nőhöz*. Ebben a *természetes* nembeli viszonyban az ember természethez való viszonya közvetlenül viszonya az emberhez, mint ahogy az emberhez való viszonya közvetlenül viszonya a természethez, saját *természetes* meghatározása. Ebben a viszonyban tehát *érzékileg*, egy személhető *tényre* redukálva *jelenik meg*, mennyire lett az emberi lényeg az ember számára természetté vagy a természet az ember emberi lényegévé. Ebből a viszonyból tehát meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát. E viszony jellegéből következik, mennyiben lett az *ember mint nembeli lény*, mint *ember* önmagává és mennyiben ragadta meg magát; a férfi viszonya a nőhöz az ember emberhez való *legtermészetesebb* viszonya. Benne megmutatkozik tehát, mennyire lett az ember természetes viszonyulása *emberivé* vagy mennyire lett számára az *emberi lényeg természetes* lényegévé, mennyire lett *emberi természete* számára természetté. Ebben a viszonyban megmutatkozik az is, mennyire lett az ember *szükséglete* *emberi* szükségletté, s legegységibb létezésében az ember mennyire közösségi is egyúttal.”⁵ Bizonyára nem szorul részletes kommentárra, hogy Marxnak ezekben a fejtegetéseiben a „természet” kifejezés nem a pusztán biológiai létet jelenti. A „természet” műszó itt értékfogalom, amely a társadalmi létből nőtt ki. Az embernek azt a spontán-önkéntes szándékát jelöli, hogy megvalósítsa önmagában az emberi nem meghatározásait. A „természet” kifejezés persze az emberi létezés megszüntethetetlen biológiai alapjaira is utal.

A társadalmi lét specifikus sajátossága még világosabban mutatkozik meg, ha ez lehetséges, abban a tevékenységi folyamatban, amelyet nevelésnek szoktunk nevezni. A magasabbrendű állatoknál természetesen erre is akadnak bizonyos analógiák. De ezek elhalványulnak, ha meggondoljuk, hogy a segítség, amelyet a felnőtt állatok sarjaiknak adnak, arra redukálódik, hogy ezek fajtaszerű ügyességgel egyszer s mindenkorra elsajátítsanak bizonyos magatartásmódokat, amelyekre életük fenntartásához állandóan szükségük van. Ezzel szemben az emberek nevelésének lényege éppen abban rejlik, hogy alkalmazni kell tenni őket az életükben később fellépő új, előre nem látható események és szituációk megfelelő lereagálására. Ez két dolgot jelent: egyrészt azt, hogy az ember nevelése — a szó legtágabb értelmében — valójában soha sincs teljesen befejezve. Bizonyos körülmények között teljesen másfajta követelményeket támasztó, teljesen más társadalomban fejeződhet be élete, mint amilyenre — szűkebb értelemben vett — neveltetése előkészítette. Ha erre csak a hebbeli Anton mester magatartásával, a „Nem értem már a világot”-tal tud reagálni, akkor élete kudarcot vallott, és ebben az összefüggésben mindegy, hogy tragikussá, komikussá vagy egyszerűen nyomorúságossá válik-e. Már ez a tény is mutatja, hogy a szűkebb és a tágabb értelemben vett nevelés között nincs gondolatilag pontosan megvonható, metafizikai határ. Közvetlenül

⁵ MEGA, I. 3., p. 113. — [Marx: Gazdaság-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. 68. o. alapján.]

gyakorlatilag mindenesetre megvan ez a határ, persze társadalmanként és osztályonként fölöttébb különböző módokon. Ha most csak a szűkebb értelemben vett nevelésről teszünk néhány megjegyzést, akkor ezt először csak azért tesszük, hogy még egyszer utaljunk arra a manapság elterjedt tévedésre, amely szerint az ember biológiai megalapozottságú sajátosságából következik, hogy lassabban fejlődik fajtája önálló példányává. Mindenesetre már a nevelési folyamat pusztán hosszúsága is visszahat az ember biológiai sajátosságára. Már az „éhség és a szerelem” taglalásakor is kimutattuk, hogy a változás elsődleges indítékai társadalmi, nem pedig biológiai jellegűek. Ha ma nem dolgoznak már kisgyerekek a gyárakban, mint a XIX. század elején, akkor ennek okait nem a biológiában, hanem az ipar és főként az osztályharc fejlődésében kell keresni. Ha ma a civilizált országokban az iskola általánosan kötelező, és a gyermekek viszonylag sokáig nem végeznek munkát, ez a nevelés részére felszabadított időtartam is az ipari fejlődés terméke. Minden társadalom megköveteli tagjaitól az ismeretek, készségek, magatartásmódok stb. bizonyos mennyiségét; a szűkebb értelemben vett nevelés tartalma, módszere, időtartama stb. az így kialakult társadalmi igények következménye. Az ilyen megváltozott körülmények persze, ha elég sokáig tartanak, bizonyos mértékig visszahatnak az emberek fizikai és pszichikus sajátosságára. Az angol arisztokraták oly régóta fennmaradó típusa azonban sokkal kevésbé eredménye az átöröklésnek, mint annak a megformálásnak, amelyet a nevelés ad nekik Etontól Oxfordig és Cambridge-ig. Egyáltalán az osztály- és hivatástípusok megfigyelésekor főként az ilyen megformálásokra kellene gondolni, ahol is azután magától értetődően a tágabb értelemben vett — gyakran spontán — nevelés legalább akkora szerepet játszik, mint a szűkebb értelemben vett nevelés. Ha fellazul vagy egyenesen felbomlik társadalmilag az előbbi, akkor az „átöröklés” elveszti azt a képességét, hogy típusokat hozzon létre. Thomas Mann „Buddenbrooks”-jában tanulságosan figyelhetünk meg egy ilyen felbomlási folyamatot, és láthatjuk, hogy pusztulásra van ítélve minden olyan hagyomány, amelyet a tágabb értelemben vett nevelés fejlesztett ki, mihelyt az osztálytársadalom reprodukciója megvonja tőle a jelenlegi és jövőbeli reális alternatívák kibontakozásának, befolyásolásának lehetőségeit; az itt megnyilvánuló általános törvényszerűséget csak megerősíti, hogy a nevelésből fakadó hagyománynak ez a kudarca olyan ellentétesen mutatkozhat meg, mint Thomas és Christian Buddenbrooknál: a korábbi nemzedékekkel összehasonlítva Thomas és Christian a kudarc egyékes típusává olvad össze.

A nevelés problémaköre így arra a problémára utal vissza, amelyen alapul: lényege szerint úgy kell befolyásolnia az embereket, hogy a társadalmilag kívánt módon reagáljanak az élet új alternatíváira. A társadalmi lét reprodukciójának változásában rejlő kontinuitás fenntartásában segít, hogy ez a szándék — részlegesen — szakadatlanul megvalósul; igaz, hosszú távon — részlegesen — éppilyen szakadatlanul kudarcot is vall, de ez nemcsak annak a pszichikus reflexe, hogy ez a reprodukció egyenlőtlenül megy végbe, és hogy állandóan új és ellentmondásos mozzanatokot produkál, amelyekre még a céltudatos nevelés is csak elégtelenül készítheti elő az embert, hanem annak is, hogy ezekben az új mozzanatokban — egyenlőtlenül és ellentmondásosan — a társadalmi lét objektív továbbfejlődése reprodukciójában fejeződik ki. Mint eddig mindig, most is hangsúlyozzuk, hogy a továbbfejlődést objektíve-ontológiailag, nem pedig értékszerű értelemben értjük. Közvetlenül arról van szó, hogy a társadalmi lét önmagát reprodukálva mind társadalmibbá válik, és saját létét mind

erőteljesebben és intenzívebben a saját, társadalmi kategóriáiból építi fel. A reprodukciós folyamatnak ez a közvetlenül formálisnak-ontológiaiának látszó aspektusa azonban — szintén objektíve-ontológiailag — az egyes emberi közösségek integrációjának folyamata is egyúttal, egy többé már nem néma emberi nemnek és ezzel együtt a mind sokoldalúbban (mind társadalmiban) kibontakozó emberi egyéniségnek a megvalósulási folyamata is.

Miközben a munka folyamata előrehalad, új szférákat, új szükségleteket, és ezek kielégítése céljából új utakat tárva fel és valósítva meg, társadalmilag nemcsak önmagát szélesíti ki, tökéletesíti fokozódó mértékben, hanem ezzel egyidejűleg kialakít egy nem csupán technikai, hanem társadalmi munkamegosztást is. Nem lehet itt a feladatunk, hogy történelmileg felvázoljuk ezt a folyamatot. Csak néhány döntő mozzanatot hangsúlyozhatunk itt, amelyekben a munkának ez a reprodukciós folyamata és a belőle kinövő munkamegosztás ontológiailag újraformálja a társadalmi lét struktúráját. Az eredeti munkamegosztás bizonyára csupán alkalmi és ezért pusztán technikai együttműködés, bizonyos tennivalók vagy közös munkálatok elvégzésére. Valószínűleg meglehetősen sokáig tartott, amíg a munkamegosztás bizonyos foglalkozási ágakban megszilárdult, sőt különös társadalmi képződménnyé vált, amely az egyes emberrel már a társadalmi lét önálló formájaként áll szemben, és így visszahat egész életmódjára. Marx érinti ezt a problémát a „Német ideológia”-hoz készített jegyzeteiben: „Az egyének mindig maguktól indultak ki, mindig maguktól indulnak ki. Viszonyaik valóságos életfolyamatuk viszonyai. Honnan van az, hogy viszonyaik velük szemben önállósulnak? hogy saját életük erői velük szemben túlerőre jutnak? Egyszóval: *a munka megosztása*, amelynek foka a mindenkor kifejlődött termelőerőtől függ.”⁶ A munkamegosztás így a termelőerők fejlődésének következményeként jelenik meg, de olyan következményként, amely a maga részéről további fejlődés kiindulópontja, amely közvetlenül az egyes emberek egyedi teleológiai tételezéseiből jött ugyan létre, de mihelyt kialakult, társadalmi hatalomként, társadalmi léte igazi tényezőjeként, e léte befolyásolva, sőt meghatározva áll szemben az egyes emberekkel, velük szemben önálló létjellegű, noha az ő emberi munka-aktusaikból alakult ki. Két olyan komplexusra gondolunk itt, amely élesen differenciálja az eredetileg egységes társadalmat: a szellemi és a testi munkának, valamint a városnak és a vidéknek a különválására; az osztályok és osztályellentétek kialakulásával persze szakadatlanul kereszteződik ez a két komplexus.

Az első felé vezető utat csírájában már a legkezdetlegesebb munkamegosztás is tartalmazza: a szükséges teleológiai tételezések, mint láttuk, két formát öltenek: vannak olyan tételezések, amelyek természeti tárgyakat (a szó legtagabb értelmében, tehát természeti erőket is beleértve) akarnak megváltoztatni az emberi célok érdekében, és olyanok, amelyek más emberek tudatára akarnak hatni, hogy a kívánt tételezésekre bírják őket. Minél inkább kifejlődik a munka, és ezzel együtt a munkamegosztás, annál önállóbb formákat ölt a teleológiai tételezések második fajtája, annál könnyebben fejlődhetnek ezek a munkamegosztás önálló komplexusává. A munkamegosztásnak ez a fejlődési tendenciája társadalmilag szükségszerűen kereszteződik az osztályok kialakulásával; az ilyenfajta teleológiai tételezések spontánul vagy intézményesen egy uralom szolgálatába állíthatók, ennek az uralomnak a leigázottjaival szemben, ezért kapcsolódik olyan gyakran az önállósult szellemi munka az osztály-

⁶ MEGA, I. 5., p. 537. — [Marx—Engels: A német ideológia, MEM, 3. k., 544. o.]

uralom rendszereihez, noha e munka régebben kezdődött, és az osztályharc folyamán, mint ezt már a „Kommunista Kiáltvány” megjegyzi, éppen a szellemi munka képviselőinek egy része áll át bizonyos társadalmi szükségességgel a lázadó elnyomottak oldalára. Itt ezzel a kérdéssel sem foglalkozhatunk. Pusztán azért említettük meg, hogy megmutassuk: a társadalmi reprodukció végső soron az egyes emberek cselekvéseiben valósul ugyan meg — közvetlenül az emberben jelenik meg a társadalmi lét realitása —, de ezek a megvalósítandó cselekvések szükségképpen az emberek olyan viszonykomplexusai válnak össze, amelyek, ha már egyszer kialakultak, bizonyos önálló dinamikával rendelkeznek, vagyis nemcsak az egyes emberek tudatától függetlenül vannak jelen, reprodukálódnak, hatnak társadalmilag, hanem többé-kevésbé, közvetlenül vagy közvetve, döntő impulzusokat adnak az alternatív döntéseknek is. Az ilyen komplexusokkal való kölcsönös érintkezés és ezek befolyásolása tehát szükségképpen mindig bizonyos mértékig sokértelmű, még ha fő tendenciái az illető formáció összreprodukciójának általános törvényszerűségeitől, struktúrájától, fejlődési irányától, fejlődési fokától stb. függenek is. Ilyenkor mindenesetre olyan differenciálódás alakul ki a társadalmi reprodukcióban az emberek között, amelyre ismét nincs semmilyen analógia az élet szféráiban. Éppen mert végső soron az emberi tevékenységek eredményei azok a döntő körülmények, amelyek az emberek alternatív döntéseinek tartalmát, formát és irányt adnak, nagyon szétágazó és mélyreható minőségi különbözőségek alakulnak ki az emberi nemen belül, így hát olykor látszólag még az emberi nem egysége is kérdésessé válik. Ez természetesen csak látszat, amelyet a társadalmi-történelmi fejlődés előbb-utóbb leleplez. De pusztán az a tény, hogy társadalmilag hatékony látszatként létezik, ismét feltárja a minőségi különbséget a társadalmi és a biológiai lét között. Ez utóbbiban ugyanis nem lehetséges valamely nemen belül ilyen, akár csak látszólagos hasadás sem; csak biológiai alapon következhetnek be differenciálódások, ekkor azonban új nemek keletkeznek, amelyek persze éppolyan némák, mint elődeik voltak a szétválás vagy átalakulás előtt. Ez emberi nem tehát ilyen esetekben is egy — egyenlőtlenül és ellentmondásosan — kibontakozó társadalmi-történelmi kategóriának bizonyul.

Hasonló a helyzet a város és a falu közti munkamegosztással, amely egy bizonyos fejlődési foktól kezdve szintén végigfut az emberiség történetén. Az első települések, amelyekből később városok lesznek, a termelés és a biztonság okából jöttek létre. (Később térünk majd rá ez utóbbi szempontra, a védelemnek, a hódításnak stb. a termeléshez való gazdasági-társadalmi viszonyára.) Itt mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy a város komplexus, amely nagyon komplex, egymáshoz képest különmemű mozzanatokból alakul ki, és nagyon komplex, gyakran végtelenül különmemű funkciókat tölt be. Lehetetlen tehát definícióval körülírni, hogy mi is az a város: az ősi Keletnek, a polisz-korszaknak, a középkornak, a kapitalizmus különböző stádiumainak a városait egyetlen szilárd nézőpontból sem lehet egyszerűen közös nevezőre hozni. És mégis világos, hogy az első városok létrejöttével fontos lépés történt a társadalmi lét társadalmasodásának irányába, amelyet többé nem lehetett visszacsínálni, noha a városok politikai, gazdasági, katonai funkciói szakadatlanul változtak, és olykor a városok hosszú időn át a hanyatlás szakaszait éltek át. Éppilyen változatos a város és a falu kölcsönös vonatkozása, a falusi lakosság létében bekövetkezett változások a gazdaságtól a szokásig és erkölcsig. Magától értetődik, hogy ezzel a társadalmi kategóriák még döntőbb szerepet kapnak a társadalmi lét megformálásában. Egyáltalán a város olyan komplexus, amelynek

nem lehet semmiféle analógiája valamilyen alacsonyabbrendű léttel, és amelyben még a legegyszerűbb életfunkciók is társadalmi közvetítéssel jelentkeznek, és amelyben a természethez való kötöttség kihunyófélben van. (Még egy városi kert vagy park is túlnyomórészt társadalmi képződmény.)

A város pusztasága tovább fokozza a testi és a szellemi munka szétválásának társadalmi folyamatát is. Minél inkább az ipar középpontjává válik a város, minél inkább kerül mennyiségileg és minőségileg túlsúlyba valamely ország ipari termelése a mezőgazdasághoz képest, annál erőteljesebben koncentrálódik a szellemi munka összes ágazata a városokban, annál inkább elszakad a falu a kulturális haladástól. Ezzel párhuzamosan a fejlődés azt mutatja, hogy azoknak az embereknek a száma, akik a mezőgazdasági termelésben vesznek részt, az iparban, a kereskedelemben stb. foglalkoztatottakhoz, tehát lényegileg a városi lakossághoz képest állandóan csökken. Az emberiség tehát mind határozottabban eltávolodott kiindulási helyzetétől, ahogy az embereket közvetlenül környező természettel való közvetlen anyagcsere az összes ember munkáját igénybe vette. A különböző közvetítések között, amelyek háttérbe szorították ezt az eredeti közvetlenséget, s amelyek idővel önálló képződményekké, intézményekké váltak, a város válik az egyik legfontosabb, viszonylag önálló komplexussá, mégpedig minél inkább levetette átmeneti jellegét (az antik városállam hosszú ideig a lényegileg mezőgazdasággal foglalkozó népesség koncentrációja volt, és teljesen ellentétes körülmények között a középkori város is sok hasonló vonást mutat), minél inkább vált minden tekintetben a falu valódi társadalmi ellenpólusává. Legalábbis meg kellett említenünk ezt a fejlődést, mert ez más oldalról mutatja, hogy miként alakítja ki mind magasabb fokon a gazdasági-társadalmi fejlődés, a különböző területeken különféleképpen, mindenütt és mindig a társadalmi lét tisztábbban és kizárólagosabban társadalmiasuló felépítését a reprodukció folyamatában. A már többször felvázolt összképet semmiképp sem bontja meg ez a tendencia: ez is egyenlőtlen és ellentmondásos, mivel az objektív össz-struktúra területén határozott előrehaladása itt is olyan társadalmi jelenségmódokkal egyidőben és tőlük elválaszthatatlanul megy végbe, amelyekben a fő tendenciára való szükségyszerű és tipikus emberi reakció ezzel többé-kevésbé éles ellentétben áll. Ellentét van tehát itt is az objektív gazdasági haladás és lelki-kulturális megjelenésmódjai között. Ezért mondja már a fiatal Marx a város és a vidék ellentétéről: „Éz az ellentét a legkirívóbb kifejezése annak, hogy az egyén be van sorolva a munka megosztása, egy határozott, reá kényszerített tevékenység alá, s ez a besoroltság az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi és naponta újra szüli érdekeik ellentétét.”⁷ Ez a megállapítás természetesen főként az általános magatartás típusaira vonatkozik; éppilyen természetes, hogy minden fokon — helytől, időtől stb. függően különbözőképpen — az emberek legyőzik ezeket a torzulásokat, de magától értetődően mégsem egyszerűen egyéni módon, hanem olyan megoldási tendenciák segítségével, amelyeket a mindenkori konkrét társadalmi helyzet az emberek számára lehetővé tesz. A beteljesülés vagy a kudarc olyan aktus, olyan magatartásmód, amely az egyes embereken belül játszódik le; az ezeket létrehozó társadalmi meghatározások társadalmi objektivitásuk ellenére csak ilyen egyéni formákban, csak az egyéniség közegében fejeződhetnek ki reálisan.

A munkamegosztás társadalmi kibontakozásának mindezekkel a formái-

⁷ Ebd., p. 39—40. — [Uo., 50. o.]

val kereszteződik a munkamegosztás történelmileg legfontosabb formája, az osztályok differenciálódása. Utaltunk már arra, hogy ennek eredete a munkaerőnek abban a fokozatosan kialakult specifikus használati értékében rejlik, hogy többet tud termelni, mint amennyi reprodukciójához szükséges. Mármost a termelés fejlődése, specifikus formái és korlátai határozzák meg az osztályok differenciálódását, társadalmi funkcióját és perspektíváját, mindenestre kölcsönhatás formájában, mert az osztályok sajátossága és egymáshoz való viszonyuk döntően visszahat a termelésre (a rabszolgagazdaság termelési korlátai). De bármennyire egyedi, objektíve meghatározott komplexusok is az osztályok, ezek a komplexusok csak egymásra vonatkoztatva létezhetnek, mint reflexiós meghatározások, és pedig olyanok, amelyeknél e reflexiós viszony tudatosítása meghatározott, olykor döntő szerepet játszik. „Ez az ember például csak azért király” — mondja Marx —, „mert más emberek alattvalóként viszonyulnak hozzá. Az utóbbiak, megfordítva, azért hiszik, hogy alattvalók, mert amaz király.”⁸ Ha itt bizonyos ironikus kihegyezettéssel fejezte is ki magát Marx, különféle kijelentéseiből kitetszik, hogy az osztályhelyzet tudatosodását döntő meghatározásnak tekintette, ha nem is az osztályviszonyok meghatározott létének, de legalábbis ígylétének szempontjából. „A filozófia nyomorúsága”-ban például ezt olvashatjuk: „A gazdasági feltételek először munkássá változtatták a lakosság tömegét. A tőke uralma e tömeg számára közös helyzetet, közös érdeket teremtett. Ilymódon ez a tömeg a tőkével szemben már osztály, de önmaga számára még nem az. Ebben a harcban . . . ez a tömeg egyesül, önmaga számára is osztállyá alakul.”⁹ A „Brumaire”-ben ez a tudat egyenesen az osztály létének kritériumaként jelenik meg; ezt mondja itt Marx a parasztságról: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják — annyiban osztályt alkotnak. Amennyiben a parcellás parasztlakosság között csak helyi összefüggés van és érdekeik azonossága nem teremt köztük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet — annyiban nem alkotnak osztályt.”¹⁰ Természetesen teljesen félreértenénk Marx szándékait, ha ebből a határesetből, amelyet főként politikai és nem gazdasági-társadalmi, nem ontológiai nézőpontról fogalmazott meg ilyen végtelenen, arra következtetnénk, hogy az osztály léte tudathoz kötődő valami. A problémának már az a korábbi megfogalmazása, amely szerint az osztály léte olyan magáértvaló, amely a magábanvalóból fejlődött ki, utal arra az arányra, amelyre Marx tulajdonképpen gondol: arra, hogy ami az osztályban objektíve létezik, az a konkrét termelési viszonyokból, az illető formáció struktúrájából nőtt ki. A tudat képes arra, hogy objektíve módosító funkciót gyakoroljon az osztály társadalmi létén, de ez csak azokat lepheti meg, akik bizonyos vulgármarxista hagyományoknak megfelelően a „tisztán objektív” alapot és az éppilyen „tisztán szubjektív” felépítményt marxista történetfelfogásnak tekintik; mivel a következő fejezet elvileg tárgyalja majd ezt a kérdéskomplexust, itt nem foglalkozhatunk vele és nem is kell vele behatóbban foglalkoznunk.

⁸ Marx: *Das Kapital*, I. [id. kiadás] p. 24. — [MEM, 23. k., 62. o. (lábjegyzet) alapján.]

⁹ Marx: *Das Elend der Philosophie*. MEGA, I. 6., p. 162. — [Marx: *A filozófia nyomorúsága*. MEM, 4. k., 172. o.]

¹⁰ Marx: *Der achtzehnte Brumaire etc.* [Hrsg. D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1927] p. 117. — [Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. MEM, 8. k., 187. o.]

A problémának csak egy oldalát kell kissé közelebről szemügyre vennünk itt, azt, amit korábban Marxszal összhangban az osztály létében rejlő reflexiós meghatározásnak tekintettünk. A társadalmi lét ontológiájának szempontjából ez először is annyit jelent, hogy minden osztály csak egy meghatározott társadalomban létezhet mint társadalmi komplexus, és ezért viszonylag önálló létezése magában foglalja, hogy megszüntethetetlenül vonatkozik erre az osztályra és többi osztályaira, és hogy valamely osztály társadalmilag csak akkor van jelen, ha gyakorlati kölcsönhatásban van formációja többi osztályaival. Semmi sem lehet tehát hamisabb, mint hogy bizonyos osztályviszonyokat a mindenkori totalitásban elfoglalt helyzetüktől elszigetelve vizsgáljanak. A rabszolgaság például az ókor uralkodó osztályformája; maradványai a középkor elején olyan epizódot jelentenek, amelynek nem voltak következményei; az amerikai négerrabszolgaság viszont, nyilvánvalóan anakronisztikus és szörnyűséges jellege ellenére, a kialakuló kapitalizmus alkotóeleme.¹¹ Ennek az a következménye, hogy a reflexiós viszony egyrészt feltételezi annak az osztályra vonatkozó totalitását, amelyben a különböző osztályok egymással reflexiós viszonyban állnak, másrészt azt, hogy a reflexiós viszony gyakorlati jellegű, azoknak a társadalmi cselekvéseknek a szintézise, törvényszerűsége stb., amelyek az osztály meghatározott létéből a résztvevő emberek számára következnek. Marx nagyon világosan fejezte ezt ki, amikor Bruno Bauer idealizmusával szemben Loustalot folyóiratának mottóját idézte a francia forradalom idejéből: „Les grands ne nous paraissent grands / Que parce que nous sommes à genoux / — — — Levons nous ! — —” És így kommentálja ezt a mondatot: „De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég *gondolatban* felkelni és hagyni, hogy *valóságos, érzéki* fejünk felett ott lebegjen a *valóságos, érzéki* járom, amelyet nem lehet eszmével elfilozofálni.”¹² Marx korábban idézett állásfoglalásaiból világosan látható, hogy amikor a valóságra helyezi a hangsúlyt, és visszautasítja pusztán gondolati átalakításának releváns voltát, ez korántsem jelenti azt, hogy általában a gondolati szférát irrelevánsnak tekinti. Pusztán arról van szó, hogy a társadalmi lét szempontjából itt is elutasítja a mechanikus materializmusnak (amely szerint a valóság a maga törvényszerű útját járja, teljesen függetlenül attól, hogy mi játszódik le az emberek tudatában) és a filozófiai idealizmusnak (amely szerint az emberi gondolat határozza meg, változtatja meg stb. a létet) az alternatíváit, mivel mindkettő elvont és hamis, és mindig konkrétan vizsgálja a gondolat ontológiai helyét a létösszefüggésekben, létviszonylatokban, a lét változásában. Itt is arról az általunk már korábban megállapított tényállásról van szó, hogy a társadalmi lét mozgása végső soron egyes megvalósított alternatív döntések együttműködéséből áll. Ezeknek persze egyrészt valódi döntéseknek kell lenniük, amelyek közvetlenül vagy közvetve valódi cselekvésekké alakulnak át, másrészt az ilyen döntések anyagi következményei mind az egyes esetekben, mind pedig az össz-szintézist tekintve többnyire egészen másként alakulnak, mint ezt az egyes emberek — bármilyen sokan legyenek is — elképzelték és óhajtották. Csak a következő fejezetben elemezhetjük részletesen az ebből adódó problémákat.

Éppen a társadalomban lezajló osztályharcokat használják leggyakrabban arra, hogy a társadalmi létet a természeti lét valamilyen fajtájának fogják

¹¹ MEGA, I. 6., p. 93–94. — [Marx: A filozófia nyomorúsága. MEM, 4. k., 126. o.]

¹² MEGA, I. 3., p. 254. — [Marx–Engels: A szent család. MEM, 2. k., 81–82. o.]

fel. Nem foglalkozunk itt azokkal a többnyire reakciós szándékokkal, amelyek az ilyen elméletekhez kapcsolódnak, noha makacs ismétlődésük, még olyan időszakokban is, amelyekben még látszatra sincs semmilyen plauzibilitásuk, világosan mutatja, hogy érdekükben áll igazi összefüggésektől eltekinteni, s ez ilyen társadalmi forrásokra vall. Amikor a látszatról beszélünk, akkor a korábbi társadalmak osztálylétére gondoltunk, ahol is ezt a születés természeti aktusa biztosította (kasztok, rendek), noha ilyen esetekben is csak a mindenkori egyénnek bizonyos társadalmi réteghez való hovatartozását döntötte el nem-társadalmi véletlen, és maga a társadalmi tagolódás, például a kasztokba, rendekbe stb., a gazdasági-társadalmi fejlődés terméke volt. Véletlenről beszélünk, mert az egyénnek a társadalmi fejlődés általános törvényei alá való besorolása az egyén szempontjából szükségképpen megszüntethetetlenül magán viseli a véletlen bélyegét. De még akkor is, amikor ez a látszat teljesen eltűnt, mint a kapitalizmusban, újból és újból felbukkannak ilyen elméletek, amelyek a társadalmiságot gondolati úton természetivé változtatják vissza; így tesz például az úgynevezett szociális darwinizmus, amely azt akarja bebizonyítani, hogy a létért folyó harc a természet és a társadalom közös törvénye. Mindezek az elméletek figyelmen kívül hagyják, hogy a létért folyó tulajdonképpen harcban közvetlenül és valóságosan a biológiai értelemben vett életről és halálról, ölésről, jóllakásról vagy éhenhalásról van szó, míg a társadalomban minden osztályharc annak a többletmunkának a kisajátításáért folyik, amely az emberi munkaerő specifikus használati értékét alkotja. (A háborúban való ölésnek, ha a háború nem kannibalisztikus okokból folyik, semmi köze sincs ahhoz a létért folyó harchoz, amely a természetben zajlik le.) Maga a háború, mint később látni fogjuk, az imént jelzett gazdasági-társadalmi reprodukció — néha viszonylag önállósuló — kisérvjelensége. Már a rabszolgaság legkegyetlenebb formáiban is ez a helyzet; hiszen az a tény, hogy a rabszolgák még kikényszerített munkateljesítményük legvégletesebb fokozásával is csak minimális lehetőségeket kaptak saját életük reprodukálására, csupán annyit jelent, hogy túlfokozták ezt a részesedést a rabszolgák többletmunkájában, ami erőteljesen korlátozta a rabszolgaság átlagos reprodukcióját; gazdasági-társadalmi jellege abban mutatkozik meg, hogy a termelésnek ez a módja csupán egy csaknem korlátlan rabszolgautánpótlás esetében volt lehetséges, és ennek csökkenésével el is kellett halnia. (Fejlődés a késő római császári birodalomban.) Másrészt például a korai kapitalizmus gazdaságából kitetszik, hogy a kimeríthetetlennek látszó munkáskínálat az úgynevezett „szabad” emberekkel szemben is lehetővé tette a kizsákmányolás ilyen felfokozását.

Eltéktelve ilyen tévtanoktól — mindegy, hogy jóhiszeműen vagy rosszhiszeműen keletkeztek-e —, az osztályok és osztályviszonyok fejlődése ugyanazt a tendenciát mutatja, mint amit más társadalmi komplexusok esetében megfigyelhettünk: a létnek és viszonylatainak fokozódó társadalmi jellegét. A felvilágosodás és különösképpen Hegel óta ezt a fejlődést olyannak szokták feltüntetni, mint ami a szabadság irányába vezet. A szabadság problémája társadalmilag túl sokoldalú és túl sokértelmű ahhoz, hogy elemzéseink jelenlegi szintjén foglalkozhassunk vele. Ez a kérdés most, tehát tisztán és általánosan ontológiailag, abban a formában jelenik meg, hogy amilyen mértékben az általános gazdasági törvények mind tisztábban és világosabban fejeződnek ki — tehát ahogy a természeti korlátok visszaszorulnak —, úgy uralkodik el mind nyilvánvalóbban a véletlen az egyének társadalomban elfoglalt hely-

zetén. Az egyedi esetnek és az általános törvénynek ez a viszonya általános ontológiai tény. Többnyire persze nem veszik ezt figyelembe, mert például az egyes molekulák véletlenszerű sorsa senkit sem érdekel, és csak az a mód ébreszti fel a megismerés érdeklődését, ahogy az általános törvény érvényesül. Csakhogy az általános törvénynek és az egyedi esetnek ez a viszonya mindenütt, társadalmilag is érvényes. Amikor például Marx szerint a gazdasági válságban erőszakosan érvényesül a kapitalista termelés egysége és helyes arányai,¹³ akkor ez konkrétan azt jelenti, hogy X vagy Y tulajdonának csereértéke értékét veszti, és ő maga emiatt tönkremegy. De megszűnhet-e az a véletlen, hogy egy ilyen X sorsát Müllernak vagy Schulzenak kell-e elszenvednie? Azt hisszük: nem. És úgy látjuk, minél tisztábbá válik és minél inkább kibontakozik a reprodukciós folyamat társadalmisága, annál pucérabban lép fel ez a véletlenszerűség. Eközben kétségkívül létrejön a szabadság látszata, amely annyiban pusztá látszat, amennyiben a társadalmi lét növekvő társadalmasodásával az egyén mind több tárgyi összefüggés, viszonylat stb. uralma alá kerül.¹⁴ E helyzet további következményeivel csak később foglalkozhatunk.

De eltekintve attól, hogy miként dől el a szabadságnak ez a kérdése, az itt kiindulópontul szolgáló véletlen bizonyos konkretizálásra szorul. Iménti megjegyzéseinkben a véletlenszerűség egymáshoz képest objektíve különmemű két fajtájáról van szó. Az első abból fakad, hogy csak véletlenszerű lehet valamely ember biológiai értelemben vett születésének a viszonya ahhoz a társadalmi helyzethez, amelyet ez a születés közvetít. Ezzel persze nem tagadjuk az átöröklés törvényszerűségeit, amelyeket még nagyon kevésbé ismerünk; ez azonban nem érinti a véletlenszerűség itt tárgyalt specifikus fajtáját. Az általános törvénynek és egyedi tárgyainak viszonyában rejlőd véletlenszerűség, mint már megmutattuk, egészen más jellegű a társadalmi létben, ahol a szervesetlen természet egyszerű egyede egyedi szubjektummá fejlődik, amely képes és kényszerül is teleológiai tételezésekre. Ezek persze nem változtathatják meg a törvény általánosságát és általános — az illető egyedi ember szempontjából — véletlenszerű hatásait, az egyed számára mégis bizonyos mozgásteret teremtenek, amely bizonyos mértékig módosíthatja az általános törvény reá gyakorolt hatását. Magától értetődik ugyanis, hogy a jelzett gazdasági válságok esetében az egyedek ökonómiai viselkedése nem közömbös önmaguk szempontjából; cselekvésük megmentheti őket a katasztrófális következményektől, vagy ellenkezőleg, a katasztrófa kellős közepébe kormányozhatja őket. E mozgáster megítélésakor természetszerűleg számításba kell venni, hogy a teleológiai tételezések összkövetkezményeit egyetlen tételező sem láthatja teljesen világosan; ez azonban csak beszűkíti, de korántsem szünteti teljesen meg ezt a mozgásteret.

Azt hisszük, nem haszontalan, ha utalunk az ilyen véletlenszerűségekre, amelyek az egyes ember életének megszüntethetetlen adottságai, mert így kiviláglik, hogy a gazdaság általános törvényei, amelyek meghatározzák a reprodukció tartalmát, formáját, irányát, ütemét stb., konkrét megvalósulásuk során milyen kevésbé rendelkeznek mechanisztikusan általános jelleggel. De azt is éppilyen fontos belátnunk, hogy a véletlen tömérdek mozgástere a maga valódi kihatásaiban fontos részét alkotja az ember társadalmi életének.

¹³ Marx: Theorien über den Mehrwert. II/2. [Hrsg. Karl Kautsky. 4. Auflage, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1921] p. 268 und 274. — [Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. 463., 467. o.]

¹⁴ MEGA, I. 5., p. 65—66. — [Marx—Engels: A német ideológia. MEM, 3. k., 64. o.]

Az így kialakuló dinamikus struktúrát csak akkor foghatjuk fel, ha a maguk szorosan egymásbafonódó összetartozásában helyesen értelmezzük a véletlen és a szükségszerűség szerepét és jelentőségét. Nem vezethet túlfeszítetten racionalizált polarításra az a tény, hogy látszólag bizonyos polarizáció jön létre, és hogy a társadalom a maga egészében közvetlenül a törvény, a szükségszerűség uralmát mutatja, az egyének élete viszont a különlegesen formált véletlenszerűségek hatáskörébe esik. A törvény és a véletlen egymásbafonódottsága inkább mind az egésznek, mind pedig a részeinek állandó sajátossága. Későbbi fejtegetéseink megmutatják majd, hogy a komplexusok bonyolult, egyszerre törvényszerű és véletlen kölcsönös vonatkozásaiból a társadalmi lét összkomplexusán belül mindkét póluson, tehát mind az egyes embernél, mind pedig a társadalom totalitásánál végső meghatározó ontológiai kategóriaként éppíglétük tűnik elő. Itt csak deklaratív módon jelenthetjük ki fejtegetéseinknek ezt a végkifejletét, mert ennek a kategóriának csak az adhatja meg igazi szintetikus létjellegét, ha a legsokrétűbb meghatározásokat foglalja magában, és az egyszerre kezdetnek és végnek tételezett empirikus éppígléttel a jelzésére szolgáló szón kívül szinte semmilyen közös vonása sincs. Csak azért említettük meg itt ezt a lezárást, hogy az elvileg ellentétes és különemű kategóriák újból és újból hangsúlyozott feloldhatatlan együttléte vesztésen ezzel valamit paradox jellegéből.

A társadalmi lét komplexitása korántsem jelenti, hogy hiányzik belőle a tagolódás, csak hogy ezt nem szabad konvencionálissá vált filozófiai értelemben felfognunk. Amióta a filozófia rendszerek alkotására vállalkozott, ezek — közvetlenül nézve — mindig tisztán egyneműsített statikus vagy dinamikus jellegű rendek voltak, amelyekben általában pontosan kimért hierarchia uralkodott. Ez a szigorú rend a legtöbb esetben magának mond ellent, mivel a rendező elvek — nagyon gyakran nem vagy nem egészen tudatosan — különemű elvek hallgatólagos egyneműsítéséből alakultak ki. Hegelről szólva megpróbáltuk kimutatni, hogy a felépítés logikai elvei szakadatlanul kereszteződnek és vegyülnek az ontológiaiakkal, és hogy ez a hamisan egyneműsített különeműség az ontológiailag helyesen megragadott tényeket gyakran egy logicsztikus hierarchia kényszerzubbonyába erőlteti és ezzel önmagát idegeníti el. A saját szándékok ilyen eltorzításai természetszerűleg az összes többi filozófiában is kimutathatók. Fejtegetéseink kiindulópontjukat és módszerüket a valóság marxai, materialista és dialektikus, ontológiai gondolati visszatükrözéséből merítik. A materializmus az ontológiában nem csupán azt jelenti, hogy megtisztítja az ontológiát a logikai és az ismeretelméleti kategóriák okozta zavartól, hanem főként azt, hogy félreérthetetlenül szétválasztja az ontológiai és az értéktételező szempontokat. A régi ontológia, amely vagy arra vállalkozott, mint a késői ókor, hogy filozófiailag helyettesítsen egy lehangyatló vallást, vagy amelyet közvetlenül teológiai feltételezésekéből fejlesztettek ki, mint a skolasztikáét, szükségképpen a létformák hierarchikus tagozódását teremti meg, ahol is a legfelsőbb lét (isten) mint a legigazibb lét egyúttal az értékhierarchia csúcsa is; gondoljunk csak arra, hogy miként fonódik össze az ontológiai istenbizonyítékban a lét és a tökéletesség. Természetesen a materialista ontológiának is el kell ismernie a valóság lényegének megfelelő létfokokat. Az ilyen tagozódás ismérveit és kritériumait azonban kizárólag a létnek mint létnek a jellegzetességéből szabad meríteni. Ez először is azt jelenti, hogy meg kell kérdezni: melyik létfok rendelkezhet léttel a másik nélkül, és melyik tételezi fel — létszerűen — a másik fok létét. Erre a kérdésre

világos és könnyen ellenőrizhető válaszokat lehet adni: a szerves természet nem feltételez semmilyen biológiai vagy társadalmi létet. Teljesen önállóan létezhet, viszont a biológiai lét feltételezi a szerves lét különös sajátosságát, és saját létét egyetlen pillanatra sem reprodukálhatja, ha nincs szakadatlan kölcsönhatásban vele. Éppígy a társadalmi lét feltételezi a szerves és a szerves természetet, és e kettős alapzat nélkül nem fejlesztheti ki önálló, mindkettőtől eltérő kategóriáit. Mindez értékszempontoktól függetlenül is lehetővé teszi a létfokok elrendezését, anélkül, hogy ez összekeveredne az ontológiai prioritás, az ontológiai függetlenség és függőség kérdéseivel.

Másrészt az ilyen tisztán ontológiai vizsgálat azt mutatja, hogy az egyik létszféra azért függ a másiktól, mert az alapjukul szolgáló kategóriákhoz képest minőségileg új kategóriák jelentkeznek benne. Ezek sohasem szüntethetik meg ama korábbiakat, amelyek létalapjukon uralkodnak. Kölcsönös vonatkozásaik inkább olyan átalakulásokra vezethetnek, amelyek az új létszférát megalapozó lét törvényszerűségeit megőrzik, de új összefüggésekbe iktatják be őket, és bizonyos körülmények között új meghatározásokat valószínűsítanak meg bennük, persze anélkül, hogy ezeknek a törvényszerűségeknek a lényegét meg tudnák változtatni. A korábbitól függő létszféra új kategóriái, törvényei stb. az ezeket megalapozó kategóriákhoz, törvényekhez képest újaknak és függetleneknek látszanak ugyan, de éppen újdonságukban és önállóságukban állandóan feltételezik ezeket, mint létük alapjait. Ebből, harmadszor, az következik, amiről más összefüggésekben gyakran beszéltünk már, hogy valamely függő szféra kategoriális sajátosságai sohasem egy csapásra, készen és beteljesülten bontakoznak ki, hanem egy történelmi folyamat eredményei, amelynek során az új létforma állandó reprodukciója mind bonyolultabban, önállóan, a maga összefüggéseiben — viszonylag — mindinkább önmagába zártan hozza létre a rá specifikusan jellemző kategóriákat, törvényeket stb.¹⁵ Ezek a történelmi folyamatok szükségképpen ellentmondások és egyenlőtlenek, mivel hajtóerőik fölöttébb bonyolult kölcsönhatások, amelyek komplexusokon belül és komplexusok között működnek, és mivel nemcsak a mindenkori új létszférán belül hatnak egymásra különmemű tendenciák, hanem az alapul szolgáló és reá felépülő lét közti viszonylatok is különmemű tendenciákat mutató kölcsönhatásokat hívnak életre.

De ha egy ilyen fejlődésnek elég hosszú útszakaszát vizsgáljuk, elvileg pontosan megállapítható törvényszerű fejlődési tendenciákra bukkanunk. Helyes filozófiai megismerésük újból és újból nagy nehézségekbe ütközik. Főként azért van ez, mert, mint már megmutattuk, az ilyen tendenciák szükségszerűsége, iránya, üteme stb. csak post festum ismerhető meg. De ha figyelmen

¹⁵ (Ha itt a létszférák ilyen történelmi folyamatáról csak a függő létszférákkal, a szerves természettel és a társadalommal kapcsolatban beszélünk, ezt azért tesszük, mert a tudomány mindmáig csak ezekben tudta bebizonyítani, hogy a történelmi fejlődés kétséghatározatlan tény. Tudjuk ugyan, hogy a szerves természet egyes komplexusainak is van történelme; így a Földnek is, amelynek fontos korszakait a geológia sok szempontból földerítette már. De ma még tudományos konkrétsággal nem fejthető ki, hogy a szerves természet totalitása szempontjából a történetiség milyen pontosan bizonyítható be és mutatható ki. Remény van arra, hogy az atomfizikának az asztronómiára való következetes alkalmazása tudásunkat ebben a tekintetben is kiszélesíti és elmélyíti majd. Mindenesetre Marx a történelmiségnek mint ontológiai elvnek a szempontjából nem ismert el határokat. „Csak egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát.”) MEGA, I. 5., p. 567. —. [Marx — Engels: A német ideológia. MEM, 3. k., 20. o. (jegyzet, a főkéziratban áthúzva).]

kívül hagyva Marx javaslatát, nem az ember anatómiájában keressük a majom anatómiájának a kulcsát, akkor logikailag és ismeretelméletileg kézenfekvő az a hamis végkövetkeztetés, hogy magát a folyamatot teleológiaiainak fogjuk fel, olyannak, amely a későbbi stádiumra irányul. Magukban a folyamatokban azonban nem fedezhető fel teleológiai mozgató erő. Minden egyes szakaszban, a más szakaszokra történő átmenetekben csak oksági összefüggések és ezekből álló kölcsönhatások állapíthatók meg. Még a társadalmi létben is, ahol az emberek által végrehajtott egyedi tételezések kétségkívül teleológiai jellegűek, utóhatásaik, sok ilyen egyedi tételezés együttműködése, valódi kölcsönhatásai mindig tisztán kauzális jellegűek. Hiszen az ilyen teleológiai tételezések lényege, mint ezt a munka tárgyalásakor láttuk, éppen abban rejlik, hogy olyan oksági láncolatokat indítsanak be, amelyek — okságmeghatározta — következményei gyakran meghaladják azt, amit maga a teleológiai tételezés tartalmaz. Az ilyen mozgási irányok evolúciós beállítottságú tendenciáiban tehát sohase feltételezzük sem a társadalmi létben, sem a szerves természetben valóságosan ható teleológiát. A reprodukciós folyamatok post festum megállapítható iránya könnyen bírhat rá valamiféle teleológia feltételezésére, de a helyes gondolkodásnak eltökélten ellen kell állnia az ilyen csábításoknak. Még távolról sem ismertük ugyan meg kielégítően az itt működő konkrét törvényszerűségeket, de mindkét határfokon kétségkívül megállapítható egy ilyen fejlődési irány ténye: az, amit ismételten a természeti korlátok társadalmi létben történő visszaszorulásának mondtunk, a specifikusan társadalmi erők, viszonylatok, kategóriák, törvények stb. állandó mennyiségi és minőségi megerősödése olyan folyamatnak bizonyul, amelyben a társadalmi lét meghatározásai mind tisztábban társadalmiakká válnak, mind határozottabban felszámolják természeti meghatározottságokhoz való kötöttségüket. A szerves természetben is hasonló folyamat játszódik le: a biológiai meghatározások itt mind tisztábban, mind specifikusabban válnak biológiaiakká. Ezzel az általános mozgásiránnyal természetesen véget is ér a hasonlóság; az egyes meghatározások, viszonyaik, növekedési tendenciáik már nem hasonlítanak.

Gondolatilag persze az ilyen folyamatokat értékelően is felfoghatjuk. De hamar kitetszik, hogy az értéknézőpont itt nem a dolog lényegéből fakad, hanem tisztán gondolatilag választották és kívülről alkalmazták egy különne-mű anyagra; ezért a gondolkodás történetében gyakran elő is fordult, és még ma is előfordul, hogy a természetiséget értékpredikátummal látják el és a társadalom társadalmivá válását negatívan értékelik. De ha az ilyen folyamatokat tisztán ontológiailag vizsgáljuk, vagyis valamely létmód belső fejlődési tendenciái szerint, akkor a társadalmi lét éppígy létét gondolati visszatükröződése lényegesen jobban közelítheti meg. És a tisztán ontológiai nézőpont itt is kritikailag megalapozottnak bizonyul, ellentétben az értékek imént jelzett önkényével. Ugyanis a munka ontológiai elemzésekor megállapíthattuk már, hogy az érték egységes, létből fakadó értelemmel rendelkezik ugyan a társadalmi létben belül, és hogy az értékelés itt elkerülhetetlenül megvalósítandó gyakorlati magatartás, amely szükségszerűen nő ki a társadalmi lét specifikus meghatározásaiból, és specifikus működéséhez nélkülözhetetlen, de mind a szerves, mind pedig a szervetlen természet vonatkozásában pusztán szubjektív és ezért lebírhatalatlanul önkényes tételezés marad. A helyzet természetesen rögtön megváltozik, mihelyt már nem a magábanvaló természetéről, hanem a társadalom és a természet anyagcseréjéről van szó. Maga a munka és

a gyakorlat összes bonyolult társadalmi formái egyaránt azokon a természeti tárgyakon is végrehajtják az objektíve szükségszerű teleológiai tételezéseket, amelyek ennek az anyagcserének a körébe tartoznak, és ezekből létszükség-szerűséggel fakadnak értékek és értékelések. Amikor Marx például a pénz-kérdéssel kapcsolatban az aranyról és az ezüstről beszél, ezt mondja: „Az arany és ezüst nem pénz természetű fogva, de a pénz természetű fogva arany és ezüst.” Előzőleg azokat a gazdaság-meghatározta tárgyi kritériumokat fejti ki, amelyek alkalmassá tesznek egy természeti tárgyat arra, hogy gazdaságilag pénzként funkcionáljon; ilyen a „minőség egyformasága”, ilyen a nemesfémeknek az a tulajdonsága, hogy „viszonylag sok munkaidőt . . . kis terjedelemben foglalnak magukban” stb. Mivel az arany és az ezüst természeti tulajdonságai megfelelnek ezeknek a kritériumoknak, a pénz „természetű fogva arany és ezüst”. Marx is kimutatja, hogyan vezethető le a társadalomnak és a természetnek ebből az anyagcseréjéből az arany és az ezüst esztétikai érték-szerűsége is.¹⁶

Ilyen módszerrel kell ontológiailag is a társadalmi lét belső struktúrájának elemzéséhez hozzáfognunk. Vagyis meg kell vizsgálnunk, hogy melyik kategóriának, illetve kategóriakomplexusnak van ontológiai elsőbbsége a másikkal szemben, melyik létezhet a másik nélkül, másrészt melyiknek a létezése tételezi fel ontológiailag egy másik létét. Ha most ebben a tisztán ontológiai értelemben vizsgáljuk a társadalmi létet, akkor rögtön észre kell vennünk, hogy az ember biológiai reprodukciója nélkül társadalmi lét sem lehetséges. A szerves természet és a társadalmi lét összefüggésének ez a pontja egyúttal a lét-fok minden bonyolultabb és közvetettebb kategóriájának ontológiai alapja. Az emberek végtelenül hosszú ideig még túlnyomórészt csak biológiai reprodukálták önmagukat, anélkül, hogy ebben a reprodukciós folyamatban létrehozták volna a tulajdonképpeni társadalmi tárgyiassági formákat. Viszont egyszerűen elképzelhetetlen, hogy ezeket a formákat létezőknek gondoljuk, ha nem fogadjuk el, hogy létalapjuk az emberek biológiai reprodukciója. Ennek a létmozzanatnak tehát ontológiai elsőbbséget kell tulajdonítani a másikkal szemben, ahogy a fejlődés magasabb fokán a használati értéknek (a gazdaságilag, munkával feldolgozott természeti tárgynak) ontológiai elsőbbsége van a csereértékkel szemben; a használati érték létezése, működése csere, tehát csereérték nélkül ismét csak lehetséges, és hosszú időszakokon keresztül valóság is volt, viszont a csereérték nem létezhet használati érték nélkül.

Az emberi élet biológiai reprodukciójának ez az ontológiai elsőbbsége éppen ezért — szintén ontológiailag — elsőbbséget élvez minden más emberi tevékenységgel, minden más gyakorlattal szemben. A munka, amelyben, mint megmutattuk, először fejeződik ki a társadalmi lét ontológiai sajátossága, magától értetődően eleinte és nagyon sokáig ennek a reprodukciónak a közvetlen szolgálatában áll. De ez egyúttal a társadalmi lét ontológiai genezise, mivel az emberi élet biológiai reprodukciójának összes mozzanatai mind társadalmibb jelleget öltenek, és olyan meghatározásokat keltenek életre, amelyeknek — éppen létszerűen — nem lehet már analógiájuk az élet biológiai reprodukciójával (főtt étel, ruházat stb.), és másrészt, az ehhez szükséges munka, munkamegosztás stb. dialektikájának következtében, azokat a tevékenységeket

¹⁶ Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie [J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919]. p. 156—157 und 159. — [A politikai gazdaságtan bírálatához. MEM, 13. k., 117., 118—119. o.]

is beillesztik a reprodukció folyamatába, amelyeket csak távoli közvetítés kapcsol a biológiai reprodukcióhoz, és amelyek már mind tisztább társadalmi jelleggel rendelkeznek (nyelv, csere stb.). Ezért amikor Marx bebizonyítja a gazdaságnak a történelmi materializmus szempontjából döntő módszertani elsőbbségét, ebből az alapvető ontológiai tényből indul ki: „Az előfeltétel nélküli németeknél azzal kell kezdenünk, hogy leszögezzük minden emberi létezésnek, tehát minden történelemnek is első előfeltételét, nevezetesen azt az előfeltételt, hogy az embereknek ahhoz, hogy „történelmet csinálhassanak”, meg kell élniük. Az élethez azonban mindenekelőtt evés és ivás, lakás, ruházat és még egy és más szükséges. Az első történelmi tett tehát e szükségletek kielégítésére szolgáló eszközök előállítására, magának az anyagi életnek a termelése, márpedig ez olyan történelmi tett, minden történelemnek olyan alapfeltétele, amelyet még ma is, mint évezredekkel ezelőtt, naponként és óránként teljesíteni kell, hogy az ember egyáltalán életben maradhasson.”¹⁷

Nem szorul nagyon részletes magyarázatra, hogy itt ontológiai, nem pedig ismeretelméleti, logikai vagy akár tudományelméleti levezetésről van szó. Az ember biológiai reprodukciójának lételsőbbsége, mint gazdasági tevékenységének kiindulópontja, és ez mint egyre tisztább társadalmi aktivitásainak ontológiai-genetikus alapja: ez az az alapvetés, amelyet a marxizmus általános filozófiája elválaszthatatlanul összeköt a társadalmi-történelmi fejlődésről alkotott elméletével, a történelmi materializmussal; ez a kötelék annál is erősebb és megalapozottabb, mivel, mint már kimutattuk, maga a történelmiség is a marxizmus világnézetének alapvető ontológiai elve. Ezek az összefüggések, ha a megismerés minden más elvét, joggal, e létkérdés eldöntése mögé helyezzük, egyrészt világosan mutatják a lét ontológiai prioritását, másrészt azon bonyolultabb emberi tevékenységek fejlődésének is tisztán megragadható ontológiai alapot adnak, amelyek a közvetlen látszat szerint teljesen függetlenek a gazdasági tevékenységtől. A történelmi materializmus belső szükség-szerűsége, tudományosan szilárd megalapozottsága csak a dialektikus materialista ontológiára épülhet fel.¹⁸

Ha nem ontológiailag közelítünk meg valamely sajátképpen ontológiai kérdést, ebből további filozófiai zavarok következnek. A módszer ismeretelméleti beállítottsága — minél inkább Kant befolyása alatt történik, annál inkább — szükségképpen a lét és az érték problémakörének megengedhetetlen összekeveredésére vezet. Érdekes itt megfigyelni, hogy, noha maga Kant ridegen elutasította az ontológiai istenbizonyíték logikáját, követői között mind erőteljesebben kezdett kialakulni a lételsőbbség és az értékszint közti konvergencia. Mégpedig kettős irányban: azok, akik a marxi módszer ismeretelméleti

¹⁷ MEGA, I. 5., p. 17. — [Marx—Engels: A német ideológia. MEM, 3. k., 29. o.]

¹⁸ (A II. Internacionálé teoretikusai mindezeket a kérdéseket — a kantianizmus és a pozitivizmus hatására — tisztán ismeretelméletileg vizsgálják. Így azután vagy dogmatikusan megmerevítették vagy idealisztikusan felbomlasztották a történelmi materializmust. Csak Leninnel indul el újra a marxi koncepció helyes megértése felé vezető mozgás. De mivel ő maga tárgyilag mindig a materialista-dialektikus ontológiából indul ugyan ki és erre is törekszik, de nyelvi kifejezéseiben nem mindig válik el az ismeretelméleti formáktól, gyakran rosszul értelmezték azt a módot, ahogyan helyreállította a marxi ontológiát. Egyrészt a sztálini korszakban új dogmatizmus alakult ki, másrészt pedig e dogmatizmus ellenzői nem találták meg az utat az igazi marxi ontológiához, és arra tettek kísérletet, hogy a történelmi materializmust a dialektikus, ontológiailag materialista-dialektikus világképtől függetlenül alapozzák meg filozófiailag. Ezek a törekvések ezért kudarcra voltak ítélve; így az én kísérletem is, amelyet a „Történelem és osztálytudat”-ban tettem, és Sartre-é, a „Critique de la raison dialectique”-ben.)

felvizezése ellenére hűek maradtak a történelmi materializmushoz és nem akarták megszüntetni a gazdaság elsőbbségét a társadalmi életben, a gazdasági élet ontológiai elsőbbségének értékhangsúlyt kölcsönöztek, és az egész felépítmenyt, különösképpen mindazt, ami az ideológiával összefügg, bizonyos filozófiai megvetéssel kezelték, olykor azzal a nem-mindig-tudatos akcentussal, mintha az egyedül hatékony és fontos gazdaság pusztá epifenomenonjáról volna szó; ezzel szemben azok, akiknél az értékhangsúly tendenciája került túlsúlyba, ilyen okokból, szintén gyakran öntudatlanul, megvetően féltolták a társadalmi törvényeket, és a fejlődés ontológiailag megalapozott marxi fogalmából valamiféle értékejlődést csináltak, ahol is álláspontunk szempontjából egyre megy, hogy ehhez a kanti végtelen fejlődésnek vagy valami Hegel módján felépített történetfilozófiának a modelljét alkalmazták-e. Érdekes, hogy a marxi módszer ilyen eltorzításának mindkét filozófiai tendenciája megtalálható mind a politikailag baloldali, mind pedig a jobboldali beállítottságuknál.

Maga Marx ezzel szemben nagyon pontosan megkülönbözteti a létet és az értéket, és, mint korábbi fejtegetéseinkből világosan kitűnik, sohasem kantiánus módra pusztán ismeretelméletileg állítja ezeket egymással szembe mint létet és Legyent, hanem az értéknek, az értéktételezésnek, az értékmegvalósításnak kijelöli a társadalmi lét ontológiájában az őket megillető helyet. Világosan láthatjuk ezt, ha még egyszer emlékeztetünk a szükségyszerűség és a szabadság birodalmáról szóló híres és döntő kijelentésére. Marx ezt mondja erről: „Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Fejlődésével együtt bővül a természeti szükségyszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. Ezen a területen 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; és hogy ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legmegtöbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségyszerűség 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. Az alapfeltétel: a munkanap megrövidítése.”¹⁹

Csak az utolsó fejezetben foglalkozhatunk azokkal a konkrét következtetésekkel, amelyek ebből a szembeállításból a társadalom és az ember számára adódnak. Itt csak azt kell belátnunk, hogy a szabadság birodalma, amelyben Marx a társadalmi fejlődés legfőbb értékét, értékkiacsúsosodását látja, nem gazdasági jellegű, sőt kilép a gazdaság területéről, amely, mint Marx éppen itt határozottan állítja, szükségképpen mindig a szükségyszerűség birodalma marad. Ezen az ontológiai lényegén még a gazdasági gyakorlat legvégletesebb és legjobb humanizálása — „az emberi természethez legmegtöbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között” — sem változtathat. A szabadság birodalmát Marx úgy jellemzi, hogy ezen túl kezdődik meg, hogy benne az emberi

¹⁹ Marx: *Das Kapital*, III. 2. [4. Auflage. O. Meissner, Hamburg] p. 355. — [A tőke, 3. k., Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. 786. o.]

erőkifejtés öncél, ami a gazdasági gyakorlat keretei között ellentmondás volna, mivel az erőkifejtés mint öncél ellentétben áll e gyakorlat struktúrájával. (Egyes esetekben lehetséges ugyan, hogy a gyakorlat szubjektíve az emberi öncél megvalósulásaként hat, de ez nem szüntetheti meg a benne meglévő, másként strukturált teleológiai tételezések objektív természetét.) Az erőkifejtés mint öncél feltételezi az emberi személyiség teljes kibontakozásának társadalmi értékét, tehát értéket képvisel. Későbbi fejtegetéseink, eddigi lehetőségeinknél pontosabban és részletesebben, megmutatják majd, hogy az érték-szerűség is, akárcsak maga az egyéniség, a társadalmi fejlődés terméke, és ezért minden konkrét megnyilvánulásában — minél magasabb fokon állnak, minél egyedülállóbbak ezek, annál inkább — ontológiailag mindenkor feltételezi a termelés meghatározott fokát; más összefüggésekben megmutattuk már, hogy a termelőerők objektív fejlődése az emberi képességek fejlődésével egyenlőtlenül és ellentmondásosan megnyilvánuló, de szükségszerű egyidejűséget mutat. Marx, aki itt a szabadság birodalmát a szabad idővel hozza összefüggésbe, pusztán arra mutat rá, hogy alapfeltétele a társadalmilag szükséges munkaidő megrövidítése, amelyet csak a termelőerők fejlődése tesz lehetővé. De ezzel világossá válik, hogy a legfőbb emberi értékeket Marx ontológiailag a valódi ember ontológiailag elsődleges gazdasági gyakorlatából, valódi reprodukciójából vezeti le. Magától kitűnik itt, hogy az értéknek ez az ontológiai függősége csak keletkezését, lényegét, az emberi gyakorlat rendszerében elfoglalt helyét határozza meg pontosan, de érték-jellegét korántsem csökkenti le, sőt ellenkezőleg, csak fokozza ezt, azáltal, hogy bepillantást enged eredetének és érvényességének létszerű szükségszerűségébe.

A valóságos, az értékekkel szemben semleges gazdasági fejlődésnek és az objektíve érvényes értékeknek ezt az éppen létszerűen elválaszthatatlan egységét éppilyen világosan megfigyelhetjük egy másik, kifogástalanul megállapítható általános tendenciánál, amely a társadalmi lét társadalmiságának kibontakozásában érvényesül: az emberiségnek mint többé már nem néma emberi nemnek a létrejöttére gondolunk. Korábbi fejtegetésekből ismerjük már e jelenség általános körvonalait. Alapvető tény itt az emberiség gazdasági integrációja a világpiac formájában, amely gyakran közvetett, de tényleges, az egyéni tudat számára is elutasíthatatlan kapcsolatot teremt az összes ember között, akik az emberiséget együttesen megtestesítik. Ez a folyamat és eredménye, a megvalósulóban levő emberi nem, társadalmi jellege miatt nem néma. Hiszen biológiailag nézve azóta létezik az emberi nem, amióta objektíve levált a főemlősök fajairól és objektíve önálló nemmé vált. De ha ezt a nemet pusztán objektív biológiai totalitásában vizsgáljuk, akkor éppolyan némának bizonyul, mint az, amelyikből származott. A némaság csak akkor szűnhet meg, amikor a munkában, a munkamegosztásban stb. végrehajtott teleológiai tételezés objektív és szubjektív eredményeinek következtében már nem pusztán biológián fog alapulni a filogenetikai reprodukció, hanem ezt egyre erősebb, egyre dominálóbba váló társadalmi meghatározások fedik el, módosítják, alakítják át stb. De a munka és a munkamegosztás, elszigetelten tekintve — ami persze éppen itt megtevesztő hiba volna — csak objektíve szüntetné meg a nem némaságát; igazán csak akkor szűnhet ez meg, amikor nemcsak objektíve valósul meg a többé már nem néma nem, hanem elérkezik önnön magáértvalóságához is. (Tudjuk már, hogy ez a folyamat a valóságban miként zajlik le: mind nagyobb emberi közösségek válnak tagjaik számára a nem többé már nem néma megtestesüléseivé.)

Ehhez azonban az szükséges, hogy a társadalmi létben tudatosodjon a társadalmi reprodukció során létrejövő magábanvaló, mégpedig oly módon, hogy ez a tudatosodás az emberi nem mindenkori megtestesülését úgy helyeselve, mint ami a saját — egyéni — létéhez is hozzátartozik, tehát értéktételezés legyen, mellyel hitet tesz az így létrejött érték mellett. Minél szélesebben, magasabban és mélyebben bontakoznak ki ilyen társadalmi képződmények, minél erősebb köztük a társadalmi kölcsönhatás, annál inkább közeledhet az emberek tudata az emberiségnek mint az emberi nem társadalmi-filogenetikai egységének a — kezdetben pusztán gondolati — tételezéséhez. Nyilvánvaló, és különböző helyeken ki is fejtettük már, hogy ennek az egységnek valódi alapjául a világpiacon fejlődése kínálkozik, és ennyiben a történelem eddig megtett útja már erősen közeledik az emberi nem ilyen egységének megvalósításához. Ez azonban egyelőre csak magábanvalóságára vonatkozik. Az egyenlőtlen fejlődés ellentmondásossága ezen a területen kettős formában nyilvánul meg: egyrészt rendszerint — és a társadalmi gyakorlat szempontjából ez a döntő — igenlően értékeli ugyan az emberi nem magábanvalóságának irányába haladó integráció reálisan elért formáját; sőt egyesek számára lehetőség nyílik arra, hogy a történelem fejlődésvonalának elébe vágva, gyakran jelentős társadalmi hatást is gyakorolva kifejezzék az emberiség egységes magáértvalójának intencióját. Másrészt viszont — erről is beszéltünk már — meg akarják gátolni ezt a továbbfejlődést, le akarják küzdeni a holnapot a ma nevében. Mindkét mozgásban, amely történelmileg rendkívül változékony formákat ölt, értékek helyesléséről és tagadásáról, objektív értékek közti objektív konfliktusokról van szó; mindketten szükségképpen abból a talajból nőnek ki, amelyet a mindenkori gazdasági-társadalmi fejlődés alkotott meg. Ha tehát sok értékelés szögesen ellentmond is jelenének, ez nem jelenti azt, hogy az érték apriorisztikusan független a valóságtól, mint a kantianusok vélik, hanem ez további példa arra, hogy az általános fejlődés a maga szükség-szerűségében magában foglalja az ellentmondásokat a maguk — szintén létező — megjelenési formáiban, és hogy valamely létfok igazi totalitását lehetetlen adekvát módon megragadni az ilyen ellentmondásosságok megértése nélkül. A világpiacon megkerülhetetlen alap az emberi nem önmagáért levő egységének megvalósításához; de ez csak ennek magábanvalóságát tudja — ezt persze szükségszerűen — létrehozni, és ezt magáértvalósággá csak maguknak az embereknek a tudatos cselekedete alakíthatja át és emelheti fel. Ennek a folyamatnak nélkülözhetetlen mozzanata az, hogy a helyes értéktételezések megvalósítják a valódi értéket. Eközben csöppet sem csökken vagy gyengül ennek az emberi tevékenységnek a fontossága, aktív jellegének valódisága, mert csak olyan embereket mozgat, akiket magának az általános folyamatnak a valódi és objektív meghatározásai formálnak meg és tesznek alkalmassá ilyen aktivitásra, és akiket ez a folyamat olyan elutasíthatatlan alternatívák elé állít, amelyekre értékelő, értékfejlesztő vagy értékgtátló módon választ adnak.

2

KOMPLEXUSOKBÓL ÁLLÓ KOMPLEXUSOK

A társadalmi lét csak szakadatlan reprodukciójában létezik, szubsztanciája mint lét lényegileg szakadatlanul változik, s éppen az jellemzi, hogy a reprodukció szakadatlan változása mennyiségileg és minőségileg mind fokozottabb

módon újból és újból létrehozza a társadalmi lét specifikus szubsztanciális vonásait. Mivel a társadalmi lét a szerves természetből fakadt, szükségképpen megőrzi eredetének állandó ontológiai ismérveit. A két létszférának ez a — valódi reprodukciós folyamatban újból és újból felfüggesztett és a változások révén mindig újból helyreállított — közvetítő tagja az ember mint biológiai lény. Ennek — biológiai — reprodukciója nemcsak a társadalmi lét nélkülözhetetlen előfeltétele, hanem magának a reprodukciós folyamatnak egyik pólusa is; a másik pólus magának a társadalomnak a totalitása. A társadalmi létnek és a szerves természetnek ez az elválaszthatatlan kapcsolata egyúttal megmutatja a két létszféra közti minőségi különbséget is. Az élőlények biológiai reprodukciója ugyanis a szerves természetben egyenesen azonos létük folyamatával. Létét persze minden élőlény bizonyos konkrét — szerves és szervetlen — környezetben valósítja meg, amelynek változatlansága vagy változása döntően hat mind az ontogenetikai, mind pedig a filogenetikai értelemben vett biológiai reprodukciós folyamatra. De az élőlény és a környezet összes állandóan meglévő kölcsönhatása között a túlsúlyos mozzanat mégis az itt, hogy miként hat a környezet az élőlényre, miként serkenti, engedi vagy gátolja reprodukcióját; végső soron ez határozza meg a fajok, a nemek stb. fennmaradását vagy kihalását. Eközben természetesen nem lebecsülendő szerepet játszik az élőlényeknek az a képessége is, hogy biológiailag alkalmazkodnak az ilyen változásokhoz, de a döntő hajtóerő maga az objektív változás. A szerves világ történetisége lényeges fejlődési fázisait tekintve nem választható el a föld geológiai történelmétől. Az egyes élőlények a maguk reprodukciós folyamatában egyrészt a szervetlen és a szerves természetnek ezzel a totalitásával állnak szemben, másrészt, konkrét kölcsönhatások viszonylatában, ennek a totalitásnak egyedi, szerves és szervetlen, részmozzanataival. Mivel közvetlenül az a látszat keletkezik, mintha e mozzanatok kiválasztását az élőlények szerveinek sajátos mivolta határozná meg, az Uexkülléhez hasonló elméletek jönnek létre az élőlények környezetéről. Az élőlények sorsát valójában döntően meghatározhatják olyan reális erők és tárgyak, amelyeket organikusán képtelenek észlelni; a valóban ható mozzanatoknak csak kis részét alkotja a környezettel való kölcsönhatásoknak az a köre, amelyet az organizmus határoz meg. Nem törekedhetünk arra, hogy részletesen kifejtjük ezt az ontológiai helyzetet, de annyi bizonyos, hogy az élőlényeknek és környezetüknek a kölcsönhatása olyan jellegű, hogy ebben szükségképpen a környezet a túlsúlyos mozzanat, hiszen az élőlény közvetlenül az összkörnyezetben foglal helyet, és reprodukciós folyamatának nem kell kialakítania állandóan közvetítő részmozzanatokot önmaga és a totalitás között. Így az egyes élőlények és környezetük között csak elenyésző mértékben van igazi kölcsönhatás. A szerves természetben az egyes élőlények reprodukálódnak, és ez a reprodukció persze mindig közvetlenül egybeesik a filogenetikai reprodukcióval. A nem némasága éppen erre a közvetlen azonosságra épül fel.

A társadalmi lét viszont alapstruktúráját tekintve két dinamikus, önmagát a mindig megújuló reprodukciós folyamatban tételező és megszüntető komplexusnak: az egyes embernek és magának a társadalomnak a polarizációját mutatja. Ami az embert illeti, ő először és közvetlenül, de végső soron megszüntethetetlenül biológiailag létező lény, a szerves természet egy darabja. Már ez a sajátos mivolta is komplexussá teszi; hiszen minden egyes élőlénynek, a legprimitívebbnek is, ez az alapstruktúrája. A szerves természetben, mint korábban kimutattuk, úgy zajlik le ez a fejlődés, hogy a külvilág edede-

tileg még egyszerűen fizikai vagy kémiai impulzusai az organizmusban a specifikus biológiai jelenségmódokban kapják meg objektív alakjukat; így lesznek hangok a légrézésekéből, amelyek mint ilyenek eredetileg tisztán fizikailan hatottak, így lesz kémiai hatásokból szaglás és ízlelés, így alakulnak ki a látószervekben a színek stb. Az ember emberréválása feltételezi az ilyen tendenciák nagyfokú biológiai fejlettségét, de nem áll meg itt, hanem erről az alapról kiindulva már tisztán társadalmi képződményeket hoz létre: az auditív nyelvet és zenét, a vizuális képzőművészeteket és írást. Ez a megállapítás kiegészíti azt, amit korábban a táplálkozásról és a szexualitásról mondtunk. Az ember megszüntethetetlenül biológiailag determinált élőlény marad ugyan, keresztülmegy az élőlények szükségszerű körforgásán (születés, növekedés, halál), de gyökeresen megváltoztatja környezetéhez fűződő kölcsönös vonatkozásának jellegét, mivel a munkában végrehajtott teleológiai tételezéssel aktívan befolyásolja, tudatosan és szántszándékkal változásoknak veti alá a külvilágot. De primitív fokon is, amelyen még nem befolyásolhatja döntően az őt kialakító természetet, a természeti környezet és a hatást gyakorló változások mozgásteré közé társadalmilag hatékony meghatározások komplexusa iktatódik, amely végül is döntő szerepet játszik abban, hogy miként reagálnak az emberek a természeti változásokra. Gondoljunk például az utolsó európai jégkorszakra és abbamaradására. A szerves természet szempontjából nézve megállapítható itt, hogy állatfajok haltak ki vagy vándoroltak el, és hogy növények pusztultak el vagy nőttek újra. Társadalmilag bizonyos, a gyűjtögetés, a vadászat, a halászat szintjén levő társadalmak számára specifikus, vissza nem térően kedvező feltételek között egyedülálló kulturális fellendülés következik be. (Barlangfestészet Dél-Franciaországban és Spanyolországban.) A jégkorszak abbamaradása megsemmisíti ugyan ezeknek a kultúráknak az alapjait és ezzel magukat a kultúrákat is, a kis társadalmakba integrált, munkát végző emberek azonban már nem pusztán passzívan-biológiailag alkalmazkodnak a megváltozott körülményekhez, hanem újraorientálják aktív társadalmi reakcióikat, a gyűjtögetés korszakából a mezőgazdaság, az állattenyésztés korszakába mennek át, és mindabba, ami ebből a fordulattól következik. Ennek az újakezdésnek az egyes termékei gyakran alacsonyabbrendűek, mint a megelőző szerencsés epizódéi, de a továbbfejlődés olyan lehetőségeit rejtik magukban, amelyek amaiban társadalmi-strukturális okokból nem alakulhattak ki. A társadalmi fejlődés legáltalánosabb törvényszerűségei tehát már ebben a korai fejlődési válságban is megmutatkoznak: ilyenek a termelési mód elsődlegessége a belőle következő magasabbrendű objektívációkkal szemben, és az, hogy a fejlődés egyenlőtlenül megy végbe magának a termelésnek és társadalmi jelenségmódjainak a viszonylatában.

Mindebben a társadalmi lét egy alapvető ontológiai tényállása nyilatkozik meg: az ember mint nem pusztán biológiai élőlény, hanem egyúttal valamely társadalmi csoport munkát végző tagja nincs már közvetlen kapcsolatban az őt környező szerves és szervesetlen természettel, sőt önmagával mint biológiai élőlényvel sem, hanem mindezeket a nélkülözhetetlen kölcsönhatásokat a társadalom közege közvetíti; és mivel az ember társadalmisága összkörnyezetével kapcsolatos aktív, gyakorlati magatartását jelenti, az ember nem egyszerűen elfogadja a környezetet és változásait, és nem egyszerűen alkalmazkodik hozzájuk, hanem aktívan reagál rájuk, a külvilág változásaival a saját megváltoztatott gyakorlatát állítja szembe, amelyben az objektív valóság megszüntethetetlenlenségéhez való alkalmazkodás és a valóságnak megfelelő új célkitűzé-

sek elválaszthatatlan egységet alkotnak. Magától értetődően maga az ember is megváltozik azáltal, hogy megváltoztatja viszonyát az őt környező természethez. De óriási különbség, hogy ez az átalakulás spontán-akaratlan biológiai alkalmazkodási folyamat-e az új természeti tényekhez, vagy a saját társadalmi gyakorlat következménye, még akkor is, ha eközben csak az egyes közvetlen aktusok szándékoltak és akartak, és az összátalakulás társadalmilag spontán szükségszerűséggel fakad ezekből. Mert ebben az esetben nem közvetlenül következik be mindez, hanem társadalmilag szabályozott módon; létrejönnek a munka új formái, ezekből a munkamegosztás új formái, amelyekből viszont az emberek egymás közti gyakorlati viszonylatainak új formái következnek, és ezek azután, mint a munka elemzésekor láttuk, visszahatnak magának az embernek a sajátos mivoltára. De tisztán kell látnunk, hogy az emberek így végbemenő változásai elsődlegesen társadalmi jellegűek; amennyiben biológiailag (és ennek megfelelően: pszichológiailag) hatnak, ezek a változások azt jelentik, hogy az ember fizikai léte alkalmazkodik átalakult társadalmi feltételeihez. Tehát még amikor a szerves természet megváltozása adta meg az eredeti indítékot az ilyen változásokhoz (a jégkorszak vége), akkor sem közvetlen behatásokról van szó, mint a nem emberi élőlények esetében, hanem társadalmilag közvetett hatásokról. A természeti korlátok oly gyakran említett visszaszorulása most, ha a társadalmivá vált ember reprodukciós folyamatát vizsgáljuk, olyan értelmet nyer, hogy a társadalom itt az ember és a természet közti közvetítés kiküszöbölhetetlen közegévé vált.

Ha meg akarjuk érteni ennek a döntő ontológiai tényállásnak a teljes jelentőségét, akkor még néhány kiegészítő megjegyzéssel kell konkretizálnunk ezt. Először is a legkezdetlegesebb, leggyámoltalanabb munkabeli teleológiai tételezéssel olyan folyamat indult be, amelynek fejlődési dinamikája — ha az éppen általa életre hívott társadalom nem tanúsít legyűrhetetlen strukturális ellenállást — önmagában véve korlátlan. Valamely teleológiai tételezés mindig új tételezéseket idéz elő, míg ki nem alakulnak belőlük azok a komplex totalitások, amelyek mind átfogóbban, mind kizárólagosabban társadalmian gondoskodnak az ember és a természet közti közvetítésről. De, mint az iménti példa is mutatja, a tételezéseknek már — e közvetítések szemszögéből nézve — primitív, hézagos együttműködése is betölthet valamiképpen ilyen funkciókat. A munka, a munkamegosztás stb. állandó reprodukciója mind kuszábbá, mind sűrűbbé és az emberek egész létét átfogóbbá teszi a közvetítésnek ezt a közegét, így hát sok egyedi esetben közvetlenül már nem látható, csak elemzések segítségével deríthető fel, hogy az embernek, tevékenységének, viszonylatainak stb. bizonyos változásai létszerűen a társadalom és a természet anyagcseréjéből erednek. Másodszor is: érdemes egy pillantást vetni arra, hogy miként alakul át maga az ember az ilyen folyamatban, mert ez hozza napfényre annak dialektikáját, amit az ember tudatosan akart, illetve amit benne a fejlődés spontánul hívott életre. Ezt a tényállást két ellentétes nézőpontról kiindulva szokták hamisan megítélni: egyrészt elszigetelik az ember aktív szerepét ebben a folyamatban, elválasztják gyakorlatának alternatív strukturáját mind a valóságnak e gyakorlatot valóban kiváltó tényeitől, mind pedig attól, hogy miként hat és hat vissza objektíve ez a valóság e tevékenységek szubjektumaira, s így az ember létének és kifejlésének alapjául egy megmagyarázhatatlan, megokolatlan autonómiát konstruálnak, másrészt rejtélyessé teszik a változásokat azáltal, hogy a „miliónek” mechanikus-ellenállhatatlan erőt tulajdonítanak. Valójában az alternatívákat konkrétan a tár-

sadalom természettel folytatott anyagcseréje állítja fel. Az embernek el kell buknia, ha nem reagál rájuk aktív alternatív döntésekkel, új teleológiai tételezésekkel. Gyakorlati megvalósításuk során (a dünamisz korábban már kifejtett arisztotelészi értelmében vett) lehetőségek szabadulnak fel és aktualizálódnak benne. Mármost azáltal, hogy helyesen felállított és megválasztott alternatívák — abban az értelemben helyesen, hogy megfelelnek a „nap követelményeinek” — társadalmilag rögződnek, beépülnek az emberek társadalmi reprodukciójába, az egyes emberek és a társadalom folyamatos reprodukciójának alkotóelemeivé válnak, növelik a társadalom teljességének életképességét, és egyúttal kiszélesítik és elmélyítik az egyes emberek individuális képességeit.

A reprodukciónak ez a milyensége már azért is fölöttébb jellemző a társadalmi lét sajátosságára, mert kifejeződik benne kontinuitásának különös jellege. A kontinuitás természetszerűleg mindenféle lét ismerve. De a szerves természetben — hogy csak a legközelebbi létszférát állítsuk szembe a társadalmi léttel — a kontinuitás tisztán objektíven létezik, pusztán önmagában van meg a filogenetikai reprodukció formájában, amely közvetlenül az ontogenetikai reprodukcióban fejeződik ugyan ki, de az ezt megvalósító egyedi lény számára teljesen transzcendens módon. A nem némasága a szerves életben, amiről már gyakran beszéltünk, pusztán összefoglalja ezt a fölöttébb bonyolult tényállást. Amikor viszont ezzel szemben a nembeliségnek a társadalmi létben végbemenő reprodukcióját nem tekintjük már szükségképpen némának, akkor ezt a fontos igazságot a túlzás révén tévedéssé változtatnánk át, ha az ellentétet úgy fogalmoznánk meg, hogy a nem-tudatost, a tudatosodásra képtelent a már tudatossal állítanánk szembe. A szerves természetben megnyilatkozó nembeliség néma magábanvalóságának valódi ontológiai átváltozása a társadalmi lét immár nem néma magáértvalóságává sokkal szélesebb és átfogóbb folyamat, mint a tudatos és nem-tudatos pusztán pszichológiai vagy ismeretelméleti ellentéte. Vegyük a társadalmiság „ősjelenségét”, a munkát. Ebben rögtön a maga teljes tisztaságában mutatkozik meg a két létmód minőségi szétválása. Hiszen a munka teleológiai tételezése — a nem szempontjából — tudatos-e már? Kétségkívül nem (noha a termék és a folyamat — társadalmilag — nem mindig néma). A munka mindenesetre nem lehetséges tudatosság nélkül; ez azonban eleinte csupán a munka egyedi aktusát világitja meg. Az egyes munkaaktusokban nem vezet még a valódi összefüggés tudatosításához az, hogy a munkában az ember nembelisége ölt testet, mégpedig minden ontológiai előzmény nélkül. A munka — még az egyes ember aktusaként is — valódi lényegét tekintve társadalmi, a munkát végző emberben végbemegy társadalmi ön-általánosítása, a partikuláris ember itt objektíve a nembeliségbe emelkedik.

Ha szabad egy paradox helyzetet paradox módon leírunk, akkor tehát az immár nem néma emberiség még némán jelenik meg itt, a nem magáértvalósága saját pusztá magábanvalóságának szintjén van jelen. Ezek a kifejezések azért hatnak szükségképpen paradox módon, mert egy lényegileg dinamikus fejlődési folyamatot olyan kategóriákkal akarnak megragadni, amelyeknek értelme fejlődési fokokra, nem pedig magára a fejlődési folyamatra vonatkozik. Hiszen tudjuk, hogy az emberiség tulajdonképpeni magáértvalósága máig sem valósult meg, némasága még most sem szűnt meg teljesen. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy a munka pusztá aktusa az ember öntételezését, emberré válását, és ezzel a nembelileg néma állatiaságról való leszakadását is jelenti.

A kezdet és a vég közti kapcsolatot az emberiség világtörténelme, az emberi nem magáértvalóságának teljes kibontakozása alkotja. Ez magához méltóan csak tudatos formában valósulhat meg: a már nem néma emberi nemnek mint ilyennek az emberek tudatában is jelen kell lennie. Az ide vezető folyamatos uton csak kivételes esetekben valósítható meg ez a tudat adekvát módon, és ekkor is csupán értéktételező, álszubjektív módon, és nem egy már elért, értékeket valóra váltó, e formákat még magasabbra építő lét tudataként. Korábbi megfogalmazásunk paradoxona tehát arra redukálódik, hogy az emberi nem fejlődése valamely létező kibontakozásának folyamata, nem pedig ugrás az egyik létformából a másikba; az ugrás inkább az emberiség emberréválása volt, azóta visszaesések, forradalmi és ellenforradalmi megrázkódtatások ellenére, szigorúan ontológiai értelemben evolúciós folyamat megy végbe. Ezt akartuk úgy kifejezni, hogy az emberiség magáértvalósága a magábanvaló ember emberréválásában jelen van, és hogy már a legkezdetlegesebb munka is — önmagában véve — megtestesíti az egyes embernek és a nemnek ezt az új viszonyát. Ezt az ontológiai tényállást lényegileg nem változtathatja meg, hogy e folyamaton belül ugrásszerű átmenetek is lehetnek, sőt kell is lenniük — így mindenekelőtt a szabadság birodalmának keletkezése során; hiszen itt már a társadalmi létben belüli átmeneti formákról van szó, míg ott a társadalmi létnek, magának az emberi nemnek a keletkezéséről és önmegalkotásáról volt szó.

Ez a szükséges kitérő látszólag eltérített bennünket attól a kérdéstől, amelylyel most foglalkozunk: hogy mik a társadalmi lét kontinuitásának új, a szerves természetben előfordulókkal ellentétes formái. Úgy véljük, csak látszólag, mert csupán ez a fölöttébb fontos közbülső kérdés adja meg problémánknak a szükséges megvilágítást. Egyrészt azt mondjuk, hogy a kontinuitás új formája a társadalmi létben nem alakulhat ki tudatosság nélkül; az új létforma csak akkor juthat új magáértvalóságához, ha tudatosságra emelkedik. Egyúttal azonban azt is láttuk, hogy gondolatilag erőszakot tennénk a folyamat folyamatszerűségén és ezzel az új kontinuitás adekvát formáján, ha ezt a tudatot kezdettől fogva készen meglevőnek fognánk fel, nem pedig olyasvalaminek, ami fokozatosan, folyamatszerűen, folytatólagosan alakul ki. Az ok, amiért az ilyen út hibás volna, nem magában a tudatban rejlik, hanem tárgyában, az objektív folyamatban, amelynek terméke s egyúttal beteljesítő kifejezése is a tudat; olyan folyamatról van szó, amelynek kontinuitása irányítja és vezeti a tudat formáit és tartalmait, amelyek azonban a tudatba való átfordítás nélkül nem tudnának azzá realizálódni, amit lényegileg jelentenek. A folyamat kontinuitásában tehát a tudatnak folyamatosan kell fejlődnie, meg kell magában őriznie azt, amit már elért, mert ez a jövő alapja, ugródeszka a magasabbrendű felé; a mindenkor elért fokot mindig tudatosítania kell, de olyan módon, hogy egyúttal — lehetőség szerint — nyitva álljon, és ne zárja el a kontinuitás elől a jövőbe vezető utakat. A tudat a kontinuitás ilyen szerveként mindig a lét meghatározott fejlődési fokát képviseli, és ezért ennek korlátait a saját korlátaiként kell magába fogadnia, sőt végső soron — lényegileg — önmagát is csak ennek a foknak megfelelően konkretizálhatja. Miközben a tudatnak ez a jelenvalósága, jelenhez való kötöttsége összekapcsolja a múltat és a jelent, korlátai, tökéletlenségei, korlátozottságai stb. is a társadalmi létben kialakuló új kontinuitás kérdő, nélkülözhetetlen mozzanatai.

Már eddigi fejtegetéseink is megvilágítják az itt adódó helyzetet, nevezé-

tesen azt, hogy lehetetlen megfelelően megragadni az általános folyamatnak és objektív kontinuitásának, továbbá annak a tudatnak a helyes viszonyát, amely végérvényesen rögzíti e folyamatot és kontinuitást, ha a tudatot nem ontológiailag, a társadalmi fejlődés valódi mozzanataként akarjuk megérteni, hanem ismeretelméleti, sőt mi több, pszichológiai értelmezéssel próbáljuk lényegét elsődlegesen megragadni. Mindkét esetben el kellene választani a valóságban valóban működő tudat egyes mozzanatait hatásának totalitásától, és mesterkéltan konstruált elszigeteltségben kellene vizsgálni őket. Ha például a tudattartalom helyességének — önmagában véve igen fontos — kérdését vizsgáljuk ilyen módon, és eközben még az abszolút és a relatív dialektikáját is kellően méltányoljuk, még akkor sem válaszolhatunk helyesen az itt rejlő problémára. Ugyanis valamely tudattartalom ismeretelméleti helyessége vagy hamis volta, és pszichológiai őszintesége vagy hazugsága stb. még inkább megkerüli a lényegét, azt, hogy a tudat fontos szerepet játszik a társadalmi folyamat kontinuitásában. A tudat ilyen tulajdonságai csak akkor válnak nem lebecsülendő mértékben fontosakká, ha már ezt a szerepet világosan meghatározták. A tudatnak spontánul ama egyedi élet legjobb reprodukciójára kell törekednie, amelyhez tartozik és amelynek előmozdítása közvetlen életfeladata, mert csak így kötheti össze a jelen visszatükrözésének, a konkrét alternatívákkal kapcsolatos gyakorlati állásfoglalásának a révén a múltat és tapasztalatait a jövővel és azokkal a még ismeretlen feladatokkal, amelyeket a jövő állít majd elé. Jelenleg tehát a mindennapi ember, a mindennapi élet, a mindennapi gyakorlat tudata foglalkoztat bennünket. Ennek a szférának, mint ezt másutt már részletesen kifejtettem²⁰, központi, jellegzetes ismérve az elmélet és a gyakorlat közvetlen összekapcsolódása; ezzel a mindenkor egyedi élet reprodukciós feltételeinek közvetlen kontinuitása válik a valóság iránti érdeklődésnek, a belőle megőrzendők kiválasztásának stb. döntő mozzanatává. De ne feledjük el, hogy noha itt szubjektíve tudatszzerűen a partikuláris egyedi ember reprodukciója az uralkodó, az ember gyakorlati aktusai — függetlenül attól, hogy vajon ezt az összefüggést az egyes emberek tudatosítják-e — túlnyomó többségükben objektíve a nembeliség szférájához tartoznak. (Gondoljunk arra, amit a munkáról mondtunk.) Ezáltal nemcsak a mindennapi élet alapjául szolgáló objektív összefolyamatban, hanem a mindennapi élet tudatszzerű megnyilvánulásaiban is elválaszthatatlanul és egymástól elhatárolhatatlanul egyesül a partikuláris-egyedi és a társadalmi-nembeli elem. Ha ez már az egyedi aktusokban is szükségképpen jelen van, akkor magától értetődően még sokkal erősebben van jelen azokban a kölcsönhatásokban, amelyek szükségképpen alakulnak ki az emberek együttműködéséből (munkamegosztás stb.). Csak azt kell még itt megjegyezni, hogy az ilyen egyedi aktusok társadalmi irányzatokká, tendenciákká, áramlatokká stb. történő összegeződésekor, szintetizálódásakor szükségképpen a társadalmi mozzanatok válnak uralkodóvá, és hogy ezek a pusztán partikularitásokat háttérbe szorítják, sőt olykor ki is küszöbölik, így hát ezek a tendenciák az egyénre is, ha a mindennapi életben ilyenekre bukkan, amire természetesen szakadatlanul sor kerül, már társadalmi erőkként hatnak, és — akár igenlően, akár elutasítóan reagál rájuk — a társadalmi-nembeli mozzanatot erősítik benne. Mármost ezekben az összegeződésben és szintézisekben fejeződik ki

²⁰ G. Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen* [H. Luchterhand]. Neuwied—Berlin, 1963. Band I., p. 44 ff. — [Az esztétikum sajátossága. 1. köt. Ford.: Eörsi István. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. 38. skk. o.]

pregnansan és hatásosan a társadalmiság kontinuitása. A társadalom valami-féle emlékezetét testesítik meg, amely megőrzi a múlt és a jelen vívmányait, és a jövőbe való továbbfejlődés mozgatóerőivé, feltételeivé, támpontjaivá változtatja őket.

Világos, hogy ilyen folyamatos mozgásnak a közege csak az emberek tudata lehet, de éppilyen világos, hogy ezt a tudatot a társadalmi lét tényleges alkotóelemének kell tekinteni, és hogy elvont ismeretelméleti mércékkel ezt sohasem lehet adekvát módon felmérni. A tudatnak tehát az általunk felvázolt mozgás keretei között specifikusan dinamikus, létszerű funkciója van, amelyben világosan megmutatkozik a társadalmi lét különossége minden más létformához képest: a tudat mint közeg, mint a kontinuitás hordozója és megőrzője lép fel, s ily módon egy másutt meg-nem-levő magáértvalóságot kölcsönöz a kontinuitásnak. A szerves természetben is megvannak persze ennek sajátosságok, önmagáért létező formái — de például a születés és a halál mint a keletkezésnek és az elmúlásnak az objektív kontinuitásban megnyilatkozó jelenségmódjai csak a szerves létet jellemzik —, a tudatnak a társadalmi lét kontinuitásában betöltött aktív szerepe azonban minőségileg jelentősebb, és sokkal több annak pusztán regisztrálásánál, ami objektíve, a résztvevők felfogó tevékenységétől függetlenül, fel- és lemerül az ilyen folyamatokban. Azáltal, hogy a tudat a kontinuitás közvetítő közegeként szerepel, vissza is hat rá, minőségét megváltoztatva. A múltbeli tényeknek a társadalmi emlékezetben való megőrzése szakadatlanul befolyásolja az összes későbbi történetet. Ez a tény korántsem szünteti meg a folyamat objektív törvényszerűségét, de — olykor döntően is — módosítja ezt. Mert minden további lépés objektíve létrehozott és objektíve hatékony feltételeihez kiegészítően járulnak hozzá a múltnak tudatszerűen megőrzött és az új helyzetre gyakorlatilag alkalmazott, tudatosan feldolgozott tapasztalatai. A tudatban rögzített kontinuitás ezért sokrétűbb, meghatározásokban gazdagabb stb., mint amilyen e tényezők nélkül lehetne. A folyamat egyenlőtlenségét is tovább fokozza ez, mivel az emberi gyakorlat alternatív jellege jelentős szerepet játszik itt; a múlt tudatszerű megőrzéséből ugyanis korántsem következik mechanikus közvetlenséggel, még kedvező helyzetben sem, hogy alkalmazzák is ezt a múltat; az alkalmazás mindig több, mint valamely társadalmi alternatívában kimondott pusztán igen vagy nem, az alkalmazás mikéntjének, mennyiségének stb. is mindig alternatív jellege van. (Gondoljunk csak arra, hogy milyen különbözőképpen vették át a különböző államokban a római jogot.) Ezért nem szabad ebben az összefüggésben a ható tudatot ismeretelméletileg vizsgálni, tartalmának helyessége vagy hamis volta ugyanis sajátos társadalmi-történelmi dialektikában jelenik meg itt. Egyrészt a társadalmilag hatékony tudatnak meghatározott, az adott pillanatban fontos, reális mozzanatokat kell helyesen visszatükröznie és átfordítania az emberi gyakorlatba, hogy történelmi tényezőként érvényesülhessen. Másrészt a tudattartalmak, mivel konkrét társadalmi-történelmi eredetük van, és konkrét társadalmi-történelmi helyzetben válnak az alternatív döntések tárgyaivá, szükségképpen nem szabadulhatnak meg azoktól a tévedésektől, korlátozottságoktól stb., amelyek genezisükből, a társadalmi emlékezetben való megőrződésükből, alkalmazási lehetőségeikből fakadnak. Ebben az értelemben a valóság egészen vagy részben helytelen képmásai is fölöttébb jelentős tényezőivé válhatnak a történelmi fejlődésnek. Sőt nagyon gyakran éppen ez a hatékonyságuk és az ebből eredő problémák vezetnek a valóság megfelelő megismerésének magasabb fokára.

A társadalmi lét kontinuitásának ez az elemzése szükségszerűen elvezet a nyelvhez, mint a társadalmi lét e komplexitásán belül kifejlődött fontos komplexushoz. Az az út, amelyen jártunk, módszertani félreértést okozhat, nevezetesen az a látszat keletkezhet, mintha fejtegetéseink arra futnának ki, hogy a nyelvet filozófiailag valamiképpen „dedukáljuk”. Valójában itt éppen a dedukció szöges ellentétével próbálkozunk. Ha meg akartuk érteni a társadalmi lét sajátos kontinuitását, akkor kísérletet kellett tennünk azoknak a feltételeknek a feltárására, amelyek lehetővé teszik, hogy rátérhessünk a kontinuitás valóra váltásához nélkülözhetetlen közeg legáltalánosabb tulajdonságaira. Mivel ennél az elemzésnél az egész társadalmi valóságot figyelembe vettük, és mivel ennek valóságos mozgásából vontuk le a szükséges ontológiai következtetéseket, itt is annak a marxi módszernek az alapján, hogy ezeket csak post festum lehet megragadni, így természetesen a nyelv is azokhoz a társadalmi tényekhez tartozott, amelyeknek léte fejtegetésünket meghatározta. Elemzésünket úgy hajtottuk végre, hogy a nyelvet és specifikus problémakörét nem vettük közvetlenül tekintetbe, és ez a soron következők szempontjából azzal az előnnyel jár, hogy vizsgálata előtt legalább elvont körvonalaiiban megismertünk néhány olyan társadalmi szükségletet, amelyet a nyelvnek ki kell elégítenie, és néhány olyan funkciót, amelynek segítségével eleget tesz ezeknek a szükségleteknek.

Ezért fejtegetéseinkkel rögtön a problémakomplexus közepébe vágthatunk, megállapítva, hogy a nyelvet a társadalmi létben megvalósuló kontinuitás szervének és közegének tekintjük. Ez már azért is fontos, mert így a nyelv ontológiai geneziséét rögtön egy centrális szempontból világíthatjuk meg. Mint az emberek társadalmi életének oly sok fontos mozzanata, ez sem érthető meg genetikusan, ha nem vetünk egy pillantást a biológiai fejlődésnek azokra a vívmányaira, amelyek a magasabbrendű állatoknál jelentkeznek, s itt persze a genetikai összefüggés megállapításával együtt azt a minőségileg új vonást is fel kell ismerni, amelyet az ember emberré válása, társadalmivá válása tartalmaz. Ha most megvizsgáljuk a nyelvnek az állatvilágban megnyilvánuló állítólagos kezdeteit, akkor nem vonhatjuk kétségbe, hogy a magasabbrendű állatoknál még nagyon pontos kommunikációk is tapasztalhatók. Táplálékkeresésükkel, nemi életükkel, ellenségektől való védekezésükkel stb. összefüggésben egész sor állatnál többnyire auditív jelek alakulnak ki (azért csak többnyire, mert például a méhek úgynevezett tánca nagyon egzakt közlési rendszer, amely vizuális jelekkel valósul meg), amelyeknek segítségével a biológiai reprodukciónak ezekben a döntően fontos pillanataiban eleget tudnak tenni e reprodukció követelményeinek. Az állatok egymás közti kommunikációjának ezt a fajtáját már csak azért is különösen hangsúlyoznunk kell, mert nemcsak a kialakuló emberek vették át többnyire változatlanul, hanem a társadalmi fejlődés legmagasabb fokain is érvényben marad. Sőt, azt is érdekes megfigyelni, hogy a teljesen egyértelmű vizuális vagy auditív jelekkel történő kommunikációnak ez a fajtája a társadalmiság magasabbrendű kibontakozásával, az emberek egymás közti érintkezésének kiszélesedésével és intenzívválódásával nem csökken, és még kevésbé tűnik el, hanem ellenkezőleg, mindinkább kiterjed. Gondoljunk csak a vasúti közlekedésnek, a nagyvárosok útkereszteződéseinek zöld és piros lámpáira, azokra a jelekre, amelyek az utakon az autóközlekedést szabályozzák, a hajók zászlójeleire stb., stb. Mindezekben az esetekben — az embereknél csakúgy, mint az állatoknál — arról van szó, hogy egy meghatározott, összeréselhetetlen jel feltétlen szükségszerűséggel előírja, hogy miként kell rá

reagálni. A reagálásnak itt automatikusan feltétlennek kell lennie. Éppúgy nem függhet megfontolástól vagy döntéstől, hogy semmilyen körülmények között se menjünk át piros lámpánál az úton, mint ahogy a csibék sem megfontolás alapján rejtőznek el, ha a tyúk jelt ad arra, hogy ragadozó madár közelít. Az ilyen jelzések jellegének közelebbi vizsgálata nélkül is mindkét esetben megállapíthatjuk, hogy mindig az élet meghatározott, egyedi, elszigetelt mozzanatait szignalizálják, és nincsenek egymással semmilyen kontinuitást alkotó összefüggésben. Huxley helyesen állapította meg az állatok ilyen jelzéseiről,²¹ hogy csak intervallumokban nyilvánulnak meg, és bizonyára mindenki egyetért azzal, hogy például az autóközlekedés számára fölöttébb rendszeresen kigondolt utcai jelzések a valóságban szintén csak intervallumokban mutatkoznak meg.

A jelzéseknek ez az időszakos jellege az állatoknál azzal függ össze, hogy életük legnagyobb része biológiailag spontán szükségszerűséggel játszódik le, és ezért nem támad igényük különleges jelzésekkel történő kommunikációra. A fejlett társadalomban valamennyi azonos nemű tevékenység specifikusan elkülönített területe számára jelek jönnek létre, ahol is a normálisan mechanizált lefolyástól eltérő, de gyakran visszatérő mozzanatok specifikus jelzések jelölnek. (Egyirányú forgalom az autóközlekedésben.) A jelzéseknek ebből a szerepéből önmagától következnek, hogy csak intervallumokban bukkannak fel, és egymással sohasem köthetők össze úgy, hogy folyamatosság alakuljon ki. A jelzés tehát mindkét esetben gyakran visszatérő, de mindig egyszeri, egészen meghatározott reagálást követelő helyzethez kötődik, pontos és ezért sikeres követése tehát nem feltételezi, hogy a helyzet valódi komponenseit valóban megragadják és árnyaltan reagálnak rájuk. Az állatoknál a környezethez való biológiai alkalmazkodás hozza létre ezt az „automatizmust”, a társadalmi jelzések esetében arról van szó, hogy egyszer s mindenkorra pontosan rögzítenek bizonyos reagálási módokat a közlekedésnek stb. egyszerűsített szabályozása érdekében. (Magától értetődik, hogy a jelzés és a rá való reagálás közti összefüggésnek ez a rögzítése itt már nem biológiai jellegű, hanem egy társadalmi Legyen, amely rendszerint rögzített feltételes reflexek segítségével „automatikusan” működik, de ha szükséges, a szokáserkölc, a jog stb. kényszerítő eszközeivel szereznek érvényt neki.) Mindkét esetben szilárdan rögzített, feltételes (vagy feltétlen) reflexek kialakításáról van szó. Az ilyen jelzésekből álló közlési formák korlátai világosan láthatók az állati életben, mert ezek alkotják érintkezésük egyedüli, legfejlettebb módját. Ez a korlát abban rejlik, hogy a jelzések legpontosabb működéséhez egyáltalán nem szükséges a jelzett tárgy ismerete. Huxley helyesen mondja, hogy egy csimpánz ki tudja fejezni éhségét jelek segítségével (igen valószínű, hogy ezt is csak akkor, amikor fogságában emberekkel került kapcsolatba), és képes arra, hogy rámutasson egy banánra, de ha nincs jelen banán, nem tudja kijelenteni: banánt akarok.²² A jel és a szó közt tehát olyan szakadék tátong, amelyet csak átugrani lehet; nincsenek közöttük közvetítő, áthidaló közlési objektívációk. A jel ismert világot tételez fel, különben egyáltalán nem lehetne a cselekvés vezérfonala.

Hegel helyesen mondja: „Amit általában ismerünk, azt azért, mert ismerjük,

²¹ Julian Huxley and Ludwig Koch: Animal language [Grosset and Dunlap]. New York, 1964. p. 9.

²² Uo., p. 24.

még nem *ismertük meg.*²³ Ezzel pontosan jellemzi az itt jelzett ugrást: hogyan lesz minden emberi gyakorlat a munkából kiindulva és ezt továbbfejlesztve előrenyomulássá az ismeretlenbe, ennek megismerése felé (csak ha már ismerjük, akkor válhat az emberek mindennapi élete számára megismertté), ahol is minden megismerés extenzíven és intenzíven kibővíti az ismeretlent. Mármost a nyelv ennek a gyakorlatnak, minden belőle fakadó ismeretnek fontos szerve. Az állat ezzel szemben a pusztán ismert keretei között él, az ismeretlen természetesen itt is jelen van, de ezt nem észleli; nem tudjuk pontosan, hogy miként szabályozódik alkalmazkodása a jelenlevő valósághoz, amelyben ismertté vált mindaz, ami az élet szempontjából lényeges, vagyis miként működik az élőlény és a környezet kölcsönhatása; céljaink szempontjából csak azt a tényt kell megállapítanunk, hogy a normális biológiai reprodukció ilyen alapon szokott végbemeni. Mivel a munka, a legprimitívebb is, szubjektíve és objektíve mindig új dolgokat alkot, a társadalmi lét számára teljesen új reprodukciós feltételek keletkeznek. Épp az imént jeleztük legáltalánosabb vonásaiban, hogy milyen szerepet tölt be a tudat ebben a reprodukciós folyamatban. Világos, hogy csak a nyelvben jön létre szubjektív értelemben olyan szerv, objektív értelemben olyan közeg, olyan komplexus, amelynek segítségével radikálisan megváltozott körülmények között is végbemeget a reprodukció: a nem megőrzi kontinuitását a reprodukció valamennyi szubjektív és objektív mozzanatának szakadatlan változásán belül. Láttuk, hogy ehhez ezeket a változásokat feltétlenül tudatosítani kell, mégpedig kettős értelemben: megőrző és továbbfejlesztő módon, ahol is a reprodukciós folyamatban ez a két mozzanat szükségképpen egymásba folyik, és, ha gyakran ellentmondásosan is, kiegészíti egymást: a megőrzés kifejleszthet ugyan olyan tendenciákat, amelyek az egyszer kivívott eredményeket végérvényesen rögzítik, és ez gyakran elő is fordul a történelem folyamán, funkciójának mégis az a fő iránya, hogy a múltban elért vívmányokat a továbbfejlődésnek, a társadalom által felvetett új problémák megoldásának alapjává tegye. A megőrzés funkciójának ez a kettőssége azonban elsősorban nem tudatosított dolog; magának a társadalomnak az objektív gazdasági-társadalmi fejlődése állítja tagjait új alternatív döntések elé, vagy zárja le létkörüket a már elért eredmények határainál. A tudatnak ebben a folyamatban főként az a szerepe, hogy mindkét feladatot meg tudja oldani, és itt természetesen ismét nem arra gondolunk, hogy mechanikusan hozzá tud idomulni a mindenkori társadalmi állapothoz. Mivel az alternatívák közvetlenül a tudatban sűrűsödnek döntésekké, ennek a struktúrának, bármilyen motívumok váljanak is végső soron döntőkké, a megőrzés társadalmi funkciójában is érvényesülnie kell: a tudat bizonyos körülmények között éppúgy elmaradhat konzervatív módon a társadalmilag időszerűen szükséges feladatok mögött, és éppúgy gátolhatja a továbbhaladást, mint ahogy olyan forradalmian új lépéseket is követelhet, amelyeknek anyagi megvalósítása társadalmilag még nem érett meg.

A következő fejezetben behatóan foglalkozunk majd a tudatnak ezzel a különös mivoltával. Itt azért kellett legalább említést tenni erről, mert a nyelv nem érthető meg, ha nem vesszük figyelembe, hogy a tudat függ a gazdasági-társadalmi fejlődés objektív menetétől, s ezzel egyidőben viszonylag, némely esetekben nagyon nagy mértékben független is tőle. Engels helyesen kapcsolja össze a nyelv keletkezését a munkával, és azt is helyesen állapítja meg, hogy

²³ Hegel: *Phänomenologie des Geistes. Werke*, Bd. II. p. 25. — [A szellem fenomenológiája, 1973. 24. o. alapján.]

akkor kellett létrejönnie, amikor az embereknek mondanivalójuk volt egymás számára.²⁴ Abban, hogy az embereknek mondanivalójuk volt, kettős dialektika rejlik. Egyrészt feltételez egy elvileg soha teljesen meg-nem-ismert külvilágot; olyan külvilágban, amelyben csak az ismert alkotja a nembeli reprodukció közegét, mint az állatoknál, az egyedi példányok közti érintkezés rendszerint ilyen különös közlési formák kiképzése nélkül bonyolódik le; különleges határesetekben alakulnak ki az imént már elemzett jelzések. Csak amikor a munkafolyamatban, termékeinek használatában stb. felfedezik és előállítják az addig ismeretlen új dolgokat, akkor alakulnak ki a tudatban olyan új, sokrétű tartalmak, amelyek parancsolóan kommunikációt követelnek. De a tudat a maga közvetlen magábanvalóságában teljes mértékben ahhoz az egyedi lényhez kapcsolódik, akinek az agyában létrejön; a nem némasága az állatoknál éppen abban fejeződik ki, hogy az agy termékeinek az egyedi példányhoz való kötöttsége súrlódás nélkül illeszkedik be — a már tárgyalt közbülső eseteket kivéve — a biológiai reprodukciós folyamatba. Az ember az általa létrehozott újdonság miatt, termelése új eljárás módjai, az ilyen tevékenységekhez szükséges együttműködés stb. miatt alakítja ki a nyelvet, s így megalkotja az új nembeliség szintjén az emberi érintkezés egy közegét. A munka vizsgálatakor láttuk már, hogy a munka, a kísérő tudati állapotok jellegétől függetlenül, nembeli jellegű, a közvetlen egyedi lényt objektíve pusztá partikularitása fölé emeli. Ez az objektív tendencia tovább fokozódik a nyelvben: bármennyire az egyedi tárgy határozza meg és vonja magára az emberi tudat közvetlen érdeklődését, a nyelv objektív intenciója kezdetből fogva a szubjektum törvényszerűségére, az általa megjelölt tárgy objektivitására irányul. Ne feledjük el, hogy a legegyszerűbb, leghétköznapibb szavak is mindig a tárgy általánosságát fejezik ki, a nemet, a fajtát, nem pedig az egyedi példányt, sőt nyelvileg egyszerűen lehetetlen olyan szót találni, amely egyértelműen meghatározná valamely tárgy egyediségét. Természetesen rámutathatunk taglejtés segítségével valamely érzékileg jelenlevő tárgyra, hogy erre gondoltunk; de mihelyt távollétében kellene azt nyelvileg kifejeznünk, a szó képtelennek bizonyul erre; csak a fejlett szintaxis tudja az egyediséget az érzékletes rámutatás nyelvi reprodukciója révén jelölni, vagyis csak ez tudja nyelvileg körülírni a jelenlevő tárgy érzékletes megmutatását (például: a régi asztal, amely anyánk szobájában található). Egyébként a nyelv legjobb esetben is csak megközelítést érhet el, a lehető legkonkrétabban jelölheti meg azt a fajtát stb., amelyhez az illető tárgy nemén belül tartozik, tehát, hogy filozófiailag fejezzük ki magunkat, ilyen esetekben a különösség, mint az egyediség megközelítése lép a nyelvi kifejezés előterébe.

Nem szándéktalanul folyamodtunk e fölöttébb elemi tény leírása közben olyan filozófiai kategóriákhoz, mint amilyen az általánosság, a különösség és az egyediség. Ilymódon akartuk egy drasztikus példával megmutatni, hogy milyen primitív fokon merülnek már fel gyakorlatilag a valóság megismerésének legfontosabb kategóriái; persze anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is tudatosodna annak elméleti hordereje, amit legkezdetlegesebb felfedezésük implicité valójában tartalmaz. Joggal mondja Marx, hogy a kategóriák „a meghatározott lét formái, létezésmeghatározások”, ezért merülhetnek fel és használhatók a gyakorlatban jóval mielőtt mint ilyeneket megismernék őket. Már

²⁴ Engels: Dialektik der Natur. MEGA Sonderausgabe [zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—Leningrad, 1935. p. 696. — [A természet dialektikája. A munka része a majom emberré válásában. MEM, 20. k., 451. o.]

a munka vizsgálatakor rámutattunk hasonló összefüggésekre, amelyek mind igazolják Marxnak azt a mély felismerését, hogy a gyakorlat már akkor sok elméleti mozzanatot vezet be és alkalmaz, amikor még csak sejtésszerűen sem foghatja fel elméleti jelentőségüket. „Nem tudják, de teszik”, mondja Marx.²⁵ És Engels ismételtelen utal arra a molière-i komédia-hősrre, aki egész életében prózában beszélt, anélkül, hogy tudott volna erről. Az emberi gyakorlatnak és elméletnek ebben a viszonyában valami kettősség fejeződik ki: a külvilág álláspontjáról nézve arra a tényre derül fény, hogy az elméleteinkben használt kategóriák az objektíve valóságos világ tárgyiasságának képmásai. Azokkal az elméletekkel ellentétben, amelyek gyöngíteni próbálják a megismerés mimetikus jellegét, és például az objektív valóságnak anyagi-tartalmi magábanvalóságot tulajdonítanak, de formáit kizárólag a szellem termékeinek fogják fel, Marx hangsúlyozza, hogy a tárgyak tárgyiassága nem választható el anyagi létüktől.²⁶ A magában létező világnak ezt a felfogását elméletileg az kerekíti le, hogy az összes létező tárgy és viszonylat tárgyiassága a meghatározások extenzív és intenzív végtelenségével rendelkezik. Csak innen érthetjük meg adekvát módon a valóság gyakorlati és elméleti meghódítási folyamatának szubjektív oldalát is: a gyakorlatban mindig valódi tárgyiasságokat ragadnak meg (és magától értetődik, hogy nem lehetne gyakorlatilag megragadni őket, ha nem előzné ezt meg a cselekvő szubjektumban egy képmás, egy gondolati reprodukció), és egyszersmind minden gyakorlatról meg kell állapítani, hogy sohasem — elvileg sohasem — áll rendelkezésére megismerési alapként a meghatározások totalitása. Mindenféle gyakorlat és minden ezzel kapcsolatos elmélet objektíve dilemma előtt áll: arra van utalva, és objektíve arra törekszik, hogy megragadja — noha ez nem lehetséges — a meghatározások totalitását, s ugyanakkor spontán szükségszerűséggel részlegesen lemond az ilyen követelmények kielégítéséről. Lenin a gyakorlattal összekapcsolt elmélet álláspontjáról bírálva az ismeretelméletet, nagyon plasztikusan írja le az itt kialakult helyzetet: „Valamely tárgy valódi ismeretéhez meg kell ragadni és tanulmányozni kell minden oldalát, minden összefüggését és „közvetítését”. Ezt sohasem érthetjük el teljesen, de a mindenoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől.”²⁷

Mint minden emberi gyakorlat, az ember nyelvalkotása, a társadalmi gyakorlaton belül végbemenő szakadatlan reprodukciója, a „Stirb und werde”, minden egyes részmozzanatában, komplexus-szerű létének mint totalitásnak a megőrződése ennek a dilemmának az uralma alatt áll. Minden nyelvi kifejezés — egyre megy, hogy mennyire tudatosan — magában foglalja e dilemma optimális megoldásának kísérletét. Ráadásul ez a probléma egészen másként vetődik fel a nyelv számára, amely az emberek egymás közti érintkezésének eszköze, mint az önmagában vett munka számára, amely a társadalom természetel folytatott anyagcseréjét közvetíti. Ugyanis a munka során a nembeliség uralkodó szerepe tárgyában úgy nyilvánul meg, hogy ennek visszatérő vonásai kerülnek a középpontba, és az egyedit csak annyiban veszik figyelembe, amennyiben adott esetben lehetőség szerint hatástalanítani akarják a hiba-

²⁵ Marx: Das Kapital, I. [id. kiadás] p. 40. — [MEM, 23. k., 76. o. alapján.]

²⁶ MEGA, I. 3., p. 161. — [Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, id. kiadás, 107—108. o.]

²⁷ Lenin: Sämtliche Werke, Band XXVI. [Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau, 1940] p. 160—161. — [Lenin Művei, 32. k., Szikra, Budapest, 1953. 87. o. alapján.]

forrásokat, a szubjektív oldalon pedig az a tendencia figyelhető meg, hogy az objektíve optimálist, tehát nembelit részesítsék előnyben a pusztán partikuláris egyedi módszerek megvalósításával szemben. Ennek a tényállásnak nem mond ellent, hogy az optimális rendszerint először csak egyedi teljesítményként jön létre; azért kerekedik ez felül hosszú távon, mert lényeges tartalmát tekintve nembeli, általánosításra alkalmas, és nem csupán partikuláris volt.

Egészen más a helyzet a nyelv esetében. A nyelv eredetileg társadalmi eszköz azoknak a teleológiai tételezésekre az érvényesítésére, amelyeknek az a céljuk, hogy más embereket bizonyos teleológiai tételezésekre bírjanak rá. A végső cél eközben is a munka során megvalósuló nembeli cselekvés marad, összes objektív meghatározásával, de az út ide más emberek tudatán keresztül vezet, akikben csak a legkülönbözőbb eszközökkel, a legkülönbözőbb módon ébreszthető fel ez a nembeliség, saját partikularitásuknak ez a meghaladása. Itt még világosabban és árnyaltabban mutatkozik meg a szavak általunk már ismert általános jellegének szükségszerűsége. Azokhoz a tendenciákhoz, amelyek már magában a munkában feltűntek, az emberek személyes felszólítása járul. Irányulhat ez közvetlenül az egyes emberekre, és valójában gyakran tesz így, de figyelemreméltó, hogy a felszólítás — nyelvileg — ebben az esetben is szükségképpen az általánosság, a nembeliség szférájában mozog. Még ha a nyelvi aktus tartalma tisztán személyes, túlnyomórészt emocionális megrovás, dicséret, szidalom, akkor is csak az közölhető a másikkal, hogy milyen embercsoportba illeszkedik be magatartásával; akár hősnak, akár gazembernek mondják, a nyelv ezt csak úgy fejezheti ki, hogy ez egyént ilyen magatartáscsoportba sorolja be. Ez persze társadalmi szempontból nem kevés. Az egyes ember számára ugyanis életbevágó, hogy embertársai miként becsülik tevékenységét, magatartását, és hogyan sorolják őt be a mindenkori társadalomba. Nem véletlen, hogy a még nagyon életközeli görög etikában olyan nagy szerepet játszott a dicséret és a megrovás, és az ezekre való reakció. Ez a folyamat természetesen a társadalom fejlődésével párhuzamosan mind bonyolultabbá, mind kifinomultabbá, „individualizáltabbá” válik. De ne feledjük el, hogy mindezzel a használt szavak legfeljebb finomabban árnyaltakká válnak, és jobban megközelítik az egyedi esetet, de ez nem változtathatja meg döntően a nyelv itt vázolt alapvető struktúráját. A „gazfickó vagy” kifejezés bizonyos körülmények között némi elismerést is tartalmazhat, és az „Ezt aztán jól megcsináltad” megrovást fejezhet ki stb. De az összes ilyen árnyalt nüanszok, fenntartások ellenére változatlan marad a nyelvnek az az alapstruktúrája, hogy a partikuláris tetteket és elkövetőiket a magatartási módok bizonyos osztályába sorolja be.

Magától értetődik, hogy a nyelv fejlődése ezzel a kifinomodással sem elégedhet meg. Minél közvetettebbé válik a társadalmi fejlődés során az a szükséglet, hogy más embert teleológiai tételezésre bírjanak rá, minél inkább átalakul a tisztán partikuláris egyedekből álló eredeti közösség egyéniségek, személyiségek közösségévé, annál inkább kell a nyelvi kifejezésnek is az individualizálásra irányulnia. Ebből a célból nyelvi kifejezési formák egész sora alakul ki, amelyeket itt természetesen még csak fel sem sorolhatunk, és még kevésbé elemezhetünk. De nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy itt fontos és hatékony szerepet játszik a szó szoros értelmében véve nem nyelvi kifejezési eszközök alkalmazása is, így például a beszéd-nyelv hangsúly-árnyalatai, a kísérő taglejtések, arc-kifejezések stb. A beszélésben és az odafigyelésben is fokozódik az árnyaltság,

és ezt „Esz­tétiká”-mban az emberismeret területének (az egyedi partner helyes ismeretének) mondtam és ennek szerveként ott az 1' jelzőrendszer kifejezést használtam.²⁸ Ennek az a következménye, hogy a nyelven belül belső harc folyik törvényszerű általánossága ellen, hogy a nyelv az egyedi-egyedülálló kifejezése felé közeledhessen.

Nem vállalkozhatunk itt arra, hogy ezt a harcot, egyes ütközeteit, eszközeit felvázoljuk, csak azt kell még megmutatnunk, hogy a nyelv fejlődésében sor kerül egy szögesen ellentétes irányú másik harcra is. Az előbb kifejtett harcnak az volt a feltétele, hogy a nyelvben, mint olyan kísérletben, amely bensőleg végtelen tárgyakat akar szilárd formában visszatükrözni és rögzíteni, a szavak, a fordulatok jelentésében szükségképpen sokértelműségeknek kell kialakulniuk. Belőlük származik az individualizálás irányába mutató tendenciák mozgásterének egy része, amelyekről az imént beszéltünk. Ha viszont rögzíteni akarjuk az általános meghatározásokat, ami a nyelv legfontosabb társadalmi funkciója — hiszen az emberek társadalmi érintkezésének ez legalább ilyen fontos szükséglete —, akkor a szavak jelentésének sokértelműségét a nyelv legyőzendő fogyatékoságának kell tekinteni. Nem szorul részletes taglalásra, hogy mihelyt a munkából kifejlődött a tudomány, mint a társadalmi élet tényezője, és mihelyt a társadalmi érintkezés jogi szabályozása a társadalmak létezésének fontos alkotóeleme lett, mind erőteljesebben indult meg a szavak, az állítások stb. jelentésében rejlő többértelműség mérséklése, visszaszorítása. A definíció mint az állítások jelentésének egyértelmű meghatározása azt a célt szolgálja, hogy legalább a tudományos nyelvből eltávolítsa ezt a sokértelműséget. Itt sem vállalkozhatunk az ezzel kapcsolatos irányzatok vagy viták részletes taglalására, eredményeik kritikai vizsgálatára. Csak azt állapíthatjuk meg, hogy egyrészt a tudományos szóhasználat — mindig csak viszonylag elérhető — egyértelműsége életbevágó kérdés a tudományok hatásának és fennmaradásának szempontjából, és hogy másrészt az a kísérlet, amely a nyelv sokértelműségének teljes kiküszöbölését tűzné ki célul, az általában vett nyelvi közlésről, a nyelvről mint nyelvről való lemondásba torkollna. Így akadnak olyan neopozitivisták „ultrák”, akik a nyelvi elemet a korábban jellemzett „jelzésekre” redukálják, és így a valóságot a manipuláció szintiszta tárgyává teszik. Így alakul ki a jogtudomány messzemenőig életidegen „nyelve”, és így fejlesztettek ki „nyelvkritikai” szkepszist abból a tényből, hogy a nyelv „inadekvát” a tiszta gondolkodás szempontjából.

Nekünk most csak azt kell megállapítanunk, hogy a nyelv olyan társadalmi szükségletet elégít ki, amely létszerűen alakul ki az embereknek a természethez és egymáshoz való viszonya következtében, és a nyelvnek éppen az ellentétes követelmények ezen megkettőződésében, éppen ebben a dialektikus ellentmondásosságban kell és lehet gyakorlatilag megvalósulnia. Éppen ezért minden élő nyelvre jellemző ez az ellentétes irányú kettős mozgás. Egyrészt a mindennapi élet kifejezései szakadatlanul tovább általánosodnak, a mindennapi nyelv szavai szakadatlanul ilyen fölöttébb általánosított jelentéshez jutnak (elég, ha az „általános” szóra gondolunk, de a legmagasabbrendű általánosítások latin-görög terminusai is mindennapi jelenségeket jelöltek egykor az eleven nyelvben). Másrészt és ezzel egyidőben ellentétes mozgás megy végbe az egyéniesítő

²⁸ G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen [id. kiadás]. Band II. p. 11. ff. — [Az esztétikum sajátossága, id. kiadás, 2. k., 7. skk. o.]

meghatározás irányába, akár úgy, hogy új szavak jönnek létre, akár úgy, hogy a már használt szavak új jelentésárnyalatokhoz jutnak. Ezek a tendenciák persze túlnyomórészt összfejlődésük dinamikus totalitásában hatnak. A nyelv minden egyes elszigetelt használata felveti — az egyik vagy a másik oldalról — az itt jelzett problematikát, és az élet egyetlen esetében sem találhatunk erre teljesen problémamentes választ. Csak az ellentmondások legyőzésére irányuló kísérletek adják meg a maguk összességében a nyelv lényeges, sajátos mivoltát: meghatározott létezését, mozgását, mégpedig olyan módon, hogy mind alkalmasabb — sohasem tökéletes — eszközként reprodukálódjék mindkét szükséglet kielégítésére. A két irányzat ellentmondásossága az ember társadalmi létéből fakadt. Ezáltal válik a mozgás a maga ellentmondásosságában a nyelv sajátosságának, kimeríthetetlen termékenységének alapjává.

Emellett azonban mindig hangsúlyoznunk kell: ebben a kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanatot az az általánosság volt és marad, amely az ember társadalmi gyakorlatában, az embernek nembeli lényvé történő önmegvalósításában alakult ki. Ugyanis a társadalmi létet jellemző új kontinuitás csak akkor érvényesülhet, ha a gyakorlat minden olyan mozzanata, amely ezt a haladást, a nembeliségnek ezt az objektív fokozódását szolgálja, serkenti, szubjektíve, az emberek tudatában is megőrződik, ha nemcsak önmagában véve van jelen, hanem éppen a tudat által rögzített magábanvalóságában halad a nembeliség magáértvalósága felé. A kontinuitás azonban sohasem az egyszer elért vívmányok pusztá rögzítése, hanem — ezzel egyidőben — ezek szakadatlan meghaladása is, ahol minden fokon hatékonyá válik a hegeli megszűnés dialektikája, vagyis a megőrzés és a továbbhaladás ellentmondásos egysége. Ha tehát a nyelvet a társadalmi lét összefüggésében akarjuk megérteni, olyan közeget kell benne látnunk, amely nélkül semmiképp sem valósulhatna meg ilyen kontinuitás. De ezt a társadalmi funkcióját csak úgy töltheti be, ha a nyelv — viszonylag — zárt komplexust alkot. Ezt a társadalmi szükségletet a nyelv csak azért elégítheti ki, mert nem csupán az össztársadalmi reprodukciós folyamat mozgó és fejlődésben levő tudatát tudja emberek közti eleven vonatkozás hordozójává átalakítani, hanem az emberek összes életmegnyilvánulását is magába foglalja és közlésre képes alakba önti, tehát mert éppolyan átfogó, szilárdan megalapozott és mindig mozgó komplexust alkot, mint maga a társadalmi valóság, amelyet visszatükröz és közölhetővé tesz. Végző soron tehát azért töltheti be ezt a funkcióját, mert éppolyan totális és dinamikus komplexus, mint amilyen maga a valóság, amelyet tükröz.

Mint más létformák esetében, a nyelven belül is megfigyelhetünk egy olyan mozgást, amelyben létmódjának specifikus sajátosságai mind tisztábban fejeződnek ki. A nem némasága csak úgy szűnhet meg, ha a tudat már nem a biológiai lét epifenomenonja, ha tevékenyen részt vesz a társadalmi lét különös sajátosságának kiformálásában. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy a nyelvnek elemien alapvető és aktívan serkentő szerepe van ebben a reprodukciós folyamatban. Már a társadalom és a természet anyagcseréjében egyszer kivívott új aktivitás-formák tudatszerű rögzítése is szilárdabbá és egyúttal rugalmasabbá teszi ezt a folyamatot a maga változásában és továbbfejlődésében, tendenciálisan pontosabb egyértelműséget ad meghatározásainak, árnyaltabb variációs lehetőséget ad elgondolásainak és megvalósításainak, mint amelyet egy pusztán természetszerű növekedés adhatna. A nyelv a kontinuitás ilyen reprodukciójának adott szerve a társadalmi létben. Már akkor is az volt, amikor még csak beszélt nyelvként működött, és a kontinuitást száj-

hagyomány segítségével hordozta. De lényegéből következik — és ennyiben a társadalmi lét törőlmetszett jelenségmódja —, hogy a vívmányoknak ezt a rögzítését az írott nyelvben önmaga rögzítésévé fejleszti tovább. Nem szorul részletes magyarázatra, hogy a rögzítés és kritikai továbbfejlesztése így még biztosítottabbá válik, és azt sem kell bizonyítani, hogy ez a tendencia tovább fokozódik az írott nyelv technikai tökéletesítésében és elterjedésében. Az emberek ilymódon olyan fokra jutottak, amely — objektíve elvileg, noha gyakorlatilag még távolról sem megvalósítva — mindenki számára lehetővé teszi, hogy tudatában is reprodukálja az emberiség eddigi útját, és kritikailag, pozitívan vagy negatívan állást foglaljon e fejlődés szakaszaival, vívmányokkal és problematikus vonásokkal teljes jelenével kapcsolatban. A nyelv tehát már primitív szinten is általánosan-minőségileg meghaladja a nem fejlődésének némaságát, és az írott nyelv keletkezésével és elterjedésével a némaságnak ez a leküzdése extenzíven és intenzíven szükségképpen állandóan fokozódik.

Ennek a tendenciának még az is bizonyos ontológiai súlyt ad, hogy — egészében nézve — lényegileg spontán jellegű, vagyis a nyelv benső lényege szerint mindig annak képmása és egyúttal kifejezése is, amit a nem önmegvalósítása során mindenkor ténylegesen elért. Ennek a spontaneitásnak a megállapításával korántsem akarjuk tagadni az egyes nyelvteremtőknek e spontaneitásban játszott szerepét. Hiszen tudjuk, hogy minden társadalmi spontaneitás egyedi teleológiai tételezések, alternatív döntések szintézise, és az a tény, hogy a szintézisek motorjának és közegének spontán jellege van, korántsem szünteti meg az alapvető egyedi tételezések szándékolt, többé-kevésbé tudatos jellegét; és annak megállapítása sem szünteti ezt meg, hogy e tételezések tényszerű jelentősége szükségképpen fölöttébb egyenlőtlen, esetleg az alkotás vagy a befogadás, az igenlés vagy a tagadás révén a maguk egyedi aktusaiban az összefolyamat elenyésző részei csak, de bizonyos körülmények között sorsdöntően befolyásolhatják a nyelv fejlődését (csak Luther bibliafordítására emlékeztetünk). Az összefolyamat azonban mégis spontán marad, mert mozgás irányát, mindenkori fokozatait stb. végső soron a társadalmi fejlődés határozza meg, amelynek képmása, illetve rögzítése maga a nyelv. Ez a belátás ismét megerősíti a nyelv nembeliségét: az egyéni nyelvteremtésekből és ezek elutasításaiból stb. csak az megy át a nyelv dinamikus komplexusába, ami a nembeliség adott szintjén lép fel, s ezt a nyelvelőtti pusztá érzület némaságából a nembeliség fénykörébe állítja. Ha újonnan felbukkanó szavak, fordulatok stb. a nyelvfejlődés névtelen termékeinek látszanak is, ez mégsem szünteti meg azt a tényt, hogy objektíve csak egy (vagy egyszerre több) egyén alkotásaként jöttek létre. Éppígy egyes szavak, fordulatok stb. elhalása sem más, mint hogy sok ember — először egyénileg — vonakodik használni őket, mert nem felelnek már meg életérzésüknek. A nyelvnek ez a spontán, a személyes aktusokat átfogó sajátossága a legvilágosabban a nyelvek pluralitásában mutatkozik meg, amely pontosan megfelel az emberiség jelenleg valóban meglévő nembeli tudatának. És ha tanulmányozzuk, hogy miként keletkezett és fejlődött ez a pluralitás helyi nyelvjárások egyesüléséből, különböző nyelvek egymásbaolvadásából, nyelvjárások önálló nyelvvé való fejlődéséből stb., akkor megkapjuk a nemzetek kifejlésének képmását és egyúttal fontos aktív tényezőjét is.

Ilymódon a nyelv valódi dinamikus társadalmi komplexus. Egyrészt öntörvényűen fejlődik, ahol is az öntörvényűségnek változó társadalmi-történelmi jellege van, amennyiben nemcsak az elemek (szavak stb.) keletkeznek és múlnak el, hanem a struktúráját meghatározó törvények is alá vannak vetve ilyen

változásnak. Mint látni fogjuk, ez az öntörvényűség jellemez minden igazi komplexust a társadalmi lét komplexusán belül. A nyelv esetében ez annál is szembeötlőbb, mivel, mint láttuk, reprodukciója lényegileg spontán, és egyúttal az emberek mindennapi életében játszott szerepe következtében nemcsak szakadatlan, hanem a lehető legközvetlenebb kapcsolatban is áll a társadalmi lét leghalkabb rezdüléseivel és legnagyobb megrázkódtatásaival is, és ezekre ezért közvetlenül, közvetlen kifejezési aktusokkal reagál. A nyelv tehát mélysegesen függ a társadalmi élet minden változásától, és egyúttal olyan fejlődésen megy keresztül, amelyet döntő módon a saját törvényszerűsége határoz meg. Ez az ellentmondás sem jelent kizárólagos vagylagosságot, ellenkezőleg, belső, bensőségesen egymásba fonódott ellentétességet fejez ki a dialektikus kölcsönhatásban. A nyelvfejlődés öntörvényű, de, ami tartalmait és formáit illeti, szakadatlanul egybefonódik a társadalommal, amelynek tudati szerve. Tartósan nem következhet be olyan változás a nyelvben, amely nem felel meg belső törvényeinek. De az indítékot, a tartalmat és a formát az a társadalmi komplexus szolgáltatja, amely az emberek örömét és szenvedését, tetteit és katasztrófáit előidézi, és amely ezért tartalmilag és formailag megteremti azt a mozgásteret, amelyben a nyelv belső törvényszerűsége pozitívan és negatívan érvényesül. Persze az, ami első felléptekor a törvényszerűségtől való eltérésnek látszott, később új törvényszerűség csírájának vagy régi törvényszerűség módosulásának bizonyulhat. Az ellentmondás tehát a jelenségek ismeretszerű vizsgálatában kapja meg valóban kiélezett formáját; létszerűen e jelenségeket kettősen determinálják egymáshoz képest gyakran különmemű életszférák, amelyeknek együttműködése a nyelv számára létének és kifejlésének igazi alapját alkotja.

Ez a legvilágosabban abban a különbségben mutatkozik, amely elválasztja az élő nyelveket azoktól, amelyeket holt nyelveknek szoktunk nevezni. Az élő nyelv azért él, mert ezeken az ellentmondásokon belül, általuk hordozva és vezetve szakadatlanul megújul, anélkül, hogy eddigi sajátosságának lényegét feladná, sőt ellenkezőleg, szervesen továbbfejleszti ezt. Azért él, mert az éppen élők nézeteinek, érzéseinek, gondolatainak, törekvéseinek stb. világát tükrözi és formálja meg azonnal ható kifejezéssé. A holt nyelv végérvényesen emlékművé rögződik, és éppen ezért megáll egy letűnt társadalom rég elhalt embereinek érzéseinél stb., és nem alkothat kifejezési teret a később születők érzései stb. számára. Természetesen adódhatnak olyan történelmi konstellációk, amelyekben valamely holt nyelv a maga megmerevedett tökéletességében társadalmi missziót tölthet be; ilyen szerepet játszott a középkorban a latin, amely az akkori európai civilizációt egységesítő problémák számára alkalmasabb közegnek látszott, mint a gyakran még csak keletkezőben levő eleven nemzeti nyelvek, amelyek a nemzeti nyelvi formában még nem készültek fel az általános nembeliség problémáinak kifejezésére. De figyelemreméltó, hogy e kor nagy költészeté mégis a nemzeti nyelvekben nyilatkozott meg, és Walter von der Vogelweidétől a Divina Commediáig magasabb szintre emelte a nyelv és az irodalom történelmi reprodukciós folyamatát, míg az akkor és később keletkezett latin nyelvű költészet nem tudott beilleszkedni ebbe a folyamatba.

Nem térhetünk ki az ezzel kapcsolatos esztétikai és nyelvi-tudományos kérdésekre, de hasznosnak látjuk, hogy néhány megjegyzést tegyünk itt a társadalmi értelemben vett élet és halál értelméről. Igen lényeges különbségeik ellenére, amelyekről később részletesen beszélünk majd, ontológiai sajátosságuk rokonnak látszó vonásokat mutat a biológiai értelemben vett élettel és halállal. Főként azt, hogy az élet mindkét esetben a saját szféra kategóriáinak repro-

dukcióját jelenti, önmegőrzést, önmegújítást, ahol is mindaz, ami más lét-szférákból származik, csak mint feldolgozott anyag, mint felhasznált erő stb. jön számításba. De már itt felbukkan az a jelentős különbség, hogy a társadalmi létben a komplexusok tulajdonképpeni élete belső struktúráját és dinamikáját tekintve sokkal közelebb áll a szerves természetben végbemenő filogenetikai reprodukcióhoz, mint az ontogenetikaihoz. Ez egyrészt abban mutatkozik meg, hogy az élettartamnak nincsenek „természetes” határai, mint az egyes élőlények reprodukciójánál (természetesen az embert mint élőlényt is idesorolva), hogy tehát itt még sokkal inkább lehetséges minőségi változás, más minőségbe való átnövés, mint a szerves természet fajainak vagy nemeinek filogenetikai reprodukciója során. Másrészt viszont a halál nem jelent itt feltétlenül megszűnést, mint a nemek és fajok kihalásának esetében. A nyelvek, hogy tulajdonképpeni kérdésünkönél maradjunk, nagyon könnyen megszűnhetnek mint olyanok, de új nyelvek szerkezeti elemeiként vagy más nyelvek összeolvadási folyamatában új, eleven nyelvek fontos erjesztői lehetnek; a jelenlegi európai nyelvek nagy része így keletkezett. Ez ismét új vonásokat mutat a társadalmi komplexusok ontológiájában. E komplexusok éppolyan pontosan és egyértelműen meghatározottak ugyan, mint a szerves természet reprodukálódó egységei, de a társadalmi lét ezeket a pontosan meghatározott komplexusokat létük pontosan meghatározható határai nélkül hozza létre; a meghatározások mindig túlnyomórészt funkcionálisak, ami nemcsak arra vezet, hogy például a nyelv önállóan létező és önmagát reprodukáló komplexus, hanem egyúttal társadalmi egyetemessége és mindenütt-jelenvalósága is van, mivel nincs egyetlen olyan komplexus sem a társadalmi létben, amely a nyelv közvetítő funkciója nélkül létezhetne és fejlődhetne tovább. Ez a nyelvben különösen pregnánsan lép ugyan fel, és lényegesen megkülönbözteti ezt más társadalmi komplexusoktól, de a tényállás egyes mozzanatait szinte minden társadalmi komplexusnál megfigyelhetjük.

Ez a meghatározott határok nélküli meghatározott lét a társadalmi és a biológiai lét másfajta összehasonlítását is megghiúsítja: nem hasonlítható össze a társadalmi munkamegosztás a biológiai szervkifejlődéssel. Az erről szóló egykor népszerű fejtegetések az idők során érvényüket veszítették, és talán azért nem egészen haszontalan utalni erre, mert így még egy oldalról fény derül a két szféra összehasonlíthatatlanságára. Ezek az összehasonlítások mindenesetre figyelmeztetnek arra, hogy az „élet” műszót szükséges elővigyázattal nyugodtan használhatjuk ugyan a társadalmi létben a lényeg meghamisításának veszélye nélkül, de a „halál” műszó, mint az élet megszűnése, mint az a pillanat, amikor a szervezet a szervetlen természet hatékony törvényeinek martalékául esik, nagyon könnyen vezethet zavaró félreértésekre. Gondoljunk például az olyan kategóriákra, mint amilyen a szellemi életben (és a nyelvben is) végbemenő elavulás; itt a történelem sok olyan példát mutat, hogy olyan dolgok, amelyek ilymódon látszólag végérvényesen letűntek, és amelyeket nagy szubjektív bizonyossággal társadalmi értelemben „halottnak” szoktak jelölni, teljesen váratlanul társadalmi szükséglet tárgyaivá váltak, és ettől a találkozástól fogva az „élet”, a reprodukciós folyamat eleven alkotóelemeivé lettek; a nyelvtörténet is sok ilyen példát ismer. Röviden összefoglalva ezek az összehasonlítások ismét arra az alapvető problémára utalnak, amely mind a munkának, mind pedig a nyelvnek az elemzésekor fontos szerepet játszott, hogy nevezetesen a nembeliség, a szó legszétágazóbb értelmében, minőségileg más ontológiai szerepet játszik a társadalmi létben, mint a szerves természetben,

hogy a társadalmi lét értelmezésében sok torzulásra azért kerül sor, mert a nem és az egyedi példány ellentétét kritikátlanul plántálták át oda a természetből; erről az alapról az egyed személyiséggé való emelkedése a torzulásokat még inkább fokozza, amire még ma is erősen hajlanak, amikor a személyiséget úgy értelmezik, mint a nembeliség ellentétét. Ezzel ugyanis figyelmen kívül hagyják a tulajdonképpeni problémát, nevezetesen azt, hogy a személyiség nem más, mint az egykori partikularitásból a nembeliségbe való emelkedés, hogy a nembeliség a társadalmi lét keretei között korántsem azonosítható a partikularitások átlagával.

Valamennyi gondolatmenetünk azt mutatja, hogy a nyelvnek mint a társadalmi lét komplexusán belüli komplexusnak először is egyetemes jellege van, amely abban nyilvánul meg, hogy szükségképpen a társadalmi lét minden területe, minden komplexusa számára a fejlődés kontinuitásának, a megőrzésnek és a meghaladásnak a szerve és közege. Később látni fogjuk, hogy ez különösképpen a nyelv társadalmi komplexusát jellemzi, nem pedig az összes ilyenforma képződményt. Másodszor is — és ez szintén a legszorosabban összefügg ezzel az egyetemességgel — a nyelv egyaránt közvetíti a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét és az emberek egymás közötti, tisztán társadalmon belüli érintkezését, míg számos más komplexus hatása pusztán e két terület egyikén alapulhat; még a munka is, ez az egyetemes tevékenységi forma, tulajdonképpeni értelmében, csak a természettel folytatott anyagcserére vonatkozik. Még a technika legmagasabbrendű fejlődése sem szünteti meg a munkának ezt az ontológiai jellegét, mert ebből a szemszögből egyre megy, hogy vajon a munkát kézzel vagy géppel (akár automatizáltan) végzik-e, és hogy közvetlenül konkrét természeti jelenségekre vagy természeti törvényszerűségek hasznosítására irányul-e. Harmadszor is a nyelv reprodukciós folyamata, mint már megmutattuk, túlnyomórészt spontán természetű, vagyis anélkül megy végbe, hogy a társadalmi munkamegosztás olyan embercsoportot választana ki önmagából, amelynek társadalmi létezése e terület működtetésén és reprodukálásán alapul, s amelynek a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyzete valamiképpen intézményesül. Ha előfordul is, hogy bizonyos intézmények, például akadémiák bizonyos mértékig befolyásolni akarják a nyelv fejlődését, sőt olykor bizonyos eredményeket is érnek ebben el, ez a befolyás, a nyelv reprodukciójának összességét tekintve, elenyészően csekély: a nyelv spontánul újul meg a mindennapi életben, a benne ható legkülönfélébb reális szükségletek parancsára. Így hát a nyelv reprodukcióját, más társadalmi komplexusokkal ellentétben, nem hordozza különös embercsoport; az egész társadalom, minden egyes tagja befolyásolja magatartásával a nyelv sorsát — mindegy, hogy akarja vagy tudja-e ezt.

A nyelvnek tehát egyetemes és spontán jellege van azoknak a komplexusoknak a sorában, amelyek a társadalmi létet mint komplexust felépítik, működésre és reprodukcióra képesé teszik, és ez a különös sajátossága termékeny ösztönzést ad minőségileg más jellegű, gyakran ellentétes komplexusok elemzéséhez. Persze ezeket is történelmileg kell szemlélni, mert gyakran előfordul, hogy a társadalmi-történelmi fejlődés magas fokán, amikor a komplexusok tulajdonképpeni struktúrája és dinamikája igazán markánsná válik, a dolgok eredeti állapotuk visszájára fordulhatnak. Ez világosan látható, ha kicsit közelebbről vizsgáljuk meg azt a komplexust, amelynek a társadalmi aktivitások jogi szabályozását kell elvégeznie. A társadalmi munkamegosztásnak már viszonylag alacsony fokán létrejön ez a szükséglet. Már egyszerű kooperációnál

(vadászat) is a lehető legpontosabban szabályozni kell az egyes résztvevők kötelességeit a konkrét munkafolyamat és az ebből kinövő munkamegosztás alapján (a hajtók és a vadászok a vadászatban). De nem szabad elfelejteni, amit már ismételten hangsúlyoztunk, hogy a szabályozás a résztvevők olyan befolyásolásából áll, hogy hajtsák végre a maguk részéről azokat a teleológiai tételezéseket, amelyek a kooperáció ösztervében órájuk jutottak. Mivel azonban, mint szintén tudjuk, ezek a teleológiai tételezések szükségképpen alternatív döntések, kivitelük az adott esetben lehet jó vagy rossz, sőt egyáltalán nem vagy éppenséggel a szándékolttal ellentétesen is sikerülhetnek. Bármennyivel is hasonlóbbak voltak egymáshoz az ilyen primitív állapotokban az egyes személyeknek életbevágó helyzetekben hozott spontán-átlagos döntései, mint később, bármennyivel kevesebb objektív ok volt is az ellentétes döntésekre az akkor még uralkodó érdekazonosság következtében, kétségkívül akadtak olyan esetek, amikor az egyén ellenszegült, és ez ellen a közösségnek védekeznie kellett. Így ki kellett alakulnia például az ilyen kooperációk esetében valamiféle jogszolgáltatásnak a társadalmilag szükséges rend érdekében, főként fegyveres viszályok alkalmával, de még nem kellett ehhez önálló társadalmi munkamegosztást létesíteni; a törzsfőnökök, a tapasztalt vadászok, harcosok stb. és a vének is betölthették ezt a funkciót, amelynek tartalma és formája hagyományhűen, hosszú időn át gyűjtött tapasztalatok révén eleve meg volt szabva. Csak amikor a rabszolgaság megteremtette a társadalomban az első osztálytagozódást, csak amikor az árucseré, a kereskedelem, az uzsora stb. az úr és a rabszolga viszonyán kívül más társadalmi ellentéteket is bevezetett (hitelezők és adósok stb.), akkor kellett társadalmilag szabályozni az eközben létrejövő vitás kérdéseket, e szükséglet kielégítése során alakult ki fokozottan a tudatosan tételezett, immár nem csupán tradicionálisan átörökölt jogszolgáltatás. A történelem arra is megtanít bennünket, hogy még az ilyen szükségletek is viszonylag későn öltöttek önálló alakot a társadalmi munkamegosztásban, a jogtudósok különös rétegének formájában, akikre speciális feladatul e problémakomplexus szabályozása jutott.

Így az emberek egy különös rétege vált olyan különös komplexus társadalmi hordozójává, amelyé a társadalmi munkamegosztás ebben az esetben kibontakozott. Rögtön meg kell itt jegyezni, hogy a jogi szférának a társadalmi életben történő kialakulásával egyidőben egy embercsoport azt a társadalmi megbízatást kapja, hogy erőszakkal valósítsa meg e komplexus célkitűzéseit. Engels így írja le, hogy miként keletkezett egy „olyan *közhatalom*, amely már nem esik közvetlenül egybe az önmagát fegyveres hatalomként megszervező népességgel”: „Ez a külön közhatalom azért szükséges, mert a népesség öntevékeny fegyveres szervezete az osztályokra szakadás óta lehetetlenné vált . . . Ez a közhatalom mindegyik államban létezik; nem csupán fegyveres emberekből áll, hanem dologi függelékekből is, börtönökből és mindenféle kényszerintézetekből, amelyekről a nemzeti társadalom mit sem tudott. A közhatalom nagyon jelentéktelen, szinte elenyésző lehet olyan társadalmakban, amelyekben az osztályellentétek még fejletlenek, és félreeső területeken . . . De abban a mértékben erősödik, ahogy az osztályellentétek az államon belül kiéleződnek, és ahogy az egymással határos államok nagyobbak és népesebbek lesznek . . .”²⁹

²⁹ Engels: Der Ursprung der Familie etc. [id. kiadás] p. 168. ff. — [A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM, 21. k., 150. skk. o.]

A rabszolgatartók és rabszolgák ellentétével Engels helyesen jellemzi az ilyen struktúrák kialakulásának végső okait. De utaltunk már arra, amit ez a megállapítás csak tovább konkretizál, de korántsem cáfol meg, hogy minél tovább fejlődik a társadalom, annál kevésbé lehet egyedüli osztályellentéte az urak és a rabszolgák közti ellentét, és hogy nagyon fontos szerepet játszott az ókorban a hitelezők és az adósok, a középkorban a városok és a feudális földbirtokosok stb. érdekellentéte is. És noha az osztálytársadalmi fejlődés szempontjából az az osztályharc a döntő, amely a többletmunka elsajátításának alapvető formáiból fakad, de nem hanyagolhatjuk el a gazdasági közvetítések révén ebből kialakuló másfajta osztályellentéteket sem, főként ha a jogi szférának mint társadalmi komplexusnak a specifikus meghatározásait akarjuk konkrétan megérteni.

Ugyanis csak az említett elemi ellentéteket lehet bizonyos körülmények között tisztán az erőszak közvetlen alkalmazásával elintézni; a társadalmi lét fokozódó társadalmiasodásával persze veszendőbe megy a puszta erőszaknak ez az egyeduralma, de természetesen az osztálytársadalmakban sohasem tűnik el. A társadalmi antagonizmusok közvetettebb formáinál ugyanis szükségképpen a társadalom szétbomlására vezetne, ha a társadalmi cselekvés szabályozása az erőszak puszta alkalmazására redukálna. Itt szükségképpen a leplezetlen és a rejtett, törvényes formába burkolt erőszaknak a jogi szférában testet öltő bonyolult egysége lép az előtérbe. Talleyrand-nak az a cinikus-okos mondása, amely szerint a szuronyokkal minden lehetséges dolgot meg lehet tenni, csak éppen rájuk ülni nem lehet, epigrammatikus telitalálattal világítja meg ezt a helyzetet, nevezetesen azt, hogy egy már némiképpen is fejlett társadalom nem működhet és reprodukálódhat normálisan, ha a teleológiai döntések többségét direkt vagy indirekt módon pusztán erőszakkal kényszerítik rá a tagjaira. Nem véletlen, hogy az ókor történetében mitikus hősök stilizálták azokat a törvényhozókat, akik a polgárháború valamely korszakát befejezték (Lükurgosz, Szolón). A jognak persze a görög poliszban és a római köztársaságban is egészen különleges a jelentősége. Az általában vett emberi tevékenységek hordozója, szellemi központja volt; mindaz, ami később morállá, sőt etikává differenciálódott, a klasszikus polisz-felfogásban még teljesen az államhoz kapcsolódott, még teljesen azonos volt a joggal. Csak a szofistáknál bukkan fel a jognak a fejlődés során specifikussá váló jellege, a cselekvés puszta legalitása, amire Antiphon szerint ez érvényes: ha a cselekvésnek az az indítéka, hogy „a büntetés hátrányait elkerüljük, akkor bajosan követjük a törvényt abban az esetben, ha nincs okunk arra, hogy a látszatot az emberek előtt megóvjuk, és ha tanúk nélkül cselekszünk”.³⁰ Itt nem fejthetjük ki, hogy miként változtatta közvéleménnyé a társadalmi fejlődés egyes outsiders ilyen „paradoxonait”, és arra a szintén ismert tényre sem térhetünk ki, hogy a valódi, reálisan funkcionáló jog, az úgynevezett pozitív jog mellett az emberek társadalmi tudatában újból és újból jelentkezett egy nem tételezett, nem társadalmi tettekből fakadó jog eszméje, a természetjog, amelynek a pozitív jog eszményeként kellett érvényre jutnia. Az ilyen Legyen társadalmi jelentősége fölöttébb különbözött a különböző korszakokban, hol nagy konzervatív befolyása volt (katolikus természetjog a középkorban), hol forradalmi robbanóerőt jelentett (francia forradalom), és

³⁰ Werner Jaeger: *Paideia* [W. de Gruyter]. Berlin, 1959. Band I., p. 415.

ez a feszültség gyakran az érvényes joggal szembeni jámbor professzori-retorikus óhajokká csendesül.

Társadalmilag szükségszerű, hogy a mindenkor érvényes jogon belül az egyes emberek magatartása és e jognak a mindennapi életben végrehajtott teleológiai tételezésekre gyakorolt befolyása (e végletek között ingadozzék, mégpedig nem úgy, hogy az egyik embercsoport egyszerűen ezen, a másik meg azon az állásponton áll, hanem sok embernél mozgás tapasztalható e végletek között, azoknak az általános és különös körülményeknek megfelelően, amelyekben végre szokták hajtani teleológiai tételezéseiket. A jog ugyanis, amely az osztálytársadalom létezésének következtében jött létre, lényegileg szükségképpen osztályjog: az uralkodó osztály érdekeinek és hatalmának megfelelő szabályrendszer. A jog megértése szempontjából sok tekintetben fontos az a korlátozás, amelyet az osztályuralom pozitív jogrendszerre való átalakításának tulajdonítunk. Először is sok osztálytársadalom több divergáló érdekű osztályra differenciálódik, és nem alakul ki túl gyakran olyan helyzet, amelyben az uralkodó osztály teljesen korlátlanul érvényesíthetné törvényes formában különös érdekeit. Hogy optimálisan uralkodhasson, számba kell vennie a mindenkori külső és belső körülményeket, és a legkülönbözőbb kompromisszumokat kell kötnie a jogalkotásban. Világos, hogy ezek terjedelme és mértéke lényegesen befolyásolja a jogrendben pozitív vagy negatív értelemben érdekelt osztályok magatartását. Másodszor, valamely osztályon belül az osztályérdek történelmi nézőpontból viszonylag egységes ugyan, közvetlen megvalósulásában azonban gyakran mutatkoznak eltérő lehetőségek, és főként ezeket különféleképpen ítélik meg az egyes érdekelt személyek, s ezért sok esetben ugyanazon az osztályon belül sem reagálnak feltétlenül egységesen a törvényhozásra és a jogszolgáltatásra. Harmadszor, ez nemcsak azokra a rendszabályokra vonatkozik, amelyeket az uralkodó osztály foganatosít az elnyomottakkal szemben, hanem magára az uralkodó osztályra is (nem szólva olyan helyzetekről, amikor több osztály részesül a hatalomban, mint például Angliában a „Glorious Revolution” után a nagybirtokosok és a kapitalisták). Még ha el is tekintünk a közvetlen napi érdekek és a hosszabb távú érdekek közti különbségektől, valamely osztály összérdeke nem egyszerűen az osztályhoz tartozó személyek, rétegek és csoportok egyedi érdekeinek összegeződése. Az uralkodó osztály összérdekeinek kíméletlen érvényesítése nagyon is ellentmondhat az ugyanehhez az osztályhoz tartozó egyedek sok érdekének.

Még csak nem is jelezhetjük itt a jogi tartalmak keletkezésekor ilymódon létrejövő bonyodalmakat; elég, ha tudatában vagyunk az alapok e bonyodalmainak, hogy a jog osztályjellegéből ne vonjunk le elsietett egyszerűsítő-sematikus következtetéseket. De bármilyen differenciáltak legyenek is eredetüket és érvényességüket tekintve a jogi tartalmak, a jogi forma csak a történelem folyamán fejlődik ki ilyen egyöntetűvé; minél tisztábban társadalmiasul a társadalmi élet, annál erősebben és tisztábban alakul ki ez. Már magában ebben a formában is, éppen ha tisztán formálisan tekintjük, valódi ellentmondásosságot vehetünk észre: egyrészt ez a forma szigorúan általános, mivel mindig mindazokat az eseteket, amelyek ilyen társadalmi imperatívuszhoz sorolhatók, egységesen, egy csapásra ugyanannak a kategóriának rendelik alá. Ezt a struktúrát nem módosítja lényegesen, hogy sok esetben ehhez szükségképpen differenciáló helyesbítések járulnak, mert a beosztásokat, mellérendeléseket stb. meghatározó kiegészítéseket szintén ugyanaz a besoroló általánosság jellemzi. Másrészt ezzel az általános érvényesség irányában ható ten-

denciával egyidőben figyelemreméltó — és szintén ellentmondásos — közöny alakul ki azzal kapcsolatban, hogy miért követik az itt felállított imperatívuszot az egyes emberek, akiknek teleológiai tételezéseit mindenkor valami jogi rendelet hivatott befolyásolni (a legalitás problémája). Az imperatívusz a maga részéről többnyire tisztán negatív: bizonyos cselekedetek végrehajtását tiltja; ha valóban tartózkodnak az ilyen cselekedetektől, akkor teljesen egyre megy, hogy mik e tartózkodás belső és külső okai. Ennek az a következménye, hogy a legális korrektség összekapcsolódhat a legvégtetesebb képmutatással. Csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelő módon azokat az ebből fakadó sokrétű és egymástól nagyon különböző magatartásmódokat, konfliktusokat stb., amelyek a morál és az etika megértése szempontjából nagyon fontossá válhatnak.

Mégis magának a jognak a szempontjából is messzemenő következményekkel jár, hogy feszültség támad az egyes emberek teleológiai tételezésének a jog által történő befolyásolásán belül. Ugyanis az imént jelzett közöny kizárólag akkor lép fel, ha valamely jogrendszer által kimondott tilalom valóban surlódásmentesen működik a társadalomban, az egyes emberek cselekedeteiben. Mihelyt áthágják e tilalmat, még az egyes cselekvés mértéke, oka stb. is elveszti azt a közömbösséget, amelyről az imént beszéltünk. A jogi reagálásnak ez a módja is a társadalmi-történelmi fejlődés terméke. Ez az ellentétesség egészen kezdetleges körülmények között csekélyebb szerepet játszik, részint mert a társadalmi parancsok még csak alacsony absztrakciós szintet érnek el, részint mert a kezdeti kis közösségekben az emberek közvetlenül jól ismerik egymást, és ezért kölcsönösen ismerik egymás indítékait is. Ilyen problémák csak akkor bukkannak fel, amikor nagyobb, mind társadalmibb közösségek alakulnak ki, és amikor a jogszolgáltatás és a jogorvoslás különleges embercsoportok mind specializáltabb társadalmi feladatává válik, ami általában szorosan összefügg az árucseré fejlődésével. A jogalkotás és a jogszolgáltatás már nem elégedhet meg bizonyos cselekvések egyszerű tilalmával; a tilalmak megszegésének indítékai jogilag egyre lényegbevágóbbakká válnak, és jogi formákban rögzítik is őket. Megjegyzendő itt persze az is, hogy valamely társadalom létezését kérdésessé tevő, nagy horderejű esetekben nagyon gyakran félretolják az ilyen megfontolásokat. Elsősorban a magánjogban veszik tekintetbe őket, ahol a jog és az árucseré kapcsolata közvetlenül látható. A fejlődés természetesen itt is egyenlőtlen. Az a tény, hogy például a középkorban decentralizált volt az államhatalom, és hogy némelyek nemcsak fegyverek, hanem fegyveresek kisebb-nagyobb csapata fölött is rendelkezhettek, az állami jogi rendelkezések végrehajtását gyakran a központi hatalom és az ezzel szemben támadt ellenállás közti nyílt harc függvényévé tette. A társadalom társadalmasodása olyan paradox átmeneti formákat valósít meg, hogy olykor jogi tartalom problémájává vált, milyen esetekben kell az ilyen ellenállást jogszerűnek értékelni.³¹ Nem foglalkozhatunk itt az ilyen elméletek ellentmondásaival; főként a feudalizmusból a kapitalizmusba való ellentmondásos átmenet problematikájából fakadtak, míg a kapitalizmus szükségképpen minden társadalmi tevékenység egyetemleges jogi szabályozására törekedett, s ezzel együtt a központi szabályozás tekintélyét és fölényét minden más sza-

³¹ Kurt Wolzendorff: Staatsrecht und Naturrecht [in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. M. & H. Marcus]. Breslau, 1916. [p. 37. ff.]

bályozáshoz képest a társadalmi élet egyik fő kérdésévé tette. Ebből egyrészt a „forradalomra való jog” legkülönfélébb elméletei alakultak ki, melyeket még Lassalle-nál is megtalálhatunk, tehát az az abszurd törekvés, hogy valamely társadalmi rend radikális megdöntését abban a jogrendszerben kell ismeretelméletileg és jogilag-morálisan is megalapozni, amelyet e rend természet-szerűleg magában foglal, másrészt kialakult az a nem kevésbé abszurd, túlzó felfogás, amely Kantnál arra a követelésre vezetett, hogy forradalom esetén „előre ki kellene végezni az utolsó börtönben levő gyilkost, hogy mindenkinek az jusson, amit tettei alapján érdemel, és a vérbűn ne szálljon a népre, amely nem sürgette ezt a büntetést: mert úgy lehetne tekinteni, mint aki részes az igazságosság e nyilvános megsértésében”.³²

Ez az utolsó idézet világosan mutatja, milyen fetiszizálásra vezethet a jog-fogalom túlfeszítése. A poliszban az embereket még olyan konkrét és olyan erős, eleven szálak kötötték az államhoz és a joghoz, hogy ez az életközelség még az olyan hanyatló korszakban is megakadályozta az ilyen fetiszizálásokat, amikor némely ideológusok gondolatilag meg akarták menteni, utópisztikusan helyre akarták állítani a poliszt. (Gondoljunk csak arra, hogy Szókratész miként foglalt állást igazságtalan halálbüntetésével kapcsolatban.) A jogi szféra ontológiai lényegének félreértéséhez és ilyen fetiszizáló túlzásokhoz csak az vezethetett, hogy a modern jog mind elvontabbá válva mindent magába akart foglalni, és hogy — a társadalom társadalmiasodásának objektív tüneteként — harc folyt lehetőség szerint minden életbevágó tevékenység jogi szabályozásáért.³³ A XIX. század, a mind teljesebb jogállam létrejötte lassanként elhalványította ezt a fetiszizmust, természetesen csak azért, hogy újat alakítson ki. Minél inkább vált a jog a mindennapi élet normális és prózai szabályozójává, általában annál inkább eltűnik kezdeti időszakában szerzett pátozsa, annál inkább erősödnek meg benne a pozitívizmus manipulációs elemei. A társadalmi élet olyan szférájává válik, ahol a tettek következményeit, a siker esélyeit, a veszteségek kockázatait hasonlóan kalkulálják ki, mint magában a gazdasági világban. Persze azzal a különbséggel, hogy először is többnyire a gazdasági tevékenységnek egy — természetesen viszonylag önálló — függetléről van szó, ahol is a törvényesen megengedett cselekvés, konfliktus esetén pedig a peresítés valószínű kimenetele a gazdasági fő célon belül különös kalkuláció tárgya; másodsor, a gazdasági kalkuláción kívül különleges specialistákra van szükség, hogy a lehető legpontosabban kiszámítsák ezeket a járulékos kilátásokat. Ez természetesen olyan esetekre is vonatkozik, amikor nagy hatalmú gazdasági csoportosulások magukon a törvényeken és jogi alkalmazásukon akarnak bizonyos változtatásokat végrehajtani. Így válik a mindenkori pozitív jog a pozitívizmusban olyan gyakorlatilag fölöttébb fontos területté, amelynek társadalmi eredete, fejlődésének történelmi feltételei elméletileg is mind érdektelenebbnek látszanak tisztán gyakorlati hasznosságához képest. Mármost az új fetiszizálás abban rejlik, hogy a jogot — persze mindig: rebus sic stantibus — szilárd, összefüggő, „logikailag” egyértelműen meghatározott területnek kezelik, és pedig nemcsak a gyakorlatban mint a tiszta manipuláció tárgyát, hanem elméletileg is mint immanensen zárt, csak

³² Kant: *Metaphysik der Sitten*. Philosophische Bibliothek. Band 42. [F. Meiner] Leipzig, 1907. p. 161.

³³ (A kanti házasság-definíció, másik oldalról nézve, az ilyen túlzás révén történő fetiszizálás tipikus esete. Uo. p. 91.)

jogászai „logikával” helyesen kezelhető, önálló, önmagában zárt komplexust. Elméletileg persze nem sok vizet zavar ez az immanens zártság, ha eltekintünk gyakorlati manipulálhatóságától. Kelsen például egy kanti-pozitivistá „tisztá jogelmélet” álláspontjáról „rejtelen”-nek tekintette a jog keletkezését.³⁴ De minden érdekképviselőt mindig pontosan tudta, hogyan kell manipulálni valamely új törvény keletkezését vagy régi törvény kiegészítését, illetve átalakítását. És már Jellinek is joggal utalt a társadalmi összgyakorlat és a jogmeghatározások tényleges érvénye közti szakadatlan kölcsönhatásra, amikor a ténszerűség normatív hatalmáról beszélt.³⁵ Itt sem vállalkozhatunk arra a feladatra, hogy akár csak utaljunk is az összes felmerülő problémára. E komplexusnak csak legáltalánosabb körvonalait akartuk jelezni, hogy megérthessük működésének elveit.

A pozitív jog érvényes rendszerének és a mindennapi életben megvalósuló gazdasági-társadalmi ténylegességének ez az egyidejű egymás melletti létezése és összefonódottsága szükségképpen kettőjük viszonyának legkülönbébb félreértéseire vezet. Marx, Proudhon ilyen hamis elméleteivel vitázva, a következő meghatározást javasolta a gazdasági folyamatok létszerű elsőbbségének és öntörvényűségének az álláspontjáról: „A jog csak a tény hivatalos elismerése”,³⁶ nevezetesen a gazdasági terület imént megállapított elsőbbségéé. Ez a csaknem aforisztikus meghatározás rendkívül tartalmas, tartalmazza a jog és a gazdasági-társadalmi valóság ama szükségszerű diszkrepanciáját, amelyről beszéltünk már a Marx-fejezetben. A meghatározás: a tény és elismerése pontosan fejezi ki a gazdasági terület ontológiai elsőbbségének viszonylatát: a jog a visszatükröződés specifikus formája, annak tudatszerű reprodukciója, ami a gazdasági életben de facto végbemegy. Mármint az „elismerés” kifejezés tovább differenciálja e reprodukció specifikus sajátosságát, amennyiben ennek nem tisztán elméleti, nem tisztán kontemplatív, hanem elsődlegesen gyakorlati jellegét tolja előtérbe. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egyszerűen tautologikus volna ez a kifejezés az olyan tisztán elméleti összefüggések esetében, mint például: „elismerem, hogy kétszer kettő négy”. Az elismerésnek csak gyakorlati összefüggésben lehet valóságos és értelmes jelentése, ha ugyanis azt mondja ki, hogy miként kell reagálni egy elismert tényre, ha szempontokat tartalmaz arra vonatkozóan, hogy az emberek miféle teleológiai tételezéseinek kell e tényből következnie, illetve miként kell a szóban forgó tényt korábbi teleológiai tételezések eredményeinek felfogni. Ez az elv a „hivatalos” jelzővel kapja meg további szükséges konkretizálását. A Legyen-jelleg ily módon társadalmilag pontosan meghatározott szubjektumhoz jut, nevezetesen az államhoz, amelynek tartalmilag az osztálystruktúra által meghatározott hatalma itt lényegileg az államnak azt a monopóliumát jelenti, hogy ő ítélje meg az emberi gyakorlat különböző eredményeit, engedélyezettnek vagy tilalmasnak, büntetendőnek stb. minősítse ezeket, egészen annak meghatározásáig, hogy a társadalmi élet mely tényei és milyen módon tekintendők jogilag relevánsnak. Az állam tehát, Max Weber szerint, „a törvényes fizikai

³⁴ Hans 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. 10. o.]

³⁵ G. Jellinek: Allgemeine Staatslehre [3. Auflage. J. Springer]. Berlin, 1922. p. 334 und 339 f.

³⁶ Marx: Elend der Philosophie. MEGA, I. 6., p. 66. — [A filozófia nyomorúsága. MEM, 4. k., 107. o.]

erőszakosság monopóliumával”³⁷ rendelkezik. Ezzel a kijelentések, ténymeghatározások (elismerés) olyan — tendenciálisan — összefüggő rendszere alakul ki, amelynek az a feladata, hogy a monopolisztikus állam értelmében szabályoknak vessen alá az emberek társadalmi érintkezését.

Ha ezt a rendszert egy belső összefüggés szétválaszthatatlan egységének és egyúttal (többnyire tiltó formájú) imperatívuszok olyan gyűjteményének fogjuk fel, amely az emberek teleológiai tételezéseinek befolyásolására alakult ki, akkor minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló az a marxi megállapítás, hogy az ilyen rendszer nem tükrözheti adekvát módon a valódi gazdasági összefüggést. Először is azért van ez így, mert már annak a megállapítása is, hogy mikor és miként tekinthető valamely esemény ténynek, nem a társadalmi folyamat objektív magábanvalójának megismerését reprodukálja, hanem inkább az állami akaratot, hogy minek és miként kell az adott esetben megtörténnie, minek és miként nem szabad ebben az összefüggésben előfordulnia. Már ebben is szükségképpen elvileg eltér eredetijétől a gondolati reprodukció. Mivel mármost hivatalos, vagyis állami jelleget ölt annak megállapítása, hogy mi számítson ténynek, az a helyzet alakul ki, hogy a társadalmi folyamatban érdekelt résztvevők egyike, egy osztály (mindegy, hogy osztálykompromisszumok alapján-e) az állam közvetítésének segítségével magához ragadja a meghatározásnak ezt a hatalmát, minden gyakorlati következményével együtt. Elszigetelten tekintve ez csupán a társadalmi folyamat inadekvát visszatükrözése. Tudjuk azonban — másodszor —, hogy a jogi visszatükröződés nem tisztán elméleti, hanem kiemelkedően és közvetlenül gyakorlati jellegű kell legyen ahhoz, hogy valódi jogi rendszerré válhasson. Minden jogi ténymegállapításnak kettős jellege van tehát. Egyrészt valamely tényállás egyedül releváns gondolati rögzítésének kell lennie, és ezt a lehető legégzaktabban, definíciószerűen kell gondolatilag kifejtienie. Ezeknek a megállapításoknak a maguk részéről összefüggő, következetes, ellentmondásmentes rendszert kell alkotniuk. Ismét egészen világosan mutatkozik meg itt, hogy minél inkább építik ki ezt a rendszerezést, annál inkább kell ennek eltávolodnia a valóságtól. Ami az egyes ténymegállapításoknál esetleg csak viszonylag csekély eltérés, annak egy ilyen rendszer alkotóelemeként, egy ilyen rendszer szellemében értelmezve még sokkal inkább el kell távolodnia a valóságtól. A rendszer ugyanis nem a valóság visszatükröződéséből nő ki, hanem csak ennek elvonatkoztatóan-gondolatilag egyneműsítő manipulációja lehet. Másrészt a mindenkori pozitív jogrendszer elméleti zárttsága, hivatalosan kinyilvánított ellentmondásmentessége csak pusztán látszat, de persze csak a rendszer szempontjából. A társadalmi lét ontológiájának szempontjából az ilyen szabályozás minden formája, a mégoly energikusan manipulált is, mindenkor konkrétan szükségszerű társadalmilag: éppen annak a társadalomnak az éppíglétéhez tartozik, amelyben funkcionál. De éppen ezért csak látszólagos, illuzórikus a rendszeres összefüggés, és ennek logicisztikai levezetése, megokolása, alkalmazása. Ugyanis a tények megállapítása, rendszerbe való besorolása nem magában a társadalmi valóságban gyökeredzik, hanem pusztán a mindenkori uralkodó osztálynak arra irányuló akaratában, hogy a társadalmi gyakorlatot szándékainak megfelelően osztályozza. Hegelnek ilyen tekintetben voltak ugyan némi illúziói, de a problémát mégis realiztikusabban vizs-

³⁷ Max Weber: *Gesammelte politische Schriften* [Drei Masken Verlag]. München, 1921. p. 397.

gálta, mint sok elődje (például Kant és Fichte), és már ő megjegyezte, hogy fontos kategóriáknak a jogi meghatározásokban való tételezése szükségképpen megszüntethetetlenül önkényes marad. Ezt mondja például a büntetés mértékének meghatározásáról: „Valamely büntetés mennyiségét például egyetlen fogalmi meghatározáshoz sem lehet adekvát módon igazítani, és bármilyen döntés születik is, ez ebből a szemszögből mindig csak önkényes. De maga ez a véletlenszerűség szükségszerű . . .”³⁸ De Hegel látja a jogra mint egészre vonatkozó módszertani szükségszerűséget is, és úgy folytatja az idézett gondolatmenetet, hogy itt nem érhető el logikai tökély, és a dolgot „ezért olyanoknak kell venni, amilyen”. Ami — immanens jogászai módon — a rendszer logikai premisszájának vagy következményének látszik (jogászilag így is kezelik), az valójában valamely történelmileg konkrét osztályálláspont társadalomilag szükségszerű tételezése. Kelsen az utolsó időkben világosan átlátott az itt uralkodó logicisztikai látszaton és módszertanilag, persze csak módszertanilag, szétrombolta ezt. Vitatja, hogy „logikailag” következne az „egyéni norma” (valamely törvénynek az egyes esetre való alkalmazása) az „általános normából”. Ezt a logicisztikai összefüggést, joggal, pusztán analógiának, „két ellentmondásos állítás igazsága és hamissága közti” és „két egymással konfliktusban álló általános norma követése és nem-követése” közti különbség analogizáló elmosásának tekinti.³⁹ Ha ezt a módszertani ellenvetést a társadalmi lét ontológiájának nyelvére fordítjuk le, ami Kelsentől természetesen távol áll, akkor láthatjuk, hogy a jogi rendszerben minden általános megállapítás kettős szándékkal jött létre: egyrészt, hogy a társadalom minden tagjának teleológiai tételezéseit meghatározott irányban befolyásolja, másrészt, hogy arra bírja azt az embercsoportot, amelynek társadalmi megbízatása a törvény meghatározásainak a jogi gyakorlatba való átültetése, hogy teleológiai tételezéseit a maga részéről meghatározott módon hajtsa végre. Ha a második esetben ez nem valósul meg, akkor konkrét társadalmi ellentmondással van dolgunk, nem pedig hamis logikai művelettel. A társadalmi gyakorlatban számtalan ilyen esettel találkozhatunk, amelyek mindenkor a szóban forgó társadalom meghatározott osztályellentéteinek tünete; gondoljunk például a weimari korszak sok bírósági ítéletére, vagy némely olyan perre, amelyet a Szövetségi Köztársaságban folytattak le a Hitler-idők bűnösei ellen stb. Jellinek imént idézett kijelentése a tényszerűség normatív hatalmáról — persze csak konkrét dialektikus alkalmazása esetén — helyesnek bizonyul: mind maga a tény, mind pedig hivatalos elismerése az osztályharc társadalmi-történelmi eredményét fejezi ki a mindenkori konkrét társadalomban, azt az állandó dinamikus-társadalmi változást, hogy mit tekintenek jogi ténynek, és miként ismerik ezt el hivatalosan.

A jogrendszerben megvalósuló logikai összefüggés látszata a legélesebben úgy lepleződik le, ha arra gondolunk, hogy miként rendelik alá az egyes eseteket az általános törvénynek. Természetesen ez az antinómia csak a jog fejlett fokain válik nyilvánvalóvá. A primitív társadalmak az egyedi esetekből kiindulva végezheték el a társadalmi szabályozást, és még sokáig dolgoztak korábbi ítéletekből merített analógiás következtetésekkel. Csak az áru-

³⁸ Hegel: Rechtsphilosophie. § 214, Zusatz. [Werke, Band VIII. p. 278. — A jogfilozófia alapvonalai. 1971. 232—233. o.]

³⁹ H. Kelsen: Recht und Logik. „Forum” [Wien], 1965. Oktober, p. 421.; November, p. 495.

csere általános kifejlődése kényszeríti ki rendszerint azt az elvont-általános szisztematizálást, amelyről az imént beszéltünk. Mind erőteljesebben bontakozik ki az a társadalmi szükséglet, hogy valamely cselekedet jogi következményeit éppúgy ki lehessen előre számítani, mint magát a gazdasági tranzakciót. Ezzel napirendre kerül az alárendelés problémája és megjelennek az ebben kialakuló specifikus diszkrepanciák. Világos ugyanis, hogy mihelyt a társadalmi létről van szó, ennek a problémának a törvény és az egyedi eset minden viszonyában jelentkeznie kell. De különös alakot kölcsönöz neki, hogy valamely teleológiai tételezés (a törvény) más teleológiai tételezést (a törvény alkalmazását) hivatott előidézni, s ezáltal a már említett dialektika, az osztályérdekek ebből fakadó konfliktusa válik a végső meghatározó mozzanattá, és erre a logikai alárendelés csak jelenségformaként rakódik rá.

Itt ismét felbukkan a különbség a gazdaság és a többi társadalmi komplexus között. Az előbbiben a spontán lét-folyamat teremti meg az egyneműsítést, az azonosság fogalmát a belőle származó hierarchián belül; a társadalmilag szükséges munkaidő mint a szabályozás elve az emberek elképzeléseitől és akaratától függetlenül jön létre. Annak az összegeződésnek a terméke ez, amelyet a társadalom spontánul, a munkában létrejövő teleológiai tételezések oksági következményeinek alapján hajt végre. De a jogrendszerben a szabályozásnak ezek az elvei egy olyan tudatos tételezés eredményei, amelynek mint tételezésnek meg kell határoznia a ténylegeségeket. Ezért itt a társadalmi reakciók is szükségképpen minőségileg másként ütnek ki. Ezért könnyen érthető, hogy a következetesen végigvitt jog esetében az igazságtalanság népszerű és irodalmi bírálata is az egyedi eset besorolásában megmutatkozó diszkrepanciákra koncentrálódik. Az olyan mondások, mint a „summum jus summa injuria”, az olyan költői ábrázolások, mint amilyen a Shylock-per, a régebbi novellisztikus ábrázolásokban is, mind a törvény formálisan-következetes érvényesítése ellen támadt hangulatra vallanak. Ebben valódi társadalmi probléma rejlik. Már korábban utaltunk arra, hogy nem létezhet ugyan jog, ha nem érvényesíthető erőszakkal, de lehetőség szerint surlódszentesmentes működése megköveteli, hogy a közvélemény bizonyos mértékig értsen egyet határozataival. Ebben a munkánkban nem foglalkozhatunk azzal, miféle erőfeszítéseket tesznek időről időre, hogy ideológiailag legyőzzék ezt a társadalmi diszkrepanciát. Az etika feladata lesz annak megmutatása, miként alakul ki a morál lényegileg ennek az olykor végzetesnek látszó szakadéknak az áthidalására, hogy a bensőség talaján megbékéljenek azzal, amit általánosságban igazságtalannak éreznek.

A jogon való elgondolkodás termeli ki a maga részéről a természeti jog sajátos koncepcióját, hogy közvetítsen a jog és az igazságszükséglet között; ez a koncepció is annak a társadalmi Legyennek a rendszere, amelynek tételezése szubjektumát mégis a mindenkori konkrét jogi állapot fölé kell hogy emelje, s amelyet, a kor mindenkori szükségletei szerint, az istentől, a természettől, az észtől stb. meghatározottnak képzelnek, hogy képes legyen a pozitív jog határainak leküzdésére. E két tendencia, mint Kelsen helyesen felismerte,⁴⁰ párhuzamosan halad: a szándék, a célkitűzés stb. könnyen átmegy egymásba, mert mindkettőjüknek egyaránt, anélkül, hogy kritikai tudattal rendelkezniük önmagukról, a nembeliség magasabb fokára kell törekedniük, mint ami-

⁴⁰ H. Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik. [H. Luchterhand] Neuwied—Berlin, 1964. p. 82.

lyen a pozitív jogban megvalósítható. Csak az etikában fejthető ki, hogy miért nem emelhetette fel a jogot a nembeliség benne rejlő szintje fölé sem a morállal való kiegészítése, sem a természetjogban gyökeredző és belőle származó reformkezdeményezések. Itt csak arra utalhatunk, hogy az összes ilyen követelményben lappangó igazság-ábránd, amíg csak jogilag ragadhatják és ragadják meg, nem haladhatja meg az egyenlőség — végső soron gazdasági — koncepcióját, azt az árucserében megvalósuló egyenlőséget, amelyet társadalmilag szükség-szerűen a társadalmilag szükséges munkaidő határoz meg, és amely szükségképpen minden jogi egyenlőség és egyenlőségkonceptió valóságos és ezért gondolatilag legyőzhetetlen alapja marad. Az ebből eredő igazságosság a maga részéről az emberi fejlődés legsokértelműbb fogalmai közé tartozik. Azt a számára megoldhatatlan feladatot tűzi maga elé, hogy gondolatilag, sőt akár intézményesen is annak az egyenlőségnek az alapján hozzuk összhangba az emberek egyéni különbözőségét és sajátosságát tetteik megítélésével, amely magának a társadalmi életfolyamatnak a dialektikáját előidézi.

Marx ezt a kérdést a maga legvégletesebb társadalmi-történelmi következményeivel együtt vette szemügyre és vizsgálta meg. A „Gothai program kritikájá”-ban, ahol a leghatékabban elemezte a szocializmusba való társadalmi átmenet problémáit, rátér a jognak és az egyenlőségnek erre a viszonyára a kommunizmus első fázisában (a szocializmusban), amelyben megszűnt már a kapitalista kizsákmányolás, de a társadalom még nem formálódott át teljesen. Ezt mondja itt a jog és a munka viszonyáról: „Ez az *egyenlő* jog — egyenlőtlen jog egyenlőtlen munkáért. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként az egyenlőtlen egyéni tehetséget és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességet. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlen-ség joga.* A jog természete szerint csak egyenlő mérce alkalmazásában állhat; de az egyenlőtlen egyének (és ezek nem volnának különböző egyének, ha egyenlőtlenek nem volnának) csak akkor mérhetők egyenlő mércével, ha egyenlő szempont alá hozzuk, csak *egy meghatározott* oldalról ragadjuk meg őket, pl. az adott esetben *csak munkásoknak* tekintjük őket; és semmi többet nem látunk bennük, minden más figyelmen kívül hagyunk.” A teljes kérdéskomplexussal itt sem foglalkozhatunk behatóan, csak azt hangsúlyozzuk, hogy Marx a jog egyenlőségfogalmának és az emberi egyéniség egyenlőtleniségének ezt a diszkrepanciáját ezen a fokon is megszüntethetetlennek tartja. A kizsákmányolók kisajátítása is lényegileg polgári jog marad az egyenlő jog itt megadott korlátaival együtt. Hogyan lehetne akkor szó arról, hogy a gazdaságilag kizsákmányoláson alapuló korábbi formációkban haladják meg ezeket a korlátokat? Csak amikor már forradalmian átalakították a társadalmi munka viszonyaitainak összes objektív feltételét, „amikor az egyének már nincsenek szolgáiban alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel eltűnik a szellemi és a testi munka ellentéte is; amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga vált a legfőbb életszükségletté; amikor az egyének minden irányú fejlődésével a termelőerők is megnövekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog”,⁴¹ olyan társadalomban, amelynek reprodukciós alapja: „Mindenkinek képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint”, tehát csak ekkor szűnik meg ez a diszkrepancia, és persze ezzel egyidőben

⁴¹ Marx: Kritik der Gothaer Programmes. [Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der Ud SSR] Moskau—Leningrad, 1933. p. 10—11. — [K. Marx: A gothai program kritikája. MEM, 21. k., 18—19. o.]

fölöslegessé válik a jogi szféra, ahogy ezt az eddigi történelemben megismer-
tük.

Ezzel a jogi szféra keletkezésének és elhalásának társadalmi-történelmi ha-
tárait úgy határoztuk meg, hogy ezek elvileg időhöz kötöttek. De tudjuk, hogy
ontológiailag szólva az ilyen kezdeti és végpontok a pusztán korszakmeghatá-
rozásoknál sokkal konkrétabb valamit fejeznek ki. Hiszen a korszakváltás,
a társadalmi lét ontológiájának szempontjából, mindig minőségi változást
hoz létre a társadalom szerkezetében és dinamikájában, s így szükségképpen
azért is mindig megváltoznak a társadalmi szükségletek, a szociális megbiza-
tások stb., mert minden ember teleológiai tételezései — akármilyen ellentmon-
dásosan, egyenlőtlenül is — végső soron amabból fakadnak, s társadalmi ref-
lexeik, kölcsönös vonatkozásaik, dinamikus funkcióik is szükségképpen alá
vannak vetve az összkomplexuson belül kialakuló változásoknak. Így hát a
keletkezés és az elhalás az ilyen folyamatok minőségileg sajátosan, sőt egye-
dülállóan nyomatékos változata, amely a megszüntetésben a megőrzésnek és
a kontinuitásban a diszkontinuitásnak az elemeit tartalmazza. Így utaltunk
már arra, hogy a társadalom jogelőtti állapota alakítja ki saját szabályozásá-
nak szükségleteit, amelyek magukban foglalják a jogrend — persze minőségi-
leg különböző — csíráit. Eközben persze sohasem feledhetjük el, hogy e kon-
tinuitás mögött diszkontinuitás rejlik: a tulajdonképpeni értelemben vett
jogrend csak akkor alakul ki, amikor ugyanarra a jogi nevezőre hozták, jogi-
lag egyneműsítették a széthúzó érdekeket, amelyek önmagukban véve min-
den egyes esetben erőszakos megoldásra készíthették volna az embereket.
Ahogyan ez a komplexus társadalmilag fontossá vált, az éppúgy meghatározta
a jog keletkezését, mint ahogy társadalmilag valóságos feleslegessé válása el-
halását fogja előidézni. E fejtegetések tisztán ontológiai jellegének megfelel-
ően ebben a kérdésben sem törekszünk arra, hogy — utópisztikus módon —
túlmenjünk ennek az összefüggésnek a Marx által világosan felismert általá-
nos ontológiai megállapításán. Hogy miként valósul meg ez az összefüggés,
az a konkrétan előre nem látható jövőbeli fejlődéstől függ.

Az a központi dialektikus probléma, amely oly világosan előtérbe lép a jog
keletkezésének és elhalásának vizsgálatakor, egyben mindazoknak a fetiszi-
záló elméleti, sőt filozófiai fejtegetéseknek a kulcsa és megfejtése is, amelyek
a jogi szférának mint komplexusnak a különösségével foglalkoznak. Ha ko-
rábbi kibővített értelmezésünk kiindulópontjává tettük a Marx által helyesen
megragadott középponti problémát, a társadalom osztályrétegződése és egy
specifikus jogi szféra szükségszerűsége közti elválaszthatatlan összefüggést,
akkor észre kell vennünk, hogy a jogrend alapvető elve a következő, egymás-
hoz képest teljességgel különmemű törekvéseket tartalmazza: először is vala-
mely osztály uralmának mint a társadalom magától értendővé vált és ilyen-
nek elismert állapotának úgy kell meghatározni a társadalom valamennyi
tagjának tevékenységét, hogy gyakorlatukban „önként” vessék alá magukat
e helyzet parancsainak, s hogy e helyzet elméleti kritikájára is csak az így
— tágasan vagy szűken — meghúzott határok között kerülhessen sor. Ennek
a rendszernek, amely azt jelenti, hogy valamennyi osztály meghajlik — ter-
mézetesen gyakran osztálykompromisszumok alapján — egyetlen osztály
uralma előtt, szükségszerű megjelenési formája egy egységes Legyen az egész
társadalom és a társadalom részei számára, olyan Legyen, amely sok részle-
tében esetleg pusztán technikai-manipulációs ugyan, de amelynek kifelé és
befelé mint totalitást kell kifejeznie a társadalom életakarátát, életképességét.

Ez ismét az ellentmondás olyan megkettőződését tartalmazza, amelyet ismerünk már: egyrészt az erőszakot mint ennek a létezésnek és egységnek végső biztosítékát, másrészt azt, hogy lehetetlen kizárólag az erőszakra alapozni a társadalmi gyakorlatnak ezt a jog által szavatolt és ellenőrzött egységességét. (Csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően azokat a bonyolult kölcsönhatásokat, amelyek ebből a jog, a morál, az etika, a vallás stb. számára fakadnak.) Ezekhez az ellentmondásokhoz csatlakoznak még mint legfontosabbak a jogrendszer általánossága és egyedisége, egyenlősége és egyenlőtlen-sége, immanenciája, zártsága és a társadalmi élet tényszerűségei következtében történő szakadatlan helyesbítése közti ellentmondások, továbbá az az ellentmondás, amely a gazdaság szükségszerűen racionális elrendezése és a gazdasági valóságot kifejező jogi kategóriák meg-nem-felelő volta között áll fenn. Ha elfogulatlanul vesszük szemügyre azt a paradox viszonyt, amely a jogrendszer racionális-egységes, minden ellentmondást elvileg kizáró jellege és azon különmeműség között áll fenn, amely minden tartalmában e tartalmaknak formáikhoz, s az egyes formáló elveknek egymáshoz való viszonylataiban figyelhető meg, akkor csak csodálkozhatunk azon, hogy miként alakulhatott ki egyáltalán az emberi gyakorlat szabályozásának gyakorlati-egységes rendszere. (Jegyezzük meg: itt természetesen a pozitív jog gyakorlatilag működő rendszeréről van szó. A jogelméletben, mint minden tudományban, egyrészt magától értetődőnek látszik az elméleti egyneműsítés, a különmemű valóság egységesítése, másrészt nagyon könnyen felfedezhetőek benne ellentmondások, antagonizmusok, inkoherenciák, amelyek a legkevésbé sem zavarják módszertani egységét.) A jogi rendszer azonban nem elméleti tételek egysége, hanem, mint megmutattuk, a gyakorlati cselekvés pozitív és negatív irányításainak egységes rendszere, és éppen ezért a jogrendnek társadalmi-gyakorlati szemszögből egy minden ellentmondást kizáró egységet kell alkotnia. A jogi gyakorlat számára kidolgozott és benne alkalmazott elméleti megfontolásoknak ezért főként nem az a szerepük, hogy általánosan elméletileg bizonyítsák az éppen érvényes pozitív jog ellentmondásmentességét, hanem inkább az, hogy gyakorlatilag küszöböljék ki a gyakorlatban esetleg felbukkanó ellentmondásokat; ebből a szempontból érdektelen, hogy ez a pozitív jog értelmezésének formájában történik-e, vagy egyes meghatározásainak megváltoztatása, újrafogalmazása stb. útján.

A pozitív jog működése tehát ezen a módszeren alapul: az ellentmondások forgatagát úgy kell manipulálni, hogy ebből ne csak egységes rendszer alakuljon ki, hanem olyan, amely képes arra, hogy az ellentmondásos társadalmi történést gyakorlatilag, az optimumra törve szabályozza, és mindenkor rugalmasan mozogjon az antinómikus végletek — például a csupaszi erőszak és az erkölcsi szférával határos meggyőzni-akarás — között, hogy a lassan vagy gyorsan változó osztályuralmon belül állandóan bekövetkező egyensúlyeltolódások során megvalósítsa, befolyásolja a társadalmi gyakorlatnak azokat a döntéseit, amelyek e társadalom szempontjából mindenkor a legkedvezőbbek. Világos, hogy ehhez teljesen önálló manipulációs technika szükséges, ami máris megmagyarázza azt a tényt, hogy ez a komplexus csak akkor reprodukálhatja magát, ha a társadalom mindig újratermeli az ehhez szükséges „specialistákat” (a bíraktól és az ügyvédektől a rendőrökig és a hóhérokig). A társadalmi megbízatás azonban még tovább megy. Minél fejlettebb valamely társadalom, minél erőteljesebben uralkodnak el benne a társadalmi kategóriák, annál nagyobb a jogi területnek mint egésznek az autonómiája a külön-

böző társadalmi komplexusok kölcsönhatásán belül. (A hatalmak megosztásának elmélete.) Ennek e komplexus jellegzetessége szempontjából fontos következményei vannak. Először is megmutatkozik, hogy a jogi szféra, nagy fejlődésvonalban tekintve, a gazdasági fejlődés, az osztályrétegződés és az osztályharc kísérőjelensége, de — a nagy fejlődési vonal különös szakaszainak megfelelően — még messzemenő viszonylagos önállóságra is juthat az éppen uralkodó rendszerrel szemben. (Megmutattuk már, hogy emögött is osztályproblémák rejlenek.) Ezt a viszonyt, nevezetesen, hogy a jogi szféra valamilyenféle állam az államon belül, nem szünteti meg, hogy az így kialakuló mozgások a maguk részéről ismét az osztályok valóságos erőviszonyain alapulnak; ez csak sajátos mivoltát és határait határozza meg konkrétan. A jelenséget továbbra is a maga sajátossága határozza meg, és ez még normálisabb körülmények között is, például a Weimari Köztársaságban, kétféle formát ölt: a jogszolgáltatás egyrészt viszonylag független a mindenkor uralkodó politikai fővonalától, másrészt a közvélemény olykor robbanásszerűen nyilvánítja ki érzékenységét bizonyos jogi jelenségekkel kapcsolatban, még akkor is, ha ezek közvetlen tárgyi tartalma közvetlenül csak kevésbé fontos az osztálytársadalom szempontjából.

Másodszor is — és ez még jelentősebb az itt kutatott ontológiai szempontból — mindezekből a gyakran látszólag szétágazó fejtegetésekből kitetszik, hogy a jogi szféra képviselőinek újból és újból megkövetelt specializáltsága mögött a társadalmi lét reprodukciójának nem jelentéktelen problémája rejlik. A társadalmi munkamegosztás a maga mennyiségi és minőségi kiterjedésében speciális feladatokat, speciális közvetítéseket teremt az egyes gazdasági komplexusok között, s e közvetítéseknek éppen az adja meg sajátos benső struktúráját, hogy az összkomplexus reprodukciós folyamatában ilyen különleges funkciókat töltenek be. Az összefolyamat benső szükségszerűségei közben megőrzik ontológiai elsőbbségüket, és ezért meghatározzák a közvetítő létkomplexusok funkcióinak jellegét, lényegét, irányát, minőségét stb. De éppen mert a helyes funkcionálás az összkomplexus magasabb szintjén különös részfeladatokat ró a közvetítő részkomplexusra, ebben — az objektív szükségszerűség parancsára — a reagálás és a cselekvés bizonyos önállósága, autonómiája alakul ki, amely éppen ebben a különösségében nélkülözhetetlenné válik a totalitás reprodukciója számára. Szándékosan éleztük ki ezt a tényállást, hogy kidomboríthassuk a jogi szférának ezt a jellegét, mert annál ellentmondásosabbnak és paradoxabbnak látszik ez a szféra, minél kevésbé próbálják létszerűen keletkezéséből és funkcióiból megérteni, és minél inkább a mindent egy kaptafára húzó logika és ismeretelmélet kategóriáival és rendszerposztulátumaival közelednek hozzá. Az olyan kísérletek, amelyek ilyen alapról akarják gondolatilag megragadni ezeket a komplexusokat, csak azt bizonyítják hosszadalmasan, hogy mennyire nem képesek eljutni az adekvát megértésig. Amikor például az idealista-filozófiai magyarázatok az értékek rendszerébe akarták beépíteni a jogot, akkor újból és újból antinómikus-megoldhatatlan keveredések, megoldhatatlan határkonfliktusok stb. jöttek létre a jog, a morál és az etika között. Amikor pedig pozitivisták módon elszigetelték sajátosságát, akkor az leíró módon kifejezett eszmenélküliségre vezetett. És noha maga Marx ontológiailag helyesen ragadta meg ezt a problémát is, követői sematikusan elszigetelték és mechanisztikusan vulgarizálták a jogi szférának a gazdasági fejlődés összefolyamatától való függőségét.

Ezek a fejtegetések itt sem vállalkozhatnak arra a feladatra, hogy akár csak

kísérletképpen is felvázolják a jogi szféra rendszeres társadalmi ontológiáját. Ehelyett azonban már ezekből a gyér és töredékes jelzésekből is fontos következtetést vonhatunk le a társadalmi részkomplexusok működésére és reprodukciójára vonatkozólag: nevezetesen azt, hogy ontológiailag szükségszerű az ilyen részkomplexusok logikailag előre-nem-látható és megfelelően meg-nem-ragadható, de társadalmilag-ontológiailag racionális viszonylagos önállósága és kibontakozott sajátossága. Ezért az összfolymaton belül annál inkább tölthetik be ezeket a funkcióikat, minél erőteljesebben és önállóbban domborítják ki specifikus különösségüket. Ez a jogi szféra esetében közvetlenül nyilvánvaló. De ugyanez a helyzet áll fenn az összes olyan komplexus vagy képződmény esetében, amelyet a társadalmi fejlődés életre hív. Maga a társadalmi fejlődés gondoskodik arról, hogy ebből ne következzenek abszolút autonómia — ez a gondoskodás természetesen nem automatikus, hanem a mindenkor megoldandó feladatoknak, a belőlük keletkező emberi reakcióknak, tevékenységeknek stb. a formájában megy végbe, és mindegy, hogy az autonómia ezekben a kérdésekben többé vagy kevésbé tudatosodik-e, és az sem számít, ha mégoly közvetten, mégoly egyenlőtlenül valósul is meg. A vulgármarxizmus nem jutott tovább ebben a kérdésben, mint a gazdasági alaptól való mechanikus, mindent egy kaptafára húzó függőség kinyilvánításáig (a revizionista korszakban az újkantianizmus és a pozitívizmus a történelem igazságos bosszúja volt ezért a vulgarizálásért). A sztálini korszak a maga részéről újból eltúlozta és erőszakosan a társadalmi gyakorlatba ültette ezt a mechanisztikus koncepciót; az eredményeket mindenki ismeri.

Amikor a társadalmat komplexusokból álló komplexusnak neveztük, akkor ezt nem azzal a szándékkal tettük, hogy részletesen elemezzünk minden egyes komplexust, és azt, hogy miként függenek dinamikusan össze a többiekkel az össztársadalom totális komplexusán belül. Ehhez a társadalom általános struktúrájának részletes elméleti elemzésére volna szükség, és ez a vállalkozás sokkal átfogóbb volna, mint bevezető vizsgálódásunk, amely csupán a módszer általános alapjait veszi célba. Ha most itt kicsit behatóbban vizsgáltunk meg két — egymástól fölöttébb különböző — komplexust, akkor ezt elsősorban azért tettük, hogy kissé szabatosabban határozzuk meg az ontológiai megközelítés problémakörét és módját, és főként hogy a figyelmet rátereljük arra, milyen mélyen különböznek egymástól strukturálisan az ilyen komplexusok, és mennyire külön elemzésre szorul mindegyikük keletkezése, hatása és — ha szükséges — elhalásának perspektívája, hogy valóban meg lehessen őket ismerni létező sajátosságuk szerint. Két egymással végtelen ellentétes komplexust választottunk ki önkényesen abból a célból, hogy élesen világítsuk meg ezeket a módszertani problémákat. Ezzel még semmiképpen sem vágunk elébe e kérdés valóságos, átfogó és rendszeres feldolgozásának, amelyre olyan sürgető szükség van.

De fejtegetésünk terjedelmének ilyen elkerülhetetlen korlátozásai ellenére sem látjuk még lehetségesnek, hogy rátérjünk az összkomplexus összefüggésének felvázolására; ehhez legalább egy általános tipológiai pillantást kell vetnünk a többi komplexusra. Már az imént kiválasztott példák közül is két végtet tűnik elénk: egyrészt egy spontánul kialakult dinamikus képződmény, amelyet az emberek mindennapi gyakorlatukban legtöbbszörre akaratlanul és öntudatlanul reprodukálnak, s amely az emberek összes, benső és külső tevékenységeiben a kommunikáció elkerülhetetlen közegeként van jelen, másrészt meg az emberi tevékenységek speciális területe, amely csak akkor létezhet,

funkcionálhat, reprodukálódhat, ha a társadalmi munkamegosztás egy erre specializált embercsoportot választ ki, amely speciális beállítottságú gondolkodása és cselekvése révén bizonyos tudatossággal végzi el az itt szükséges munkát. (Nem tartozik ide, hogy ez a tudatosság bizonyos mértékig szükségképpen mennyire hamis.) De ne feledjük el, hogy e szigorú specializáltságához, ettől elválaszthatatlanul, bizonyos társadalmi egyetemesség is hozzátartozik, bár az osztársadalom mozgása nemcsak végső soron megalapozza, nemcsak szakadatlanul módosítja ezt az egyetemességre törfő igényt, hanem, más komplexusok aktivitásának közvetítésével, folytonosan gátolja is. Minden társadalmi komplexusnál találhatunk ilyen kölcsönös vonatkozásokat a spontaneitás és valamely komplexus életében való tudatos-akart részvétel, az egyetemesség és más komplexus vagy akár egyenesen a totalitás által történő korlátozása között, csakhogy ezek a korrelációk (sok más korrelációval együtt) minden komplexusnál, minden konkrét kölcsönhatás esetében elvileg és minőségileg különbözök. Ebből fakad a társadalmi komplexusok ontológiájának további közös tulajdonsága: ha lényegüket és funkciójukat, eredetüket és esetleg elhalásuknak vagy állandó társadalmi hatékonyságuknak a perspektíváját konkrétan elemezzük, akkor pontosan meghatározhatók és gondolatilag-módszertanilag pontosan elhatárolhatók az összes többi komplexustól. Egyúttal azonban, éppen ontológiai értelemben, nincsenek pontosan meghatározható határaik; például a nyelvnek, anélkül, hogy önállóságát és öntörvényűségét elvesztené, közegként kell szerepelnie, hordoznia kell a közvetítést a társadalmi lét összes komplexusaiban, és ha ez más komplexusoknál nem jelentkezik is ilyen pregnánsan, a különböző komplexusok mégis újból és újból átfedik, kölcsönösen áthatják egymást stb., és eközben sohasem válik kérdésessé az egyes komplexusok — persze csak viszonylagos — önállósága, öntörvényűsége és pontos meghatározhatósága.

Erre a dialektikára már csak azért is külön kellett utalnunk, mert elhanyagolása nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a társadalmi lét képe oly gyakran jelenik meg torz, megtévesztő tükrözésekben. A komplexusok önállóságának és létalapjaiktól való függőségüknek a kérdésében utaltunk már a különféle hibás értelmezésekre, amelyek itt keletkezni szoktak. Azt sem nehéz belátni — szorosán össze is függ ezzel —, hogy ez a túlzás egyúttal valamely abszolút önállósággá megengedhetetlenül felfújtt komplexus fetiszizálásához vezethet. Mivel a spontánul létrejövő és funkcionáló komplexusokat is, mihelyt a megismerés tárgyává válnak, erre a célra specializált embercsoportok „intézik”, már az is könnyen ilyen fetiszizálásra vezethet, hogy ezek érdekelték a megismerésnek ezen a területén. Még fontosabb, hogy a komplexusok általunk változt kölcsönhatását mindig a társadalomban cselekvő egyes emberek tudata közvetíti, hogy — ismét: egyre megy, hogy ez a tudat az adott esetben helyese vagy hamis, és hogy mennyire az — minden valódi közvetítésnek elkerülhetetlen, egyetlen közege az egyes ember tudata. Gyakorlatilag tehát aligha van olyan ember — és minél fejlettebb a társadalom, annál kevésbé —, aki élete során ne kerülne sokszoros érintkezésbe egy sereg komplexussal. Mármost tudjuk, hogy minden komplexus különös, specializált, cselekvésszerű reagálást kíván meg azoktól az emberektől, akik az ő területén hajtanak végre teleológiai tétélezéseket. Természetesen nem kell és nem is lehet mindenkinek, aki aktívan vagy passzívan érintkezésbe kerül a jogi szférával, jogásszá válnia, de éppilyen magától értetődő, hogy ha valaki egy számára fontos ügy kapcsán többé-kevésbé tartós, többé-kevésbé intenzív gyakorlati kapcsolatba ke-

rül valamely társadalmi komplexussal, akkor tudatának bizonyos mértékig meg kell változnia. De mint minden társadalmi-emberi viszonylat, ez is alternatív jellegű: egyrészt lehetséges, hogy az illető ember tudata a különböző komplexusokban teljesen másként van megformálva, hogy tehát személyisége valamiképpen „feldarabolódik”. (Az alárendelt hivatalnok mint zsarnoki családfe.) Ilyenkor igen gyakran olyan deformációk jelentkeznek az emberi személyiségben, amelyek nagyon közlelről érintkeznek az elidegenedés jelen-ségével, sőt gyakran szintiszta formában mutatják ezt. Mivel a jelenlegi civi-lizáció tömegesen termeli ki az ilyen deformációkat, könnyen érthető, hogy olyan elvont ellenzéki mozgalmak, mint amilyen az egzisztencializmus, az összes ilyen torzító kötelektől megszabadult, tisztán önmagára hagyatkozott személyiségben vélik megtalálni eszményüket. E könyv utolsó fejezetében részletesen foglalkozunk majd ezzel; itt csak e jelenség egyik vonatkozására tehetünk néhány megjegyzést, nevezetesen arra a fetiszizálásból fakadó egzisz-tencialista illúzióra, amely egy tisztá, önmagában teljes személyiséget általá-nos, vagy akár csak lehetséges példaképnek képzel el. A személyiség összes valódi meghatározásai, ellenkezőleg, a társadalmi környezettel, a többi em-berrel, a természettel folytatott anyagcseréjével, és azokkal a komplexusok-kal kapcsolatos gyakorlati (és érzelmileg-elméletileg általánosított) viszonyai-ból származnak, amelyek az össztársadalom konkrét differenciálódásának ter-mékei. Csak ezekből a viszonyokból tehet szert az ember tudati tartalmainak gazdagságára. Természetesen gyakorlata itt is, mint az emberi életben minde-nütt, alternatív jellegű; itt például az dönti el ezt az alternatívát, hogy mi alakul ki benne ezekből a kölcsönhatásokból, hogy vajon ezek benső gazdag-sággá kerekítik és szilárdítják-e személyiségét, vagy pedig „parcellákká” da-rabolják-e szét egységét. Mindenesetre az elidegenedésnek itt rejlik egyik tár-sadalmi forrása, de a lehetséges rosszban megvan egyúttal legyőzésének lehe-tősége, sőt eszköze is. Még csak meg sem közelíthetjük az elidegenedés jelen-ségét a társadalmi lét objektivitásának és a minden egyedi cselekvésben meg-nyilatkozó alternatív döntések elkerülhetetlenségének ilyen dialektikája nél-kül.

3

AZ ONTOLÓGIAI ELSŐBBSÉG PROBLÉMÁI

Még ha lehetőségünk nyílt volna is arra, hogy részletesen elemezzük a társae-dalmat mint komplexust alkotó komplexusok teljességét, és olykor messzire szétágazó és gyakran igen közvetett kölcsönhatásaikat, reális működésüknek, reprodukciójuk dinamikájának éppen a döntő meghatározását, akkor sem ragadtuk volna meg Hegel joggal mondja, hogy a kölcsönhatás megraga-dásakor pusztán „a fogalom küszöbén” állunk, hogy a kölcsönhatás ismereté-vel való megelégedés „teljességgel fogalomnélküli magatartás”.⁴² Hegel a már ismert okból, mivel az ontológiai összefüggéseket mindig logicisztikusan fejezte ki, megelégedett azzal, hogy ezt a helyzetet helyesen, de csak negatív rögzítse. Ha azt, amit Hegel helyesen gondolt, az általa csupán kimondatlanul gondolt ontológiai nyelvre fordítjuk le (mivel a fogalom Hegelnél egyúttal logikai és

⁴² Hegel: Enzyklopädie, § 156, Zusatz. [Werke, Band VI. p. 308. — A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. 1950. 244—245. o.]

ontológiai is), akkor így fejezhető ki szándékolt mondanivalójának a magva: a puszta kölcsönhatás állandósult, végső soron statikus állapotra vezetne; ha gondolatilag ki akarjuk fejezni a lét eleven dinamikáját, fejlődését, akkor azt kell kimutatnunk, hogy hol található a szóban forgó kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat. Mert csak ez adhat — persze nem puszta működése, hanem azokkal az ellenállásokkal együtt, amelyekbe ütközik, amelyeket ő maga vált ki stb. — az egyébként minden részleges mozgás ellenére statikus kölcsönhatásnak irányt, fejlődési vonalat; puszta kölcsönhatásokból csak valamely komplexuson belüli egyensúly stabilizálódása következhetne. Különösen akkor fontos világosan felismerni ezt az összefüggést, amikor az egyik létszférából a másikba való átmenetről van szó. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az ilyen új szféra keletkezésekor átmeneti jelenségek jönnek létre, amelyek sohasem vezetnének az új létfok kialakulásához, konszolidációjához, megszerveződéséhez, ha nem a lét új módjának erői játszanák a régi léttel való — megszüntethetetlen — kölcsönhatásban a túlsúlyos mozzanat szerepét. A munka elemzésekor behatóan megvizsgáltuk már azokat a problémákat, amelyek itt a társadalmi lét számára, természethez való viszonyában, egyáltalán felbukkannak. Ha most tovább megyünk, és a létszférához való viszonyt szélesebb alapon, a társadalmiság totalitását tekintetbe véve akarjuk megvizsgálni, akkor ismét a társadalmiság elvébe ütközünk, mint a különböző létformák kölcsönhatásában levő túlsúlyos mozzanatba.

A szerves természet és a társadalmi lét lényeges ontológiai viszonyát röviden így fejezhetjük ki: mindkettőjük számára a reprodukció, mégpedig mind ontogenetikai, mind pedig filogenetikai értelemben, a szervetlen természettel való — állandóan megmaradó — kölcsönhatásoknak az a döntő, túlsúlyos mozzanata, amely minden szerves létező tartalmát és formáját meghatározza. A szerves természet — az új fajták és nemek formájában — ily módon a legprimitívebb komplexusoktól a legbonyolultabbakig fejlődik tovább. E fejlődésben objektíve ontológiailag e kölcsönhatás biológiai mozzanatainak állandó megerősödése, mind szélesebbre és mélyebbre nyúló hatása ragadható meg. A társadalmi lét úgy emelkedik ki a szerves természetből, hogy az élőlények bizonyos fajtájában, az emberben egyrészt megszüntethetetlenül megmaradnak ugyan reprodukciójának biológiai mozzanatai a fizikai-kémiai tényezőkkel való kapcsolatban, de másrészt működésük és reprodukciójuk mind erőteljesebben kifejezett társadalmi jelleget ölt. A társadalmi létnek biológiai (és ennek közvetítésével fizikai-kémiai) alapján való túlfejlődése, eluralkodása tehát nem alakváltozásban fejeződik ki, mint a szerves természet esetében, hanem elsősorban funkcióváltozást jelent ugyanazon az alakon belül. Mindenféle társadalmi lét változatlan ontológiai alapja az embernek mint biológiai lénynek a fizikai reprodukciója. Ez persze olyan alap, amely úgy létezik, hogy szakadatlanul átalakul mind tisztább társadalmi formákba, tehát egyrészt közvetítő rendszereket (komplexusokat) teremt abból a célból, hogy megvalósítsák és a valóságban a maguk dinamikus működésében rögzítsék ezeket a változásokat, másrészt ez az emberiség által alkotott környezet visszahat magára az alkotójára, ami ezúttal persze — közvetlenül ontológiailag — az egyes embert alakítja át, aki saját tevékenysége következtében, tárgyainak hatására változik meg és biológiai létében társadalmasodik.

Már itt megmutatkozik, hogy a szerves természet és a társadalmi lét között lényeges strukturális-dinamikus különbség van, mivel az ontogenetikai és a filogenetikai reprodukció közti összefüggés az utóbbiban sokkal bonyolultabb,

közvetettebb ugyan, mint az előbbiben, de egyúttal — vagy talán éppen ezért — nyíltabban, áttekinthetőbben hozza napvilágra ennek mechanizmusát. A munka elemzések utaltunk már a nembeliség ebben rejlő mozzanatára. Az általánosítás, amely elválaszthatatlanul összefügg valami olyan radikálisan új dolog megteremtésével, amelyre a természet reprodukciós folyamatában nincs analógia, mert nem a „vak” erők hozták spontánul létre, hanem tudatos teleológiai tételezés alkotta meg a szó szoros értelmében, egyszóval ez az általánosítás a munkafolyamatot és a munkaterméket, még ha közvetlenül egyedi aktusként jött is létre, nembelivé változtatja át. Éppen mert ezt a nembeliséget csirájában, implicite a legprimitívebb munkafolyamat és munkatermék is tartalmazza, kialakulhat az a többé-kevésbé spontán dinamika, amely a munkából kiindulva feltartóztathatatlanul vezet a munkamegosztásra és a kooperációra. Ezzel azonban kialakult a nembeliség társadalmilag hatékony alakja, amely, ha egyszer már létezik, szakadatlanul visszahat magára a munkára, mégpedig részint úgy, hogy a munkamegosztás növekvő konkrét jelentőségének megfelelően minden munkaaktusban érvényesül, módosítva ezt és nembeliségét növelve, részint pedig úgy, hogy minden munkát végző embert olyan folyton társadalmibbá váló környezetbe helyez, amely szükségképpen mind erőteljesebben befolyásolja valamennyi egyed munkaszerű teleológiai tételezéseit. Ha ezt a fejlődést abban a kibontakozott formájában vesszük szemügyre, amelyben már jóval a mai kapitalizmus előtt létezett, akkor a nembeliség objektíve feltartóztathatatlan extenzív és intenzív növekedését látjuk, de úgy, hogy nemcsak az egyes, munkát végző emberekben növekszik — objektíve — a nembeli összetevő, hanem ez olyan valódi tárgyakból, viszonylatokból, mozgásokból stb. álló dinamikus és dinamikus összefüggő valóságként áll velük szemben, amelyet szubjektíve szükségképpen úgy élnek át, mint valami tudatuktól független, objektív valóságot. (Éppen ez az a komplexusokból álló komplexus, amelyről már beszéltünk.)

Ez a világ valamiféle második természetként jelenik meg az emberek előtt, mint valami gondolkodásuktól és akaratuktól teljességgel független lét. A mindennapos gyakorlatnak és az ezt általánosító ismeretelméletnek az álláspontjáról jogos az ilyen felfogás. De ha ontológiailag közelítjük meg ezt a kérdést, akkor rögtön beláthatjuk, hogy az egész második természet az első átformálását jelenti, amelyet maga az emberiség hajtott végre, s amely az e második természetben élő emberekkel saját nembeliségük termékeként áll szemben. Marx ezt a tényt, Vico zseniális intuíciójára támaszkodva, úgy fejezte ki, hogy „az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk”.⁴³ Ez természetesen nem szünteti meg a második természet tudattól független létezését. Éppen ez ennek a nembeliségnek a megvalósulása, tehát ez a második természet éppúgy valódi lét, és semmilyen körülmények között sem pusztá látszat. Így hát a szaktudományos szemlélet számára az a látszat keletkezhet, mintha az itt megtett különbségtétel érdektelen volna. Ezt a látszatot azonban csak olyan részletvizsgálások igazolják, amelyek nem akarnak vagy nem tudnak tudomást venni az általuk tárgyalt terület totalitásáról, s amelyek ezért szükségképpen durva tévedéseknek és torzításoknak esnek áldozatul, mihelyt témájuk tárgyilag a totalitással érintkezik, vagy akár filozófiailag általánosítják a témát.

⁴³ Kapital, I. [id. kiadás] p. 336. Anmerkung. — [MEM, 23. k., 347. o., második megjegyzés.]

Ontológiailag éppolyan elengedhetetlen, hogy a második természetén belül ontológiai értelemben létezőnek, egzisztálónak fogjuk fel a jelenségvilágot, mint ahogy egyúttal azokra a fontos különbségekre is ügyelnünk kell, amelyek — a társadalmi létén belül — elválasztják egymástól, sőt gyakran éles ellentmondás formájában szembeállítják egymással a lényegét és a jelenséget. Gondoljunk Engels helytálló Feuerbach-kritikájára. Feuerbach ezt mondja a lényeg és a lét viszonyáról: „A lét a lényeg helyzete. *Ami a lényegem, az a létem.* A hal a vízben van, de erről a létről nem választhatod le lényegét. . . Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben,* a lét a lényegtől. . .” Nyilvánvaló, hogy Feuerbach éppen a jelenségnek és a lényegnek a társadalmi életben megvalósuló nagyon fontos különbségét nem veszi figyelembe, noha mint materialista nem vonja kétségbe a jelenség létjellegét. Engels teljes joggal ezt válaszolja: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis esetek kivételével szívesen vagy hétesztendő is korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizenégy órát egyedül a sötétben, és minthogy ez a léted, ez lényeged is . . . Az a ‚lényeged’, hogy be légy sorolva egy munkaág alá.”⁴⁴ E különbségtétel fontosságát más összefüggésekben hangsúlyoztuk már, és még behatóbban kell majd beszélnünk róluk. Itt csak azért kellett felmutatnunk ezt az ellentmondásosságot, mert különben szükségképpen félreértenénk a társadalmi világ ember-alkotta jellegét, lényegét, mint a nem-beliség megvalósulását, és az eredmény egyformán idegen volna a valóságtól, akár szubjektivistikus, akár objektivistikus irányban torzulnának el a tények.

Minden filogenetikai reprodukciónak az ontogenetikai reprodukció a létbeli alapja. Erről a legáltalánosabb álláspontonról nézve nem számít az elvileg fölöttébb fontos ellentét a szerves természet és a társadalmi lét között. Akár a fajták és kategóriák állandóságában és változásában játszódik le a filogenetikai reprodukció, akár egy komplexusokból álló komplexus alkotja a reprodukciót hordozó környezetet, a létezőt közvetlen értelemben megtestesítő egyedi példányok ontogenetikai reprodukciója nélkül semmilyen filogenetikai reprodukció sem jöhet létre. Ez azt jelenti, hogy létezési feltételeinek szükségképpen ontogenetikai elsőbbségük van a szóban forgó létszféra összes többi megnyilvánulásaihoz képest. Ez a szerves természet számára durva szükségszerűség. A társadalmi lét imént jelzett különös minősége miatt a helyzet itt látszólag bonyolultabb. De ez a látszat szükségképpen eltűnik, ha először az ontogenetikai reprodukció pusztán tényén gondolkodunk el, és nem vesszük figyelembe szükségszerű következményeit. Ekkor nyilvánvalóvá válik, hogy ennek a reprodukciós folyamatnak megszüntethetetlen módon tisztán biológiai alapja van. Az embernek mint élőlénynek először meghatározott biológiai létét kell biológiailag reprodukálnia ahhoz, hogy valóra váltsa mindazokat a fölöttébb bonyolult életmegnyilvánulásokat, amelyek a maguk összességében a társadalmi létet alkotják. Beszéltünk már korábban arról, hogy a reprodukció jellege mind társadalmibbá válik, de egyúttal azt is meg kellett állapítanunk, hogy egy ilyen állandó társadalmiasodás sohasem tüntetheti el a biológiai alapot; bármilyen mélyen társadalmi meghatározottságú is a táplálék elkészítésének és elfogyasztásának kultúrája, a táplálkozás biológiai folyamat marad, amely az embernek mint biológiai lénynek a szükségszerűségei szerint megy végbe. Ezért tekintette Marx, mint már kimutattuk, újra és újra ezt a reprodukciós folyamatot a társadalmi lét megszüntethetetlen alapjának. Talán fölös-

⁴⁴ MEGA, I. 5., p. 540. — [Engels: Feuerbach. MEM, 3. k., 548. o. alapján.]

leges még egyszer megismételni, de hadd hangsúlyozzuk mégis újból az ezzel kapcsolatban széles körben elterjedt makacs előítéletek miatt: valamely létmód másikkal szembeni ontológiai elsőbbségéből semmiképp sem következik, hogy ezt valamiféle értékhierarchia szempontjából akár pozitív, akár negatív értelemben ítéljük meg. Annak a ténynek a pusztá megállapításáról van szó, hogy az élet biológiai reprodukciója alkotja az összes életmegnyilvánulás létszerű alapját, és hogy amaz ontológiailag lehetséges enélkül, de megfordítva nem.

Ezzel az egyszerű ténnyel szemben a valódi ellenállás persze nem magából e tényből fakad, hanem a társadalmi léten belül megvalósuló specifikus mivoltából, a biológiai-emberi létezés szakadatlanul végbemenő társadalmasodásából, aminek következtében idővel az ontogenetikai reprodukcióból a társadalmi léten belül egy egész komplexus alakult ki: a gazdaság szférája. Minél társadalmibbá válnak az emberi tevékenységek, amelyek végső soron az ember biológiai-ontogenetikai reprodukciója által megszabott szükségletek kielégítésére szolgálnak, annál inkább megerősödik a gondolati ellenállás azzal szemben, hogy elismerjék a gazdasági szférának ezt az elsőbbségét a többiekkel szemben. Valójában sohasem merülnek fel itt komoly érvek. Ugyanis az esetek túlnyomó többségében értékhierarchia alkalmazásáról van szó, amelyhez az itt megállapított ontológiai elsőbbségnek semmi köze sincs. Ebben persze a vulgármarxizmus is ludas; amikor fejtegetései tudatosan vagy öntudatlanul gyakran a régi materializmus tételeit viszik tovább („der Mensch ist, was er isst”), akkor akaratlanul is értékhierarchiává változtatják az ontológiai elsőbbséget, tehát mindenképpen figyelmen kívül hagyják a kérdés lényegét. Még rosszabb, ha például pszichológiai motivációkat hívnak segítségül. Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló ugyanis, hogy minél bonyolultabb, minél közvetettebb társadalmi képződmények hozzák mozgásba a termelést és fogyasztást, amely minden egyes ember ontogenetikai reprodukcióját véghezviszi, annál kevésbé lehet az ember állandóan tudatában annak, hogy ez a reprodukció létszerű elsőbbséget élvez minden más életmegnyilvánuláshoz képest. Hogy megertes-sük az ontológiailag elsődleges tényállásnak ezt a pszichológiai elfedését, Leninre hivatkozhatunk, mint olyan tanúra, aki éppen ebben a kérdésben minden gyanú felett áll. Az 1917-es júliusi felkelés után egy pétérvári munkásnál kellett elrejtőznie. Amikor egyszer behozták az ételt, a munkás ezt mondta: „Nézd csak, milyen kitűnő kenyér. ‚Ezek’ most nem mernek rossz kenyeret adni. Csaknem elfelejtettük már, hogy Péterváron kapható jó kenyér is.” Láthatjuk: a munkásnak ezek a megjegyzései sem a kenyér és a biológiai reprodukció közvetlen összefüggésére vonatkoznak; az már társadalmilag közvetített viszony, ha az osztályharc és a kenyér minőségének összefüggése foglalkoztatja őt, noha ezen is átcillámlik az igazi ontológiai viszony. Lenin így reflektál ezekre a megjegyzésekre: „A kenyérre én, aki sohasem ismertem szükségét, nem gondoltam. A kenyér valamiképpen mindig magától állított be hozzám, az írói munka valamiféle melléktermékeképpen. Ahhoz, amin mindez alapul, a kenyérért folytatott osztályharchoz a gondolkodás politikai elemzés útján jut el, szokatlanul bonyolult és zezugos utakon.”⁴⁵ Láthatjuk: „pszichológiailag” akár még Lenint is tanúnak lehetne idézni annak bizonyítására, miszerint az ember léte és cselekvése szempontjából nem elsődlegesen fontos, hogy táplálkozik-e, és hogy miképpen táplálkozik.

⁴⁵ Lenin: [Sämtliche] Werke, Band XXI. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1931] p. 346. — [Lenin Összes Művei, 34. k., 322—323. o.]

Az emberek ontológiai reprodukcióját szolgáló emberi tevékenységek együttműködése itt két irányban differenciálódik: egyrészt gyakorlatilag végre kell hajtani ezt a reprodukciót, másrészt biztosítani kell, hogy az emberek létezése általában kielégítően védve legyen. Világos, hogy amíg az emberi életnek a vadállatokkal szembeni védelme fontos szerepet játszott, addig a vadászat, a kooperáció egyik első formája, olyan tevékenység volt, amely mindkét irányban szolgálta a genetikus reprodukciót. (A Héraklész-mondák a vadászat és a háború életbevágó egységének ezt a korszakát tükrözik.) A célkitűzések és a módszerek csak akkor differenciálódtak élesen, amikor az életet már elsősorban más emberi közösségek ellen kellett megvédeni, és különösképpen amikor a rabszolgaság szükségessé tette a belső társadalmi status quo védelmét, a háborúk pedig felvetették a rabszolgaszerzés vagy rabszolgává válás dilemmáját. A történetírásban az erőszak és a gazdaság éles ellentétességgé fetiszált különbsége fontos szerepet játszott; ez többnyire valamennyi összefüggés reménytelen összekuszálására vezetett. Főként azért történt ez így, mert az idealista ideológiai beállítottság képtelenné teszi az embert annak megértésére, hogy az erőszak és a gazdaság igazi dialektikus ellentmondásosságban vannak egymással, amely magában foglalja felbonthatatlan összefonódottságukat, szakadatlan kölcsönhatásukat is, és hogy itt a gazdaságnak jut a túlsúlyos mozzanat szerepe. Általában éppen ez váltja ki a leghevesebb ellenállást. Ezt már Engels is nevetésséggé tette, Dühringgel kapcsolatban, Robinson és Péntek viszonyának ironikusan tréfás analógiájával.⁴⁶ Az ilyen merev-metafizikus szembeállítások elsősorban azt a döntő tényt nem veszik figyelembe, amelyet már a jogi szférával kapcsolatban hangsúlyoztunk, hogy noha a különböző társadalmi komplexusok végső soron a gazdaságtól mint az emberi élet elsődleges reprodukciójától függnék, egyetlen komplexus sem állhatna fenn és működhetne hasznosan, ha nem fejlesztené ki magában a cselekvés, a szervezés stb. őt jellemző elveit és módszereit. De a társadalmi részkomplexusoknak ez az önállósága, amely különösen pregnánsan fejlődött ki a hadvezetésnek és elméleteinek a szférájában, sohasem jelenthet függetlenséget a mindenkori társadalmi fok struktúrájától és fejlődésének dinamikájától. Ellenkezőleg: a hadvezérelt vagy a hadtudósok zsenialitása éppen abban nyilvánkozik meg, hogy meg tudják ragadni a gazdaságnak, a társadalmi-történelmi fejlődésnek azokat az új mozzanatait, amelyek alkalmasak arra, hogy stratégiára, taktikára stb. átfordítva itt is alapvető újításokra vezessenek. Míg igazi történetkutatók képesek arra, hogy az újnak ezeket a valódi mozzanatait helyesen ragadják meg, a tényeknek a zseni „időtlenségére” törő szubjektivistikus meghamisítása mellett gyakran sor kerül a technika objektivistá fetiszizálására is. A fetiszizálás ebben az esetben azon alapul, hogy a technikát — mind az iparban, mind pedig a háborúban — nem a gazdasági fejlődés részmozzanataként fogják fel, hanem, különösen ma, az újkor önálló, legyőzhetetlen tényének, körülbelül úgy, ahogy a polisz-polgár az aranyban egy emberi erőktől független, végzetes természeti erőt csodált borzongva.

Marx világosan és differenciáltan fogta fel az itt kialakuló ontológiai létösszefüggést. Mivel az emberi élet reprodukciójának ontológiai elsőbbségéből indult ki, nem gátolta semmi abban, hogy az itt működő specifikus összefüggést konkrétan és helyesen ragadja meg. Emlékezzünk csak: a jogi szféra különössé-

⁴⁶ Engels: Anti-Dühring [MEGA Sonderausgabe, id. kiadás], p. 170. ff. — [Fr. Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása. MEM, 20. k., 163. skk. o.]

gét éppen azzal jellemzi, hogy ebben szükségképpen inadekvát módon tükröződnek a gazdasági összefüggések, de éppen ez az inadekvátság a módszertani kiindulópont ahhoz, hogy társadalmilag előnyösen szabályozzák az emberi gyakorlatnak azt a részét, amelyet jogilag kell elrendezni. Kiindulópontja itt nyilvánvalóan az, hogy a háború és a gazdaság egyaránt az emberi élet reprodukciójában gyökeredzik, amiből a munka, a munkamegosztás stb. eredményeinek szakadatlan közös alkalmazása következik. Sőt Marx nagyon határozottan utal arra is, hogy bizonyos körülmények között a háborús szervezés területén a munka eredményeinek objektivációja, kibontakozása és elterjedése előrehaladottabb, pregnánsabb alakot ölthet, mint a szűkebb értelemben vett gazdaság területén. Ebben az értelemben rögzíti az úgynevezett „Nyersfogalmazvány” előszavában az itt felmerülő problémákat, mint olyan feladatokat, amelyek részletes kidolgozásra szorulnak: „A háború korábban alakult ki, mint a béke; hogyan fejlődtek ki a háború révén és a hadseregekben stb. bizonyos gazdasági viszonyok, mint a bér munka, gépi berendezés stb. korábban, mint a polgári társadalom belsejében. Termelőerő és közlekedési viszonyok viszonya is különösen szemléletes a hadseregben.”⁴⁷ Engelsnek írott egyik levelében, 1857-ben, tehát ennek a munkájának az idején még részletesebben vázolja a jövőbeli munka szempontjából fontos követelményeket: „Az *Army* története mindennél szemléletesebben mutatja a termelőerők és a társadalmi viszonyok összefüggéséről szóló nézeteink helyességét. És általában, az *army* fontos a gazdasági fejlődés szempontjából. Pl. a munkabér először a hadseregben fejlődött ki a klasszikus ókorban. Éppígy a rómaiaknál a *peculium castrense* az első jogi forma, amely a nem-családapák ingó tulajdonát elismeri. Éppígy a céhszervezés a faberek testületeinél. Még a fémek különös értéke és pénzként való use-uk is eredetileg, úgy látszik . . . hadi jelentőségükön alapult. Az egy *branchon belüli* munkamegosztást is először a hadseregben valósították meg. Nagyon csattanósan foglalódik ebben össze a polgári társadalmi formák egész története.”⁴⁸

Itt természetesen nem elemezhetjük részletesen e kutatási program problémáinak gazdagságát, csak arra a fontos nézőpontra kell utalnunk, hogy bizonyos gazdasági és elsődlegesen gazdaságilag meghatározott jelenségek a háború területén fejlettebb formában jelenhetnek meg, mint magában a gazdasági életben. Magától értetődően ez nem „csoda”, és nem is annak jele, hogy a háború szférája abszolút független a gazdaságtól, sőt elsőbbséget élvez vele szemben. Elég a gépeknek az ókori hadseregekben történt alkalmazására gondolnunk, hogy helyesen ítéljük meg ezt a jelenséget. Maga Marx ismételt felhívja a figyelmet az ókori termelésnek arra a korlátjára, hogy a rabszolgaság összeegyeztethetetlen a csak némiképpen is bonyolult gépek alkalmazásával. Mármost a hadsereg az ókor társadalmi totalitásának egyetlen olyan részterülete, amelyben a rabszolgamunka nem játszhatott döntő szerepet; a hadsereg lényegileg szabad emberekből állt, és ezzel elmaradtak azok az akadályok, amelyeket a rabszolgamunka egyébként az antik gazdaság számára jelentett. A mechanika, amely a gazdaságtanban (és ezért a hivatalos tudományban és filozófiában is) szükségképpen hontalan maradt, fontos szerepet kapott a hadi gépek megalkotásában. És így érthető meg maradéktalanul a Marx által felsorolt többi

⁴⁷ Rohentwurf [id. kiadás] p. 29. — [MEM, 46/I. k., 34. o. alapján.]

⁴⁸ Briefwechsel zwischen Marx und Engels. MEGA, III. 2., p. 228—29. — [Marx Engelshez, 1857. szeptember 25-én. MEM, 29. k., 182. o. alapján.]

jelenség is, mint a gazdasági fejlődésen belül jelentkező különös jelenségek. Specifikumuk abban rejlik, hogy ott is érvényre juthatnak, ahol a tulajdonképpeni gazdasági élet s az ebből fakadó osztályrétegződés nem kínálhatott normális mozgásteret kibontakozásuk számára. Ennek ellenére továbbra is a gazdaság mindenkori fejlődési szintjébe épülnek bele, és ha gyakran meghaladják is ennek átlagos lehetőségeit, ez sohasem a gazdaság alaprendenciáitól függetlenül történik, anélkül, hogy ne ezek determinálnák e lehetőségeket. Ez természetesen, mint az antik háborús gépek példáján is láthattuk, korántsem jelent mechanikus függőséget. A jelenség konkrét sajátossága teljesen más jellegű is lehet; például a kapitalista rentabilitás kapitalizmusban kialakult normális korlátai a repülőgépek fejlődésének terén megszűnnek a két világ-háborúban.

Mindezekben az esetekben egészen általánosan arról van szó, hogy — bizonyos határokon belül, amelyeket a gazdasági összstruktúra ír elő — a létezés védelme, a gazdaságilag megkövetelt terjeszkedési tendenciák stb. olyan lehetőségeket váltanak valóra, amelyek a normális reprodukciós folyamatban pusztán lehetőségek maradtak volna. Éppen itt volna fölöttébb veszélyes, ha áldozatul esnénk a technika fetiszizálásának. Ahogy magában a gazdaságban a technika a termelőerők, főként az emberek (a munka) és az emberek közti viszonylatok (a munkamegosztás, az osztályrétegződés stb.) fejlődésének fontos, de mindig csak járulékos része, úgy az olyan specifikus katonai kategóriák, mint amilyen a taktika és a stratégia, nem a technikából, hanem az alapvető gazdasági-társadalmi emberi viszonylatok forradalmi átalakulásából származnak. Mint már megmutattuk, a rabszolgagazdaság volt az oka annak, hogy az antik haditechnika főlényben volt a „civil” technikával szemben, s ebből könnyen látható, hogy a különbségek e formációnak ugyanazon gazdasági-társadalmi meghatározásain alapulnak, és hogy ennek alapjain mit sem változtat a katonai világ területén jelentkező kivételes eset. Más formációkban is hasonló a helyzet az ilyen egyenlőtlen fejlődések esetében. És történelmileg még az a „paradigmatikus eset” sem tartható, amelyre a technika fetiszizálása hivatkozni szokott, és amely bizonyos népszerűséget kölcsönöz neki: arról az állítólagos tényről van szó, hogy a feudális hadvezetést a puskapor feltalálása és alkalmazása tette tönkre. Delbrück helyesen mondja erről: „A legfontosabb dolgot, a lőfegyverek eredetét a következő kötetbe tolom át. Igaz, kronológiailag ez a vizsgálódás a középkorhoz tartozik. De ennek a fegyvernek, noha már másfél évszázada használatban volt, 1477-ig, mint láttuk, még nem volt lényeges jelentősége: a lovagságot, akármit mondanak is, nem ez a találmány győzte le, hanem ellenkezőleg, a gyalogosok győzték le őket oldalfegyvereikkel, noha a lovagság végül a tűzfegyverek alkalmazásával próbálta megerősíteni magát.”⁴⁹ Csak a kapitalizmus fejlődése s a társadalom ennek következtében végbement átrétegződése, továbbá ennek a katonai szervezetre, a taktikára és a stratégiára gyakorolt kihatásai adtak a tűzfegyvereknek kimagasló jelentőséget. Ezeknek az összefüggéseknek a helyes ismeretét Marx nagyon fontosnak tartotta, amit az is mutat, hogy amikor a „Tőké”-n dolgozott, ismét levelet írt erről Engelsnek: „Elméletünk, amely szerint a *termelési eszköz* határozza meg a *munka megszervezését*, igazolódik-e bárhol is ragyogóbban, mint az embermészárlás-iparban?”⁵⁰ Ezután felszólítja Engelist, hogy dolgozza fel ezeket az összefüggé-

⁴⁹ Hans Delbrück: Geschichte der Kriegskunst, III. [G. Stilke] Berlin, 1923. p. 668.

⁵⁰ Briefwechsel zwischen Marx und Engels. MEGA, III. 2., p. 345. — [Marx Engelshez, 1866. július 7-én. MEM, 31. k., 229. o.]

seket, hogy az erről írottakat külön szakaszban, Engels neve alatt, beilleszthesse főművébe.

Ontológiai szempontból tehát itt a társadalmi valóságban annak a dialektikus viszonynak egy tipikus esetével van dolgunk, amelyet Hegel az azonosság és a nem-azonosság azonosságának nevezett. Éppen itt világosan látható, hogy Hegel legfontosabb dialektikus felfedezései elsődlegesen nem logikai jellegűek — ellenkezőleg, ezek főként létkomplexitásokra vonatkozó élelméjűen általánosított megállapítások, és mint ilyenek többnyire — és itt különösen nyilvánvalóan — olyanok, amelyek feltárják a társadalmi lét specifikus struktúráját. Ugyanis a társadalmi létet, a szerves természettel ellentétben, különösen jellemzi, hogy valamely végső soron egységes szükséglet, egységének feladása nélkül, saját kielégítésére egészen különböző „szerveket” tud kialakítani, amelyekben az eredeti egység egyszerre szűnik és őrződik meg, s amelyek ezért belső struktúrájukban a legkülönbözőbb formákban valósítják meg az azonosságnak és nem-azonosságnak ezt az azonosságát. Ne próbáljuk elleplezni az így kialakuló ontológiai szituációk különösségét azzal, hogy analógiaként arra hivatkozunk, ami a magasabbrendű állatoknál gyakran fordul elő: hogy az egyes szervek használata különböző funkciók elvégzésére differenciálódik. Az embereknél szükségképpen még tovább fokozódik a szerveknek ez a sokfunkciós mivolta. Ennek azonban semmi köze sincs az itt tárgyalt problémához. Ez a differenciálódás közvetlenül — sőt az állatok esetében: önmagában véve — a tulajdonképpeni létszférán belül marad, ahogy biológiai fokon az élet sem léphet ki ebből az egységességből; a differenciálódás csupán a különböző helyzetekben történő különböző reagálásokra vonatkozik, a továbbra is egységes életfolyamaton belül. (A majom kezei mászás közben, amikor tárgyakat fog meg stb.) Tisztán biológiai szempontból, úgy látszik, az embernél hasonló folyamat megy végbe. De csak látszólag, mert a biológiai szféra itt csak alap, amelyre valami egészen más épül fel. Ha például, hogy a kéznél maradjunk, az írásra, a hegedűjátékra stb. gondolunk, akkor nyilvánvaló, hogy ezek a tevékenységek biológiailag megalapozottak ugyan, de éppen ebben a különösségükben szükségképpen meghaladják a biológiát, az idegek gyors reagálása stb. természetesen a hegedűjáték elengedhetetlen előfeltételei közé tartozik. De e játéknak az a lényege, hogy egy zenei világ összefüggéseit közvetíti adekvát módon, és sikerét vagy kudarcát kizárólag e szféra belső törvényei határozzák meg — ez a siker vagy kudarc már nem vezethető vissza a szervek biológiai differenciálódására.

Már többször találkoztunk ilyen problémákkal. A társadalmi lét specifikumáról van szó, amely az embernek és az emberi nemnek a reprodukciója szempontjából fontos teleológiai tételezéseket lassan, kezdetben spontánul, később tudatosan építi fel és arra serkenti, hogy öntörvényű dinamikus tárgyi összefüggéseket alkossanak, amelyek ilyen kiegészítések révén mind hathatósabbá teszik ezeket a tételezéseket. Ismerjük már ezt a társadalmi komplexusok keletkezéséhez és hatásához vezető genetikus utat. Különböző fajtáinknak az ember — társadalmilag közvetített — ontogenetikai reprodukciójára gyakorolt, most vizsgált hatása azért specifikus, mert a fejlődés körülményei messzemenő, olykor véglegesen kihegyezett differenciálódásokat valósítanak meg, de mögöttük, bennük mindig megőrződik valami az eredeti egységből. És ennek az egymásba való átmenetnek, egymással való szembeszegülésnek egyúttal dinamikus jellege van. Sohasem következik be végérvényes szétválás, sem végérvényes egyesülés, noha mindkettő újból és újból átmegegyem másba. Mármost ebből

fakad történelmüknek végtelenül változatos gazdagsága, s e történelmet éppen a háborún és a háborúnak a kortársi gazdasággal és társadalmi struktúrával fenntartott kapcsolatán lehet tanulmányozni. Az összefüggéseknek ez a fajtája, mind összefüggésében, mind különbségében, annál bensőségesebb és differenciáltabb, minél határozottabban uralkodnak el a társadalmi létben a specifikus társadalmi kategóriák.

Hogy még világosabban kidomboríthassuk ezt, hadd emlékeztessünk ennek az egységnek és különbözőségnek további állandó meghatározására, arra, amelyet kezdetben nem említettünk meg, hogy az ember ontogenetikai reprodukciójától való kiindulópontot meg ne zavarjuk speciális társadalmi determinációkra való utalásokkal. Arra a viszonyra gondolunk, hogy miként függ a társadalom szociális osztálydifferenciálódása a gazdasági fejlődéstől, és hogy ez miként hat vissza rá. Az ontogenetikai reprodukcióval való összefüggés minden további magyarázat nélkül érthető: már valami újnak a munka által történő termelése is kiemeli a társadalmi létet a természetből; specifikus újdonságát már az a tény is hangsúlyozza, hogy ez a természettel folytatott anyagszere minőségileg új formáját jelenti. Ha most a munka fejlődése, s a belőle fakadó munkamegosztás magasabb szinten még egyszer előidézi valamit, ami minőségileg éppolyan új, nevezetesen azt, hogy az ember többet tud termelni, mint amire saját reprodukciójához szüksége van, akkor ez az újonnan kialakult gazdasági jelenség a társadalomban szükségképpen egészen új struktúrákat hív életre: az osztálystruktúrát, és mindazt, ami ebből következik. Az osztályrétegződést erre a gazdasági kérdésre adott társadalmi válasz alakítja ki: kié legyen az élet reprodukciójához szükséges meghaladó termék — és kialakulásától legalábbis mindmostanáig ez az osztályrétegződés uralkodik az emberiség társadalmi fejlődésén. Marx és Engels adta meg a „Kommunista Kiáltvány”-ban ennek a ténynek első, azóta is híres megfogalmazását: „Szabad és rabszolga, patricius és plebejus, báró és jobbágy, céhmester és mesterlegény, egyszóval: elnyomó és elnyomott folytonos ellentétben álltak egymással, szakadatlan, hol palástolt, hol nyílt harcot vívtak, olyan harcot, amely mindenkor az egész társadalom forradalmi átalakulásával vagy a harcban álló osztályok közös pusztulásával végződött.”⁵¹ Hogy rögtön visszatérjünk imént tárgyalt problémánkra: az önreprodukción meghaladó munka első kisajátítási formája érthető módon a csupasz erőszak. Szervezete, amely eredetileg az emberek természetes reprodukciós mozgásterének védelmére, kiszélesítésére stb. szolgált, most új funkcióhoz jut: biztosítania kell más emberek munkájából az önreprodukción meghaladó rész kisajátítását. Ha az emberek rabszolgává tételét még a háború egyszerű melléktermékének lehet tekinteni (ámbar nemritkán a rabszolgaszerezés a háború fontos céljai közé tartozott), akkor a rabszolgamunka megszervezése és biztosítása már átterjed arra a komplexusra, amellyel mint jogi szférával foglalkozunk. Emlékezzünk csak Engels fejtegetéseire, amelyeket ott bevezetésképp idéztünk; a felfegyverzett emberekről és „dologi függelékeikről, börtönökről és mindenféle kényszerintézményekről” van szó, vagyis a rabszolgák többletmunkájának erőszakon alapuló kisajátításáról.

Ezzel a szerves természetben szintén ismeretlen, új kategória lép be az emberi létezésbe: az egzisztencia védelme most már nemcsak általában a mindenkori emberi közösségre és ezen belül az egyes emberekre terjed ki (ebben még fel-

⁵¹ Marx—Engels: Das Kommunistische Manifest. MEGA, I. 6., p. 526. — [A Kommunista Párt kiáltványa. MEM, 4. k., 442. o.]

fedezhető társadalmilag megformált természeti meghatározások is), hanem „befelé” fordul, a mindenkori gazdasági formációt védi azokkal az emberekkel szemben, akik „bensejükben” létezésük elemi okaiból kifolyólag nem érthetnek egyet ezzel a szerkezettel és működésével, akik tehát állandóan potenciális ellenségeinek számítanak. Ennek a társadalmi lét ontológiája és belső fejlődése szempontjából két fontos következménye van: egyrészt a saját létezésnek és a reprodukció lehetőségének egyszerű, lényegileg még biológiai megőrzése a gazdasági-társadalmi helyzet megtartásává (és megkísérelt javításává) változik át. Objektíve ez a két dolog pontosan elválasztható egymástól, és az életben számos olyan eset adódik, amelyekben a körülmények csakugyan el is választják egymástól őket. Csak a cselekvő egyén számára alakul ki és erősödik meg mindinkább e két létezési mód közvetlenül feloldhatatlannak látszó egymásbaolvadása, és — ami a társadalmi lét ontológiája szempontjából fontos — az egyén konkrét teleológiai tételezéseinek a szempontjából mindinkább túlsúlyba kerül a társadalmi státus a pusztán biológiai étellel szemben. Másodszor, a társadalmi lét növekvő társadalmasodása abban nyilvánul meg, hogy a mindennapi életben mind az elnyomottak, mind pedig az elnyomók részéről egyre inkább háttérbe szorul a csupasz erőszak, és ezt a jogi szabályozás, a teleológiai tételezéseknek a mindenkori gazdasági-társadalmi status quóhoz való alkalmazkodása helyettesíti. Ez, mint látni fogjuk, rendkívül hosszadalmas és egyenlőtlenül végbemenő folyamat, noha első megjelenési módjai már nagyon korán jelentkeznek (a hagyományok szerepe a házi rabszolgákhoz való viszonyban stb.). De ne feledjük el itt, hogy az erőszak még a „tökéletes jogi államban” sem tűnhet el teljesen, hanem csupán állandó tényszerűsége változhat át túlnyomórészt lappangó lehetőséggé. Az engelsi felfegyverzett férfiakat az a Max Weber-i esély váltja fel, hogy konfliktus esetén csúcsos sisakú férfiak érkeznek meg, ami világosan mutatja, hogy a korántsem jelentéktelen változatok ellenére az itt jelzett struktúra a történelem kontinuitásában lényegileg változatlanul reprodukálódik.

Természetesen e mindennapokon kívül a fejlődésnek olyan csomópontjai, sorsdöntő órái is bekövetkeznek, amikor a többletmunka ilyen elsajátításának további fennmaradásért vagy megszüntetéséért, vagy másfajta felosztásáért, vagy a haszonélvezők rétegének megváltoztatásáért harc tör ki. Marx ennek az elsajátításnak az alapvető formáit joggal valamely korszak gazdaságilag-társadalmilag döntő jellegzetességének tekinti, olyan mérvadó ismérveknek, amely megkülönbözteti egymástól a különböző formációkat. De ez az uralkodó szerep, amelyet nekik tulajdonít, korántsem jelenti azt, hogy az osztályszerkezet problémáját és az osztályharcot kizárólag erre korlátozná. Ellenkezőleg. Már a „Kommunista Kiáltvány” politikai-proklamatorikus felsorolásában is például az ókorral kapcsolatban az urak és a rabszolgák ellentétén kívül szó esik a patriciusok és a plebejusok ellentétéről is, és Marx más helyeken ismételtlen utal a hitelezők és az adósok ezzel szorosan összefüggő viszonyára, a kereskedelmi tőkének, a pénztőkének ebben a fejlődési folyamatban játszott szerepére. A szemléletnek ez a módja természetesen minden formációra érvényes, mivel a mindenkori társadalmi lét igazi dinamikus struktúráját tükrözi vissza. A jogi renden való túlnövés a polgárháborúban ezért rendkívül bonyolult jelenség, noha, ha egyszer már időszerűvé vált, akkor — legalábbis átmenetileg, az akut válság időszakában — mindig azzal jár, hogy a sokrétű ellentéteket koncentráltan egy meghatározott kérdéskomplexusra egyszerűsíti le. Természetesen itt még csak nem is jelezhetjük az így kialakuló konstellációknak és típusa-

iknak végtelen változatosságát. Csak azt kell belátnunk, hogy a társadalmi struktúrának mindezekben a fokozatos vagy robbanásszerű, nyílt vagy rejtett, de mindig erőszakos változásaiban az a probléma játszik döntő szerepet, hogy miként rendelkeznek ezzel a többletmunkával. Ennek a központi kérdésnek a szempontjából ugyanazt jelenti, hogy a római patríciusok tesznek engedményeket a plebejusoknak, vagy hogy Franciaországban 1848-ban a nép segítségével az összes kapitalista réteg törli meg a pénztőke uralmát, vagy hogy Angliában elfogadják a tízórás munkanapot. Ez az „ugyanaz” azonban állandó változás, szakadatlan mássá-válás. A gazdasági fejlődés ugyanis a többletmunkának, elsajátításának (és az elsajátítás jogi biztosítékainak), az elsajátítók különböző csoportjai és rétegei közti felosztásának új és új formáit hozza létre. Ami ebben az egyenlőtlen és ellentmondásos fejlődésben ennek subsztanciájaként a folyamatos változás során megmarad, az az elsajátítás tényére és — a termelőerők növekedése következtében — az elsajátított javak növekvő mennyiségére és minőségére redukálódik. A szocializmus „csupán” abban különbözik a többi társadalmi formától, hogy benne a társadalom mint olyan, a társadalom maga totalitásban válik az elsajátítás egyedüli szubjektumává, és hogy ezért ez az elsajátítás többé már nem az egyes emberek és az egyes társadalmi csoportok viszonyának differenciáló elve.

Ebben és csakis ebben nyilvánul meg a gazdasági lét, a gazdasági tevékenység jellege mint túlsúlyos mozzanat minden más társadalmi komplexushoz képest. Ez természetesen nem szünteti meg a különböző komplexusoknak azt az önállóságát, azt a sajátosságát, amelyet korábban már kimutattunk. De csak a gazdasági fejlődés konkrét dinamikáján belül, reá konkrétan reagálva, társadalmi követelményeit megvalósítva, konkrét tendenciáival — konkrét szubjektív és objektív feltételek között — szembeszállva stb. találhatják meg tulajdonképpen sajátosságukat, és juthatnak el igazi önállósághoz. A történelem- és társadalomtudományokban oly gyakori idealista-fetiszizáló elképzelés, amely szerint az egyes komplexusok abszolúte függetlenek, egyrészt a gazdasági szféra leszűkített és eldologiasodott elképzeléséből táplálkozik; e szféra ténylegesen meglévő szigorú törvényszerűségei ennek az eldologiasodásnak az következtében elfeledtetik, hogy a gazdaság nem közönyös létezésünkkel szemben, nem tisztán objektív valóság, mint például a szervetlen természet, hanem inkább azoknak a teleológiai aktusoknak a törvényszerű szintézise, amelyeket valamennyien egész életünkben szakadatlanul végrehajtunk, és amelyeket — ha nem akarunk fizikailag elpusztulni — szakadatlanul végre is kell hajtanunk. Itt tehát nem valamely tiszta (törvényszerű) tárgyi világnak és a „tiszta” szubjektivitás, a tisztán egyéni döntések és tettek világának szembeállításáról van szó, hanem a társadalmi lét dinamikus komplexusairól, amelyeknek tényszerű alapját — a gazdasági életen belül és kívül — egyéni teleológiai tételezések alkotják, s itt nem ismételhjük meg elég gyakran, hogy az egyik ontológiai elsőbbsége a többiekkel szemben egyáltalán nem függ össze semmilyen értékproblémával. Másrészt szakítani kell a kapitalista eldologiasodással szembeni absztrakt ellenállásból fakadó, szintén eldologiasodott elképzeléssel, amely szerint az egyének társadalmi környezetétől való fokozódó gondolati elszigetelődése, (képzelt) függetlensége serkentené, sőt voltaképpen ez hozná létre az egyéniség gazdagságát és erejét. Minél gazdagabb és hatalmasabb valamely személyiség, annál szorosabban fonódnak össze az életre adott válaszai annak a társadalomnak az éppígy létével, amelyben él, annál valóságosabban váltják ki ezeket a kor kérdései — még ha ezek a válaszok a kor áramlataival szemben

balul ütnek is ki. Napóleon stratégiája és taktikája, Clausewitz elmélete a háború területén, a Code Napoléon a jog területén éppen annak köszönheti eredetiségét, hogy a kor nagy konkrét kérdéseire konkrét válaszokat adott. Ami mármost az egyénre érvényes, az még fokozottabban érvényes valamely társadalmi komplexuson belüli tételezések szintézisére és az illető komplexus autentikus önállóságára. Minden területen kialakulnak termékeny és nagy hatású módszerforradalmak, amelyek az élenjáró gazdasági-társadalmi célkitűzések előfutárai vagy beteljesítői. Amikor tehát már az ifjú Marx a „Német ideológiá”-ban⁵² tagadja az ideológiai jelenségek önálló történetiségét, akkor ezzel nem azt proklamálja, hogy a jelenségek mechanikusan függnék a gazdasági fejlődéstől és sematikusan levezethetők belőle, hanem csak a történeti folyamat általunk már gyakran felismert egységét állapítja meg, mint olyan ontológiai kontinuitást, amely e folyamat minden ellentmondásossága és szükségszerű egyenlőtlensége ellenére érvényesül.

De az egyes komplexusokat az önállóság vonatkozásában nem húzhatjuk gondolatilag egy kaptafára, mert létszerűen fölöttébb különböző a kölcsönhatásban álló komplexusok befolyása, és a túlsúlyos mozzanat szerepe sem mindig és mindenütt ugyanaz. Itt csak röviden utalhatunk arra, hogy az osztályok és az osztályharc sokkal erőteljesebben befolyásolják a gazdasági fejlődést, mint bármilyen más komplexus, amellyel ez kölcsönhatásba kerül. Magától értetődő ugyan, hogy végső soron a gazdasági fejlődés határozza meg az osztályok erőviszonyait és ezzel az osztályharcok kimenetelét is, de csak végső soron, mert — mint ezt későbbi fejtegetéseinkben látni fogjuk — minél fejlettebbek társadalmi értelemben az osztályok, minél inkább visszaszorították társadalmi létükben a „természeti korlátokat”, annál nagyobb szerepet játszik harcaikban a szubjektív tényező, a magábanvaló osztálynak magáértvaló osztállyá történő átalakulása, éspedig nem csupán ennek általános fejlettségi foka, hanem ennek részletei is, egészen a mindenkori vezető személyiségekig, akiknek a milyensége Marx szerint mindenkor a véletlentől függ.⁵³ Mármost valamely ország gazdasági fejlődése szempontjából korántsem véletlen, hogy vajon valamely forradalmi válsághelyzetben, amelyet maga a gazdasági fejlődés idézett elő, ez vagy az az osztály győz-e, és a társadalom megszervezésének (bizonyos gazdaságilag hatékony tendenciák serkentésének vagy akadályozásának) így vagy amúgy lát-e neki. A nyugat-európai kapitalizmus fejlődése — ha Németországot Franciaországgal és Angliával hasonlítjuk össze — nagyon jól világítja meg az itt kialakuló erősen divergáló fejlődési irányzatokat. De ettől még nem fokozódnak le ezek a történelmi tendenciák arra az irracionális „egyszeriségre”, ahogyan különösképpen a német történetírás szokta ezeket Ranke óta felfogni. A kapitalizmusnak a feudális társadalom felbomlásából való létrejötte feltétlen szükségszerűség volt és marad. De ha az így kialakuló egyenlőtlenségekben a törvény beteljesülésének pusztá árnyalatait, lényegtelen változatait látnánk, akkor, ellenkező előjellel, éppúgy eltorzítanánk a valóságot, a történelem lényegét, mint Ranke követői a maguk „egyszeriségével”.

A hadvezetés és a gazdasági fejlődés szférái közti kölcsönhatás általánosságban hasonlóan — konkrétan persze fölöttébb különbözően — megy végbe. Már

⁵² MEGA, I. 5., p. 16. — [Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. k., 25. o.]

⁵³ Marx an Kugelmann, 17. April, 1871. Marx—Engels: Ausgewählte Briefe [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR]. Moskau—Leningrad, 1934. p. 254. — [Marx L. Kugelmannhoz. 1871. április 17-én. Marx—Engels: Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. 310. o.]

csak azért is a gazdasági szféra alkotja a túlsúlyos mozzanatot, mert ezen alapul az egész szervezet, és ennek közvetítésével a fegyverzet, a taktika stb. Eközben természetesen erőteljesen eltérő változatok alakulhatnak ki, csak az a kérdés, amit persze csupán konkrét vizsgálódások tárhatnak fel, hogy e különbözőségek mennyiben nyugodhatnak azon, amit már láttunk: hogy ugyanazon a formáción belül a fejlődés nagyon is egyenlőtlenül mehet végbe. Amennyiben mármost ez a komplexus kifelé kezd hatni — a polgárháború katonai akcióit végső soron az osztályrétegződés, az osztályharc formái határozzák meg, a kétségkívül meglevő kölcsönhatások ellenére —, a komplexus alapja a mindenkori, végső soron mindenkor gazdaságilag meghatározott társadalmi struktúra mint teljesség. E totalitás fejlődési szintje és fejlődési dinamikája dönti el az egyes népek fegyveres élethalálharcának sorsát. De itt is csak végső soron. A történelemben ugyanis gyakran fordul elő, hogy valamely alacsonyabb szinten levő formáció győzedelmeskedhet egyes csatákban, sőt csaták egész sorában, de végül persze alulmarad a társadalom fejlettebben szervezett formáival szemben. Gondoljunk a gallokra és a római köztársaságra, a tatárookra és a feudalizmusra stb. (Oroszország hosszú ideig tartó leigázottsága ismét primitívebb társadalmi struktúrájával függ össze.) Más esetekben is hasonló a kép. A törökök gyakran fölébe kerekedtek a feudális hadseregeknek; csak az abszolút monarchia volt képes arra, hogy valóban döntő győzelmeket arasson fölöttük. Így a háború — hosszú távon — az általános gazdasági-társadalmi fejlődés megvalósító, meggyorsító (persze olykor akadályozó) szerve. E komplexusnak a társadalmi totalitáson, a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos kölcsönhatáson belül játszott aktív szerepe abban mutatkozik meg, hogy valamely győzelem vagy vereség következményei rövidebb vagy hosszabb időszakon át módosíthatják az általános gazdaság menetét. De itt még sokkal határozottabban mutatkozik meg, mint az osztályharcban, hogy a gazdaság a túlsúlyos mozzanatot.

Nem foglalkozhatunk itt a különböző egyéb komplexusokban megfigyelhető reagálások különbözőségével. Ezekre a rövid utalásokra csak azért volt szükség, hogy az osztályrétegződés és — kevésbé kifejezetten — a háborús szféra különös helyzetét a gazdasággal szemben kimutassuk. Ilyen erősségű és minőségű kölcsönhatásokat más komplexusoknál nem találhatunk — annál kevésbé alakulhatnak ki ilyenek, minél szellemibbek az egyes szférák, minél távolabbi és bonyolultabb közvetítések kapcsolják őket a gazdasághoz. De teljesen helytelen volna, ha ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy a gazdaság világa egyszerűen meghatározza ezeket a komplexusokat, és nem eleven kölcsönhatás alakul ki köztük, hogy tehát megjelenésmódjuk, fejlődésük stb. egyszerűen levezethető, dedukálható stb. volna a gazdasági szférából. E reagálások szükségszerű különösségére mutat már minden egyes komplexusnak az az általunk megállapított sajátossága is, hogy csak a saját módjukon tudnak reagálni azokra az ösztönzésekre, amelyeket a társadalmi lét általános mozgása a gazdaságban kivált. Ebből az egyenlőtlen fejlődés önálló formái alakulhatnak ki, mint például az, hogy a kapitalizmus keletkezésének folyamán egyes államok átvették a római jogot, mások nem. De az egyenlőtlenesség még sokkal mélyebbre nyúlhat. Gondoljunk például a felbomló feudalizmus imént jelzett németországi válságára. A reformáció által ösztönzött, parasztháborúban kicsendülő forradalmi osztályharc kudarcot vallott. A feudális széthullást nem váltotta fel modern állam, sem igazi abszolút monarchia. A nemzeti szétszakított-ságot csak fokozta, hogy a kisebb-nagyobb feudális egységek lassanként az

abszolút monarchia miniatűr-karikatúráivá változtak át. A német nép történelmileg esedékes nemzetté válása így lassacskán megghiúsult. De a még forradalmi reformációs mozgalom első ideológiai terméke, Luther bibliafordítása és az ezzel kezdődő irodalom kialakította a közös nemzeti nyelvet, mégpedig jóval azelőtt, mielőtt a kapitalista fejlődés magát a nemzeti egységet kifejleszthette volna.

A történelem tele van ilyen tarka eseményekkel, amelyek kívül esnek a fejlődés törvényszerű fő vonalán. Ezeket csak az igazi materialista dialektika alapján lehet adekvát módon megérteni, amely úgy alakítja ki a valóság gondolati képmásait, még a legelvontabbakat is, hogy mindig tudatában marad a társadalmi lét valódi ontológiai jellegének. Ezért ez döntő tertium datur-t képvisel mind a racionalisztikus törvény-fetiszizálással, mind az empirizmus földhözragadtságával, sőt akár az irracionalizmus üres mélységével szemben is. Ebben a tertium datur-ban mindenekelőtt arról van szó, hogy egyaránt el kell utasítani valamely társadalmi törvényszerűség tagadását és fetiszizáló abszolutizálását is. Az éppígylét, egyenlőtlenségeivel és ellentmondásosságaival, minden olyan kísérlet kiinduló- és zárópontja is egyben, amely arra törekszik, hogy általában a létet, de különösképpen a társadalmi létet a maga mozgalmasságában ontológiailag megértse. A kiindulópont magától értetődőnek látszik; mindaz, amivel az ember érintkezésbe kerül, tehát a társadalmi lét is közvetlenül éppígylétként van adva a számára. Persze már a szubjektumnak és az objektumnak ennél az első közvetlen érintkezésénél is sok múlik azon, hogy a szubjektum miként viszonyul ehhez az éppígyléthez, hogy vajon konkrétan ontológiailag megoldandó problémát lát-e benne, hogy vajon az éppígyléletet pusztá jelenségnek (vagy akár pusztá látszatnak) tekinti-e, vagy pedig hajlamos arra, hogy megrekedjen a közvetlenségénél mint végső bölcsességnél.

Általánosságban szólva ez számunkra már nem új probléma, most ennek csupán további megfelelő konkretizálásáról van szó. Más összefüggésekben a törvényszerűséget, a szükségszerűséget úgy határoztuk meg, hogy ezek „ha . . . akkor” jellegű összefüggések. Ebben már benne van a valóság éppígylétének itt fontossá váló ontológiai elsőbbsége is. Csak azt kell belátnunk, hogy a társadalmi létben a történeti törvényszerűsége a legkifejezettebben abban a komplexusban — a gazdaság világában — mutatkozik meg, amelynek ontológiai elsőbbségét újból és újból hangsúlyozzuk. Éppen ez az a pont, ahol az emberi élet önreprodukciója és a (szerves és szervetlen) természet felbonthatatlan kölcsönhatásba kerül egymással, s ahol az embernek ez a közvetítés lehetőséget ad arra, hogy a természet törvényszerűségeit ne csak ennek tárgyaként élje át, hanem meg is ismerje, s e megismerés révén saját élete elemévé, mozgatóerejévé tegye a természetet. Nem csoda tehát, hogy ez az emberisége élete szempontjából oly sorsszerű elem annál inkább bizonyul a törvényszerűségek rendszerének, minél inkább építi ki az emberi élet a saját mozgásformáit. És éppilyen könnyen érthető, hogy az ilyen törvényrendszerek kiépítése, ismeretelméleti vagy logicsztikai szempontból tekintve, önmagában zárt rendszerre kerekíthető, amelynek rációját ezek az összefüggő törvényszerűségek hordozzák. Ezáltal a tényállás ontológiailag visszajára fordul, s ez tipikus a világ gondolati meghódításának története szempontjából, és a történelemben újból és újból elő is fordul. Egészen általánosan így fejezhetjük ki ezt a fordított helyzetet: önmagában véve, pontos ontológiai értelemben valamely folyamat törvényszerűsége, szükségszerűsége és ennek gondolati függvényeképpen racionalitása annyit jelent, hogy amennyiben feltételei felbukkannak, előre kiszá-

míthatjuk szabályszerű lefolyását. Az ilyen folyamatok gondolati meghódítása arra kényszeríti az emberi gondolkodást, hogy dolgozza ki azokat az általános gondolati lehetőség-formákat, amelyek a tárgyi összefüggések megértésének és visszatükrözésének alkalmas eszközeivé válhatnak. Ezért nagyon is érthető, hogy e gondolati munka sajátossága határozta meg a racionalitás fogalmát: racionálisnak (a szükségszerűség értelmében) az a folyamat látszik, amely ilyen gondolati formák segítségével adekvát módon megragadható. Gondoljunk itt a természettudományok történetére; milyen sokáig tekintették „szükségszerűnek”, hogy az égitestek kör alakban — a legtökéletesebb, a legracionálisabb formában — mozognak, milyen sokáig hitték, hogy a geometria szolgáltatja a fizika törvényszerűségeihez a kulcsot stb. Ma már persze úgy látszik, rég legyőztük az ilyen tendenciákat. De ha meggondoljuk, milyen gyakori, hogy a matematikai formulák eltakarják, sőt egyenesen meg is akadályozzák a valódi jelenségek reális elemzését, akkor világosan látható, hogy az a hamis beállítottság, amely a „racionális” formát a lét végső lényegének tekinti, és a jelenségeket a „ráció” alapján rendezi el, még mindig túlsúlyban van ahhoz a törekvéshez képest, amely ezeket a jelenségeket konkrét éppíglétükben ragadja meg.

Itt elsősorban a társadalmi léttel (és ezen belül most a gazdasággal) kell foglalkoznunk. Ezen a területen a fellelhető racionális, törvényszerű összefüggések egymás közti megszüntethetetlen különleműsége még pregnánsabban van jelen, mint a természetben. Hiszen a gazdaság ősjelensége, a munka — létszerűen nézve — a természet és a társadalom törvényszerűségei közti kölcsönös vonatkozások csomópontja. Minden munka feltételezi azoknak a természeti törvényeknek az ismeretét, amelyek a munka teleológiai tételezése által társadalmi-emberi célokra átalakítandó tárgyakon és folyamatokon uralkodnak. De azt is láttuk, hogy a társadalom és a természet munkában megvalósuló anyagcseréje rögtön specifikus társadalmi formákba fordítja át mindazt, ami e folyamat szempontjából tekintetbe jön; a törvényszerűség formáiba, amelyek — önmagukban véve — semmilyen kapcsolatban nem állnak a természeti törvényekkel, hanem velük szemben szükségképpen teljesen különleműek maradnak. Elég, ha a munkaidőre mint a munkatermelékenység mértékére gondolunk, és máris világosan látjuk ezt a különleműséget egy feloldhatatlan összefüggésben belül. Eközben természetesen folyton új, mind kuszább kölcsönhatások alakulnak ki; a munka termelőerőinek kibontakozása folyton-folyvást új természeti törvényszerűségeket felfedezésére, a már ismertek újbóli alkalmazására stb. vezet. De ez nem szünteti meg az összetevők különleműségét, ami a fejlett munkában a technikai és a gazdasági tényezők dualitásaként nyilvánul meg; ezek azonban csak állandóan együttműködve, egymást kölcsönösen befolyásolva alkotják mind a munkafolyamatnak, mind pedig a munkatermének a valóságos, létszerű egységét. Tehát a munkafolyamatokat egyaránt meghatározzák a természet és a gazdaság törvényei, de a munkafolyamatot (és a munkaterméket) nem érthetjük meg pusztán ebből az összegezésből, az összetevők egyműsítéséből, hanem csak mint azt az éppíglétet, amely a különös kölcsönhatásokban, éppen ezekben a különös viszonylatokban, arányosságokban stb. alakul ki. Ontológiailag ez az éppíglét az elsődleges, a hatékony törvények csak az ilyen különös szintézis hordozóiként válnak konkrétan hatékonyakká, társadalmilag létezőkké.

Ami érvényes a munka egyszerű tényére, az még inkább igaz társadalmi kibontakozásának szempontjából. Ez mindkét összetevő állandó erősbödésében mutatkozik meg; állandóan növekszik azoknak a természeti törvényeknek

a száma, amelyeket mozgósítani lehet és kell a gazdasági termelés számára, egyúttal azonban a munkafolyamat társadalmi erők és törvényszerűségek extenzíven és intenzíven állandóan növekvő összefüggésébe ágyazódik be. Minél kifejezettebb e két összetevőnek ez a növekedése, s minél bonyolultabb ezért valamely társadalmi képződmény vagy folyamat milyensége, annál inkább kidomborodik valamely éppíglét ontológiai elsőbbsége minden egyes olyan törvényszerűséghez képest, amely létezéséhez hozzájárul. Lehetséges például — erről beszéltünk már és később még részletesebben fogunk beszélni — hogy különböző összefüggésekben — elszigetelten nézve — fölöttébb hasonló folyamatok, viszonylatok stb. éppenséggel ellentétes következményekre vezetnek, hogy tehát szükségszerű, törvényszerű lefolyásuk kevésbé függ saját szükségszerű tulajdonságaiktól, mint attól a funkciótól, amelyet a mindenkori éppíglévő komplexusban tölthetnek be és kell betölteniük. Marx leírja, hogy Rómában is kisajátították a parasztokat, és ez a folyamat magában véve nagyon hasonlított a későbbi eredeti tőkefelhalmozáshoz. De a kisajátítás Rómában a rabszolgagazdaságot serkentette, új városi lumpenproletariátust hozott létre. Marx így foglalja össze erről szóló tanítását: „Ezek tehát szembeötlően analóg események, amelyek azonban különböző történelmi miliókban játszódnak le és ezért egészen különböző eredményekre vezetnek.” És arra használja fel ezt a példát, hogy óvjon „egy általános történelemfilozófiai elmélet egyetemes kulcsától”, „történelemfölöttiségétől”.⁵⁴

Minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy ez az ontológiai jelleg nemcsak a szűkebb értelemben vett gazdasági szférára érvényes, hanem az összes olyan komplexusra, amelyből a társadalom totalitása összetevődik; minél közvetettebben viszonyul az ilyen komplexus a tulajdonképpeni gazdasághoz, annál egyértelműbben világlik ki az éppíglétnek ez az elsőbbsége, ami természetesen a módszertan középpontjába állítja a kétirányú ontológiai tévút lehetőségét és az általunk képviselt harmadik út szükségszerűségét is. Gondoljunk például a nemzet általános fogalmára. Nagyon könnyű ezt az osztályharcok egyszerű kísérőjelenségének felfogni; de a túl egyenesvonalú alárendelés kioltaná a nemzet összes létszerűen döntő vonásait, és ne feledjük el itt, hogy a konkrét, éppíglévő jelenségmódjaiból kialakított általános fogalom szükségképpen a semmit meg nem magyarázó elvont általánosság zsákutcájába vezet. Világos, hogy a nemzetnek a különböző korszakokban fölöttébb különböző, mindenkori éppíglétéből, azoknak a törvényeknek a mindenkori kölcsönhatásából kell kiindulni, amelyeknek szintézise a mindenkori nemzet, és innen azokhoz a társadalmi-történelmi változásokhoz kell tovább haladni, amelyeknek a társadalmi totalitás változása folyamán e fogalom alá van vetve — ahol is természetesen a gazdasági struktúra változása a túlsúlyos mozzanat —, mert csak így juthatunk el a valóság megfelelő megismeréséhez.

Ebből egyúttal az is érthetővé válik, hogy ez a társadalmi komplexusok éppíglétére irányuló ontológiai szándék elválaszthatatlanul kapcsolódik a szubsztancialitásnak mint az állandó változásban változó lényeg önmegőrzésének általunk már tárgyalt dinamikus-történelmi ontológiai felfogásához. Ha helyesen akarjuk megérteni ezt a szubsztancia-fogalmat, akkor hozzá kell gondolnunk a társadalmi lét ontológiailag elsődleges történelmi jellegét. A szubsztancia régebbi, hamis és szűk koncepciója a legszorosabban összefügg egy általános

⁵⁴ Marx az „Otyeacesztvennije Zapiszki” szerkesztőségéhez 1877 végén. Ausgewählte Briefe. id. kiadás, p. 292. — [Válogatott levelek, id. kiadás, 372. o.]

történelmietlen világfelfogással. Ezen még a mégoly fontosnak tartott egyes jelenségek történetiségének elvont elismerése sem változtathat semmit, ahogy ez a keresztény teológiában a történelmiség és az időtlenség dualitásaként mutatkozik meg, és ebben a formájában még hosszú ideig hat tovább. A történelmiség ontológiai felfogásának mindent át kell hatnia ahhoz, hogy valódi és termékeny következményei lehessenek. Amikor Engels utolsó éveiben kitartóan (de hasztalanul) arra törekedett, hogy a gazdasági szféra elsőbbségének mint a marxizmus alapjának mechanikus-vulgáris, hamisan ismeretelméleti felfogását a dialektikának megfelelően helyesbítse, és főként megakadályozza, hogy minden társadalmi jelenséget „logikai szükségszerűséggel vezessenek le” a gazdaságból, ezt írta például: „A porosz államot is történelmi, végső soron gazdasági okok hozták létre és fejlesztették tovább. De pedantéria nélkül aligha állítható, hogy Észak-Németország számos kisállama közül a gazdasági szükségszerűség, más mozzanatok közreműködése nélkül, éppen Brandenburtgot . . . jelölte ki arra, hogy olyan nagyhatalommá váljon, amely megtestesíti az észak és a dél közti gazdasági, nyelvi és a reformáció óta vallási különbözőséget is.”⁵⁵

(Fordította Eörsi István)

⁵⁵ Engels an Bloch, 21. September, 1890. Ebd., p. 375. — [Engels J. Blochhoz, 1890. szeptember 21—22-én. Válogatott levelek, id. kiadás, 492—93. o.]

AZ IGAZSÁGFOGALOM INTENZÍÓJA: AZ ISMERETEK MEGBÍZHATÓSÁGÁNAK KRITÉRIUMA. II.*

SÓS VILMOS

3. A KORRESPONDENCIA ELMÉLETEK

A megfelelési elméletek mindegyik változata valamiféle összevetést kíván megvalósítani az állítás, illetve állítások rendszere és a között, amiről az állítás szól. A megfelelési elméletek egyik típusa az igazságot tulajdonságnak, másik típusa pedig relációnak tartja.

Az a felfogás, amelyik az igazságot egyszerűen egy elemezhetetlen tulajdonságnak tartja, viszonylag röviden elintézhető. Ebben a felfogásban az a mondat, hogy „amit mondok igaz”, csupán deszignálja annak a tulajdonságát, amit mondtam. Russell szerint — aki egy időben erre az álláspontra helyezkedett — csupán két egyszerű tulajdonság van: az igazság és a hamisság. Moore szerint viszont egyetlen ilyen tulajdonság van: az igazság, a hamisság csupán az igazság hiánya, azaz pusztá negáció. Pitchernek teljesen igaza van abban, ahogyan Moore álláspontját elemzi.¹ Ha a hamisság pusztán valamiféle hiány — még hozzá egy tulajdonság hiánya, hiszen az igazságot itt tulajdonságként kezelik —, akkor az igazságelmélet egyáltalán nem plauzibilis az ún. kontingens igazságokra. (Ilyenek: Péter otthon van, Esik az eső stb.) Az ilyen felfogásból ugyanis az következik, hogy ha ezen ítéletek igazságát vizsgáljuk, akkor csupán abból a szempontból kell szemügyre vennünk őket, hogy rendelkeznek-e a fentebb megkívánt tulajdonsággal — ami viszont nyilvánvalóan abszurd. Az ún. szükségszerű igazságoknál is (pl. $2 + 2 = 4$) paradox eredményekre jutunk. Ugyanis, ha az igazság tulajdonság, akkor arra az egyébként értelmes kérdésre, hogy valami miért rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, azaz az adott esetben arra, hogy mitől igaz az állítás, nincs válasz. Illetve a válasz egyszerűen annyi: Így van és kész. De tegyük fel, hogy az igazsághoz hasonlóan a sárgaság mint szín, ugyancsak egy egyszerű elemezhetetlen tulajdonság. Ebben az esetben, hogy mitől sárga ez a szövet kérdésre egy teljesen értelmes és racionális válasz adható. Sőt nemcsak adható ilyen válasz, hanem racionálisan gondolkodó ember számára erre felelni is kell, ha a racionalitást normaként kezeli.

Ha az igazság extenziója a megbízható állítás, akkor az igazság tulajdonságként való kezelése azt eredményezi, hogy az igazság intenziója, jelentése tautológia lesz. Ha ugyanis ez a jelentés csupán annyi, hogy az igazság elemezhetetlen tulajdonság, akkor ez semmitmondó lesz, mert nem ad kritériumot arra vonatkozóan, hogy melyik állítást láthatjuk el az igaz jelzővel. Egy olyan nyelvi tautológiához jutunk, mely szerint a megbízható állítás azonos lesz a megbízhatóság tulajdonságával rendelkező állítással. Tehát az igazság

*A tanulmány első része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/5–6. számában jelent meg. — Szerk.

¹ „Truth”, ed. by G. Pitcher, New Jersey 1964, 3.

tulajdonságként való felfogása részben abszurd paradoxonokra, részben üres tautológiákra vezet.

A megfelelési elméletek másik típusa — és ez a gyakoribb — az igazságot relációként kezeli és ezért az igazságfogalom intenziójának megadásakor arra törekszik, hogy megmagyarázza az ún. megfelelési reláció mibenlétét. A legdurvább megfogalmazásban a köznapi gondolkodásra is jellemző megfelelési elmélet azt állítja, hogy az igazság valamely megfelelési reláció aközött, amit mondunk, és a világ valamely ténye, illetve a dolgok állása között. Az igaz gondolat ebben az értelmezésben az, ami megfelel a situációnak, a ténynek, a dolgok állásának, vagy bárminek, amiről az ismeretet tartalmazó állítás szól. Ha az igazság viszony, akkor nemcsak a viszony mibenlétét szükséges elemezni, hanem azt is, hogy mik között áll fenn ez a viszony, már csak azért is, mert a viszony mibenléte függ ettől. Az igazságot megfelelési viszonyként értelmező elméletek két csoportba oszthatók: az egyik csoport szerint a megfelelési reláció az ismeret vagy gondolat és a valóság vagy tények között áll fenn. Az ismeret vagy gondolat az eltérő változatokban különbözőképpen jelentkezik, lehet mondat, kijelentés, azaz a mondat tartalma, állítás stb. A valóság ugyancsak lehet dolog, esemény, valóságfragmentum, vagy csak részben a valósághoz tartozó tény. A másik típus azt tartja, hogy az ismeret és a valóság viszonya közvetlenül nem tárható fel, hanem csakis a megfigyelési kijelentéseken keresztül, azokra visszavezetve. A megfigyelési kijelentések viszont észleléseken alapulnak, még akkor is, ha ezek az észlelések az embernél mindig egy konceptuális sémán belül vannak értelmezve. Az észleléseket kifejező észlelési kijelentések — és a megfigyelési kijelentések csak annyiban különböznek az észlelési kijelentésektől, hogy más a megismerési funkciójuk — valóban fundamentálisnak tűnnek abban az értelemben, hogy a valóságról szóló kijelentések, állítások ellenőrzése és igazolása valamiképpen utal ezekre a kijelentésekre.

(3.1) Az a felfogás, amelyik az ismeret és valóság megfelelési viszonyát az észlelési kijelentésekre alapozza, lényegében redukálja a megfelelési viszonyt az észlelés és a valóság közti megfelelésre. Az észlelés és a valóság közti viszony értelmezésében két alapvető álláspontot találunk. Az egyik szerint az észlelés meghatározott agyi állapot. Ez az azonosságelmélet, mely szerint egyértelmű, bár nem kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés hozható létre az agyi állapotok típusai és az észlelt dolgok, tárgyak, események típusai között. A másik álláspont szerint az észlelés és a valóság megfelelése egy sor probléma miatt nem redukálható az agyi állapotok és a valóság megfelelésére, hanem egy nagyjából behavioristának tekinthető konceptuális sémán belül értelmezhető. Nem a klasszikus behaviorista filozófia kifejtett formái, hanem a bennük használt módszertani közelítés az, ami témánk szempontjából lényegesnek látszik. Márkus György² sűrített formában dolgozta ki ezt a változatot. Ennek lényege a következő: Márkus bírálja a klasszikus behaviorista filozófiai felfogásnak azt a formáját, amelyik viselkedés-diszpozícióként jellemzi az észlelési állapotot. Ugyanakkor határozottan leszögezi, hogy az észlelést össze kell kapcsolni egy meghatározott viselkedéstípussal. A behaviorista pszichológia diszpozicionális terminusai, mint kimutatja, tárgyi tulajdonságokat, és nem állapotokat jelölnek, márpedig éppen ez utóbbiakra kell magyarázatot adni. Márkus szerint a biológiai rendszerek esetében beszélhetünk életfunkciókról, mely fogalom

² Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/2.

azon folyamatok összességét jelöli, amelyek a rendszer meghatározott, egy vagy több lényeges változójának megengedett szinten tartását, mint az organizmus fennmaradása számára nélkülözhetetlen adaptív effektust biztosítja. Az észlelés a magasabbrendű biológiai organizmusok esetében éppen ilyen életfunkció. Az észlelés, a biológiai evolúció során keletkezett életfunkció éppen azt teszi lehetővé, hogy létrejöhessenek az erősen differenciált és viszonylag gyorsan változó környezethez való adaptív viselkedési relációk. Az észlelés ebből a szempontból nem más, mint az adekvát viselkedési reakcióra való előkészület. Az észlelés tehát egyik mozzanata az organizmus aktív adaptív tevékenységének. Márkusnak az a törekvése, hogy az észlelés és a valóság között egy sajátos megfelelési elméletet alakítson ki. Ez a megfelelési elmélet abba a felfogásba helyezkedik bele, mely szerint az emberi megismerés nem visszautkrözés, hanem az általános emberi tevékenység integráns részét alkotó orientációs tevékenység. Ennek következtében, ha az igazság az ismeret (e tevékenység valamilyen módon rögzített eredménye) és a valóság valamilyen megfelelése, akkor egy viselkedési struktúra és a valóság összetevéséről kell beszélni. Ennek keretében Márkus az észlelés és a valóság viszonyát ilyenfajta megfelelési viszonyként értelmezi.³ Megfelelő, adekvát reakciókról beszél abban az értelemben, hogy ha a reakciókészség átmegy a külső cselekvésbe, akkor a cselekvés objektíve adekvát lesz a külső környezetben, azaz a szóban forgó viselkedési aktus vagy művelet sikeres lesz mindazon esetekben, amikor a szóban forgó észlelés veridikus, és minden olyan esetben inadekvát lesz, amikor az észlelés nem veridikus. Ezeket az adekvát viselkedési reakciókat az elsődleges minőségek esetében az ún. „követő” (reprodukáló) és az „átalakítási” (transzformációs) reakciókra való készségben jelöli meg. Leontyevre hivatkozva még izomorf reakció-struktúrákat is megad, pl. a zenei hallásra vonatkozóan. A tárgy-észlelés magának a globális szituacionális viselkedésnek a tagolásával, belső szerkezetével van adekvát megfelelési összefüggésben.

Márkus az azonosságelmélettel szemben fejti ki saját koncepcióját és ez a koncepció teljesen beleillik abba a felfogásba, amelyik az emberi megismerést orientációs tevékenységi formának fogja fel. Ezzel szemben állításonk az, hogy az azonosságelmélet logikailag nem hibás, sőt jó elméleti keretül szolgál az észlelések értelmezéséhez, logikailag eddig nem cáfolt és megítélésünk szerint logikailag nem is cáfolható. Ezzel foglalkoztunk egy korábbi tanulmányunkban.⁴

Cikkünkben azt igazoltuk, hogy Márkus érvrendszere alapján az azonosságelméletben nincs logikai vagy empirikus érvekkel kimutatható hiba. Márkus érvelésrendszere az irodalomban szokásosnál jóval erősebb és megalapozottabb. Eddigi ismereteink alapján nincs jogunk azt hinni, hogy létezik más bizonyító erejű cáfolat az azonosságelméletet illetően. Nem érintettük közvetlenül Márkus saját interpretációs rendszerének problémáit és nehézségeit. Nem azért, mintha ez nem lenne lehetséges, hanem azért mert Márkus saját értelmezési rendszerét azért tartotta szükségesnek felépíteni, mert szerinte az azonosságelmélet hibás. Miután az azonosságelmélet nem bizonyult hibásnak, szükségtelennek bizonyult valami másfajta, kevésbé ökonomikus, de bonyolultabb rendszer felépítése.

³ Márkus, i. m. 249., 281., 289. és 291.

⁴ Sós Vilmos: Hibás-e az azonosságelmélet?; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6.

Márkus konceptuális sémájának azonban nemcsak az a baja, hogy nem eléggé ökonomikus, hanem ezen felül még több elméleti és empirikus értelmezési nehézséget is hordoz. Ezekkel nem foglalkozunk, mert Altrichter ezeket részletesen kimutatta.⁵ Altrichter bírálóatából számunkra itt az a fontos, hogy kiderül: Az észlelés behaviorista jellegű, bár az eredetihez képest módosított felfogása nem tudott szerkezeti megfelelést kimutatni az észlelés és az észlelés objektuma között, ill. ahol megkísérelt ilyenfajta megfelelést kimutatni, ott logikai és egyéb értelmezési nehézségek álltak elő.

Mivel az észlelés az egyetlen olyan megismerési terület, ahol bizonyos kísérleti anyag állt rendelkezésre az effajta megfelelés bizonyítására, ezért a negatív eredményt jelen pillanatban általánosabban is megfogalmazhatjuk: ha a megismerést orientációs tevékenységként fogjuk fel, akkor a megismerés és a megismerés objektuma között a korrespondencia elmélet követelményei értelmében nem hozható létre megfeleltetés. Természetesen — miután más megismerési szinten még kísérletek sem történtek a megfelelés bizonyítására — mint jövőben esetleg érvényesíthető hipotézist nem zárhatjuk ki véglegesen a megfelelési elméletet, de a kutatás eddigi menete és az észlelésnek a megismerésben játszott alapvetően fontos szerepe alapján szerfelett valószínűnek tarthatjuk egy ilyen hipotézis igazolhatóságát.

A fejtegetésből eddig csak az tűnt ki, hogy az azonosság hipotézise több okból kifolyólag előnyösebb a rivális behaviorista felfogásnál. Ez és a behaviorista felfogás hibái megmutatták a tevékenységként felfogott észlelés és az észlelés objektuma közti megfeleltetés lehetetlenségét. Ez azonban nem elég.

Az azonosságelmélet az észlelés területén sok fontos jelenséget meg tudott magyarázni. Sok, ugyancsak fontos jelenséggel kapcsolatban viszont mind ez ideig semmit sem tudott mondani. Az azonosságelmélet védelmében felhozott érveink csak azt mutatták meg, hogy semmiféle logikai vagy empirikus érv nem szól az ellen, hogy az eddig még nem értelmezett jelenségek ne lennének tárgyalhatók ezen elmélet keretein belül. Ez azonban a további kutatás még megoldásra váró feladata.

Tegyük fel mármost, hogy az azonosságelmélet mindezeket a feladatokat meg fogja oldani: azaz minden fontos jelenséget majd megmagyaráz és igazolja, hogy az észlelés valóban meghatározott típusú agyi állapot. Kimutatja majd feltehetően azt is — hiszen enélkül nincs értelme e hipotézisnek —, hogy egyértelmű viszony van ezen észlelést reprezentáló agyi állapot és aközött, amit a szubjektum észlel (a külvilág tárgyai, dolgai, eseményei stb.). Ismételten hangsúlyozzuk, hogy elegendő az egyértelmű és nem szükséges a kölcsönösen egyértelmű viszony kimutatása. Ekkor is felmerül azonban a következő nehézség. Egy és ugyanazon agyi állapotot nem feltétlenül egy és ugyanazon állítás írhat csak le. Empirikus tényként állíthatjuk, hogy a nyelv és a logika szerkezete és természete nem olyan, hogy ugyanazon agyi állapotot (észlelést reprezentáló agyi állapotot) csak egyfajta állítás írhatson le. Ez azt jelenti, hogy nem létesíthető egyértelmű hozzárendelés az észlelés és az észlelési állítások között. Tehát az észlelési állítás és az észlelt objektum között akkor sem hozható létre egyértelmű megfelelés, ha az észlelés és az észlelt objektum között van ilyen megfelelés. És mivel az észlelés publikussá csak az észlelési állítások

⁵ Altrichter Ferenc: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1.

révén válik, ezért a megfelelés követelménye is csak akkor válik interszubjektíve ellenőrizhetővé, ha az észlelési állításokra vonatkoztatható lenne a megfelelés.

Mivel az észlelés és az észlelési állítások közti egyértelmű megfeleltetés nem hozható létre és a módosított behaviorista koncepció sem bizonyult helytállónak, így a megfelelési elméletek észlelésére orientálódó, illetve az észlelésre vonatkozó változata használhatatlannak bizonyult. Két legyet ütöttünk egy csapásra! Egyfelől kimutattuk, hogy az észlelés és az észlelés objektuma közötti egyértelmű hozzárendelést biztosító megfelelés nem alkalmas az állítások és az észlelt objektum összevetésére, másfelől a konkrét ismeretszint kapcsán kiderült, hogy a megismerési tevékenység szerkezete sem alkalmas az általa kifejezett valóságfragmentummal való megfelelés kimutatására.

Miként egyeztethető össze az orientációs tevékenység és a valóság közti megfelelés tagadása azon kiindulópontunkkal, miszerint a megismerés orientációs tevékenység? A cselekvő ember tevékenysége közben jut információkhoz. Hat környezetére és fordítva, és éppen ez a kölcsönösen egymásra gyakorolt hatás hordozza az információkat. A cselekvő szubjektum az, aki megismer és nem pedig az agy, de az információkat a neurofiziológiai mechanizmus tárolja, dolgozza fel, rendezi el. Kiindulópontunk csupán annyit jelent, hogy minden megismerési szint — itt nem tárgyalható módon — belerendeződik az emberi tevékenység általános szerkezetébe, és ehhez a szerkezethez képest az emberi megismerési tevékenység felépítése nem külső vagy idegen. Az ember tevékenysége során dolgozza fel az információkat és információszerzési módja nagymértékben hatást gyakorol konceptuális és értelmezési sémáira, információinak tartalmára. Ebből azonban nem következik szükségképpen — mint ahogyan ténylegesen egyáltalán nem is következik —, hogy a megismerés bármely szintjének a struktúrája közvetlenül összevethető vagy megfeleltethető lenne annak szerkezetével, amit megismerünk. Pl. az észlelési mechanizmus olyan, hogy valóban csak bizonyos típusú észlelések hordoznak veridikus információkat az észlelés objektumáról, ebből azonban nem következik az, hogy az észlelési mechanizmus szerkezete maga, és még kevésbé az észlelési mechanizmus bizonyos állapotait leíró állítások szerkezete azonos lenne annak struktúrájával, amit ezek az állítások leírnak.

Természetesen a klasszikus korrespondencia elméletek nagy többsége nem is észlelésre hivatkozik, amikor a megismerés és a valóság közti megfelelést állítja, hanem a megfelelési viszonyt az állításokra és az állításoktól valamilyen értelemben függetlenül létező entitásokra vonatkoztatja. A továbbiakban ezeket az elméleteket fogjuk vizsgálni.

(3.2) *Kognitív korrespondencia.* Az észlelések esetében szükségtelen volt részletesebben tisztázni azt, hogy mit tekintünk korrespondencia relációnak, mert a korrespondencia legfeljebb azt jelentette, hogy létezik — ha létezik — valamilyen egyértelmű hozzárendelés az észlelés és az észlelés objektuma között. A relációfogalom használata nem szorult különösebb elemzésre. Ha a relációt tetszőleges entitások, dolgok, fogalmak, ismeretek stb. közti kapcsolatnak fogjuk fel, akkor viszont már elengedhetetlen rögzíteni azt, hogy a fogalmat milyen értelemben használjuk. Tulajdonság (predikátum) a logikában mindaz, amit állíthatunk valamiről. Ha bizonyos dolgok rendelkeznek valamely tulajdonsággal, más dolgok pedig nem, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a tulajdonság bizonyos dolgokra nézve igaz, más dolgokra nézve pedig hamis. Az osztályok alkotják a tulajdonságok terjedelmét, vagyis az osztályok tartalmazzák

mindazon dolgokat, melyek valamely tulajdonsággal rendelkeznek.⁶ Ha a halmazelméletből kölcsönvett fogalmakkal élünk, akkor a következőket látjuk: a halmaz elemein definiálhatunk tulajdonságokat, a halmaz elemei között pedig relációkat. A relációk tetszés szerinti számú változót tartalmazhatnak attól függően, hogy a halmaz hány eleme között állnak fenn. Ha a halmaz egy elemére vonatkozóan állítunk egy tulajdonságot, vagy több elemére vonatkozóan állítunk egy relációt, akkor egyaránt igaz vagy hamis kijelentéshez jutunk. Ebből adódik, hogy ésszerű és ökonomikus a tulajdonságot egyváltozós relációnak tekinteni, mert így csak egyfajta fogalommal lesz dolgunk.⁷

A korrespondencia elméletekhez azonban nem elégséges az egyszerű reláció-fogalom, hanem ebből a szempontból különös jelentősége van az ún. rendezési relációnak (nagyság szerinti rendezés, megelőzés, pontos sorrendiség stb.). Definiáljuk — mert később felhasználásra kerül — az ún. rendezett halmazt. Egy halmaz rendezett, ha elemei között definiálhatunk egy megelőzési rendezési relációt és a halmazban teljesülnek az alábbi rendezési törvények: 1. egyetlen elem sem előzi meg önmagát; 2. ha egy elem megelőzi a másikat, akkor a másik nem előzheti meg azt; 3. Ha egy elem megelőzi a másikat és az megelőz egy harmadikat, akkor az első is megelőzi a harmadikat; 4. ha két elem a rendezett halmaz eleme, akkor a két elem vagy azonos, vagy egyik megelőzi a másikat. Röviden: egy halmaz rendezett, ha elemei között értelmezve van egy kétváltozós irreflexív, asszimmetrikus, tranzitív és trichotóm reláció⁸. Két rendezett halmaz között létrehozható egy rendezéstartó leképezés, és ekkor a két rendezett halmaz hasonlóknak mondjuk. Legyen A és B két rendezett halmaz. Ezek hasonlóak, ha van olyan invertálható függvény, amelyik A bármelyik két elemét úgy viszi át B két elemébe, hogy B e két eleme közül az előzi meg a másikat, amelyik az eredeti A halmazban is előbbi volt⁹, vagyis a függvény, illetve a megfeleltetés az előbbi elemhez előbbi, a későbbi elemhez pedig későbbi elemet rendel. Jól rendezett halmazok (azaz olyan halmazok, melyek bármely nem üres részhalmazának van első eleme) esetében nagyon erős állítást tehetünk: ha egy halmaz jól rendezhető, akkor többféle módon is lehet jól rendezni. De ha két jól rendezett halmaz esetében a jól rendezés rögzített és a két halmaz hasonló, akkor csak egyetlen rendezéstartó megfeleltetés realizálja ezt a hasonlóságot.¹⁰

A rendezési reláción kívül szükségünk van még a struktúra definíciójára. Egy halmazt struktúrának¹¹ nevezünk, ha elemei között relációk és műveletek vannak definiálva. A halmaz maga a struktúra individuumtartománya, a halmaz elemei pedig a struktúra individuumai. Két struktúra izomorf, ha köztük egy olyan kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés létesíthető, amelyik reláció- és művelettartó.

Ezek a halmazelméleti fogalmak segítségünkre lesznek a korrespondencia reláció tisztázásához, mely reláció legalább kétváltozós, és ezért semmiképpen sem tekinthető tulajdonságnak. Két dolgot szükséges tisztáznunk: az egyik az, hogy *mi* ez a reláció, a másik pedig az, hogy *mik között áll fenn* ez a reláció. Az előbbi nyilván függvénye az utóbbinak, mert az, hogy *mik között áll fenn*

⁶ Ruzsa Imre: „A matematika és a filozófia határán”, Budapest 1968, 18.

⁷ Ruzsa—Urbán: „A matematika néhány filozófiai problémájáról”, Budapest 1966, 165.

⁸ I. m. 41.

⁹ I. m. 154.

¹⁰ Ruzsa, i. m. 319—320.

¹¹ Ruzsa—Urbán, i. m. 165—166.

a reláció, már eleve kizár bizonyos fajta relációtípusokat. Például a korrespondenciát izomorf relációnak tekinteni rendkívül nehéz lenne, mert ehhez azt kellene bizonyítani, hogy struktúrák közötti relációról van szó, márpedig a korrespondencia reláció valóságoldalát rendkívül nehezen lehetne a fenti értelemben definiált struktúrának tekinteni. Könnyen cáfolhatók ezért az olyan álláspontok, melyek a korrespondenciát olyan — rendezéstartó — relációnak tekintik, amelyik izomorf struktúrákat eredményez. Markovič¹² például a következőképpen értelmezi a korrespondenciát: az igazság két dolog viszonya. Az egyikről közvetlen tapasztalatunk van — ez a jel. A másikat a jel közvetíti — ennek a jel csupán modellje. Ez a másik lehet valamiféle valóságos struktúra, tény stb. Valamely jel akkor és csak akkor igaz, ha adekvát módon jelöl egy valóságos modellt. Az adekvát jelölés ekvivalens azzal, hogy azonos szerkezetű, izomorf. A jel kijelentések valamely osztálya, mely lehet egyelemű is. A modell viszont természeti és társadalmi állapotok, valóságos tárgyak bizonyos halmaza.

Ha valaki azt vallja, hogy ismereteink igazságának a megfelelés a kritériuma, akkor ez még nagyon sok mindent jelenthet. Feigl például Schlickre hivatkozva a faktuális állítások igazságát abban látja, hogy egy mondat szavai (nevek, predikátumok) egy-egy értelmű (vagy legalább sok-egy értelmű) megfelelésben vannak az e szavak által denotált tárgyakkal, tulajdonságokkal vagy viszonyokkal. A hamisság viszont a szavak ekvivokális használatára, aminek következtében egy-sok értelmű megfelelés adódik a szavak és a szavak által denotált tárgyak, tulajdonságok vagy viszonyok között.¹³ Quine szerint viszont „a világ természete folytán az igazság rendszerint állításokhoz kapcsolódik. Pontatlan, de nem alaptalan közhely, hogy egy állítás igaz, ha megfelel a valóságnak, ha tükrözi a világot. Annak eldöntésére, hogy egy állítás igaz-e, arra az alapvető mód, hogy ilyen vagy olyan értelemben a világgal egybevetjük — vagy ami legközelebb fekvő, egybevetjük a világra vonatkozó tapasztalatainkkal.”¹⁴

Mi mármost a megfelelési reláció? A sokfajta megfelelési relációfogalom közül az igazságelméleten belül az a kettő releváns, melyeket Pitcher említ; 1. *A megfelelés mint korreláció.* A megfelelés mint korreláció egy rendezési reláció két halmaz elemei között; pontosabban, két valamilyen módon rendezett halmaz közötti rendezéstartó leképezés. Ilyen lehet pl. egy kölcsönösen egyértelmű halmazelméleti leképezés, ami létesíthető pl. a természetes számok halmaza és a páros számok halmaza között. Közelítőleg hasonló reláció lehet pl. a francia parlament és az NSZK parlament között; ez a két intézmény ugyanis párosítható egymással azon elv szerint, hogy hasonló a szerepük az állami életben. 2. *A megfelelés mint kongruencia.* Ha például veszünk két azonos nagyságú és alakú könyvet és egymásra illesztjük őket, akkor a kongruencia értelmében beszélünk megfelelésről. Ugyanilyen típusú megfelelésről beszélünk akkor is, ha két különböző ember egymástól függetlenül beszámol ugyanazon eseményről és beszámolójuk tartalma a legkisebb részletekig megegyezik. Ekkor is azt mondjuk, hogy a két beszámoló megfelel egymásnak, a kongruencia értelmében összhangban van egymással — egyeznek.

¹² Mihajlo Markovič: Az igazságról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1965/5, 897.

¹³ H. Feigl: The Origin and Spirit of Logical Positivism; „The Legacy of Logical Positivism” (Studies in Philosophy of Science), ed. by P. Achinstein and S. F. Barker, Baltimore 1969, 13—14.

¹⁴ W. v. O. Quine: „A logika módszerei”, Budapest 1968, 15.

A hagyományos korrespondencia elméletek megfelelésfogalma a korrespondencia második értelemben vett jelentése. Kimutatjuk, hogy a megfelelés effajta értelmezése olyan súlyos nehézségeket vet föl e fogalom alkalmazásával kapcsolatban, hogy legfeljebb a megfelelés gyengébb — azaz első — jelentése állhat fenn, vagyis az, hogy megfelelés van a korreláció értelmében az individuális állítások és a tények között. Ez utóbbival kapcsolatban viszont erősen kérdéses, hogy a megfelelés ez esetben betöltheti-e az igazság kritériumának a funkcióját.

A megfelelés hagyományos értelmezésének kritikája legpregnansabban a már említett Austin—Strawson vitában nyilvánult meg. Ezért nem tekinthetünk el a vita részletes ismertetésétől. Itt szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy mivel az Austin—Strawson vitában megfogalmazott, a korrespondencia elméletre vonatkozó kritikával fő vonalaiban teljesen egyetértünk — és azt csak helyenként tartjuk kiegészítésre szorulóknak —, a megfelelési elmélet hagyományos értelmezéseinek kritikájánál ezen álláspont kifejtését fogjuk követni anélkül, hogy az esetleges kiegészítéseket külön jeleznénk. Nem tekintjük a koncepció megváltoztatásának, ha vitában kifejtett nézeteket néhol pontosabb matematikai fogalmakkal fejtjük ki — jöllehet a szerzők ezzel ritkábban élnek —, mert minket elsősorban úgyis az elvileg formalizálható rendszerek igazságfogalma érdekel.

Miután jeleztük azt, hogy a megfelelési reláció mibenléte függ attól, hogy mik között áll fenn a reláció, ezért elemzésünket két részre bontjuk. Először tárgyaljuk azt az esetet, amikor a viszony egyik pólusa a kijelentés, majd rátérünk arra a változatra, melyben a megfelelési reláció egyik pólusa az állítás.

(3.21) Kezdjük példakkal: „Igaz az, hogy kétszer kettő négy.” „Igaz, hogy Magyarországot 1944-ben megszállták a németek.” „Igaz, hogy Cézár átlépte a Rubicont, de hamis, hogy átkelt az Atlanti-óceánon.” Ezekben az állításokban az igaz és hamis melléknevek predikátumok, és ezeket az állításokat mint adatokat kezeljük. Nem azért adatok ezek, mert igazságuk nem kérdőjelezhető meg, hanem azért, mert példázzák, hogy az adott esetben miként használjuk az igaz és a hamis fogalmakat. „Az egyetlen fajta dolog, ami igaz vagy hamis lehet, a kijelentés és csakis ez, azaz az, amit hiszünk vagy nem hiszünk, amit kétségbe vonunk, vagy felteszünk.”¹⁵ Az említett tétel szerzője, Ducasse olyannyira a kijelentést tartja az igazság hordozójának, hogy az összetettebb emberi megnyilvánulásokat és magatartásokat is a kijelentésekre alapozva értékeli. Ha valaki megfogalmaz egy állítást, akkor az a kijelentés mellett egy attitűdöt is tartalmaz: az is benne van, hogy az illető milyen mértékben hajlandó hinni, amit mond. A vélemény itt egy kijelentésből, valamint a kijelentéssel szembeni vélekedő attitűdből tevődik össze. Ducasse szerint a vélemény is lehet igaz vagy hamis. Hamis a vélemény két esetben: ha van egy igaz kijelentésünk, de nem hajlunk arra, hogy higgyük; vagy, ha van egy hamis kijelentésünk, és hajlunk arra, hogy higgyük. A vélemény lehet igaz — az ellenkező két esetben. Szerzőnk erre egy egész bonyolult rendszert épít fel, melyet itt mesterkéltége miatt nem érdemes részletezni. Álláspontjával csupán illusztrálni kívántuk ennek a Fregére visszavezethető gondolatnak ad abszurdum vitt használatát.

Mint már jeleztük, az a gondolat, miszerint az igaz és a hamis a kijelentéshez

¹⁵ C. J. Ducasse: *Propositions, Truth and the Ultimate Criterion of Truth*; Ducasse: „Truth, Knowledge and Causation”, London 1968, 152.

tartozik, Fregétől származik. Szerinte az igaz és a hamis a mondatokra vonatkoztatás. A mondatot nem lehet felcserélni a kijelentéssel, mert egy komplex kifejezés referenciája csupán részeinek referenciájától függ. Ha valamely mondat egyedi fogalmait más ugyanolyan referenciájú, de különböző értelmű egyedi fogalmakkal helyettesítjük, akkor az egész mondat értelme (a kifejezett gondolat) megváltozik. A mondat igazságértékének azonban változatlanul kell maradnia; ezért a kijelentés az, ami az igazság és a hamisság hordozója.

Minden megfelelési elmélet, amikor megállapítja a megfelelési relációt, akkor utal arra, hogy a reláció egyik pólusán mindenképpen az áll, amit mondunk vagy gondolunk. De mit jelent az, hogy „amit mondunk vagy amit gondolunk”? Nézzük például a következő esetet. „Esik az eső.” Ez egy magyar nyelvű mondat. Nem ez az, amit igaznak mondtunk. Ha valaki azt mondja, hogy „It is raining”, vagy „il pleut”, vagy „es regnet”, akkor tudjuk, hogy ugyanazt mondta, amit a magyar nyelvű mondat kifejez. Tehát, az igazság hordozója nem a beszélő által kiejtett különböző mondatok, hanem az a valami, ami mindegyikükben közös. Mi ez a közös a különböző mondatokban? Az azonos tartalom. Tetszőleges számú, lehetséges, individuális gondolat tartalmát nevezzük kijelentésnek. A kijelentés az igazság vagy a hamisság hordozója.

Wittgenstein Platón nyomán feltételezte, hogy a kijelentések objektív entitások, mert ha több mondat ugyanazt fejezi ki, akkor kell lennie valaminek, amit kifejeznek. Ebből az adódik, hogy a kijelentés entitás, hiszen valahányszor egy személy gondol vagy hisz valamit, kell lennie valaminek, amit gondol vagy hisz.

Ezzel felvázoltuk a megfelelési elmélet azon változatának nem abszurd formáját, mely a reláció egyik pólusának a kijelentést tartja. A kijelentést objektív entitásként értelmező felfogással kapcsolatos nehézségek két csoportra oszthatók:

1. Ebben az esetben erős a kísértés arra, hogy a kijelentést megfosszák asszertív erejétől. Vizsgáljuk a következő formákat: „Az ajtó be van zárva.” „Be van zárva az ajtó?” „Az ajtó nincs bezárva.” „Zárd be az ajtót!” stb. Nyilvánvaló, hogy van valami közös mindezen formákban, mégpedig a formák mögött levő tartalom. Ebben a szemléletben lényegesebb az, hogy valaki állítsa, kérdezze, parancsolja azokat a cselekvéseket, melyeket az emberek végrehajtanak azáltal, hogy mondanak valamit, mint az, hogy ezek a cselekvések egy embertől függetlenül létező absztrakt entitásban misztikusan testet öltsenek, mégpedig anélkül, hogy performálnák őket. Ez a szemlélet azonban két ellenvetést is eredményezhet. Egy olyan, pusztán intelligibilis tartalom, mint az ajtó becsapása semmit sem állít és ezért nem lehet sem igaz, sem hamis. Igaz és hamis csak akkor lesz, ha valaki állítja vagy tagadja ezt a tartalmat. Ez az érvelés éppen attól fosztja meg a kijelentést, ami annak leglényegesebb funkciója, azaz attól, hogy ő az igazság hordozója. Ezt elkerülendő, a másik érv a következőképpen hangzik: Mind az állítás, mind a kijelentés lehetnek igazak, hiszen a kijelentés csupán az állításnak a tartalma. Pitcher kitűnő analógiát hoz erre.¹⁶ Egy formát használhatunk arra — mondja —, hogy segítségével csillag alakú tézstákat vágjunk, és mind a tézsta, mind pedig a forma csillag alakú lesz. Az igaz kijelentés éppúgy nem lesz azonos az igaz állítással, mint ahogyan a csillag alakú forma sem lesz azonos a csillag alakú tézstával. Ez az ellenvetés elkerüli az előbbi nehézséget, de teljesen vi-

¹⁶ G. Pitcher: Introduction; „Truth”, ed. by Pitcher, id. kiad. 7.

lágos, hogy ekkor két radikálisan különböző entitás lesz az igazság hordozója: a kijelentés, illetve az állítás.

2. Sokkal súlyosabb nehézséggel állunk szemben abban az esetben, ha nem csupán azt vizsgáljuk, hogy bír-e a kijelentés asszertív erővel vagy sem. A nehézség abban áll, hogy még az asszertív erővel bíró kijelentéssel kapcsolatban is feltehető a kérdés: mi is ez az entitás? A legkézenfekvőbb lehetséges válasz a következő: a kijelentés azon individuális szavak vagy kifejezések jelentéseiből tevődik össze, mely szavak és kifejezések alkotják azokat a különböző mondatokat, melyek révén az adott kijelentést kifejezzük. Ezt a magyarázatot a következő érveléssel támasztják alá: a) A kijelentés elsősorban arra szolgál, hogy több azonos jelentéssel bíró mondatban kifejezze azt, ami bennük közös (pl. az „esik az eső” mondat különböző nyelveken); b) A kijelentés tehát mindazon mondatok közös jelentése, mely mondatok kifejezik ezt a kijelentést; c) A kijelentés azon individuális szavak vagy kifejezések jelentéseiből tevődik össze, melyek éppen a kijelentést kifejező mondatokat alkotják.

Ha feltételesen elfogadjuk ezt az érvelést — sőt még a platóni entitásként létező kijelentések létezését is —, akkor is fölmerül az a probléma, hogy mi lesz a helyzet ezen entitások kombinációival. Mi lesz a szabályokkal és a szabályok révén nyert komplex entitásokkal? Mik lesznek ezek a komplex entitások? Erre már végképp nincs felelet.

Teljesen szokásos és gyakori dolog, hogy különböző jelentésű mondatok ugyanazt fejezik ki. Például: Pista testvére azt mondja, hogy „bátyám beteg”. Ugyanennek a Pistának az anyja ugyanekkor azt mondja: „A fiam beteg.” Pontosan ugyanezen Pista fia, ugyanebben az időben azt mondja: „Apám beteg.” A fentiek értelmében mindhárman egyetlen és egy és ugyanazon kijelentést fejeztek ki, de erősen kétlem, hogy bárki is azt mondaná, hogy a három mondatnak ugyanaz a jelentése. Nem állíthatjuk, hogy egy mondat vagy a szavak jelentése, vagy értelme igaz lenne. Ebből látható, hogy a b) alatti érvelés hamis és mivel c) kizárólag b) következménye, következésképpen c) is hamis. Ha tehát a szavak jelentései nem a kijelentés alkotórészei, akkor mikből áll a kijelentés? Mik az alkotórészei annak a tartalomnak, amit mondunk? Az entitás elmélet erre semmiféle választ nem tud adni.

A megfelelési elmélet hívei közül éppen ezért sokan elvetik azt az álláspontot, mely szerint a kijelentés mint objektív entitás lenne az igazság hordozója. Egyesek úgy próbálják megoldani a problémát, hogy a kijelentések mentális — pl. lingvisztikai — entitások, mások pedig a kijelentést nem létező fikciónak tekintik, és helyébe a hitet, az ítéletet, az állítást teszik.

Láttuk, hogy a kijelentés entitásként való értelmezése megoldhatatlan nehézséget okoz a kijelentés és a valóság közötti viszony megállapításában. Kíséreljük meg mármost azt, hogy úgy beszéljünk a megfelelési relációról, mint amihez nem szükséges tisztázni a kijelentés természetét!

Pitcher az ezzel kapcsolatos nehézségeket úgy tárgyalja, hogy a megfelelést a kongruencia értelmében tekinti.¹⁷ Ha a hagyományos megfelelési elmélet állítja a kijelentés megfelelését a kongruencia értelmében, akkor világos az, hogy a kijelentés részeit legalább durván meg kell különböztetni egymástól, mivel a megfelelési viszony a kijelentés részei és a kijelentés által leírt tény részei között áll fenn, és a kijelentésnek mint egésznek is kongruensnek kell

¹⁷ I. m. 11–12.

lennie a ténnyel mint egészszel. Hogy mi a kijelentés egésze, arra — már láttuk — nem lehet választ adni. Megoldhatatlannak látszik az a probléma is, hogy hány konstituens alkot egy kijelentést. Éppígy megoldhatatlan probléma az is, hogy mik ezek az összetevők — miután kiderült, hogy a szavak jelentései nem lehetnek ezek.

Marad az egyetlen lehetőség. Feleltessük meg a kijelentés fő részeit a kijelentést kifejező mondat fő nyelvtani részeinek. Vizsgáljuk a következő esetet: „Macska van a lakásban.” A mondatnak három alkotórésze van, s a három alkotórésznek a következő szavak felelnek meg: „macska”, „lakás” és „— van —ban”. Gondoljunk ki egy tetszőleges idegen nyelvet. A nyelvvel kapcsolatban az az egyetlen követelményünk, hogy a fenti mondat az adott nyelvben egyetlen szóval legyen kifejezhető. A konstruált nyelv megfelelő egyszerű mondata hangozzék így: „Macskalak.” Mondhatjuk-e azt, hogy az a személy, aki a konstruált nyelven azt mondja, hogy „Macskalak”, az egy olyan kijelentést fejez ki e mondattal, mely kijelentésnek egy alkotórésze van? Ha igen, akkor hogyan lehetséges az, hogy ennek a kijelentésnek, amit mi azzal a mondattal fejeztünk ki, hogy „Macska van a lakásban” három alkotórésze van? Talán hajlanánk arra, hogy azt mondjuk: a konstruált nyelven beszélőnek a kijelentése éppúgy három alkotórésszel bír mint a miénk, mert amikor azt mondja, hogy „Macskalak”, akkor azt akarja mondani, hogy „Macska van a lakásban”. Ez valóban így is van. Csakhogy: a konstruált nyelven beszélő emberünk éppoly joggal mondhatja a következő két lehetőséget: 1. Amikor ő azt mondja, hogy „Macskalak”, akkor ő ezen azt érti, hogy macskalak; és 2. amikor mi azt mondjuk, hogy „Macska van a lakásban”, akkor ezen mi is azt értjük, hogy macskalak.

Mit tehetünk a továbbiakban? Több lehetőség van. Először mondhatjuk azt, hogy a két mondat egy kijelentés, csak az egyiknek három, a másiknak pedig egy összetevője van. Ekkor a kijelentések azonossága semmiképpen sem alkotórészeik azonossága, hanem az általuk leírt tényeké vagy a dolgok állásáé. Ebben az esetben világos, hogy a mondatok referenciális azonosságáról van szó. Azonosságuk tehát csak annyi, hogy ugyanarra vonatkoznak, tehát ugyanazon tényállásra vonatkozó állító és tagadó mondat egyformán „meg fog felelni” annak, amivel relációban áll, tehát egyformán igaz lesz. Ekkor viszont két dolog megfelelése azt involválja, hogy megfelelő részeit párosítsuk. Ha ezután a két kijelentés egyike megfelel is a dolgok állásának, akkor is nehéz lenne megmutatni, hogy ez hogyan lehetséges. Legalábbis abban az esetben nehéz, ha valaki a tényt, vagy a dolgok állását olyan komplex entitásnak tartja, melynek meghatározott számú alkotórésze van. Az első lehetőséget tehát elvethetjük a következő érvelés alapján: az a kijelentés, hogy „Macska van a lakásban” leírja S_1 dolgok állapotát, vagyis azt, hogy macska van a lakásban, s ez a kijelentés háromelemű. A „Macskalak” kijelentés leírja S_2 dolgok állapotát, vagyis azt, hogy macskalak, s ez a kijelentés egyelemű. Ebben az esetben azonban S_1 és S_2 azonosítása circulus vitiosus-t jelent. A magyarázat rendkívül egyszerű, ti. a dolgok állapota csakis nyelvi eszközökkel ragadható meg. A két állapot azonosságát csak úgy állíthatjuk, hogy a két kijelentés tartalmát azonosnak mondjuk. Ezt azonban ebben az esetben — ex hipotesi — eleve feltettük. A másik lehetőség a következő volna: Mondhatnánk, hogy a két mondat ugyanazt a kijelentést fejezi ki, de nem állíthatjuk, hogy e kijelentés alkotórészeinek száma szükségszerűen kapcsolatban van bármely mondat alkotórészeinek számával. Ekkor azonban mit fe-

leltetünk meg és minek? És egyáltalán: hogyan határozhatjuk meg az alkotórészek számát? És végül a harmadik lehetőség: Mondhatjuk azt is, hogy az összetevők számának megállapítása semmiféle jelentőséggel sem bír, ekkor azonban a megfelelés mint kongruencia alkalmazhatatlan a kijelentés és tény viszonyának leírására.

Befejezésül hadd jegyezzük még meg, hogy amikor Pitcher azt próbálja kimutatni, hogy a kijelentések és a tények között nem állhat fenn a kongruencia értelmében vett megfelelés, akkor voltaképpen csupán a megfelelés gyengébb, a korreláció értelmében vett fogalmával operál, hiszen csakis az egy-egy értelmű hozzárendelés lehetetlenségét mutatja ki. Ez azonban számunkra elegendő, mivel ha a gyengébb értelemben (korreláció) nem lehetséges a hozzárendelés, akkor az erősebb értelemben (kongruencia) biztos, hogy nem lehetséges.

Ha a kijelentés lenne az igazság hordozója, akkor vagy kiegészítjük Frege elméletét a redundancia elmélettel, vagy fel kell adnunk azt az igazságkonceptiót, amelyik az igazságot és a hamisságot a kijelentéshez köti. A redundancia elmélet nélkül ugyanis nem lesz kritériumunk annak eldöntésére, hogy mely kijelentéseket tekinthetjük igaznak. A Frege koncepcióját alátámasztó érv, miszerint egy mondat értelmét meg kell határoznunk, azaz tisztáznunk kell, hogy milyen feltételek mellett lesz igaz, azt jelenti, hogy először ismernünk kellene a mondat értelmét és azután kellene alkalmaznunk kritériumokat arra vonatkozóan, hogy mikor lesz igaz.¹⁸

Kiderült, hogy a kijelentés — bármiképpen is értelmezzük — nem alkalmas arra, hogy az igaz és hamis terminusok kizárólagos hordozója legyen. Az igaz és hamis terminusok a megfelelési elméleten belül következésképpen nem a kijelentéseket illetik.

(3.22) Jól tudjuk, hogy az igaz szót sokféle mondatban, sokféle dolog kifejezésére használjuk. A megfelelési elmélet azon változatában, melyről e pont alatt szó lesz, leginkább a következő formákban használjuk: „Igaz az, hogy Péter magas”, „Ez az állítás igaz”, „Az ő állítása igaz”, „Az az állítás, hogy Péter magas, igaz” stb.

Az igaz leírások az igaz állítások, illetve állításhalmazok egyszerű változatai abban az értelemben, hogy ezek igaz válaszok. Ekkor azonban már nem kijelentésekről, hanem állításokról van szó. Soha nem azt mondjuk, hogy ennek a mondatnak vagy ezeknek a szavaknak a jelentése vagy értelme igaz. Ehelyett azt mondjuk, hogy az ilyen és ilyen értelemben vett szavak, illetve a szavak, ha ilyen és ilyen értelmet tulajdonítunk nekik, vagy így és így értelmezzük őket, akkor igazak.

Bizonyos értelemben a mondatokról is azt szoktuk mondani, hogy igazak. Azért bizonyos értelemben, mert ilyenkor mindig a mondatokban levő állításokról van szó. A mondat szavakból tevődik össze, az állítás pedig szavakkal fogalmazódik meg.

Egy mondatról mondhatjuk, hogy nem magyar mondat, vagy nem helyes magyar mondat, az állításra viszont azt mondjuk, hogy nincs magyarul megfogalmazva, vagy nincs helyesen magyarul megfogalmazva. Az állítást valaki vagy valakik kimondja vagy kimondják (megfogalmazza vagy megfogalmazták), a mondatot viszont használják. Azt mondhatom, hogy „ez az én állításom”, azt viszont nem mondhatom, hogy „ez az én mondatom”, legfeljebb

¹⁸ M. Dummet: Truth; „Truth”, id. kiad. 100.

azt, hogy „ez a mondat magyar, francia, vagy német nyelvű”. Ebből adódik az is, hogy egy és ugyanazon mondatot különböző állítások kimondására használhatunk. Például mondhatom én azt, hogy „Ez a dolog az enyém” és mondhatja ő is azt, hogy „Ez a dolog az enyém”. Ugyanaz a mondat nyilvánvalóan nem ugyanazt állítja. Beszélhetünk valamiről mint „állításról, hogy *S*”, de ha mondatról beszélünk, akkor azt mondjuk, hogy „*S* mondat” és nem pedig azt, hogy „a mondat, hogy *S*”.

Miután leszögeztük, hogy a megfelelést az állításra vonatkoztatjuk, felvetődik a kérdés, hogy mikor igaz egy állítás. Az erre adott válaszok meglehetősen eltérők egymástól. Tekintsük először Austin álláspontját.¹⁹ Röviden összefoglalva ez a következő: egy állítás igaz, ha megfelel a tényeknek vagy a dolgok állásának. Ez a válasz azonban Austin szerint az egész igazságelmélet közhelyek gyűjteményévé változtatja. Ha létezik nyelvi kifejezhető kommunikáció, akkor szükségesek olyan szimbólumcsoportok, melyeket a közlő vagy beszélő alkot, és amelyeket a hallgatók, akikhez szólok, megfigyelnek. Ezen kívül kell lennie még valaminek, amiről a szavak közölnek valamit. Ezt nevezhetjük a világnak. Semmiféle racionális érv nem szól az ellen, hogy a világ tartalmazza a szimbólumcsoportokat is, kivéve azt az aktuális állítást, amelyik a szóban forgó konkrét esetben a világról szól.

Különböztessünk meg kétfajta konvenciócsoportot. Az egyik csoport az ún. *deskriptív konvenciók* csoportja. A deskriptív konvenciók a szavakat (= mondatokat) korrelálják a világban található dolgok, események, situációk stb. típusaival. A másik csoport az ún. *demonstratív konvenciók*. A demonstratív konvenciók a szavakat (= állításokat) korrelálják a világban található történelmi situációkkal. „Egy állítást igaznak mondunk, ha a dolgok azon történelmi állása, mellyel az állítás a demonstratív konvenciók révén korrelációban van (az, amire az állítás ‚referál’) olyan típusú, mely típussal az állítás kifejezésére használt mondat deskriptív konvenciók révén áll korrelációban.”²⁰

Austin felfogása sokféle ellenvetést eredményezett. Mielőtt ezekre rátérnénk, menjünk egy darabig még tovább Austin gondolatmenetében, s csak ezután térjünk rá saját ellenvetéseinkre és másokéra e felfogással kapcsolatban.

Egy sor nehézség származik abból, ha a „tény” szót a történelmi eseményekre, situációkra, vagy általában a világra használjuk. A „tény” szót gyakran használjuk a következő kontextusokban: „A tény az, hogy . . .”; „A tény az, hogy *S*”; „Tény, hogy *S*”; „A tény, hogy *S* . . .” stb. A tény szó mindegyik változatban intuitíve azt sugallja, hogy jelentése annyi, hogy „igaz az, hogy *S*”. A tény szó használatából arra következtethetünk, hogy értelmezése kétféle lehet: 1. A „tény” szó csak alternatív kifejezése az „igaz állítás” kifejezésnek; 2. Minden igaz állításhoz található egy — az állításnak pontosan megfelelő — tény. Az első változat nehézségeket visz a koherencia és a formalista elméletbe, a második változat pedig ellentmondásokat eredményez a korrespondencia elméletben. Vagy azt tesszük fel, hogy az igaz állításokon kívül semmi sem létezik, pontosabban semmi olyan, aminek az igaz állítás megfelelhetne, vagy pedig az egész világ nyelvi megkettőzésekből fog állni. Ha ugyanis egy állítás igaz, akkor léteznie kell a dolgok olyan állásának, mely az állítást igazgá teszi és ami egészében mégis különbözik a róla kimondott igaz állítástól. Éppígy természetes azonban az is, hogy a dolgok állását csak szavakkal tu-

¹⁹ J. L. Austin: Truth; „Truth”, id. kiad. 18—31.

²⁰ I. m. 22.

dom leírni. Azt a kifejezést, hogy „a tény az, hogy” olyan szituációkban használjuk, amikor negligáljuk a különbséget egy igaz állítás és azon dolgok állása között, melyre vonatkozóan az állítást igaznak tartjuk.

A megfelelés szó sokféle jelentése miatt ugyancsak nehézségeket okoz. A szavak (=mondatok) ugyanis és a szituáció-típusok közötti korreláció abszolúte és teljesen konvencionális, mert a szituáció-típusok leírására tetszőleges szimbólumokat használhatunk.

Az Austinnal szembeni ellenvetések ismertetése előtt még egy utolsó megjegyzés: sok nyelvi mondat állítás formáját ölti, mégsem tekinthetők igaznak vagy hamisnak, rendszerint azért nem, mert nem deskriptívek. Ilyen állításformát öltő mondatok az értékítéletek, a definíciók, a kalkulusokban használt változatok stb. Ezekről nincs értelme azt mondani, hogy megfelelnek a tényeknek.

Austin álláspontjával szemben a legerősebb — és általunk alapján helyesnek tartott — ellenvetéseket Strawson tette meg. Ennek ellenére bizonyos saját megfontolásokat bocsátanánk előre. Miért nem tartja a filozófusok egy része Arisztotelész álláspontját — miszerint arról mondjuk, hogy igaz, ami úgy van — kielégítőnek? Durván megfogalmazva azért, mert nem vagyunk képesek pontos kritériumokat adni arra vonatkozóan, hogy mi felel meg ennek a követelménynek. A korrespondencia elméletek mindegyike valamilyen megfelelési viszonyt tartja az igazságot a világ és a szavak között, és szavakon néha lingvisztikai, néha nem-lingvisztikai entitást értenek. A megfelelési elmélet legtöbb változata mégis lingvisztikai és nem-lingvisztikai terminusok közti viszonyról beszél. Ugyanakkor — mint Austinnál és másoknál láttuk — kimutatható, hogy nem lingvisztikai entitásokról szoktuk azt mondani, hogy igazak. Az, hogy mondunk valamit a világról, nem azonos azzal, hogy mit mondunk a világról. Igaznak azt tartjuk, amit mondunk, és nem csupán azt, hogy mondunk valamit. Ha az állítás igaz, akkor ezen nem azt értjük, hogy állítunk valamit, hanem azt, amit állítunk. Az állítások nem önmagukban léteznek, hanem beszédepizódok tartalmi, vagyis olyasmiké, amik állítva vagy tagadva vannak.

Próbáljuk megnevezni, hogy mit is jelent az Austin-féle „konvenció-rendszerek” segítségével megállapított igazságfogalom. Van egy állításunk. Ezt úgy fejezzük ki, hogy egy bizonyos kontextusban használunk egy mondatot. A demonstratív konvenciók ezt a kontextusbeli mondatot X történelmi szituációba helyezik. A deskriptív konvenciók ugyanezt a kontextusbeli mondatot egy Y szituáció alá sorolják. Ha e kontextusbeli mondattal kifejezett állítást igaznak tartjuk, akkor ez Austin felfogásában azt jelenti, hogy XY típusú; vagyis az állítás igazsága abban a szituációban rejlik, amelyik ilyen típusú. Ez pedig ténykérdés, és nem csupán konvenció. Austin felfogása szerint azt állítani, hogy egy állítás igaz, még magáról az állításról sem mond közvetlenül semmit, hanem valahogy úgy néz ki, mintha azt mondanám, hogy egy bizonyos történelmi szituáció egy bizonyos típusú szituáció. Strawsonnak teljesen igaza van: azt mondani, hogy egy állítás igaz, ehhez nem elegendő csupán annyit mondani, hogy XY típusú, hanem szükséges hozzátennünk, hogy amint állítjuk, XY típusú; vagyis kapcsolat van aközött, hogy a történelmi szituáció ilyen és ilyen típusú és aközött, amit állítunk. Azt mondani, hogy egy állítás igaz, annyi mint azt mondani, hogy a dolgok olyanok, ahogyan az állítás állítja. Az a formula, hogy „ S állítás igaz” elsősorban azt emeli ki, hogy a dolgok olyanok, amilyeneknek S állítja.

Strawson Austin álláspontját illető kritikája rendkívül radikális, jöllehet a hagyományos megfelelési elméleteket illető nézeteik sokban hasonlóak. Teljesen igaza van Strawsonnak abban, hogy a megfelelési elméletet nem kijavítani, hanem elvetni kell. Strawson kritikájában világosan megmutatkozik az a körülmény, hogy — amennyiben a megfelelési viszony egyik oldalán az állítás áll — nem mindegy mi áll a megfelelési viszony másik oldalán: esemény, tény, a dolgok állása stb. A kijelentés esetében ez a körülmény még nem volt fontos, mert eleve nem tudtunk választ adni arra, hogy hány alkotórésze van a kijelentésnek és mik is ezek, tehát az összevetésre már eleve nem kerülhetett sor.

Mi Strawsonhoz hasonlóan értelmezzük Austin koncepcióját.²¹ Austin álláspontja szerint ugyanis egy állításról azt mondani, hogy igaz, csupán annyit jelent, hogy egy adott beszédepizód meghatározott konvencionális módon össze van kapcsolva valamivel a világban — azzal a megszorítással, hogy ez a világban levő valami nem lehet maga a beszédepizód.

Ha azt mondom valamiről, hogy az „az én állításom”, akkor ez két dolgot jelenthet: vagy azt, hogy én mondom azt, vagy azt, amit én mondok. Hogy „én mondok valamit”, az valóban egy beszédepizód, de amit mondok, az már nem. Ha azt mondom egy állításról, hogy az igaz vagy hamis, akkor az igaz és hamis jelzők csak arra vonatkoznak, amit mondtam, és nem arra, hogy én mondtam; tehát nem a beszédepizódra, hanem a beszédepizód eredményére utalunk. Amikor az igazságról vagy hamisságról beszélünk, az nem valamiféle beszédmód, hanem azt jelenti, hogy mondunk valamit, ami igaz.

Austin kimutatta, hogy egy és ugyanazon mondattal különböző állításokat tehetünk, és — bár expliciten nem mondja ki — valószínűleg egyetért azzal, hogy különböző mondatokkal viszont kimondhatunk egy és ugyanazon állítást. Ezt az esetet illusztrálják a következő mondatok: Te azt mondd Pistáról, hogy „Ő beteg”; vagy én azt mondom Pistának, „Te beteg vagy”; és Pista azt mondja nekünk, vagy bármelyikünknek, hogy „Én beteg vagyok”. Ezek különböző mondatok, sőt különböző jelentésű mondatok, és mégis, minden egyes fenti mondat ugyanazt mondja ki, minden egyes ilyen mondattal ugyanazt állítjuk. És éppen ebben az értelemben mondjuk azt, hogy az állítások azok, amik igazak vagy hamisak lehetnek.

Az emberek akkor állítják ugyanazt, vagy — hangsúlyozottabban — akkor teszik ugyanazt az állítást, amikor az általuk használt szavak és mondatok a használt szituációkban olyanok, hogy logikai értelemben mindannyiuknak, de csakis együtt, vagy igaz vagy hamis állítást kell tenniük. A fenti példamondatokban Pista, te és én azért állítjuk ugyanazt, mert az általuk használt szavak és mondatok a fentebb leírt szituáció esetén ugyanazt mondták ki, egy és ugyanazon személyre vonatkozóan, egy bizonyos történelmi pillanatban. És bárki, aki alkalmazni fogja ezt a leírást ugyanezre a személyre, ugyanebben az időben, ugyanazt fogja állítani.

Mielőtt folytatnánk Strawson kritikájának ismertetését, felhívjuk a figyelmet a következőre: Strawson az állítások igazságára vonatkozóan egy referenciális azonosságot állapít meg, nem mond azonban semmit az állítás leíró részének azonosságáról. Ha álláspontját integrálni kívánnánk abba a koncepcióba, amelyik a megismerést orientációs tevékenységi formának tekinti, akkor a Strawson által leírtak azt jelentik, hogy a különböző jelentésű mon-

²¹ P. F. Strawson: Truth; „Truth”, id. kiad. 33.

datok által kifejezett, egyformán igaznak tekintett állítás leíró része azért azonos, mert mindegyikük ugyanazt az információt szolgáltatja, hasonló személyeknél hasonló történelmi szituációkban hasonló cselekvési reakciókat vált ki. Tehát orientációs funkciójuk és értékük meghatározott szituációban, meghatározott körben és meghatározott személyek esetében azonos.

Miután mind Austin, mind pedig Strawson az állítást tartják igaznak vagy hamisnak, a továbbiakban azt a formát kell elemezni, amelyik az adott példamondat esetében így hangzik: „Az az állítás, hogy Pista beteg, igaz.” Austin szerint ha valaki ugyanarra a személyre használja az adott leírást, mint én vagy te, amikor kimondjuk azt, hogy „Pista beteg”, akkor az ily módon kialakult beszédepizód az, ami igaz lehet. Igen ám — veti közbe Strawson —, de ez az elemzés csak akkor lenne plauzibilis, ha az „igaz” nyelvtani alanyai általában olyan szavak vagy kifejezések lennének, melyek a partikuláris, egyedileg datálható beszédepizódokra vonatkoznának, azaz referenciájuk általában beszédepizód lenne. Erről azonban szó sincs. Az olyan jellegű kifejezések, mint „amit mondtak”, egyáltalán nem datálhatók, jóllehet annak, amit mondtak számos konkrét kimondása már datálható. A probléma ott van, hogy a következő forma, azaz „az állítás, hogy p ” nem alkot eseményt, tehát se nem lokalizálható, se nem datálható.

A továbbiakhoz azonban most már elengedhetetlen tisztázni, hogy miknek kellene megfelelniük az állításoknak. Nézzünk ismét példákat: „A kutya bolhás”, „A férfi, akivel vacsorázott, magas, jól öltözött és hibátlan kiejtéssel beszélő személy volt”, „A szoba, melyben lakott, kellemes és csendes” stb. Ha ilyen mondatokat használunk, akkor egy meghatározott dologra vagy személyre utalva olyan állításokat teszünk, melyekkel az a szándékunk, hogy jellemezzük, bemutassuk vagy leírjuk azt. A referencia, melyre az állítás vonatkozik, lehet helyes vagy helytelen. A leírás lehet megfelelő vagy nem megfelelő, illő vagy nem illő arra a személyre, akire alkalmaztuk. Ha a referencia helyes, akkor fennáll egy konvencionálisan megállapított viszony az ily módon használt szavak és azon dolgok vagy személyek között, amikre vagy akikre az állítás utalt. Ha a leírás helyes, akkor fennáll egy konvencionálisan megállapított viszony a leírásban használt szavak és a referált dolgok vagy személyek típusai között. Az állítás így tartalmaz leíró és referáló kifejezéseket, mely kifejezések logikai szerepe különböző. A leíró és referáló részek különbözőképpen viszonyulnak az állítás objektumához. Az állítás nem azonos sem a leírással, sem a referálással. Az állítás a referálás és a leírás összekapcsolása. Az állítás részei éppúgy nem azonosak a mondatrészekkel, vagy ha tetszik a beszédepizód részeivel, mint ahogy maguk az állítások nem azonosak a mondatokkal vagy a beszédepizódokkal. Amire, vagy akire az állítás referáló része vonatkozik, és amire vagy akire az állítás leíró része illik vagy nem illik, arról szól az állítás.²²

Semmi más nincs a világban azon kívül, hogy az állítás valami módon önmagával van viszonyban, vagy ettől eltérő módon az állítás különböző részei azzal vannak viszonyban, amiről az állítás szól. Az effajta relátumnak a létét feltételezni azonban logikai abszurditás, hogy úgy mondjuk, kategóriahiba. Az a követelmény viszont — és mi mást követelne a megfelelési elmélet —, miszerint ilyen relátum létezik, éppen azt teszi kötelezővé, hogy a világban

²² I. m. 36.

kell lennie valaminek, ami az állítást igazzá teszi, vagy, aminek az állításnak meg kell felelnie, ha igaz.

A relátum létezésének logikai abszurditása miatt van az, hogy sohasem mondjuk az állításról, hogy megfelel a dolgoknak vagy személyeknek, legfeljebb azt, hogy megfelel a tényeknek. A személyek és a dolgok biztosan nem lehetnek olyan valamik, amik igazzá tesznek egy állítást. Például az az állítás, hogy „A kutya bolhás”, nem a kutyától lesz igaz, hanem igazzá a kutyának az az állapota teszi, amit mondtunk, azaz a tény, hogy a kutya bolhás.

A tények és a szituációk azonban nem a világhoz tartoznak, míg a dolgok és az események valóban a világ részei. Miért tartoznak az utóbbiak a világhoz, s miért nem tartozhatnak az előbbieket a világhoz? Pontosabban: hogy hova tartoznak a tények, arról a vélemények megoszlanak. Tekintsünk most ezen álláspontok közül — röviden összefoglalva — néhányat.

Ducasse szerint a tény nem olyan valami, amihez az igaz kijelentés bármilyen értelemben is igazodnék. A tény ugyanis maga is csak egy igaz kijelentés.²³ Következésképpen van azért valami, ami megfelel a ténynek, ez azonban csupán egy episztemikus attitűd. Ezért a tényhez való igazodás vagy nemigazodás azt jelenti, hogy hisszük a gondolatot vagy kételkedünk benne.

Karl Popper²⁴ sajátos kontextusban — álláspontunk az övéhez nagyon közel áll — beszél a tényekről. A világ leírható nyelvünkön — mondja —, és ha bennünket a világ leírása érdekel, akkor fontosak a tényszerű leírások. A tény azonban nem a világban található. Álláspontjának illusztrálásaképpen gondoljunk el egy olyan leíró állítást, amelyik megállapítja azt a tényt, hogy ebben a szobában nincsenek hermafroditák. E tény se nem része, se nem eseménye a világnak. Nem is lingvisztikai entitás. „A tények a valóság és a nyelv valamilyen közös termékei, a tény a deskriptív állítások által rögzített valóság.”²⁵ Ha nyelvi eszközökkel írunk le újfajta tényeket, akkor ezek a nyelvi eszközök metafizikai értelemben vett konstitúciót). Gondoljunk el, hogy ma egy teoretikus magyarázat megmagyaráz egy száz évvel ezelőtti, vagy még régebbi tényállást, pl. kiszámítja egy bolygó száz évvel ezelőtti — és azóta megváltozott — pályáját. Világos, hogy a ténynek egy bizonyos értelemben már száz évvel ezelőtt is léteznie kellett, jöllehet a mai teoretikus magyarázat még senkinek a fejében sem született meg. Ezért pontosabb azt mondani, hogy nem a tényállás létezett, hanem egy fizikai esemény, mert az események természeti folytonosságából mint tények vagy tényállások még nem különültek el, és tényé csak akkor változott, amikor az adott eseményt vagy eseményeket leíró teoretikus magyarázat valamiképpen rögzítette azt.

Jól gondoljuk meg, mennyire fontos mozzanat ez. Ha Poppernek igaza van — és álláspontja ellen rendkívül nehéz érvelni —, akkor a megfelelési viszony biztosan nem szolgálhat az állítás igazságának kritériumául. Ebben az esetben ugyanis az állítás és a tény megfelelése semmiképpen sem jelenti az állítás és a valóságos események vagy dolgok megfelelését. Ilyenkor egy lehetőség marad a korrespondencia reláció fennállására, az ún. „szemantikai meg-

²³ C. J. Ducasse, i. m. 154.

²⁴ Karl Popper: *Why are the Calculi of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?; „Conjectures and Refutations”*, London 1963, 214.

²⁵ Uo.

felelés". Mint látni fogjuk, a szemantikai megfelelés valóban az állítások igazságfeltételét alkotja, korántsem jelent azonban igazságkritériumot, ami annyit jelent, hogy nem biztosítja a megbízható ismeretek kiválasztásának önmagában elégséges feltételét.

Hasonló érvelési vonalon halad tovább Strawson Austin-kritikája is. Érvelésének ismertetését azon a ponton hagytuk abba, ahol megállapítja, hogy a személyek és a dolgok biztosan nem olyasmik, amik igazzá tesznek egy állítást, azaz „A kutya bolhás” állítás nem a kutyától lesz igaz, hanem a kutyának az állításban kimondott állapotától, miszerint a kutya bolhás. Miután Strawson kiszűri a valóságos dolgokat és eseményeket mint olyanokat, amik igazzá tehetik az állítást, egyetlen dolog marad, ami az állítást mégis igazzá teheti, nevezetesen az állított tény. De a tény, amit állítottak, nem valami a világból. A tény nem objektum és nem is objektumok komplexuma. *Az állítás valóban objektumokról szól, de tényeket állít.* Austin éppen azért, mert nem különbözteti meg az állítás referáló és leíró részét, elmossa a tény és az objektum különbségét, és a „tény” szót úgy használja, mint egy olyan rendkívül általános kifejezést, amelyik alkalmas olyan szavak helyettesítésére, mint dolgok, események stb. Az a dolog vagy személy, amire az állítás vonatkozik, az állítás referáló részének materiális korrelátuma; az a valami (tulajdonság, állapot stb.), amiről az állítás azt mondja ki, hogy a referált dologhoz vagy személyhez tartozik, az állítás leíró részének pszeudo-materiális korrelátuma. A tény viszont az állításhoz mint egészhez tartozik, az állítás egészének pszeudo-materiális korrelátuma. Ha valaminek megfelel az állítás, akkor ennek az állítás egészéhez tartozó pszeudo-materiális korrelátumnak felel meg.²⁶

Tehát a tények azok, amiket az állítások — ha igazak — állítanak, de az állítások nem a tényekről szólnak. Jelenti-e ez azt, hogy azonosíthatjuk aényt az igaz állítással? Nem. Elsősorban azért nem, mert a két kifejezés — mármint a „tény” és az „igaz állítás” — a nyelvben különböző szerepet tölt be, ami azonnal kitűnik, amint megpróbáljuk felcserélni őket egy adott kontextusban. Néha persze a különbségek nüansznyiak. Az „igaz” szó egy — már ismert — akár visszafelé, akár előre látható tényleges állítás megtételére vonatkozik, míg a „tény az, hogy” kifejezésben az állítás megtételének szükségességén van a hangsúly, előkészít valamire, ami még nem feltétlenül nyert megfogalmazást. Austin — Strawsonnal ellentétben — nem a nyelvben játszott különböző szerepük miatt különbözteti meg a tényeket az állításoktól, hanem elsősorban amiatt, mert — véleménye szerint — az állítás valami a világban, egy beszédepezód, a tény pedig valami más a világban, méghozzá valami olyasmi, aminek az állítás megfelel, vagy amiről az állítás szól. Az olyan kifejezések, mint „a dolgok állása” vagy „a szituáció” nem dologi, hanem tényhalmazok. Ezek a kifejezések csupán arra utalnak, hogy összetett tény-nyel állunk szemben.

Most válaszolhatunk arra a korábban felvetett kérdésre, hogy miért csupán a dolgok és az események tartoznak a világhoz, és miért nem tartozhatnak oda a tények és a szituációk.

Strawsonnak igaza van abban, hogy Austin a „tény” szót indokolatlanul és rejtve felcseréli a „tulajdonság” szóval. A térkép és a fénykép bizonyos értelemben megfelelnek a tájnak, de a fényképek és a térképek mégsem úgy igazak, mint az állítások. Pontosabban nem is mondjuk rájuk, hogy igazak.

²⁶ P. F. Strawson, i. m. 38.

Ez azzal magyarázható, hogy a fénykép, illetve a térkép viszonya ahhoz, aminek a fényképe, illetve a térképe, nem teljesen (a térkép esetében), illetve egyáltalán nem (a fénykép esetében) konvencionális viszony. Vagyis az igaz állítás és a hű másolat alapvető különbsége az, hogy az előbbi konvencionális, az utóbbi pedig nem konvencionális reláció. Valóban nem mondjuk azt a térképre és a fényképre, hogy igaz, míg az állításra mondjuk. Ennek oka azonban nem az Austin-féle magyarázatban rejlik. Az „angol miniszterelnök” kifejezés és az angol miniszterelnök közötti reláció konvencionális. Mégis, ha valaki egy állításon, sőt, bármilyen kontextuson kívül mondja ki ezt a kifejezést, eszünkbe sem jut azt mondani, hogy igazat vagy hamisat szólt. A valaki „fényképének lenni” vagy valami „térképének lenni” tulajdonság olyan viszony, mely viszonynak a megfelelő relatívumai a fényképtől és a térképtől különböző valóságos, azaz a világban levő entitások. A korrespondencia elmélet fő hibája nem az, amit Austin bírál, vagyis a nem-konvencionális viszonyoknak teljességgel konvencionális viszonyokkal történő helyettesítése, hanem az, hogy hibásan értelmezi az állítás és a tény közötti relációt, vagyis úgy, mintha az a világban levő események és dolgok, illetve ezek komplexumai közötti viszony lenne. A megfelelési elmélet hívei szerint ugyanis az állítás leírja azt, ami az állítást igazzá teszi (a tényt, a szituációt stb.), mégpedig oly módon, hogy egy deskriptív predikátumot használ a dolog leírására, illetve egy referálót kifejezést arra, amire vonatkozik. A világban levő eseményeket lehet datálni és lokalizálni, és a dolgokat is lehet legalább lokalizálni. Azokat a tényeket azonban, melyeket az állítások — ha igazak — állítanak, sem datálni, sem lokalizálni nem lehet. Hogyan lehetnének akkor a világban?

Austinnak abban persze igaza van, hogy vannak olyan konvenciók, amelyek nyelvünk szavait korrelálják a világban található dolgokkal vagy eseményekkel. A tény szó azonban, éppúgy mint az „állítás” és „igaz” szavak, bizonyos típusú szó — világ kapcsolatot jelez. Bármiféle kommunikációs viszonyban az olyan szavak előfordulása a társalgás során, mint „tény”, „állítás”, „igaz” stb., azt jelzi, hogy létezik egy meghatározott fajta nyelvhasználati mód, mely az adott nyelvben olyan orientációs értékkel bír, hogy nélküle az adott nyelv alkalmatlan lenne az ismeretek differenciálására.

Ha a tények eszerint nem a világban vannak, és bizonyos értelemben beszélünk az állítások tényeknek való megfeleléséről, akkor világos az, hogy az állítás igazsága nem lehet egy tisztán konvencionális viszony, azaz olyan viszony, melyet akaratlagosan megváltoztathatunk. Austin ugyanis összekever két teljesen különböző dolgot. Az egyik az, hogy melyek a szemantikai feltételei annak, hogy egy bizonyos állítást igaznak mondjunk. A másik az, hogy mit állítunk akkor, amikor egy bizonyos állításról azt mondjuk, hogy igaz. Tegyük fel, hogy X személy állít valamit és egy másik Y személy kijelenti, hogy X állítása igaz. Természetesen ahhoz, hogy Y személy állítása igaz legyen, az szükséges, hogy X fenti állításában használt szavak meghatározott konvencionális, pontosabban szemantikai viszonyban legyenek a világgal. Ez azonban nem elég, hanem még az is szükséges, hogy a használt lingvisztikai szabályokat mind X, mind Y kötelezően betartsa. Ha Austinnak teljesen igaza lenne abban, hogy egy állítás igazságát kizárólag az általa említett konvenciótípusok relációba hozásával el lehetne dönteni, akkor vagy arról lenne szó, hogy az állítást kimondó által használt szavak jelentéséről beszélünk, amikor az igaz szót használjuk, vagy pedig arról, hogy azt mondjuk: az állítást kimondó helyesen használta az általa használt szavakat. De korántsem

ezt tesszük. Valóban akkor használjuk az igaz szót, pontosabban akkor jellemzünk egy állítást az igaz szóval, amikor Austin szemantikai feltételei teljesülnek, de az „igaz” szó állításra való alkalmazásakor nem azt állítjuk, hogy ezek a szemantikai feltételek teljesülnek. Austin helyesen írja le azokat a feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy joggal mondhassuk egy állításról, hogy igaz. Ez azonban nem jelenti azt, hogy azzal, miszerint az állítás „igaz”, az általa megadott feltételek teljesülését állítjuk. Következésképpen, ha az állítás igazságáról akarunk beszélni, akkor a helyes kérdés az, hogy mikor alkalmazzuk az „igaz” szót egy állításra, nem pedig az, hogy hogyan használjuk az „igaz” szót. Gondoljuk el, hogy valaki ezt mondja: „Az utolsó néhány évben romlik a mezőgazdaság termelékenységése, és ezért az adott gazdaságirányítási rendszer a felelős.” Vajon az állítás első felét alkotó tény akaratlagosan, nyelvi konvenciók miatt megváltoztatható? Nyilvánvalóan nem.

Bár mind Austin, mind Strawson koncepciója az állításhoz fűzi az „igaz” terminus használatát, az utóbbi mozzanat miatt mégis fölmerül az a probléma, hogy vajon mindig az állításról van-e szó? Warnock²⁷ még egy érveléssel alátámasztja az igazságelmélet állításcentrikusságát. Strawson álláspontjából — mondja Warnock — még nem következik az, hogy az állításról állítunk valamit, amikor igaznak mondjuk. Tegyük fel, hogy erősen esik az eső és A, B, C, D és E személyek látják ezt. A következő állításokat teszik. A: „Erősen esik.” B: „Igen.” C: „Valóban.” D: „Egyetérték.” E: „Igaz.” Strawson álláspontjából mármost csak az következne, hogy ezek a verbálisan teljesen különböző kifejezések, a lényegét illetően azonban ugyanazt mondják, mint A, és jelzik is egyetértésüket A-val.²⁸ Strawson szerint a hangsúly azon van, hogy lényegileg ugyanazt mondják, nem pedig azon, hogy újabb állítást tettek A állításáról. De nem csupán grammatikailag különböző mondatokat használnak — fűzi tovább Warnock — és nem is csak egyetértenek az állítást kimondó személlyel, hanem különbözőképpen értenek vele egyet. A mondatokban érzelmi és egyéb attitűdjeik is kifejeződhetnek, és emiatt használnak különböző kifejezéseket. Az állítás nemcsak állít valamit, hanem mindig valahogyan állít valamit. Ez a mozzanat magyarázza, hogy miért az állításról teszünk állítást azzal, amikor igaznak minősítünk egy állítást, sőt nem csupán magyarázza, hanem kimondottan lehetetlenné teszi, hogy ne erről legyen szó.

Warnock Strawsonnal szembeni ellenvetése nem megalapozott, de felhívja a figyelmet egy ez ideig tisztázatlan problémára. A probléma azonban nem az, hogy vajon az „igaz” terminust az állításra alkalmazzuk-e vagy pedig másra, hanem az, hogy az alkalmazás újabb állítást jelent-e.

Warnock nem választja el egymástól az állítás két értelmét: az állítást abban az értelemben, amit mondunk és az állítást mint beszédepizódót. Az utóbbi arra a kérdésre ad választ, hogy mit tesz az, aki azt mondja egy állításról, hogy igaz. Nyilvánvalóan állít valamit az állításról. Ennyiben az „igaz” terminus állításra való alkalmazása valóban állítást tesz egy állításról.

Ettől különböző kérdés azonban az, hogy mit mond ki egy olyan állítás, amelyik azt mondja, hogy egy állítás igaz. Valamely állítás igazságáról tett állítás nem jelent állítást a szó azon értelmében, melyben kikötöttük, hogy

²⁷ G. J. Warnock: *A Problem about Truth*; „Truth”, id. kiad. 58.

²⁸ P. F. Strawson: *A Problem about Truth — A Reply to Mr. Warnock*; „Truth”, id. kiad. 68 — 72.

az állítás nemcsak referáló, hanem leíró résszel is bír. Mint kimutattuk, az „igaz” és a „hamis” terminusok csakis az olyan állításokhoz tartoznak, melyeknek leíró és referáló részük egyaránt van. Mint látni fogjuk, valamely állítás igazságáról tett állítás metanyelvi állítás, mellyel szemben nem támaszthatók tárgynyelvi követelmények, így nem követelmény vele szemben az, hogy leíró része is legyen. Nincs is. Egy állítás „igaz” jelzővel való ellátása nem ír le semmit, és így ezt az állítást már ismét nem lehet ellátni az igaz jelzővel. Ha mégis ellátnánk, akkor egy olyan végtelen regresszushoz jutnánk, amelyik éppen azt a funkcióját veszítené el, hogy elválasztja egymástól a megbízható és a nem-megbízható ismereteket. Egy állítás igazságát kimondó állításnak biztosan van referáló része (ti. maga az állítás, melyről kimondjuk, hogy igaz vagy hamis). Az igazságot kimondó állítás a leíró rész helyett értékelő részt tartalmaz, amelyik azt mondja ki, hogy a megfelelő tény (azaz az eredeti állítás referátumát) az állítás megbízhatóan írta le, azaz azt, hogy az állítás informatív és orientatív értékű. Hogy mit jelent a megbízható leírás, azaz mely feltételek szükségesek és elégségesek ahhoz, hogy egy állítást igaznak mondjunk, azt maga a metaállítás nem mondja ki. Ezekre a feltételekre mind ez ideig csak negatív választ kaptunk, ti. hogy a megfelelési reláció semmilyen értelemben nem alkalmas e feltételek megadására.

Warnock csakis az állítás első, azaz beszédepizód értelmével operál, és teljességgel figyelmen kívül hagyja az állítás második értelmét, azaz azt, hogy mit mond ki az állítás. Őt elsősorban az állító leírást illető attitűdje érdekli. Ez viszont nem az, amiről Strawson beszél.

Ebben a fejezetben megkíséreltük kritikailag áttekinteni az igazságfogalom intenziójára vonatkozó különböző hagyományos és újabb keletű felfogásokat.

Az igazság intenziójának megadása az igazságkritériumok megadását jelenti. Igazságkritériumról akkor beszélünk, ha meg tudjuk adni annak szükséges és elégséges feltételeit, hogy mikor mondunk egy állítást megbízhatónak. A szükséges feltételeket nevezzük *igazságfeltételeknek*. Ha adva vannak az igazságfeltételek, akkor még nincs adva az *igazságkritérium*, melynek általánosnak és egyértelműnek is kell lennie.

Az igazságkritérium kijelölésére adott elméleti válaszok közül kettő számára ez a probléma ilymódon fel sem vetődik. Hogy a pragmatizmus számára miért nem vetődik fel, az a pragmatizmus elemzéséből egyértelműen kiderült. A koherencia elmélet számára viszont azért nem vetődik fel, mert az igazság és az érvényesség itt nem két különálló probléma, és az ismeretek érvényesége szükséges és elégséges feltételeikkal együtt ex hipotesi adott.

A szükséges és elégséges feltételek megadásának nehézségei igazán a megfelelési elmélet különböző változataiban kerülnek előtérbe.

A megfelelési elméletek mindegyike az igazságkritérium megadásának igényével lép fel. Bármiféle igazságkritérium létezését akkor érdemes állítani, ha az állítások valamely nagy csoportja számára kijelölhető általános és egyértelműen a szükséges és elégséges feltételek. Megelégedhetünk a feltételek kijelölhetőségének elvi lehetőségével, s nem szükséges ragaszkodnunk mindig a tényleges kijelöléshez. Az azonban követelmény, hogy ha egy állítás igaznak bizonyul, akkor az igazságkritérium teljesüljön. Mindenfajta korrespondencia elmélet a megfelelés ilyen vagy olyan értelmét teszi meg igazságkritériumnak.

Az ismertetett korrespondencia elméletek kritikájából láthattuk, hogy ezek

a koncepciók nem tudtak megadni ilyen igazságkritériumot, bár közülük egyesek megadtak bizonyos igazságfeltételeket.

A korrespondencia elmélet észlelésre alapozó változata semmiféle megfeleltetést nem tudott létrehozni az észlelési állítások és azon entitások között, melyeket az észlelési állítások által kifejezett észlelések tartalmaznak. Az észlelési elmélet behaviorista változata egy rendkívül erős megfelelési típust tett meg igazságkritériumnak: a struktúrák megfelelését. Ez azt jelentette, hogy reális struktúrák valamilyen módon rendezett halmazát kísérelte meg összevetni az észlelés mint emberi tevékenység valamilyen módon rendezett halmazával. A kétfajta struktúra között — ezen elmélet szerint — izomorf leképezés létesíthető. Az izomorf leképezés már fogalmilag is lehetetlen volt, miután nem adható meg olyan invertálható függvény, amelyik az egyik struktúra műveleteit az izomorfia követelményeinek megfelelően vinné át a másik struktúra műveleteibe. Kiderült az is, hogy legalább annyi probléma van az elemek és a relációk egyértelmű megfeleltetésével is. Az észlelés azonosságelméleti változata már megelégedett az egyértelmű hozzárendelés megvalósíthatóságának követelésével a meghatározott típusú neurofiziológiai állapotok és az észlelt objektumok között. Ez a hozzárendelés megvalósíthatónak tűnt, de ebben az esetben is kiderült, hogy az észlelést kifejező észlelési állítások és az észlelés objektuma között már nem létesíthető ilyen megfelelés.

A kognitív korrespondenciát valló elméletek két típusát vizsgálva ugyancsak negatív eredményre jutottunk az igazságkritérium megadhatóságát illetően. A kijelentés változat esetében azt sikerült kimutatnunk, hogy a kijelentés mint entitás és a valóságos entitások között nem létesíthető strukturális leképezés, jóllehet ez a behaviorista változattól eltérően gyengébb követelményekkel lépett fel, ti. nem izomorf, csupán homomorf leképezést igényelt. Az állítás-változat esetében ugyancsak kitűnt, hogy a megfelelés leggyengébb értelme (a nem kölcsönösen egyértelmű megfelelés) is csak akkor valósítható meg, ha az állítás által leírt tényt éppolyan objektív entitásnak tartjuk, mint azt a dolgot, amiről az állítás szól. A tény elemzéséből viszont kitűnt, hogy a tény nem kezelhető ily módon.

Tegyük fel most egy pillanatra, hogy elvileg létesíthető lenne az állítások és valóság között valamiféle megfelelés. Vajon igazságkritérium lenne-e ez? Vajon külön indoklás nélkül bizton rámondhatnánk-e az ilyen állításra, hogy megbízható ismeretet képez? És ha igen, miért? Az igazságkritérium megadásakor ekkor is elsősorban arra kellene választ adnunk, hogy miért az ilyen megfeleléseket kielégítő állítások nyújtanak megbízható ismereteket. Ha nem indokoljuk azt, hogy a megfelelés ténye miért tesz orientatívabb értékűvé valamely állítást egy másikhoz képest, akkor könnyen eljuthatunk addig az abszurd következtetésig, hogy egy állítás tetszőleges szabály alá történő sorolása ugyancsak megbízható ismeretet nyújt. Ha nem a megfelelési terminusra adunk indokolást, hanem arra, hogy egy állítás megfelelési viszonyban áll valamivel, akkor a megfelelést semmiféle kitüntetett szerephez nem juttatuk másfajta relációkhoz képest.

Jóllehet a korrespondencia elméletek egyike sem vezetett el az önmaguk által felállított követelményhez, azaz az igazságkritérium megadásához, *egynémely változatuk azonban feltétlenül kidolgozott bizonyos fajta igazságfeltételeket.* Ilyen igazságfeltételek voltak például az észlelési állításokra vonatkozóan azok az egyértelmű hozzárendelések, melyek a megfelelő neurofiziológiai állapotok és az észlelt objektumok között állnak fenn. Ilyen igazságfeltételek voltak az

állítások esetében Austin szemantika konvenciói. Ilyen igazságfeltétel volt az, hogy az állítások tényekről szóljanak. Az igazságfeltételek azonban a korrespondencia elméletek egyikében sem rendeződtek el és nem integrálódtak valamiféle ismeretelméletbe, pedig csak egy utóbbi biztosíthatná azt, hogy az igazságfeltételek valóban egy állítás igazságának szükséges feltételei, s ne önkényes követelmények legyenek.

A TÁRSADALOMONTOLÓGIA ALAPJAIRÓL

MAKAI MÁRIA

Korábbi fejtegetéseinkben* már rámutattunk: a célok világa jelenti a társadalomontológiában a legelsőt és a legfelsőt: a gazdaságot megalapozó, az „immanens emberréválási intencióval” felruházott teleológiai aktusok e legelső célmozzanatok, míg a legfelsőt az emberi nemnek a szellemi kultúrában, ezen belül az erkölcsben kifejeződő „ügyét” szabadon megcélzó tudat teleológikus mozgása.

Hol található meg a szabad célok e világának a forrását? Nyilván a társadalmi lét eredetének ontológiai magyarázatánál, amely természetesen a legmagasabbfokú általánosítás síkján értelmezi ezt a folyamatot.

A társadalomontológia egyik vonala értelmében természet és társadalom (lényegében) konkrét azonosságot alkotnak, e konkrét azonosságon belül valósul meg a magasabb, társadalmi létsík minőségi ugrást jelentő létrejötte. A társadalmi létszféra viszonylagos önállósulása, sajátos létmeghatározottságainak kibontakozása csak az alacsonyabb létsíkokra ráépülve, velük megbonthatatlanul összefonódva valósulhat meg.¹

A másik vonal értelmében — és ez a társadalmi lét genezisének behatóbb elemzése során érvényesül — természet és társadalom konkrét azonossága eltolódik az elvont különbözőség irányában, a lét korábbi fokainak egysége megszakad, s a társadalmiság forrása a természeti léttel szembeállított nem-lét szférában keresendő.² Az emberi tudat viszonylagos önállósága és aktivi-

* Az etika ontológiai kérdéseihöz; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/3—4. sz.

¹ „Csak ha így fogjuk fel az ontológiai genezist, mint konkrétan strukturált komplexusok keletkezését, akkor derülhet fény arra a tényre is, hogy miként lehet ez a genezis ugrás (a szerves létből a társadalmiba) és egyúttal sokezer éves, hosszadalmas folyamat is. Az ugrás akkor válik láthatóvá, amikor a lét új sajátossága, bármilyen kezdetleges, egyedi műveletekben, ténylegesen megvalósult. De ezután fölöttébb hosszadalmas, többnyire ellentmondásos és egyenlőtlen fejlődésre van szükség, míg az új létkategóriák extenzíven és intenzíven annyira megnövekednek, hogy a lét új foka határozottan és önmagára alapozva megszerveződhet. Mint már láttuk, az ilyen fejlődések lényeges vonása abban áll, hogy a lét új fokára specifikusan jellemző kategóriák az új komplexusokban mind nagyobb túlsúlyra jutnak az alacsonyabb fokok rovására, amelyek persze anyagilag továbbra is létezésük alapjaitul szolgálnak. Így viszonyul a szerves természet a szervetlenhez, és a társadalmi lét a természet mindkét létfokához. A lét valamely fokára eredendően jellemző kategóriák mindig növekvő differenciálódásuk révén bontakoznak ki, oly módon, hogy ezzel együtt egy létmód mindenkori komplexusán belül fokozódó mértékben — persze mindig csak viszonylagosan — önállósulnak.” (Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 31.)

² „Itt annak megállapítására kell szorítkoznunk, a munka okozta új alapstruktúra megvilágítása érdekében, hogy a valóság visszatükrözésében, mint a munka céljának és eszközének előfeltételében, az ember elválik, leválk a környezetéről, eltávolodik tőle, ami tisztán megnyilvánul a szubjektum és az objektum szembenállásában. A valóság visszatükrözésében a képmás leválk a leképezett valóságról és önálló, valósággá' csapódik le

tása abszolutizálódik, s a tárgyként tükrözött lét — ha önellentmondóan is, de — nem-létként konstituálódik. Ilymódon ontológiai ellentét alakul ki a tárgy „visszatükrözött létformái” és maguk a tárgyak közt. E feltevéis azonban önellentmondást rejt magában: hiszen az ontikusan különmemű képmás nem lehet a tárgy formailag szubjektív visszatükröződése, hanem olyan önálló létező, amelynek lényege a tárgytalanság, kép a mása nélkül, tehát kép-telen, képnélküli „kép”.

Úgy tűnik, mintha a valóságos ontológiai vonatkozásoktól elszakított és önállósított ismeretelméleti kérdésfeltevés ontologizálna ott, ahol a hiposztázált (és ilymódon a tárgyukhoz való megismerő viszonyukat elveszített) visszatükrözési módok a lét önálló rendjévé merevülnek. Lehetetlenné válik maga a megismerési folyamat: hogyan ismerheti meg a léteát a nem-lét, hogyan törhetünk ki a pszichikailag létezők önállósított szubsztanciájának börtönéből a tárgyakhoz, a létezők „másik” szubsztanciájához?

Fel kell azonban tennünk a kérdést: valóban az ismeretelméleti kérdésfeltevés ontologizálódik-e lét és tudat fent jelzett ellentétében? A társadalom-ontológia visszatükrözésként határozza meg azt az aktust, amellyel — szerrinte — az ember az állatvilágból kilép, s ebből a megismerő viszonyból vezeti le a társadalmiság létrejöttét. Ha azonban a megismerési folyamat képződményei önálló szubsztanciává szerveződnek, akkor itt a tudat aktivitásának olyan értelmezéséről van szó, amely ismeretelméleti formát ölt ugyan, valójában azonban, ha önellentmondóan is, a tudatnak szabad tárgykonstituáló szerepet kölcsönöz. Visszatükrözés vagy tárgykonstituálás? Ha a megismerés eredménye a tárggyal ellentétes — nem is hasonlít hozzá —, akkor a tudat, ez a nem-lét szféra tagja, a szabad társadalmi tárgykonstituálás alanya. Ha a visszatükrözést a tárgy határozza meg, akkor az ellentét csak formai, s akkor a tudat nem tárgykonstituáló, hanem a tárgyat aktívan megismerő, elsajátító tudat, de ez esetben a tudat aktivitásának képződményei nem lehetnek a nem-lét szféra tagjai. A társadalomontológia azonban arra helyezi a hangsúlyt, hogy a tudat létrejöttével kialakul az új, a társadalmi létre jellemző dualizmus — azaz a természeti „lét” és a tudati nem-lét ellentéte —, ennek értelmében azonban a tudat megiscsak tárgykonstituáló s nem megismerő. Az elmélet egyszerre akarja biztosítani a tudat számára a tárgykonstituálást és a megismerést. Egyszerre szán tehát a tudatnak a léttől független tárgykonstituáló és a léttől függő megismerő funkciót — ezért kell egyszerre elszakítani és ugyanakkor

a tudatban. Azért használtuk az idézőjelet, mert a valóság csupán reprodukálódik a tudatban; új tárgyiasági forma keletkezik, de nem valóság, és — éppen ontológiailag — a reprodukált valóság nem hasonlíthat, és még kevésbé lehet azonos azzal, amit reprodukál. Ellenkezőleg, ontológiailag a társadalmi lét két különmemű mozzanattá válik szét, amelyek a lét szempontjából nemcsak különmeműek, hanem éppenséggel ellentétek is: az egyik a lét, a másik a lét visszatükröződése a tudatban.

Ez a kettősség a társadalmi lét alapvető ténye. A lét korábbi fokai ehhez képest szigorúan egységesek. Ezt az alapvető kettősséget sohasem szüntetheti meg teljesen, hogy a visszatükröződést szakadatlanul és elkerülhetetlenül a létre vonatkoztatják, és hogy ez hat rá már a munkában is . . . sem az, hogy a visszatükröződést a tárgy határozza meg. Ezzel a kettősséggel lép ki az ember az állatvilágból . . .” A visszatükröződés: „Egyszer minden lét szigorú ellentéte, tehát — éppen mert visszatükröződés — nem lét; másrészt és ugyanakkor a társadalmi létben új tárgyiaságok létrejöttét, e lét azonos vagy magasabb szintű reprodukcióját mozdítja elő. Ez a valóságot visszatükröző tudatnak bizonyos lehetőség-jelleget kölcsönöz . . . a lehetőség, éppen ontológiai szempontból, magában véve nem lét, tehát nem „kísértet-lét”, hanem egész egyszerűen nem-lét.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 17—19.)

utólag megkísérelni egyesíteni a képmást a tárgyával. Innen pl. az az állítás, hogy a visszatükrözés képződményei ugyan teljesen önállóak a léttel szemben, ám e képződményeket állandóan a tárgyukra vonatkoztatják. Nem lehetne azonban a létre vonatkoztatni őket, ha nem volna egyben *lényegük* is ez a vonatkozás, ha pedig ez egyik lényegi vonatkozásuk, akkor nem alkothatnak önálló létszférát. De ha a visszatükrözés képződményei mégis önállósulnak, akkor viszont a tudat számára lényegtelené válik a megismerés funkciója, hiszen nem kell megismernie a természeti anyagot és alkalmazkodnia hozzá: a társadalmiság a tudat szabad tárgyasulása. Hiszen — a társadalomontológia e tendenciájának megfelelően, mint ezt a későbbiekben meglátjuk — a társadalmi tárgy eredete a visszatükrözési folyamat képződményeinek tárgyasulásában rejlik.

Innen, hogy az az ismeretelméleti viszony, amellyel a társadalomontológia a társadalmi lét geneziséét indokolja, mégsem valóságos ismeretelméleti viszony, hanem a tudat tárgykonstituáló szférájának tételezése.

A társadalomontológia a nem-lét szféra alanyát mégis megismerő alanyként ábrázolja — a képmás és tárgya ellentéte azonosul a szubjektum és az objektum ellentétével.³

Mindenekelőtt csak arra szeretnénk utalni, hogy a genezis bármely elvont körvonalazása nem indíthat sem a visszatükrözésből általában, sem pedig annak a fentiekben vázolt — már viszonylag igen fejlett s így késői — formájából. Ha az objektum és a szubjektum szétválása a munkafolyamat terméke, akkor e szétválás „hogyan”-ját legalábbis jelezni kellene. S ez korántsem mellékes kérdés, mert kiderül, hogy az, ami kezdetként ábrázolódik, valójában az ösztönös primitív munkatevékenység és az érintkezési formák objektív logikájának belső, szellemi síkra való transzponálódásának eredménye, amelynek előtörténete és reális fejlődésének jelzése nem nélkülözheti legalábbis annak vázolását, az hogy „az állatként való viselkedés ösztönös módja” volt az elsődleges. Őseredetileg nem a tudat adott „impulzust és irányt” a munkának⁴, hanem fordítva. „Kezdetben volt a” (viszonyok és tárgyak által feltételezett) „tett” — és nem a képmás meg a cél. A visszatükrözés nem a munka céljának és eszközének előfeltétele⁵, hanem fordítva: a tudatosság nélkül végzett primitív kollektív munkatevékenység az első, s ennek eredménye tevődik át hosszú fejlődés útján belső pszichikai síkra. Nem a „felfogás” az első, hanem a „megfogás”.

Igaz, hogy a társadalomontológia nem nélkülözi az önellentmondásokat: egyszer a tudat a munka terméke, máskor a munka a tudat terméke. Egyfelől a tudat — mint később meglátjuk — „létbeindító”, s így szükségképpen „önindukáló” tudatként megőrzi elsőbbségét, a társadalmi lét meghatározó szerepétől való függetlenségét a társadalomontológia alapvetésében. A társadalmi reprodukció elmélete viszont hangsúlyozza a lét tudatot befolyásoló szerepét — lásd később.

³ A társadalmi lét ontológiai sajátosságának alapjáról szólva: „Ha most a visszatükrözéssel kezdjük elemzésünket, akkor rögtön elválnak egymástól az objektumok, amelyek a szubjektumtól függetlenül léteznek, és a szubjektumok, amelyek tudati aktusokkal, többé-kevésbé helyes megközelítésben, leképezik, saját szellemi tulajdonukká tehetik ezeket az objektumokat. A szubjektumnak és az objektumnak ez a tudatossá vált szétválasztása a munkafolyamat szükségszerű terméke, és egyúttal a specifikus emberi létezési mód alapja.” (Uo. 17.)

⁴ Uo. 16.

⁵ Uo. 17.

Lehet-e a társadalmi lét „dualizmusát” a megismerés alanyára redukált „szubjektum” és tárgya szembeállításával megindokolni? Azt hisszük nem, hiszen az az alany, aki magát a természettel szembeállítja, társadalmilag megformált-formálódó természeti lény, maga a „természetadta társadalom”, amely számára a természet „természeti létezési feltétel”, testének meghosszabbítása.

A visszatükröző funkciójára nem redukálható szubjektum és objektum valójában ontológiai egységet alkotnak, minden relatív ellentétük csak ezen az egységen belül értelmezhető. A létet nem lehet csak az objektum formájában felfogni (ennek az álláspontnak jól ismert marxi kritikája egyszerre irányul, lényegét tekintve, a szubjektív, a tevékenységet a tárgyból kizáró és azt a tárgytól teljességgel elkülönítő, külön szférába emelő nézetek ellen). A természeti előfeltételeivel egységben létező szubjektum munkatevékenységével ezen az egységen *belül* állítja magát szembe a lét egy meghatározott körével, és e szembeállítás az újabb egyesülés mozzanata, hiszen magát az anyagi gyakorlat alanyaként ezzel az aktussal egyszerre eltárgyasítja, egyszerre tételezi saját szubjektum-voltával a lét egy körének objektum-voltát; tárgyiasulása egyben az adott objektum „szubjektiválódása”. Ismételten: szubjektum és objektum minden ellentéte — s ez Hegel óta ismeretes — éppen ontológiailag relatív. Mihelyt tehát létezik a magát a lét mozzanataként tárgyával, a lét meghatározott körével szembeállító szubjektum, a tárgy szembenállása már nemcsak az ellenállás, a szétválasztottság, hanem az egymást áthatás olyan formájában valósul meg, amelyben egyre fokozódóan a társadalmi szubjektum válik a meghatározó jellegűvé. Ebben fejeződik ki a szubjektum potenciálisan végtelen hatalma a létezők körében, az egyetemes kölcsönhatásformának a szubjektum által megvalósított legmagasabbrendű módja. Szubjektum és objektum egymást áthatásában megvalósuló gyakorlati és megismerő ellentéte, a szubjektum létre gyakorolt hatásának ez a szakadatlanul létrejövő, állandó kiindulópontja csak a lét egészén belül gondolható el: mind ő maga, mind az, amit már tárgyává tett, csak mozzanata e totalitásnak. Ez a lét viszont a szubjektum végtelen, potenciális tárgya. Ha ezt a szakaszt ontologizáljuk, a maga vélt önállóságában, amely a szubjektum valóságátalakító tevékenységének egyik fázisa, azt a folyamatot, amelyben az „akaró gondolkodás” magát tárgyával szembeállítja, ezt az alany—tárgy egységén *belül* állandóan újjászülető mozzanatot, akkor az a veszély fenyeget, hogy a létet leszűkítjük a szubjektum által már aktuálisan tárggyá tett formájára, a létet azonosítjuk az objektummal, s így megfosztjuk a szubjektumot potenciálisan végtelen tárgyától. Sőt mi több, a társadalmi dualizmus elmélete nemcsak a potenciálisan végtelen tárgyat veszi vissza, hanem a létnek a szubjektum által már aktuálisan tárggyá tett formáját is. Ha az objektum és a tudatra redukált szubjektum szétválása a társadalmi lét specifikuma, a társadalmi lét alapja, akkor azzal egyidejűleg, hogy a természetet, mint a tudattal szembenálló objektumot, a szubjektum tevékenységétől tiszta formájában kell elgondolnunk (csak az objektum vagy a szemlélet formájában), egyben elméletileg vissza kell vennünk a tudat tárgyiasulásának vélt sajátos társadalmi tárgyiaságot. Ha a társadalmi lét dualista struktúrájú, akkor meg kell őrizni a tudat tételező mozgására redukált szubjektum (a tudat) és az objektum (a természet) szembenállását, egyszerre kell tételezni a tudat tárgyiasulását (mint a specifikusan társadalmi vélt mozgást) és egyszerre kell visszavenni a tudat tárgyi létének tartott társadalmi tárgyiaságot.

Ha a szubjektum és az objektum „szétválasztása” a társadalmi lét alapja, akkor mindkét pólust, a megismerőt és tárgyát, tisztán kell megőrizni e szétválasztottságukban. Ekkor a tudat, mint nem-lét és az anyag (mint a lét), a szellem és a természet kettőssége, „mixtum compositum”-a a társadalmiságnak az az alapja, amely éppen a sajátosan társadalmi nélkülözi. Hiszen nem a társadalomtest mint szubjektum állítja magát szembe a természettel, hanem a szubjektumnak vélt tudat, amely valójában képtelen a tárgyiasulásra. A tudat ugyan megpróbálja a tárgyiasulás útját végigjárni a társadalomontológiában, de nem tud valóságosan eltárgyiasulni, nem tudja önmagát az objektumban fenntartani. Éppígy az objektum sem bizonyulhat tárgyi tevékenységformának is, társadalmi tárgyiasága állandóan visszavéteik. Ha a társadalmi lét dualisztikus, akkor az emberi tevékenységet nem értelmezhetjük olyan tárgyi tevékenységként, amely magát az objektumban fenntartja. A tárgyiasulás marxista elmélete azonban — ebben a vonatkozásban a hegelivel megegyezve — az egyedül következetes monizmus elvére épül. Ismeretes Hegel tézise az önmagát a másokban (az eszközben) önfenntartó célról és éppígy ismeretes a marxizmus klasszikusainak ezzel kapcsolatos pozitív állásfoglalása, a tárgyi tevékenységformaként is felfogott objektum azonban a társadalmi dualizmus elmélete számára megalapozhatatlannak bizonyul.

Végső fokon az a társadalomontológiai dualizmus, amely a valójában a lét egészen belül és csak a szubjektum—objektum viszony egységén belül értelmezhető ellentét-mozzanatot önállósítva ontologizálja, visszaveszi magát a szubjektumot és az objektumot is. A tárgyi létmódjától és formájától megfosztott szubjektum ugyanis már nem lehet szubjektum, hanem ontológiai értelemben felfogott tárgyatlan lény. Ha igaz, hogy csak az alany tárgyi formában kidolgozott és rögzített gazdagsága lehet a szubjektum további fejlődésének forrása, akkor a nem-lét szféra tagja, a magát tárgyi formájában nem elsajátító szubjektum képtelen feltevés. Ha merő tudatként állítja magát szembe a tiszta objektummal, akkor nemcsak hogy adott, azaz vélt formájában örökítődik meg, és vége minden fejlődési lehetőségnek, hanem mint nem-tárgyiasuló lény, a „természet túlhatalmával” szemben maga is csak objektummá válik.

A társadalomontológiai dualizmus, ha csak azon a legelvontabb fokon ragadjuk meg, ahogyan a lét modelljét a kettős szubsztanciából vezeti le (anélkül tehát, hogy fenti, a premisszákból logikusan folyó következtetéseket levonnánk), e kettős szubsztancia egymásra való hatásának elvi lehetetlenségével társadalmi-történelmi síkon veszi vissza ugyanazt az emberi autonómiát, amit egyéni síkon az antropológiai kétszféra-konceptióval tesz lehetetlenné. A két szubsztancia kölcsönhatása csak vélt lehet, de nem valóságos. A vélt autonómia csak a tételező szubjektum sajátja lehet, de ez az alany nem tárgyiasulhat, a „társadalmiság” csak a tudat specifikuma marad. Noha a társadalomontológia a későbbiekben pl. igenli a társadalmiságnak a nyugvó létformáját (pl. a használati értékekről szólva), nem ábrázolja azt a valóságos mozgást, amelynek eredményeként az emberi hatalom anyagi formaként, „külölegesen . . . tételezett célszerűségként”⁶ jelenik meg az egész mesterséges környezetben. Az emberi autonómia csak a tételező mozgás vélt autonómiája. Az elmélet későbbi kifejtése során mégis a tárgyiasuló tudatból dedukálódik minden emberi hatalom. Egyfelől a „megismerő-tárgykonstituáló szubjektum” olyan értelmezést nyer, melynek alapján valójában sohasem tárgyiasulhat, a társadalom-

⁶ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai; MEM 46/II, Budapest 1972, 87.

ontológia mégis ebből a „szubjektumból” vezeti le a társadalmat, s így vég-eredményben azt a helytelen koncepciót erősíti, mintha a „szubjektív pólus” valóságos hatalma tárgya fölött a tiszta tudatnak az anyag fölötti hatalmából fakadna.

Meg kell azonban vizsgálnunk a visszatükrözési formákra, a megismerő („azaz” tárgykonstituáló) tudatra redukált „szubjektum”-nak azt a sajátos szféráját, amelyet a társadalomontológia szintén kiemel a létből s áthelyez a nem-létbe — a lehetőséget. Lehetséges-e a nem-létként értelmezett lehetőség kategóriájával megindokolni a társadalomontológiai dualizmust?

Az anyag új formáját anticipáló tudati tevékenység mozgásformája a belső szemléletben adott tér — idő: az új forma az ideális, eszmei potencialitás síkján megfogalmazódva már *létező* alakzat. Kiindulópontja annak a célkitűző folyamatnak, amelyben a tudat a maga belső világában megfordítva az irreverzibilis reális időt, a bekövetkező jövőtől az adott jelen felé haladva az okozathoz, mint leendő eredményhez tervezi meg az egymással oksági összefüggésben álló eszközök sorát. A célkitűző tudati tevékenység minden egyes mozzanata, belső részeredménye létezik, ezért fennállásuk módja csak a lét egészén belül nyerhet minősítést. A tudattól függetlenül, még nem aktuális hatóokká változtatott formájukban léteznek azok a természeti tárgyak, feltételek, folyamatok és azok a még nem gyakorolt, nem kifejtett tárgyi — emberi képesség, amelyek a munka anticipált tervében új létformát nyerne, mint az egymással meghatározott összefüggésben álló, megvalósítandó hatóokok rendszere. Valójában csak az a cél változtathatja meg a létet, amely a potenciális eszmei létből válik az anyagi tevékenység, a megvalósítás belső formáltságává. Ha azonban a társadalomontológia e folyamatot az állítólagos „nem létező” lehetőségéből eredezteti, akkor ezzel megszűnik a célszerűen átformált oksági folyamat, a célmegvalósítás elméleti ábrázolásának lehetősége. Egyszerre veszíti el értelmét a nem-létező lehetőség szférájába áthelyezett tudati tevékenység és a célszerű irányítottságát elveszített, kiüresített anyagi formaadó tevékenység. Az egyik oldalon a „nem-létező”-nek minősített lehetőségkörében fogant „nem-létező aktusok” alternatív mozgása örökítődik meg (illetve ez az alternatív mozgás szubsztancializálódik, válik tárgykonstituálónak, l. még később), míg a másik oldalon az anyagi tevékenység elveszíti bonyolult rétegződését, egy végpontra való finális irányultságát, képességét a tárgy valóságos átalakítására. A tudati aktusok felszabadítása a léttől valójában nem a szabad természetátalakítás előfeltétele, hanem a természet megszabadítása az emberi hatóokok rendszerétől. A valóságban azonban az okozati összefüggések tételezéséhez a kiindulópontot csak maga a lét adhatja: a még reálisan nem megvalósultnak az ellentéte a már megvalósulttal csak a léten belül merülhet fel, csak a létfokok és létmódok ellentétére, különbségére, a létformák teljes vagy nem teljes stb. voltára vonatkozhat. Ha azonban a célkitűzések döntő előfeltétele a „nem-lét” — akár mint a célképzet meghatározásának tere, akár mint az az emberi megvalósítási képesség, amelynek kifejtése még csak eszmei előlegezést nyer —, akkor elszakítjuk egymástól a valóságban bonyolultan egymásrarétegződő determinációs folyamatokat, a célt elvalótlanítjuk, az okságot pedig vakon érvényesülőnek hagyjuk meg, a létet lesüllyesztjük a lehetőségeitől megfosztott „itt és most”-ra, a tudatot pedig megfosztjuk attól, aminek következtében egyáltalán hatalommal rendelkezhet az anyag, a vakon ható okság felett: az eszmei lehetőségtől, mint létezőtől, aktivitásának a szemléleti tér — időben való kibontakozásától.

A társadalomontológia egyszer nem-létként határozza meg, éppen ontológiai vonatkozásban a lehetőséget⁷, másutt viszont azt hangsúlyozza, hogy a lehetőség is létezik, hogy a munka valóra váltja a természeti tárgyak lehetőségeit.⁸

Ez a lehetőség felfogás ugyanakkor szemben áll a társadalmi lét genezise kérdésében elfoglalt, az előbbieken már vázolt állásponttal. Hiszen ha a lehetőség a valóság vagy a lét mozzanata — akár mint a tervező tudat folyamata, akár mint az adott pillanatban nem gyakorolt, de elvben gyakorlatilag mozgásba hozható, realizálható képesség, akár mint a természeti tárgyakban rejlő lehetőség —, akkor nem igényel e léttel szembeállított, külön szubsztanciát, mint nem-léte. Ez esetben tehát nem szükséges az ontológiai monizmust megtörni a társadalom létrejöttével, a dualizmus elvének bevezetésével. A valóságmodalitások e monisztikus felfogását azonban a társadalomontológia főként Hegel és Engels azon felfogásával szemben hangoztatja, amelynek értelmében a szabadság felismert szükségszerűség (s nem, mint azt a társadalomontológia véli, a valóság összes modális kategóriaformájában való megismerése és gyakorlati alkalmazása). Nem térhetünk itt ki e polémia elemzésére, csak azt szeretnénk leszögezni, hogy éppen a társadalomontológia szűkítette le a létezőt a lehetőségeitől megfosztott formájára. Nem lehet elméleti előfeltevésként megfogalmazott álláspontot attól függően gyökeresen megváltoztatni, hogy mi bizonyul az adott pillanatban kedvezőnek a kifejtés vagy a polémia vonatkozásában. Nem lehet egyszer tagadni a természeti anyag lehetőségeinek objektivitását, s ennek közvetítésével a tervező tudat mindenkori (itt nem részletezhető) kötöttségét a természeti anyag tulajdonságai által (a társadalomontológia pl. a fazekasmesterséggel megvalósuló szabadabb, magasabb típusú formaadást egyoldalúan mint az anyag kötöttségeitől való megszabadulást jellemzi: e forma kötöttsége csak a korábbi edényformák utánzásának vonatkozásában marad fenn)⁹, máskor viszont azt hangoztatni, hogy a tudatnak meg kell ismernie a tárgyi lehetőségeket, s a lehetőség is valóságmodalitás stb.

Ha most még vázlatosan körvonalazzuk a cél létformáját a primitív társadalmi termék szervezetenben, akkor még inkább tarthatatlannak bizonyul a lehetőségszféra nem-létének tétele. A kollektív célban tartalmazott technikai forma a magát a természettel szembeállító társadalmi organizmus egyik funkciója, a közösség és tagjai fenntartásának, a kollektív szükségletek kielégítésének — mint átfogó célnak — egyik mozzanata. A technikai cél, a célok rendszere egyszerre kifejezi és meghosszabbítja a társadalmi organizmus létmódját, meghosszabbítja, amennyiben ráépülve továbbfejleszti önmaga tárgyi formáját, a célt (a funkciójának megfelelő formaként), önmagában fenntartott mégoly primitív munkaeszközt és eközben mozgásba hozza a mégoly kezdetleges, a szervezett összműködésen alapuló kooperatív munkatevékenységet. E cél csak mozgatóként lehet mozgató. Célként is a társadalmilag struktúrált idő mozzanata: egyik oldala, vonatkozása a már megtermelt, a már rendelkezésre álló időnek, amelynek elosztása a primitív közösségekben közvetlenül társadalmi, közösségi volt. A konkrét munka megtervezésére fordított idő: a közös munkaerőáfordításnak, a közösség szükségletei által igényelt termék előállításának megtervezéséhez szükséges idő, a használati értéket létrehozó konkrét munka elő-

⁷ Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 19.

⁸ Vö. i. m. uo. 1972/2, 170. Továbbá: „A valóságot sohasem pusztán a modális kategóriák egyikének, hanem valódi totalitása ontológiai összességének fogjuk fel.” (Uo. 169.)

⁹ Vö. uo. 1972/1, 13.

készítéséhez szükséges idő, tehát a társadalmilag meghatározott eróráfordításnak egy, a technikai tervezéshez szükséges mozzanata. A cél meghatározásának ez az időbeli tere, lehetőségyszférája természetesen gyökeresen más akkor, ha a tevékenység tárgya még kizárólag vagy túlnyomóan természeti, ha ezt a lehetőségyszférát a minimumra szűkíti a fennmaradáshoz elkerülhetetlenül szükséges minimális szükségletek kielégítésének „a tergo” taszító szükségyszerűsége, és fokozatosan átalakul akkor, ha tárgya túlnyomóan már az emberi tevékenységgel átalakított természet stb. Ez a lehetőségyszféra azonban csak akkor fejlődhet, ha a létező szerves mozzanata; nem-létként mindig csak önmagát, azaz a semmit reprodukálhatja. Az objektív és a szubjektív lehetőség végtelensége csak a létező modális mozzanataként értelmezett lehetőségnek lehet a sajátja.

Ha a tudat lehetőségyszférája a nem-létező, és ha a társadalmi tárgyiaság formái csak abból fakadnak, amit a tudat célként határoz meg, akkor valójában a technikai elsajátítás mégoly primitív foka sem jöhetett volna létre. A maga realitásában vett tárgyiasulás, azaz a formaadó tevékenység kollektív eltárgyiasítása ugyanis nemcsak terméket termel, hanem a termelők társadalmi viszonyait, a termelők és termékeik társadalmi-gazdasági formameghatározottságát. Ha a tárgyiasulást kizárólag egyfajta nem-létező lehetőség formájában adott visszatükröződés eredményeinek tárgyiasulásából magyarázzuk (lásd még később), akkor csak az tárgyiasulhat, amiről a tudat tud, amit a visszatükrözés alanya „tudva tesz” (vagy ami ezen túlmenően esetlegesen, a tárgyi körülmények áttekinthetetlen alakulása folytán máshogy alakul, mint ahogyan azt a tudat anticipálta). Ha azonban a technikai tárgyiasulás valójában nem létezhet a viszonyokat öntudatlanul tárgyiasító társadalmi-termelési folyamatból kiszakítva, akkor ez a tárgyalat vonatkozásban azt jelenti, hogy a társadalomontológiának az a modellje, amely a társadalmilag létrejöttet a tudat tárgyiasulására szűkíti le, kétszeresen is lehetetlent akar. Először akkor, amikor a társadalmi tárgyiasítást a nem-létként tételezett tárgykonstituáló tudatból akarja levezetni; másodsor pedig akkor, amikor úgy ábrázolja, mintha a tudatból fakadó technikai tárgyiasulás megvalósulhatna társadalmi-gazdasági formameghatározottság nélkül. Ez ugyanis azt jelenti, hogy társadalmi tárgyat akar a társadalmon kívül.

A tiszta tudat vélt tárgyiasulása ugyanis — hiszen e tudat nem az öntudatlan anyagi tevékenység egészének mozzanata — nem eredményezhet társadalmi viszonyokat. A tiszta tudat — ez az elméleti absztrakció — csak a maga önállóságában létezhet, kiszakadva a kollektív anyagi tevékenységből, a termelői organizmusból. S így — ha feltételezzük is, hogy valóban tárgyiasul, nem-létként, amint ezt a társadalomontológia állítja — csak azt tárgyiasíthatja, amit hordozott: tudatos célját.

Az öntudatlan társadalmiság, a „nem tudva tett” birodalma ily módon kizsorul a társadalomontológia történetfilozófiai megalapozásából. Ez a „mást célzó akarat” azonban a valóságban a társadalmi viszonyok létrejöttének kísérőjelensége. Az emberek öntudatlanul hozzák létre társadalmi viszonyaikat (most természetesen eltekintve attól, hogy e viszonyok később a részlegesen tudatos szabályozás tárgyává is válnak vagy válhatnak). A társadalmi viszonyok genezise vonatkozásában a technikai cél, a munkafolyamat leendő termékét mégoly adekvátan előlegező cél is inadekvát a tevékenység társadalmi következményéhez képest. Ha a tárgyiasulást, a reálisan létező kooperatív közösség tárgyát és önmagát kettős forma-meghatározottságában tár-

gyiasító aktusaként értelmezzük — most mindegy, mely fokon —, tudatosan és öntudatlanul végrehajtott tárgyasulásként, akkor nem zárjuk el magunk előtt az utat — még ezen a rendkívül elvont síkon sem — a társadalmiság reális létmódjának megértése elől. Ha azonban a lét egészéből kiragadott — s magukról ily módon a formameghatározottságot eleve ledobó — „nem-létező aktusokból” indokoljuk a társadalmi lét geneziséét, akkor még a technikai elsajátítás modellje sem indokolható egy a társadalmiságtól izolált birodalomban.

Felmerül azonban a kérdés: jogosult-e bevonni a társadalmi-gazdasági formameghatározottságot ott, ahol a társadalomontológia tudatosan csak a munkafolyamatra koncentrálna és az emberek egymásközti viszonyát egy magasabb, „társadalmilag fejlettebb” létfok értelmezésének elveként akarja majd kibontani? De hát éppen arról van szó, hogy lehetetlen a társadalmi lét geneziséét a munkafolyamat egyszerű, elvont elemei alapján megkonstruálni. Ha a munka nem eleve a társadalmi termelési folyamat mozzanata, akkor utólagosan nem lehet bevonni — egy állítólagosan „társadalmivá váló” termelés jellemzőjeként — a társadalmi viszonyokat, méghozzá mint a tudatos célok eredményét, mint a teleologikus szféra kiterjedését az emberek közti munkaviszonyok szabályozására.¹⁰

Valójában e történelmileg későbbinek vélt társadalmi viszonyok alkották magát az eredeti szerkezetet, ha forrásuk nem is kereshető a „tudatos tételezésekben”. A munka a valóságban mindig is a történelmileg meghatározott társadalmi-termelési folyamat mozzanatát alkotta. A társadalomontológia azonban azokat az elemeket, amelyeket Marx a mindig csak a maga konkrét totalításában létezőnek tartott termelési mód strukturális elemzése során a maga elvontságában fejtett ki és elemzett, mint a technikai elsajátításnak minden termelési módra jellemző közös vonatkozásait — ha önellentmondóan is, de — önálló létezőkként ontologizálja. Valójában a társadalmi formától az absztrakció által különválasztott e mozzanatoknak, a munkafolyamat egyszerű elemeinek nincs önálló ontológiai státuszuk.

A társadalmi lét levezetése a munkafolyamat egyszerű, elvont mozzanataiból objektíve azt a látszatot alapozza meg, mintha a gazdasági alapot a természet technikai elsajátítása alkotná, a maga gazdasági formameghatározottságától mentesen. Valóban, Lukács, még egyik legkiválóbb munkájában, „Az ifjú Hegel”-ben is a gazdaságot mint a természet technikai elsajátítását értelmezi, ugyanígy „Az esztétikum sajátosságá”-ban, valamint a leghatározottabban ott, ahol ezeknek a kérdéseknek beható tárgyalására kerül sor, a társadalomontológiában. — Ez a tendencia ugyanakkor határozott ellentétben áll Lukács konkrét irodalomszociológiai és filozófiatörténeti műveivel, amelyeket éppen a társadalmi viszonyok gazdag, sokoldalú és árnyalt értelmezése jellemez. — E látszat pedig egy másik, mélyebben fekvő és az egész társadalomontológiát átfogóan jellemző látszatot szilárdít meg: azt, amelynek értelmében a társadalmi formameghatározottságtól szabad célok és az azokat előkészítő alternatívák alapozzák meg a létet.

Vegyük még ehhez hozzá, hogy abban az esetben, ha a munkafolyamat elemzéséből kíséreljük meg levezetni a társadalmi lét geneziséét, akkor valóban azt

¹⁰ „Korábban utaltunk már arra, hogy a munka eredeti szerkezete lényegesen módosul, mihelyt a teleológiai tételezés már nem kizárólag a természeti tárgyak átváltoztatását, a természeti folyamatok alkalmazását tűzi ki célul, hanem embereket akar rábírti arra, hogy bizonyos teleológiai tételezéseket hajtsanak végre.” (Uo. 1972/2, 165; Uo. 1972/1, 52–53.)

hihetjük, hogy a még nem valóságosan létező, a valóságot anticipáló cél min-
dennek első mozgatója, mint a legfeljebb csak a megváltoztatni akart tárgy
sajátosságaitól függő cél. Ha pedig — mint már említettük — a létfokok és
létmódok különbségét az önálló szubsztanciák ellentétéig fokozzuk, akkor a
még nem reálisan megvalósultat, az akaró tudat tartalmait és létrejöttük,
kibontakozásuk terét „nem-létezőnek” tekinthetjük. Így alakulhat ki a tár-
sadalmi formától mentes, szabad célok világának látszata, s e céloknak a sza-
badságát semmilyen társadalmi forma nem vetheti magának alá, nem sajátít-
hatja ki.¹¹

A társadalom dualisztikus felfogása a célok szabadságát és tudatosságát véli
biztosítani, valójában valótlanná és társadalmonkívülivé teszi e dualizmussal a
„célokat”. (Ettől elválaszthatatlanul azt az illúziót kelti, mintha a technikai
elsajátítás céljai mindig is szabad és tudatos célok lettek volna s nem idegen
céloknak is alávetett, csak formálisan szabad, s így „rab” és öntudatlan cél-
mozzanatok is — lásd később.) E dualista felfogás azonban élénk ellentétben áll
Lukácsnak a korábbi, oly sokszor hangoztatott kiállításával a hegeli — és a
marxi — monizmus mellett. Ezért nem meglepő, hogy a társadalomontológia
csak a társadalmi lét genezisére nézve tartja jogosultnak a dualizmust, ha nem
e geneziszról van szó, a „hagyományos marxizmust” vádolja dualizmussal és
így síkraszáll legsajátabb állásfoglalásával szemben.¹²

Mit jelent a „tudat általában”? A tudat lényege szerint — s ez természetesen
érvényes az egyéni tudatra is — mindig társadalmi. Továbbá: valóban nem
ismerne el Marx „társadalmi tudatot” mint *viszonylag* önálló alakzatot? Ezt az
állítását — úgy tűnik — Marx művei alapján lehetetlen volna bizonyítani, arról
az önellentmondásról nem is szólva, hogy más vonatkozásban maga Lukács is
elismeri — a mindennapokkal szembeállított „nembeli objektíváció”, azaz a
művészet, a tudományok, a filozófia, az erkölcs formájában — a társadalmi
tudat önálló alakzatainak a létét.¹³ De ha a társadalomontológia helyesli

¹¹ Annál is kevésbé, mert a társadalomontológia szerint, mint láttuk, maga a „társadal-
mi forma” is szubjektív célokból tevődik össze.

¹² A „hagyományos marxizmus”-ról szólva: „Létrehozza a társadalmi létnek és a tár-
sadalmi tudatnak ismeretelméletileg megalapozott, de éppen ezért a döntő ontológiai
kérdéseket mellőző hamis dualizmusát . . . az egyik oldalon a törvényszerűen meghatá-
rozott lét, amelyben szó sem lehetett a tudat jelenlétéről, a másik oldalon a természet-
tudományok merőben megismerő tudata, amelynek látszólag ismét csak nem kell semmi
létszerűt tartalmaznia ahhoz, hogy működni tudjon” stb. És: „A társadalmi lét és tudat
metafizikai szembeállítása szigorú ellentétben van Marx ontológiájával, amelyben a tár-
sadalmi lét mindig elválaszthatatlanul kapcsolódik tudati aktusokhoz (alternatív tétele-
zésekhez).” — Itt egyben fény derül arra is, hogy a társadalomontológiai kezdetek kör-
vonala során az említett dualizmus nem annak elvi megalapozására szolgált, hogy
a társadalom anyagi létének elsőbbségét és ettől elválaszthatatlanul meghatározó szerepét
biztosítsa — ha eltúlzottan s így hibásan is — a társadalmi tudattal szemben. Lukács
visszaautasítja, hogy a marxi tételt: „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem
megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza” a „társadalmi dualiz-
mus” megalapozására használják fel. „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 elsőbrendű.”
Lukács: Marx ontológiai alapelvei. II.; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/5—6, 515—516.

¹³ Ezeket maga is helyenként tudatformáknak nevezi, pl. az etikát (azaz a helyes ter-
minológia szerint az erkölcsöt) „magasabb tudatformának”. — Vö. Lukács: „Az esztéti-
kum sajátossága”, 2, 775.

Marx fellépését az idealizmus ellen, s azt vallja, hogy „a társadalmi lét a tudathoz képest ontológiailag elsőbrendű”, akkor viszont a társadalmi létet nem lehet a tudat teleológiájából levezetni, ezen belül pedig a gazdasági szférát „tudatszerűen beindított aktusokból” eredeztetni. A társadalomontológia tehát noha deklarálja, nem építi be a maga elméleti megalapozásába sem a társadalmi lét genetikus elsőbbségét a tudattal szemben, sem a marxit tiltakozást az idealizmussal szemben. Továbbá: a marxit materializmus alaptétele nem szűkíthető le egyszerűen az idealizmus elleni „egyszerű tiltakozásra”, a lét ontológiai elsőbbségének egyszerű konstatálására. A lét ontológiai elsőbbségéből ugyanis a marxista materializmus szellemében szervesen következik a tudatnak a lét által való *permanens* meghatározottsága. A metarializmus alaptételét, a társadalom vonatkozásában következetesen érvényesített materialista monizmust nem lehet egyszerűen „társadalmi dualizmusnak” bélyegezve a „hagyományos marxizmus” hibájának felróni: hiszen a „hagyományos marxizmus”, *amennyiben* a társadalmi lét elsőbbségének és meghatározó szerepének elvét vallotta, Marx hagyományát érvényesítette ebben a kérdésben.

Amikor a társadalomontológia végeredményben egyaránt feladja a társadalmi lét ontológiai elsőbbségét és e létnek a tudatot meghatározó szerepét, akkor — úgy tűnik — ismét csak az elszigetelten tekintett munkafolyamat „cselével” kerülünk szembe: a cél hamarabb van meg, mint a munkafolyamat eredménye, s így evidensnek látszik a következtetés: a cél indítja be az anyagi létet.

A marxit felfogás szerint azonban az osztálytársadalmakban a társadalom anyagi alapjainak újratermelésébe belefalonódott tudati aktusban az egész struktúrának csupán egy részmozzanata jelenik meg: a technikai elsajátítás rész-cél mozzanata (amennyiben a termelés szubjektív feltételeiről van szó). Az egész struktúra e reprodukciójában résztvevő rész-cél mozzanat szükségképpen korlátozott, hordozója nincs tudatában mindannak, amit célja hordoz és amit tevékenysége e tudatos céllal és azon túlmenően létrehoz, újratermelve megszilárdít. E roppant okozati struktúra egyes mozzanatai jelennek csak meg tehát sajátosan transzformálódva a technikai elsajátítás rész-céljaiban: e struktúra határozza meg, hogy a termelés szubjektív tényezői milyen célokat tűzhetnek ki és hogyan valósíthatják meg céljaikat (a termelési eszközök fejlettségének adott foka, a technológia örökölt formái stb.), de éppígy meghatározza ez a struktúra, hogy kik tűzik ki a célokat s kik a cél megvalósításának eszközei, valamint hogy milyen átfogóbb célok mozzanatának bizonyul a technikai elsajátítás eredménye (a kapitalizmusban pl. a tőkeértékesítés ez az átfogóbb cél). Ez a struktúra, mint az „első mozgató”, benne van magukban a technikai célokban, ez határozza meg, hogy e technikai célok a bér munkás számára eszközökként funkcionálnak a létfenntartási eszközök társadalmi formája — a munkabér — megszerzése ismét csak átfogóbb céljához. A folyamatában és eredményében tekintett társadalmi-termelési tevékenységből több és más jön létre, mint amit a tudatos célok tartalmaznak, hiszen ez a folyamat a társadalom anyagi létfeltételeinek újratermelésével egyidejűleg újratermeli e létfeltételek és a termelés szereplőinek társadalmi-gazdasági formáját.

Ott, ahol a termelés nem eleve társadalmiasított, a munkafolyamat céljai transzmissziós szíjai az egész öntudatlan természetadta társadalmi folyamatnak. A tudatos technikai célok megvalósításuk során többet és mást hoznak létre, mint ami bennük tudatos volt, és így e célok az összefolyamat vonatkozásában a „nem tudva tett” tudatos részmozzanatai. A technikai elsajátítás céljainak

ebben a sajátosságában is megjelenik a tudat „létszerű beindíthatósága”, hiszen e célok csak tört, részleges és mást célzó mozzanatai az egész öntudatlan társadalmiságnak. — Különben is: nemcsak a természetelsajátítás céljaiban kell látni a szabad célokat, hanem elsősorban az öntudatlanul kibontakozó és kisajátított ösztársadalmi gazdaság tőkés formájának széttörésére irányuló politikai célokban. E célokat szintén a társadalmi összefolyamat „indítja be”, ám ezek hozzátájk egyedül létre a lét tőkés formájától való szabadságot. . .

A lét „tudatszerű beindítása”: a tőkés gazdaságot újratermelő társadalmi-termelési folyamat látszata, a felszínen, az elszigetelten tekintett munkafolyamatban megjelenő részmozzanat, amely elleplezi azt a körülményt, hogy a munkafolyamat céljait sokszorosán meghatározzák annak a gazdasági szerkezetnek a törvényei, amely szerkezetnek e célok csak úgy lehetnek tudatos mozgatói, hogy egyben egy átfogó, öntudatlanul ható anyagi tevékenység kíséreléseivel.

A munkafolyamat egyszerű, elvont elemeit a maga önállóságában ontológizáló filozófia, ha szól is néha a társadalmi struktúráról, nem ábrázolja elméletileg azt a mozgást, ahogyan e viszonyok objektív törvényszerűségei megjelennek maguknak a céloknak megfogalmazódásában, technikai, társadalmi-gazdasági meghatározottságaiban, adekvát és hamis tudati tartalmaiban, általában: nem értelmezi e célokat az öntudatlan természettörténeti folyamat anyagi viszonyrendszerébe belefűződött tudati mozzanatokként. De tegyük fel, hogy valóban „tudatszerűen beindított” aktusok, „emberréválási intenciók” alapozzák meg a történelmi összefolyamatot. A társadalomontológia szerint ugyanakkor a tudatszerűen beindított aktusokból eredő lét objektív törvényszerűségeknek van alávetve. Vajon e lét törvényszerűségei, a maguk visszaható szerepében, nem befolyásolják-e legalább a leendő célokat mint a tudattól legalábbis viszonylag független „létmeghatározottságok”? Ha igen, akkor a lét legalábbis befolyásolja a tudatot, ha pedig ilyen befolyásoló szerepről sem lehet szó, akkor e lét létrejöttét csak az elmélet tételezi, de e lét valójában nem létezik, *semmi*, létezni annyi, mint hatást gyakorolni és elszemvedni.

Valójában a termelés szubjektív tényezői a termelőerők és a termelési viszonyok történelmileg-társadalmilag meghatározott rendszerébe lépnek be, céljait ez adott struktúra és továbbfejlődésének lehetséges foka határozza meg.

Ha azonban a gazdaságot azonosítjuk a természet technikai elsajátításával (a társadalomontológia immanens kritikája szükségessé teszi, hogy időlegesen elfogadjuk: a tudati nem-létből valóban a technikai elsajátítás fakad), és az ennek az elsajátításnak az eredményeit, valamint társadalmi formáját, mint meghatározó okrendszert, zárójelbe tesszük, akkor az anyagi lét teleologikus beindítása evidensnek tűnhet. Valójában azonban a marxi felfogás szerint az a lét, amely „beindítja” a tudatot, akkor is az emberek tudatától független s e tudatot meghatározó jellegű — a készentalált anyagi hatóokok rendszereként —, ha újratermelésébe a tudat természetszerűen belefűződik, a maga aktív, visszaható szerepében. A társadalom anyagi létfeltételeinek magva, a termelőerők és a termelési viszonyok létműdjukat tekintve anyagi-tárgyiak és érzékefeletti-anyagiak, és a termelés közvetett társadalmiságát feltételezve, túlnőnek, önállósulnak és elidegenednek az anyagi termelési folyamat szereplőitől, azoktól, akiknek céljait (ha más előjelekkel is) a következményekkel inadekváttá tették és teszik. A termelési mód mint átfogó jellegű anyagi hatalom — még hozzá a tudatos célok által nem kontrollált és így történelmileg-társadalmilag természetadta hatalom — „tétélezteti” a gazdasági szféra alanyainak a fel-

színen szabadnak és tudatosnak tűnő céljait. Ha majd az emberek történelmüket többé nem öntudatlanul termelik, ez a gazdasági struktúra akkor is a tudattól független anyagi létként határozza meg tevékenységük, céljaik leendő tartalmait; anyagi lét és tudat viszonya sohasem jelenhet meg a „tudatszereűen beindított” lét és a tudat viszonyának formájában.¹⁴

A tudat csak így lehet „létszerű”: amit a társadalomontológia a hagyományos marxizmusban hiányol (a tudat megtisztítása a létszerűségtől), azt maga képviseli akkor, amikor megfosztja az anyagi létbe belefonódott gyakorlati tudatot attól, aminek tudata. Ha a társadalmi lét ontológiailag elsődleges ugyan, de ez az elsődlegesség a gazdasági szférában nem jelenik meg a célok tartalmi és formai meghatározottságaiban, ha tehát a lét valóban nem határozza meg és nem is befolyásolja a tudatot, akkor a célok nem tartalmaznak semmilyen létszerű mozzanatot sem. De hiszen éppen ez az elméleti előfeltevése annak a társadalomontológiának, amely csak a léttől tiszta célokat ismeri el ható okokként. Ahogy a társadalmi lét geneziséét a léttől érintetlen nem-lét szférából vezette le, úgy a társadalmi lét állandó újratermelődése értelmezésében is elméletileg megőrzi a léttől tiszta tudatot, mint első mozgatót. Ha tehát a társadalom létmódjának vonatkozásában vetjük fel az anyagi lét és a tudat viszonyának kérdését, a társadalomontológia szerint a léte-beindító tudat néz szembe az önmeghatározó tudattal.

A léttől szabad első emberi célok igenlése így folytatódik a társadalmi lét meghatározó szerepétől függetlenedett emberi célok igenlésében. Ahol anyagi lét és tudat viszonya mint társadalmi lét és tudat viszonya vetődik fel, ott csak a lét meghatározó szerepe nem juthat érvényre; ahol viszont — a geneziszről szólva — a szubjektum csak alakulófélben van, s a lét a potenciális objektum formájában még csak a természeti létező, ott az ontológiai elsőbbség is a tudatnak jut.

Miért van tehát a társadalomontológiának szüksége az' eredet értelmezésénél arra, hogy a tudat képződményeit kiszakítva a létből a nem-lét szférába helyezze, mint a társadalmiság első mozgatóját, „beindítóját”? Azért, mert a „természet logikájából” a társadalomontológia szerint a társadalmi tárgyi-ság levezethetetlennek bizonyul. Az eredeti természet viszont a társadalmi lét előtt a létező egyetlen formája. S ha „logikája” véget ér az élő világ szintjén, akkor tételezni kell az ezen a létezőn kívülálló másik szubsztanciát: a nem-léte, mint tudatot, az általa létrehozandó „új logikájával”, a két különemű szubsztancia — tudat és lét — dialektikájával. Nem a természet társadalmivá válása jelzi a társadalmiság létrejöttét, hanem a gondolkodás és az akarat hatalma, egy „kigondolt célkitűzés”, amely „megváltoztatja az anyagi valóságot”.¹⁵ Valójában nem a kő immanens törvényeit kell „meghosszabbí-

¹⁴ A közvetlenül társadalmi termelést szabályozó „generál intellect” magában e társadalmi struktúrában is hat majd, ennek az „értelemnek” fejlettségi foka sohasem függetlenedhet az anyagi alapok fejlettségének fokától. Az egyéni célok nem lesznek többé az öntudatlan tevékenység mozzanatai, de az ösztársadalmi tudatosság a maga tárgyi formájában ott is olyan anyagi struktúra formájában táruul az egyének elé, amelyhez alkalmazkodniuk kell.

¹⁵ „A ház éppúgy anyagilag létezik, mint a kő, a fa stb., a teleológiai tételezés mégis az elemekhez képest teljesen különböző tárgyiasságot hoz létre. A kő vagy a fa pusztán magábanvaló létéből semmiképp sem „vezethető le” egy ház, bármiképpen visszük is immanensen tovább tulajdonságaikat, a bennük hatékony törvényszerűségeket és erőket. Ehhez az emberi gondolkodás és akarat hatalma szükséges, amely ezeket a tulajdonságokat anyagilag-tényszerűen egy elvileg teljesen új összefüggésben rendezi el. Ennyiben

tanunk”, hogy áttörjünk a „természetlogika” korlátain, hanem a természet-adta közösség, a kezdettől hordákba szerveződő, a még nem szerszámkészítő, hanem a termelés eredeti, nem termelt feltételeit (Marx) már szervesen testeként elsajátító, kooperatív tevékenységében felhasználó horda társadalmiságának immanens törvényeit kell gondolatilag „meghosszabbítanunk” ahhoz, hogy az e társadalmisággal fellépő minőségileg új mozgásformát ne állítsuk szembe a „természetlogikával”, a természettel, mint „egy mindenkori más-lét”-tel.¹⁶

Másutt maga a társadalomontológiai koncepció is elveti saját előfeltevéseit.¹⁷

Az önellentmondások tehát abból fakadnak, hogy a társadalomontológia nem a természeti-társadalmi kooperatív hatalom létéből és anyagi tevékenységéből vezeti le a társadalmiság létrejöttét, hanem a természeti anyaggal szembeállított emberi tudatból. E tudat létrejöttének a folyamata szükségképpen a homályba vész.¹⁸

A fejlett egyéni célkitűzéssé vékonyult kooperatív anyagi tevékenység megmagyarázatlanul hagyja önmagát, sajátosságait és éppígy (az általa kialakíthatónak vélt) társadalmi létet. Szükségképpen megköveteli az anyaggal, mint léttel szembeállított nem-létező szubsztanciát — a természeti „logikából” kibontakoztathatatlanul vélt társadalmi „dialektika” számára. Ám a társadalmiság forrásaként ábrázolt tudat elszakad genezisének és fejlődésének anyagi alapjától; ez a koncepció nem adhat magyarázatot arra a minőségi ugrásra, amelynek során az emberi pszichikum valóságosan létrejön, hiszen e pszichikum létrejötte elválaszthatatlan a termelési és érintkezési viszonyok keretében kifejlődő társadalmi-természeti szervek (kéz, nyelv) fejlődésétől. Ez a koncepció arra kényszerül, hogy a tudatot elszakítsa szervétől, az agytól és tárgytól, a társadalmi viszonyok által közvetített természettől, arra kényszerül, hogy első mozgatóként tételezze azt a tudatot, amelynek létrejötte előtt elméletileg lezárja a hozzá vezető utat. Már maga az a pusztán tény is, hogy az ún. „fejlettebb”, „társadalmibb” munkaformákhoz köti a kooperatív tevé-

Arisztotelész volt az első, aki ontológiailag felismerte ennek a természet „logikájából” levezethetetlen tárgyiasságnak a sajátosságát.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 9.)

¹⁶ Uo. 14.

¹⁷ Az idealista filozófiának a monizmusból a dualizmusba való átcsapásával kapcsolatban: „Amikor az idealista filozófusok mégis dualizmusra törekcsenek, akkor főként az emberek — látszólag — tisztán szellemi, az anyagi valóságtól — látszólag — teljesen elvált tudati funkcióit állítják szembe a pusztán anyagi lét világával . . . az egyedül igaznak felfogott emberi tevékenységet ontológiailag úgy tüntetik fel, mint ami készen potytan le az égből, „időfölötti”, „időtlen”, nem a lét, hanem a Legyen világa.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 15.)

¹⁸ A legfejlettebb élőlények pszichikuma e koncepció szerint merőben „epifenomenális”. Ez az „epifenomenális jelleg” is a természet megtorpanását, mintegy zsákutcáját fejezi ki és abból az előfeltevésből fakad, hogy a visszatükrözés csak a kifejlett (emberi) szubjektum — objektum viszonyban jelenik meg, előtörténete nincs meg a természetben az anyag egyetemes kölcsönhatásának formájában. Ha azonban az állatok — maradunk csak ennél a pontnál — már rendelkeznek a visszatükrözés olyan elemi képességével, ami lehetővé teszi a szervezet önszabályozó rendszerének közvetítésével a környezethez való alkalmazkodást, az egyén és a faj biológiai reprodukcióját, akkor ez a pszichikum már nem epifenomenális. A társadalomontológia ugyanakkor másutt a szubjektum — objektum viszonyban — belevetítve azt a szerves természetbe is — jelöli meg az állatoknak „végül valamilyen tudattal közvetített” viszonyát a természethez, azzal különböztetve meg e tudatot az emberitől, hogy az állat nem képes fogalmakat kialakítani. (Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 16 — 17.)

kenységet s mozzanataként az egymással való kommunikációt, arra utal, hogy a más számára is létező gyakorlati tudatot, a nyelvet egy olyan fejlődési fok sajátosságának tartja, amelyet az időben megelőz az egyéni megismerő és célkitűző tudat létrejötte. Kinek a tudata azonban ez a tudat, amely az időben megelőzi a más számára is létező gyakorlati tudatként való elemi létét, amely a kollektív ösztönös cselekvéstől függetlenül jöhet létre, amelynek geneziséét csak az indokolhatja, hogy kiszakad az anyag mozgásformáiból és nem-létként szerveződik?¹⁹

A társadalomontológia kategoriális szerkezete lényegét tekintve nem-lét és lét kölcsönhatásából, az így felfogott „szubjektum—objektum” viszonyból vezeti le a társadalmiságot és e viszonyt tartja a specifikus emberi létezési mód alapjának.²⁰

A társadalmi tárgy genezise e koncepció értelmében a tudat tárgyiasulásában keresendő. De ha a társadalmi tárgy voltaképpen a tudat tárgyi léte, akkor lényegtelenek a természeti anyag objektíve létező tulajdonságai. Amilyen lényegesek ezek az objektív lehetőségek a valóságban a formaadó anyagi tevékenység számára (hiszen ettől függ a formaadás sajátos módja és sikere), olyan lényegtelenek a tárgyiasulni készülő tudat számára. Abban az előfeltevésben, hogy a nem-létező tudat és a természeti anyag kölcsönhatásából jön létre a társadalmi tárgy s nem a formaadó tevékenységnek azzal az anyaggal való egyesüléséből, amelynek sajátosságai eleve meghatározzák az eszmeileg antici-pált formát, már benne rejlik az objektív lehetőség, valamint a társadalmi tárgy ontikus státuszával kapcsolatos önellentmondás. Ami a lehetőséget illeti: a lehetőségeket megismerő, a lehetőségeket alternatívaként tudatosító, értékelő, az alternatívák közt választó és ennek alapján célkitűző tudat tárgyiasul tehát, a lehetőségnek, mint a megismerés tárgyának, objektívnek kell lennie. A lehetőség azonban mégsem lehet objektív, mert ez esetben a tudat teleológiája fogva maradna a természet körében, s nem alakíthatna ki „teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formát”, nem a tudat tárgyi formája volna, hanem a természeti lehetőségekhez alkalmazkodó, s őket nem szuverénül alkotó tudat.²¹

¹⁹ E koncepció fő vonalát egyáltalán nem módosítják a mellékvonalként érvényesülő utalások arra, hogy az ember mindig biológiai lény is marad, hogy az embert a munka teszi emberré stb. Ha az ember természeti-társadalmi lény, akkor a természet nem „más-lét”, és „logikája”, azaz dialektikája nem zárulhat le a „magábanvaló” kő létformájánál. Ha a természettel folytatott anyagcsere az antropogenezis útja, akkor a tudat csak ennek az anyagcsereének a mozzanataként, e folyamat önállósulóvá váló előkészítő fázisaként értelmezhető stb.

²⁰ Vö. uo. 17.

²¹ „Egy kő kiválasztásának kívülről nézve fölöttebb egyszerű és egységes aktusa belső szerkezetét tekintve igen bonyolult és ellentmondásos. Ugyanis két, egymásra heterogén módon vonatkozó alternatíváról van itt szó. Először: *helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából?* Másodszor: *helyesen vagy tévesen tűzte ki célját, vagyis valóban alkalmas eszköz-e általában a kő e célkitűzés számára?* Könnyen belátható, hogy mindkét alternatíva csak a valóság visszatükröződésének dinamikusan működő és dinamikusan feldolgozott rendszeréből (tehát magukban véve nem létező aktusok rendszeréből) emelkedhet ki. De éppilyen nyilvánvaló az is, hogy csak ha a léttel nem bíró visszatükröződés eredményei ilyen alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek össze, akkor válhat a természeti létező a társadalmi lét keretei közt létező valamivé, például kessé vagy baltává, tehát a létező teljesen és gyökeresen új tárgyiassági formájává. A kőnek ugyanis a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a késhez vagy a baltához.” (Uo. 21.; az én kiemelésem — *M. M.*) 1. Mellesleg szólva, az utóbbi kérdés második fele egyrészt teljesen mást mond, mint az első fele, s ezért semmiképpen

A nem-létező aktusok dinamizmusaként, az alternatívák tárgyasulásaként elképzelt gyakorlat fogalmának már az a pusztta tény is ellentmond, hogy a munkatevékenység csak akkor veheti kezdetét, amikor az alternatíva már eldőlt és ezért lényegileg nem lehet a lehetőségek közti választás szakaszát a tevékenység előkészítő fázisán túl elméletileg meghosszabbítani, s így a tárgyasulási folyamatát a lehetőségek közt ingadozó tudat szabadnak vélt mozgásaként értelmezni. Mihelyt a cél megfogalmazódott, már maga mögött hagyta — kizárt lehetőségként — az alternatíva egyik oldalát. A Buridan számára analógiájára értelmezett habozó tudat sohasem tárgyasul. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a munkafolyamat során ne merülhetne fel újabb lehetőség, ami a kialakult célképzetet lesüllyesztené az alternatíva egyik oldalává, de közben a munkatevékenységet fel kell függeszteni.

Miért kell a tudat tárgyasulása folyamatként ábrázolni a társadalmi tárgyat létrehozó anyagi gyakorlatot? Miért nem elég, ha a tudat a tárgy felismert tulajdonságaihoz alkalmazkodik és azokat alakítja céltudatos anyagi tevékenységével? Azért, mert a természeti anyag léte, lehetőségei nem nyújtanak megfelelő támpontokat a tudatként ábrázolt szubjektum számára. A tudatból kell fakadnia minden társadalmiságnak, ha a természet a merő „máslét” formája.

Ha azonban a kőnek a maga természeti létében semmi köze a baltához, akkor nem beszélhetünk szubjektum—objektum viszonyról, hiszen e viszonyon belül a természetátalakító gyakorlat közvetítésével a természeti tárgy lehetőségei az emberi gyakorlat és tudat tárgyává válnak, mint az ember szeretlen testének végtelen potencialitása. A kő a szubjektum—objektum viszony mozzanataként értelmezve, a formaadó tevékenységre való valóságos vonatkozásában potenciális kő, balta stb. Maga az érintetlen természet a szubjektum végtelen potenciális tárgyává válik, a szubjektív tevékenység lehetséges „tartályává”. Természeti anyag és technikai forma viszonya tehát a szubjektum—objektum viszony létrejöttével nem szűkíthető le a magában vett természet „privátügyére” (az önmagában vett kő közönye lehetséges formája iránt), hanem a potenciálisan végtelen anyagi gyakorlat és konkrétan lehetséges tárgya közti viszonyban vetendő fel. Hiszen éppen a szubjektum—objektum viszony e sajátosságában nyilvánul meg a szubjektív pólus valóságos hatalma, amelynek értelmében az ember mint a természetnek a formával szembeni közönyét egy végtelen, ellentmondásos folyamatban gyakorlatilag, a maga számára megtörő lény lép fel.

Az egész mesterséges környezet nem más ebben a vonatkozásban, mint az a számunkra valóvá alakított szféra, ahol az ember gyakorlatilag, önmaga vonat-

sem köthető össze az első felével a „vagyis” kötőszóval. Az, továbbá, hogy „alkalmas eszköz-e a kő e célkitűzés számára”, más szavakkal ugyanazt kérdezi, mint az első kérdés, vagyis hogy „helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából”? 2. Lehetséges, hogy éppen a fenti, esetleg véletlenszerű tautológia következtében a kérdésfeltevés nem is tartalmaz valóságos alternatívát. 3. Lényegesebb ellentétünk azonban az, hogy ha „a kőnek a maga természeti létezésében és így létében semmi köze sincs a kőhöz vagy a baltához”, ha tehát az adott helyen és időben található kővek természetadta anyaga és formái között már eleve nincs olyan különbség, ami az egyiket kevésbé, a másikat inkább teszi alkalmassá a baltává, nyílhegygé stb. való alakításra, akkor semmiféle objektív kritériuma nincs annak, hogy „helyesen vagy tévesen választotta-e az ember a követ kitűzött célja szempontjából” — tehát az alternatívák a léttől szabad, s így semmis „alternatívák”.

kozásában, megszüntette és eleven tevékenységével állandóan újra meg újra megszünteti az anyagnak a forma iránti közönyét. Azzal a jelentős megszorítással, hogy a természeti anyag és a technikai forma közti viszony sohasem lehet olyan immanens és a szerves anyag újratermelődéséből fakadó, mint amilyen viszony a természeti anyag és természeti formája közt áll fenn, hiszen ez az immanens viszony a szerves anyag újratermelődéséből fakad (Marx). Természeti anyag és technikai forma e lazaságában azonban a formaadás viszonylagos végtelensége nyilvánul meg (a kőből készítheték parittyát, baltát, házat, asztalt stb.). Természeti anyag és technikai forma összefüggésének külsőleges jellegéből pedig az következik, hogy ezt az emberadta formát az eleven tevékenységnek kell fenntartania, a külső (nem szerves) társadalmi újratermelés mozzanatává kell tenni, hogy az anyagnak és a formának ez az egysége fennmaradjon, újjáalakuljon, hogy az egyszer már megformált anyagot ne asszimilálják a természeti erők. Amikor Marx arról beszél, hogy az asztalforma a fa számára véletlenszerű, akkor éppen arra helyezi a hangsúlyt, hogy az ebben az értelemben vett, külső, társadalmi-anyagi formaadó tevékenységnek, az eleven munkának kell állandóan fenntartani, módosítani ezt a fajta, nem immanens, hanem külsőleges, mert a munka által létesített anyag—forma viszonyt (vö. a későbbiekben az anyagcsere véletlenszerűségének kérdésével).

A társadalomontológia alanya azonban — mint már az előzőkből láttuk — csak mint a „nem-létben” fogant tudat szembesül tárgyával, mely az ő számára így teljes joggal idegen. Ezért voltaképpen e tudatnak kell tárgyasulnia ahhoz, hogy anyagot is adhasson a társadalmi tárgy számára. A társadalmi tárgy, mint teljesen és gyökeresen új tárgy, anyagát és formáját tekintve egyaránt csak a tudatból eredhet, annak tárgyként tételezett léte. A tudat tárgyasulásával átalakított vélt munka: a használati értékek atyja és anyja egy személyben.

A tudatra redukált „szubjektum” azonban mit sem kezdhet a természettel, hiszen a természeti anyag lehetőségei mint gyakorlatilag megvalósítandók csak a céltudatos formaadó anyagi tevékenység alanya számára léteznek. A társadalomontológia előtt, amely a lehetőséget áthelyezi a tudati nem-lét régiójába, a természet így bezárul, nem a szubjektum—objektum viszony valóságos eleme. Valójában azonban a már kést vagy baltát készítő ember számára a természeti anyag éppen a benne tartalmazott végtelen lehetőségek vonatkozásában az emberi formaadó tevékenység által állandóan „kinyitható könyv”, mintegy elengedhetetlen előfoka „az ipar érzéki létének, mint az emberi lényegi erők nyitott könyvének” (Marx). A természeti anyagok a bennük tartalmazott objektív lehetőségektől függően képesek a minőségileg specifikált formák befogadására, más formák kizárására (és a technika, valamint a tudomány, a természet fölötti hatalom ezen gyakorlati és elméleti szervének kibontakozásával a korábban még elképzelhetetlenek vélt formák befogadására).

A termelőerők egy adott fokát feltételezve, a különböző természeti anyagok sajtószerezéséhez a célkitűző, formameghatározó tudatnak alkalmazkodnia kell ahhoz, hogy a formát valóban anyagiasíthassa, célját megvalósíthassa. A célkitűző tudat közönye az anyagban tartalmazott konkrét lehetőségek iránt, teljes közönye tehát az iránt — fenti hasonlatukat folytatva —, hogy hol nyitja ki a „könyvet” és hogy „mit lehet és mit akar kiolvasni belőle”, lát-szatra ismét csak a szubjektív pólus mindenhatóságát igenli, valójában azonban megfosztja a tárgyasulás lehetőségétől. Ezért „a szabadság munkára

jellemző megjelenési formája, az anyagban való szabad mozgás”²², éppen e szabadság egyedül lehetséges formáját, az anyag objektív lehetőségei által meghatározott, e szükségszerűség felismerésén alapuló formáját szünteti meg. Értelmetlenné teszi különben a társadalomontológia által is elengedhetetleneknek ítélt fázist (annak megismerését, hogy pl. a kő alkalmas-e arra, hogy követ vagy baltát készíthessünk belőle). A szabadságnak ez az értelmezése szervesen összefügg a tiszta tudattá feloldott anyagi formaadó tevékenység elvének feladásával; ez a szabadság ugyanis a tárgyát adekvátan elsajátító elméleti-tudományos megismerés szabad mozgása anyagában, amelynek elkerülhetetlen előfázisa, hogy ezt az anyagot a maga szükségszerű összefüggésében előzetesen már elsajátította. Így a teoretikus ész szabad mozgása az anyagban az elsajátított tárgy objektív logikája által meghatározott, azt a maga lényegi összefüggéseiben reprodukáló s csak így valóban szabad mozgás. A természeti anyaggal mint a formaváltoztatás tárgyával szembeálló tudat csak a tárgyahoz alkalmazkodva formálhatja azt, s így szabad mozgása már az alternatíva fázisában is csak akkor valóban szabad, ha kötött, determinált. Az anyagban való (a társadalomontológia értelmezésében) szabad gondolati mozgás megszűnik, mihelyt tudatosítom, hogy a kőből baltát készíthetek, de ruhát nem, tehát mihelyt az anyag formaváltoztatását meghatározó célképzetem a lehetőségek egész körének tagadására épül, mihelyt a szertelen képzelődés előfokán túlléptem.

Mondtuk már, hogy a termelőerők és a tudományok fejlődése állandóan kitérít a formaadó tevékenység lehetőségeit, de addig a pontig sohasem tágitja ezt a lehetségszférát, hogy a tervező tudat szabadságát a bármennyire társadalmi-történelmi tárgygyá is vált természeti anyag meghatározott tulajdonságai iránti közönné fokozza. A technikai elsajátításban megvalósuló szabadság abban is megnyilvánul, hogy a célkitűző tevékenység magasabbrendű formát ad az eredeti természeti, vagy az emberi tevékenység által már átalakított anyagnak. Ez az új formát öltött anyag azonban továbbra is objektív adottságot jelent a szubjektum számára, olyan adottságot, amely nemcsak az ő eszköze arra, hogy a természetet magához alkalmazza, hanem amihez neki magának is alkalmazkodnia kell. A szabadság tehát a fejlettebb forma tárgyasulásában nyilvánul meg, a „nyugtalan” a „nyugvóba” való átmenetében, pontosabban az új nyugvó forma magasabbrendűségében és korántsem a munkaalternatívák elvont lehetőségei közt ingadozó tudati — nem annyira a nyugtalan, mint a — habozás fokán való megrekedésében. Ha nem elsődlegesen ezen a tárgyi oldalon mutatjuk fel a munkában megvalósuló szabadságot a természeti korlátok technikai visszاسzorításának érzéki-tárgyi megnyilvánulásában, akkor eszményünk a tárgyasulás konkrét lehetőségeitől megfosztott, a szubjektivitásban fogvamaradó, „tehetetlen, mert a lehetetlent akaró” s az ebben az értelemben véve „szabad”, mert a tárgyasulás útját még nem is választó „cél”.

A munkában megvalósuló szabadság tehát nem az alternatívák közt még nem is döntő „szabad tudati mozgás az anyagban”, hanem a formaváltoztatott anyag technikai funkciójának célszerűségében megszüntetve-megőrzött, anyagasulva fennmaradt cél, mint egyben minden magasabb típusú cél kialakulásának alapja, a természet-elsajátító szubjektum, az eleven, nyugtalan szubjektivitás továbbfejlődésének — a technikai oldaláról tekintett — biztosítéka.

²² Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 167.

Másutt a társadalomontológia is hangsúlyozza a természeti anyag objektív sajátosságainak meghatározó szerepét,²³ csakhogy a tétel első és második fele a kölcsönös kizárás értelmében áll szemben egymással; a célok „világunkívülisége” elleni fellépés párosul a fellépés visszavételével. A társadalomontológia a természeti anyagot mint átalakítandó tárgyat legfeljebb csak az ismeret tárgyaként, a tevékenységet az ismeretek tárgyiasságaként értelmezi és így a tárgy objektív lehetőségeit nem foghatja fel mint a magába a formaadó tevékenység „hogyan”-jába beleépített meghatározottságokat. Mint már jeleztük: nem lehet fenntartani a munkafolyamatnak mint alternatíváláncolatnak az értelmezését, hiszen ez esetben éppen e folyamat időbeli lefolyását tartóztatjuk fel szakadatlanul. Ha a természeti tárgy konkrét sajátosságai meghatározzák a munkafolyamatot, akkor ezt nemcsak azzal teszik, hogy befolyásolják az alternatíva egyik oldala melletti döntést, hanem egyben azzal, hogy e tulajdonságok, az eszköz-közvetítette célszerű formaadó tevékenységre való leendő vonatkozásukban részlegesen meghatározzák e tevékenység sajátos típusú felépítését, egyes fázisainak a tartamát, a fázisok egymásrakövetkezésének rendjét stb. A természeti anyag tulajdonságainak a munkafolyamat megtervezett, konkrétan strukturált idejében is meg kell tehát jelenniük. Ha azonban e tulajdonságok nem jelennek meg ilyen transzformált módon, s minden hatásuk kimerül abban, hogy állandóan új meg új alternatívák elé állítják a még nem is döntő tudatot, akkor elméletileg megszüntetjük az anyagi formaváltoztatás konkrétan meghatározott mozgását, visszavesszük a formaadás idejét s ezzel terét. E mozgás ez esetben mindvégig a munkaalternatívák vélt dinamizmusának határai közt marad meg, örökössé teszi „a tett halálát, az elhatározást”, elteresi az anyagi formaváltoztatás idejét.

Ha most eltekintünk is a társadalomontológiának attól a koncepciójától, amely szerint a természeti anyag teljesen közönyös leendő technikai formája iránt, s így az alternatívák értelmüket veszítik, s ahhoz a vonalához tartjuk magunkat, amely szerint a tudatnak fel kell ismernie a természeti anyag sajátosságait, e sajátosságok ez esetben is csak a habozó tudat vélt mozgásszférájának a határait jelzik.

Valójában a tárgyról szerzett ismeretek a célirányuló anyagi tevékenységnek nemcsak a tartamában, hanem egész belső mértékében jelennek meg transzformálódva. Nem őrzik meg önállóságukat ismeretként, amelyeket a munkafolyamatot értelmező társadalomontológia a „manuális végrehajtással” egészít ki. A természeti anyag megismerése nemcsak akkor hiábavaló, ha a természeti anyag közönyös leendő formája iránt, hanem akkor is, ha a természeti anyag tulajdonságainak felismerése nem jelenik meg az anyagi formaadó tevékenység „hogyan”-jának egyik meghatározó mozzanataként. A társadalomontológia azonban nem ábrázolja ezt a transzformálódást: a dinamizmus a tudati alternatívák oldalán marad. Így azután az anyag reálisan adott, objektív lehetőségei köré a kötetlen tudat kiépíti az elvont lehetőségek sokaságát, sőt a konkrét lehetőségeknek is elvontakként kell funkcionálniuk ahhoz, hogy a munkafolyamat során végig ne dőlhessenek el az alternatívák, hogy a tudat „szabad” maradjon, „szabad” az anyagi tevékenység „hogyan”-já-

²³ „A cél megvalósulásánál is megállapítható ugyanez a megkettőzöttség, a determináltság és a szabadság egyidejű léte és kölcsönös vonatkozása; a megvalósulás minden eszköze eredetileg természettől adott, és ez a tárgyiassága meghatározza a munkafolyamat összes műveletét, amely, mint láttuk, alternatívák láncolatából áll.” (Uo. 166.)

nak meghatározásától. Egyfajta bosszúja ez a természetnek, megbosszulja azt, hogy az elmélet megőrzi merőben külsőleges státuszát, máslet-voltát, hogy lehetőségeit a habozó tudat kényére-kedvére bízva, s e bosszú nyilvánul meg abban is, hogy a szakadatlan alternatíválólanatok formájában a tudat sziszifuszi mozgásává torzítja, időtlenné teszi, s így elteresi a tudat idejét.

Ugyanez az — elméleti — természet-bosszú, természet-lázadás válik evidenssé ott is, ahol már nem a lehetőségek, hanem a társadalmi tárgy ontológiai státuszáról van szó. A természet nem hagyja magát a szellemtől leigázni, ha az anyagi formaadó tevékenység elvét felváltja a tudat tárgyiasulása,²⁴ ha a szabadság a kötetlenné vált „szabad” tudati mozgás, akkor (most figyelmen kívül hagyva a genezis megoldatlanságát) a természet állandóan magához asszimilálja a tudat e tárgyi léteként elképzelt tárgyiaságot.

A társadalmi tárgyak ontológiai státusza ingadozik a lét „teljesen és gyökeresen új tárgyiasági formája” és a között, hogy megőrzik eredeti státuszukat, „természeti tárgyak maradnak”. Munkaeszközökként csak a teleológiai tételzés során jutnak társadalmi tárgyiasághoz.²⁵ Genezisük megszüntethetetlenül „összerakott kettősségének” jellegét megőrzik létmódjukban is. Amennyiben a társadalmi tárgyak a tudatalternatívák tárgyi létét képezik, annyiban csak egy mindenkor adott tudat vélt tárgyaként őrizhetik meg önmagukat. Ha kiesnek az adott célok hálójából, úrrá lesz rajtuk az, amin a tudat nem lehet úrrá: a természeti „máslet”. A tudati tárgyiasulás és természeti „máslet” e széteső mozzanatai képezik hát a társadalmi tárgy ingadozó — „hol gyökeresen újnak tekintett, hol a természeti másletbe visszaeső” — ontikus státuszát?

Anélkül, hogy e kérdés megközelítőleg is kimerítő elemzésére itt vállalkozhatnánk, ahhoz a marxista állásponthez tartjuk magunkat, amely szerint a társadalmi tárgy ontikus státusza objektív: ha a tevékenység valóban megszünteti a tárgynak a forma iránti közönyét, a tevékenység szubjektivitásának egyidejű megszüntetésével, ha az anyagiasult tevékenység a természeti tárgy formájában szűnik meg és marad fenn, akkor ez az objektív státusz a tárgy létében, létmódjában adott.

A formaváltoztatott társadalmi tárgy objektivitásának természetesen különböző fokozatai vannak, a tárgyiasult munka létezhet pl. „holtan” az anyagon. Ám ez a minősítés: „holt”, nem jelenti technikai formájának nem-létét, pusztán annyit jelent, hogy az eleven tevékenységnek nem aktuális, hanem csak lehetséges tárgya. Azonban potenciális létében is tárgyiasult tevékenységet tartalmaz, s ez fordul át a valóságosba, mihelyt a szubjektum aktuális vonatkozásba lép vele. Mint az eleven tevékenység aktuális tárgya, mint a termelő fogyasztás mozzanata, e fogyasztásban fordul át a reális potencialitásból a valóságos létbe, nyeri el az utolsó „finish”-t (Marx).

Akár „holtan” létezik, akár aktuálisan megelevenedve, mint „az eleven munka tárgyiasága”, a marxi koncepció értelmében a munkafolyamat már meglevő használati értékeket tart fenn. Tehát e folyamat nem a természetibe süllyedt tárgyat alakítja át társadalmivá, hanem a már megtermelt társadalmi tárgyat formálja, alakítja, fordítja az egyik modalitásból a másikba.

²⁴ Lásd fentebb: a léttel nem bíró visszatükröződés eredményei alternatív szerkezetű gyakorlattá sűrűsödnek. (Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 21.)

²⁵ Vö. uo.

Nem is szólva arról, hogy a már meglevő termékek egyben az új munkafolyamat „létezési feltételei” (Marx) is.²⁶

A társadalmi tárgy minden létmódbeli sajátosságának minősítése tehát a tárgyat mint reálisan létező társadalmi tárgyat jellemzi. Mindez korántsem mellékes kérdés, hiszen ezen alapul a tárgyi oldal vonatkozásában tekintett anyagcsere előrehaladó jellege, végső fokon ez a történelmi folyamat folytonosságának anyagi-technikai alapja. A marxista felfogás szerint minden nemzedék készítelálja — új termelése bázisaként — a már létező termelőerőket. Csak így válik ábrázolhatóvá az emberi történelemnek tárgyi formában is reprezentálódó folytonossága. Az ebből a történelmi folytonosságból kiszakadt munkafolyamat értelmét veszti. Hiszen ha a munka nem a már meglevő használati értékeket tartja fent stb., hanem minden egyes aktusával a természetibe visszasüllyedt természeti dolgot (nem pedig munkaeszközt) alakítja társadalmivá, akkor ez a munka a mindig ugyanazt reprodukáló sziszifuszi mozgásnak bizonyul. Marx szerint azonban „benne rejlik tehát az egyszerű termelési folyamatban, hogy a termelés korábbi fokát fenntartja a későbbi”.²⁷ Fenntartja s nem megteremti. Másrészt ezen alapul az anyagcsereének a szubjektum oldaláról tekintett előrehaladó jellege is. Ha a munka egyfajta teremtő aktus, mindig újra az eredeti létrehozója a természetibe visszasüllyedt „társadalmi” tárgynak, akkor a szubjektív termelői képességek is mindig a holtpontonról indítanak. Ez esetben ugyanis tárgyak mindig visszaesne a természet nyersség állapotába, és így a termelő fogyasztás nem fejleszthetné magasabb fokra a termelő képességeit és nem fejleszthetné tovább a szubjektumot mint fogyasztót sem, nem termelne szubjektumot a tárgy számára. Ha a munka teremtő aktus, termelés és fogyasztás dialektikája értelmét veszti, megvalósulásuk során egyikük sem alkothatná meg a másikat, „önmagát mint a másikat”.²⁸

Ha most közelebbről megnézzük pl. a munkaeszköz ontikus státuszát, az eszköz, mint a társadalmi ember valóságos eltárgyiasulása, a kollektív emberi tevékenység, eljárási mód társadalmi tárgyi formát öltött, tárgyilag kikristályosodott létformája: „az adott művelet állandó hordozója, munkaművelet, amely mintegy megformált és kikristályosított az adott tárgyban”.²⁹ Az emberi tárgyiasulásnak arról a legegyetemesebb formájáról van szó, ahol a leginkább megvalósul az idealista filozófia által az egyéni erkölcsi eltárgyiasulás elé állított norma kategorikus imperatívusz jellege: a munkaeszköz, az adott munkaművelet állandó hordozójaként — mint ismeretes — egyfajta technikai imperatívuszt megtestesítve, e művelet újbóli megvalósítására szólít fel. (Ez az imperatívusz azonban nem egy egységes alanyhoz szól, s így egyeseket arra késztet, hogy másokkal hozassák mozgásba az eszközt.)

S ha e kategorikus imperatívusz most, a technikai fejlődésben játszott szerepe vonatkozásában, visszasüllyed a hipotetikus színvonalára, majd egyáltalán megszűnik a tevékenység újbóli végrehajtásának tárgyi imperatívuszaként funkcionálni, mert magasabb típusú eljárási módok szorították ki, akkor is elengedhetetlen lépcsőfoka volt az emberi tevékenység fejlődésének (és erről most már mint technika-történeti vagy egyben mint esztétikai tárgy tanúskodik, a szemlélet tárgyaként). Mindenképpen amíg nem semmisítik meg formá-

²⁶ Marx: A tőke; MEM 23, Budapest 1967, 173—174.

²⁷ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, 253.

²⁸ Uo. 20.

²⁹ Leontyev: „A pszichikum fejlődésének problémái”, Kossuth 1964, 268—269.

át más, magasabb típusú formaadás érdekében, addig a tárgyi oldalon fejezi ki az emberi lényegi erők fejlődésének egy meghatározott — fenntartandó, továbbfejlesztendő — fokát.

A munkaeszköz tehát, mint az emberi kollektív termelőképességnek a sajátos munkaműveletben rögződött formája, valóságos, „nyugvó” létformát képvisel, társadalmi-technikai funkcionalitású tárgy; e tárgyi-technikai funkcionalitás a természetet elsajátító kooperatív szerv, az e szervet mozgásba hozó ágensek közti termelési-technikai viszonyok tárgyi kifejezése; tárgyasítja e technikai viszonyokat és újbóli mozgásba hozatalával a természeti tárgyak új átformálásával egyidejűleg azokat újra is termeli. Mint a természet-elsajátítás adott fokát és módját kifejező és reprodukáló természeti-társadalmi tárgy, közvetíti, hordozza, végső fokon meghatározza a termelés szereplőinek viszonyát életük objektív feltételei elsajátításának módjához, s így hordozója a termelés gazdasági (tulajdon)-viszonyainak.

A munkaeszköz a természettel anyagcserét folytató társadalom létmozzanata, a technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági tevékenységek és viszonyok megvalósulása és hordozója. A társadalmi ember hatalmi szerveként konkrétan azonosnak is kell lennie a természettel, különben nem közvetíthetné az ember anyagi tevékenységét, nem hathatna átalakított természetként az eredeti természet tárgyaira. E konkrét azonosságon belül azonban egyszersmind a nem-azonos pólusának képviselője, mint a *természetet az uralma alá hajtó*, a természettel az ember által szembefordított természeti-társadalmi tárgy, mint a társadalmi kooperatív tudás, tapasztalat, tevékenységi mód „tartálya”, mint az elsajátítás és tárgyhöz való gazdasági viszonyok hordozója. Nem elvontan különböző tehát a természettől és nem elvontan azonos vele; e végletek közötti ingadozást a társadalomontológia nem tudja feloldani, ha az emberi tárgyasulást nem tekinti anyagnak, és ha a termelés anyagi elemei nem hordozzák a termelés szereplőinek viszonyait. Ha a munkaeszköz sajátossága nem tárható fel kettős, technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági tárgyaságában, ha a társadalomontológia „egyik” álláspontja szerint a munkaeszköz teljesen és gyökeresen más, mint az eredeti természet, akkor az anyagcsere folyamata értelmezhetlenné válik. Hiszen mi más az anyagcsere, anyagi-tárgyi oldalát tekintve, mint az eredeti természetből való kiemelkedés, átalakított természetként való funkcionálás és ismét csak az eredeti természetbe való átalakulás végtelen folyamata, amelyben minden átalakulási fázis a konkrét azonosságon belül megvalósuló ellentétessé képződés és azonosulás egy-egy mozzanata. (Az eredeti természet nyersanyagként való kitermelése, a nyersanyag munkatermékké, munkaeszközzé való átalakítása, a már nyugvó, de még potenciális munkaeszköz aktuálissá válása a közvetlen termelési folyamatban, elhasználódása, majd visszaszülllesztése a nyersanyag, vagy az eredeti természeti létformájának fokára stb.) Az anyagcsere mozzanatainak elméleti szétszakítása valósul meg ott, ahol az anyag formaváltoztatásának társadalmilag meghatározott létmódjai, e létmódok fokozatai önállósulnak és önállósulva megmerevednek, elveszítve egymásra való vonatkozásukat. Korábbi elemzéseinkben már láttuk, hogy a létmódok és létfokok elszakítása jellemezte a társadalomontológiának az eleven szubjektív tevékenységgel, a „nyugtalanlás” formájával kapcsolatos álláspontját. Itt ugyanez tűnik fel a „nyugvó” lét, az emberi tevékenységgel már áthatott tárgy vonatkozásában.

E metafizikus elválasztás fonákjaként pedig e különböző létfokok elvontan azonosulnak, ennek következtében azonban, mint láttuk, az anyagcsere folya-

mata nem bizonyulhat előrehaladó, gazdagodó folyamatnak, csak a mindig ugyanaz ismétlődő reprodukciójának. Ha a munkaeszköz és a munkatárgy — nélkülözve a társadalmi közvetítést — éppúgy alá vannak vetve a természeti okozatiságnak, mint az eredeti természet tárgyai, akkor nincs is társadalmi tárgyiasságuk. A valóságban pl. a munkaeszköz társadalmi létmódja, ezen belül a társadalmiság magas fokát képviselő jellege jelentős mértékben meghatározza a természeti okozatiságnak való alávetettsége módját. Mint a társadalmi-termelő szervezet összefüggéseibe már beemelt és mozgásba hozott hatalmi szerv, a természetelsajátítás meghatározott technikai módját tárgyasító eszköz, mint az elsajátítás gazdasági formáját a hozzá való tulajdonviszony által közvetítő tárgy, mindenekelőtt a társadalomtesttől (illetve a társadalomtestet uraló szubjektumtól) függ, hogy mikor, hogyan, miért engedi át teljesen a természeti okozatiságnak (hogyan és milyen hatékonysággal gátolja meg a természeti erők rá gyakorolt, asszimiláló hatását stb.). Ez az átengedés nyilván csak akkor valósul meg, ha az eszközben eltárgyasult művelet helyébe magasabbrendű szubjektív és tárgyi művelet lépett, vagy ha az eszköz, „a természetet önmagán ledolgozva”, már elvesztette társadalmi-technikai hatóokát.

Látjuk tehát, hogy a társadalmi tárgy társadalmiságának létfokától függ elsősorban e tárgyak viszonya a pusztán természeti okozatisághoz, az abba való visszatérés különböző fokaihoz, a visszatérés üteméhez, tendenciájához. Nyilvánvaló, hogy a felhasználatlan és nem időtálló nyersanyagot hamarabb engedik át az enyészetnek, mint az adott korban legkorszerűbb munkaeszközt (hacsak a munkafolyamat gazdasági formameghatározottsága nem fordítja visszájára ezt az összefüggést). Maga a nyersanyag is társadalmi tárgy, bár társadalmisága nem éri el a munkaeszközben tartalmazott fokot. Leszámítva az extraktív ipart, melynek munkatárgya természetadta formában készen adott,³⁰ mert nem megelőző munka terméke (Marx különben hangsúlyozza a termelés tárgyi elemei meghatározottságainak relativitását, e meghatározottság függését azoktól a funkcióktól, amelyeket a termelési folyamatban aktuálisan betöltenek), a munkaművelet számára már előkészített tárgy, melynek leendő társadalmi formája már előlegezést nyer abban, hogy vagy ő határozza meg a termelési eszköz mozgásba hozatalának terét és idejét, vagy fordítva stb. A nyersanyag viszonyát az eredeti természethez a társadalomtest közvetíti, a természeti környezet gazdagságától, a felhasználás céljától stb. függően e test óvja meg a természeti erőktől vagy rendeli nekik tudatosan alá.

A társadalomontológia ingadozása a társadalmi tárgy ontikus státuszának meghatározásakor (egyszer gyökeresen és teljesen új e tárgyiség és máskor merőben a természeti okozatiságnak alávetett) többszörösen is indokolt. Hiszen láttuk, hogy a társadalomontológia csak egy adott, eleven szubjektum—objektum viszony mozzanataként értelmezi e tárgyat társadalmiként, ahol a célkitűzés oldalán van az elsődlegesség, a tárgylétesítés és tárgyfenntartás hatalma. Ettől a hatalomtól egy pillanatra is önállósulva megszűnik társadalmi létmódja. Továbbá, a társadalomontológia elvontan igenli az eszközt, mint a természet feletti uralom emelőjét, de megtagadja, mint a természetnek olyan *társadalmi hatóokká* is változtatott formáját (amely maga is aktív társadalmi tényező), mint az új célok technikai tartalmát és társadalmi-gazdasági formameghatározottságát alapvetően determináló, technikai és társadalmi-gazda-

³⁰ Vö. Marx: A tőke; MEM 23, 172.

sági adottságot. E hatalmi szerv azonban csak *így* létezik, csak *így* funkcionálhat a társadalmi lét elemeként, a termelőerők objektív mozzanataként, a termelési viszonyok hordozójaként. Csak *így* társadalmi hatalmi szerv, különben, sajátos technikai-gazdasági-társadalmi hatóókat nélkülözve, merőben vélt társadalmi tárgy, amelyet a természet szabadon magához asszimilálhat, mint csak a természeti okságnak alávetett tárgyat, hiszen a természet erőinek szabad játékát *így* semmi sem gátolja: ugyanolyan könnyedén vesz erőt e tárgyon is, mint a többin. A természet erőinek e szabad játéka a csak a természeti okozatisággal bírónak vélt munkaeszközzel a természet uralmát fejezi ki az ember felett, s nem a fordítottját, hogy ti. az „emberi anyagi tevékenység csele” a társadalmiba emelt természetit valóban saját szabadsága eszközeként használhatja.

A társadalomontológia lehetetlent akar: olyan társadalmi-tárgyi objektivitást, mely nem hordozza a termelőszervezet viszonyait és nem határozza meg a termelés szereplőinek tevékenységét. Társadalmi objektivitást akar, mint a célképzet eredményét, de nem mint minden új cél valóságos, anyagi előfeltételét. Ha azonban az eredmény nem válik előfeltétellé, megszűnik eredményként is létezni.

Mindenképpen: ha a társadalmi tárgyak valóban új tárgyisági formát alkotnak, akkor ennek a formának a léte (ha nem is minden vonatkozásban) független az újabb célkitűzésektől; társadalmisága a szubjektum—objektum viszonyon belül már kikristályosodott, nyugvó. E tárgyak objektív társadalmiságát az újabb célok nem teremtik meg, hanem „csak” megvalósítják. Ha a tevékenységnek a tárgyon végrehajtott változásai következtében a tevékenységből valóban nyugvó, tárgyi *lét* lesz, akkor ez a lét megőrzi objektivitását az őt újra eszközként felhasználó célkitűző tevékenységgel szemben is; ennek mindenekelőtt ehhez a létformához kell alkalmazkodnia, mint egyben olyan adott létformához, mely a mozgásba hozatalához megfelelő képességeket követel meg, fejleszt ki a szubjektumban. A lehetőség szerinti munkaeszköz valóságos, „ténykedő” hatóókként történő felhasználása a munkafolyamatban csak akkor mehet végbe, ha a munkaeszköz megőrzi objektív társadalmiságát a vele szemben fellépő új (de az eszköz funkciójának megfelelő) célok ellenben különben a szubjektum mindig az eredeti természettel szembesülne, az anyagcsere mindig a semmi holtpontjáról indulna és ugyanoda esne vissza.

A társadalmi tárgy objektivitásának elméleti biztosítása nem okoz problémát, ha a társadalmi tárgy lehetőségletét valóságmodalitásai egyik fajtájaként értelmezzük, ha a valóságot nem szűkítjük le az „itt és most” tér—idő pillanatában funkcionáló cél terepére. Ha azonban leszűkítjük — mégpedig oly módon, hogy az új céltételezéstől tesszük függővé, hogy a természeti tárgyat áthatja-e a társadalmisággal —, akkor a célkitűzéseknek demiurgoszi funkciót kell tulajdonítanunk. E céloknak kell az aktuális céloktól elválasztott s *így* a társadalmiság nem-létébe, azaz a „máslétbe” zuhant természeti tárgyakat, az egész mesterséges környezetet varázsvesszőikkel nap mint nap, percről percre a társadalmiságba átfordítaniuk. Ha az emberi hatalom állandóan eltűnik a formaváltoztatott társadalmi tárgy oldaláról s átcsúszik a tiszta céltételezésbe,³¹ akkor az anyagi termelés társadalmilag felhalmozott eredményei a nem-létbe süllyednek. De az ettől a tárgyi oldaltól megfosztott cél alanya hogyan orien-

³¹ Ha tehát a munkaeszköz és a munkatárgy természeti tárgyak maradnak s „csak a teleológiai tételezésben, e tételezés által juthatnak társadalmilag létező tételezettséghez a munkafolyamat során”. (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 21.)

tálódhat és min orientálódhat, ha állandóan a természetibe visszasüllyedt eredeti természettel szembeül, hogyan képviselhet ez a cél bármilyen emberi hatalmat a maga tárgynélküliségében, ha az emberi lényegi erők állandóan becsukódó könyvével szembeül?

Szólunk már arról, hogy a társadalomontológia a későbbi kifejtések során — ellentétesen elméleti előfeltevésével — igenli a társadalmi tárgyak objektivitását. Valójában, mint láttuk, a nem-létező tudat elteresztett habozásából sohasem jöhetett volna létre a társadalmi tárgy. A társadalomontológia azonban a későbbiekben is fenntartja azt a feltevését, amelynek értelmében e tárgyak nem viszonyhordozók, nincs gazdasági-társadalmi formameghatározottságuk. Ennek értelmében emeli ki pl. a tőkeviszonyból a dolgot: a tőke eszerint csak viszony, csak folyamat. Ám a tőkeviszony lényegileg a dolgok feletti uralom által közvetített termelési viszony, folyamat s mint ilyen, megjelenik pl. a gép tőkeminőségében, formameghatározottságában is. Nyersanyagként, munkaeszközként, létfenntartási eszközként tőkeformában léteznek a társadalmi tárgy, ha azonban a tőkét specifikálatlanul értelmezett viszonynak, folyamatnak — s nem történelmileg meghatározott, a termelés dologi feltételeinek kisajátításán nyugvó és éppen ezért az idegen munka fölötti parancsnoklást megtestesítő, tehát meghatározott termelési és tulajdonviszonynak — tartja a társadalomontológia, ezzel egyszerre szelídíti meg a tőkeviszonyt és szabadítja ki elméletileg a társadalmi tárgyat tőkés burkából. Ebben is kifejeződik az elmélet egyik vonala: a természeti korlátok visszaszorítása előrehaladó folyamatának igenlése, a társadalmon belül emelkedő olyan korlátoktól elvonatkoztatva, amelyek a természeti korlátok visszaszorításának tőkés stb. formájában is megjelennek.

Térjünk azonban vissza a társadalmi kategóriák létmódjának alapkérdéseihez. A társadalomontológia — mint láttuk — tagadta a teleológiai tételezés nem aktuális tárgyaként funkcionáló társadalmi tárgy társadalmiságát.³² Más álláspontot foglal el azonban — Hartmannt bírálva — a munka szubjektív feltételeinek vonatkozásában: a munkánélküli munkás is „létező, potenciális munkás”.³³

³² A társadalomontológia álláspontja a társadalmi tárgy kérdésében a saját pozíciójával megszüntető elméleti mozgás: tételezi e tárgy létrejöttét — mint a munkaalternatívák dinamizmusának tárgyasulását —, tehát nem tételezheti valóságosan, igenli és megtagadja e létet, hogy azután igenelt létként beemelje az elméletbe. Igenli az ember hatalmát a természet felett, de vissza kell vonnia, megalapozatlanul kell hagynia, hiszen e hatalom a tudat vélt hatalma a természeti „máslét” felett. Itt szeretnénk megjegyezni, hogy a társadalomontológia felett gyakorolt korábbi kritikákhoz (Szigeti József: Vitáinkhoz; „Társadalmi Szemle”, 1969/7—8.; a koncepció esztétikai vonatkozásait, közelebbről az esztétikai tárgy felfogását illetően Barna József: A szép és a rút; „Marxista—leninista esztétika”, Kossuth 1969; Gondi József—Mihály Albert: Következetes marxista filozófia vagy aktivista társadalomontológia; „Társadalmi Szemle”, 1969/10.) stb. való viszonyunkat, az azonosságokat és különbségeket most még csak jelezni sem tudjuk, ezt csak a monografikus forma teszi lehetővé.

³³ Hartmannt Arisztotelésszel szembeültve és az előbbit bírálva: „Arisztotelész azon a nézeten van, hogy egy építőmester lehetősége szerint akkor is építész, ha éppen nem épít, Hartmann viszont a munkánélküliekre utal, akiknél megnyilvánul e lehetőség ténylegesen semmis jellege, nevezetesen az, hogy nem dolgozhat... Vitathatatlan ugyanis, hogy mélyreható társadalmi válság esetén sok munkásnak csakugyan nincs lehetősége arra, hogy dolgozzon, de éppolyan vitathatatlan... hogy kedvező konjunkturális fordulat esetén ismét mindenkor folytathatja régi munkáját... a munkánélküli (azzal együtt, hogy valójában lehetetlen munkát találnia) éppúgy létező, potenciális munkás... a megszerzett képességek valamely munka elvégzésére éppúgy a munkánélküli munkás tulajdonságai maradnak, mint bármely más létezők... egyéb tulajdonságai.” (Uo. 18—19.)

A társadalomontológia bírálata azonban nem érinti Hartmann álláspontját: Hartmann ugyanis nem tagadja, hogy az aktuálisan nem dolgozó munkás képességei megmaradnak. A képességet azonban olyan részlehetőségnek tartja, amelynek valósággá válásához meghatározott feltételekre van szüksége; éppen a megvalósításához szükséges feltételektől elválasztva bizonyul merőben részlehetőségnek. A munkanélküli munkásként való létének lehetősége tehát *létező részlehetőség*. „Arisztotelész értelmezése szerint a munkanélküli akkor is dolgozhat, ha ‚nincs munkája’. Nem-képességének (Nicht-können) tragédiája a legdrasztikusabban megcáfolja ezt az oly semmitmondó ‚képesnek lenni’ fogalmat.”³⁴

Mint minden társadalmi modalitáskategória, a szubjektív lehetőség is történelmileg (és ezen belül osztályszerűen) meghatározott: más pl. az antik kézműves és más a kapitalizmus korabeli munkás lehetőségének ontikus státusza. Ahol még nem következett be a munka tárgyi feltételeinek elválása a közvetlen termelőktől, ott a szubjektív képességek realizálásának felfüggesztése nem e tárgyi feltételek hiányában következik be, ott tehát nem is beszélhetünk szubjektív részlehetőségről. (Ahogyan a „termelés szervetlen feltételei”, a rab-szolgák és a jobbágyok esetében sem.) A kapitalizmussal válik a szubjektív képesség, lehetőség „tört”, „merőben szubjektív” (Marx) mozzanattá, hiszen e termelési módnak éppen az a sajátossága, hogy a termelés alanyi tényezőjének munkaképessége — az eredeti elsajátítási folyamat kibontakozása során és eredményeként — részlehetőséggé degradálódik, mivel e képességek megvalósításának objektív feltételei el vannak választva tőle. Az emberi lehetőség részlehetőséggé válását s ennek ellentmondásait főként a technikai és a társadalmi munkamegosztás hatásainak oldaláról már a klasszikus polgári gazdaságtan és filozófia is felismerte és bírálta, nem is szólva most a tőkés civilizáció olyan átfogóbb bírálóiról, mint pl. Linguet, vagy az utópista szocialistákról és kommunistákról stb. Az emberi részlehetőség kategóriája tehát olyan történelmileg újat általánosít, amit Hartmann (most csak ezt emelhetjük ki Hartmann lehetőségfelfogásának egészéből) korántsem látott át, ám e ponton helyesen általánosított, amennyiben feltétlenül jogosultán hangsúlyozza a munkanélküli lehetőségének reális semmisségét és így tragikumát.³⁵

Ezért a társadalomontológia álláspontja (itt is, más vonatkozásban is) nem jogosult, hiszen elméleti szinten megőrzi a kapitalista formától érintetlen emberi lehetőségfogalmat. Nem is szólva most arról, hogy a munkanélküliséget csak „mélyreható társadalmi válsághoz” köti; az ezzel a válsággal szembeállított „kedvező konjunkturális lehetőség” éppen a kapitalizmussal kiteljesedő szakadás mélyebben fekvő lényegét és a termelés szubjektív feltételére gyakorolt hatásának sajátosságát leplezi el. Tagadhatatlanul szerepet játszik ebben

³⁴ N. Hartmann: „Möglichkeit und Wirklichkeit”, 1949, Westkulturverlag, Anton Hain, Meisenheim an Glan, 183.

³⁵ „Aki munkaképességet mond, az nem mond munkát, mint ahogy azt, aki emésztőképességet mond, nem emésztést mond. Az utóbbi folyamathoz tudvalevően más is kell, nemcsak jó gyomor. Aki munkaképességet mond, nem vonatkoztat el a fenntartásához szükséges létfenntartási eszközöktől. Sőt, a munkaképesség értékében éppen e létfenntartási eszközök értéke jut kifejezésre. De ez mit sem használ a munkásnak, ha munkaképességét nem sikerül eladnia, sőt akkor kegyetlen természeti szükségszerűségnek érzi azt, hogy munkaképessége termeléséhez szükség volt, és újratermeléséhez mindig újra szükség van meghatározott mennyiségű létfenntartási eszközre. Akkor majd felfedezi, akárcsak Sismondi: ‚A munkaképesség . . . semmi, ha nem sikerül eladni.’” (Marx: A tőke; MEM 23, 165.)

a felfogásban az a kiindulópont, amelyet már elemeztünk: a társadalmiság forrása a magát a természettel, mint objektumával szembeállító egyéni tudat,³⁶ hiszen ez a tudat, ez a fajta „szubjektum”, ahogyan tárgya is — e pólusok szakadatlanul vélt gazdagodásán kívül —, minden történeti sajátosságot kivet magából. Holott Marx átfogó jellegű megállapítása szerint éppen a társadalmi szubjektumon belül történelmileg kialakult változások, a tevékeny lét és a szerzetlen lét szétválása szorúlnak magyarázatra. Ennek szellemében ugyanis az elemzésnek a hajdani átfogó egységből kellene kiindulnia (az ember eredetileg kettős, a szubjektív és az objektív egységében megvalósuló léte), majd fel kellene tárnia, éppen a legátfogóbb kategoriális síkon, hogy milyen változásokat hozott az egész társadalmi lét terén a szubjektív és az objektív pólus erőszakos tőkés elválasztása, az objektív oldal megszemélyesülése és hatalma a merőben szubjektív felett stb. Nincs itt terünk e kérdés további részletezésére, csak arra szeretnénk utalni, hogy a merőben szubjektív részlehetőség hartmanni fogalma sem fejezi ki a teljes igazságot. Csak igazságmozzanatot tartalmaz, hiszen csak a munkanélküli tragédiáját fejezi ki, de nem a termelő munkását, akiről Marxnak az volt a véleménye, hogy termelő munkásnak lenni nem szerencse, hanem szerencsétlenség. Még abban az esetben is, ha a társadalomontológia ezt a marxi véleményt nem tartja jogosultnak, akkor is elkerülhetetlenül ki kellene mutatnia azokat a legátfogóbb jellegű változásokat, amelyeket a „tevékeny lét” történelmileg átélt és átszenvedett. Hiszen éppen ebben nyilvánul meg a társadalmi kategóriáknak mint „létmeghatározottságoknak” történetisége: vagy e kategóriák belső konstitutív elveként érvényesül a történetiség, vagy pedig merő deklarációtól csenevészeseedik. A történelmi fejlődéstől bensőleg érintetlenül hagyott társadalmi kategóriák azonban nem lehetnek létmeghatározottságok, mert így a történetiség értelmét veszíti: nem lehet a maga folyamatában, alakulásában tekintett társadalmiság, nem a társadalmiság struktúrafenntartó, alakító létformája, hanem a társadalmiság iránt közönyös, tiszta levés. A történetiség kívülléte a társadalmiságon tehát a történetiség olyan értelmezéséhez vezet, amelynek lényege a szakadatlan előrehaladás a mind tisztább társadalmiság felé (közönyösen a társadalmiság sajátos formái, a folyamatosság megszakadása, a levés társadalmi hajtóerői iránt). Így a történetiség „actus purus”, mentesen attól a sajátos társadalmi anyagtól, amelynek történelmi haladása, függetlenül attól, aminek szerkezet (viszony- és elem-)létesítő, fenntartó és meghasonító létmódja. E tiszta, anyagtól mentes történelmi formaelv fonákjaként pedig egy különös történelmi korszak termékei, uralkodó létmeghatározottságai a történetiség iránt közönyös, változatlan adottságokká alakulnak.

E lényeges kitérő után azonban térjünk vissza korábbi problémánkhoz, a megszerzett szubjektív lehetőség fennmaradásának kérdéséhez. Láttuk, hogy a társadalomontológia e lehetőség fennmaradása mellett áll ki: a munkanélküli

³⁶ Éppen ebből a megfontolásból következik a társadalomontológia újabb önellentmondása: miután Hartmann-nal vitatkozva leszögezi, hogy a szubjektív lehetőség létezik, a megszerzett képességek fennmaradnak, ha aktuálisan nem is hatékonyak, bírálatait így zárja le: „Kérdésfeltevésünk úgy válaszolt erre az ontológiai problémára, hogy a lehetőség, éppen ontológiai szempontból, magában véve nem lét, tehát nem „kísértet-lét”, hanem egész egyszerűen nem-lét.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 19.) Ugyanaz a társadalomontológia, amely Arisztotelésszel egyetértve a létező szubjektív lehetőség egységes, töretlen potencia-voltát hangsúlyozza, újra csak a nem-lét szférájába emeli a lehetőséget, hiszen a lehetőség mégsem lehet a valóságosan létező ember képességeinek létformája, hanem a tudat időtlen tere.

potenciális munkás marad s ez a potencialitás „kedvező konjunkturális lehetőségek” esetén reális valóságba megy át. Szembe kellene azonban nézni azzal a kérdéssel, hogy a termelés társadalmi jellegének a tőkés forma keretében végbemenő fejlődése nem gyakorol-e valójában rombolóbb hatást a munka szubjektív, mint objektív feltételeire s hogy — éppen ezért — nem alakul-e ki más viszony konkrét lehetőség és valóság, képesség és megvalósulás közt a szubjektív és a tárgyi oldal vonatkozásában. Egyszóval: a közvetlen termelési folyamatban való részvételből kizárt munkás képességeinek társadalmilag hatékony kifejtését nem rombolja-e inkább a tőkés forma, mint a közvetlen termelési folyamat tárgyaként aktuálisan nem funkcionáló munkaeszközét?

Azt hisszük, hogy erre a kérdésre egyértelmű a válasz, bármennyire is le kell mondanunk arról, hogy még csak jelezhessük is az itt felmerülő bonyolult technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági viszonylatokat. A szubjektív tényező részlehetőségének technikai vonatkozásában a termelési eszköz egyre társadalmibbá váló, „totális valósága” az ellenpólusa. Abban a mértékben, ahogyan kifejlődik a tőkés munkamegosztás által elaprózott, részmozzanattá degradálódott, „mozgékonyaságától megfosztott” s ebben az értelemben valóban partikularizálódott egyén, úgy szembesül vele a másik oldalon „a munka társadalmi szellemét” magában hordozó gép.³⁷ Az egyes munkás technikailag éppoly nyomorúságos szerepet játszik, ahogyan az egyszerű, elvont munka gazdaságilag; a kombinált munkaszemélyzet mozzanataként bármikor kieshet funkciójából, mint kicserélhető, másra felváltható egyszerű elem, mint „a munka partikularizálódott szellemnélkülisége” (Marx parafrázisával szólva). Ugyanaz a tőkés társadalmi-gazdasági forma, amely a társadalom termelőerejét az állandó tőkén méri (Marx), változtatja a munkást fölöslegessé, merőben a tőke adott értékesítési szükségleteitől függővé. A társadalmi-gazdasági formameghatározottság determinálja a társadalomtest tárgyi és szubjektív elemei lehetőségeinek „elvalótlanodását”, míg a tárgy esetében — mint láttuk — a társadalmiság egy alacsonyabb fokára való visszaesését, vagy az eredeti természethez való asszimilálódását, addig a szubjektív tényező esetében a társadalmi vegetációba, a pauperizmusba való lecsúszásának tendenciáját. A munkaképesség is a tőke létezési feltétele, de — ismételten — mint egyéni képesség kicserélhető, felváltható feltétel, önmagában hatalomnélküli szerv — szemben a tőkeformát öltött hatalmi szervvel, a géppel.

Ezért úgy tűnik, hogy a társadalomontológia nemcsak ott téved, ahol a habozó tudat vélt mozgásában mutatja fel a valóban emberi hatalmat, s nem „a magát a másokban önfenntartó célban”. Valójában e kérdésben nem Hegel mögé kell visszakanyarodni, hanem túl kell haladni rajta. A „cél önfenntartását a másokban” — mint láttuk — ugyanis nemcsak a technikai tárgyasulás biztosítja, hanem az a gazdasági forma is, amelyet a társadalmi-termelési folyamat a termékkel együtt újratermel és amely a kapitalizmusban pl. a tőke létezési feltételeként reprodukálja a munkaeszközt. Kettős társadalmi tárgyiságából következik, hogy nemcsak az emberi akaratnak a természet feletti uralom szervévé változtatott formája, hanem az ezt a társadalmi akaratot a más embe-

³⁷ „A tőke a maga igazi fejlődésében kombinálja a tömegmunkát az ügyességgel, de úgy, hogy az előbbi elveszti fizikai hatalmát és az ügyesség nem a munkásban létezik, hanem a gépben és a géppel való tudományos kombináció révén egészként ható gyárban. A munka társadalmi szelleme az egyes munkásokon kívül objektív létezésre tesz szert.” (Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/II, 13.)

rek feletti uralom szervévé, „az idegen akarat kisajátításának szervévé” (Marx) átváltoztató, újratermelő viszony tárgyi-dologi létmódja.

Általánosságban: a tőkés rend a munkaerő olyan eladásán nyugszik, ahol a vásárló egyoldalúan kifejleszti és tömegesen elpocsékolja a szubjektív képességeket. A társadalmi lét marxista elméletének e ponton vádiratba is át kell csapnia: adott esetben a munkanélküli tragikumára apelláló hartmanni álláspont nem az antagonizmusoktól eltekintő bírálatra szorul, hanem a munkaképesség társadalmi-gazdasági formameghatározottsága kérdésének beható filozófiai elemzéssel történő továbbfejlesztésére.³⁸

Miért nem csap át a társadalomontológia vádiratba? Miért nem villantja fel — előlegezve a későbbieket —, hogy az osztálytársadalmakban az anyagi és a szellemi kultúra fejlődésének ára a tömegek képességeinek áruba bocsátása és így a tömeges szubjektívitás eszközzé alakulása, hajdani életük szerves objektív feltételei kisajátítása, megszemélyesülése, alávetettségük ennek az idegen hatalomnak, amelyhez nem is viszonyulhatnak, mint saját tárgyi létükhöz s amelytől teljes egészében függővé válnak, mert csak a szubjektív munkaképességgel bírnak, de a megvalósításához szükséges eszközökkel nem? Hiszen az osztálytársadalmak egész fejlődése a tömeges szubjektív lehetőségek egyoldalú, egy idegen célnak megfelelő kifejlesztésén és a többi lehetőség elvetelésén nyugodott, s ennek megfelelően a marxista elemzésnek azt kell ábrázolnia, hogy tömegesen visszafejlődnek, megszűnnek, s ebben az értelemben *nemlétezővé* válnak azok a szubjektív lehetőségek, amelyekre a társadalmi-termelési folyamatot meghatározó alanynak (adott esetben a megszemélyesült tőkének) nincs aktuálisan szüksége.

Miért nem tárja fel a társadalomontológia, hogy a tőkés társadalomban a dolog uralkodik a szubjektív lehetőségek felett és nem fordítva, hogy az anyagcsere uralkodik az emberen és nem fordítva, hogy nem a „néma szerves természetiből” halad az emberi fejlődés a „hangos”, „mind tisztább”, „önmagáértvaló társadalmiság” irányába, hanem az ellenséges „társadalmi-természeti” hatalmak irányításával és nekik alávetetten?

Egyszóval: miért mutatja szabadnak a célt és hordozóját, amikor még nem szabad, amikor még nem ura életének? És miért ontologizálja ugyanakkor az életfeltételei fölött az uralmat elveszített „alanyt” akkor, ha nem a „természetiből” a „tisztá társadalmi” felé tartó összemberi fejlődést tárgyalja, hanem amikor az alapképlet a szellemi kultúrával szembenálló „ember”, a „minden napok embere” („Az esztétikum sajátossága” ontológiájában). Miért tartja egyszerre szabadnak és tudatosnak a szubjektumot, mint a történelmi fejlődés hajtóerejét és ugyanakkor dologinak, mint az anyagi tevékenység hordozóját?

A mindig szabad célkitűző szubjektívitás és a dologi egzisztencia — a társadalomontológia e két véglet közt ingadozva ábrázolja a megjelenő lét felszínét a tőkés társadalomban. A történelmi összefolyamatot ábrázolva a társadalmiság kezdetét, a gazdaság alapját, a gazdasági műveletek mozgatórugóit a szabad célokban jelöli ki; így az egész világtörténelem nem más, mint a szabad célok nembeli objektívációja. Ha azonban az egyes embert a szellemi kultúrához való viszonyában ábrázolja az osztálytársadalmakban, a tőkés társadalomban, akkor e kultúra, mint az „önmagáértvaló nembeli”, a történelem felett lebeg, hiszen e történelem a mindennapok összegeződése, a mindennapok brutá-

³⁸ Erről lásd később.

litásában, csupasz tényszerűségében, a szellemi kultúra „előtt”-jében fogvamaradó „alanyok” tevékenységének eredője.

Milyen szabadságot követelhetünk azonban annak a szubjektumnak a számára, amelynek a céljai mindig is szabadok voltak? Milyen dologi uralmat kell megdöntönnünk, ha nincs más dologi uralom, mint a vallási transzcendencia vélt magánvaló világa a mindennapok alanyának tudatában? Milyen falat kell ledöntönnünk, ha nincs más fal, mint a fej termékeinek uralma a mindennapokban fogvamaradó „alany” tudata felett, mint a vallási transzcendencia?

A dologiságnak az ember fölötti uralmát a merőben szubjektív látszatok körébe száműző történelemfilozófiai koncepció, amely az ember „immanens fejlődését” igenelve, nem vesz tudomást az „evilági transzcenciáról”, a kéz termékeinek uralmáról az ember felett, a vallási transzcendencia uralmában mutatja fel az egyetlen masszív emberellenes hatalmat azoknak az életében, akik fogva maradnak a mindennapiságban és nem emelkednek fel elég gyakran az „önmagáértvalóan nembeli szellemi” kultúra szféráiba.

Vegyük csak sorra — bármely futólag is — az elmélet alappilléreit. Az ősmóddal, mint láttuk, nem a történelmi meghatározottságában tekintett társadalmi-termelési folyamat, hanem az átszellemített és önálló ontológiai rangra szert tett elméleti absztrakció, a munkafolyamat egyszerű, elvont mozzanatai. E munkafolyamat modelljén képződnek a „másodlagos célkitűzéssel” erőtlentített társadalmi-termelési viszonyok, mint a „fejlett társadalmi termelésre” jellemző, a szintén a természet technikai elsajátítását elősegíteni akaró, magát a munkafolyamatot irányító célok birodalma. A természet technikai elsajátításának ösztársadalmi „természetadta” jellegét meghatározó, a termelési eszközök és a termelés szereplőinek társadalmi formameghatározottságát reprezentáló és öntudatlanul létrehozott társadalmi-gazdasági viszonyrendszer ezáltal elenyészik. A társadalmilag természetadta, öntudatlan és közvetett társadalmiság fogalma többé már nem általánosítható: az emberiség a „néma természeti nembeliségből” halad tova a „hangos”, a „mind tisztább társadalmiság” irányába.

Bármennyire is külön elemzés tárgyát képezi az öntudatlan stb. társadalmiság kiesésének kérdése, röviden utalnunk kell itt néhány összefüggésre. A társadalmiság antagonisztikus formái iránti közöny következtében ismerheti fel a társadalomontológia a tőkés társadalom alapformájában, az áruban (amelyet különben a Marx által megcáfolt A. Wagnerhez hasonlóan „gazdasági értékke” alakít át) „az ember emberréválásának beteljesedését társadalmiságában”. A társadalomontológia szerint a használati érték és a csereérték dialektikája alakítja ki az elvont munkát. Valójában azonban az elvont munka különös, történelmileg meghatározott megjelenési formája a munka társadalmi formájának, amely mindig is létezett, csak más formában, amíg a társadalmiság közvetlen volt, addig a munkaerőráfordítás közös jellegében, a termelést mint eleve közösségit szabályozó jellegében (Marx). Ha azonban az elvont munka az áruból vagy a gazdasági értékből ered (mint értékteremtő és társadalmilag szükséges munka), akkor nem ábrázolható többé a munka társadalmi formájának antagonisztikussá válása, post festum idegen hatalomként érvényesülése; a társadalomontológia (implicit módon) a munka társadalmi formáját sajátos tőkés megnyilvánulási módjától elválaszthatatlanul tételezi: mint a „fejlettebb társadalmiság” specifikálatlanul hagyott kibontakozását. E konstrukció értelmében a társadalmilag szükséges munkaidő egyenlő a társadalom szükségleteinek kielégítése számára szükséges munkaidővel, s nem esik szó arról, hogy ma-

gánhatalmak szabják meg e munkaidőt, mint a tőkeértékesítés számára szükséges munkaidőt. Az idő feletti uralom alanya eszerint az osztatlan társadalom; a társadalomontológia közönyös a társadalmiság közvetlen, illetve közvetett formái iránt.³⁹

Hasonló tendencia nyilvánul meg abban a felfogásban, amely szerint az elvont munka úgy alakul ki, hogy a konkrét munka absztrahálódik. A társadalomontológia e ponton nem megfelelően magyarázza a munkatermék egyenértékké válásának marxi koncepcióját. Amit Marx ebben az ismert elemzésben — a „Tőke” első fejezetében — feltárt, az a munka társadalmi jellege dologi kifejezésének létrejötte a magántermelők árucseréjében, a munka társadalmi jellegének formaváltozása és kikristályosodása a pénzben. S ez korántsem mellékes kérdés, hanem a marxi történelemfelfogás középpontjához visz vagy onnan távolít el. A társadalomontológia azonban minden sajátosan társadalmi az elszigetelten, önállóan létezőnek vélt konkrét munkából, konkrét munkatermékből kísérel meg levezetni, amelyet függetlenít az adott társadalmi formától, a munkaerőráfordítás történelmileg meghatározott, a társadalmi struktúrában benne rejlő módjától. Mivel negatív elvonatkoztat a munka társadalmi formájának fogalmától, ezért e társadalmi formát nem is ragadhatja meg a maga történelmiségében: e társadalmi forma nem dologiasulhat el és nem uralkodhat kiszámíthatatlan, ellenséges módon az anyagcsere és szereplői felett. Nem lendítheti előre — éppen ebben a közvetett társadalmi, eldologiasult formájában — az embernek a természet feletti hatalmát és nem válhat korlátjává egy bizonyos ponton túl e hatalom kiszélesítésének és az emberi képességek sokoldalú kifejlődésének. Ezzel azonban ábrázolhatatlanná válik a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája, a társadalmi hatalom fejlődésének és magánkisajátításának ellentmondása. Ennek az ellentmondásnak a helyébe a társadalom érthetetlen önmegkettőződése lép: a kezdetben „néma természeti nembeliséggel” (azaz a társadalmiság lényegében prekapitalista formáival) saját fejlettebb formája néz szembe, az a „tisztá társadalmiság”, amely a „pusztán szerves természetiben” saját társadalmiságának múltját ismeri fel. A közvetlen társadalmiságnak és a társadalmiság fejletlenebb formáinak a „szerves természetibe” kell visszazuhanniuk ahhoz, hogy a közvetett társadalmiság a maga antagonisztikus lényegét elfelejtve mint „tisztán társadalmi” szerepelhessen. Újra csak megismétlődik a már társadalmivá vált — elméleti — visszasüllyesztése a természetibe, amit már a társadalmiság genezisééről szólva kimutattunk. Hogyan alakulhatott ki azonban a „fejlett”, „tisztá társadalmiság” a „pusztán szerves természeti” adottságból?

Bármennyire is nyilvánvaló, hogy e tanulmány kereteit már szétfeszítené a társadalomontológia történelemfilozófiai koncepciójának elemzése (ezen belül annak megvizsgálása, mivé alakul át a munka azon társadalmi formája, amelyet az elmélet kirekeszt önmagából, mivel válik indokolhatóvá a termelőerők — termelési viszonyok dialektikájának kiesésével a történelmi fejlődés, mi lesz a „mást akaró célok” sorsa, ha az elmélet az öntudatlan társadalmiságot nem köti össze a munka társadalmi formájának elidegenedésével stb.), röviden azért előlegeznünk kell néhány tendenciát.

Ha a gazdaságot az „anyagilag új dolgok létrehozásával” azonosítjuk — amint ezt a társadalomontológia teszi —, akkor ennek a gazdaságnak mind teljesebb fejlődését joggal csak igenelhetjük. Mi több, a gazdaság alapja az

³⁹ Vö. Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 49—50.

anyagi léttől szabad szellemi szubjektum, s ezekből az alapfeltevésekből kiindulva igenli a társadalomontológia a természet feletti uralmat kivívó szubjektumot, mint a ködötlen, szabad szellemi szubsztancia uralmát a természet felett. Igenli a természet társadalmivá válását, de csak mint a szellemi tevékenység vélt eredményeként kialakult okozatot, nem mint előfeltétellé, determinatív hatóókká vált okot, csak mint mozgatót, de nem mint mozgatót.

A szubjektív célok determinálatlan első mozgatókként úgy tesznek, mintha valójában ők irányítanák, határoznák meg a természet elsajátítását, azt a látszatot keltve, mintha a természet technikai elsajátítása megvalósulhatna a társadalmi struktúrából kiszakítva.⁴⁰

Így hát a gazdasági szféra szubjektuma mentes a társadalmi antagonizmusoktól, s fő ellentétét csak önmagán kívül lelheti fel. Kiderül — ha sokszor önellentmondóan és rejtve is —, hogy az elmélet végső alapja természet és tudat olyan szembenállása, ahol a pusztába kiáltó szó marad a néma természet „túlhatalmú” káoszában a szellem monológja.

A társadalom anyagcseréje a természettel maga is merőben véletlennek bizonyul a későbbi kifejtés során. Az anyagcsere véletlenszerűsége azon a már érintett megfontoláson alapul, hogy pl. a fának az asztalhoz véletlen a viszonya: egy természeti tárgyban sem lehet olyan törvényszerű törekvés, hogy az emberi céloknak megfeleljen. Ha ilyen törekvés nincs is, annál inkább létezik olyan törvényszerű összefüggés a fa és a fából készített asztal közt, amely törvényszerű összefüggés a megismerő, formaadó tevékenység és az általa kiválasztott, megfelelőnek talált anyag tulajdonságai közt áll fent. Ha ez az összefüggés merőben véletlen, akkor miért nem készítettünk zúzmarából, mohából és vattából asztalt? Sohasem jött volna létre a társadalmi ember szabadságának legelső mozzanata sem, ha a tudat nem tárt volna fel törvényszerű összefüggéseket az anyag és a forma közt, természetesen a kísérletező formaadó tevékenység hosszú kerülőútjait megtevéve. Ha az anyagcsere véletlen, akkor nem létezik a társadalom, akkor a tudat sem jött volna létre: hiszen funkciótlanságában regredált volna az állati véletlen eszközhasználat kísérőjeleniségévé. Ahogyan a régi teleológia minden természeti folyamatot az emberi célkitűző munka hiposztázálásával értelmezett, úgy ez a modern teleológia — pontosabban, mindennemű társadalmi teleológia elméleti visszavétele — minden emberi célkitűzést felmagasztalva valójában a semmibe süllyeszt.

A társadalomontológia a természeti teleológia elképzelést úgy tagadja, hogy eközben a fonákját képviseli: ha nem a természeti teleológiából fakad a társadalmi tárgy (ha nincs a fának törekvés az asztallá válásra), akkor a fát asztallá változtató emberi teleológia véletlen. (Bár a társadalomontológia nem mondja ki, de ennek értelmében az emberi teleológia akkor létesíthetne szükségszerű összefüggéseket, ha a fa rendelkezne az asztallá válás törekvésével.) Ezáltal azonban a szerves immanens célszerűséget kéri számon az elmélet a célszerűség társadalmi-technikai formájától. Ez utóbbi azonban nem lehet más, mint az átformált természeti anyag „munkaként is való léte”, mint a természeti tárgyakra külsőlegesen tételezett célszerűség. Az anyagcsere azért nyugszik szükségszerű összefüggéseken, mert a természet felismert törvényszerűségeihez alkalmazkodik és céljait azokhoz szabja. Éppen a természeti teleológiának a társadalmi „átnyúló” megléte tenné véletlenné és ezzel együtt lehetetlenné az anyagcserét; hiszen ez esetben a természetet átható teleológia beláthatatlan és szeszélyes játékait fűzné és felborítaná az emberi célok alapját, a lényegi-általános, törvényszerű összefüggéseinek elméleti megismerését és gyakorlati alkalmazását. Ha a természeti törvény és a hozzá való aktív emberi alkalmazkodás, többek közt a tudományok, az elméleti hatalmi szervek fejlődését is beleértve nem teszi az anyagcserét szükségszerűvé, akkor ez végső fokon újra csak azt a nézetet szilárdítja meg, hogy a természeti „máslét” nem lehet kielégítő alap-

⁴⁰ Más vonatkozásban, amikor a reális komplexus és alkotóelemeinek elsőbbségéről van szó, a társadalomontológia a komplexus elsőbbsége mellett foglalt állást. Ha ez azonban valóban így van, ha az egyének és céljaik az adott társadalmi totalitástól függenek, akkor pl. a munkafolyamatot a gazdasági szerkezet nyugtalan formájaként is kellene ábrázolni, a célok oldalán fel kellene tárni a tevékenység formájában létező „nyugvó létet” is, az egyéneket pedig a maguk gazdasági formameghatározottságában kellene értelmezni stb.

ja az emberi célok világának. Természeti törvény és emberi teleológia közt áthidalhatatlan szakadék feszül, ezért is kell a céloknak a nemlét szférájából fakadniuk. Az emberi uralom a természet felett így viszont elgondolhatatlanná válik, ahogyan esetleges jelleget ölt a társadalomontológia által sürgetett követelés: a tudatnak fel kell ismernie a természeti tárgyak tulajdonságait. Miért lenne jobb az egyik véletlen összefüggés a másiknál? Az emberi gyakorlat és tudás végtelen előrehaladása a természeti szükségszerűség megismerésében és célszerű alkalmazásában ilymódon visszavetetik, ha a szerves cél a társadalmi célok kritériuma. A villám valóban nem akar tüzet csinálni az ember számára, mégis a villámcsapás hatására tűz keletkezett és az ember hasznosította e készenkapott természeti jelenséget. A kő pattintgatása közben szikrák keletkeztek és a szikrából létrejött tüzet az ember saját céljai szolgálatába állította, mint ismétlődő, általános, egyre inkább előidézhetővé, kontrollálhatóvá vált jelenségsorozat. A kőben nem volt meg a szikracsinalás törekvése, de az a munkafolyamat, amely az így keletkezett tüzet az ember szükségleteinek érdekében hasznosította, egyre fokozódóan arra a felismert törvényszerűsége épült, hogy a tűz létrejötte bizonyos aktívan előidézett feltételek közepette szükségszerű, továbbá azon, hogy a tűznek átengedett meghatározott jellegű természeti anyagok alkalmassá válnak bizonyos szükségletek kielégítésére. És így tovább. Ha ez nincs így — ne „áldassék a tűz csiholója”! Hiszen a tűz csak véletlenül lobbant fel, s véletlenül nem tártultak fel olyan szükségszerű összefüggések, amelyekhez az ember tudatát és gyakorlatát alkalmazhatta.

Hasonló a helyzet a természeti törvényszerűségek felismerésén alapuló anyagcsere egészével. Említettük már, hogy a természeti anyag és a technikai forma viszonyának külsőleges és laza jellegén alapul — és benne, általa is kifejeződik — az emberi tevékenység potenciális végtelensége és állandó megújításának szükségszerűsége. A külső és laza jelleg azonban éppúgy csak a természeti anyag meghatározott törvényszerű összefüggéseinek és a rájuk való hatások, eljárásmodok felismerésére, alkalmazására épülhet. A gyakorlati és elméleti tudás állandóan továbbhalad az emberi célok iránti természeti közöny megtörésében, a véletlenekben megjelenő törvényszerűségek feltárásában. Ha *csak* a véletlen és a közöny mozzanatait emeljük ki a természet és az ember viszonylatában, a természet pólusának vonatkozásában, s nem arra helyezük a hangsúlyt, hogy a véletlenek sorozatában tárul fel a szükségszerűség, s ezzel adódik a véletlenek kiküszöbölésének lehetősége s az emberi tevékenységnek a felismert törvényszerűség alkalmazása — ha továbbá a természeti közönnyt nem olyan viszonyfogalomként értelmezzük, amely éppen hogy lehetséges teszi a szubjektum formaadásának mind mennyiségileg, mind minőségileg vett végtelenségét; akkor a természeti korlátok visszazorításának valóságos tartalma: a természet felett gyakorolt hatalom növekedése, teljességgel megalapozhatatlanná válik. Ez esetben ugyanis a szabadság: „a természet törvényeitől való képzelt függetlenség”;

Más vonatkozásban a társadalomontológia is hasonlóképpen foglal állást ebben a kérdésben. A következőket mondja a hegeli tételről: „Csak annyiban vak a szükségszerűség, amennyiben nem értik meg”. „... Hegelnek ez a tétele annyiban helyes ontológiailag, hogy egy okozati folyamat, amelynek törvényszerűségét (szükségszerűségét) helyesen ragadtuk meg, elveszítheti szemünkben azt a kormányozhatatlanságát, amelyet Hegel a vakság kifejezésével akar megjelölni. Magában véve azonban a természeti-okozati folyamat mit sem módosul, csak persze most már tétélezetté változtathatjuk át, és ebben — de csak ebben — az értelemben megszűnik 'vaksága'.”⁴¹ Teljesen igaz, hogy a szükségszerűség vaksága metafóra — ahogyan ezt Lukács hangsúlyozza —, de szintén metaforikus értelemben éppígy igaz, hogy a szükségszerűséget nem felismerő ember vak, hatalomnélküli, s még fokozottabban vonatkozik ez arra a vélt szubjektumra, aki nem is építheti természetátalakító tevékenységét objektív törvényszerűségekre.

A véletlen uralmát azonban nem abban kell keresni, hogy a természet nem csinál számunkra asztalokat, hanem abban, hogy nem szabad és nem társadalmasult az a társadalomttest, amely az anyagcserét folytatja, abban, hogy olyan társadalmi-termelési viszonyok alkotják az anyagcsere formáját, amelyek már a potenciális tevékenység, a technikai munkamegosztás síkján is, minőségileg és mennyiségileg egyaránt természetadta és véletlen viszonyok (Marx) formájában jelennek meg. Az anyagcsere az elszigetelt, független magán-termelőik magárirányú s a termelés társadalmi összefüggése — mint ismeretes — idegen, kontrollálhatatlan, öntudatlan, vak természeti törvényként érvényesül. Nem az eredeti természet a hibás abban, hogy ez az öntudatlan, vak, természeti-társadalmi hatalom rombolóan hat azután vissza magára az anyagcsereére is, nem az eredeti természet, hanem ez a

⁴¹ Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 168.

második öntudatlan természet néz szembe az emberrel egyszerre véletlenülként és vak szükségyszerűségként. A társadalomontológia tehát ott mutatja ki a szabadság hiányát, ahol a szabadság valóban, ha antagonisztikus formák közt is, de növekszik — a természet feletti uralom vonatkozásában —, s ott nem tárja fel a szabadság hiányát, ahol ez a hiány a forradalmi politikai gyakorlat útján felszámolható és felszámolandó, a társadalmiasult emberiség, a társadalom feletti uralom létrejöttének formájában. Nem a termelés véletlen természeti alapja, hanem a termelés „korlátolt társadalmi célja, a tőke számára való termelés” korunk forradalmi elméleti és gyakorlati kritikájának a tárgya. Am ehhez szűkek és hiányosak azok az elméleti előfeltevések, amelyeknek értelmében a gazdasági szféra szubjektumai a szabad célkitűzés alanyai.

A társadalomontológia tehát azon az áron tagadja meg a világot átható immanens teleológiát, hogy a magánvaló természet célszerűvé, számunkravalóvá alakítását véletlennek deklarálja s így a magánvaló természet közönyét emeli trónra a formaadó anyagi tevékenységtől elválasztott, megismerő és gyakorlati funkciójában értelmetlenné deklarált, vak és tehetetlen célokkal szemben. Ha nem létezik a fában az asztallá válás törekvése — ha tehát „isten meghalt” — akkor minden úgy van megengedve az ember számára, hogy egyben semmi sincs megengedve. Az emberi teleológia mindenhatósága, ez a szakadatlanul deklarált elv, valójában mindenütt feltárja semmiségét. Ugyanakkor e teleológia állandóan újjáéled a társadalomontológiában, mint a társadalmi lét vélt kiindulópontja, alapja és hajtóereje az egyéni célok, „az emberrelválási intenciók” formájában; újjáéled, mint a történelem — deklaratív megtagadott —, valójában azonban implicit restaurált teleologikus szemlélete.

Természet és tudat, vagy a természeti lét és a nem-létező tudattal egyértelműnek vélt társadalmiság szubsztanciáinak feloldhatatlan küzdelméről az is tanúskodik, hogy az elmélet szerint a valójában meghódíthatatlan, a nem-társadalmiasított természetet minden pillanatban le kell küzdeni. Ha fel is tűnik egy „magasabbrendű természet”-fogalom (mint az etikában), a természetet, mint eredeti természet és mint egyéni antropológiai-társadalmi természet, a „fent”-tel szemben a „lent”, a szellemmel szemben a leküzdendő, az önmozgás elvét nélkülöző, illetve csak a szellemmel való ellentétében valamiféle mozgásra képes anyag.⁴²

A természeti korlátok visszaszorításának sokszor hangoztatott és igenelt tendenciájában (és normájában) is feltűnik a természet és a szellem párharca: miért kellene különben hangoztatni, hogy e korlátok visszaszorítása során azért az ember mégis természeti lény marad? A természeti korlátok visszaszorításának sajátos társadalmi formájáról viszont nem esik szó: a többletmunkára

⁴² A társadalmiságtól (ezen belül az antagonisztikus társadalmiságtól) mentes „természeti-társadalmi” anyag és a világonkívüli tudat párharcaát jeleztük már a dualista etikai koncepció tárgyalása során. A mindennapok partikularitása a szellem, a „nembeli objektívációk” nélkül, „előtt”-jükben fogvamaradó lény, akinek az a tendenciája, hogy megrekedjen a „kellemes” szférájában. A mindennapot kellemesnek kell ábrázolni, hogy „valóban emberi” önküzdést igényeljen a rajta való túlemelkedés, a szellemi kultúrával való foglalkozás, hogy igazolhatóvá váljon a norma: emelkedjünk túl partikularitásunkon. Hiszen ha a mindennap nem kellemes, nyilván nem igényel önküzdést a túlhaladása. Kinek kellemes azonban a mindennapja? Az éhezők, a nincstelének, a munkanélküliek, a munkanélküliségtől rettegők, a politikai jogaiktól megfosztottak, vagy gyakorlásukban korlátoztak, a „megszégyenítettek és megaláztatottak”, de éppígy a lázadók és a tudatos forradalmárok, George Jackson és társai mindennapja nyilván nem „kellemes”. Ha nem is „valóban emberi lényegük” hiánya, hanem létük sajátossága túlnyomó többségüket meggátolja abban, hogy szembeszegüljenek az uralkodó osztályok szellemi monopóliumával. A szellem heroikusnak vélt öntranszcendenciája, a „kellemesben” való fogvamaradást leküzdő lendülete a „nembeli” irányában így elsősorban azok előtt áll valóban nyitva, akik számára az anyagi élet újratermelését mások végzik el.

nehezedő természeti korlátoknak az ipar által történő visszaszorítása kívül esik a társadalomontológia horizontján.⁴³

A természeti korlátok visszaszorításának társadalmi formáját a középpontba helyező Marx ugyanakkor sohasem tévesztette szem elől, hogy a többletmunka korlátjainak visszaszorítása s e többletmunkának a természet feletti uralom növelése érdekében való — tőkés — hasznosítása milyen óriási áldozatokat követelt az *eredeti természet* és a *tömegek társadalmi-antropológiai természetének* esztelen, tudatos és öntudatlan megsértése, erőforrásainak mértéktelen megrablása — elkarsztosítása és korai halála — viszonylatában.

A társadalomontológia azonban nem veszi figyelembe ezeket az összefüggéseket — hiszen csak így tarthatja fenn eredeti kiindulópontját, a természet és a társadalom olyan dualizmusára alapozott elméletét, amelynek értelmében a természet visszaszorul a „mind tisztábbá váló társadalmiság” kibontakozása során. A természet a leküzdendő, a rossz, a differenciálatlanul tekintett társadalmiság az előresegitendő, a jó pólusává válik. Hiszen ha a tudat tárgyiassulásaként felfogott természetelsajátítás a társadalmi lét alapja, akkor a társadalmiság csak egyvalamivel léphet antagonisztikus viszonyba: „önmagáértvalóként” a „másléttel”. Ez az egész oly furcsa és barokk módon viselkedő eszme (Marx) modernista teremtő kalandja során önmagából bontakoztatja ki a társadalmat, nem-létezőként lép állandóan kölcsönhatásba a természettel. A tudat tárgyiassulása mindig ugyanazt eredményezi, csak — megmagyarázatlanul — mindig valami fejlettebbet: állandóan fejlődik a természet és a társadalom közti anyagcsere. A tudat tárgyiassulásaként felfogott társadalmiság tehát a természetivel szemben, a természetire — ha megmagyarázatlanul is, de — ráépülő, általában vett emberi tárgyiassulás. Mivel a társadalmiság a tudatból ered és a tudat specifikusan emberi, a társadalmiság is emberi. Nem a szellem másléte, elidegenült formája ez a tárgyiasság a maga történeti levésében tekintve, a társadalmiságában mint legsajátabb tárgyában önmagára ismerő tudat nem kényeserül arra, hogy tárgyiasságát mint saját elidegenült létmódját teremtsen meg és így is szemlélje. A tudat tárgyi léte a valóban emberi tárgyi lét, a tudat — e valóban emberi — csak emberi módon tárgyiassulhat. A tudat által „létrehozott” társadalomban az ember önmagánál van a másléttben, e világhoz mint a valóságos emberi tárgyiassulás adekvát világához kell viszonyulnia. Hiszen a külső-válás többé nem elidegenülés, hanem a tudatként felfogott emberi lényeg tárgyi léte. A hegeli miszticizáló, önmagának sem világos kritika rögzíti az

⁴³ „A természeti feltételek kedvezősége mindig csak a lehetőségét, sohasem a valóságát szolgáltatja a többletmunkának, tehát az érték-többletnek, illetve a többletterméknek. A munka különböző természeti feltételei oda hatnak, hogy ugyanakkora mennyiségű munka különböző országokban különböző szükséglettömegeket elégít ki, hogy tehát, különben analóg körülmények között, a szükséges munkaidő különböző. A többletmunkára ezek a feltételek csak természeti korlátként hatnak, és azáltal, hogy meghatározzák azt a pontot, ahol a mások számára való munka megkezdődhet. Abban a mértékben, amelyben az ipar előre lép, ez a természeti korlát hátrál.” A marxi fejtegetés további része különben evidenssé teszi, hogy a természeti korlátok ledöntése a többletmunka „felszabadítása” érdekében mennyire nem az eredeti természet és a „tisztá társadalmiság” párviadalában megy végbe, a tiszta társadalmiság győzelme jegyében. Azt is evidenssé teszi — amit itt még csak előlegezhetünk —, hogy az a társadalomontológia, amely (alapjait tekintve) nem szól a szükséges és a többletmunka viszonyáról, szükségképpen misztifikálja a többlettermék, a többletidő forrását. „A nyugat-európai társadalomban, ahol a munkás az engedelmet, hogy saját létezéséért dolgozhasson, csak többletmunka révén vásárolja meg, könnyen azt képzelik, hogy az emberi munkának vele született tulajdonsága többletterméket szolgáltatni.” (Marx: A tőke; MEM 23, 479.)

ember elidegenülését,⁴⁴ a társadalomontológia az ember elidegenülés-mentes, merőben pozitív emberi tárgyasulását. A világtörténelem, a néma szerves természetit maga mögött hagyva, kifejleszti az „önmagáértvaló nembeli lényként” tekintett embert,⁴⁵ a történelem kibontakozása így egyértelművé válik a társadalmi kategóriák uralmával a „pusztán szerves, természeti” felett. A tárgyasulásnak az osztálytársadalmakra jellemző, már a fiatal Marx által is embertelennek tartott jellege azért vétetik vissza, azért hathatják át az összes „gazdasági műveleteket” az „emberréválási intenciók” stb. — mert a társadalmiság forrása a magát csak a természettel szembeállító, csak a természeti idegenséget leküzdő, önmagában véve egységes emberi tudat, amelynek egységét a társadalom gazdasági viszonyai sem bonthatják meg, hiszen — emléksünk — az anyagi lét nem határozza meg a tudatot. Ez a természetet és legsajátabb társadalmi korlátait visszaszorító, leküzdő tudatkoncepció az egész előtörténetet mint a kezdettől fogva szabad célok mind fejlettebb kibontakozását ábrázolja, mint végső fokon egyre szabadabb mozgást a növekvő szabadság birodalmában.

Ugyanakkor a társadalomontológia igenli az emberi felszabadulás jövőjét, a szocializmust, a kommunizmust. Egy helyütt ezt a korszakot úgy határozza meg, hogy ekkor a társadalmi „második természet” is az ember uralma alá kerül. Itt a társadalomontológia azzal az elméleti problémával kerül szembe, hogy elvontan igenli a felszabadult emberiség jövőjét, de ezt az igenlést nem bontakoztathatja ki a tőkés társadalom ellentmondásainak elemzéséből. Ha az emberiséget az előtörténet során is mindig a szabad egyéni célok vezérelték, ha a szabadság alapformája, a „szabad mozgás az anyagban” állandóan növekszik,⁴⁶ ha ez a szabadság az előtörténetben nemcsak „magánvaló” is, a tömeges, kényszerű munka által létrehozott és kevesek által akár tétlenül elpazarolt, akár aktívan felhasznált és élvezett, ha a szabadság tehát mentes a társadalmi formameghatározottságtól — akkor miért kell igenelnünk és megvalósítanunk a „szabadság igazi birodalmát”? Milyen magasabbrendű szabadságot követelhetünk még a céljainknak, ha már a társadalmi lét folyamatát is a szabadság hatja át? Ha a kommunizmusban a második társadalmi természetet is az ember uralma alá került — amint ezt a társadalomontológia is vallja —, de ezt a második természetet csak objektívnek tartja, de nem elidegenültnek, akkor a jövő szabadsága (ha kimondatlanul is) csak az ettől az objektivitástól való szabadságot jelentheti. Ez azonban egyrészt merő utópia, másrészt nem is jelent újat: hiszen a társadalomontológia az egész előtörténetre nézve is azt hirdeti, hogy a célok szabadok az anyagi lét meghatározó szerepétől.

A társadalomontológia világtörténelmi szubjektuma nélkülözi a társadalmi

⁴⁴ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 104.

⁴⁵ Ha időnként a társadalomontológia alapvetése során szó esik az elidegenülés problémájáról vagy az osztálytársadalmak antagonizmusairól általában, ezek nem hatják át a társadalmi-gazdasági kategóriákat. E koncepció végeredményben a természettel szembeállított „tisztá társadalmiság” igenlése érdekében elméletileg megszelídíti az erőszakosan, utólag, vak természeti törvényként ható társadalmiságot.

⁴⁶ „... az anyag, amelyben a szabad mozgás mint a szabadság létmódja fejlődik, többé nem pusztán a természet, hanem gyakran már a társadalom természettel folytatott anyagcseréje, sőt magának a társadalmi létnek a folyamata.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/2, 167.) Mellékesen: ha egy pillanatra el is fogadnánk, hogy a munka szabad mozgást jelent az anyagban, akkor is a természetben való „szabad mozgást” csak az anyagcsere valósíthatja meg, s így a szabadságnak nem három, hanem csak két vonatkozásáról van szó.

formameghatározottságot, végső fokon minden valóságos társadalmiságot, mert ő maga a szabad, kötetlen szellemi szubsztancia. A mindennapok alanyaként mint a társadalom anyagi életének újjátermelője viszont magán viseli azt, amitől e szabad szubsztancia mentes: a társadalmi formameghatározottság egyes mozzanatait. (Ugyanakkor a két alany körvonalai átmennek egymásba: a szabad és a dologi szubjektum egyaránt önküzdésre kényszerül, egy különös korszak jegyeit hordozza magán.)

Mindkét alany holtpontra juttatja a történelmi mozgást.⁴⁷ Az *actus purus*, a történelmet szerző „nembeli” szubjektum felül áll a történelmen, mindig is szabad volt, érintetlen a társadalmiság sajátos formájától, a dologi szubjektum pedig történelemalatti, mert antropológiai természetében hordozza a társadalmiság sajátos — tőkés — formájának egyes eredményeit, mint a történelmi specifikációtól mentes, létszerűen adottat és egy-egy percre megkaphatja a szabadságot, ha részesedik a szellemi kultúrában. Így hát a szabadság egyrészt folyton-folyvást növekszik a történelemben, másrészt soha nem is volt a történelmet szerző mindennapi dologi szubjektum sajátja, csak ha meghaladja önmagát a „nembeli objektívációk” irányában. A történelmet szerző szubjektum azért lehet szabad, mert — mint láttuk — olyan tudat ez, amely mentes a lét meghatározó szerepétől, ettől mentesen tárgyiasul. Az emberi immanens önlétrehozás alanya tehát a léttől mentes tudat.

Miért kell azonban az emberi önlétrehozást ismeretes antagonizmusaitól elméletileg eloldozni s olyan folyamatként ábrázolni, amelyet mindig is a szabad egyéni tudat irányít?

A társadalomontológia a munkát a mindennapokhoz sorolja (szemben a szellemi kultúra „nembeliségével”), s így azt a degradáló hatást, amelyet e tőkés formában fejlődő s még kevésbé társadalmisult munka a termelés szubjektív feltételeinek alanyára és munkájára gyakorol, kiszakítva a társadalmi-termelési folyamat egészéből (megszüntetve e folyamat viszonytermelő meghatározottságát) abszolutizálva és változatlanlanként ontologizálva, a munkának mint olyannak a sajátosságává nevezi ki.⁴⁸

Egyszerre igenli hát a munkát, de csak éterien elvékonyított, átszellemített, a valóságos tárgyiasulásra képtelen alakjában és egyszerre tagadja meg, mint

⁴⁷ Bár az eldologiasult szubjektum kérdése jelen elemzésünkön már túlmutat, mégis röviden jeleznünk kell az itt felmerülő problémát. Ha ugyanis az „*actus purus*” szabad és tudatos szubjektuma a „nembeli objektívációkkal” szembeül, mint a mindennapok partikularitása, mint az anyagi tevékenység alanya, akkor Lukács így határozza meg tudatát: „A mindennapi életet az esztétikai visszatükrözéssel ellentétben éppen a véletlenek és a szükségszerűségnek, a teljesen szubjektum nélküli objektívnak és a reá váló pusztán szubjektív reakciónak ez a korrelációja jellemzi, ahol is — közvetlenül — úgy látszik, mintha ezek tisztán a partikuláris egyéniségben gyökereznének, noha az imént jelzett szükségszerű-véletlen módon determináltak.” (Lukács: „Az esztétikum sajátossága”, 2, 532.) Ugyanarról a szubjektumról, akinek minden gazdasági műveletét áthatják „az emberréválási”, tehát „nembeli” intenciók, kiderül, hogy még én-tudatra sem képes, hogy „teljesen szubjektum nélküli”. Erkölcsi személyiségként nembeli öntudattal kell bírnia, az emberiség ügyét kell képviselnie a tudatosság szintjén, holott még saját szubjektívitasának az ügyét sem reprezentálhatja, hiszen csak dologi „szubjektum”. A nembeli öntudatosság követelése átcsap tehát a tudattalan dologi-„szubjektum” semmisségének ábrázolásába.

⁴⁸ Ebben az értelemben mondja pl. a munkáról, hogy „az élet valamelyik egyedi esetére irányul” . . . hogy „. . . a tudomány eredményei szerkezetileg sokkal szilárdabban rögződnek emberektől független képződményként, mint magának a munkának az eredményei”. (Lukács: „Az esztétikum . . .” 1, 35.)

az anyagi formaadó tevékenységet és mint az anyagi hatóokok rendszerét. Ezért nem meglepő, hogy a konkrét munka fogalmát — önellentmondóan — felváltja az „érték” többértelmű, tisztázatlan fogalma.⁴⁹

A társadalomontológiának nyilván jogában áll rehabilitálni a Marx által (és több vonatkozásban is a klasszikus politikai gazdaságtan kiemelkedő képviselői által) már megbírált nézeteket, de nem hallgatólagosan. Ha pl. Adolph Wagner nézeteivel azonosul, amint ez több esetben megtörténik, akkor meg kellene cáfolnia a Marx által Wagner ellen felhozott érveket. Ha pl. ismét csak Wagnerrel és James Mill-lel egybehangzóan a munkaterméket konkrét társadalmi alakjától, áruformájától mentesen ábrázolja a tőkés társadalomban és eltekint a munka társadalmi jellegének dologi kifejeződésétől, akkor szembesítenie kellene álláspontját Marxéval stb. A munkának azt a fogalmát tehát, amely eleve nélkülözte a Marx által feltárt kettős jeleget,⁵⁰ nem véletlenül helyettesítheti az érték, mint a célt befolyásoló és a terméket megítélő elv, hiszen az anyagi formaadó tevékenységet a társadalomontológia már a tudati alternatívák dinamizmusára „redukálta”.

A munka elvének önellentmondó felmagasztalásában és visszavételében a fentiekén túl még az is szerepet játszik, hogy e munka alanyának tevékenysége valóságos alakjában egy mechanikus részmozdulattá válik, továbbá az az előfeltevés is, amely szerint a mindennapok szubjektumaként munkáját merőben egocentrikus célok irányítják: célja önfenntartása. A mindennap-elmélet, amely több vonatkozásban is a tőkés társadalmi-gazdasági feltételek által meghatározott köznapi tudat egyes mozzanatait e feltételektől elvonatkoztatva ontologizálja, ennek értelmében a munkást úgy értelmezi, mint a szükséges munka szubjektumát, aki önmagáért, önmagának dolgozik. Ez a hamis képzet a koncepció előfeltevései alapján jogosult is, mivel a mindennap-elmélet szerint mindenkinek lényegileg ugyanaz a mindennapja. Nem a tömegek többletmunkája teremti meg az arra privilegizáltak mentességét a szükséges munka alól, tehát e kevesek állandósult „ünnepnapjait”. Ha „minden ember a mindennapok embere” (Lukács: „Az esztétikum . . .”, I. 53.), akkor csak a szellemi kultúrához való viszonyunk különböztet meg bennünket egymástól, gyakorlati életfolyamatunk különben ugyanaz, és ez a gyakorlati életfolyamat nem határozza meg a szellemi kultúrához való viszonyunkat. Tekintve, hogy a munka a mindennapok központi kategóriája és mindenki a mindennapok alanya (is), úgy tűnik, hogy mindenki egyaránt a létfenntartáshoz szükséges munka alanya. (Ez természetesen a mindennap-elméletnek csak egyik vonatkozása, valójában a mindennapok a husserli fenomenológia módosított változata is: a „tudomány,

⁴⁹ A társadalomontológia egyszer a használati értéket alkotó egyszerű (azaz: konkrét hasznos) munkáról beszél, arról, hogy a használati érték társadalmiassága a munkán alapul. Am a munka mellé lép és önellentmondóan kiszorítja „... az érték, mely a munkában használati értéket újratermelő folyamatként jelenik meg”. „Itt tehát szó sem lehet arról, hogy az értékelések mint egyedi tételezések konstituálnák az értéket mint olyat. Ellenkezőleg. A folyamatban megjelenő, a folyamatnak társadalmi tárgyiaságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értékeknek, tehát helyes, értékes volt-e.” (Lukács: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 48.)

⁵⁰ Ugyanakkor a társadalomontológia, egyik vonalát tekintve az önállósított és ontologizált technikai elsajátításon alapul. Ha szól is az értéktörvényről (ennek problematikájára itt nem térhetünk ki), a munkatermékeknek nincs értékformája, s nem létezik ebben az ontológiában az értéktárgyiság mint a dolgok társadalmi és a személyek dologi léte stb.

művészet — erkölcs előtti életvilág”. Minket azonban itt ez a bonyolult kérdéskör csak abban a vonatkozásban érdekel, hogy a szükséges és többletmunka átlagos alanya tudatában munkája valóban mint a létfenntartásához szükséges munka tükröződik.) A munka tehát egyrészt semmis, másrészt mégis létrehozza az „anyagilag új dolgokat” és szubjektív képességeket, a „nembeli objektívációkhoz” szükséges szabadidőt, s így szükségképpen valamiféle demiurgikus funkcióra tesz szert — hiszen a munka társadalmi formájának kiesése folytán a társadalomontológia nem válaszol arra, hogyan préselik ki a többletmunkát a közvetlen termelőkből. Az antagonisztikus formáitól — fejlődése előrelendítőjétől és korlátaiktól — eloldott munka önellentmondó értelmezése megfelel annak a „munkának”, amelyet a társadalomontológia már eleve kiszabadított természeti „béklyóinak” meghatározottságából.

A társadalomontológia, mint Hegel és elsősorban Marx útján haladni kívánó elmélet, hirdeti tehát az ember önteremtését a munka által. Az önteremtés marxi fogalma azonban nem ábrázolható a természet és a társadalom olyan elvont különbözősége alapján, amelynek értelmében a társadalmi tárgyiasulás forrása a tudati nem-lét szférájában keresendő. Ilymódon az önteremtés a mindig is szabad és egységes, a lét által meghatározatlan fiktív tudat kibontakozása és terméke. Az öntudatlan társadalmiság eredete, létmódja és hatása ábrázolhatatlanná válik: „a nem tudják, de teszik” tendenciáját és következményeit kiszorítja a „tudva tett”. (Az etikai „nembeli tudatosság” elve tehát a társadalomontológiai kategóriákból fakad; eszerint a „nem tudják, de teszik” csak az esztétikum genezisének értelmezésében érvényesül.) A társadalmiság forrása elszakad a társadalmi-termelési folyamat reális problémáitól; kezdve az anyagi formaadó tevékenység alapvető kérdéseinek értelmezésétől egészen addig, hogy a történelmileg múltékony társadalmi forma és technikai tartalom ellentmondásos egysége ábrázolhatatlanná válik, hogy az elmélet — meghatározó feltételeitől elvonatkoztatva — ontologizálja azokat a történelmileg múltékony jegyeket, amelyet a tőkés forma magára a munkatevékenység hordozójára és munkájára rányom, valamint azokat a látszatokat, amelyeket a tőkés rend megjelenő felszíne megszilárdít.⁵¹

⁵¹ Amikor bíráljuk a társadalomontológia elméleti alapjait, rámutatunk belső és szükségszerű önellentmondásaira és — bármely vázlatosan és első fokon, de — kísérletet teszünk egyes alapvető kérdések helyes megválaszolására, ugyanakkor hangsúlyozni szeretnénk, hogy e koncepció nagy jelentősége abban a polémiára való ösztönzésében rejlik, amely arra indítja a marxista kutatást, hogy kapcsolódva a filozófia történetének és mindenekelőtt a marxizmusnak ontológiai hagyományához, konkretizálja a *dialektika átfogó kategóriáinak* azokat a sajátosságait, amelyek e kategóriákat mint *társadalmi lét-meghatározottságokat* jellemzik. Arra ösztönzi tehát a további kutatásokat, hogy a társadalmi létet a világegészsel való konkrét azonosságában vizsgálják, hogy továbbá valóságos összefüggérendszerükben szintetizálják a társadalomban reálisan csak így létező mozzanatokot; hogy a társadalmi létnek mindazokat a folyamatait, amelyet az analitikus értelem sok esetben csak elszigetel anélkül, hogy mozgó, átmenetben levő, determinálva determináló eleven totalitásában rekonstruálna, az „egymásbanlét” formáiként ábrázolják. A társadalmi lét e kategoriális szintű értelmezése egyszerre jelentené a világegész kategóriáinak a társadalom vonatkozásában történő specifikálását s így gazdagodását, ugyanakkor mélyebb és átfogóbb bepillantást nyújtana a társadalmi létretegek és létmódok, valamint tudatossá vált vetületük viszonylagos elkülönültségükben is egymást átható — történelmileg változó — rendszerébe.

Mindennek a megvalósítása nem az „ortodox”, a „hagyományos”, a „terjedelmi marxizmussal” való szakítást, nem a Marx, Engels, Lenin által képviselt marxizmushoz

Láttuk, hogy két történelemfelfogás keresztezi egymást, s egyik sem felel meg az önteremtés marxista elméletének. Az egyik a szabad szubjektum örök levése, fejlődése a „mind tisztább társadalmiság” irányában; a másik a minden-

viszonyított „reneszánst”, hanem a történelmi materializmus filozófiai alapproblémáinak konkretizálását, alkotó továbbfejlesztését jelenti.

Ahhoz, hogy valóra válthassuk a társadalmi lét marxista filozófiai általánosításának követelményét, bíráló tárgyává kell tennünk egyszersmind a hegeli—kanti (újkantista) hisztoricista, egzisztencialista stb. felfogásokat. A társadalmi kategóriák mint létmeghatározottságok történeti, dialektikus és kritikai elemzése során sokat méríthetünk Lukács korábbi műveiből, e művek olyan tendenciáiból, amelyek — most csak utalásszerűen — feltárták a kapitalista fejlődés antagonizmusait, az egyén és a nem szakadását, behatóan bírálták a tőkés társadalom megjelenő létének illuzórikus vonásait, leleplezték a mindennap-elméleteket, az eldologiasult szubjektumot fetiszáló koncepciókat stb. Mindezeket az értékes kritikai elemzéseket azonban a társadalomontológiai kategóriák kivetik magukból.

A társadalomontológia bírálóatát megnehezíti a már elemzett pozícióváltogatás, az alapokból nem következő konklúziók későbbi „levonása”, a premisszák megtörése. A következőkben röviden összegezzük ezeket az ellentmondó tendenciákat, most már a társadalmi reprodukció elméletét is érintve.

A társadalmi lét természeti lét és tudati nem-lét kettősségével veszi kezdetét. E dualizmus átcsap a monizmusba ott, ahol az elmélet a társadalom anyagi létét tudatos létként értelmezi. A társadalmi reprodukció kérdéseinek kifejtése során a mindennapok egyéne első természetként kerül szembe a társadalommal, s így újfajta dualizmus körvonalazódik. „Ha mármost, mint láttuk, a biológiai és a társadalmi lét dualitása alkotja az ember mint ember létének alapját, és ha másrészt a társadalmi fejlődés az emberben egy új dualitásnak, a partikularitásnak és a nembeliségnek a harcát avatja a döntő tényezővé, akkor mindenekelőtt attól kell óvakodnunk, hogy e két ontológiailag bensőségesen összekapcsolódó dualitást formailag és tartalmilag túlon túl közel hozzuk egymáshoz, sőt netán teleológiai viszonylatokat tételünk közöttük.” (Lukács: „A reprodukció . . .” 225.) „Mindenféle társadalmi lét változatlan ontológiai alapja az embernek mint biológiai lénynek a fizikai reprodukciója.” (Uo. 117.) „Mivel a társadalmi lét a szerves természetből fakadt, szűkségképpen megőrzi eredetének állandó ontológiai ismérveit. A két létszférának ez a . . . közvetítő tagja az ember mint biológiai lény. Ennek — biológiai reprodukciója nemcsak a társadalmi lét nélkülözhetetlen előfeltétele, hanem magának a reprodukciós folyamatnak egyik pólusa is, a másik pólus magának a társadalomnak a totalitása.” (Uo. 52.)

Ha azonban a társadalmi lét mindenkor alapja a biológiai lét önreprodukciója, ha a természet és a társadalom közt az ember a maga biológiai mivoltában közvetít, akkor most magán a társadalmon belül jelenik meg a természet „túlhatalma”. A közvetítés ismét csak vélt és nem valóságos, hiszen csak a tárgyi-hatalmi szerveit mozgásbáhozó társadalmi termelési folyamat közvetítheti e két szféra összefüggését. Továbbá: a társadalom totalitásával, mint az egyik pólussal szembeállított biológiai önreprodukció alanya képtelen feltevés. Hiszen lehetetlen a szerves élet reprodukcióját az önreprodukció biológiai formájára redukálni; és éppígy lehetetlen az egyén önmaga általi újratermelését elválasztani azoknak a társadalmi viszonyoknak a reprodukciójától, amelyek az egyént meghatározott társadalmi egyénként termelik. Nemcsak arról van tehát szó — amit a társadalomontológia is állít —, hogy ez a „biológiai szféra” mindinkább társadalmisul (mellesleg: ez esetben hogyan lehet így a mindenkor társadalom alapja a maga csupaszságában vett „biológiai”), hanem arról, hogy az emberi élet újratermelése, a folyamatában és eredményében tekintett egyéni fogyasztás, magának a társadalmi termelési folyamatnak a mozzanata s hogy az egyéneknek ez az újratermelése nem létezhet a létfenntartási eszköz megszerzése sajátos módjától, tehát a munka meghatározott társadalmi formájától, magától a gazdasági szerkezettől elszakadva. A szerves élet reprodukálása a társadalmi életfolyamat újratermelésének, tehát magának a társadalmi totalitásnak csak az absztrakció által különválasztható oldala, nem változatlan és egységes természeti alap, hanem társadalmilag közvetített és így az osztálytársadalmakban formameghatározottsága antagonisztikus.

A valóságos történelmi mozgás így ismét látszatmozgássá merevül: akárcsak a szellemi kultúrával szembeállított mindennap — „Az esztétikum sajátossága” ontológiájának ez

napiság dologi hordozóinak a mindig ugyanazt reprodukáló — szintén — látzatmozgása. A vélt szellemi tárgyiasulás társadalmisága kialakítja a történelmet, mint valóban emberi, nembeli terméket; a mindennapok alanyainak vege-

a végső társadalmi létmeghatározottsága — a biológiai önreprodukciónak is csak látszatra fejlődik: az elmélet egyszerre tételezi és vonja vissza e létalap fejlődését. A „biológiai önreprodukciónak” szférájában még evidensebbnek tűnik az emberi egyenlőség, itt még csak az áruforgalom árnyalakjaira sem kell emlékeztetnünk: hiszen mindenkinek kell ennie, innia, aludnia stb. Így még jogosultabb (bár még önellentmondóbb) az egyenlőség elvén alapuló követelés: legyen az egyénnek tudatos viszonya önmagához és a társadalmi totalitáshoz, az öntudatra ébredő nemhez. Még önellentmondóbb e követelés, hiszen az egyén, mint pusztán biológiai lény, nem viszonyulhat sem önmagához, sem a társadalomhoz. A társadalomontológia mégis felszólítja ezt a biológiai egyedet (a történelmi mozgást újra csak felfüggesztve): fogadja el a polgári társadalom normáit, hogy ezáltal kialakíthassa egyéniségét. „Már az a tény is, hogy a társadalom lényeges rendező hatásformái (már a szokás, a hagyomány is, de még tisztább formában a jog és az erkölcs) kivétel nélkül az összes emberhez fordulnak, elég a tízparancsolatra utalni — azt mutatja, hogy ahhoz az ontológiai fejlődéshez, amely a kezdetben pusztán egyedi nembeli példányt egyéniséggé alakítja, társadalmi szervet szükséges, mert az egyed a társadalmi törvényeket csak így tudja gyakorlatilag és valóságosan is önmagára vonatkoztatni és csak egy ilyen közvetítés révén válhat a társadalmi élet erkölcsi szabályozása az egyéniség előremozdítójává . . . Világos, hogy ezzel az etikára gondolunk.” (Uo. 224.) Éppígy gondolhatnánk a börtönre, a bitófára, a villamoszékre, a lincselésre — szükség esetén ezek vonatkoztatják valóban hatékonyan az egyénre „a” társadalmi törvényeket. „A társadalom összes korábban felsorolt rendezési elvének az a funkciója, hogy az egyes ember partikuláris törekvéssel szemben társadalmiságukat, a társadalmi fejlődés során létrejövő emberi nemhez való tartozásukat érvényesítse.” (Uo.) Nem fordítva inkább? Nem éppen a társadalmiság sajátos polgári formáinak aktív vállalása, a polgári szokással, joggal, erkölccsel való azonosulás és a törvények végrehajtása termeli újra a „társadalmi állatvilágot”? Ez az „állatvilág” pedig mindenekeleltt azokkal szemben érvényesül, akik a *polgári* erkölcs, jog spontán vagy tudatos ellenfelei, akik visszautasítják a polgári társadalom „lényeges rendező hatásformáit”. A valóságban a forradalmi erő feladata, hogy széteszlassák a fennálló uralkodó normák egyetemességének látszatát, hogy maradandó kulturális értékekről lehántsák előbb elméletileg azt a tőkés formát, amelynek béklyójában ezeknek az értékeknek egyes mozzanataival valóban hozzájárulhatnak a rendszer stabilizálásához, nem fogadhatják el a polgári társadalom „rendező hatásformáiként” azt a szellemi kultúrát, amely ebben a funkciójában szükségképpen a visszajára fordul. Az egyéniséggé válás követelménye pedig az osztályérdek megszabta társadalmi kényszer előtti meghajlásra szólítja fel az egyént: azonosuljon a fennállóval, legyen-ként fogadja el annak muszájait.

A társadalmi lét dualizmusa tehát ismét a természet és a szellem viszályát örökíti meg. E dualizmus azonban végül mégiscsak átadja helyét a monizmusnak: a társadalom mindkét pólusa konvergál az önmagáértvalóság, az öntudat felé vezető világtörténelmi folyamatban. E mozgás alapja az öntudatosodó személyiség: a mindig is változatlan biológiai önreproduktív lény egyben történelmileg változó fejlődő öntudathordozónak bizonyul.

Amikor azonban a társadalomontológia perspektívát akar nyitni egy új világra, az általa igenelt kommunizmusra, akkor kiderül, hogy „az emberi élet lehetőségeinek gazdaságilag meghatározott egyenlőtlensége” áll fenn az osztálytársadalmakban. Az a „tisztá társadalmiság” vagy „a társadalom társadalmibbá válása”, amely mind szabadabb mozgást tett lehetővé, amely a döntést egyre inkább az egyénekben összpontosította (uo. 166.), e perspektíva-nyitás során olyan dologi társadalmiságnak bizonyul, amelynek közegeben még meg kell vívni a harcot a szabadságért. Eszerint azonban az egyéni életfolyamat legalapvetőbb „rendező elvei” az anyagi létben rejlenek, a tudat nem lehet mentes attól, aminek tudata („ . . . a társadalmi lét feltétlenül és a legkonkrétebb módon befolyásolja minden egyes ember gondolkodását, érzületét, tevékenységét és reagálásformáját”, sőt, az emberek „testi fejlődését” is. — Uo. 220.) Ha — ahogyan ezt a társadalomontológia megfogalmazza — a kommunizmusban alakulnak csak ki olyan társadalmi viszonyok, amelyek közepette a biológiai és a társadalmi lét véletlenszerűsége csak egyéni életfeladatként fog létezni (uo. 227.) — csak ez a rend teszi lehetővé minden egyes ember szabad fejlődését és ennek mozzanataként a valóban tudatos önformálást az emberi nem

tációja e mindennapok látszattörténelmét, amelyen felülemelkedik a valóban emberi: a szellemi kultúra. Minden terméked „nembeli”, hiszen te magad vagy a szabad célkitűző szubjektum, a léttől meghatározatlan emberi célok hordozója — csak akkor vagy „nembeli”, ha felülemledsz a történelem minden napján a szellemi kultúrában foglalt ünnepek élvezéséhez.

Ha tehát a társadalomontológia igenli az emberi önteremtést — ahogyan igenli is, szakadatlanul bírálva azt a ma már igencsak anakronisztikus teodiceát, amely tagadja az önteremtés evilágiságát —, akkor ezt ugyanolyan ingatag elméleti alapokon állva teheti, ahogyan a társadalmiságot is igenli, mint a nemlétben fogant tudat termékét.

Ha tehát a történelem szubjektuma szabad, akkor nem ismeri e szabadság sajátos tartalmában is kifejeződő történelmi korlátozottságát, a szükségszerűség talaja szabadságának antagonisztikus társadalmi formameghatározottságát, a szabadság egyenlőtlen elosztását s így a rabságot. Ha viszont a történelem szubjektuma a mindennapiság alanya, akkor antropológiai formára tesz szert benne a tőkés formameghatározottság elidegenítő, eldologiasító hatása s csak ezt túlhaladva részesülhet a kizárólagosan szelleminek vélt szabadságban.

Minden elméleti és gyakorlati kérdés végső megoldása az etikában keresendő, abban az etikában, amelynek jelszava: „a mindennapi partikularitás megszüntető-megőrzése”, „valódiságunk” kialakítása a szellemi kultúra által, a modern vallásos ateizmus leküzdése. Mi azonban az a mindennap, amit a szel-

által kidolgozott anyagi és szellemi eszközök elsajátításával, akkor evidenssé válik, hogy az osztálytársadalmak egyenlőtlen egyéneit a szellemi nembeli elsajátítására felhívó egyetemes követelés a pusztába kiáltó szó marad vagy a szellemi kultúra monopóliumát élvezők apológiájává válik — mindenképpen a fennállót örököltve meg.

Ha azonban az osztálytársadalmak egyénei egyenlőtlenek és dologi, sőt kisajátított hatalmaktól függenek, akkor a köznapi tudattartalmakra, a kiüresedett, az eldologiasult, a biológiai reprodukcióra redukált mindennap-fogalom mögött felsejlik az antagonisztikus társadalmi életfolyamat, a partikularitás mögött a technikai, társadalmi munkamegosztás, az osztályviszonyok által közvetített, szükséges és többletmunkára ítélt, illetve ezektől felszabadult egyének, a „szellemi nembeliség” mögött az anyagi életfolyamat antagonizmusait hordozó kettős kultúra stb.

Az elméleti alapokat tehát szétrobantja a kapitalizmussal való „vulgáris megelégedés” visszautasítása. Itt teljesen egyetértünk a társadalomontológiával, ám levonva a következtetést: „Az esztétikum sajátossága” ontológiája és a társadalomontológia rejtett önkritikáját nyílt bírálattá kell változtatni.

Arra a kérdésre, hogy miért belsőleg szükségszerű a társadalomontológia alapelveinek váltogatása, itt már nem térhetünk ki. Útalnunk kell azonban már arra a körülményre, hogy a társadalomontológia külsőleg is megterhelt egy ellentéttel. Ez a külső ellentét a reális történelmi mozgatóerőkre utaló „faktikus történelem” és a társadalomontológia másik vonalát képviselő „igazi emberi történet”, azaz „emberi lényeg (öntudat) történet” antinómiájában fejeződik ki. Hogy csak egy lényeges mozzanatra utaljunk ezt az antinómiát jelezve: az emberi lényeg-történet, vagy a filozófiai antropológia világtörténeti víziója a társadalmi fejlődést az egyszerű munkafolyamat által létrehozott nembeliség spontán dinamikájából vezet le („A reprodukció . . .” 117.), a faktikus történelemszemlélet viszont szem előtt tartja a többletmunka kérdését. A faktikus történelem tényei azonban nem nyerne filozófiai általánosítást, a lényeg-történet pedig kiveti magából a társadalmi-történelmi lét valóságos mozgatóinak értelmezését. Hiszen a lényeg-történet természet („természetadta” társadalom) és szellem harcának, az öntudatosodó egyén és a szintén öntudatosodó osztatlan emberi nem útjának válószála; e koncepción belül a partikularitás nembelivé válásának normája pusztán az egyéni életfolyamat síkján válolja az emberi nem fejlődésvonulatát. A „nem tudva tett” kiküszöbölése az etikából — amellyel elemzéseinket kezdtük — csak mozzanata annak a tendenciának, amely a reális történelmi folyamatot egyetemes és egyéni öntudattörténetté alakítja át.

lemi kultúrától áthatva kell megőriznünk? Fő vonalát tekintve a mindennap⁵² a polgári társadalomban élő egyének antropológiai-társadalmi (vagy merőben biológiai) mozgásformájával, a természetes nappal azonosított tudatos életfolyamat. Ezt kell időnként meghaladva-megőriznünk, azaz kultúráltan, erkölcsösen kell élnünk. E mindennapok megőrzéséről mindenekelőtt persze nagyobb hatalmak gondoskodnak, mint a „kultúrált egyén”. Nem kellene azonban a társadalomontológiának feltárni annak a társadalmi struktúrának a meghatározottságait, amelyek az egyéni életfolyamatot „mindennapivá” degradálják, rányomva erre az életfolyamatra és — a megváltoztatandókat megváltoztatva — szellemi kultúrájára is a tőkés forma bélyegét? A társadalmi szerkezettől elszakított s így ontologizált „mindennap” kritikája, a tudatreform hirdetése a filozófiai antropológia álláspontja, implicite is azt sugallja, hogy az értelmes egyéni életvitel kialakításával a falakat csak önmagunkban kell ledöntenünk. Fonákjaként pedig a társadalmi struktúrától elszakított „társadalmiság”, mint a nem-létben fogant tudat terméke, a „szabad nembeli egyén” antropológiája azt hirdeti, hogy tudatunkban sincs fal, szabadok vagyunk „tisztá társadalmiságunkban”.

⁵² Ez a tudatos életfolyamat a szellemi kultúrával szembesítve a polgári próza világának megfelelően ábrázolt kiüresedett és eldologiasult szféra. Megélt létként több vonatkozásban is hasonló ahhoz az élethez, amellyel az ifjú Lukács annak idején még csak az erkölcset és művészi formát állította szembe (vö. Georg von Lukács: „Die Seele und die Formen”, Egon Fleischel u. Co., Berlin 1911. — „Reichtum, Chaos und Form”, és: „Metaphysik der Tragödie”). Ez a kérdés azonban már meghaladja tanulmányunk keretét.

AZ ÖSZTÖNÖKRŐL*

HELLER ÁGNES

BEVEZETÉS

Az itt következő tanulmány az első azok sorában, melyeket megírni szándékozom, s melyek tárgyát — jobb szó híján — a „szociálanropológia” névvel foglalhatom össze. „Jobb szó híján”, mondom, s méghozzá két oka van a megszorításnak. Az egyik pusztán technikai, ezzel a terminus technicussal jelöli meg ugyanis önmagát az angolszász világ egyik legjelentősebb etnológiai iskolája. Ezzel kapcsolatban csak annyi a megjegyezni való, hogy magam nem tartozom ehhez az iskolához (ha sok tekintetben tanultam is tőle), s hogy a fogalmat *más értelemben* használom. Az esetleges kétértelműség másik oka elméleti. Mivel az ember lényege szerint társadalmi lény, másfajta antropológia, mint „szociálanropológia”, fogalma szerint nem létezik; hiszen mindaz, ami az ember biológiai konstitúciójában *sajátlagosan* emberi, egyúttal szociálisan kialakult és meghatározott, még ha számára a mindenkor „feladott” társadalmi környezet mint „természeti” adottság jelenik is meg. „A történelem az ember igazi természettörténete”, mondotta Marx, s ha a történelmet a szó széles értelmében vesszük, beleértve az öndomesztikáció — egyedül az emberre jellemző — évmillióig tartó folyamatát, ez kétségtelenül így igaz. Mégsem tisztán pleonazmus „szociálanropológiáról” beszélni. Kifejezi azt, hogy hová helyezzük a hangsúlyt az ember „lényegének” vizsgálatában. Kifejezi azt, hogy elemzéseinkben nem az ember emberré válásának folyamata az elsődleges tárgy — bár ennek vizsgálata elől sem térhetünk ki —, nem is a jelenkor emberének biológiai szerkezete — bár ennek érintése nélkül sem fogalmazzhatnánk meg tudományos igényvel mondanivalónkat —, hanem az emberi nemben rejlő *lehetőségek*. Ezeket a lehetőségeket nem az ember biológiai struktúrájának esetleges megváltoztatásában keressük, mivel elvetjük a genetikai kód megváltoztatására irányuló — szerintünk negatív — utópiákat, a nem esetleges újabb „mutációjára” vonatkozó elképzeléseket, melyek az utóbbi időben terjedőben vannak. Felfogásunk szerint az emberiség lehetőségeit a *második természet* (pszichikus-szociális természet) átalakításában és nem az „első természet” átalakításában kell keresnünk.

Hadd idézzük Kuo találó sorait: „A magatartásban a természet az, amit beépíthetünk, és nem az, amiről feltételezzük, hogy belülről kifejlészthetjük . . . (magától értetődő, hogy a 'természet' csak az organizmtikus adottságok lehetőség határában belül beépíthető).”¹

* A tanulmány első része.

¹ Zing Yang Kuo: „The Genesis of the Cat's Response to the Rat” (Az „Instinct” edited by Birney-Teevan c. kötetből), Van Nostrand Comp., Princeton, Toronto, London, New York 1961, 25.

Kuo megfogalmazása azért olyan találó, mert a „magatartásban” megnyilatkozó „természetről” beszél és nem „a természetről” általában. Az „organiztikus adottságok” ugyanis igen egyértelmű határokat szabnak a „beépítés” vonatkozásában. Hogy csak a legtriviálisabbakat említsem: a halál mindenkor természetes „lezárása” az egyes ember lehetőségeinek, halhatatlan emberiség — tudományosan — el nem gondolható. Vagy: az ember képes prolongálni — kényszer hatására, de önkaratából is — biológiai szükségletei kielégítését (bár különbözőket különböző mértékben), a fakírok még a melegháztartást és a lélegzést is tudatosan befolyásolják — ám itt adva vannak a szélső határok, nem is szólva arról, hogy az effajta határkitágítás hol és mennyiben kívánatos egyáltalán. Utalhatunk azután kevésbé triviális, ugyanakkor nagyon aktuális problémákra is, így az ökológiai egyensúly felborulásának, a pollúciónak, a népelemszaporodásnak a nem *biológiai jövőjét* veszélyeztető következményeire, olyan tényekre, melyekben az emberi szervezet teherbíróképességének figyelembevétele társadalmi feladattá és normává válik. S hogy milyen újabb „határokba” fogunk még — ebben a vonatkozásban — beleütközni, azt előre nem láthatjuk. Ami azonban a *magatartást* illeti, pontosabban szólva az *embernek emberhez való viszonyát*, azaz az ember pszichikai-társadalmi szerkezetét, itt a „beépítés” számára — szerintünk is — végtelen lehetőség nyílik.

Persze a kifejlesztés és a beépítés nem egymást kizáró ellentétek. Az emberiség csak *saját* lehetőségeit valósíthatja meg, s ennyiben jogunkban áll azt mondani, hogy „kifejlesztí” ezeket a lehetőségeket. Ugyanakkor azonban — s ez a döntő mozzanat — minden új tevékenységtípussal, minden új objektívációval, értékkel, affektussal stb. *konkrétan* valami még-addig-meg-nem-levő születik, amely — amennyiben nem pusztul el, nem merül feledésbe — „nyomot hagy” az ember második természetében (a pszichikai-társadalmi természetben), megrögződik, további „beépítések” bázisává válik, akár a szó pozitív, akár negatív értelmében. Ha azt mondjuk, hogy az emberiség teremti — és a megteremtett bázison újrateremti önmagát —, akkor a „beépülés” állandó folyamatáról beszélünk.

A természeti korlátok visszaszorítása és az emberi természet „beépítése” az egyedbe korrelatív, ha nem is minden vonatkozásban „párhuzamos” folyamatok. A magánvaló nembeli objektívációk szintjén a korreláció kétségkívül egyértelmű. Az eszközök és tárgyak használatában pl. a „külső” természet meghódítása szerves egységet képez az eszközöket és tárgyakat megteremtő, illetve az azok vezette mozgáskoordinációk megrögződésével, ezen új biológiai és pszichikai készségeknek az emberi természetbe való „beépítésével”. A külső természet meghódítása, illetve az emberi természet „beépítése” az egyedbe csak a magáértvaló nembeli objektívációk szintjén önállósulhat, ha viszonylagosan is. Így a jog, az erkölcs, a művészet inkább a „második emberi természet” „beépítését” intencionálja (még hozzá immár tudatosan), a természettudomány — és csupán az utóbbi évszázadokban — elsősorban a „külső” természet korlátainak visszaszorítását célozza meg, természetesen nem az emberi természet „beépítését” illető konzekvenciák nélkül.

Azt mondtuk, hogy az emberi organizmus — a magatartás szempontjából — végtelenül plasztikus a „második természet” beépítését illetően. Ez a gondolat — mely jelen formájában pusztán odavetett állítás — mindazon tanulmányok tárgya lesz, melyeket a következőkben a szociálintropológiának — immár idézőjel nélkül — szentelünk.

Egyszersmind ezzel az állítással — tisztában vagyunk vele — a múlt és

jelen gondolkodóinak *kisebbségéhez* csatlakoztunk. A filozófia nagyjainak többsége — még nem a biológiára és pszichológiára, hanem koruk tapasztalataira támaszkodva — éppen azt állította, hogy az „emberi természet” „ellenáll” a beépítésnek. Az ész által csak kormányozható vagy elnyomható, de soha meg nem szüntethető aszociális vágyak és indulatok elmélete — amely már Platón „Phaidrosz”-ában megfogalmazódik — különböző formákban születik majd újjá a polgári gondolkodás mindmáig gyakran hangoztatott affektus—ráció dualizmusában (a modern pszichológiában a „kognitív”, illetve „emocionális” szféra, illetve reakció merev szétválasztásával). Az ember, aki az ember farkasa — ha intézmények és erkölcs meg nem fékezi, vagy „csatornákat” nem biztosítanak farkastermészete „levezetésére” — olyan gondolat, amely Hobbestól a jelen tanulmányban tárgyalandó agresszióelméletekig vezet (még ha a mai antropológusoknak a farkasokról jobb véleményük is van). S a legfőbb, már ízig-vérig modern érv szerint a külső természet sikeres emberi „beépítése” jó esetben érintetlenül hagyja a „belső természetet”, rosszabb esetben pedig még inkább aszociálissá, irracionálissá teszi, úgyszólván „felszabadítja” állati őseitől eredő ösztöneit. Hogy a civilizáció, a termelés fejlődése a „rossz” beépítéséhez vezet egy eredendően „jó” emberi természetbe — a Rousseau-tól származó gondolat —, antropológiai koncepciójában ugyan különbözik az előbbitől, végkövetkeztetéseiben azonban hasonló eredményekhez vezet.

Bár a „külső természet” „beépítésének” folyamatát korántsem tartom olyan előrehaladottnak, mint a technika mítoszának hitvallói, és noha a „belső természet” beépítését sem szemlélem a korábban említettek pesszimizmusával, azt mégsem állíthatom, hogy megalapozatlan gondolatokkal van dolgunk. Nem kevés tényre támaszkodnak, melyekkel szembe kell nézni. Az a plasztikus és szép gondolat, mely szerint „csupán” arra van szükség, hogy az ember szabadon bontakoztathassa ki lényegi erőit, s ehhez „csupán” az szükséges, hogy megteremtse egy olyan emberi társadalmat, amely ezt mindenki számára lehetővé teszi, végső soron számomra is igaz, azzal, hogy a *csupán* éppen a *minden*. A létező emberek formálják a jövő társadalmat és a létező társadalom jövő embereit. Vajon a ma emberei — úgy, ahogy ma léteznek — formálhatnák-e egy nem a mai emberre-méretezett társadalmat? S a társadalom — úgy, ahogy ma létezik — formálhat-e egy nem a mai társadalomra méretezett emberiséget? Ha tetszik, akkor ez a tyúk—tojás problémája, s jobb ha letesszük a tollat, mielőtt megoldásába belefognánk. De ha nem az — és hisszük, hogy nem az —, akkor hitünket (vagy bizalmunkat) igazolnunk kell. S úgy kell igazolnunk, hogy ne tagadjuk le a jelen tényeit és gondosan megvizsgáljunk minden kérdőjelet, amelyet az ember „második természetének” a maitól eltérő lehetőségei elé olyan sokan tettek ki. E kérdőjelek megkérdőjelezése ennek a tanulmánynak — és az ezt követőknek — a feladata.

Az öt — egymást követő — tanulmány témái: 1. Az ösztönökről, 2. Az affektusok elmélete, 3. A „második természet”, 4. A szükségletek elmélete, 5. A személyiség elmélete. Miután a tanulmányok gondolatilag egymásra épülnek, nem jelezhetjük egyikben sem „előre” azon problémák megoldási kísérleteit, melyek a következő munkák tárgyai.

*

Az ösztönökről írott — most következő — munkában először az ösztönöket általában fogjuk elemezni. A kérdések azonban a bevezető fejezetben még csak elvontan jelennek meg. A különböző ösztönelméletek bírálatát és saját álláspontunkat csak az ezt követő — az agresszív ösztönt tárgyaló — fejezetekben részletezzük és konkretizáljuk.

1

MIT NEVEZÜNK ÖSZTÖNÖKNEK?

Az ösztönfogalom egyike a legideologikusabb fogalmaknak, melyekkel a tudomány valaha operált. *Ugyanazok* az empirikus és kísérleti tények a legkülönbözőbb ösztönelméletek forrásai.

Ha csoportosítani akarjuk az ösztönelméletek sokaságát, azt először is abból a szempontból kell tennünk, hogy *létezőnek* tekintik-e az ösztönöket egyáltalán. Így a klasszikus behavioristák tagadják az ösztönök létezését nemcsak az embernél, hanem az állatoknál is. Szerintük minden magatartás tanult; az egyedekkel született reakciótipusok a prenatális élet tapasztalataiból erednek, így pl. a „szedegető magatartás” (picking behavior) a tojásban-való lét stimulusaira adott válaszreakcióként. Más — kevésbé szélsőséges — behavioristák az ösztönök létre való rákérdezést ismeretelméletileg tekintik irrelevánsnak. Az ösztönökről semmiféle tudást nem szerezhetünk, az ösztönfogalmak „elvont fogalmak, melyeket azért alkottak, hogy egységessé és értelmezhetővé tegyék azokat a megfigyelhető magatartás-cselekvéseket, melyekből elvonatkoztatták őket”.² Egy másik csoportba azokat sorolhatjuk, akik a legkülönbözőbb *konkrét* ösztönöket tulajdonítják állatnak és embernek egyaránt. Bernard kísérletképpen összeszámolta azokat a konkrét cselekvési típusokat, magatartásformákat, impulzusokat vagy motívumokat, melyeket az utóbbi évek néhány száz jellegzetes művében ösztönöknek írtak le: számuk több mint hatezerre rúgott. A harmadik csoportba tartoznak klasszifikációnk szerint azok, akik ezt az ösztönsokaságot néhány úgynevezett „alapösztönre” redukálták s ezeket — többnyire — mind az állati, mind az emberi magatartás kulcsaként értelmezték. Az ösztönelmélet ideologikus mivolta — mint látni fogjuk — náluk a legközvetlenebbül szembeűnő. Végül a negyedik csoportba tartoznak azok, akik különböző ösztönöket tulajdonítanak az állatfajoknak, de tagadják jelentős szerepüket az emberi nemnél, illetve itt csak „ösztönmaradványokról” beszélnek. — Persze nem minden egyes gondolkodó koncepciója sorolható be maradéktalanul a négy csoportba, de a klasszifikáció a fő tendenciákat mindenképpen kifejezi.

Mondottuk, hogy az ösztönfogalmak ideologikus mivolta leginkább az „alapösztönök” elméleteiben érhető tetten. Az „alapösztönök” kiválasztása nemcsak egyszerűen antropomorfikus fogantatású, hanem messzemenően a kor-idő tapasztalatainak, még hozzá nagyon is szociális tapasztalatainak függvénye. Kétségtelen, hogy minden úgynevezett „alapösztön” filozófiai absztrakció, s e filozófiai absztrakció forrása a mindenkori jelen történelmi és ideológiai „alapélménye”. Bernard igen találóan adja meg e gondolkodás-

² H. J. Eysenck: „The Structure of Human Personality”, John Dickens, Northampton 1970, 2.

mód kritikáját, anélkül azonban, hogy elemezné ideológiai fogantatását: „Következésképpen az olyan fogalmak, mint harcolás, társaság, önigenlés, önmegalázás, szerzés, játék, utánzás és hasonlóak nem egyetlen, meghatározott magatartásformát jelölnek. Ezek száz és ezer konkrét magatartásmechanizmus osztályfogalmai, melyeket a cselekvésben vagy a fogalmi gondolkodásban *funkciójuk* általános hasonlósága miatt foglalnak egy csoportba. A harcolásnak, játéknak, utánzásnak, társas kapcsolatoknak majdnem végtelen számú módja van. Ezek mindegyike lehet egy egységes magatartásstruktúra, és ezért joggal ösztönnek nevezhetjük, feltéve, ha öröklődött. *De azon tevékenységek egész listája, melyek közös fogalmi vagy klasszifikációs elnevezéssel rendelkeznek, sosem jelenik meg együtt egy cselekvésben, azaz e tevékenységek sosem funkcionálnak egységes magatartásfolyamatként, ami szükséges volna, ha valódi ösztönök lennének . . .* Egy ösztön egy biológiai tény és egy egységes struktúra, vagy nem létezik. *Lehetetlen örökölni egy absztrakciót.*”³

Az alapösztönök — ezen absztrakciók — kiválasztásánál valóban a *funkció* a domináns, mégpedig éppen az a funkció, amelyet az alapösztönt „kiválasztó” gondolkodó az emberi magatartás alapfunkciójaként *él át* és ebből kiindulva hiposztazálja azt az állatvilágba és általánosítja. Igen jellegzetes ebből a szempontból az „önfenntartási ösztön” fogalma a XIX. században játszott jelentős szerepet — mondhatnánk az első világháborúig. Ma majdnem mindenki csupán iróniával beszél az „önfenntartási ösztönről”. Mert hiszen hogyan lehetne *ugyanazon* ösztönnek nyilvánítani olyan *gyökeresen* különböző magatartásokat, mint a menekülés vagy a vadászat? De az ösztönelmélet más hívei a legnagyobb meggyőződéssel beszélnek játékosztönről (pedig hogyan lehet egy csoportba sorolni a tanulás folyamatát a reprodukciós magatartáshoz tartozó „játékkal”?) vagy — mint részletesen elemezni fogjuk — agresszív ösztönről (ahol is ugyanazon ösztön „funkciója” lesz a párválasztásban megjelenő fajon belüli harc vagy egy patkányfajának a másik patkányfajta elleni harca). Nem kérdéses: az „önfenntartási ösztön” akkor szerepelt alapösztönként, mikor a domináns történelmi tapasztalat a gazdasági verseny volt, mikor még az „első” világban is a fő probléma az éhség. A mindenki *gazdasági* harca mindenki ellen a fennmaradásért — ez az élmény határozta meg az „önfenntartási ösztön” világalalmát. Természetes, hogy a korabeli szocialisták nem fogadhatták el az „önfenntartási ösztönt” egyedüli fő ösztönként. Így jelent meg mellette — vetélytársként — a „szociális ösztön” absztrakciója, hogy azután egyeseknél — mint pl. Kropotkin — vezető ösztönné váljon.*

Ugyanezen okból bontakozik ki az „agresszív ösztön” elmélete éppen a XX. században, a világháború tapasztalatai nyomán, és válik — az emlékekben — uralkodó „alapösztönné” a fasizmus, a második világháború szörnyű tapasztalatai nyomán. Miután az agresszív ösztön elméleteivel és cáfolatukkal a későbbiekben részletesen foglalkozunk, elégedjünk meg az ösztönök „sorsfordulatainak” ábrázolásánál a *freudi* ösztönelmélet átalakulásának rövid elemzésével.

³ Luther L. Bernard: „The Misuse of the Concept of Instinct”. (Az „Instinct” c. kötetből), 16.

* Még jóval az ösztönfogalom megjelenése előtt találkozunk az emberi magatartás forrásának e kétféle interpretációjával. Így pl. Hobbesnál az előbbivel, Grotiusnál az utóbbival.

Freud → mint köztudomású — ösztönelméletét az első világháború tapasztalatai nyomán alakította át. Korábban két fő ösztönről beszélt: a libidóról és az ego-ösztönről (önfenntartási ösztön). A háborút követően megint csak két fő ösztönről — az Eroszról és a Tanatoszról, azaz a libidóról és a halál-ösztönről (agresszív, illetve destrukciós ösztönről).

Freud tudományos tisztességének és zsenialitásának bizonyítéka, hogy éppen ő sosem tagadta: itt olyan elméleti előfeltevésről van szó, mely tudományosan csak a munkahipotézis szerepét töltheti be. Első ösztönelmélete megfogalmazásakor így ír: „Javasoltam, hogy ezen elsődleges ösztönök két csoportját különböztessük meg: az *egót* vagy önfenntartási ösztönöket, illetve a *szexuális* ösztönöket. De ez a feltevés nem bír a szükségszerű posztulátum státuszával . . . pusztán munkahipotézis, mely csak addig tartható, ameddig hasznosnak bizonyul, leíró és klasszifikáló munkánk eredményein keveset fog változtatni, hogyha egy másikkal helyettesítjük.”⁴ — Második ösztönelméletével kapcsolatban pedig egyenesen az ösztönök *mitológiájáról* beszél: „Az ösztöntan mintegy a mi mitológiánk. Az ösztönök mítikus lények, nagyszerűek a maguk meghatározatlanságában. Munkánkban egy pillanatra sem tekinthetünk el tőlük, s ugyanakkor sohasem vagyunk biztosak abban, hogy élesen látjuk őket.”⁵

Nem lehet tehát kétségünk a tekintetben, hogy Freud mindkét „ösztön-párja” egy-egy *élelmény* megfogalmazása. Mindkét „ösztön-pár” alkalmat adott Freud számára, hogy tudományos megfigyeléseket és tapasztalatokat írjon le általuk — de természetesen nem tekinthetőik önmagukban tudományosan verifikáltaknak. Az ösztön-párok „kiválasztásának” motívuma a filozófiai mitológiába „kivetített” élelmény, egy ideologikus világmagyarázat megfogalmazása, illetve újrafogalmazása.

De ha azt mondtuk, hogy a „nagy” „alapösztönök” elméletei a legáttetszőbben ideologikusak, ezáltal még nem tagadtuk *minden* ösztönelmélet többé-kevésbé ideologikus fogantatását. Rogers pl. a behaviorizmus egzakt laboratóriumi kísérleteken alapuló ösztönelméletét (azaz: ösztön-tagadás elméletét) steril „pszeudo-tudománynak” nevezte, elemezve összefüggését a logikai pozitívizmus filozófiájával. A magatartás mint a stimulusokra adott válaszreakciók leírása olyan nyilvánvalóan fejezi ki a technicista világképet, s olyan egyértelműen a manipuláció ideológiája, hogy egyes képviselői — a kritikákra való válaszképpen — ezt az összefüggést tudatosan vállalják is.

Mindeddig pusztán arról beszéltünk, hogy az ösztönök *létezésének* állítása vagy tagadása szempontjából milyen főbb tendenciákat különböztethetünk meg a mai, illetve a máig is ható elméletekben. De kérdésfeltevésünkön belül újra differenciálnunk kell; a szűkebb kérdés így hangzik: konkrétan *mit* tekintettek a különböző ösztönelméletek képviselői ösztönöknek? Elég visszautalnunk a Bernard által összeszámolt több mint hatezer ösztönre, hogy láthassuk — itt még *inkább* csak *fő tendenciákról* beszélhetünk, s nem kerülhetjük el a leegyszerűsítéseket.

Az ösztönelméletek bírálatához *előlegeznem kell* saját ösztöndefiníciómam. E szerint ösztönöknek nevezem a genetikai kóddal örökölt, belső és külső

⁴ S. Freud: *Instincts and their vicissitudes*. Standard Edition Vol. XIV., „The Hogarth Press”, 1915, 123.

⁵ S. Freud: „*Gesammelte Werke*”. XV. 101.

A. F. C. Wallace: „*The Psychic Unity of Human Groups*”. (A „*Studying Personality Cross-Culturally*” c. kötetből) Editor Bert Kaplan, Row, Peterson and Comp. Evanston—New York 1961, 153.

ingerek által kiváltott fajspecifikus és egyúttal akcióspezifikus kompulzórikus viselkedési mechanizmusokat, illetve mozgáskoordinációkat, melyek az élő organizmus fejlődésének meghatározott szakaszában vezető szerepet töltenek be a faj fenntartásában, s melyek e pozitív szelekciós érték szempontjából felülmúlják az adott faj intelligenciáját. A későbbiekben ezt a feltevést megkíséreltem majd igazolni.

Közös elem — legalábbis az általam ismert — valamennyi ösztönelméletben a következő: az ösztön *velünk született, kompulzórikus*. Ezt — mint láttuk — magam is elfogadom. Igaz, azzal a megszorítással, hogy nem tartom elfogadhatónak az összefüggés (nem kevesek által végrehajtott) megfordítását, mely szerint mindaz, ami velünk született és kompulzórikus, egyúttal ösztönnek is tekinthető. Nagy számban vannak ugyanis olyan kompulzórikus és velünk született magatartásformák, melyeket nem sorolhatunk az ösztönök közé. Ilyen pl. — az embernél — az *expresszív magatartás*.^{*} Köztudomású az emberi mimika kompulzórikus (és az egész nemre jellemző, tehát nem tanult, velünk született) mivolta. Sem a sírást és nevetést, sem pl. a részvét vagy figyelem mimikáját nem lehet ösztönként leírni (mindezek különben csakis az emberre jellemzőek) holott nem tanultak. (Darwin írja le egy vakon és süketen született lány mimikáját, mely teljesen „nemre specifikus” volt, holott nála a tanulás semminemű lehetősége nem állt fenn.)

A „veleszületettség” és e „kompulzórikusság” kivételével azonban az ösztönök *mibenlétét* a különböző elméletek különbözőképpen írják le, illetve határozzák meg. Ezeket a különböző koncepciókat a két *szélső állásponttal* kívánom jellemezni, mivel a többi elmélet lényegében a két szélső álláspontot *szintetizálja* különböző formában. Az egyik szerint az ösztön drive, motívum, energia — a másik szerint az ösztön feltétlen reflexek láncolata.

1. A drive-motívum-energia felfogás elsősorban azokra jellemző, akik a legideologikusabb ösztönkonceptiót, az úgynevezett „alapösztönök” elméletét képviselik, s akik — akár tudatosan, mint Mc. Dougall vagy Freud, akár nem tudatosan, mint a túlnyomó többség — az ösztönöket az *affektusokkal* azonosítják, vagy úgy, hogy minden ösztönhöz egy affektust rendelnek, vagy úgy, hogy az affektusokat adott ösztönökből „vezetik le”. A kései Lorenz — mint még elemezni fogjuk — szemléletesen képviseli ezt a gondolatot, a négy nagy „drive”-ről (Trieb): éhségről, szexualitásról, agresszióról és félelelről szólva.

Az ösztön tehát eszerint a „késztetés”, amely bennünket „mozgat”: állatot és embert egyaránt. Olyan biológiai „szükséglet”, melyet ki *kell* elégítenünk ahhoz, hogy élni tudjunk a szó szélesebb értelmében: hogy fenn tudjuk tartani magunkat és fajunkat a létért folyó harcban.

Miután ennek az elméletnek *ideológia preferenciája* az, hogy embert és állatot egyazon „nagy ösztönök” mozgatnak, szinte természetes, hogy nem fajspecifikus „ösztönöket” „választ”. Minden állat éhes, hasonlóképpen az ember is, minden állatfajnak reprodukálnia kell magát, hasonlóképpen az embernek is. Mielőtt az elmélet bírálatára rátérnék, nem kerülhetek el egy ironikus megjegyzést. Mindig csodáltam, hogy vajon az ivás vagy az alvás, vagy az ürítés szükséglete miért nem szerepelnek — Freud kivételével — ezen „alapösztönök” között, holott szerepelniük kellene. Ha az ideológia preferenciát tekintem, a válasz igen egyszerű. Bár a szomjúság éppen olyan „drive” — ha már drive-

^{*} Az expressziót különben általában nem is szokták ösztönnek tekinteni, legfeljebb egyeseket közülük ösztönmaradványoknak.

ekről beszélünk —, mint az éhség, s nem kevésbé kompulzívus, mégsem szerepelhet a „nagy” ösztönök között, mert e szükséglet kielégítése nem vagy csak kivételképpen követeli meg a „létért való harcot”, tehát „nem érdekes”. S bár az alvás vagy az elimináció formája — emberről beszélve — nagyon is szocializált, ezen „szükségletek” kielégítése nem „ütközik” mások szükségleteinek kielégítésébe, tehát nem lehet „affektusteremtő” stb.

Magam részéről — mint erről még beszélni fogok — az úgynevezett drive-eket nem ösztönöknek, hanem belső *ingerek*nek tekintem (Tinbergen nyomán), melyek — külső ingerekkel együtt — az állati fejlődés meghatározott fokán — de nem az embernél! — ösztönselekvéseket váltanak ki. Hozzáteszem azonban, hogy az ösztönselekvéseket kiváltó belső ingerek maguk is sokkal differenciáltabbak, semhogy ezeket a „drive”-eknek nevezett állítólagos motívumokkal leírni lehetne. Lorenz — akit a kor egyik legnagyobb, Darwinra emlékeztető természetmegfigyelőjének tartok — ezt korábban nemcsak hogy tudta, *fel is fedezte*, többek között akkor, mikor egyes madárfajtákkal kapcsolatban a *fészekrakás* és *fészekkipárnázás* ösztöneinek egymástól való *függetlenségéről* beszél. Senki sem volt nála jobban tisztában azzal, hogy a hormonháztartás, továbbá a központi idegrendszer termelte ingerek kiindulópontjukban csak kivételes esetben ösztönspecifikusak.*

Az általános drive-ösztön-energia elméletek — mint mondtuk — az így értelmezett ösztönt a magatartás, illetve cselekvés általános *motívumának* tekintik. Ennek a gondolatmenetnek természetesen van egyfajta vonzó „egyszerűsége”, amennyiben minden tevékenység és magatartás közvetlenül vagy közvetetten „levezethetővé” válik két vagy több (de mindig csak néhány) alapvető kényszerítő indítékból. A dedukció természetesen mindig sikeres, mert — végső soron — *mindent mindenből lehet dedukálni*. Így dedukálható a libidóból nemcsak a szeretet és a szerelem, hanem minden alkotó tevékenység, objektíváció stb. is, a szociális ösztönből (mert ez is szerepel a drive-ek listáján) a család, a csoportszolidaritás, a barátság, a hűség vagy akár a háború (azoknál, akik ezt nem az „agresszív ösztönből” vezetik le). Ámde a levezetés sikeressége még korántsem bizonyítéka a *tényleges összefüggés* létezésének. E „levezetés” hagyományai persze igen régiak, olyan korokba nyúlnak vissza, melyek még nem ismerték az „ösztön” fogalmát. Így vezetett le pl. a felvilágosodás filozófiája minden emberi tevékenységet és intézményt az *egoizmusból* — hasonló sikerrel.

Ami pedig a motívum fogalmát illeti: bár elemzésére ezen a helyen nincsen módunk, annyit előlegezhetünk, hogy véleményünk szerint csak *konkrét* motívumok léteznek, s hogy motívumai *csak az embernek* vannak. Wallace szerint a motívum nem más, mint „combination of ends and means” — „a célok és eszközök kombinációja”⁶ —, s ez még akkor is igaz, ha feltételezzük — ahogy feltételeznünk kell —, hogy a cél vagy az eszköz *konkrét mibenléte* *gyakorta nem tudatos*, racionalizációkkal, projekciókkal „takart”.

Láttuk, hogy a drive-elmélet hívei az ösztönöket, illetve alapaffektusokat

* Azokról, akiknél a „drive” fogalma *nem azonos* az ösztönfogalommal, ebben az összefüggésben nem beszélek. A tension reduction mint drive-reduction koncepciója különböző ösztönfogalmakkal összefér s szerepet játszik az ösztönök létét tagadó behaviorista pszichológiában is. Számosan (pl. Spiro) a kognitív feladatok megoldásának leírására is alkalmazzák.

⁶ A. F. C. Wallace, i. m. 153.

azonosítják vagy — legalábbis — az alapösztönökhöz alapaffektusokat rendelnek. Ennek a koncepciónak a mélyén egy gyökerében hamis affektuselmélet rejlik, még ha az elmélet képviselőinek nincs is átgondolt affektuselméletük. Eszerint az affektus a *ráció ellentéte* — ami pedig nem racionális (nem belátáson, tanuláson, intellektuális tevékenységen alapul) az affektív. Az ösztön — így Arnold — „tudatosságcsökkentő”, az affektus szintén „tudatosságcsökkentő”, tehát az ösztön affektív. Heinroth mondotta: „Az állatok igen kevés értelemmel bíró érzelmi emberek.”⁷

Miután az affektusok elemzése egy későbbi tanulmányunk tárgya, mindehhez csak néhány ellenvetést fűznénk. Kétségtelenül igaz, hogy az ösztön-cselekvések végrehajtása bizonyos „izgalmi állapotot” feltételez, de már az állatnál sem *csak* az ösztön-cselekvések végrehajtásához kapcsolódik „izgalmi állapot”. Köhler majma dührohámot kapott, mikor egy *problémát* nem tudott megoldani, s az „Aha-élmény” megjelenésével szűnt meg a dührohama. De ha az emberről beszélünk, akkor kétségtelenül meg kell állapítanunk (s Piaget, továbbá Vigotszkij kísérletei — személyes tapasztalatainkkal együtt — erre feljogosítanak), hogy az intellektuális feladatok megoldása már egy hároméves gyermek számára is több „izgalom” és „feszültség” forrása, mint a táplálkozás — kivéve, ha a társadalom nem biztosítja számára a kellő táplálékmennyiséget, ami, sajnos, korántsem ritka, de semmiképpen sem a nemre specifikus.*

Továbbá: az állatnál „affektusról” beszélni éppen annyira antropomorf, mint „rációról”, illetve — részleges — értelmet ezek a fogalmak csak ott nyernek, ahol már *ösztönlépüléstről* és *nem ösztönfunkcióról* van szó. Ha pedig már antropomorfizálunk, akkor az ösztönöket — ahol léteznek — ugyanolyan joggal nevezhetjük „racionálisaknak”, mint „affektíveknek”. Mivel az ösztönbiztonság pozitív szelektív értékkel rendelkezik, racionális abban az értelemben, hogy *cél nélkül célszerű* — e fogalom kanti értelmében.

Már eddig is világos, hogy mi az ösztön-drive-motiváció-energia azonosítást nemcsak az embernél, de az állatnál is elvetjük. Mégis hadd említsük itt meg Gehlen szép elemzéseit arról, hogy az embernél — ő csak az emberről beszél — tisztán biológiai inger is mindig *szociális ingerként* és *szükségletként* funkcionál, ami az ember teleologikus cselekvésre beállított természetéből következik. Az emberi „Antrieb”-ben — ahogy Gehlen a belső ingert nevezi — nemcsak a kielégülés, de a célszerű, azaz szociálisan meghatározott kielégülés felé való törekvés is „tartalmaztatik”. A célszerűség megvalósulásában kiemelkedő szerepet játszanak a kielégülés *körülményei*: a civilizáció éhes embere nem nyalja föl a földről a hulladék-táplálékot. S itt egyáltalán nem tudatos *kontrollról* van szó, hanem valami elementárisról: az *undorról*. Mert valóban tudatos kontroll függvénye, hogy a koncentrációs tábor éhezője nem lopja el felebarátja kenyerét (s minthogy csak tudatos kontroll függvénye, ezért sokszor el is lopja), de nem tudatos kontroll függvénye, hogy az ember nem tud olyan

⁷ Id. Konrad Lorenz: „Über tierisches und menschliches Verhalten”, Pieper and Co., München 1966, I, 276.

* Persze: „levezetni” — mint mondtam — mindent lehet. Az intellektuális problémamegoldást tekinthetem — ha akarom — a libido transzformálódott formában való kifejeződésének. Azt is megtehetem — mint Eibl-Eibesfeld —, hogy „tanulási ösztönről” beszéljek, vagy akár a „kíváncsiság ösztönről”, mint csak az emberre jellemző drive-ról. De minek?

körülmények között magához táplálékot venni, melyektől undorodik, s nem tudja szexuális vágyait azzal kielégíteni, akitől undorodik (fizikailag). S itt azért nem beszélhetünk valami újfajta „ellenösztönről”, mint a farkasnál, aki éhezve sem eszi meg farkas húsát, mert az emberi „Antrieb” *szociális* mozzanata *nem nemre specifikus*, hanem *civilizációkként különböző*.

2. A drive-energia-ösztön elmélettel ellentétes koncepcióról csak röviden beszélünk, méghozzá azért, mert ma már nem talál követőkre, vagy legalábbis nem jelentősekre. Eszerint — mint mondtuk — az ösztön feltétlen reflexek láncolata. Olyan rigid mozgáskoordinációk, melyek *specifikus* külső ingerek hatására váltódnak ki. (Ziegler, Lorenz munkássága első szakaszában.) Ha ezt a meghatározást elfogadnánk, akkor — a jelenlegi megfigyelések és kísérletek fényében — csak a rovaroknál beszélhetnénk ösztönzésekről, holott az elmélet képviselői a gerinceseknek, sőt az emlősöknek is — egyesek még az embernek is — ösztönöket tulajdonítottak.

Melyek azok a főbb kritikai ellenvetések, melyek a fenti elméletet ma már elfogadhatatlanná teszik?*

Mindenekelőtt az, hogy az ösztönzésekre irányuló szelektív magatartások többnyire tanultak, ösztönspecifikus külső inger korántsem minden vonatkozásban és korántsem minden állatnál létezik. Ennek bizonyítására sokat tett Lorenz a „bevésés” felfedezésével (bizonyos madarak — később kiderült, hogy bizonyos emlősök is — olyan élő tárgyra reagálnak, mint az „anya” vagy a „testvér”, akiket a fejlődés egy bizonyos meghatározott — korai — fokán meglátnak: ez lehet ember is). Továbbá: az ösztönzésekre kapcsolódó mozgáskoordinációk *nem rigidek*, hanem módosulnak a mindenkori tárgy konkrét természete szerint (már azért sem lehetnek rigidek, mert a térorientáció maga is tanult, legalábbis a gerinceseknél). A példák szaporíthatóak.

A legnagyobb probléma azonban a „reflexlánc-elmélet” híveinél az, hogy csak külső ingerről beszéltek, s nem vették figyelembe a belső ingerek, mint ösztönkiváltók létezését. Craig, Tinbergen és Lorenz megfigyelések és kísérletek egész sorával bizonyították, hogy az ösztönzésekre hozzátartozik az úgynevezett „appetencia-magatartás” (appetitive behavior), hogy az állat viszonya a külső ingerekhez ösztönzéses esetében sem passzív, hanem aktív, az állat „megkeresi” a külső ingereket, melyek ösztönzéseit kiváltják. Lorenz kitűnő megfigyelése az ösztönzéses lehetséges „üresmenetéről” perdöntő ebben a vonatkozásban. Eszerint külső ingerek elmaradása esetén az ösztönzéses kiváltódhat *pusztán* belső ingerek hatására (tehát egyáltalán nem reflexképpen), még „helyettes objektum” jelenléte nélkül is. (A madár, aki nemlétező legyeket fog, a „semmiben” hajtja végre a légyfogás és fogyasztás koordinált mozdulatait.)

Miután *éppen* az *embertől* sülyyedtek az ösztönmaradványok az egyszerű feltétlen reflexek színvonalára — mint pl. rágás, nyelés, frikciós-mozgás —, nyugodtan állíthatjuk, hogy a feltétlen reflex ösztön elmélet legalább annyira antropomorf, mint a drive-motívum elmélet.

*

* Azokról a reflexelméletekről, melyek elismerik a belső inger szerepét mint „átmeneti” koncepciókról itt nem beszélünk.

Mielőtt rátérnék annak elemzésére, amit én nevezek ösztönnek, néhány szót szeretnék szólni azokról az etológusokról és antropológusokról, akiktől saját felfogásom *tudományos anyagát* merítettem. Ezek: Craig, Lorenz (gondolkodásának második szakaszában*), Tinbergen, Gehlen és Claessens. Hogy válaszként nem kevés szó esik. Az etológusok elsősorban az állati ösztön meghatározásában, az antropológusok pedig az emberi „ösztönleépülés” elemzésének vonatkozásában voltak forrásaim.** Hozzá kell tennem, hogy az említett etológusok és antropológusok közötti „összefüggést” nem én teremtettem meg; kölcsönösen hivatkoznak egymásra és egymásra építenek.

A fentiek közös jellemvonása, hogy *értelmes szintézist* igyekeznek teremteni a két szélsőséges ösztönkoncepció között, olyat, mellyel az empirikus-tapasztalati és kísérleti tények adekvátan leírhatók. Közös vonásuk ugyanakkor, hogy ösztönfogalmuk *kizárja* azt, hogy az embernek ösztönöket tulajdonítsanak, vagy legalábbis, hogy döntő szerepet vindikáljanak azoknak az ember magatartásában, cselekvésében. Mint Lorenz írja: „Kétségtelen, hogy az ember az endogén-automatikus mozgásmódokban legszegényebb lény az összes magasabbrendű élőlények közül. Úgy tűnik, hogy a felnőtt ember úgyszólván egyetlen endogén automatizmusokon alapuló és központilag koordinált mozgásmóddal sem rendelkezik, kivéve a táplálékfelvétel (fogás, szájba-dugás, rágás, nyelés), a közösülés (frikciós-mozgás) némely mozgásnormája s talán a járás és futás bizonyos automatikus elemeit.”⁸ Gehlen szerint pedig az ember egyik legfőbb jellemzője „A valódi ösztönök, azaz a velünk született és a kiváltósémákra reagáló mozgásfigurák hiánya.”⁹

Az ösztön tehát — ebben a felfogásban — mozgáskoordinációként van meghatározva, mely a genetikai kódban adva van, tehát a faj minden egyedével vele születik. A mozgáskoordináció elve kizárja a „fő ösztönök” elméletét és a „drive-elméletet” egyszerre és egyúttal. Ha az ösztön mozgáskoordináció, akkor elvileg lehetetlen — ha csak nem antropocentrikusan — „alapösztönökről” beszélni. A „reproduktív magatartás” (tudatosan — és találóan — használt kifejezés a „szexuális ösztön” helyett) pl. rendkívül sok, különböző, egymásról különálló „mozgáskoordináció” (tehát ösztön) egymásutánja, méghozzá fajonként különböző mozgáskoordinációké. Így pl. az „imponáló viselkedés” egyes fajoknál — bár különbözőképpen — a reprodukció feltétele, másoknál teljesen hiányzik. De ahogy nincs „szexuális ösztön” vagy „szociális

* Lorenz fejlődése első szakaszában a feltétlen reflexlánc ösztön elméletét vallotta; később — elsősorban Holst kísérleteinek feldolgozásával és tapasztalatai újraértékelésével — a most elemzendő felfogást dolgozta ki. Utolsó periódusában — a freudizmus hatása alatt — lényegében a drive ösztön koncepciójára tért át. Gondolkodásának ezt az utolsó szakaszát részletesen fogjuk majd bírálni később, az agresszív ösztön elméletekkel kapcsolatban. Gehlen esetében elsősorban a „Der Mensch”-ben kifejtettekre hivatkozunk. Szociológiájának „jobboldali radikalizmusa” — Habermas kifejezése — a későbbiekben nyomot hagyott antropológiáján is. Így etikájában — saját, korábban vallott nézeteivel szemben — biologizálja az ember normatív-szociális magatartását. Ezekhez a nézetekhez éppen úgy nincs semmi közünk, mint Lorenz későbbi munkásságához.

** Az említett elméletek részletesebb analizésére természetesen nincs módom. Olvasóimat a következő művek tanulmányozására utalhatom: Lorenz: „Über das tierische und menschliche Verhalten”, Tinbergen: „The study of instinct”, Gehlen: „Der Mensch — Studien zur Anthropologie und Soziologie”, Claessens: „Instinct, Psyche, Geltung”.

⁸ Konrad Lorenz, i. m. I. 165.

⁹ Arnold Gehlen: Zur Systematik der Anthropologie; „Studien zur Anthropologie und Soziologie” (Luchterhand, 1963), 35.

ösztön”, úgy nincs „szülői ösztön” sem, *semmiféle olyan „fő ösztön”, mely a konkrét ösztönöket motiválná vagy regulálná* „Hogy az állítólag egyetlen „szülői ösztöntől” uralta részfunkcióskörök funkcionális egységét egyetlen kicsiny testi jellegzetesség kimaradása széttörheti, ez bizonyítja . . . a résztvevő egyedi cselekvések autonómiáját és egyenrangúságát” — írja Lorenz¹⁰.

De ugyanakkor — mint erről már szóltunk — a fenti ösztönmeghatározás szerves része az „appetencia-magatartás”, a belső inger, mint ösztönkiváltó, tehát az ösztön aktivitása. S ami — ebből a szempontból — igen fontos: a belső inger *maga nem ösztön*, éppen úgy nem az, mint a *külső inger, mindkettő* csupán a fajra tipikus ösztön-cselekvés *feltétele*. (Az „üresjárat” nem cáfolja ezt: ha az üresjárat a *fajra specifikus* lenne, az ösztön „funkciótlanná” válna és leépülne.) Tinbergen leírása szerint az „exploratory behavior” kezdetekor végrehajtott mozgások még alig sztereotipizáltak, meglehetősen egyéniek, s csak úgynevezett „kiegészítő stimulusok” következtében jönnek létre a faj-specifikus mozgáskoordinációk — s nem minden esetben jönnek létre. A legridegebb mozgáskoordináció — mint ezt Craig leírta — az úgynevezett „vég-cselekvés” (éppen ezekből maradtak meg az embernél azok az „ösztönconkok”, melyek létezésében mindenki egyetért, mint rágás, nyelés, szopás, frikciós-mozgás). A „belső inger” tehát önmagában nem ösztön (az ösztön így nem „drive”), de nincs ösztön-cselekvés belső inger nélkül.

Hadd idézzem — az ismertetés összefoglalásaként — Tinbergen ösztöndefinícióját: „Megkísérlem úgy meghatározni az ösztönt, mint olyan hierarchikusan szervezett idegi mechanizmust, mely mind belső, mind külső eredetű impulzusok meghatározott bevésésére, kibocsátására és irányítására fogékony, s mely mindezekre a belső és külső eredetű impulzusokra válaszol . . . méghozzá olyan koordinált mozgásokkal, melyek hozzájárulnak az egyed és a faj fenntartásához.”¹¹

Gehlen és Claessens vonták le — az antropológusok közül — a legradikálisabban az előbbihez lényeges tartalmában *hasonló* ösztönmeghatározásból a következtetést az emberre vonatkozóan. Az ember kialakulása az *ösztönleépülés* története, méghozzá nem az egyes ösztönök leépülésének története — ez gyakori az állatvilágban —, hanem az ösztönvezetés leépülésének története általában. Gehlen szerint az ember két fő jellemzője: *nemspecializáltsága* (unspecialisierter Wesen) és az úgynevezett *hiátus*. A nemspecializáltság éppen a specifikus mozgáskoordinációk (tehát az ösztönök) leépülését jelenti; az ember — mint teleologikus lény — *végtelen típusú mozgáskoordinációra képes*. Az ember „nyitottsága” éppen abban áll, hogy a „nem” minden mozgáskoordinációra képes, tehát hogy a mozgáskoordinációk túlnyomó többségükben *nem* fajspecifikusak. A „hiátus” pedig azt jelenti, hogy a mozgáskoordinációk és viselkedési típusok (magatartásformák) *nem* biológiailag adottak (tehát ismét: nem fajspecifikusak), hanem szociálisak. Miért hiátus ez? Mert az állatnál a belső inger — az „Umwelt”, a környezet — külső világ külső ingerével együtt — magában a biológiai *organizmusban* hozza létre a fajra jellemző magatartást. Az embernél is megmarad a belső inger (hormonális folyamatok, központi idegrendszer által kibocsátott ingerek formájában), de *az őket lereagáló cselekvés nem biológiailag determinált*. Mindenekelőtt az embernek nincs

¹⁰ Konrad Lorenz, i. m. 320.

¹¹ Nicolas Tinbergen: „The Study of Instinct”, 1951. Az „Instinct” c. kötetből, i. m. 118.

„Umwelt”-je, hanem „Welt”-je, nem — vagy csak nagyon kivételképpen — szembesül „ingerekkel”, hanem szociális elvárásokkal, szokásokkal, normákkal. Ebből következik, hogy a magatartástípusok, mozgáskoordinációk stb. a szociális világ elsajátítása révén jönnek létre. Claessens ebből kiindulva fogalmazza meg azt az elméletet, mely szerint az ösztönök funkcióját nem a belső „inger” veszi át (a belső inger szerinte az állatnál sem ösztön), hanem a társadalmi szokás- és intézményrendszer. A szokás- és intézményrendszer biztosítja minden társadalomban — bár mindig különböző tartalmakkal — azt a cselekvési „biztonságot”, mely az állatvilágban „ösztönszerű”: biztosítja ezt a rigiditással, az ismétléssel és ismételhetőséggel, a szabályszerűséggel és nem utolsósorban azzal, hogy a társadalom fenntartása szempontjából *alapvető* magatartási sémák és mozgáskoordinációk tudatos megfontolás nélkül, „ösztönszerűen” legyenek végrehajthatók — tehát az úgynevezett „második természettel”.

A magánvaló nembeli objektívációk rendszere a biológiai ösztönrendszer leépülésével párhuzamosan — képletesen szólva — „veszi át” azok „szerepét”, „vezeti” az egyed cselekvését és magatartását önmaga és adott társadalma — végső soron neme — reprodukálásában. Miután ez az objektíváció konkrét tartalmában mindig *tanult, elsajátított, teremtett* és *újrateremtett*, a legkülönbözőbb konkrét objektívációs rendszerek betölthetik ezt a funkciót. Ugyanakkor: éppen mivel az embernek nincs ösztönvezetése, nem lehetséges emberi világ és élet magánvaló nembeli objektívációs struktúra nélkül. Az ember nem „társas állat”, hanem *társadalmi lény*. Mint Lorenz írja: „Ha fiatal emberek nőnek fel, akkor messzemenően az a társas-lét formálja őket, melyhez tartoznak. Ha fiatal csókák nőnek fel, akkor minden előkép nélkül alakítanak ki egy, a legkisebb részleteiben is tökéletes csókatársadalmat.”¹²

Mielőtt saját ösztönmeghatározásom kifejtésére rátérnék, vissza kell utalnom arra, amit az ösztönelméletek ideologikus jellegéről fejtegetéseim elején mondtam. Kevés, tudományban használatos, fogalom annyira ideologikus fogantatású, mint az ösztön fogalma. Abban, hogy saját ösztönfogalmam tudományos forrásainak éppen azokat az etológusokat és antropológusokat választottam, akiket választottam, szintén — és tudatosan — nem pusztán az empirikus és kísérleti tények ellentmondásmentes leírása játszott szerepet. Választásomban — hangsúlyozom: *tudatosan* — *filozófiai elméletem és értékeim* (s e kettő egymástól elválaszthatatlan) vezettek. Olyan ösztönfogalmat kerestem, mely egyrészt meg is felel az empirikus és kísérleti tudomány jelenlegi szintjén felderített *tényeknek*, de ugyanakkor megfelel filozófiai-elméleti és érték-előfeltevéseimnek is.

Ugyanakkor: ha a tények és a tények tudományos interpretálhatósága *ellentmondott* volna értékeimnek és filozófiai előfeltevéseimnek, kénytelen lettem volna legalábbis az utóbbiakat módosítani. Azonban az anyag és az interpretációk gondos tanulmányozása arra a következtetésre vezetett, hogy a tények nemcsak elvileg interpretálhatók saját elméletem és értékeim vonalán, hanem hogy a *legerősebb* tények és a *legmeggyőzősebb* interpretációk is ezt az értelmezést sugallják. Ezen az alapon formálhattam egyedül jogot arra — nem tagadva értékpreferenciáimat és filozófiai előfeltevéseimet —, hogy ösztönmeghatározásomat a *legvalószínűbb tudományos igazságként* fogalmazzam meg, s hogy erről a bázisról más elméleteket megbíráljak.

Melyek voltak ezek az elméleti előfeltevések és értékpreferenciák?

¹² Konrad Lorenz, i. m. 280.

Mindenekelőtt olyan ösztönfogalmat kerestem, melynek alapján az ember „nyitottsága”, „plaszticitása” igazolható, melynek alapján tényként fogadható el az — a „Bevezetés”-ben említett — feltevés, hogy a magatartás szempontjából az „emberi természet” nem az, ami „kifejleszhető”, hanem ami „beépíthető”. Egy olyan ösztönfogalmat kerestem, melynek értelmében az „emberi természet” *lehetőségei végtelenek*, a jövő embere a jelen emberéből nem extrapolálható, vagy — legalábbis — *nem kötelező*, hogy *extrapoláljuk*. Olyan ösztönfogalmat, melynek elfogadása nem mond ellent annak a feltevésnek, hogy az ember által alkotott világ és a világ által alkotott ember egy kívánt jövőben nem is lényegtelen konstituensekben különbözni fog a ma emberétől és világától.

Ez az érték-előfeltevés azonban — önmagában — még *nem* határozta meg egyértelműen választott ösztönfogalmam karakterét. A drive-motívum-ösztön elmélet alapján is elképzelhető és felépíthető a jövőnek ez az — általam választott — perspektívája. Nem kevesen fel is építették. Így pl. Eibl-Eibesfeldt, aki szerint az „altruizmus” velünk született ösztön és éppen ez biztosítja az emberhez méltó jövőt. Vagy mint azok a freudisták, akik megtartották a „libidót”, mint egyetlen drive-energiát, mely a „frusztráló” társadalmi viszonyok felszámolásával bizonyosan „elvezet” bennünket a humanizált emberiséghez. Alkalmas erre a „fő ösztönök” elmélete is; csak Kropotkin „szociális ösztönére” kell visszautalnunk. És fordítva: az ösztön létének tagadói közül nem kevesen vannak, akik utópikusnak tekintenek egy efféle perspektívát. Így pl. Dollard és követői, akiknek frusztráció-agresszió elméletére a későbbiekben részletesen visszatérünk.

A másik — és döntő — filozófiai előfeltevés, mely ösztönfogalmam megválasztását determinálta, Marx koncepciója az *ember lényegéről*.^{*} A nembeli lényeg konstituensei eszerint: a társadalmiság, a tudatosság, az objektiváció, az univerzalitás és a szabadság. Ezek jellemzik az emberiséget — kialakulásától kezdve — az állatvilággal szemben, s ezért ezek az ember *lehetőségei*. E lehetőségek realizálásának folyamata az emberi történelem. A történelem folyamán létrehozott objektivációkban bontakozik ki az ember „nembeli lényege”, de elidegenedett formában — az egyed fejlődési lehetőségei és a nem fejlettsége között egyre nagyobb szakadék nyílik. Csak a jelen korban (Marx saját jelenére és közvetlen jövőjére gondol) teremődtek meg a gazdasági feltételei annak, hogy az emberiség megszüntesse az elidegenedést, hogy a nem gazdagsága egyúttal az egyén által is elsajátítható, realizálható legyen.

A gondolatmenet második része egy új aspektusból világítja meg, hogy miért olyan fontos számunkra a „beépülés” kontra „kifejlődés” gondolata. A nembeli képességek ugyanis kifejlődhetnek anélkül is — a társadalmi munkamegosztás következtében —, hogy ezek az *individuumokba* „beépülnek” vagy akár beépíthetők lehessenek. A nembeli lényeg minden individuum által való *elsajátíthatósága*^{**} — aminek lehetőségét persze még bizonyítanunk kell — Marx szerint — és ez e sorok írójának meggyőződése is — az „igazi történelem”,

^{*} Marx gondolatmenetének kifejtését lásd Márkus „Marxizmus és „antropológia”” c. könyvében. — Hogy Marx elmélete a nembeli lényeg konstituenseiről maga is érték-választáson nyugszik, azt a „Hipotézis egy marxista értékelméletről” c. tanulmányomban igyekeztem igazolni.

^{**} Ez az elsajátítás — mint azt a „Mindennapi élet” c. könyvemben részletesen kifejtettem — nem jelenti azt, hogy *minden* egyed a nem *minden* lehetőségét realizálja, hanem hogy *bármely* lehetőségét realizálhatja. Továbbá *tudatos* viszonyt építhet ki a nembeliséghez.

s ezzel a nembeli képességek további — most már mindenki által tudatos intencionált — kifejlesztéséhez és „beépítéséhez” elengedhetetlen.

Tekintsük most át — kissé részletesebben — a marxi „nembeli lényeg” konstituenseit — méghozzá konkrétan, e tanulmány kérdésfelvetése szempontjából. Hozzáteszem, hogy ezek a konstituensek egymással mind lényegi összefüggésben állnak, s külön elemzésük nem mentes az analitikus absztrakciótól.

1. A társadalmi a „nem-természeti”; a társadalmiság kibontakozása egyúttal a természeti korlátok visszaszorítása, értve ezen mind a külső, mind a belső természet korlátait. Ebből két következtetés adódik. Egyrészt az, hogy az emberi nemre specifikus, tehát a „nembeli lényeg” *nem vezethető le* a biológiai-természeti előfeltételekből, de másrészt az is, hogy ugyanez a „nembeli lényeg” *nem izolálható* azoktól a természeti feltételektől, melyek létrejötteinek feltételei s melyek visszaszorításában konstituálódik mindig újra és újra. Az első filozófiai előfeltevés ellentmond az állatra és emberre közösen jellemző, továbbá mindkettőt egyaránt — lényegileg — motiváló drive-ösztön elméletnek. A második állításból következik, hogy az ember mint társadalmi lény soha meg nem szűnő „feladata” *társadalmilag közvetített biológiai szükségleteinek* kielégítése. Ezért tekintjük elfogadhatatlannak a szélsőséges behaviorizmus — így A. F. C. Wallace — álláspontját, mely szerint — az ő példáit idézem — sem a lélegzés, sem az evés, sem az alvás, sem a játék, sem a szülői aktivitás, sem a vadászat, sem a félelem, sem a szexualitás nem lényeges jellemzői az embernek mint kultúrlénynek, s az ember lényege *kizárólagosan* a kognitív feladatok megoldásának — a biológikumtól elvonatkoztatható — képességében keresendő.

2. A *tudatosság* fogalma több — egymással összefüggő — mozzanatot fejez ki. Mindenekelőtt azt, hogy az ösztön—kondicionált cselekvés—intelligencia „szentháromságban” az embernél az intelligenciáé a vezető szerep; még „dressziócselekvései” többségének kezdeti *kiindulópontja* is az értelmes belátás. Az ember teleologikus lény, aki kitűzött célokat valósít meg, s ezekhez megválasztja a közvetítő eszközöket. Az ember lényegéhez tartozik a nyelvi gondolkodás, mellyel képes az észlelhetőn *túli* információk megfogalmazására és továbbadására; ezért transzcendálhatja az „Umwelt”-et. Intelligenciája *feleslegessé* teszi az ösztönt mint az *alkalmazkodás* mechanizmusát. Egyrészt — az organizmus homoesztázisát biztosító igen rugalmas határokon belül — *mindenhez* tud alkalmazkodni, másrészt az alkalmazkodás tevékenységének *alárendelt* mozzanata; egyre növekvő mértékben magát a természetet *alkalmazza* saját — változó — szükségleteinek kielégítésére.

3. Az ember objektiválódik, tárgyasul munkatermékeiben, intézmény- és szokásrendszereiben, nyelvében, eszméiben és értekeiben, világképeiben és művészeteiben. Olyan világot alkot, melyet a konkrét emberek teremtenek és újratemtenek, de mely a konkrét egyedektől ugyanakkor viszonylagosan „független” életet él. A világ az egyed számára tárgy — *csak az ember szubjektum*. „Az ember . . . tevékenységét . . . tudata tárgyává teszi . . . tárgy a számára saját élete”¹³ — írja Marx. Az idézett gondolat igen jelentős szerepet fog betölteni későbbi fejtegetéseinkben. Az, hogy az ember az egyetlen olyan lény, melyre jellemző a „kétértelműség”, tehát, hogy olyan Én, aki a Másik álláspontjáról tudja az Én-t megismerni és alakítani (és csak azért tekinthetjük Én-nek), tehát hogy az embernek *ön-tudata* van a szó *kettős értelmében*

¹³ Karl Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 50.

(tudatos Én módjára létezik és — nem ritkán distanciált — *tudattal rendelkezik az Énről*), ez plaszticitásának legfőbb feltétele és alkotó mozzanata.

„A szenvedély . . . az embernek tárgya után energikusan törekvő lényegi ereje”¹⁴ — írja Marx. Ami ebből most — a mi szempontunkból — fontos, az az affektus *tárgyra irányultsága*. Hogy az affektust (amint a motívumot is) csak szubjektum—objektum viszonylatban tudjuk értelmezni — újabb érv a drive-motívum¹⁵ ösztön teóriával szemben. Az affektuselmélet egy következő tanulmányunk tárgya lesz, maradjunk tehát a szűkebben értelmezett ösztön-elméletnél, s elemezzük röviden az úgynevezett „szexuális ösztönt”.

Röviden összefoglalva mindazt, amit erről már az előbbiekben elmondottunk: ha az ösztön velünk született fajspecifikus mozgáskoordináció, akkor „szexuális ösztön” mint olyan nincsen, a „reproduktív magatartás” a legkülönbözőbb ösztönök „egy fogalom alá való hozása” a *funkció* szempontjából, amelyek jelentős része *nélkül* — ha funkcionálisan szemléljük a kérdést — a megtermékenyítés zavartalanul megtörténhetne. Az embernek a szexualitással kapcsolatos egyetlen ösztönmaradványa a frikciós-mozgás számtalan gerinces állatnál — a rovarokról nem is beszélve! — nem létezik. Az állatoknak egyáltalán *nincsen* állandósult szexuális magatartása, már csak azért sem, mert a nemi hormonok *periodikusan* termelődnek, és a reprodukciós periódusok kivételével — a faj fejlődése szempontjából „természetes” körülmények között* — reprodukciós magatartás nem jön létre.

A szexuális magatartás nem „szexuális ösztön”, hanem nagyon is az emberré válással született. Szexuális magatartás csak ott van, ahol a nemi vágyak *tárgya* van (tehát a szubjektum—objektum viszony kialakulásától kezdve), ahol megszűnik a periodicitás, ahol a nemi vágy és viszony *kapcsolatteremtő, függetlenül* az utódok létrehozásától és nevelésétől *is*. (Miután az embernek *tudata* van, nála perdöntő, hogy valószínűleg évmillióig *nem is tudja*, hogy összefüggés van a szexualitás és az utódok születése között.) A szexualitás születése *egyidejű* az incesztus-tabu születésével, tehát a társadalmi (és nem ösztön) -regulációval.**

4. Az *univerzalitás* egy fontos mozzanatát már elemeztük, Gehlent idézve, miszerint az ember az egyetlen nem-specializált lény. Mikor Marx azt írja, hogy az ember nemcsak saját speciere szabályai szerint termel, hanem *minden* species szabályai szerint, akkor éppen az *ösztönleépülés* következményeit vázolja fel az *univerzalitás szempontjából*. (Hogy a saját species szabályai szerint „termelni” egyáltalán nem is lehet, arra nem kell szót vesztegetni.) A gondolatmenetet lezáró utalás a „szépség mértéke szerint való termelésre”, az univerzalitás egy — ezen túlmenő — mozzanatára utal: olyan objektívációs szférák — méghozzá strukturált, szabályozott szférák — megteremtésére, melyek semmilyen formában nem vonatkoznak többé a biológikumra, biológiai szükségletek — társadalmilag közvetített — kielégítésére.

Mivel az ember univerzális lény, ezért válnak *képességei* egyúttal *szükség-*

¹⁴ Ugyanott, 109.

* Egyes halfajták reprodukciós magatartását olyan biokémiai folyamatok irányítják, melyek a fény hatására jönnek létre. Ha ezek a halak barlangokba kerülnek, akkor reproduktív magatartásuk — a biokémiai folyamatok megszűnése következtében — elveszti periodicitását.

** Lorenz — mikor még nem helyezkedik a neofreudizmus álláspontjára — sokszor gúnyolódik azokon, akik „állatnak” tekintenek valamit, ami csak az embernél és legfeljebb a túldomesztikált állatoknál létezik.

leteivé (és vice versa: szükségletei képességeivé). Mivel a probléma ezen vonatkozását később szükségletelméletünkben majd tárgyalni fogjuk, csak néhány — jelenlegi fejtegetésünk számára fontos — mozzanatot említjük. Mindenekelőtt azt, hogy a megismerés az embernél maga is *szükségletté válik*. Minél univerzálisabb az ember, minél inkább végtelenek intenzíve és extenzíve a megismerés lehetőségei, annál kevésbé létezik éppen ezen alapvető és emberi drive szempontjából az úgynevezett „reduction”. A megismerés szükséglete persze csak példája a biológiai ingerektől *független* szükségletek csoportjának, melyek közös jellemzője a „*feszültségi*” állapot fennmaradása, illetve mindenkori, a *biologikumtól független megújulása*. Másutt már megírtuk: az elidegenedett „tisztán emberi” szükséglet, a bírásvágy is redukálhatatlan — természetesen: amíg létezik, s amíg elidegenedés létezik. *A bírásvágy éppen az univerzalitás másodlagos specializálódás formájában való elidegenedése*. A mai emberiséget (a civilizált emberiséget) döntően jellemző *kompulzív motívumok* hatalmas többségükben ilyen „*másodlagos drive*”-ek, melyek éppen nem állati eredetűek, hanem az univerzalitás által megteremtett értékek vagy nem-értékek, ezért nem is lehet „telítettségük”, mint az elsődleges drive-ek esetében. (Így pl. ha a szerelmem viszonszeret, ez nem „drive reduction”, hanem beteljesülés.)

Még egy szót az univerzalitás szükségletéről.* Az egyén sokoldalú képességekibontakoztatásának szükséglete csak ott és annyiban léphet fel, ahol az ezt vezető objektívációk vagy már jelen vannak, vagy ilyenek elképzelhetők, posztulálhatók, és olyan formák között, melyben jelen vannak vagy elképzelhetők. *Csak ebben az értelemben* beszélhetünk itt egy nemre specifikus szükségletről, illetve „drive”-ről. Nincs objektum nélküli vágy (ha az csupán ideális objektum is) és nincs tevékenység nélküli képesség.

5. A *szabadság* — most csak a mi szempontunkból elemezve — mindenekelőtt a *jövő felé való nyitottságot* jelenti, az új, a még-nem-volt célszerű-tudatos realizálási képességét. Az ember szabadsága ezért — az állattal szemben — elsősorban az *önteremtés*: kezdve — mint elvont lehetőség — az öndomesztikáció folyamatában, folytatva az előtörténetben (magunk alkotjuk, de tőlünk idegen „készen talált” feltételek között), beteljesülve az „igazi történelemben”, melyben az emberi nem „inherens mértékét” alkalmazzuk a történelemre is.

Mindaz, amit a „nembeli lényeg” előbbi négy konstituenséről elmondottunk, egyúttal mozzanata az emberi szabadságnak is. Mégis — és ez témánk szempontjából fontos — egy különbséget kell tennünk. Mind az előbbi négy konstituensnél lehetséges, hogy a nem síkján — nembeli objektívációkban — realizálódjon, anélkül, hogy a társadalom egyedei elsajátítanak. Lehetséges — a nembeli objektívációk szintjén — univerzalitás az egyedek egyoldalú specializálódása mellett, lehetséges a *külső* természeti korlátok visszaszorítása, a társadalmiság végtelen térhódítása a „*külső természetben*” úgy, hogy a „*belső természet*” — kivéve a mozgáskoordinációt — nem „épül be”. Lehetséges a legnagyobb tudatosság — bár eddig erre még nem volt példa, de a genetikai kód felfedezése egy ilyen utópiát is feltételezhetővé tett — a társadalom irányításában az egyes emberek tudatának — tömegek tudatának — elkorcsosítása mellett is, lehetséges objektíválódás az objektívációhoz alkalmas képes-

* Ez a szükséglet az amerikai pszichológia úgynevezett „harmadik iskolájának” elméletében kiemelkedő szerepet játszik. Az iskola elemzésére még e tanulmány során visszatérünk.

ségek többségének elsorvasztásával. De *nem lehetséges* — sosem lehetséges — *szabadság az egyedek szabadsága nélkül*. A megismerésnek, a természet átalakításának fejlődése egyáltalán nem vonja szükségképpen magával a szabadság növekedését és realizálását, melyben a képességek kibontakozása és az uralom önmagunkon és saját teremtményeinken *egységes* folyamattá válik. S ahogy Goethe mondotta: „Mindaz, ami felszabadítja szellemünket anélkül, hogy biztosítaná az uralmat önmagunk felett, pusztító.”¹⁵

A fent leírtakban — röviden — összefoglaltam azokat az elméleti és értékfeltevéseket, melyek szerepet játszottak ösztönfogalmam kialakításában. Ezek után hadd ismételjem meg ösztönfogalmam tartalmát: ösztönöknek nevezem a genetikai kóddal öröklött, belső és külső ingerek által kiváltott fajspecifikus és egyúttal akcióspecifikus kompulzórikus viselkedési mechanizmusokat, illetve mozgáskoordinációkat, melyek az élő organizmus fejlődésének meghatározott szakaszában vezető szerepet töltenek be a faj fenntartásában, s melyek a pozitív szelekciós érték szempontjából felülmúlják az adott faj intelligenciáját.

Röviden a meghatározás egyes mozzanatairól:

Az ösztönök a „genetikai kódban öröklöttek”, tehát a bennük felhalmozott információk tisztán biológiaiak, nem tapasztalatból eredőek, nem tanultak.

Az ösztönök „belső ingerek által kiváltottak”, tehát nem feltétlen reflexláncolatok. E belső ingerek maguk nem fajspecifikusak, hanem olyan anyagcserefolyamatok, hormonprodukciónak, központi idegrendszer által kibocsátott ingerek, melyek különböző — eltérő ösztönvezetésű — fajok közös jellemzői lehetnek.

Az ösztönzők „külső ingerek által kiváltottak”, melyek lehetnek fajspecifikusak, illetve nem-fajspecifikusak. (Így pl. a puskalövésre a legkülönbözőbb állatfajok reagálnak, de mindig az adott fajra specifikus mozgáskoordinációk sorával.) A külső ingerkeltők maguk lehetnek szintén a genetikai kódban adottak (amennyiben az állattal vele születik, hogy milyen konkrét ingerkeltőre milyen konkrét mozgáskoordinációval fog válaszolni), de lehetnek — mint az előbbi példa mutatja — tanulhatók is (feltételes ingerkeltők azok, melyek ösztöncelekvést váltanak ki). A külső ingerkeltő jelenléte az *egyes* állapot esetében nem szükségszerű az ösztöncelekvés kiváltásában (Leerlauf), de szükséges, amennyiben a *fajt* tartjuk szem előtt.

Az ösztönök „*fajspecifikus* viselkedési mechanizmusok, illetve mozgáskoordinációk”, azaz az adott faj *minden egészséges egyedére* jellemzőek. Megváltozásuk, átalakulásuk csak *mutáció* révén, azaz egy új faj kialakulásával lehetséges.

Az ösztönök „*akcióspecifikus* viselkedési mechanizmusok, illetve mozgáskoordinációk”, tehát mindig *egy konkrét* akcióban való viselkedésben jelennek meg, ahol is *elemekre nem bonthatók*. Az „elemekre bontás”, illetve a mozgáskoordinációk *különálló* (izolált) kiváltása mindig azt jelzi, hogy *különböző ösztönökről* van szó. Nincsenek „általános” ösztönök, mint „szociális”, „szexuális”, „menekülési”, „anyai” vagy „agresszív” ösztön.

Az ösztöncelekvés kompulzórikus; a belső és külső ingerek hatása *feltétlenül* lejátszódik, legalábbis az egészséges egyedeknél.

Az ösztönök „az élő organizmus fejlődésének meghatározott szakaszában töltenek be vezető szerepet a faj fenntartásában”. A gerinctelen állatok számtalan csoportjának *alig vannak* ösztönei, a biokémiai folyamatok *közvetlenül*

¹⁵ J. W. Goethe: „Sämtliche Werke”, Gottischer Verlag 1863, I, 243.

töltik be a pozitív szelekciós érték funkcióját. A legegértelműbben ösztönvezette állatok a rovarok — s bizonyly azért is jelentenek zsákutcát az evolúció szempontjából.* A gerinceseknél az ösztönvezetés egyre fokozottabban „kombinálódik” a feltételes reflexeken alapuló „trial and error” révén *tanult* cselekvéssel és egyes fajoknál — kivételesen — az intelligencia vezette *belátásos* cselekvéssel is. Az utóbbi esetben az állat a megoldást „trial and error” nélkül, *egyszerre* találja meg. Így az „ösztönleépülés” — melyre kizárólag az ember a példa — mint *folyamat* többé-kevésbé már a gerincesek kialakulásával megkezdődik. Ennek ellenére az ösztönök még a legfejlettebb emlősöknél (a főemlősöknél) is legalább *ugyanolyan arányban* játszanak szerepet a faj fenntartásában, mint a tanult cselekvés különböző típusai. Kivétel itt a háziállat, elsősorban a kutya, mely azonban *nem is képes többé önmagát természeti környezetben fenntartani*, csupán *regresszióval*.

Az ösztönök „pozitív szelekciós érték szempontjából felülmúlják a faj intelligenciáját”. Ha valamely feladatot az adott faj tanulással meg tud oldani, annak szempontjából ösztönei mindig leépülnek. A főemlősöknél az ösztön-cselekvésekre egyre több tanult cselekvés épül, az ösztön-cselekvés és tanult cselekvés „kombinációi” egyre gyakoribbak. Itt szeretnénk megismételni e probléma vonatkozásában a következőket. Azok a genetikai kódban adott impulzórikus viselkedési és mozgáskoordinációk, melyeknek nincs pozitív szelekciós értékük, — nem játszanak szerepet a faj és az egyed fenntartásában —, nem ösztönök. Így nem ösztönök az *expressziók* (a kutya csóválja vagy behúzza a farkát, hegyezi a fülét stb.), ahogy nem ösztön *önmagában* semmiféle biológiai *adottság* sem (szaglás, látás, hallás), melyek fajra jellemzőek, pozitív szelekciós értékük van, de nem viselkedési és mozgáskoordinációk, csupán azok *feltételei*.

Mindenek elmondására azért volt szükség, hogy most már — valamivel *indokoltabban* — megismételhessük: az ember *nem* ösztönvezette lény, mi több, az embernek egyáltalán nincsenek ösztönei, csak „ösztönconkjai” (ösztönmaradványai). Ezek éppen a *legkevesebb intelligenciát igénylő* néhány — igen kevés — mozgáskoordinációra szorítkoznak és — egyesek szerint — még ezekben is leépülőben vannak. (A szopásra pl. igen sok újszülöttet *meg kell tanítani*.)

„Valamivel indokoltabban” ismételtük meg a kezdet kezdetekor állítottakat, de természetesen még korántsem *kellőképpen* indokoltan. A beható indokoláshoz az egyes „emberi ösztönöknek” nevezett „drive”-ek (mert csak a drive-elmélet képviselői beszélnek *ma* már emberi ösztönökről) részletes elemzésére van szükség. Ám hadd utaljunk vissza Bernard említett „kalkulációjára” — a több mint hatezer, ösztönnek nevezett motívumra, drive-re, magatartásra. A részletes elemzés — az indokolt cáfolat — szükségessé teszi, hogy kiemeljünk egyet ebből az „ösztön sokaságból”. Választásunk az úgynevezett „agresszív ösztönre” esett, s korántsem véletlenül.

Emlékezzünk arra, hogyan foglalta el az „agresszív ösztön” a XX. században az „önfenntartási ösztön” helyét, és miként vált elemzése szinte központi témává minden drive-ösztön elméletben a fasizmus és a második világháború tapasztalatai nyomán. S nem csodálkozhatunk azon sem, hogy az agresszív mint *pszichikai* jelenség fő téma az „ösztöntagadók” táborában is. Ézért az

* Hogy az „evolúció” maga is antropocentrikus fogalom, mely csak az „ember felé való fejlődés” szempontjából, tehát az emberiség megszületéséből, mint „értékből” értelmezhető vagy értékmentes természettudományos fogalom-e — ez olyan messzire vezető kérdés, melynek eldöntésére itt nem vállalkozhatunk.

„agresszió” elemzése különösen alkalmas mind a drive-ösztön elmélet kimerítő kritikájára, mind a — szintúgy ideologikus — behaviorista és egyéb irányzatok kérdésfelvetéseivel való kritikai számvetésre.

Az agresszió problémájának kiemelésében mégis saját — tudatosan vállalt — történetfilozófiai prekonceptiónk és értékválasztásunk motivált elsősorban. Sem az a gondolat, mely szerint az agresszivitás ösztönként velünk született, sem az, hogy ugyanezen agresszivitás az Én szükségyszerű válasza az objektíválódás, a szociális normarendszer, a „hiátus” létezésére, nem egyeztethető össze a nembeli lényegről, az emberi természet „plaszticitásáról”, „beépíthetőségéről” elmondottakkal. Ugyanakkor nem tartozunk azok közé sem, akik — nem tagadva az agresszió néven összefoglalt jelenségek létezését — a tények kiküszöbölését igen egyszerű, „belátáson” alapuló folyamatnak tekintik, zárójelbe téve mindazokat a szociális és pszichikai tényezőket, melyek a vágyott jövő és a jelen tényei „között” „akadályként” felmerülnek.

Kritikai fejtegetéseinket a különböző iskolák *alapkoncepciói* szerint építjük fel. Először tárgyaljuk az agresszív ösztön elméletét (a naturalizmus hagyományos típusa), másodsorban a behaviorizmust, a neofreudizmust és a csoportelméleteket (environmentalizmus), harmadsorban az amerikai pszichológia úgynevezett „harmadik iskoláját” (személyiségelméleti naturalizmus). Végül — negyedsorban — saját *kérdéseinket* fogjuk felvázolni.

SZEMLE

RECENZIO LUKÁCS GYÖRGY „TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT” C. KÖTETÉRŐL (1925)*

RÉVAI JÓZSEF

A dialektika szerepének kérdése Marx rendszerében egyszerre mind a Marx és Hegel közötti viszony kérdése is. E kérdésben nem volt egységes álláspont a marxisták táborában. A neomarxista Marx-irodalom a neokantiánus filozófia erős hatása alatt állván, a marxizmusban szaktudományt látott, amely a társadalomban és a történelemben lejátszódó oksági-törvényszerű eseményekkel foglalkozik, amelynek tehát semmiféle belső, tárgyyszerű kapcsolata nincs „világnézeti kérdésekkel”. A marxizmusnak „pozitív tudományként” való felfogása annál is inkább lehetséges volt, mivel a neokantianizmus kiirtotta a filozófiából, sőt magából Kant rendszeréből is a „világnézeti kérdéseket”, a filozófiából szaktudományt csinált. A pozitívistára fordított Kant és a kantiánus szellemben átértelmezett Marx úgy viszonyult egymáshoz, mint bármely természettudomány a maga pozitivistá ismeretelméletéhez. Ilyen felfogás szerint, amely a filozófia feladatát csupán minden megismerés transzcendentális előfeltételeinek kutatásában látta, magától értendő volt, hogy a Marx-interpretátor a marxi „materializmusban” kénytelen volt csupán Marx személyes ügyét látni. E materializmus történetileg megleli ugyan magyarázatát a XVIII. századi materializmus harcos társadalmi szerepében, de ténylegesen nem gyökerezik magában a rendszerben. Bármennyire eltérőek is tehát tartalmilag a felfogások Marx és Hegel viszonyát illetően, megegyeznek abban a feltételezésben, hogy a marxizmus éppolyan szaktudomány, mint bármely más tudomány. Erről az álláspontról szemlélték és válaszolták meg a dialektika kérdését. Ebből indult ki *Eduard Bernstein* is, amikor a dialektikában mint a marxizmus hegeli örökségében „csapdát” látott, a priori fogalmi konstrukciót, amely meghamisítja az empirikus tényeket, megsemmisíti a tudományos ítéletek értékmentességét. Ez volt az álláspontja *Max Adler*nek, amikor feltételezte, hogy a hegeli dialektika „misztikus burkának” szétfeszítése nem más, mint a dialektikának mint tudományos munkamódszernek elválasztása és megkülönböztetése a történelem „reális antagonizmusaitól”. És ugyanezen az alapon mondhatta viszont *Heinrich Cunow*, hogy Marx dialektikája csupán „tükrözi” a társadalmi fejlődés folyamatának dialektikáját.

Ilyen elképzelés alapján még csak fel sem lehetett fogni a hegeli dialektika lényegét: mert a dialektikának feltétele a lét és gondolkodás meghatározott viszonyáról szóló tanítás. Ha azonban ezt a problémát, mint „metafizikus” problémát, eleve elvetjük, illetve lát-szatproblémának, „Kant félreértésének” minősítjük (*Max Adler* ebben *Schopenhauert* követi), mivel lét és gondolkodás — mint megismerendő és megismerő — viszonya alapján a probléma ebben a formában fel sem merülhet, akkor a dialektika vagy fantasztikus konstrukció, vagy talány marad. S ha mégis szőnyegre kerül ez a probléma, akkor a dialektika bizonyos centrális kérdéseit eleve ki kell kapcsolni, egyes összefüggéseiből kiszakított elemeket mint a gondolkodás vagy a reális történés merőben külsőleg meghatározottságait kell tárgyalni. A szocializmus filozófiai irodalmában a dialektika ezen központi kérdése, ti. a lét és gondolkodás specifikus, dialektikus viszonya valóban nem is került a vizsgálat középpontjába, ennél fogva a hegeli és a marxi dialektika közötti különbség ebből a szempontból nem is került egységes kifejtésre.

Ugyanis még a régebbi marxisták, mindenekelőtt *Plehanov*, sőt maga *Engels* sem dialektikusan, hanem a naturalisztikus metafizika szellemében tárgyalták a lét és gondolkodás viszonyának problémáját. A naturalista metafizika révén eljutottak ugyan a lét és gondolkodás ama dualitásának elvetéséhez, amelyet a kritizmus hozott létre, de az egység-

* Georg Lukács: „Geschichte und Klassenbewusstsein”. Studien über marxistische Dialektik, Malik Verlag, Berlin 1923, Gr. 8°.

nek ez a formája csak nevében volt közös a hegelivel. Ha a hegeli dialektikát vagy a marx materializmust a naturalisztikus metafizika szemszögéből vizsgáljuk, egyrészt oda jutunk, hogy merőben külsőleges módon „idealistának” minősítjük Hegel dialektikáját, s a „szellem” hegeli fogalmának azt a hamis értelmezést adjuk, amelyet a dogmatikus metafizika rendszere tulajdonított neki. Másrészt arra az elképesztő eredményre jutunk, mint például Plehanov, aki még *Haeckel*nek, ennek a dilettáns filozófusnak a „monizmusát” is egy kalap alá vette Marx „materializmusával”, s a szubjektum—objektum azonosságának marx formáját *Huxley*nek azon tételére alapozta, miszerint „a pszichológia alapjai az idegrendszer fiziológiájában keresendők”.

Engelsnél, Plehanovnál és követőiknél a természetnek ez a hegeli bevonása a dialektika birodalmába együtt jár a hegeli természetfogalom teljes elvetésével, valamint a természet-tudományos megismerés dicsőítésével és abszolutizálásával, mely utóbbi egyenesen érthetetlen egy dialektikus és történelmi gondolkodónál. A dialektikus materializmusnak az az értelmezése, amely szerint rokon vagy éppenséggel azonos a naturalisztikus materializmus-sal, nem tette ugyan teljesen lehetetlenné a hegeli dialektika és a fölötte gyakorolt marx kritika megértését, sőt, a marxizmus hegeli tradíciójának őrzői többnyire éppen azok az „ortodox” marxisták voltak, akik a marxizmust filozófiailag összekapcsolták a naturalisztikus materializmussal, ám az a kísérletük, hogy a természetet a természet-tudományok nyomán haladva dialektikussá tegyék, szükségszerűen ellenkező eredményre vezetett. A dialektika naturalizálódott. Igaz, ezen átértelmezés következményei első-sorban filozófiai jellegűek voltak, s a marxizmus lényegének deformálását illetően kevesebb veszéllyel jártak, mint az ellenkező előjelű átértelmezések. Mert az a kísérlet, amely a természetet történetivé, azaz dialektikussá igyekszik tenni, magát a történelmi dialektikát általában érintetlenül hagyja, az a kísérlet viszont, amely a történelmet bevonná a természet birodalmába, szükségképpen eltorzíja magát a történelem dialektikus struktúráját s megváltoztatja az embernek a történelemmel kapcsolatos elméleti és gyakorlati magatartását. Nem véletlen tehát, hogy a marxizmus politikai-forradalmi ortodoxiája naiv nemtorzódómsággal viseltetett a dogmatikus „polgári” materializmus iránt, a kanti-anizmusban, a machizmusban stb. viszont közvetlen politikai veszélyt gyanított. Nem véletlen, hogy a dialektikát azok a marxisták használták elméleti fegyverként, akik számára a dialektika filozófiai jelentősége csak eltorzítva és külsőlegesen vált tudatossá; azok viszont, akik úgy vélték, hogy kritikailag meghaladták a primitív materializmust, nemcsak filozófiailag, hanem a politikai elméletben is kénytelenek voltak mellőzni a dialektikát. Plehanov például a dialektika következő két meghatározását tekintette a legjellemzőbbnek: 1. az ellentmondásokban való fejlődést, 2. mennyiség és minőség dialektikus viszonyát. A dialektikának ezeket az egyes mozzanatait kitűnően megértette, de elhanyagolhatónak vélte Hegelnek az öntudatról szóló tanát, amely organikus egészbe foglalja a dialektika egyes mozzanatait, s a Marx és Hegel közti különbséget mindössze abban vélte föllelni, hogy Marx a hegeli „világszellem” fogalmát a „termelési viszonyok” fogalmával cserélte fel. Plehanov felismerte a hegeli kölcsönhatás-fogalom jelentőségét, miszerint „ugyanannak a két oldalát nem hagyhatjuk meg közvetlenül adottként, hanem valami harmadiknak, magasabbrendűnek mozzanataiként” kell felfognunk őket. Ám nála ez a „magasabbrendű” az oksági lánc új, megelőző tagja lett, s ennek folytán a világ-szellem és történelem hegeli viszonyába kénytelen volt kauzális viszonyt becsempészni. Hegelnek ezen félreértése és meg nem értése következtében a marxizmusból filozófiai értelemben a legkülönbözőbb elemek belső összefüggés nélküli egymás mellé sorolása lett.

*

Lukács fent jelzett könyve az első szisztematikus kísérlet arra, hogy filozófiailag tudatosítsa a marxizmus hegeli elemét, a dialektikát. Nagy jelentősége azonban nemcsak ebben van, hanem abban az eredeti fordulatban is, amelyet Lukács a marxizmus filozófiai interpretációjának, a marx Hegel-kritika interpretációjának ad. A könyv mélységével, tartalmi gazdagságával s azzal a képességével, hogy általános, látszólag „tisztán” filozófiai tételeket egyes konkrét problémákra alkalmazzon, magasan fölötte áll azon műveknek, amelyek eddig a marxizmus filozófiai alapjait speciális problémaként vizsgálták. Továbbá ez az első kísérlet a filozófia történetének (különösen a XVIII. és XIX. századnak) történelmi-materialista tárgyalására és tisztán filozófiai szempontból is az első számottevő kitérés a csak-ismeretelméletté merevedett filozófiából. Eleve le kell mondanunk arról, hogy kimerítően szóljunk a könyvben tárgyalt vagy érintett valamennyi kérdésről. Maga Lukács bevezetésekként így fogalmazza meg szándékát: újból vizsgálat alá akarja venni a dialektika kérdését. Beérem tehát azzal, hogy általánosságban bemutassam gondolatmenetét s néhány ugyancsak általános kritikai megjegyzést fűzök hozzá.

Lukács központi kérdése így hangzik: lehet-e a dialektika más, mint forradalmi? Vagyis nem belső lényege-e a dialektikának az elmélet és a gyakorlat egysége, s nem mond-e ellent tulajdon feltételezéseinek a dialektika, ha nem valósul meg benne ez az egység? Ezzel a mércével méri Lukács Hegel dialektikáját s mutatja meg annak saját, belső ellentmondásait. A marxi Feuerbach-tézist, miszerint: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk”, Lukács a marxizmus lényegének és kiindulópontjának tekinti. Mégpedig éppen a „filozófia” számára ez a feladat. A világ megváltoztatásának feladatát nem szabad úgy értelmezni, ahogy a természettudományok alkalmazása, a technika jelenti a természet „megváltoztatását”, a fölötte való „uralkodást”, hanem a gyakorlati momentumoknak magában az elméletben, ennek a maga tárgyához való viszonyában kell benne foglaltatniuk. Mert a természettudományok „technikája”, „gyakorlata” a természeti törvények megváltoztathatatlan érvényét tételezi fel, viszont Marx értelmezésében a „világ megváltoztatása” a „résztevők öntudatlanságán” alapuló „társadalmi természet törvények” megszüntetését kell hogy jelentse. A törvény tudatosításának, a tárgy megismerésének tehát egyértelműnek kell lennie a tárgy megváltoztatásával. Ilyen jellegű megismerés azonban csak akkor lehetséges, ha a megismerés szubjektuma és objektuma között nem áll fenn megszüntethetetlen, merev idegenség, ha a tárgy objektumként és szubjektumként egyaránt felfogható, vagyis ha a tárgy megismerése a szubjektum önmegismerését, a tárgy öntudatát jelenti. A dialektika valamennyi meghatározása: a fogalmak merevségének megszüntetése, a tézis—antitézis—szintézis stb. csak akkor nyer értelmet, ha úgy fogjuk fel, mint a tárgy önmegismerési folyamatának meghatározását. Ez azonban csak totalitásként változtatható meg. Mert a tárgy változandósága és megváltoztathatósága az egyes momentumok önállóságának és izoláltságának megszüntetését jelenti. A dialektika éppen abban van, hogy az egyes mozzanatok önállóságát mint látszatot leleplezi. Az igazi valóság nem az izolált tények, hanem a totalitás. Az egyes „tényeket” csak a totalításban feloldva és abba beillesztve lehet megérteni. De melyik az a terület, ahol az azonos szubjektum—objektum fellelhető? Hegel még csak fel sem vetette ezt a kérdést. Ő az egész világot eleve az öntudatosná válás álláspontjáról szemlélte. Lukács Marx-értelmezése eleve kikapcsolja a természetet, mint olyan tárgyat, amelynek megismerése a saját önmegismerését jelentené, és a dialektika érvényét a történelemre mint az ember történetére korlátozza. (Éppen ezáltal, történelem és természet módszeres különválasztásával tudta elkerülni Lukács a természettudományoknak azt a teljességgel történelemellenes, „felvilágosító” fölfogását, amely még valamennyi marxistánál uralkodik, és volt képes arra, hogy magukat a természettudományokat is történelmi termékeknek lássa.) Marx nagy előrelépése Hegelhez képest abban rejlik, hogy a történelem azonos szubjektum—objektumát konkrétan meglelte a proletariátusban. Hegellel ellentétben Marx a történelmet nem elvileg befejezett folyamatként, post festum, merőben kontemplatív szemlélte, hanem a proletariátusnak a szocialista társadalomért folytatott harcában, a jelen dialektikus fölfogásában föllelte azt a pontot, ahonnan az eddigi történelem egyáltalán megérthető történelemként, értelmes, szükségszerű történésként. Mert „az úgynevezett történelmi fejlődés általában azon alapul, hogy az utolsó forma a megelőzőket önmagához vezető lépcsőfokoknak tekinti . . .” (Marx.) A történelmi folyamatot mint totalitást csak akkor lehetett megragadni, ha a jelen képes volt az elmúlt történelmet saját múltjaként felfogni. Az elmúlt korszakokat csak annak a szubjektumnak az álláspontjáról lehetett történelemként felfogni, amelyik megváltoztatja a jelent mint tárgyat. Marx a dialektikát, szubjektum és objektum egységét, a szellem uralmát — mint a tudat egységét a maga tárgyával — ténylegesen csak annak a hegeli tételnek a tagadásával tudta megvalósítani, amely szerint Minerva baglya csak a beálló sűrűködöt kezdi megrepülni, s a filozófia csak ott kezdődik, ahol az élet egy formája már megöregedett. Lukács a hegeli dialektika marxi talpraállítását annak megvalósításaként értelmezi, s Marx Hegel-kritikájának lényegét ebben a tézisben látja: „. . . a történelmet csináló szellem” csak „a mozgás lezajlása után, utólag jut tudatára önmagának. A filozófus tehát post festum érkezik . . . Az abszolút szellem mint abszolút szellem csak látszatra csinálja a történelmet.” A szellem csak szemlélője, nem alkotója a folyamatnak. Mivel Hegel a történelmet csak utólag, befejezett folyamatként szemléli, nem képes elérni szubjektum és objektum, gondolkodás és lét igazi egységét, s arra kényszerül, hogy önmagával ellentmondásban a valóságon kívül keresse az „eszmet”, ahelyett, hogy a „valóságban” keresné. A világszellem és a valóságos történelem közti viszony struktúrája, mint az ész csele, úgy kell megjelenjen Hegel számára, mint történelemfeletti, időtlen „törvény”, Marxnál viszont ez csak a múlt struktúráját fejezi ki. Hegel fogalmi mitológiája ama ténnynek a kifejeződése, hogy Hegel a tárgyat, a történelmet is csak kontemplatív, vagyis külsőlegesen volt képes szemlélni. Lukácsnak a marxi dialektikáról alkotott ezen alapvető fölfogásából nemcsak az az álláspont következik, amelyből a klasszikus német filozófia

problémafelvetését s a marxizmussal való összefüggését magyarázza, hanem a marxizmus rendszer egész tartalmi felépítése is. A marxizmus úgy jelenik meg, mint azon kérdések és ellentmondások megoldása, amelyekkel a klasszikus német filozófia hasztalan küszködött. Kant problémája: a tárgy megismerésének a tárgy „létrehozásaként” való felfogása kudarcot kellett valljon a megismerés kontemplatív struktúrája miatt, e struktúra számára a megismerendő világnak megszüntethetetlen „adottságnak”, azaz a szubjektumból elvileg „létrehozhatatlannak” kellett maradnia. A kanti magábanvaló dolog — amibe bele kellett ütköznie minden olyan ismeretelméletnek, amely a világ megismerésének kontemplatív módját ismeri el egyedülnek és természetesnek — jelzi azokat a korlátokat, amelyek a pusztán fakticitás világnak racionalizálhatósága, „létrehozhatósága” elé emelkednek. Lukács megmutatja, hogyan függ össze a kriticismus kérdésfelvetése a kapitalista társadalom árufetiszmusával, hogyan vezet a gazdasági törvények kapitalista uralma az ember felett arra, hogy a filozófiában lehetetlen feleletet adni a tárgy genezisének, „létrehozásának” kérdésére. Az árutermelő társadalom maga hozza létre az egésztől izolált tényeket, amelyeknek reflexióis összefüggése, racionalitása éppen az egésznek az irracionálisát feltételezi. A klasszikus filozófia számára tehát eleve megoldhatatlan feladatként vetődtek fel a világ genezisének és totalitásának kérdései. Marx azért tudott felelni e kérdésekre, mert „a dialektikus módszer, mint a történelem módszere, annak az osztálynak a számára maradt fenntartva, amely képes volt arra, hogy az azonos szubjektum — objektumot . . . életének alapjából, önmagában fedezze fel: és ez az osztály a proletariátus.”¹ És a marxizmus elválaszthatatlan a proletariátus „gyakorlati-kritikai tevékenységétől”. Mert miképpen a burzsoázia eldologiasodott társadalmi léte határozza meg a burzsoázia eldologiasodott tudatát, s kényszeríti rá a saját valóságát illetően merőben kontemplatív magatartást (társadalomtudományában csakúgy, mint filozófiájában), szintúgy a proletariátus társadalmi léte teszi képessé a marxizmust arra, hogy kijusson a társadalom pusztán fakticitásából, a kapitalizmus pusztán közvetlenségéből, s elhagyva az izolált részterületeken uralkodó törvények kutatásával foglalkozó szaktudomány talaját, történetiségében, tehát totalitásában fogja fel a társadalmat. A marxizmus, mint a proletariátus osztálytudata, mint elmélet és gyakorlat egysége a kapitalista társadalom önmegismerése, s így az első olyan megismerés a történelemben, amely nem „hamis tudat”, nem csupán ideológia, s amely képes arra, hogy a tárgyat „megváltoztassa” és „létrehozza”. Ezért fordul Lukács élesen szembe azokkal a kísérletekkel, amelyek szaktudománnyá változtatnák, elszociologizálnák a marxizmust, ezért tulajdonít oly nagy fontosságot az őstársadalom kutatásának. Mert Engels arra törekedett, hogy kimutassa: egyszer már léteztek olyan társadalmi viszonyok, amelyekben nem érvényesültek a „társadalmi természetitörvények”, és csak ebben az engels szemlében lehet nyomon követni azt a történelmi folyamatot, amelyben ezek a törvények fokozatosan tért hódítottak, majd abszolút érvényre jutottak, csak e szemlében lehet felfogni a „szabadság birodalmát” is, mint ezen törvények érvényességének megszűntét. A történelmi materializmus tehát a marxizmus dialektikájának a gyakorlati, a tárgy megváltoztatására irányuló jellegéből következő: nem merőben heurisztikus elv, amelynek segítségével a történelem tényeit könnyebb feldolgozni, racionalizálni; a történelmi materializmus a polgári társadalom arkhimédészi pontjának, „anatómiájának” felismerése, aminek alapján egyrészt felfogható és megváltoztatható magának a polgári társadalomnak a totalitása, másrészt pedig megérthető a múlt történetisége, az elmúlt koroknak a jelenhez vezető fokozatossága, tehát a történelmi folyamat totalitása is. A történelmi materializmus ökonomiai szempontja nem szaktudományos jellegű, hanem szükségszerűen következik Marx forradalmi, dialektikus történelemléteológiájából, olyan szempont, amely közvetít az elmúlt korszakok őseredetű közvetlenségére, ill. totalitásuk és történetiségük között.

•

Am Lukácsnak ez az első ízben konkrétan végigvitt marxista koncepciója, miszerint Marx dialektikája a hegeli dialektika valóságát és igazságát jelenti, egyszersmind magassabb fokon reprodukálja a hegeli dialektika antinómiáit. Lukács szerint Marxnak a dialektikában végbevitt „kopernikuszi fordulata” abban áll, hogy a dialektikát nem post festum, kívülről interpretálta bele a történelem folyamatába, hanem magában a történelemben ismerte fel, szubjektum és objektum forradalmi kölcsönhatása alapján. Marx a forradalmi dialektika birodalmába bevonta a jövőt, nem mint teleologikus céltételezést vagy természetjogi Legyent, hanem mint hatékony valóságot, amely meghatározóan benne foglaltatik a jelenben. Ezzel megszűnt a történelem merő kontemplációja, és a

¹ Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 420.

proletariátus osztálytudatossá válása mint a kapitalista társadalom önmegismerése révén megteremtődött a tárgy megváltoztatásának objektív lehetősége.

A proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum—objektumának konkrét fellelése, az a megállapítás, hogy a proletariátus osztálytudata az objektum első igazi önmegismerése, másrészt azonban azt is jelenti, hogy az eddigi történelemnek nem volt azonos szubjektum—objektuma. Az a struktúra, amelyet az „ész csele” fejez ki, s amely a folyamat transzcendenciáját jelenti az ember szándékaival és tudatával szemben, éppen ezt a tényt fejezi ki. Ezzel azonban a múlta alkalmazott dialektika strukturális megváltozása mondatott ki. Ha a dialektika teljesen azonos volna a forradalmi dialektikával, akkor az a tétel, amellyel Marx a polgári történelemszemléletet jellemezte: „Vagyis történelem volt, de többé már nincs” — saját ellentétébe csapna át: van történelem, de azelőtt nem létezett. A proletariátus történelemmegismerése, amely forradalmi dialektikája alapján a jelenben elkövetkezik és lehetséges, a szükségszerűen a jelenhez vezető múlt megismerését jelenti. A múlt értelme azonban csak a jelen önkritikája révén válik nyilvánvalóvá. Am a múlt számára ez történetiségének megszüntethetetlen transzcendenciáját jelenti saját magáért való létével szemben. Ez nem kanti transzcendencia, mert az végtelen progressziót tételezne fel, hanem mintegy benne foglaltatik magában a folyamatban. De hát mi más ez, mint a hegeli világszellem? Szubjektum-korrelátuma egy mondhatni csupán „objektív” dialektikának, amelyben még nincs meg a történelem azonos szubjektum—objektuma, amelyben még fennáll gondolkodás és lét dualitása. Az ész cselének tételezése szükségszerűen megköveteli olyan szubjektum tételezését, amely nem azonos a történelem empirikus szubjektumaival, s a valóságos történelemhez fűződő viszonyának strukturális lényege ugyanaz, mint a hegeli viszony struktúrája világszellem és történelem között. Am ezzel egyszersmind megváltozik az utólagosság, a post-festum-tudat problémája is. Marx s vele együtt Lukács szemére veti Hegelnek, hogy nála a gondolkodás csak utólag jelenik meg, csak szemlélője a folyamatnak, s a történelemhez mintegy kívülről, csupán kontemplatív viszonyul. Ezt a szemrehányást Hegel vonatkozásában részben jogosulatlannak érzem, mert ilymódon kanti értelmezésű kontemplációt tulajdonítanak neki. A kanti értelmezés azt jelentené, hogy a kontempláció magában a folyamatban megy végbe — Lukács értelmezésében viszont a kontempláció csak a folyamat „természettörvény-szerűségét” jelenti, totalitásának, irányának és szükségszerűségének megismerhetetlenségét. Hegelnél azonban nem valamiféle felfoghatatlan és meg nem értett folyamat közepette végbemenő kontemplációról van szó, hanem egy olyan befejezett folyamat fölötti kontemplációról, amelynek értelme már láthatóvá vált. Az utólagosság így értelmezett szempontját a marxizmusnak is meg kell őriznie, sőt éppen ez a feltétele a marxizmus történelemfilozófiájának. E történetfilozófia lényege a „szükségszerűség birodalmának” megismerése a „szabadság birodalmával” szemben, s a szükségszerűség birodalmának dialektikusan a szabadság birodalmába vezető megismerése csak e birodalomnak a proletariátus révén történő befejezése, lezárása, tehát a kommunizmus révén válik lehetségessé. A marxizmus egy módszertanilag már befejezettként elgondolt világperiódus utólagos tudata.

Lukács maga is érzi a múltnak ezt a specifikus problémáját, hogy ti. a múlt csak kontemplatív érthető meg (itt természetesen a proletariátus kontemplációjáról, a jelenkor azonos szubjektum—objektumának kontemplációjáról van szó), és hogy ez ellene szegül annak, hogy véglegesen kiküszöböljük a magábanvaló dolog problematikáját. „A történelmi materializmus funkcióváltása” című tanulmányához e probléma szolgál alapul. A „funkcióváltás”, amely a proletariátus győzelmével következik be, azt jelenti, hogy megszűnik a marxizmus harcos jellege, előtérbe kerülnek tisztán tudományos elemei, múlt felé fordulása. És itt felvetődik a történelmi materializmus alkalmazhatóságának kérdése. Mert mint a kapitalista társadalom önmegismerését, sokkal „óvatosabban” kell alkalmazni azokra a társadalmakra, amelyekben az áruvetítés még a társadalmi felszín jelensége, amelyekben a „társadalmi természettörvények” még nem vagy még nem tisztán voltak uralkodók. Mert „a prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal, amellyel az azzal a lezárttsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert”.² Arról van tehát szó, hogy a kapitalizmus önmegismerésének kategóriáit, a befejezett társadalmisítás kategóriáit alkalmazzuk még nem társadalmasult „társadalmakra”, olyanokra, amelyekben még a „természeti viszony” uralkodik. Mit jelent ez a természeti viszony? Azt jelenti, hogy a társadalom egyes részterületeinek az önállósága nem látszólagos, hanem „valóságos”, önmagában megalapozott, ellentétben a kapitalizmussal, ahol ez az önállóság csak fetisiztikus látszat. Vagyis hogy — ugyancsak ellentétben a kapi-

² I. m. 531.

talizmussal — a „természeti viszonyok” számára csak külsőleges a totalitás kategóriája, hogy ezeknek a nem-fetiszisztikus dologi viszonyoknak feloldása a történelem folyamatában nem mozzanatiságuk igazi megismerését, hanem eltorzítását jelenti. A levés itt nem a lét igazsága. Pontosabban szólva: a lét igazsága mint levés, mint történelem, külsőleges momentum a lét számára, a valóság (totalitás, történelem) kategóriája nem közvetítés az egzisztenciához, nem feléje vezet, hanem elvezet tőle. Ez nem jelenti a történelem önmegszüntetését, hanem csupán a magábanvaló dolog problémájának újbóli felbukkanását magában a történelemben. A probléma úgy merül föl, mint az elmúlt korszakok „igazi”, eredendő lényege és a történelmi kontempláció szubjektuma számára „megjelenő” lényege közti ellentmondás. Nem „ugyanarról” a „magábanvaló-dolog-struktúráról” van szó, mint a kriticismusban, hanem a kontemplatív dialektika szükségszerű megjelenéséről, ami tehát Hegelnél sem jelentett „visszaesést” a kantianizmusba. A dialektikus kontemplációt csak formálisan lehet azonosnak tekinteni a racionalizmus kontemplációjával.

Lukács ezért nem láthatta világosan ezt a problematikát. Kénytelen volt azonosítani egymással a totalitás különböző kategóriáit, mivel nem tett világos különbséget az egyetemes történelem azonos szubjektum—objektuma, és a között az azonos szubjektum—objektum között, amely csupán a kapitalista társadalomé. A tárgyat mint totalitást csak az a szubjektum képes megérteni és megváltoztatni, amelyik maga is totalitás; ez pedig a kapitalista társadalomban az osztályá konstituáló proletariátus. A proletariátus azonban csak hordozója az egyetemes történelem egységes szubjektumának, de közvetlenségében nem maga ez a szubjektum. A kapitalista társadalom azonos szubjektum—objektuma nem egyértelmű az egyetemes történelem „merőben” korrelátumként tételezett, sehol konkrétan fel nem lehető egységes szubjektumával.

A kommunizmusért harcoló modern proletariátus nem az antikvitás, nem a feudális társadalom szubjektuma. A proletariátus ezeket a korszakokat mint a saját múltját, mint önmaga felé vezető lépcsőfokokat fogja föl, de nem szubjektuma ezeknek a korszakoknak. A proletariátus — ama meghatározott történelmi korszak azonos szubjektum—objektuma amelyben először jön létre egyáltalán ilyen azonos szubjektum—objektum — csak úgy képes megérteni önmagát, ha a maga sajátos álláspontról kiindulva belevetíti a múltba az egyetemes történelem egységes szubjektumát, amely benne magában végre azonossá vált objektumával. Ezt Lukács maga is elismeri, amennyiben dialektikus humanizmust állít szembe Feuerbach mechanikus humanizmusával: ezáltal a „nemlétező ember” kerül a történelem középpontjába. Mert a „létező ember” mint a történelem középpontja azt jelenti, hogy pusztán reprodukálódik „az osztálytársadalom embertelensége” metafizikus-vallásos síkon, a túlvilág, az örökkévalóság síkján”.³ Ha nem dialektikusan fogjuk föl az embert, akkor „az ily módon abszolutizált ember lép egészen egyszerűen azoknak a transzcendens erőknek a helyébe, amelyeknek pedig éppen magyarázatára, feloldására és módszertani behelyettesítésére hivatva lett volna”.⁴ De ha ketten mondják ugyanazt, azért az mégse ugyanaz. A proletariátus saját embertelensége révén megértette ugyan az összes osztálytársadalmak emberének nemlétét, mégis feltételez valamilyen „létező” embert, valami csupán negatív meghatározott embert, akiknek nem tartozik „természetéhez”, hogy társadalmi természettörvények uralmának van alávetve, akiknek a proletariátus által történő megvalósítása a történelmi folyamat célja; ezt az embert tehát a proletariátusnak pusztá szubjektum-korrelátumként hozzá kell rendelnie a történelmi folyamathoz, akit e folyamatban transzcendens módon benne rejllnek kell felfognia. Ez az „ember” — nem a feuerbachi, hanem akit a proletariátusnak kell megvalósítania — szintén fogalmi mitológia. De elkerülhetetlen fogalmi mitológia. Szükségszerűen adódik a proletariátus álláspontról, mivel a proletariátus két világkorszak határán áll, s így a jövőt és a múltat egyképp megláthatja. A jövő azonban szükségszerűen üres még, a múlt pedig, éppen mint totalitás, magán viseli az irracionalitás megszüntethetetlen nyomait. Mindkettő fogalmi mitológiát hoz létre, ami azt fejezi ki, hogy „képtelenek vagyunk behatolni magába a tárgyba”. Ez a fogalmi mitológia azonban elvileg más, mint a polgári racionalizmusé. Mert ez utóbbinál annak a gondolati kifejezéséről volt szó, hogy képtelen felfogni a saját történelmi valóságát, míg amaz csak a történelmi valóság megismerésének és átalakításának alapján jön létre. A dialektika hegeli anti-nómiáinak reprodukciója előre utal, nem hátra. Hegel és Marx között még nagyobb a rokonság, mint ahogy azt Lukács feltünteti.

(Megjelent: [Grünberg's] „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung”, 1925, XI. évf. 227—236.)

(Fordította F. Majlát Augusztá)

³ I. m. 482.

⁴ I. m. 475—476.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sós Attila
A kézirat nyomdába érkezett: 1973. XI. 2. Terjedelem: 15,40 (A/5 fv)
Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

PÁLYÁZAT

1974. évi kutatási jutalmakra

A Magyar Tudományos Akadémia pályázatot ír ki a távlati tudományos kutatási terv kutatási főirányában elért jelentős eredmények jutalmazására.

A Magyar Tudományos Akadémia elnöke 1/1974. MTA — E sz. utasításának megfelelően pályázhatnak tudományos kutatók és egyetemi oktatók, ill. kollektívák, továbbá kutatással-oglalkozó más szakemberek függetlenül attól, hogy milyen munkahelyen dolgoznak.

A pályázatban — két évnél általában nem régebbi — nyomtatásban megjelent tanulmánnyal vagy közlésre alkalmas kézirattal (kivételesen kutatási zárójelentéssel) lehet részt venni, függetlenül attól, hogy az adott kutatás a távlati terv keretében indult-e meg, vagy csak a munka folyamán kapcsolódott hozzá.

A kutatási jutalom az eredmény jelentőségétől függően egyéni pályázó esetében 5000 — 15 000 Ft, kutatói kollektívák esetében 6000 — 25 000 Ft.

Nem részesíthetők a fenti jutalomban:

- az Akadémia tagjai, a kutatóintézetek igazgatói, a tanszéki akadémiai kutatócsoportok vezetői;
- akik az adott kutatási tevékenységért a munkabéren és járulékaik, illetve a már megjelent tanulmány szerzői díján kívül más ellenértékben (kutatási szerződési, szakértői, újítási, szabadalmi díjban, kutatási eredményért kapott külön jutalomban stb.) részesültek;
- kutatási jutalomban már részesített, vagy ezzel kapcsolatban már érdemben elbírált pályamunkák, kivéve ha az elbírálás óta elért számottevő új tudományos eredményt tartalmaznak.

A pályázatnak tartalmaznia kell:

1. A pontosan kitöltött pályázati űrlapot (beszerezhető: az MTA Tudományos Testület, Titkárságán Bp. V., Münnich F. u. 7. sz. alatt, az egyetemek rektori hivatalaiban, továbbá akadémiai és ipari kutatóintézetekben).

2. A kutatási eredményt tartalmazó tanulmányt (közlésre alkalmas kéziratot). Szükség esetén a kutatási főirányért felelős tárcák koordináló bizottságai adnak felvilágosítást arra nézve, hogy az adott pályamunka, tematikája alapján melyik főirányhoz tartozik.

A pályázatot (tanulmányt és pályázati űrlapot) 1974. május 30-ig kell a kutatóhely vezetőjéhez benyújtani, aki a pályázati űrlapra felvezeti szakvéleményét, és a pályázatot június 15-ig továbbítja az Akadémia Tudományos Testületi Titkárságának.

Az előírt határidő után, vagy hiányosan, továbbá nem kellően rendezett alakban benyújtott pályázatok nem vehetők figyelembe. A már benyújtott pályázati anyagot kiegészíteni vagy módosítani nem lehet.

A kutatási jutalmak kiosztására december hó második felében kerül sor.

A kutatási jutalomban részesített pályamunkákat az MTA — főirányért felelős tárcavélemények figyelembevételével — szabadon hasznosíthatja.

Budapest, 1974. február hó 12.

A Magyar Tudományos Akadémia
Elnöksége

A távlati terv kutatási főirányai:

Országos szintű kutatási főirányok

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. Szüldtestek kutatása
2. Az életfolyamatok szabályozásának mechanizmusa
3. A közigazgatás fejlesztésének komplex tudományos vizsgálata
4. A szocialista vállalat

A NEHÉZIPARI MINISZTERIUM gondozásában

5. Biológiai aktív vegyületek kutatása

A MŰVELŐDÉSÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

6. A köznevelés fejlesztését szolgáló pedagógiai kutatások.

Tárca szintű kutatási főirányok

(amelyek nem azonosak az országos főiránnyal)

A BELKERESKEDELMI MINISZTERIUM gondozásában

1. Lakosság, ipar, kereslet tendenciák
2. A kereskedelem fejlesztésének hosszútávú koncepciója
3. Vállalatok, szövetkezetek szervezetének és tevékenységének racionalizálása

AZ EGÉSZSÉGÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. Számítástechnika alkalmazása az orvostudományban és az egészségügyben
2. A lakosság védelme a természetes és mesterséges környezet (bioszféra) káros hatásaitól (főleg orvosi vonatkozásban)
3. Perinatalis mortalitás csökkentésére irányuló kutatás
4. Transzplantációs munkálatokat előkészítő kutatás
5. Tömegesen elterjedt betegségek epidemiológiájának kutatása
6. Daganatok ethiopathogenesise és terápiája
7. Sérülések patológiája és ellátása
8. Radioizotópok orvosi alkalmazása
9. Genetikai kutatások

A KÖZPONTI FÖLDTANI HIVATAL gondozásában

1. Az ország természeti erőforrásainak kutatása és feltárása

A KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL gondozásában

1. Társadalmunk rétegződésének alakulása és az életmód változása

ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI ÉS SPORTHIVATAL gondozásában

1. A népesség fizikai erőnlétének fejlesztése és fenntartása a testkultúra eszközeivel

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. A számítástechnika alkalmazásai (kivéve az orvostudományi alkalmazásokat)
2. Az ember természeti környezetének védelme (főleg a bioszféra megváltozása szempontjából)
3. Gazdaságpolitikánk tapasztalatainak elemzése; javaslatok a továbbfejlesztésre
4. Középtávú világgazdasági prognózis, különös tekintettel a népgazdasági tervezés szempontjaira
5. A tudományos-technikai forradalom mint világtörténelmi folyamat a kapitalizmus és szocializmus viszonyai között. (A tudományos-technikai forradalomra való felkészülésünk tudományos megalapozása.)
6. A társadalmi tudat fejlődése Magyarországon a felszabadulás óta.

A MEZŐGAZDASÁGI ÉS ÉLELMISZERGAZDASÁGI MINISZTERIUM gondozásában

1. A kemizálás és a biológia alapösszefüggéseinek kutatása
2. A vizsgázálkodás alapösszefüggéseinek kutatása
3. A zöldségtermesztés biológiai és gépesítési alapjainak kutatása
4. A szőlőtermesztés biológiai alapjainak kutatása
5. Kertészeti növények genetikája és nemesítési módszereinek fejlesztése
6. A háziállatok fertőző és nem fertőző betegségei elleni védekezés komplex rendszabályait megvalósító kutatások
7. Hazai és külföldi növényfajták gyűjtése, megőrzése, cseréjük szervezése
8. A mezőgazdasági vállalatok ökonómiai kérdéseinek kutatása
9. Állami gazdaságok és termelőszövetkezetek vezetés fejlesztése
10. Az élelmiszeripar közgazdasági szabályozórendszerének fejlesztése
11. Az élelmiszeripar jelentőségének, makroökonómiai törvényszerűségeinek feltárása, tervezési módszereinek tökéletesítése
12. Főbb mezőgazdasági ágazatok ökonómiai sajátosságainak feltárása, továbbfejlesztése
13. A mezőgazdasági nagyüzemek vállalati mechanizmusának és gazdaságpolitikai üzemi hatásának vizsgálata
14. Az élelmiszeripar egyes ágazatainak fejlesztési koncepció kialakításához módszerek, prognózisok kidolgozása
15. Közgazdasági befolyásoló eszközök és módszerek hatásának vizsgálata (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)
16. Korszerű vállalati szervezés és módszerek kutatása (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)

A MUNKAÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. A munka társadalmi, gazdasági összefüggései.

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: Principles of Marx' Ontology. The Reproduction I.....	1
VILMOS SÓS: The Intension of the Concept of Truth II.	81
MÁRIA MAKAI: Some Principles of the Ontology of Social Being.....	104
ÁGNES HELLER: On Instincts.....	147

REVIEW

JÓZSEF RÉVAI: History and Class Consciousness by György Lukács (1925).....	167
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЭРДЬ ЛУКАЧ: Онтологические принципы Маркса. Репродукция I.	1
ВИЛЬМОШ ШОШ: Интенсия понятия истины: критерий надежности знания II. ...	81
МАРИЯ МАКАИ: Об основах общественной онтологии	104
АГНЕС ХЕЛЛЕР: Об инстинктах	147

ОБЗОР

ЙОЖЕФ РЕВАИ: Дьэрдь Лукач: История и классовое сознание (1925).....	167
---	-----

Ára: 18,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Egyes példányok beszerezhetőek a 1055 V., Bajcsi-Zsilinszky út 76, sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.

HA 255

TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1974 / 2-3



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOK
AKADÉMIAI
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

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

1974/2--3

TARTALOM

LUKÁCS GYÖRGY: A reprodukció. II.	177	♥
ZDENĚK JAVŮREK: A Frankfurti Iskola filozófiai koncepcióinak ideológiai funkció- járól	228	
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája	241	
REZSŐ MARGIT: Gassendi „Disquisitio Metaphysicá”-ja — Descartes elmékedései- nek bírálata	283	
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. I.	329	♥

SZEMLE

MIHAIL BÁCSVAROV: A filozófiai gondolkodás fejlődése Bulgáriában a szocialista forradalom után	372	
BORISZ CENKOV: A mai marxista—leninista esztétika Bulgáriában	383	
BEKE ALBERT: A pártosság fogalma Gyulai Pál esztétikájában	396	
NYÍRI JÁNOS KRISTÓF: Lukács „Die Seele und die Formen” c. esszékötetének fordítástörténetéhez	401	♥

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A REPRODUKCIÓ. II.*

LUKÁCS GYÖRGY

4

AZ EMBER REPRODUKCIÓJA A TÁRSADALOMBAN

Csak az ilyen kérdések tisztázása folytán érthetjük meg a maga igazi meghatározásaiban a társadalmi reprodukciót mint összefolyamatot. Vissza kell itt térni ahhoz a kiindulópontunkhoz, hogy a társadalmi lét komplexusokból álló komplexus, amelynek reprodukciója sokrétű és sokoldalú kölcsönhatásban áll a viszonylag önálló részkomplexusok reprodukciós folyamatával, de a kölcsönhatásokon belül mindig a totalitás befolyása jut túlsúlyra. De a most kifejtendő fölöttébb bonyolult folyamatot ezzel a megállapítással még távolról sem jellemeztük kielégítően. Szemügyre kell még vennünk az összkomplexus végső soron döntő poláris mivoltát, anélkül, hogy az eddig mondottakat érvénytelennek tekintenénk. A két pólus, mely reprodukciós mozgásait határolja, és ezeket pozitív és negatív, régi korlátokat szétromboló és új korlátokat felállító értelemben meghatározza, egyrészt a reprodukciós folyamat a maga extenzív és intenzív totalitásában, másrészt az egyes emberek, akiknek mint egyedeknek a reprodukciója alkotja az összreprodukció létalapját. Itt is félre kell tolnunk Marx követőinek vulgáris-mechanikus előítéleteit. Többségük a gazdaság objektív törvényszerűségeiből valamiféle speciális természettudományt csinált, és a gazdasági törvényeket olyannyira eldogiasította és fetiszizálta, hogy az egyes ember szükségképpen e törvények hatékonyságának minden befolyást nélkülöző tárgyaként jelent meg. A marxizmus természetesen bírálja azokat a polgári-liberális világnézeteket, amelyek mértéktelenül túlbecsülik az egyéni kezdeményezéseket. De itt ez a helyes vita karikatúrává torzult, és ahol ezt — mondjuk kantiánus módon — helyesbíteni próbálták, ott a tiszta és a gyakorlati ész „világainak” dualitása született meg, állítólagosan marxista, gyenge másolatban. Utolsó éveiben Engels ezt a vulgarizációt is megpróbálta feltartóztatni. Korábban már idézett levelében ezt írja erről a kérdésről: „De abból, hogy az egyes akaratok — amelyek közül mindenki azt akarja, amire testalkata és külső, végső soron gazdasági körülményei (vagy saját személyes, vagy általános-társadalmi körülményei) készítetik — nem azt érik el, amit akarnak, hanem össz-átlaggá, közös eredővé olvadnak össze, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy nullával egyenlők. Ellenkezőleg, mindenki hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben beleértendő ebbe.”¹

* A „Reprodukció” c. fejezet befejező részével lezárjuk Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” c. könyve részleteinek közlését. — Rövidítések: MEGA = K. Marx/Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von D. Rjazanov (1931 után: W. V. Adoratskij). Marx — Engels Verlag, Frankfurt — Berlin (1933 után: Moskau). 1927 — 1935. — MEM = Marx/Engels/Művei. [Kossuth Könyvkiadó] Budapest, 1957. — Szögletes zárójelek jelzik a szerkesztőség kiegészítéseit a szerző hátrahagyott eredeti munkajegyzeteihez.

¹ Engels an Bloch, 21. September 1890. Marx/Engels: [Ausgewählte Briefe. [Hrsg.: V. Adoratskij. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR.] Moskau—

Ebben a kérdésben pontosan meg kell különböztetnünk egymástól a részkutatásoknak és az összefolyamat ontológiai vizsgálatának módszertanát. Magától értetődik, hogy a társadalmi léten belül is szükségképpen adódnak olyan statisztikai vizsgálatok, amelyekben az egyes ember csak elvont egyedként fordul elő, és ezért az itt szerezhető ismeretek szempontjából is csak ennyiben veszik figyelembe. De durva félreértés volna, ha azt hinnénk, hogy az ilyen vizsgálatokból egyszerűen összegezzhető a valódi társadalom igazi megismerése. Bármilyen hasznosak lehetnek is ezek bizonyos részletkérdések feltárása szempontjából, magáról a társadalomról csak akkor alakulhat ki megfelelő tudásunk, ha ez a társadalom igazi, létező összefüggéseire irányul, igazi, létező lényegét deríti fel. Ehhez azonban hozzátartozik az ember is a maga lényegiségében, amely más és több, mint az egyedi példány puszta egyedisége. Sőt — hogy már most elébe vágjunk a később kifejtendőknél — a történelem egyik középponti tartalma az, hogy az ember a puszta egyediségből (a nem egyedi példányából) miként fejlődött valódi emberré, személyiséggé, egyéniséggé. Sőt, e fejlődésre az is jellemző, hogy minél társadalmibb jelleget öltenek az emberi közösségek, és minél inkább kibontakozik ez a jellegük, annál több esetben szerepelhet az ember ilyen elvont egyediségekben is. Persze nemcsak ilyenekben. Az ontológiai helyes emberkép a történelmi fejlődés folyamán szintén tertium datur két absztraháló-hamis végtelmen szemben: az ember mint a gazdasági törvényszerűségnek (a fizika modellje szerint elképzelt) egyszerű tárgya éppúgy meghamisítja az ontológiai tényállást, mint az a feltételezés, amely szerint emberlétének lényeges meghatározásai végső gyökérzetüket tekintve ontológiaiilag függetlenek a társadalom létezésétől, és így adott esetekben két önálló ontológiai entitásnak (az egyéniségnek és a társadalomnak) a kölcsönös vonatkozását kell vizsgálni.

Az antik filozófia, felbomlásának utolsó korszakától eltekintve, egyáltalán nem ismerte még ezt a problémát. A polisz-fejlődésben magától értetődő volt, hogy az ember és a társadalom ontológiaiilag egyidejűleg és egymástól elválaszthatatlanul van adva. Az ember és a polisz-polgár ontológiai elválaszthatatlanságát még az a sokféle ellentmondás sem rendítette meg, amely a polisz problematikussá válásából következett. Ezért fogalmazhatta meg Arisztotelész ontológiaiilag az egyik középponti problémát illetően még ma is érvényes módon az ember és a társadalom e viszonyának lényegét. Megfogalmazása persze csak az általános lényegyet fejezi ki érvényes módon, mert a jelenlegi objektív helyzet, összes szubjektív következményeivel együtt, minőségileg megváltozott. Itt még jelzésszerűen sem vázolhatjuk azokat a változásokat, amelyek a jelenkorig vezettek, már csak azért sem, mert nemsokára rátérünk az ezzel összefüggő problémákra, a gazdasági fejlődésben végbement struktúraváltozások szemszögéből. Csupán azt kell hangsúlyoznunk, hogy csak az új társadalmilag objektív helyzet (az ebből spontánul fakadó gondolati illúziókkal és tévedésekkel egyetemben) alakítja ki az ember és a társadalom tisztán társadalmi viszonyát, és hogy ezért ez a helyzet a kapitalizmus keletkezésének és eluralkodásának szükségszerű következménye, és ugyanezért ezt először a nagy francia forradalom valósította meg. Az új viszony leegyszerűsíti a bonyolultabban „természetbe” ágyazott korábbi formációkat, egyszersmind azonban az emberek új tudati struktúrájában kettős módon jelenik meg: mint a citoyennek és az

Leningrad, 1934, p. 375.— [Engels J. Blochhoz. 1890. szeptember 21—22-én. Marx—Engels: Válogatott levelek 1843—1895. Szikra, Budapest, 1950. 493. o.]

homme-nak (bourgeois-nak) az új társadalom minden tagjában kialakuló dualitása.

Ezt a tényállást már a fiatal Marx is felismerte; ezt írja „A zsidókérdéshez” című, Bruno Bauer idealizmusát támadó cikkében: „A politikai emancipáció egyúttal *felbomlása* annak a régi társadalomnak, amelyen a néptől elidegenült államiság, az uralkodói hatalom nyugszik. A politikai forradalom a polgári társadalom forradalma. Milyen volt a régi társadalom jellege? Egy szó jellemzi. A *hűbériség*. A régi polgári társadalomnak *közvetlenül* volt *politikai* jellege, azaz a polgári élet elemeit, mint például a birtokot vagy a családot, vagy a munka módját a földesúrság, a rend és a korporáció formájában az állami élet elemeivé emelték. Ezek ebben a formában meghatározzák az egyes egyénnek az *államegészhez* való viszonyát, azaz *politikai* viszonyát, azaz azt a viszonyt, amelyben az egyén el van választva a társadalom többi alkotórészétől és ki van zárva belőlük. Mert a népeletnek ez az organizációja a birtokot vagy a munkát nem társadalmi elemekké emelte, hanem ellenkezőleg, kiteljesítette az államegészről való *elválasztásukat*, és *különös* társadalmakká konstituálta őket a társadalomban. Ilymódon a polgári társadalom életfunkciói és életfeltételei mégis még mindig politikaiak voltak — bár a hűbériség értelmében politikaiak —, azaz elzárták az egyént az államegészről, korporációjának az államegészhez való *különös* viszonyát az egyénnek a népelethez való általános viszonyává, az egyén meghatározott polgári tevékenységét és helyzetét pedig az egyén általános tevékenységévé és helyzetévé változtatták. Ennek az organizációnak a következményeképpen az államegység, valamint az államegység tudata, akarata és tevékenysége, az általános államhatalom szükségképpen szintén a néptől levált uralkodónak és szolgáinak *különös* ügyeként jelenik meg.”² Ebben az értelemben nevezte Marx a hegeli jogfilozófia korábbi bírálatában a feudális társadalmat a „szabadságnélküliség demokráciájá”-nak.³

Mármost azért, hogy a francia forradalom felszabadítja mindazokat az erőket, amelyekre a kapitalista gazdaságnak szüksége van, kinyilvánítja az embernek az — elméletileg és gyakorlatilag már meglévő — „homo oeconomicus”-szal való egységét. Marx szerint „Az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy tehát túl az önző emberen”, ami a kapitalista társadalom törvényes-jogi megalapozása szempontjából csak következetesnek mondható. És Marx ironikusan beszél Bauer idealizmusáról, mivel ez „rejtélyes”-nek nevezi a politikai tételezés gondolati-szellemi, társadalmi-erkölcsi kísérőjelenségeit. „Még rejtélyesebbé válik ez a tény, amikor azt látjuk, hogy a politikai emancipátorok az állampolgárságot, a *politikai közösséget* éppenséggel ezen úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta *eszközévé* fokozzák le, azaz hogy a citoyent az önző homme szolgáljává nyilvánítják, azt a szférát, amelyben az ember közösségi lényként lép fel, ama szféra alá degradálják, amelyben részlényként lép fel, végül nem az embert mint citoyent, hanem az embert mint bourgeois-t tekintik a *tulajdonképpen* és *igazi* embernek.”⁴ Ez a „rejtély” könnyen oldódik meg a társadalmi gyakorlat átlagában. Minden társadalom olyan ellentétek, sőt gyakran olyan antinómiák formájában áll szemben a cselekvő egyénnel, amelyek cselekvése számára alapként, életének, gyakorlatának alternatív döntései számára mozgástérként vannak adva és feladva. Valamely korszak legjelle-

² MEGA I. 1. 1., p. 596. ff. — [MEM I. k., 368—369. o.]

³ Ebd., p. 437. — [Uo., 233. o.]

⁴ Ebd., p. 595. — [Uo., 367—368. old. alapján]

zőbb oldalai közé tartozik, hogy e konfliktusok közül melynek bukkannak fel benne, és mik a tipikus válaszok ezekre a konfliktusokra.

Mivel még nem érkeztünk el a társadalmilag létrejövő értékelések levezetéséhez és megítéléséhez, hanem csupán a struktúrák, folyamatok stb. pusztá ontológiai megállapításának szintjén vagyunk, számunkra a negatív értékek vagy az értékszerű negativitások esetei éppolyan jellemző anyaggal szolgálnak, mint ezek ellentétei. Marx a „Német ideológia”-ban érdekes példát hoz fel arra, hogy miként hat az átlagpolgár magatartására az a dualizmus, amely mindazt, ami egoisztikus, joggal a burzsoá létszférájában rögzíti le, és minden erre vonatkozó morális értékítéletet átutal a citoyenség légbirodalmába: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa . . . A burzsoának ez a viszonya a maga létezési feltételeihez a polgári moralitásban kapja meg egyik legáltalánosabb formáját.”⁵ De egyáltalán nem volna nagy túlzás azt állítani, hogy itt van előttünk Kant kategorikus imperatívusza, ahogyan az átlagburzsoá gyakorlatában megvalósul. Mert itt az a fontos — és ez korántsem csupán pszichológiai képmutatás —, hogy a saját törvények egyéni áthágásával egyidejűleg elevenen és gyakorlatilag gondoskodnak e törvények korlátlan reprodukciójáról is.

Az életnek ugyanez a reális alapja azonban kitermel specifikus elméleteket is az emberről, a társadalomról és vonatkozásairól, és itt nem ezek elméleti helytelensége lényeges a számunkra, hanem hogy csak ilyen talajból nőhetett ki ilyen elmélet. A „Szent család”-ban Marx vitázik⁶ Bruno Bauernak azzal az elméletével, amely szerint az egyént a társadalom atomjának kell felfogni, és az államnak az a feladata, hogy összetartsa ezeket az atomokat. Vitájában az a legfontosabb, hogy nem az állam tartja össze ezeket az állítólagos emberatomokat, hanem a társadalom, és ebben már benne rejlik az egész atomelmélet cáfolata is. Mert az ember, aki a társadalmon belül aktívan tevékeny, és önmagát reprodukálja, szükségképpen olyan komplex-egységes lény, aki a konkrétan saját konkrétságával reagál, és csak képzeletében ruházhatja fel magát atom-tulajdonságokkal, és konkrét komplexitása reprodukciójának, konkrét környezetével fenntartott konkrét kölcsönhatásának előfeltétele és egyben eredménye is, míg az államhoz való viszonyában teljességgel lehetőségek, sőt egyes specifikus jogi fogalom-képződményeknek és a gyakorlat specifikus formáinak megítélésében még hasznosak is lehetnek olyan gondolati konstrukciók, amelyek a „magányos” (atomi) tudatot, lelkiismeretet stb. közvetlenül állítják szembe és hozzák kapcsolatba az általános államisággal. De ezek sohasem találnak rá arra a valódi, konkrét kölcsönhatásokban érvényesülő viszonyra, amely az egyes embert ahhoz a társadalmi léthez fűzi, amellyel valóban érintkezésbe kerül. Az ezzel összefüggő kérdéskomplexusokat szintén csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően. Itt csak azt kell megjegyeznünk, hogy a társadalmi lét befolyási köre sok esetben jóval nagyobb lehet, mint az a társadalmi valóság, amellyel az egyes ember közvetlenül érintkezésbe kerül; csupán a kiháló létmódok, tendenciák stb. — gyakran nagyon legyengült, de bizonyos esetekben mégis igen befolyásos — utóhatásaira, a még csak csíráikban felbukkanó jövőbeli perspektívákra stb. utalunk.

De már itt is megállapítható, és persze kötelességünk is megállapítani, hogy a társadalmi lét feltétlenül és éppen a legkonkrétabb módon hatékonyan be-

⁵ MEGA I. 5., p. 162. — [MEM 3. k., 167. old. alapján]

⁶ MEGA I. 3., p. 296. — [MEM 2. k., 119. o.]

folyásolja minden egyes ember legbensőségesebb, legszemélyesebb gondolkodás-, érzület-, tevékenység- és reagálás-formáit. Az általánosan uralkodó hamis antinómiák ezt a kérdést is gondolati zsákutcákba vezetik. Mert éppolyan hamis azt gondolni, hogy van az emberi individualitásnak olyan tér- és idő-nélküli szubsztanciája, amelyet az élet körülményei csak felszínesen módosíthatnak, mint ahogy valótlanúságra vezet az is, ha az egyént környezete egyszerű termékének fogjuk fel. Ezek a nézetek ma természetesen nem mindig jelentkeznek abban az éles formában, ahogyan annak idején például a Georgeiskola (Gundolf: „Ősélmény”) vagy a másik póluson például Taine fogalmazta meg őket. De már egy enyhébb megfogalmazás is elegendő ahhoz, hogy eltorzítsa az itt lappangó ontológiai problémát, és hogy az emberi szubsztanciát a világtól, az ember saját tevékenységétől mechanikusan elválasztott, elvontmerekv entitássá fetisizálják (amire sok példát találunk az egzisztencializmusban), vagy pedig tetszés szerinti manipulációk ellenállásra nagymértékben kép-telen tárgyává változtassák át (ami a neopozitívizmus végső konzekvenciája). Ha viszont ezzel szembeállítjuk a mi ontológiai tertium daturunkat, akkor új oldalról mutatkozik meg általános és egyszersmind történelmi szubsztancia-fogalmunk. Hiszen láttuk, hogy a társadalmi-történelmi események közvetlen „eleme”, amely annak ellenére, hogy mint a társadalmi komplexusok alkotórésze, bensőleg komplex, éppen létszerűen mégsem bontható tovább, hanem ahogyan megvalósul, éppígylétében „elemnek” kell felfogni, tehát ez a közvetlen „elem” nem lehet más, mint valamely konkrét ember alternatív döntése. Ahogy a társadalmi lét az ilyen alternatív döntések egymást gyakran keresztező láncolataiból épül fel, úgy az egyes emberek élete is ezek egymásutánjából és egymásból való következéséből áll. Az első munkától mint az ember emberré-válásának geneziséből a legfinomabb lelki-szellemi döntésekig az ember megformálja a környezetét, segít e környezet felépítésében és kiépítésében, és ugyanezekkel az akcióival pusztán természeti egyediségből egyéniséggé formálja magát valamely társadalmon belül.

Ha ontológiailag vizsgáljuk az ilyen aktusokat, akkor ezek mindig valamely konkrét ember konkrét aktusai, amelyek valamely konkrét társadalom konkrét részén belül mennek végbe. Már a fiatal Marx is ezt mondja: „A cél, amely nem *különös* cél, nem cél”⁷. Mindezeket a mozzanatokat lehet és kell is általánosítani, hogy a társadalmi teljesség hatékony részeivé válhassanak, de ez nem szüntetheti meg eredetileg adott voltakonkrétságát. Sőt korántsem túlzás azt állítani, hogy ontológiailag csak azért és éppen azért általánosíthatók, mégpedig elsődlegesen a társadalmi gyakorlat áramának a segítségével, mert konkrét tételezettségük eredeti és ontológiailag megszüntethetetlen mivolta egy ilyen konkrét éppígylét. Mivel minden valódi alternatíva konkrét, még akkor is, ha ismeretek, elvek és más általánosítások döntő szerepet játszanak a konkrét döntésben, ez szubjektíve és objektíve megőrzi konkrét éppígylétét, és mint ilyen befolyásolja az objektív valóságot, és főként innen kiindulva van jelentősége, befolyása a szubjektív fejlődésére is. Valamely ember alternatív döntéseinek éppígylétét nevezzük személyiségének. Amikor Hebbel egy „Genovevá”-jából kihagyott verssorában így beszélteti Golóját: „Was einer werden kann, das ist er schon” („Már az is lettél, amivé lehetsz”), akkor éppen azért tekintett el elvonatkoztató módon ettől a tényállástól, mert egészen mélyen akarta megokolni hőse tragikumának szükségszerűségét.

⁷ MEGA I. 1. 1., p. 440. — [MEM I. k., 236. o.]

Ugyanis minden emberben — a már többször elemzett arisztotelészi értelemben — nagyszámú lehetőség hat lappangva. De valódi jelleme a maga éppíglétében éppen abban és azáltal valósul meg, hogy mely lehetősége válik tette. Természetesen a lehetőség is hozzátartozik az összképhez, mert legyőzése szintén alternatív döntés tárgya; de a döntő mégis ez marad: igent vagy nemet mond-e rá az ember, és válasza tette válik-e, vagy végső soron tehetetlenségre kárkoztatott pusztá lehetőség marad. Valamely ember szubsztanciája tehát az, ami élete során összeáll, mint e döntések szakadatlan láncolatának kontinuitása, iránya, minősége. Hiszen, éppen ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni az embert, sohasem feledhetjük el, hogy ezek a döntések szakadatlanul befolyásolják, fölfelé vagy lefelé vezetik lényét. Egy festő számára nemcsak az alternatíva, hogy ezt vagy amaz a képet fesse-e meg; minden ecsetvonás alternatíva, és amit eközben kritikailag megszerez és a következő ecsetvonás számára hasznosít, az mutatja meg a legvilágosabban, hogy mit képvisel személye mint művész. Ez általános ontológiai nyelven kifejezve minden emberi tevékenységre, minden emberek közti viszonylatra érvényes.

Ebben az értelemben elmondhatjuk, amit már kifejtettünk, amikor arról beszéltünk, hogy milyen szerepet tölt be a munka az ember emberreválásában: az ember saját gyakorlatának eredménye. De itt az egyes ember ontológiai reprodukciójában igazolódik be, amit Marx a történelemben végbemenő filogenetikai reprodukcióról állapított meg: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között.”⁸ A nem önállóan választott körülmények (születési hely és idő, család stb.) ténye olyan magától értetődő, hogy egyetlen szót sem kellene vesztegetni rá, ha nem takarnák és torzítanák el szakadatlanul a félreismerhetetlenségig ontológiai mítoszok és legendák. A körülmények hamis megvilágítása és értékelése ismét onnan adódik, hogy vagy tisztán bensőnek gondolt aktivitások pusztá indítékainak fogják fel őket, vagy éppenséggel döntő, oksági törvények erejével ható meghatározóknak, noha e körülmények — ha ontológiailag helyes szempontból nézzük őket — minden egyes individuum számára megszüntethetetlen objektivitásukban vannak adva, és mint társadalmi tárgyiasságok alá vannak vetve az objektív okozati-ságnak, de az emberek szempontjából, akik ezekben a körülményekbe beleszülettek, az anyagot adják a konkrét alternatív döntésekhez. Ennek egyrészt az a következménye, hogy e körülmények jellege elháríthatatlan szükségszerűséggel határozza meg azoknak az élet által felvetett kérdéseknek a jellegét, minőségét stb., amelyekre minden egyes ember alternatív döntései gyakorlati válaszokkal (és az ezekből kinövő általánosításokkal) reagálnak. Az ilyen helyzetek megítélésekor nem feledhetjük el, hogy még ha azt hiszi is az ember: tisztán benső szükségszerűségének indítékai készítenek cselekvésre, tetteiben és az ezeket előkészítő, kísérő, felismerő és bíráló gondolataiban, érzéseiben stb. mindig az életnek azokra a cselekvésbeli dilemmáira válaszol gyakorlatilag, amelyeket mindenkor egy bizonyos társadalom (közvetlenül: osztály, réteg stb., le egészen a családig) vet fel a számára, aki ebben a társadalomban él. Ez a determináció — a kérdés által a válasz számára tételezett mozgástér — szakadatlanul hat, a bölcsőtől a sírig.

⁸ Marx: Der achtzehnte Brumaire [des Louis Bonaparte. Hrsg.: D. Rjazanov. Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1927] p. 21. — [MEM 8. k., 105. o.]

Másrészt azt sem feledhetjük el, hogy az ember minden ilyen reakciója társadalmi környezetére (a társadalom természettel folytatott anyagcseréjét is beleértve) mindig alternatív jellegű, mindig feltétlenül magában foglal egy igent vagy egy nemet (vagy egy „szavazástól” való tartózkodást) azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, amelyeket a társadalom vet fel. Emlékeztetünk itt azokra a korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, hogy teljesen tévútra visz, ha a negációt általános ontológiai tényezőnek fogjuk fel. A szervetlen természet csak mássá válást ismer, ahol még a legvégletesebben kontrasztáló tényezőket, tárgyakat, folyamatokat is csak teljesen önkényesen mondhatjuk pozitívnak vagy negatívnak. Tisztán objektíven, tisztán természeti folyamatnak tekintve a szerves természetben jelen van az élet és a halál, ahol is az utóbbi már értelmezhető ontológiailag az élet negációjának, persze csak akkor, ha ezzel annak a természeti folyamatnak a „néma” és tiszta objektivitását, amely mindkettőt azonos szükségszerűséggel hozza létre, nem próbálják itt meg-nem-levő kategóriák becsempészésével elhomályosítani. Megmutattuk azt is, hogy csak a munkával válik az igenlés és a tagadás olyan ontológiai létezőmeghatározássá, amelynek szakadatlan megjelenése nélkül nem lehetséges emberi cselekvés, társadalmi folyamat, társadalmi reprodukció. Azt is megmutattuk, hogy a munka ontológiai alapstruktúrája: teleológiai tételezés a valóság egy szeletének ismerete alapján, azzal a céllal, hogy a valóságot megváltoztassa (a megőrzés a megváltoztatás kategóriájának pusztá mozzanata), a megvalósított tételezés által mozgásba hozott lét oksági, szubjektumtól függetlenné vált továbbhatása, az ezekből a folyamatokból nyert tapasztalatok visszahatása a szubjektumra, ezeknek a tapasztalatoknak a hatásai a következő teleológiai tételezésekre — ez bizonyos mértékig minden emberi aktivitás modellje. Mármost sem maga a munkafolyamat, sem termékének alkalmazása nem lehetséges, ha mindkettőt nem befolyásolja döntően az igenlés vagy a tagadás; egyetlen munkamozdulat sem jöhet létre anélkül, hogy végrehajtásának egyéb lehetőségeit mint célszerűtleneket vagy kevésbé célszerűket ne tagadnák stb.

De ez a tagadás konkrét: mindig konkrétan meghatározott lehetőségekre vonatkozik, valamely konkrétan meglévő, konkrétan meghatározott mozgástéren belül. Normálisan azonban a negáció nem vonatkozhat a mozgástérre mint egészre, ellenkezőleg, minden konkrét helyeslés vagy elutasítás kimondatlanul, de sziklaszilárdan azon az alapon áll, hogy a mozgástér mint egész objektíve létezik és független attól, hogy igent vagy nemet mondanak-e rá. Ezt az objektivitást még a mozgástérre gyakorolt, esetleg azt radikálisan átalakító hatások sem semmisítik meg; tartalmát, formáit, specifikus minőségét tekintve még a legforradalmibb tettet is számtalan fonál fűzi az objektív történelmi folyamatossághoz, és ennek objektív lehetőségeiből indul ki. Magától értetődik — ezt is bebizonyítottuk már korábban —, hogy a munka modelljellegét nem szabad mechanikusan általánosítani és ily módon fetisizálni; a maga helyén utaltunk arra, milyen fontos különbség van aközött, hogy vajon a teleológiai tételezés a természetet vagy más emberek tudatát, teleológiai tételezését akarja-e megváltoztatni. Ebből a munkamodellhez képest fontos különbözőségek támadnak, de azok az ontológiai alapjellegzetességek, amelyeket az imént jeleztünk, semmilyen döntő változáson nem mennek keresztül, továbbra is érvényben marad minden teleológiai tételezés konkrétsága, és az a tény, hogy a döntések mozgástere társadalmi-történelmi, és ezért bizonyos körülmények között nagyobb és gyorsabb változásoknak lehet alávetve (noha ez nem szük-

ségszerű), és hogy ez a mozgástér közvetlenül rugalmasabbnak mutatkozik, még nem okoz minőségi változást sem magában a tárgyban, sem az objektív szubjektum – objektum viszonyban. Még az a tény sem elegendő egy teljesen új magatartás-típus megállapításához, hogy sok ilyen tételezés (távolról sem mind) erősebben hat vissza az ember össz-személyiségére. A különbségek ugyan is részint csupán mennyiségi jellegűek, részint olyan közvetlen és közvetett hatásokban mutatkoznak meg, amelyek valóban döntő módon nem változtatják meg a tényállásnak és az össz-magatartás folyamatának struktúráját és dinamikáját. Nemcsak a mindenkori alternatív döntés őrzi meg mindenkor egyszeri konkrét jellegét, e döntés mozgástere is, amely itt többnyire közvetlenül csak a társadalmi lét egy rész-szeletét fogja be, még ha objektíve, sok közvetítés révén, kapcsolatban marad is totalitásával, olyan objektivitást őríz meg az egyes döntésekkel szemben, mint a természet és a társadalom vele folytatott anyagcseréje a munkában.

Nem a marxizmus felfedezése, hanem minden valóságközeli filozófia szükségszerű kiindulópontja, hogy az ember a tetteiben valósítja meg lényegét, önmagával való azonosságát, és hogy gondolatai, érzései, élményei stb. csak annyiban fejezik ki valóságosan lényegét, énjét, amennyiben valamilyen formában megnyilatkozhatnak a tetteiben. A marxi tanításra csak az jellemző, hogy a gyakorlatnak ezt az emberi életben betöltött ontológiai elsőbbségét valódi ontológiai alapjára, a társadalmi létre vezeti vissza, ezen a léten és ebben a létben alapozza meg. Arisztotelész etikája főként azért olyan elevenen időszzerű még ma is, mert a Marx előtti gondolkodók közül ő fogalmazta meg a legtudatosabban és legvilágosabban ezt az összefüggést. Ontológiailag szólva az a fontos, hogy az emberi személyiség végső felépítő, megőrző és reprodukáló elve magában a személyiségben rejlik, tehát radikálisan evilági. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha döntő mozgatóerői elválaszthatatlanok attól a valóságtól, amelyben az ember megvalósítja, személyiséggé formálja magát, ha ezek az erők a valósággal szakadatlan kölcsönhatásban csakugyan érvényt szerezhetnek maguknak. Mivel a munka az ember emberréválásának genéziseként jelenik meg, az ember léte szempontjából is szükségképpen döntően fontossá válik lényege, az, hogy a természeti lét és a társadalmi lét szakadatlan kölcsönhatásban áll, és ezt valójában a teleológiai tételezés mozgatja, és ezzel együtt a tudat irányító szerepet tölt be az ilyen dinamikus összefüggéseket megvalósító aktusokban. Persze számolni kell itt azzal a fontos módosítással, hogy a munkafolyamatban szubjektum – objektum viszony alakul ki, míg most ezt a folyamatot a cselekvő szubjektum szemszögéből tárgyaljuk. A nézőpontnak ez a változása lehetővé teszi, hogy magában a folyamatban új mozzanatokat ismerjünk meg; de nem felejtethjük el itt, hogy végső soron mindig — objektíve, ontológiailag nézve — ugyanarról a folyamatról van szó, csak éppen érdeklődésünk most a folyamatnak a cselekvő szubjektumban végbemenő következményeire irányul, és magát ezt a folyamatot eszköznek tekintjük, mely arra szolgál, hogy a szubjektumban bizonyos meghatározásokat idézzon elő, míg korábban a szubjektumot főként mint a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének közvetlen megvalósító szervét vettük szemügyre. A most jelentkező új meghatározások tehát csak annyiban változtathatják meg az összképet, amennyiben konkretizálják és gazdagítják azt.

Hadd emlékeztessünk rögtön arra, amit a szubjektum munkafolyamathoz való viszonyáról mondtunk: arra az illúzióra gondolunk, amely szerint az emberben szétválasztható a „szellemi” és az „anyag” elem; ez az illúzió a tele-

ológiai tételezés közvetlenségének az abszolutizálásából jött létre, abból, hogy a tételezés során a tudatban végrehajtott célkitűzés szükségképpen megelőzi az anyagi megvalósítást. A „közvetlenség abszolutizálása” kifejezéssel arra szeretnénk irányítani a figyelmet, hogy magában az aktusban, ha dinamikus totalitásában szemléljük, nyoma sincs a „szellemi” és az „anyagi” elem ontológiai szétválásának, még kevésbé ellentétének. A teleológiai tételezést végrehajtó tudat olyan valódi társadalmi lény tudata, aki mint ilyen egyúttal és ettől elválaszthatatlanul szükségképpen biológiai értelemben vett élőlény is; olyan tudat ez, amelynek tartalmai, s az a képessége, hogy helyesen ragadja meg a tárgyakat és ezek összefüggéseit, általánosítsa s a gyakorlatra alkalmazza tapasztalatait, szükségképpen elválaszthatatlanok attól a biológiai-társadalmi embertől, akinek a tudata. Már az is a tudatnak az embertől mint élőlénytől való elválaszthatatlanságát mutatja, hogy potenciálisan a születéssel jön létre, a növekedés, a nevelés, az élettapasztalat stb. valósítja meg, és a halál oltja ki. De már az a tény, hogy a születés pusztán potencialitásából való kilépése olyan specifikusan társadalmi kategóriákhoz kapcsolódik, mint amilyen a nevelés, azt mutatja, hogy az ember, amióta munkája emberré tette, a természeti és a társadalmi kategóriák elválaszthatatlan együttesét egyesíti magában. Csak a következő fejezetben beszélhetünk az emberi tudat ontológiájának specifikus problémáiról, itt csak meg kellett állapítani azt a tényt, hogy az emberi tudat kettősen-széttephetetlenül kapcsolódik az ember szerves és társadalmi létéhez. Ez a kettős kapcsolódás azonban nem statikus, és a dinamikának, a fejlődés lehetőségének mozzanatát éppen a társadalmi lét képviseli benne. Teljesen hamis eljárás volna ugyanis, ha elvitatnánk a magasabbrendű állatoktól a tudatot. De éppen mert náluk csak a szerves élethez való kapcsolódás válhat hatékonnyá, a tudat tevékenysége azokra a hosszú időközön át rendszerint változatlan reagálásokra vonatkozik, amelyeket a szerves élet reprodukciója előír; ezért nevezhettük ontológiai értelemben az állati tudatot epifenomenonnak. Ezzel szemben az emberi tudatot olyan célkitűzések mozgatják, amelyek túlhaladnak valamely élőlény meghatározott biológiai létezésén, noha közvetlenül mindenekelőtt szükségképpen az élet reprodukcióját szolgálják, amennyiben ennek érdekében olyan közvetítési rendszereket hoznak létre, amelyek formailag és tartalmilagegyre erőteljesebben hatnak vissza magukra a tételezésekre, hogy a mind távolabbi közvetítéseknek ezen a kerülőútján aztán ismét a szerves élet reprodukciójának szolgálatába álljanak.

Ezt a folyamatot a munka elemzésekor — magának a munkának a szemzőgéből — vázoltuk már. Most az a fő problémánk, hogy miként befolyásolja ez a fejlődés a társadalomban tevékeny embereket. Kettős hatásról van szó, amelynek azonban a következményei konvergálnak, sőt egybeesnek a szubjektumban. Egyrészt a munka (és minden végső soron belőle kiinduló és belé torkolló társadalmi tevékenység) minden emberre új feladatokat ró, amelyek végrehajtása új képességeket fejleszt ki benne, másrészt a munkatermékek az emberi szükségleteket új módon elégitik ki, s ez mind jobban távolodik a szükségletek biológiai kielégítésétől, anélkül persze, hogy bármikor is teljesen elválna tőle; sőt a munka és a munkatermékek új és új, addig ismeretlen szükségleteket hoznak létre, és ezekkel együtt kialakítják kielégítésük új módjait is. Egyszóval: miközben mind sokoldalúbbá, mind bonyolultabbá teszik az élet reprodukcióját, és mind távolabb vezetik ezt a pusztán biológiai létől, egyúttal átalakítják a gyakorlatot végrehajtó embert is, és mindinkább eltávolítják életének pusztán biológiai reprodukciójától. Más összefüggésekben meg-

mutattuk már, miként hat ez a munka-okozta életmódváltoztatás az olyan elsőrendű biológiai életmegnyilvánulásokra, amilyen a táplálkozás, a szexualitás stb. Mindenesetre nem hangsúlyozhatjuk elég határozottan, hogy eközben sohasem szűnik meg, hanem csupán társadalmasul a biológiai alap, és így az emberben emberi létének minőségileg, szerkezetileg új tulajdonságai, képességei alakulnak ki.

A legfontosabb itt az, hogy a teleológiai tételezések egyre inkább eluralkodnak a külvilágra való reagáláson; ezen a tényálláson mit sem változtat, hogy, mint kimutattuk, e reagálások jelentős része fokozatosan a rögzített feltételes reflexek formáját ölti, mivel a feltételes reflexek rögződése és eltűnése éppannyira a teleológiai tételezéseken alapul, mint az ily módon meg nem szilárdult cselekvés. A feltételes reflexek nemcsak azt feltételezik eleve, hogy a tudat tételezi őket, hanem, mivel olyan társadalmi környezetet segítenek teremteni, amelyben a régi és az új, a várt és a meglepő stb. szakadatlanul változik, feltételezik a tudat kontinuitását, a tapasztalatok kritikai felhalmozódását, az igenlésre és a tagadásra való potenciális beállítottságot is, azt, hogy bizonyos új jelenségeket befogad, másokat eleve elutasít az ember stb. Mivel azonban a teleológiai tételezést, az alternatív döntést csak az emberi szubjektum hajthatja végre — még egy parancs végrehajtásakor is, legalábbis ontológiailag, adva van az az absztrakt lehetőség, hogy ne engedelmeskedjenek és vállalják ennek következményeit —, az így kialakuló tudatkontinuitás szükségképpen minden egyes ember énjében összpontosul. Ez azonban az ember szempontjából minőségi fordulatot jelent az élet és a tudat viszonyában. Magától értetődően minden élőlény azzal egyidőben, hogy saját nemének egy példánya, valamely nem konkrét egyede, konkrét-egyedi példánya is. Ez a viszony azonban, mint ezt Marx hangsúlyozza Feuerbach-bírálatában, szükségképpen néma; csak magában véve van jelen. Annak a fent jelzett szükségszerűségnek, hogy az emberi tudat a társadalmi gyakorlatban, e gyakorlat által nemcsak magasabbrendű, tudatosan rögzített kontinuitást fejleszt ki magában, hanem ezt szakadatlanul összpontosítja is e tudat anyagi, pszichológiai hordozóiban, az az ontológiai következménye, hogy az egyediség természeti magábanvalósága a nem példányaiiban a magáértvalóság irányában fejlődik, és az embereket, tendenciálisan, egyéniségekké változtatja át.

Már e magáértvalóság eredete is arra vall, hogy a társadalomból, nem pedig a természetből, nem az emberek „természetéből” fakad. Itt is le kell győzni azokat az előítéleteket, amelyek egy hamisan értelmezett közvetlenségben gyökereznek. E helyzet közvetlen átélése ugyanis kétségkívül a legtöbb emberben azt a képet alakítja ki, mintha az ember olyan társadalmi környezetben élne, amely a legkülönbözőbb követelményeket állítja elé, s ezekre az ember fölöttébb különbözően reagál, tudomásul veszi őket, meghajlik előttük, igenli vagy tagadja őket stb.; de mindig csak a saját „természetének” megfelelően teszi ezt. E közvetlenség mögött feltétlenül az igazi tényállás mozzanatai rejlenek, csak az a kérdés, hogy mennyire szabad szó szerint érteni a „természet” kifejezést, s mennyiben rejlenek ebben valamely szekularizált „halhatatlan lélek” nem jelentéktelen maradványai, amelyek persze nemcsak az ember társadalmi létével, hanem anyagi-testi létezésével is szakadatlan ellentétben állnak. Igaz: a — szerintünk — jogtalanul általánosított „természet” megszünteti a szerves-testi léttel való ellentétet, sőt ez értékhangsúlyosan időfölötti jelleget ölt a tovaszálló és mulandó „napi követelményekkel” szemben, amelyeket a társadalmi lét az emberek számára válaszdadásra újra és újra fel-

vet, s amelyek helyes vagy hamis voltát éppen azzal akarják lemérni, hogy mennyiben felelnek meg ennek a „természetnek”. Ez az elmélet — noha csírájában már a klasszikus ókorban is felbukkan — a reneszánsz óta eltelt időszakban terjedt el a legszélesebb körökben és gyakorolta a legjelentősebb befolyást, amikor az evilági-tudományos gondolkodás kezdődő fellendülése mélyen megrendítette az anyag- és érzékfölötti „halhatatlan lélekbe” vetett hitet, s amikor ennek az irányzatnak sok előharcosa az istenített természettel helyettesítette be istent. A fejlődés azóta elméletileg a panteizmussal együtt meghaladta ezt a felfogást is, Goethénél már utóvédharcookat látunk, és korunkban már csak az utolsó hullámcsapások érezhetőek.

Az itt megmutatkozó ellentmondások nyilvánvalóak: ha az ember „természetének” kell átvennie ezt a funkciót, akkor öntudatlanul stilizálni kell; a leegyszerűbb a test valamiféle „istenítése”, amely a George-iskolában terjedt el, ahol egyrészt mindazt, ami emberré teszi az embert, belevetítették a test természeti adottságába, s így a teljes kulturális folyamat valamely rejtélyes adottságú szerves anyag olyan spontán következményének látszott, amely pusztán másodlagos ehhez az élethez képest; másrészt ez szükségképpen vezetett valamiféle arisztokratikus világnézetre, mivel csak nagyon kevesen lehetnek olyanok, akiknek a teste igényt tarthat ezekre a magasrendű tulajdonságokra. De minden arisztokratizmus társadalmi. Az az elképzelés, amely szerint a természet nem-teleológiai törvényei létrehozhatták a „kiválasztottaknak” a „tömegtől” minőségileg különböző rétegét, félreérthetetlenül az ilyen felfogások vallásos, dualisztikusan transzcendens eredetére vall. Ez a szemlélet olykor Goethénél is megtalálható, akárcsak a reneszánsz filozófiájának földi utóvédharcában, érdekes módon éppen mint a „nagy entelecheiák” halhatatlanságának arisztokratikus felfogása, amelyeket a természet „nem nélkülözhet”, mint annak az emberi tevékenységnek a következménye, amelynek a számára, ha elég jelentős, a természetnek „kötelessége . . . a meghatározott lét más formáját kijelölni”.⁹ Ennek az emberszemléletnek a költői visszhangja megtalálható azokban a dialógusokban is, amelyeket Heléna kísérei mondanak, miután Heléna eltűnt a Hádész országában; ez sok szempontból ellentmond ugyan a goethei emberszemlélet döntő vonásainak, de mint a reneszánsz kozmológia kiirthatatlan maradványa valamiképpen újból és újból életre kap benne. Ezért az ellentmondásosság egészen durván ütközik ki ezekben a fejtegetésekben. A társadalmi élet sajátossága és öntörvényűsége csaknem teljesen eltűnik; a tevékenységhez hasonló kategóriák, amelyek tipikusan társadalmiak és a természetben egyáltalán nem fordulhatnak elő, döntő kozmikus-természeti jelentést kapnak, minőségi-hierarchikus szerepet alapoznak meg az „entelecheiák” meghatározott létében, szintén kozmikus-természeti módon, noha ilyesmi egyáltalán nem működhet a természet oksági-törvényszerű világában, és legfeljebb vallásosan képzelhető el (mint kiválasztottság stb).

Goethének ezek a gondolatai, egy világnézeti átmenet korának termékei, mégis gyakran utalnak valódi ontológiai tényállásokra. Az ilyen panteista koncepciók, minden benső ellentmondásosságuk ellenére, félretolják a test és a lélek hamis ellentétét, és az emberi életet e két tényező szétválaszthatatlan

⁹ Goethe: Gespräche mit Eckermann, 1. September, 1829 und 4. Februar, 1829. [Gesamtausgabe, Band IV. F. W. Biedermann, Leipzig, 1910. p. 163, 62—63. — J. P. Eckermann: Beszélgetések Goethével. Ford.: Gyórfy Miklós. Magyar Helikon, Budapest, 1973. 428—429, 376. o.]

egységének tekintik. Csak az a fontos, hogy helyesen értsük meg ennek az egységnek a valódi sajátosságát. Amikor Goethe ezt mondja: „Das Gesetz, wonach du angetreten . . .” („A törvény, amely szerint útrakeltél . . .”), nagy igazságot mond ki. Csak az a kérdés: az „útrakelés” egyszerűen és kifejezetten a születést jelenti-e? És a „törvény”, amely valójában minden egyes ember minden cselekvésében kimutatható, már a születéssel változtathatatlan módon adva van-e minden ember számára? Azt hiszem, egyetlen ilyen kérdésre sem lehet fenntartás nélkül igent mondani. Éppen a modern biológia hangsúlyozza erőteljesen az embernek a természetben egyébként ismeretlen lassú biológiai fejlődését. Ez a megállapítás önmagában véve helytálló, csak azt felejtí el ismét a legtöbb biológus, hogy ez a tempó az ember emberréválásának, a társadalom keletkezésének a következménye, még a társadalom legkezdetibb formáiban is. De a fejlettebb társadalomról szólva hozzá kell fűzni ehhez, hogy az ember társadalmivá-emberivé való felnövekedésének időszaka sokkal hosszabb, mint a biológiai növekedésé; például az ember szexuálisan már régen érett, de emberileg-társadalmilag még éretlen gyerekek számát. Így, mint már korábban kifejtettük, a nevelés tisztán társadalmi folyamat, tisztán társadalmi átalakítás és átalakulás. Goethe e szavainak — „A törvény, amely szerint útrakeltél” — mély kettős értelme abban rejlik, hogy kiindulópontja elvileg nem állapítható meg: egyrészt egyetlen nevelés sem ruházhatja fel az embert teljesen új tulajdonságokkal, másrészt, mint szintén láttuk, maguk a tulajdonságok sem szilárd, egyszer s mindenkorra rögzített meghatározások, hanem olyan lehetőségek, amelyek specifikus jellegzetessége, nevezetesen az, hogy valósággá válhatnak, nem képzelhető el fejlődési folyamatuktól, az egyes ember társadalmi úton végbemenő emberréválásától függetlenül.

Ez társadalmi folyamat, nem pedig egyszerű biológiai növekedés, ami már abból is leolvasható, hogy szintén alternatív döntések láncolatából, dinamikus kontinuitásából áll. Éspedig kettős értelemben: egyrészt az ember nevelésének az a célja, hogy készségeket alakítson ki benne bizonyos fajtajú alternatív döntésekre; itt nem a szűkebb értelemben vett nevelésről van szó, amelyet tudatosan művelnek, hanem minden olyan befolyás totalitásáról, amely a kialakuló új embert éri. Másrészt már a legkisebb gyerek is alternatív döntésekkel reagál erre az egészen tág értelemben vett neveltetésére, és nevelődése, jellemének kialakulása a kölcsönhatások olyan folyamata, amely e két komplexus között kontinuitásként játszódik le. Az ilyen folyamatok megítélésében az a legnagyobb hiba, hogy csak a pozitív behatásokat szoktuk a nevelés eredményének tekinteni; de ha az arisztokrata fiából forradalmár, tisztek sarjadékából antimilitarista lesz, vagy ha az „erényre” való nevelés ringyóhajlamokat kelt életre stb., ez ontológiai értelemben éppannyira a nevelés eredménye, mint amikor a nevelő megvalósította célkitűzéseit. Ugyanis mindkét esetben a kifejlő embernek azok a tulajdonságai bontakoznak ki, amelyek a gyakorlatban, a gyakorlat számára erősebbeknek bizonyultak, s amelyek a kölcsönhatásokban mindenkor a túlsúlyos mozzanat szerepét játsszák. De itt olyan kölcsönhatásokról van szó, amelyeknél elvileg lehetetlen elméletileg előre meghatározni, hogy a konkrét esetben melyik tényezőnek jut ez a funkció. Mindebből bizonyára kiviláglik, hogy a goethei „törvény, amely szerint útrakeltél” nem az ember biológiai adottsága, hanem olyan kölcsönhatások bonyolult folyamatának eredménye, amelyekben, amelyek által kialakul az egyes emberekben a testi-lelki és társadalmi meghatározá-

soknak az az elválaszthatatlan, noha gyakran ellentmondásos egysége, amely a legmélyebben jellemzi emberi létét.

De ha ezzel semmisnek bizonyult is az a dualitás, amelyet a vallások és panteista szekularizációjuk akart bevezetni a társadalmi lét ontológiájába, ebből még korántsem következik e szféra monolitikus felfogása, ahogyan ez a régi természettudományos materializmusban és a vulgármarxizmusban általános szokás volt. Azt kell most megérteni, hogy ez az új létközeg hogyan hozza létre azt az új szintézist az emberi létben, amelyet korábban az egyediség magáértvalóságának nevezünk. Ez nem szünteti meg az ontológiai értelemben vett éppígyléletet, de más tartalmakat, más struktúraformákat ad neki, és ha eközben az ellentmondásos többrétűség új fajtája alakul ki az éppígyléletben, akkor ennek nincs már köze a régi, fiktív, dualisztikus formákhoz. Magától értetődik, hogy a biológiai éppígylélet nemcsak megszüntethetetlen alapja marad a magasabbrendű, társadalmi formateremtéseknek, hanem még ahogyan van, társadalmi összefüggésekben is tekintélyes gyakorlati jelentőségre juthat. Gondoljunk például az egyes emberek ujjlenyomataira: a jogszolgáltatásban, az adminisztrációban stb. számottevő szerepet játszik, hogy az emberi nem minden egyedi példánya biológiailag egyedülálló. Önmagában véve ez a tény egyáltalán nem különbözik attól a leibnizi megállapítástól, amely szerint lehetetlen két teljesen egyforma levelet találni. Ez az egyedülállóság közvetlen biológiai tény marad. Az ilyen részletekből azonban nagyon sokrétű, bonyolult kölcsönhatások indulnak ki, amelyek már a közvetlen egyedülállóság társadalmi jelenségformáihoz vezethetnek. Gondoljunk csak az egyes emberek kézírására. Amilyen problematikus, sőt értelmetlen a grafológia, ha az emberi személyiség „mélypszichológiai” kérdéseit akarja megoldani, olyan világosan jelenik meg a már társadalmi, de egyúttal fizikai tevékenységhez kötött kézírásban minden egyes ember hasonlóan közvetlen egyedülálló mivolta, ahogyan ez, teljességgel biológiailag determinálva, az ujjlenyomatoknál is megmutatkozott.

Ez a vonal megfigyelhető az emberi tevékenység legmagasabbrendű megnyilvánulásaiban is. Senki sem vitathatja az olyan művészetek biológiai alapját, amilyen a festészet vagy a zene; a vizualitás és az auditivitás kétségkívül az embernek mint szerves élőlénynek a biológiai létéhez, biológiai reprodukciójához tartozik, mint ezek eszköze. De az is vitathatatlan, hogy természetes fejlődésvonalának lehető legnagyobb mérvű meghosszabbítása sem vezethetett volna soha festői látáshoz, zenei halláshoz, hogy az alkotói kérdéseket még csak meg se említsük. Az az ugrás, amely itt a tisztán biológiai és a társadalmivá átváltoztatott látást — a közös biológiai alap ellenére — elválasztja egymástól, természetesen jóval a vizuális művészetek kialakulása előtt következett be. Amikor Engels ezt mondja: „A sas sokkal messzebbre ellát, mint az ember, de az embernek a szeme sokkal többet lát meg a dolgon, mint a sasé”,¹⁰ akkor ez a megállapítás az emberiség kezdeti állapotaira is vonatkozik. Még behatóbban tárgyalja a fiatal Marx a zene és a zeneiség kérdését a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban, és erre a fölöttébb fontos végkövetkeztetésre jut: „Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténe-

¹⁰ Engels: Dialektik der Natur. [MEGA Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR. Moskau — Leningrad, 1935] p. 697. — [A munka része a majom emberré válásában. MEM 20. k., 453. o.]

lem munkája.”¹¹ Minden bizonnyal nem kell közelebbről megokolni azt a mindebből levezethető megállapítást, hogy az érzékek társadalmasodása nem szünteti meg minden egyes embernél az érzékek éppígyletét, hanem ellenkezőleg, kifinomítja és elmélyíti ezt. Bevezetesképpen beszéltünk arról, hogy az ember éppígylete átvonul egész fejlődésén, és most látjuk, hogy mind a biológiai kezdetnél, mind pedig a társadalmasult végnél az ember valamiféle éppígylete áll, és ahogy az emberi nem esetében filogenetikailag, úgy az egyes embernél ontogenetikailag vezet az út a közvetlenül adott éppígylettől az emberi egyediség magáértvalóságának éppígyletéig: olyan folyamatos fejlődés ez, persze tele egyenlőtenségekkel és ellentmondásokkal, amelynek eredménye tovább folytatja és kifejleszti a kiindulópontot, de egyúttal éles ellentétben is állhat vele — ez ismét a valóság olyan összefüggése, amelyre az azonosság és nem-azonosság azonosságának struktúrája jellemző.

Mindenek után most már nem túl nehéz az éppen megadott formális meghatározás tartalmát körülírni. Kimutattuk már, hogy az itt létrejövő nem-azonosságnak semmi köze sincs az anyagi és az eszmei szférák közti ellentét-
hez, bármilyen formában fogalmazzák is ezt meg, ellenkezőleg, ontológiai alapja az, hogy az emberben mint komplexusban szakadatlanul növekszik a társadalmi összetevő; és éppen a fejlődés kontinuitásában megvalósuló azonosságmozzanatoknak ez a meghatározó tényezője az a közvetítő eszköz, amely a nem-azonosságot az azonosságon belül életre hívja. Gondoljunk csak, hogy ezt a helyzetet tisztán lássuk, korábbi fejtegetéseinkre, amelyekben kimutattuk, miként függ össze az ember nembelisége valamely társadalom tagjaként való meghatározott létével, s hogyan győzi le az ember — ismét nagyon egyenlőtlen és ellentmondásos módon — társadalmilag-történelmileg a nem némaságát, és hogyan kezd kialakulni egy hosszú és mindmáig még távolról sem befejezett fejlődés folyamán az emberi nem a maga tulajdonképpeni és megfelelő formájában. Az, amit mostanáig inkább kritikai oldalról fejtettünk ki, elutasítva az ember egyediségének magáértvalóságáról szóló hamis elképzeléseket, konkrét formát csak egy így felfogott nembeliséggel összefüggésben ölthet. Ez először is spontán-elementáris, társadalmilag meghatározott folyamat. Ugyanis a teleológiai tételezés eredeti intenciója a munkában közvetlenül a szükségletek pusztá kielégítésére irányul. Csak objektív társadalmi összefüggésben jut a munkafolyamat és a munkatermék olyan általánossághoz, amely túlhalad az egyes embereken, és mégis a gyakorlathoz és a gyakorlat által az ember létéhez kötődik: éppen ez az általánosság a nembeliség. Mert a nem természeti némasága csak az olyan közösségekben kezd megszűnni, amelyeket a közös munka, a munkamegosztás és következményei tartanak össze: az egyedét gyakorlatának tudata is a nem tagjává (nem pedig pusztá példányává) teszi, de ezt a nemet persze kezdetben közvetlenül és teljességgel azonosnak tételezi fel a mindenkor meglévő közösséggel. Döntően az új itt, hogy a nemhez való tartozást, még ha rendszerint természetileg — születés útján — jön is létre, mégis tudatos társadalmi gyakorlattal, már a (szó legtágabb értelmében vett) neveléssel is kifejlesztik és tudatosítják, és hogy ez az összetartozás a közös nyelvben kialakítja saját társadalmilag megalkotott szervét stb. A közösséghez való hozzátartozás létrejöttének ténye már idegenek befogadásával is veszít valamit természeti

¹¹ MEGA I. 3., p. 120. — [K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970. 73. o.]

jellegéből. Részletes magyarázat nélkül is belátható, hogy minél fejlettebb valamely társadalom, annál kevésbé alapul a hozzá való tartozás pusztán természeti kötelekeken, de itt azt sem felejthetjük el, hogy viszonylag stabil, lassan változó társadalmakban a begyökeredzett szokáserkölcsök, végső társadalmi eredetük és jellegük ellenére, közvetlen érvényességüket tekintve látszólag természeti jelenségformákat öltenek. Ilyen például az öregek tekintélye a primitív társadalmakban, amely — a tapasztalatok lényegileg empirikus összegyűjtése és hagyományos rögzítésük, továbbadásuk folytán — objektíve társadalmi eredetű, de a közvetlen tudatban „természetből” fakadó formát vesz fel. Bizonyos, hogy fejlettebb fokon valamely fiatal és tehetséges specialista tekintélye már közvetlenül tisztán társadalmi eredetű. Ez a különbség azonban nem homályosíthatja el a — társadalmiságon belül végbemenő — fejlődést.

Másodszor is, a társadalmiság fejlődése az emberek együttműködésében a társadalmi ösztönzéseket és ellenőztönzéseket mindinkább a gyakorlat meghatározott fajtáira, teleológiai tételezésekre összpontosítja, és ezekkel együtt azokra az alapjukul szolgáló alternatívákra, amelyek a cselekvésre kényszerülő egyes emberek éntudatára vonatkoznak. Azt mondhatjuk: minél fejlettebb, minél társadalmibb valamely társadalom, minél erőteljesebben érvényesül benne gyakorlatilag a természeti korlátok visszaszorulása, annál kifejezettebben, sokoldalúbban és határozottabban összpontosul a döntés abban az énbén, amelyiknek a mindenkori tettet végre kell hajtania. Ma általánosan elismerik a fejlődésnek ezt a menetét és végbemenését. Csak azt szokták figyelmen kívül hagyni, hogy a döntések egyedi személyekben való összpontosulásának valódi gyökerei és hajtóerői nem az egyedi személy immanens fejlődésében rejlenek, hanem abban, hogy a társadalom egyre társadalmibbá válik. Minél több döntést kell az egyes embernek meghoznia, minél sokrétűbbek ezek a döntések, minél inkább eltávolodnak az egyes emberek közvetlen céljaitól, a közvetítések minél bonyolultabb összefüggései kötik össze a döntést ezekkel a célokkal, annál inkább ki kell magában alakítania az egyes embernek a készségek rendszerét e sokrétű és gyakran egymáshoz képest különemű reagálási lehetőségek számára, ha fenn akar maradni a mind számosabb és sokrétűbb kötelezettségeknek ebben a komplexusában. E fejlődés mozgástere tehát társadalmilag meghatározott, noha persze, ezen a mozgástéren belül, a különböző emberek „hasonló” szituációkban nagyon különféle alternatív döntéseket hozhatnak. Mivel azonban e döntések következményei többé már nem tőlük maguktól függnek, mind intenzívebben jelentkezik számukra az az összefüggés, hogy különböző magatartásmódjaikat egymáshoz, saját szükségleteikhez, előrelátható társadalmi következményeikhez stb. hangolják. Ez éppúgy érvényes a mindig visszatérő hétköznapi cselekedetekre, mint a bonyolultan közvetítettek. Marx ezt mondja az így kialakuló magatartásmódok egyik végtetes esetére: „Az ember a szó legszorosabb értelmében *ζῷον πολιτικόν*’, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban szigetelődhet el.”¹²

Harmadszor is, mint elemzésünkéből kiviláglik, minden egyes önmagában vett gyakorlati döntés egyúttal tartalmazza a pusztá partikularitásnak, az

¹² Rohentwurf [K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Verlag für Fremdsprachige Literatur. Moskau, 1939—1941., illetve Dietz Verlag, Berlin, 1953] p. 6. — [MEM 46/I. k., 12. old. alapján]

egyszerű, pusztán önmagában levő egyediségnek és a nembeliségnek elemeit és tendenciáit is. Az ember például azért dolgozik, hogy egészen közvetlenül kielégítse egészen partikuláris szükségleteit (éhség stb.), de munkája, mint láttuk, mind végrehajtásában, mind eredményeiben a nembeliség elemeit és tendenciáit foglalja magában. E kettő objektíve mindig szétválik, és mindegy, hogy ez adott esetben miként tükröződik az egyedi tudatban, mert mindkét esetben a társadalmi környezet váltja ki a döntéseket, és vonatkoztatja egyidejűleg a döntést hozó énré. Szétválásuk, sőt ellentétességük csak azért jelentkezik a tudatban, mert konfliktusba kerülnek egymással, és az egyes ember arra kényszerül, hogy válasszon köztük. A társadalmi fejlődés szakadatlanul felvet ilyen konfliktusokat, persze mindig új formákban, és mindig új tartalmakból kiindulva. Az ember pusztán önmagában létező egyediségétől a magáértvalóságáig terjedő mozgás, amelyről beszéltünk már, elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez a fejlődéshez. Abból a történelmi tényből, hogy az ember nembelisége sokkal korábban ölt szemléletes formát, mint egyéniségének kibontakozása, nem szabad elhamarkodott és leegyszerűsítő következtetéseket levonni a nem és az egyén viszonyára vonatkozóan. Az itt kialakuló problémakomplexusokat csak az etikában tárgyalhatjuk megfelelően, már csak azért is, mert eközben elkerülhetetlenül és szakadatlanul értékproblémák bukkannak fel, de itt, ahol a társadalmi létben belül megvalósuló ontológiai összefüggések megállapítására kell szorítkoznunk, az értékek konkrét dialektikája kívül esik a tárgyalható témákon. Ontológiailag csak arra kell utalnunk, hogy mindkét mozgás, nevezetesen az egyediség magábanvalóságától az önmagáért létező egyéniségig vezető, és az ember partikularitásától a nembeliségig ívelő mozgás egymással mélyen összefonódott, noha egyenlőtlen és ellentmondásos folyamat, amelynek lényegét menthetetlenül meghamisítjuk, ha a végső túlsúlyos mozzanatoknak, a magáértvalóságnak és a nembeliségnek mechanikus-általános felsőbbrendűséget (vagy alacsonyabbrendűséget) tulajdonítunk, vagy azt képzeljük, hogy megérthetjük őket, mint a fejlődés teljesen önálló potenciáit; és főként akkor, ha a bennük hatékony értekszerűséget elvonatkoztatva elszigeteljük és ezzel a társadalmi-történelmi fejlődéstől független létet (vagy érvényességet) tulajdonítunk nekik, és így az érték és az értékmegvalósítás szféráját önálló szférává fetiszizáljuk.

Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszerejükben megoldhatatlanok is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját. Ez a konvergencia lényeges összefüggéseket fejezi ki. De ezt csak akkor érthetjük meg, ha egyikükben sem látunk történelemfeletti entitást, ellenkezőleg, mindkettőt — éppen legigazibb szubsztancialitásukban — a történelem termékeinek és együttes termelőinek fogjuk fel. Igaz ugyan, hogy a nembeliség némaságának már a társadalom legősibb kezdetei is véget vetnek. De a nembeliség csak nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan artikulálódik, és — mint korábban kimutattuk — az itt a fontos, hogy csak a társadalom integrálódásának folyamán bontakoztathatja ki objektíve és szubjektíve igazi meghatározásait mind nagyobb, fejlettebb (társadalmibb) egységformákká. Ennek az útnak a folyamán a

társadalomban gyakran a nembeliség különböző fokai vannak egyidejűleg jelen: a nembeliség uralkodó típusa a maga létében az éppen elért fokot képviseli, egyúttal azonban megvannak benne a meghaladott nembeliség nyomai, amelyekhez sok ember gyakorlata igazodik sokféle módon, és nem ritka az sem, hogy a jövőbeli formák már a nembeliség teljes megvalósulását is megmutatják mint perspektívát. (Gondoljunk csak a késői antik filozófiára.) Világos, hogy ilyen esetekben ezek a lehetőségek is az alternatív döntések mozgásterének részeivé válnak.

Nem foglalkozhatunk itt az ezzel összefüggő társadalmi értékproblémákkal, csak arra utalunk, hogy a nembeliségre irányuló szándék egyaránt kiindulhat az emberek partikularitásának és magáértvalóságának oldaláról is. Különösképpen valamely már meghaladott fok iránti vágyban játszhat fontos szerepet a partikularitás. Általánosságban rögtön megmondhatjuk, hogy a partikularitás legyőzése az egyes emberben és az ember társadalmi szubsztanciájának dinamikájában rejlő törekvés a nembeliség magasabbrendű formájára világtörténelmileg konvergál egymással; de meghamisítanánk e folyamat igazi, ontológiai lényegét, ha ebből a világtörténelmi irányvonalból elvont-általános vezérfonalat akarnánk csinálni minden egyes eset számára. Ez a szükségszerű fenntartás azonban nem semmisítheti meg az imént jelzett világtörténelmi irányvonalat: az egyes emberekben a pusztán önmagában létező egyediségtől a tudatos és tudatosan az emberi gyakorlatot irányító magáértvalóság felé vezető társadalmilag kiváltott mozgás, és az emberi nem némaságának objektív és szubjektív, létszerű és tudatossá vált legyőzése konvergál és kölcsönösen támogatja egymást. Bármennyire befolyásolják is jelentős egyenlőtlenlések és mély ellentmondások az összefolyamat útját és szakaszait, az is megállapítható, hogy az emberi nem sohasem valósíthatná meg teljesen önmagát, sohasem hagyhatná maga mögött természet-től örökölt némaságát, ha az egyes embereket nem vinné társadalmi szükségszerűséggel egy párhuzamos tendencia magáértvaló létük irányában: csak az önmaguknak mint egyéneknek tudatára ébredt emberek (akik már nem pusztán partikularitásukban, önmagukban véve különböző egyedek) képesek arra, hogy tudatuk és tudatuk által irányított tetteik segítségével a valódi nembeliséget társadalmi-emberi gyakorlatba, vagyis társadalmi létbe fordítsák át. Minden egyenlőtlenlések és ellentmondásosság ellenére a társadalmi fejlődés világtörténelmi mértékkel nézve egyaránt ösztönzi az egyes emberekben az önmagáért létező egyéniség kialakulását és az olyan emberiség megszerveződését, amely gyakorlatában önmagának mint emberi nemnek a tudatára ébred.

5

A TÁRSADALOMNAK MINT TOTALITÁSNAK A REPRODUKCIÓJA

Ezzel láthatóvá vált a társadalmi fejlődés egyik pólusa, maga az ember, amint saját magáértvalósága és tudatos nembelisége felé fejlődik. E fejlődés ontológiailag meghatározó erőinek elemzése azt mutatja, hogy ezek mindig a mindenkori társadalmi formációknak és az emberek cselekvési lehetőségeinek és szükségszerűségeinek a kölcsönhatásaiból fakadnak, és a formáció által kínált mozgástérben valósítják meg konkrétan azokat a lehetőségeket

és feladatokat, amelyeket e mozgástér eléjük tár. Azt is láttuk, hogy e fejlődés megértéséhez semmit sem szükséges apriorisztikusan feltételezni az „emberi természet” lényegéről. Maga a történelem mutatja meg azt a fölöttébb egyszerű, ontológiailag alapvető tényt, hogy a munka az emberben új képességeket és szükségleteket tud kialakítani, és hogy a munka következményei túlvezetnek azon, amit benne közvetlenül és tudatosan tételeznek, új szükségleteket és ezek kielégítéséhez új képességeket szülnek, és hogy — minden egyes meghatározott formáció objektív lehetőségein belül — az „emberi természetben” nincsenek előre megrajzolva e fejlődés apriorisztikus határai. (Ikarosz esete nem az általában vett „emberi természet” korlátaira utal, hanem az antik rabszolgatársadalom termelőerőinek korlátaira.)

Éppen itt válik a maga konkrét dialektikájában és dinamikájában láthatóvá az embernek mint társadalmi lénynek az ontológiája szempontjából döntő kérdés, a természeti korlátok visszaszorulása, amelyről oly gyakran tettünk már említést. Mint minden élőlény, az ember is természettől fogva válaszoló lény: a környezet feltételek, feladatok stb. elé állítja létezését, reprodukcióját, és az élőlény öfenntartó és fajfenntartó tevékenysége arra összpontosul, hogy ezekre megfelelően (saját életszükségeinek a szó legtágabb értelmében megfelelően) reagáljon. A munkát végző ember annyiban válik el minden eddigi élőlénytől, hogy környezetére nemcsak reagál, mint ezt minden élőlénynek meg kell tennie, hanem ezeket a reakciókat gyakorlatában válaszokká artikulálja. A szerves természetben a fejlődés a tisztán spontán, fizikai-kémiai reakcióktól az olyanokig terjed, amelyeket a tudat bizonyos foka kísér, sőt vált ki. Az artikuláció a teleológiai tételezésen alapul, amelyet mindig a tudat irányít, és főként azon az elvi újdonságon, amelyet minden ilyen tételezés impliciten tartalmaz. Így artikulálódik a puszta reagálás válasszá, sőt azt is mondhatjuk, hogy csak így ölt a környezet behatása kérdés-jelleget.

A kérdés és a válasz e dialektikus játékának korlátlan fejlődési lehetősége azon alapul, hogy az emberek tevékenysége nemcsak a természeti környezetre adott válaszokból áll, hanem minthogy valami újat teremt, a maga részéről is szükségképpen új kérdéseket kell felvetnie, amelyek már nem a közvetlen környezetből, a természetből fakadnak közvetlenül, hanem egy önállóan megalkotott környezetnek, a társadalmi létnek az építőkövei. Ezzel azonban nem szűnik meg a kérdés és a válasz struktúrája, hanem csak bonyolultabb, mind társadalmibbá váló formát vesz fel. Ez az első lépés, amely már a kezdetleges munkában is megkezdte a természeti korlátok visszaszorítását, saját szükségzerű dinamikájából kifolyólag további fejlődésre vezet: mindenekelőtt a munka fokozatosan a közvetítések önálló területeként az ember és szükségletének kielégítése, a munkát végző ember és természeti környezete közé kerül. Az emberek most is olyan kérdésekkel kerülnek szembe, amelyek arra készítetik őket, hogy a gyakorlat formájában válaszoljanak rájuk, de a kérdező mind kevésbé az önmagában vett közvetlen természet, s egyre inkább a társadalomnak a természettel folytatott, mind kiterjedtebb és elmélyültebb anyagcseréje. Az önállóan megalkotott közvetítéseknek ez az újonnan kialakult összekötő láncszeme azonban megváltoztatja a válaszok közvetlen struktúráját és dinamikáját is: a válaszok mind kevésbé jönnek létre közvetlen módon, sokkal inkább bizonyos mértékig önállóul kérdések készítik elő, váltják ki, teszik hatékonyabbá őket. A válaszolás tendenciájából kinövő kérdéseknek ez az önállósulása idővel a tudományok konstituálódásához vezet,

ahol már a kérdések közvetlen önálló dinamikája mögött nagyon gyakran közvetlenül észre sem vehető távoli közvetítésű kiindulópontjuk, azoknak a válaszoknak az előkészítése, amelyek az emberek társadalmi létéhez létezésük és reprodukciójuk érdekében szükségesek. De itt éppolyan tisztán kell látnunk az eredetektől való minőségi eltávolodást, mint azt, hogy — végső soron — most is létének reprodukciója állít az ember elé olyan követelményeket, amelyekre saját munkájával és ennek most már fölöttébb bonyolult, távoli közvetítésű előkészületeivel ad megfelelő (saját reprodukcióját lehetővé tevő) válaszokat.

Hogy az emberi nem reprodukciójának másik pólusát, a társadalom totalitását megfelelően ragadhassuk meg, ahhoz először feltétlenül az emberi aktivitásnak és az objektív gazdasági fejlődésnek erre az összefüggésére kellett utalnunk. Az igazi ontológiai tényállás itt is csak két hamis véglettel szemben, mint tertium datur fejthető ki helyesen. Egyáltalán nem akarunk az erre a problémakomplexusra vonatkozó különféle idealista nézetekkel vitázni, a teológiai történelemfilozófiáktól a szellemtudományos vagy fenomenológiai konstrukciókig, amelyek az embert végül is saját kultúrájának mitikus demiurgoszává változtatják át. Éppígy fölösleges volna részletesen foglalkozni a vulgármarxizmussal, amely szerint az ember és tevékenysége egy szinten mitizált objektív gazdasági „természeti törvényszerűség” mechanikus terméke; s ha eközben még a termelőerőt és a technikát is azonosítják, akkor ez a fetiszizáló misztifikálás eléri csúcspontját. (A következő fejezetben kissé részletesebben taglaljuk majd a vulgármarxista mechanisztikus felfogás módszertani tévedéseit.) Most csak arra utalunk, hogy az imént jelzett dinamikus struktúra: az, hogy az ember válaszol azokra a kérdésekre, amelyeket a társadalom és ennek a természettel folytatott anyagcseréje tesz fel neki, csak parafrázisa, konkretizálása annak a korábban már idézett marxi mondásnak, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem saját maguk által választott, hanem számukra objektíve adott körülmények között. A gazdasági fejlődés fővonalát csak akkor érthetjük meg megfelelően, az alapjukul szolgáló ontológiai tényállások és tendenciák szerint, ha tisztában vagyunk ezzel az összefüggéssel.

Mielőtt foglalkozhatnánk az itt konkrétan felmerülő kérdésekkel, legalábbis általánosságban tisztáznunk kell, hogy milyen strukturális és dinamikus feltételek között megy végbe ez a bipoláris mozgás. Éppen az imént ismertük meg az egyik pólust, az embert mint mozgó és fejlődő komplexust. Éppilyen világos, hogy a másik pólus szükségképpen a társadalom mint totalitás. Marx „A filozófia nyomorúságá”-ban Proudhonnal szemben ezt mondja: „Minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak... Mihelyt a politikai gazdaságtan kategóriáival egy ideológiai rendszer épületét konstruáljuk, kificamítjuk a társadalmi rendszer tagjait. A társadalom különböző részdarabjait megannyi különálló társadalommá változtatjuk, amelyek egymást követően lépnek fel.”¹³ Feltétlenül ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az egésznek elsőbbsége van a részekkel, az összkomplexusnak az ezt alkotó részkomplexusokkal szemben, mert egyébként — akarva-akaratlanul — extrapoláló módon önállósítjuk azokat az erőket, amelyek a valóságban csupán

¹³ Marx: Das Elend der Philosophie [Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Fr. Engels, J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1919.] p. 91 — 92. [V. ö.: MEGA I. 6., p. 180.] — [MEM 4. k., 125. old. alapján]

valamely részkomplexus különösségét határozzák meg a totalitáson belül; így ezek gáttalan önálló erőkké lesznek, és érthetetlenné válnak a fejlődésnek azok az ellentmondásai és egyenlőtlenségei, amelyek az egyes komplexusok dinamikus kölcsönhatásaiból és főként a részkomplexusoknak a totalitáson belül elfoglalt helyéből fakadnak. Éppen az ilyen kérdésekben mutatkozik meg, mennyire veszélyeztetheti a valóság megfelelő megértését valamely részkomplexus következetes ismeretelméleti vagy logikai-gondolati felépítésének módszertani elsőbbsége. Természetesen mindegyiknek, mint itt ismételtén kimutattuk, megvan a maga sajátossága, amely nélkül lehetetlen volna megérteni lényegét. De ezt a sajátosságot ontológiailag nemcsak a részkomplexus ontotörvényűsége határozza meg, hanem mindenekelőtt az a hely és funkció, amelyet a társadalmi totalitásban betölt.

Ez a meghatározás nem pusztán formális, nem olyan, amely önállóan — gondolatilag — végigvihető, és csak azután tehető más erőkkel kölcsönhatásban vizsgálat tárgyává, hanem mélyen és döntően befolyásolja minden egyes részkomplexus kategoriális felépítését, dinamikus kibontakozását, és sok esetben éppen legközéppontibb kategóriáit módosítja. Vegyünk szemügyre néhány olyan esetet, amelyet megvizsgáltunk már. A hadvezetés komplexusa, mint az összes többi, annak a társadalomnak a gazdasági-társadalmi lehetőségein alapul, amelyben megjelenik. Ezen az alapon alakul ki a taktika, ez a központi fontosságú kategória, amely e komplexus helyzetét, különösségét mindenkor specifikus módon fejezi ki. De hamis extrapoláció volna, az imént bírált értelemben, ha ennek katonai főfogalmát, a stratégiát szintén ugyanilyen módon akarnánk meghatározni. Clausewitz már akkor is bebizonyította, hogy igazi filozófiai érzékkel közeledik e kérdéshez, amikor világosan felismerte, hogy a stratégia túlnyomórészt politikai jellegű, és túlhalad a pusztán katonatechnika körén. És e területnek mind elmélete, mind pedig gyakorlata azt mutatja, hogy milyen végzetes lehet — gyakorlatilag is —, ha a stratégiát ismeretelméleti vagy logikai formában immanensen a taktikából bontakoztatják ki és fejlesztik tovább gondolatilag; a helyzet persze semmivel sem lesz jobb, ha a taktikát a stratégia így konstruált fogalmából mechanikusan vezetik le. E két kategória ontológiai különeműsége, amely a résznek és az egésznek a viszonyából fakad, az egyetlen valóságos alap arra, hogy ezt a viszonyt elméletileg és gyakorlatilag helyesen ragadjuk meg. Hasonló — de csak hasonló, nem pedig azonos — a tartalom és a forma viszonya a jogi szférában; itt mindig immanens jogi szempontból megoldhatatlan problémák jönnek létre, amelyek a történelem folyamán mint a jog-keletkezés, a természeti jog stb. problémái különböző alakokban, különböző megoldási irányokkal szintén ilyen ontológiai különeműségeket tártak fel. Ez a kérdéskomplexus az etikában majd fontos szerepet játszik.

Nem hangsúlyozhatjuk elég gyakran, hogy ontológiai problémáknál mindig a tárgyak és vonatkozások éppígyletét kell létalapnak vennünk, és hogy ezért a módszertani egyformásítási tendenciák nagy veszélyt jelentenek a valódi tárgyak megfelelő megismerése számára. Már Hegelnél is láthattuk, hogy oly gyakran zseniális felismeréseit milyen gyakran hamisítja meg és torzítja el az, hogy logizálja az ontológiát. Ez nagyon világosan mutatkozik meg abban is, hogy azt, amit abszolút szellemnek nevezett (művészet, vallás és filozófia) tisztánlátó szemmel élesen elhatárolja az objektív létől (társadalom, jog, állam). De már az is rögtön elhomályosítja és eltorzítja saját intuícióját, hogy félreismeri a vallás specifikus éppígyletét, és a művészet-

tel és a filozófiával egynemű fejlődési sorba illeszti be, s így nem veszi figyelembe ezt az éppigylétet, és — a dolog lényegét tekintve — valójában pusztá vallásfilozófiává degradálja a vallást. Még fontosabb és még súlyosabb következményekkel jár az az összpozíció, amelyet a — világtörténelmileg tekintett — abszolút szellemnek juttat rendszerében. Ez már a „Fenomenológia”-ban is emlékező bensővé válásként (Er-Innerung), a külsővé válás (Ver-Äusserung) (elidegenedés) utólagos visszavételeként, valódi folyamatként, a szubsztancia és a szubjektum azonossá válásaként jelentkezik. Ez azonban nemcsak az össz folyamat tetőpontjává és csúcává teszi az abszolút szellemet, hanem egyidejűleg ki is küszöböli ezt a valódi folyamatból: ez a világtörténelemben játszódik le, és valódi beteljesedése az állam kialakulása, amely az eszmét magában a valóságban testesíti meg. Eközben Hegel nagyon éleselméjűen látja annak kettős arculatát, amit abszolút szellemnek nevez: nevezetesen egyrészt a legmagasabbrendű szellemi szintézist, amely a történelemben valóságosan megy végbe, másrészt azonban egy olyan objektivációt, amely a valóság folyamatában nem vesz részt, és ezt közvetlenül nem tudja befolyásolni. Bármennyi helyes és mély felismerést tartalmaz is végső lényegét tekintve ez az önállóság, ez a közvetlen valódi hatástól való elvonatkoztatás, Hegel rendszerfelépítésében ez az egész szféra a mindenhatóság és a tehetetlenség szerves, egymással összeegyeztethetetlen (nem pedig természetesen, dialektikusan ellentmondásos) dualitását mutatja.

Marx a „Szent család”-ban éleselméjűen bírálta ezt a „felemásságot”: „Már Hegelnél a történelem *abszolút szellemének a tömeg az anyaga*, megfelelő kifejezése pedig csak a *filozófia*. A filozófus azonban csak mint az a szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára ébred önmagának. Erre az utólagos tudatra redukálódik a filozófus része a történelemben, hiszen a valóságos mozgást az abszolút szellem *öntudatlanul* viszi végbe. A filozófus tehát *post festum* érkezik.” Ennek az a következménye, hogy Hegel „az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban ébred *tudatra* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik”.¹⁴ Hegel „felemássága” azon alapul, hogy az ontológiai tényeket hamisan logizálva merev és hamis antinómiába manőverezi bele magát: a mindenhatóság és a tehetetlenség antinómiájába, amelynek semmi köze sincs a valódi ontológiai tényálláshoz. A valóság tudatszerű (egyebek közt filozófiai) visszatükrözése, mint ezt már megmutattuk és a következő fejezetben még részletesebben mutatjuk majd meg, nem az anyagi történelem tehetetlen kísérőjelenése, és e történelem filozófiai végiggondolásának, mint ezt már Marx példája mutatja, szintén nem csupán *post festum* jellege van. Amikor Scheler és őt követve Hartmann az ontológiában olyan hierarchiát létesít, amelynek legmagasabbrendű formáit az jellemzi, hogy nem képesek a valódi világba beavatkozni, akkor megváltozott történelmi feltételek között, immár az ész hatóerejébe vetett hit nélkül, bizonyos értelemben azt a kétértelműséget újítják meg, amely Hegelnek az abszolút szellemről szóló tanításában nyilatkozott meg. E tehetetlenség megállapítása nemcsak azt fejezi ki, hogy nem hisznek az olyan immanens történelmi fejlődésben, amely a saját — persze

¹⁴ MEGA I. 3., p. 257—258. — [MEM 2. k., 84—85. old. alapján]

tisztán ontológiai — értelmét önmagába rejtene és történelmileg kibontakoztatná, hanem ez módszertanilag és tartalmilag egyaránt hamis, megengedhetetlen értékítélet tisztán ontológiai tényállásokkal kapcsolatban. Marx koncepciója már csak azért is hamisítatlanabbul ontológiai, mint Hegelé — hogy utódairól ne is beszéljünk —, mert tisztán elválasztja egymástól a lét- és az érték-kérdéseket, elfogulatlanul és ontológiai szempontból vizsgálja valódi kölcsönhatásaikat, és az értékeket csakugyan a valóságból növeszti ki és a valóságban engedi hatni, anélkül, hogy ezzel megsértené a tiszta lét igazi mivoltát. Ezért nála a lét és az érték nem megy át kétértelműen egymásba, hogy aztán végül — lelkesülten vagy kiábrándultan — sommásan fogja fel az egész létet. Marx arra törekedett, hogy a maguk ontológiai objektivitásában fejtsse ki és fogja fel azokat a nagy fejlődési tendenciákat, amelyeket a társadalmi lét mint olyan saját létének dinamikájából kifolyólag önmagában és önmagából kifejleszt. A fejlődőben levő társadalmi lét ontológiájának mindenkor megoldandó, fontos konkrét problémája, hogy ezen az összefolyamaton belül milyen jelentőségre tesznek szert az értékek, értékelések, értékrendszerek. De ha az összefolyamat logikailag általánosított értékelésévé válik, akkor az abszolút objektív szándékú értékelés tiszta szubjektivitásba csap át, amely csak az értékelőt jellemzi, nem pedig az értékeltet.

Egy ízben érintettük már azt az alapproblémát, amellyel most foglalkozunk. A társadalmiság mind tisztább, önállóbb formákban való kialakulásának folyamatáról van szó, arról az ontológiai jellegű folyamatról, amely mindig megindul, amikor valamely egyszerűbb fajtájú létmódból, a létkörülmények valamiféle konstellációja következtében, bonyolultabb létmód alakul ki. Ez az eset következik be, amikor a szervesen anyagból élet keletkezik, vagy — sokkal bonyolultabb módon — amikor az emberek pusztá élőlényekből valamely társadalom tagjaivá válnak. Azt kell tehát nyomon követnünk, hogy miként sokasodnak, válnak mind közvetettebbé, miként tevődnek össze önálló és sajátos komplexusokká a társadalmiságnak azok a kezdetben elszigetelt és szétszórt kategóriális szerkezeti elemei, amelyek, mint láttuk, már a legkezdetlegesebb munkában is hatékonyak, hogy mindezeknek az erőknek a kölcsönhatásából bizonyos fokokon társadalmakat hozzanak létre. Azt is megmutattuk, hogy a lét bonyolultabb formái mindig az egyszerűbbekre épülnek fel: az élőlényben lejátszódó, létezését és reprodukcióját alkotó folyamatok a szerves természet, a fizikai és a kémiai lét világából valók, és az élőlény biológiai léte átrendezi őket saját létezési feltételei számára. Nem akarunk az itt felmerülő problémákkal foglalkozni (ez a biológia tudományának és az élet ebből kialakuló ontológiájának a feladata), csak azt állapítjuk meg itt, hogy a társadalmi lét mindig a szerves és szervesetlen lét kategóriáinak átrendezését jelenti, és hogy sohasem képes leválni erről az alapról. Ez természetesen nem zárja ki olyan specifikus társadalmi kategóriák kialakulását, amelyeknek nincs, sőt nem is lehet analógiájuk a természetben. A munkaeszköz és a munkatárgy csak az immanensen alapjukul szolgáló természeti törvények következtében tudják ezeket átrendezni; nem fordulhat elő a munkafolyamatban olyan mozgás, amely mint mozgás ne biológiailag volna meghatározva. A munkában mégis olyan dinamikus komplexus jön létre, amelynek döntő kategóriái — elég, ha a teleológiai tételezésre emlékeztetünk — a természethez képest valami gyökeresen és minőségileg újat jelentenek. Mint már szintén megmutattuk, magának a munkának és főként a társadalmi gyakorlat belőle kinövő más fajtáinak a lényegéhez tartozik, hogy mindig új,

mindig bonyolultabb, mindig tisztábban társadalmilag közvetített formákat hívnak életre, így hát az ember élete mindinkább olyan környezetben játszódik le, amelyet ő maga mint társadalmi lény alkotott meg, és ebben a környezetben a természet főként mint a természettel folytatott anyagcsere tárgya fordul elő.

Ha most a következőkben rátérünk e fejlődés ontológiai elveinek a kifejtésére, akkor a problémát kettős és mégis egységes nézőpontról kell megközelítenünk. Egyrészt utunknak mindig a társadalom totalitása felé kell vezetnie, mert csak ebben tárják fel a kategóriák igazi ontológiai lényegüket; igaz ugyan, hogy minden részkomplexus tárgyiasságának, mint már ismételten kifejtettük, megvan a maga specifikus tárgyiasság-módja, amelyet a társadalom átfogó megértése érdekében feltétlenül meg kell ismerni; de ha ezeket elszigetelten vizsgálják vagy a középpontba állítják, akkor könnyen eltorzulhatnak az összfejlődés igazi és nagy vonalai. Másrészt e fejtegetések középpontjában a gazdasági kategóriák kialakulásának és változásának kell állniuk. Ebben a tekintetben, mint az élet tényleges reprodukciója, a gazdaság ontológiailag különbözik minden más komplexustól. Eddig az összreprodukciót az ember szemszögéből néztük, mivel az ő biológiai-társadalmi reprodukciója alkotja a totalitás megszüntethetetlen alapját. Magában a munkában is felfedeztük társadalmi lényegét (nembeliségét). A gazdaság mint minden közvetítés dinamikus rendszere adja meg az anyagi alapot az emberi nemnek és egyedi példányainak reprodukciójához. Ez egyúttal azt is kifejezi, hogy miként bontakozik ki azzá a folyamattá, amellyel most foglalkozunk: nevezetesen, hogy miként válik a maga elementáris, hamisítatlan ontológiai sajátosságában mind társadalmibbá a társadalom, és ezzel együtt az emberek is, akik valóságosan a társadalmat alkotják. Mert, mint ismételten megmutattuk, az emberek összes bonyolult életmegnyilvánulásának érzéki előfeltétele ez az egyéni és nembeli reprodukció. De ha a létnek megfelelően akarjuk megérteni a társadalom és benne az ember fejlődésének viszonyait, akkor feltétlenül szemügyre kell vennünk azt is, amit korábban e folyamatban a jelenség és a lényeg ellentmondásos dialektikájának neveztünk. Mivel a következőkben gyakran és konkrétan foglalkozunk majd az itt kialakuló ellentmondásokkal, elég, ha arra a puszta tényre emlékeztetünk, hogy például a termelőerők fejlődése — önmagában véve, lényegének megfelelően — azonos az emberi képességek fokozódásával, de megjelenési módja — szintén mindenkor társadalmi szükségszerűséggel — az ember lealacsonyodásához, eltorzulásához, önmagától való elidegenedéséhez vezethet. És hadd hangsúlyozzuk most is, mint korábban, hogy a jelenségek világa Marxnál a realitás szférája, a társadalmi lét igazi alkotóeleme, és szó sincs arról, mintha ennek pusztán látszatszerű szubjektív jellege volna. Ezért itt, ahol a társadalmi lét fejlődésének fővonaláról beszélünk, figyelmünket arra kell irányítanunk, hogy a társadalmi létnek ez a valódi lényege a maga társadalmilag-történelmileg meghatározott változásai során milyen utakon és milyen irányokban halad. Eközben természetesen sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül a létező lényeg és a szintén létező jelenség közti szükségszerű ellentmondásokat; e fejtegetés főhangsúlyát azonban a lényeg mozgásának kidolgozására kell helyeznünk.

Általános ontológiai megfontolásaink során már szóltunk e fejlődés döntő irányvonaláról is; ez a specifikus társadalmi kategóriák eluralkodása a társadalmi lét felépítésében és reprodukciós dinamikájában, vagyis a természeti

korlátok visszaszorulása, amiről már szintén gyakran szoltunk. Ha most ezt a vonalat az eddigieknél kissé behatóbban akarjuk szemügyre venni, akkor előbb néhány megjegyzésben pontosan el kell választanunk magát a dolgot tudati tükröződéseitől. Ez az elhatárolás, mint már hangsúlyoztuk, a mindenkori magábanvaló objektivitását választja el az emberek tudatában megjelenő szubjektív (noha gyakran társadalmilag általánosan szubjektív) tükröképétől. Ennek a szembeállításnak semmi köze sincs a jelenség és a lényeg korábbi szembeállításához, ahol is mindkét tényező objektíve létezik. A szubjektív mozzanatra azért kell itt különösképpen utalnunk, mert a történelem folyamán lassan az embereknek még legtermészetibb életfunkcióik is társadalmiasodnak. Ha most valami, ami eredetileg természeti volt, az emberi átélés szempontjából hosszú idő alatt változik ily módon át, akkor ez a változás az emberek tudatában olyasminek jelenik meg, ami létét tekintve maga is természetinek fogható fel. De az ontológiai vizsgálat során az ilyen tudati megnyilvánulásokat nem szabad figyelembe venni. Csak az objektív folyamatot, önmagában véve, kell tekintetbe vennünk, és ebben a tiszta természetiséggel való szakítás már a munka tényével megkezdődik. Az ideológiai kontrasztok tehát többnyire azt jelzik, hogy a természeti korlátok visszaszorulásának alacsonyabb foka egy magasabbrendűvel ütközött össze. Az, amit ideológiailag mint „természetet” védelmeznek a pusztán „társadalmival” szemben, ezt a nevet csak történelmileg viszonylagos értelemben érdemli ki; képletesen tehát beszélhetnénk valamiféle kvázitermészetéről, ahogy gyakran, persze más összefüggésekben, a társadalmat a maga objektív törvényszerűségében „második természet”-nek nevezik. Ez a kvázitermészet, amely számottevő szerepet játszott az érzés és gondolkodás történetében, a szexuális viszonylatoktól az olyan tisztán ideológiai koncepciókig terjed, mint amilyen a természeti jog. A félreértések elkerülése érdekében tehát egy pillantást kellett vetnünk erre a kérdésre is.

Mindazok után, amit eddig a fejlődésről és a haladásról kifejtettünk már, magától értetődő ugyan, hogy számunkra itt döntően a mind-társadalmibbá-válás ténye a fontos, és hogy magának a társadalmi létnek ide vonatkozó tényeit megállapítva feltétlenül tartózkodnunk kell az ezekkel kapcsolatos értékítéletek minden fajtájától. És mégis — ismét: a félreértések elkerülése végett — nem csupán saját értékeléseinktől kell tartózkodnunk, hanem figyelmen kívül kell hagynunk az egyes kultúráknak azokat a történelmileg fölöttébb fontos filozófiai és vallásos, tudományos és művészi reagálásait is, amelyek a most vizsgálandó társadalmi fejlődésre vonatkoznak. Ugyanis az ismételten kifejtett egyenlőtlen fejlődésből következik, hogy szükségképpen létre jöhetnek társadalmilag primitív talajon is később felülmúlhatatlan, tökéletes korai teljesítmények; részletesen idéztük erről annak idején Marx Homéroszra vonatkozó ítéletét. Ez sokkal több, mint találó részítélet, ez módszertanilag rendkívüli következményekkel járó általános kijelentés, de messzeható igazsága ellenére sem jelenti későbbi korok magasabbrendű társadalmi-ontológiai fejlettségének tagadását. Marx itt azáltal, hogy megállapítja az egyenlőtlen fejlődést, nem mond ellent az ilyen tényállás-meghatározásoknak, ellenkezőleg, éppen a gazdaságilag fejletlen alapnak és a felülmúlhatatlan epikai megformálásnak ez az ellentéte vezet el az egyenlőtlen fejlődés elvi megállapításához. Noha ez különösen pregnánsan mutatkozik meg a művészetben, ebből még távolról sem következik, hogy az egyenlőtlen fejlődésnek erre a területre kellene korlátozódnia. Az elméleti és a gyakorlati

kultúra minden területén akadnak korai tökéletes teljesítmények, amelyeknek egyszerű társadalmi előfeltételeit szükségképpen megzavarja és megsemmisíti a társadalmi fejlődés. A haladásnak ilyen esetekben megnyilatkozó objektív ontológiai jellegét nem érinti az ilyen ellentmondásosság, sőt az ilyen ellentmondások még inkább aláhúzzák a társadalmi lét tisztán objektív mozgásának ellenállhatatlan mivoltát.

Ha most a társadalmiságnak ezt a kibontakozását az önálló önbeteljesedés szempontjából akarjuk megvizsgálni, akkor abból kell kiindulni, hogy miként hat a termelőerőknek gyakran még természeti meghatározásoktól átitatott növekedése (például a népesség egyszerű növekedése, amely persze szintén nem egyszerűen „természeti”) az osztálytársadalom struktúrájára. Más szóval milyen következményekkel jár a termelőerők fejlődése a társadalmiság felépítésére és dinamikájára. A történelem folyamán itt az eredeti emberi közösségek állapotához viszonyítva két döntően divergáló típust figyelhetünk meg. A kiindulási helyzetet, amelyet Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című művében részletesen tárgyalt, Marx így jellemzi a „Nyersfogalmazvány”-ban: „A természetadta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda — a vér, a nyelv, a szokások stb. közössége — első feltétele annak, hogy életük *objektív feltételeit* és magát reprodukáló és tárgyiasító tevékenységét (a pásztori, vadász, földművelői stb. tevékenységet) *elsajátítsák*. A föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely egyaránt szolgáltatja a munkaeszközt, a munkaanyagot, és a közösség székhelyét, *bázisát*. . . A munka folyamata által történő valóságos elsajátításnak ezek az *előfeltételei*, amelyek maguk nem a munka *termékei*, hanem természeti vagy *isteni* előfeltételeiként jelennek meg.”¹⁵ Itt egészen világosan látható, hogy miben rejlik az ilyen közösségekben a „természetiség” lényege. Főként abban, hogy az így működő komplexusok szervező és összetartó ereje a munka, de az olyan munka, amelynek előfeltételei még nem magának a munkának a termékei. Marx e fogalom meghatározásakor joggal hangsúlyozza a kifejtendő ellentétet a későbbi formációkhoz képest. Ezért a természeti előfeltételek itt még túlsúlyos mozzanatát állítja a középpontba, de már itt céloz arra, hogy ezeket az emberek nemcsak természetinek, hanem isteni eredetűnek is látják, hogy objektíve többé már nem lehetnek tiszta természet, hogy már emberi munkát fordítottak rájuk, anélkül persze, hogy az emberek helyesen megérthették volna adottságuk mikéntjét. Gondoljunk például a Prométheusz-mítoszra, amely tipikusan fejezi ki azt a tényállást, hogy az ember és a természet viszonyát (objektíve: a munka útján) szabályozó mozzanatok isteni adományoknak látszanak mindaddig, amíg elszigetelten lépnek fel és ezért még nem tudják áthatni a reprodukció egész birodalmát. De függetlenül attól, hogy objektíve mennyire társadalmi megalapozottságúak már a természetileg ható életmozzanatok (egy csorda például objektíve akkor sem tiszta természeti tárgy már, ha a tenyésztést nem tudatosan irányítják), a világtörténelem szempontjából döntő alternatíva abból alakul ki, hogy ez az állapot — persze egy relativizáló mozgástéren belül — mennyiben képes stabilizálódni, vagyis egyszerűen reprodukálódni, mennyiben és milyen irányokban keletkeznek felbomlásából új formációk növekedési tendenciái.

A valódi történelem kezdetben igenlő és tagadó választ ad erre az alternatívára. Az, amit Marx ázsiai termelési módnak nevez, konkrétan, sokoldalúan

¹⁵ Rohentwurf [id. kiadás] p. 376. — [MEM 46/I. k., 356—357. old. alapján]

változatos formákban mutatja azokat a lehetőségeket, amelyek ezek változatlan reprodukálódásából adódnak.¹⁶ Marx „A tőké”-ben részletesen elemzi e termelési mód szerkezetét és fejlődési lehetőségét, és itt konkrétan indiai formájából indul ki. Kifejti, hogy az ilyen közösségek „a föld közösségi birtoklásán, a földművelés és a kézművesség közvetlen egyesülésén és a munka szilárd megosztásán nyugszanak, amely utóbbi új közösségek létesítése esetén adott tervül és sémául szolgál . . . A termékek fő tömegét a község közvetlen saját szükségletére termelik, nem mint árut; maga a termelés ezért független a munkának az indiai társadalom egészében árucseré által közvetített megosztásától. Csupán a termékek többlete változik át áruvá, részben megint először az állam kezében, amelyhez egy meghatározott mennyiség emberemlékezet óta odaáramlik mint természetbeni járadék.” Az ilyen falvakon belül nagyon határozott munkamegosztás alakul ki, megtalálhatók a különböző kézművesek, a fölérendelt államnak (vízgazdálkodás), a vallásnak stb. a képviselői stb. „Ha a népesség megnő, akkor szűzföldön új közösséget telepítenek a régi mintájára. A község mechanizmusa a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manu-faktúraszerű megosztás lehetetlen, mert a piac a kovács, az ács stb. számára változatlan marad, legfeljebb, a falvak nagyságkülönbsége szerint, egy kovács, fazekas stb. helyett kettő vagy három van. A községi munka megosztását szabályozó törvény itt a természeti törvény rendíthetetlen tekintélyével hat, míg minden különös kézműves, például a kovács stb. hagyományos módon, de önállóan és anélkül, hogy műhelyében bármilyen tekintélyt elismerne, végzi a szakmájához tartozó valamennyi műveletet.”

De különösképpen hangsúlyozni kell, hogy az ázsiai közösségeknek erre a gazdasági alapjára különös állami felépítmény épül rá, amely fölöttébb laza kölcsönös vonatkozásokban áll velük, főként a földjáradék (itt egyszersmind az adó) előteremtésének formájában, az öntözés szabályozásának, a külső ellenséggel szembeni katonai védelemnek az útján. Ebből következik, mint Marx bebizonyítja, e társadalomnak mint egésznek a sajátossága: az alap állandó helyreállítása, tehát az alap dinamikus stabilítása, melyhez az összállami felépítmény gyakran katasztrofális formákban megnyilvánuló labilitása járul: „Ezeknek az önmagukkal beérő közösségeknek — amelyek magukat állandóan ugyanabban a formában termelik újra, és amelyek, ha véletlenül szétrombolják őket, ugyanazon a helyen, ugyanazon a néven megint felépülnek — az egyszerű termelő organizmusa szolgáltatja a kulcsot az ázsiai társadalmak ama változhatatlanságának titkához, amellyel oly feltűnő ellentétben áll az ázsiai államok folytonos felbomlása, újjáalakulása és az uralkodók szüntelen váltakozása. A társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai.”¹⁷ Tőkei kutatásai megmutatják, hogy ez az alapszerkezet a kínai fejlődésben is kimutatható. Ebben a jelenségben az a leg-

¹⁶ Az ázsiai termelési módról, amelyet a sztálini korszak el akart távolítani a marxizmusból és egy üres és kiagyalt, állítólagos „ázsiai feudalizmus”-sal próbált helyettesíteni, az utóbbi időben, sajnos mindmáig csak magyar nyelven, kitűnő marxista monográfia jelent meg, Tőkei Ferenc sinológus tollából: „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez” [Kosuth Könyvkiadó] Budapest 1965. [Időközben megjelent francia nyelven: „Sur la mode de production asiatique” (Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, 58., 1966) és német nyelven is: „Zur Frage der asiatischen Produktionsweise” címmel. Ford.: Bródy Ferenc és Vértesné Meller Ágnes. H. Luchterhand, Neuwied—Berlin, 1969.]

¹⁷ Kapital I. [7. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1914] p. 322—323. — [MEM 23. k., 335—336. o.]

feltűnőbb, ami egyúttal a legtermészetibbnek is hat, hogy a faluközösségek újból és újból helyreállnak, és rendkívül szilárdnak bizonyulnak önmaguk helyreállításában, s mindez a mélyreható szerkezeti változásokkal szembeni immunitással kapcsolódik össze. Így hát vitathatatlan, hogy az ilyen folyamatok bizonyos analógiákat mutatnak a fajok ontogenetikai fenntartásával, és ezzel valamiféle természetiség benyomását keltik. De Marx elemzése megmutatja, hogy az ilyen analógiák mindenképpen csak látszólagosak. Nem veszik figyelembe, hogy például az indiai falvak létezése már viszonylag előrehaladott társadalmi munkamegosztáson alapul (mezőgazdaság és kézműipar), amelyből persze hiányzanak még azok a specifikus kategóriák és erők, amelyek ezt a társadalmi fejlődés áramába rántják, és ezek közül is elsősorban a társadalom minden pórúsát átható, intenzív árucserének az emberi sorsokat meghatározó hatalma. A munkamegosztást túlnyomórészt még a fogyasztás közvetlen szükségletei határozzák meg, a munkamegosztás nem hoz még létre új szükségleteket, amelyek azután a maguk részéről visszahatnának rá. A gazdasági alap és az állami felépítmény viszonya is a földjáradék (egyszersmind adó) formájában statikusan szabályozódik, azok nélkül a bonyolult kölcsönhatások nélkül, amelyek segítségével más formációkban ezek kölcsönösen mozgatják egymást, mindkét területen bomlásokat és előrehaladásokat idéznek elő, noha itt is minden további magyarázat nélkül nyilvánvaló, hogy mind a földjáradék, mind az adó, mind pedig kettőjük egybeesése a társadalmi lét meghatározásai közé tartozik, és nem természeti kategória. Az ázsiai termelési mód problémája tehát nem a társadalom még természeti állapotára utal vissza, hanem inkább a társadalmi kategóriák és az objektív gazdasági haladás benső viszonyának különös — negativitásában különösen tanulságos — esete.

Teljesen ellentétes sorsot tár fel az őskommunisztikus szerkezet átalakulása Görögországban és Rómában. Ez a forma már a város és a falu szétválásának alapján alakult ki, itt azonban a város, a Kelettől eltérően, nem válik el a közvetlen gazdasági reprodukciótól, és nem csupán a földjáradék elsajátításának útján vesz részt benne, hanem az egyes parcellatulajdonosok létezése elválaszthatatlanul kapcsolódik állampolgárságukhoz. „A szántóföld a város territóriumaként jelenik meg; és nem a falu a föld puszta tartozéka” — mondja Marx. Ehhez járul, hogy az egyed számára földhöz való viszonya a törzshöz való tartozásából következik ugyan, de ez a föld mégsem közvetlenül közös törzsi tulajdon, hanem személyes birtoka; „mint a község tagja az egyes ember magántulajdonos”. Itt szóba sem jöhet az, ami Keleten döntő volt, hogy „az egyednek a tulajdona ténylegesen csak közös munkával hasznosítható — tehát például a vízvezetékek segítségével a Keleten”. A törzs régi formáit a vándorlások, a hódítások stb. többé-kevésbé fellazították és széttörték, s ezáltal a hódítás, a területelfoglalás, az ezzel szembeni védelem kerül az élet problémáinak középpontjába. „Ezért a háború az a nagy összefeladat, az a nagy közösségi munka, amelyre szükség van akár ahhoz, hogy az eleven meghatározott lét objektív feltételeit elfoglalják, akár ahhoz, hogy ezek elfoglalását megvédelmezzék és megörökítsék.” Így alakul ki a társadalom sajátos formája: „A városban való koncentrálódás a vidékkel mint territóriummal; a közvetlen fogyasztásra dolgozó kicsinybeni mezőgazdaság; az ipar mint az asszonyok és lányok házi mellékfoglalatossága (fonás és szövés), vagy csak egyes ágakban önállósulva (faberek stb.). E közösség fennmaradásának előfeltétele a közösség szabad önfenntartó parasztjai közötti egyenlőség fenntartása és a saját munka mint tulajdonuk fennmaradásának feltétele. Mint tulajdonosok viszonyulnak

a munka természeti feltételeihez; de ezeket a feltételeket még folyvást személyes munka kell hogy tételezze valóban mint az egyén személyiségének, személyes munkájának feltételeit és objektív elemeit.”¹⁸ Minden további magyarázat nélkül világos, hogy ily módon a társadalom sokkal társadalmibb formája alakul ki, mint a Keleten. Mindenekelőtt olyan, amelynek semmiképp sem kell az egyszer már létrejött állapot egyszerű reprodukciójára, helyreállítására szorítkoznia, hanem amely saját létezése reprodukciójának dinamikájában eleve tartalmazza a terjeszkedést, az előremozgást, a továbbhaladást. Csak az a kérdés, hogy ebben az esetben a felépítés szerkezete és a mozgás dinamikája miként viszonyul egymáshoz?

Röviden összefoglalva és elébevégyva annak, amit mindjárt kifejtünk, ezt mondhatjuk: e formáció lényegéhez tartozik, hogy kibővítve reprodukálódjék, hatalmas mértékben túllépjen saját kezdeti adottságán, de az ily módon felbressztett erők csak egy bizonyos szakaszon át tudják társadalmi alapjaikat és kiindulópontjaikat továbbvezetni, és lassanként szükségképpen azt a struktúrát rombolják szét, amelyet ők hoztak létre. Marx így írja le, Róma viszonylatában, ezt a helyzetet: „Nevezetesen a hadügy és a hódítás befolyása, amely pl. Rómában lényegesen hozzátartozik magának a közösségnek a gazdasági feltételeihez, szünteti meg azt a reális köteléket, amelyen a közösség nyugszik. Mindezekben a formákban a fejlődés alapzata az egyes ember és közössége közti *előfeltételezett* — többé-kevésbé természetadta vagy akár történelmileg kialakult, de hagyományosan kialakult — viszonyok *újatermelése* és egy *meghatározott*, az egyes ember számára *előre-meghatározott objektív* lét, mind a munka feltételeihez, mind a munkatársaihoz, törzsbeli társaihoz stb. való viszonyulásban, — a fejlődés ezért eleve *korlátozott*, de a korlát megszüntetésével hanyatlást és pusztulást jelent.”¹⁹ A gazdaságilag-társadalmilag döntő mozzanatot „A tőké”-ben Marx így határozza meg: „Az önállóan gazdálkodó parasztok szabad parcellatulajdonának ez a formája mint uralkodó, normális forma alkotja . . . a társadalom gazdasági alapját a klasszikus ókor virágkorában . . .”²⁰ Mindazok a gazdasági erők, amelyek eközben felszabadulnak, végső soron e társadalom elkerülhetetlen, kilátástalan szétbomlását idézik elő. Más összefüggésekben hivatkoztunk már Marxnak arra a megállapítására, amely szerint a parasztság felbomlásának negatív jelenségmódjaiban hasonló folyamata, a parasztság elválasztása a földbirtoktól, amely Angliában mint eredeti felhalmozás, hatalmas kapitalista fellendülésre vezetett, a klasszikus ókorban csak parazita, városi lumpenproletariátust tudott életre hívni. Ennek az alapvető ellentétnek egész sereg oka van, amelyek azonban mind mélyen összefüggnek az antik polisz éppen ábrázolt társadalmi fejlődésfokával. A kezdeti gazdasági virágzás széles kiterjedt árucserét, nagy vagyonok koncentrációját hozza létre. De mindez egyrészt pusztán a kereskedelmi tőkének és a pénztőkének, másrészt a rabszolgagazdaság nagymérvű kiterjeszkedésének formájában megy végbe. Marx a kereskedelmi tőkéről mint önálló gazdasági hatalomról ezt állapítja meg: „A kereskedelmi tőke eleinte csupán közvetítő mozgás két olyan végpont között, amelyen nem uralkodik és olyan előfeltételek között, amelyeket nem ő teremt . . .” „A kereskedelem ezért mindenütt többé vagy kevésbé

¹⁸ Rohentwurf [id. kiadás] p. 378—379. — [MEM 46/I. k., 358—360. old. alapján]

¹⁹ Ebd., p. 386. — [Uo., 366. o.]

²⁰ Kapital, III. 2. [4. Auflage, O. Meissner, Hamburg, 1919] p. 340—341. — [A tőke III. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1967. 773. old. alapján]

bomlasztóan hat a termelés meglevő szervezeteire, amelyek különféle formáikban mind főleg a használati értékre irányulnak.”²¹ Immár nem tőle függ, hogy hová vezet ez az út. Éppígy hat a pénztőke gyarapodása, amely a munkaviszonyoknak ezen a fokán még túlnyomórészt csak az uzsora formáját veheti fel: „Az uzsorás tehát egyrészt aláássa és szétrombolja az ókori és feudális gazdagságot, valamint az ókori és feudális tulajdont. Másrészt aláássa és elpusztítja a kispaszti és kispolgári termelést, egyszóval mindazokat a formákat, amelyekben a termelő még termelőeszközeinek tulajdonosa.” Különösen súlyos és felbomlasztó hatása volt ennek az antik poliszban, „ahol a termelőknek a termelési feltételeik feletti tulajdona egyben a politikai viszonyoknak, az állampolgár önállóságának alapját is alkotta”.²²

Megmutatkozik tehát, hogy az árucseré, noha ilyen alapokon a kapitalista társadalmiasodás első, legkülsődlegesebb és legkezdetlegesebb formáig emelkedhetett, a társadalmi struktúrára végső soron szükségképpen rombolóan hatott. Az így támadó társadalmi zsákutcának az a döntő oka, hogy minden igazi átalakulás társadalmi középpontja, maga a munka és a belőle közvetlenül fakadó társadalmi – emberek közti – viszonylatok még túl kevésé társadalmiasodtak, túlzottan a „természeti” kategóriák uralma alatt voltak ahhoz, hogy lehetővé váljon igazi társadalmi megszerveződésük. Marx ezt a helyzetet is behatóan elemzi. Az „élő és tevékeny embereknek és a természettel való anyagcseréjük természeti, szervetlen feltételeinek az *egységét* és ezért a természetnek emberek által való elsajátítását” magától értetődő kiindulópontnak tekinti, és itt az ontológiai probléma, a társadalmi lét igazi társadalmivá válása ennek az eredeti egységnek a „szétválásában” rejlik, ami adekvát formáját csak a „bér-munka és a tőke viszonyában” éri el. A korai, kezdeti formációkban az immannensen ható társadalmi erők még nem hajthatják végre ezt a szétválasztást. Marx ezt mondja: „. . . a társadalom egyik részét maga a másik saját reprodukciójának pusztán *szervetlen és természeti feltételeiként* kezeli. A rabszolga nem áll semmiféle viszonyban munkája objektív feltételeihez, hanem magát a *munkát*, mind a rabszolga, mind a jobbágy formájában, a termelés *szervetlen feltételeiként* a többi természeti lény közé sorolják, a barom mellé, vagy pedig a föld függelékeként. Másszóval: a termelés őseredeti feltételei természeti előfeltételekként, a *termelő természeti létezési feltételeiként* jelennek meg, ugyanúgy, ahogyan eleven teste – amelyet, bár ő termeli újra és fejleszti, eredetileg nem ő tételezett – önmaga *előfeltételeiként* jelenik meg; saját meghatározott (testi) léte természeti előfeltétel, amelyet nem ő tételezett.”²³ Túlon túl ismeretes, és ezért nem szorul részletes kifejtésre, hogy a munkának ezek a szubjektív és objektív – „természetileg” készen talált, nem önállóan alkotott – létfeltételei csak fölöttébb korlátozott kibontakozási lehetőségeket nyitnak meg. Itt csak arra utalunk, hogy a rabszolgaságon alapuló munka lényegileg csak extenzív fokozódásra ad lehetőséget, főként a rabszolgák tömegének növekedése útján, de ennek egyrészt az emberanyag megszerzése szempontjából sikeres háborúk az előfeltételei, másrészt és ezzel egyidőben azonban szakadatlanul felbomlasztja az antik városállamok specifikus katonai alapját, a szabad parcellás parasztok rétegét. A gazdasági-politikai expanzió tehát szétrombolja a saját alapjait, és ezzel mindinkább kiúttalan zsákutcába kerül. A pénz- és a kereskedelmi

²¹ Kapital III. 1. [id. kiadás] p. 314., 316. — [Uo., 330., 332. old. alapján]

²² Kapital III. 2. [id. kiadás] p. 135. — [Uo., 581. old. alapján]

²³ Rohentwurf [id. kiadás] p. 389. — [MEM 46/I. k., 368–369. old. alapján]

tőke már vázolt hatásai fokozzák ezt a bomlasztást, de a túlsúlyos mozzanat az az áthághatatlan korlát, amelyet a rabszolga gazdaság állít az összfejlődés elé.

Ezzel az ázsiai termelési módhoz képest a társadalmi lét minőségileg és radikálisan különböző fejlődési módja alakult ki. Mindenekelőtt a társadalom energikusan hangsúlyozott — extenzív és intenzív — továbbfejlődésével van dolgunk, amelynek azonban, éppen mert minden tekintetben látszólag a tetőpontját éri el, problematikus volta minden területen válságokban kezd megnyilvánulni. Ez a válság azonban fölöttébb hosszadalmas, és nemcsak a régi ragyogást nem halványítja el azonnal, hanem, úgy látszik, mintha folyton-folyvást új fellendülésekre, az alapvető válsághelyzet legyőzésére vezetne; csak viszonylag késői stádiumokban mutatkozik ez a gazdasági szétesés félreérthetetlen pusztulásnak az élet minden területén. Mégpedig éppen azon a fokon, amelyen — gazdasági szempontból — a rabszolga gazdaság már elkezdti szétbomlásából szükségszerű spontaneitással kiépíteni az új munkarendnek és munkamódnak azokat az első elemeit, amelyek később, sok, katasztrofális átmenet után, a kiút, az új fokozat, a feudalizmus alapját fogják alkotni. Arra az átmenetre gondolunk, amelyet Max Weber így jellemezett: „Miközben a rabszolga ily módon nem-szabad jobbágygá emelkedik fel, ezzel egyidőben a kolónus röghöz kötött paraszttá süllyed.”²⁴ A korábban teljességgel különmemű társadalmi rétegek tendenciaszerű nivellálódásának ez az új módja a felbomlási tendenciákból fakad, de csak post festum fogható fel olyan tendenciának, amely kivezet a válságból. Konkrét és reális történelmi összefüggésben olyan átmenetnek látszik, amely az akut válságból egy lassú rothadási folyamatba vezet, mivel annyira ellentmond az antik társadalom összefelépítésének, hogy semmiképp sem szolgálhat alapul a társadalom és az állam új fejlődési impulzusaihoz. Ez a tendencia csak akkor bizonyulhat a jövő csírájának, amikor a népvándorlások során teljesen szétesik és felbomlik a római birodalom, és ezt a nivellálódást olyan új impulzusok érik, amelyeket a német törzsi sajátosságok adnak a most kialakuló új társadalmaknak. (Csak a következő fejezetekben térhetünk rá azokra a fölöttébb jelentős problémákra, hogy mit jelent az antik rabszolga gazdaság felépítménye mind a megismerés, mind pedig az elidegenedés és ennek legyőzése szempontjából az emberiség fejlődése számára.)

Az európai fejlődés abban is különbözik az ázsiaitól, hogy különböző formációk egymásutánja és egymásból való kifejlődése található meg benne, s hogy abban a módban, ahogyan ezek felváltják egymást, történelmi folyamatosság, előrehaladás valósul meg. Ha ontológiailag helyesen akarjuk megérteni ezt, akkor radikálisan ki kell küszöbölnünk minden olyan elképzelést, amely, még ha rejtetten is, teleológiai elemeket tartalmaz. Ez már azért is fontos, mert ilyen tendenciák még bizonyos marxistáknál is kísérhetnek, például az az elképzelés, hogy az őskommunizmus felbomlásától a rabszolgaságon, a feudalizmuson és a kapitalizmuson át a szocializmusig vezető út a maga szükségszerűségében valamiképpen előre ki volna alakítva (és így legalábbis valamiféle kriptoteleológiai elemet is tartalmazna). Ennek módszertani alapja világosan látható Hegelnél. Az ő történelemfelfogása szükségképpen teleológiai jellegű volt, mivel a kategóriák egymásból való következtetését logikailag és nem primér módon ontológiailag próbálta felfogni, és mivel ezt a logikai fejlődési sort vigyázatlanul történelmivé-ontológiaivá változtatta át. Ezért emlékeztet-

²⁴ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. [J. C. B. Mohr] Tübingen, 1924. p. 301.

tünk korábban arra, milyen aggasztó, hogy még Engels is logikainak látta a gazdasági kategóriák egymásutánját, és az elméletileg felfogott, véletlenektől megtisztított történelmet azonosnak tételezte ezzel. Óvakodnunk kell itt attól, hogy pusztán logicisztikus absztrakciók létszerű tételezésével akár csak a legcsekélyebb mértékben is közeledjünk a teleológiához. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a kategóriák a „meghatározott lét formái, létezőmeghatározások”, és hogy ezért egymás mellett megvalósuló kölcsönös vonatkozásaik, a társadalmi-történelmi egymásutánban végbemenő átalakulásaik, funkcióváltásaik szigorúan oksági és nem elsődlegesen logikai meghatározottságúak, és a mindenkori társadalmi lét éppígyletétől, dinamikus kihatásainak éppígyletétől függenek. Eközben mindenütt törvényszerűségekre bukkanunk a konkrét összefüggésekben; de ezeknek mindig csak „ha . . . akkor” szükségszerűségük van, és hogy vajon ez a „ha” mindenkor jelen van-e és ha jelen van, akkor milyen összefüggésben, milyen intenzitással stb., az sohasem vezethető le (logikai vagy akár csak logikailag megragadott) gazdasági szükségszerűségek konstruált rendszeréből, hanem csak ama társadalmi lét totalitásának éppígyletéből, amelyben ezek a konkrét törvényszerűségek mindenkor hatékonyak. Másrészt ide tartozik az is, hogy maga az éppígylet a különböző létkomplexusok és kölcsönhatásaik különböző „ha . . . akkor” szükségszerűségeinek olyan szintézise, amelyet magában a valóságban a valóság hajt végre.

Ha most, áttérve a feudális formáció problémájára, a széthulló polisznak és rabszolgagazdaságának késő római fejlődését a feudalizmus valamiféle előkészületének tekintjük, akkor sem logikai, sem történelemfilozófiai összefüggést nem akarunk közöttük konstruálni. A római agrárhelyzet bomlási jelenség volt, a germán szervezet vándorló törzsek önálló fejlődésének következményeit mutatta. Tisztán fogalmilag nézve ezek ketten a véletlenszerűség megszüntethetetlen viszonyában állnak egymással. Persze mindketten olyan fejlődések termékei, amelyek évszázadok óta valóságos kölcsönös vonatkozásokban álltak egymással; ne feledjük el egyrészt a kelták és később a germánok gyakori betöréseit Itáliába, másrészt például a rómaiak gyarmatosítási kísérleteit, amelyek Galliában sikerültek, Germániában lényegileg csődöt mondtak. Mind Róma, mind pedig a germán népek éppígyletének szempontjából ezért némelyest csökken a gyakorlatban e mozgás pusztá véletlenszerűsége, és történelmileg szükségszerűvé vált kölcsönös vonatkozásnak mutatkozik, amelyben az antik rabszolgagazdaságon túlmutató tendenciák mint valóságok egymásra találnak és összefolynak a valóságban. Emellett kétségbevonhatatlan, hogy a rabszolgaságnak és a jobbágyságnak, Marx idézett fejtegetéseinek értelmében, van néhány közös „természeti” jellemvonása. Bizonyára nem véletlen, hogy a jobbágyság, különösképpen kezdeti időszakában és főként felbomlásának, restaurációs válságainak idején, gyakran érintkezik a rabszolgasággal.

Az összfeudális formáció megegyezik az ókorival abban, hogy csak részlegesen képes a fejlődésre, és nem tudja a magatermelte haladó mozgalmakat a saját rendszerébe bekebelezni, ellenkezőleg, ezek szükségképpen bomlasztják és szétrobbantják ezt a rendszert. Mindenesetre a feudalizmusban többé már nem alakul ki az a teljes zsákutca, amely a klasszikus ókor felbomlását jellemezte. A feudalizmusra az jellemző, hogy egyrészt a várost megpróbálta alárendelni a falunak, de másrészt az általa kiváltott valódi gazdasági továbbfejlődés főként a városokban jelentkezett. Ez a közvetlen alapja annak, hogy a feudális formáció számára is létezik olyan csúcspont, amely jelzi, milyen mértékben egyesíthető a gazdasági fejlődés a jobbágyságon alapuló termeléssel; itt

nem egy szó szoros értelmében vett pontról van szó, hanem valamiféle társadalmi mozgástérről, amely nem szükségképpen jelentkezik a különböző országokban egyidőben és egyformán, de ez mit sem változtat e tény ontológiai jelentőségén. Engels ezt az időpontot a XIII. századra teszi. Elismerve, hogy a közvetlen kiváltó okok igen sokfélék lehettek, így foglalja össze ennek az állapotnak a gazdasági-társadalmi lényegét: a feudális urak szempontjából „a parasztok szolgáltatásai fölötti uralom sokkal fontosabbá vált, mint a személyük fölötti”.²⁵ Nyilvánvaló az a gazdasági különbség a rabszolga gazdasághoz képest, amely ezt a specifikus jelenséget lehetővé teszi: a rabszolga urának a szerszámaival dolgozik, a munka összterméke ezt illeti, s a rabszolgát magát csak az a — minimumra lecsökkentett — lehetőség, hogy fizikai létét valamiképpen újratermelje. Innen e kizsákmányolási mód kezdetlegessége, gazdasági korlátozottsága, és hogy a saját körén belül maradván képtelen a termelékenység fokozására. De a feudalizmusban a dolgozó mind a munkajáradék, mind pedig a termékjáradék esetében — annak ellenére, hogy a rabszolgasághoz hasonlóan itt is a gazdaságon kívüli kényszer a gazdasági lehetőségek válóra válásának végső biztosítója²⁶ — kedvező feltételek között lehetőséget kap arra, hogy munkamódjának megjavításával saját életének reprodukcióját is magasabb szintre emelje. Hiszen a saját földjén, saját munkaeszközeivel dolgozik, így hát — ha rögzítve van, milyen szolgáltatásokra köteles a feudális urakkal szemben — a termelékenység növekedése megemelheti az ő életszínvonalát is.

Ez a fejlődési irány, amelyben kifejeződik a feudális formáció fölénye a rabszolgasággal szemben, annak következménye, hogy az emberek munkaviszonyaiban, igaz, nagyon részlegesen, de mégiscsak csökkent a pusztán „természetszerűség”, és alapstruktúrájukba lassan, ellentmondásosan, egyenlőtlenül, társadalmi kategóriák nyomultak be. De ennek a fejlődésnek megvannak a maga világosan meghúzott határai, és pedig éppen magának ennek a formációnak az összstruktúrájában, éppen ott, ahol a társadalmivá válás más mozzanatai keresztetik az itt megállapított tendenciákat.

A városnak és a falunak minden egyes formáció struktúrája szempontjából kiemelkedően fontos viszonyára gondolunk. Hangsúlyoztuk már, hogy a feudális formációra a falunak a várossal szembeni szupremáciája volt a jellemző. A polisz virágkora azon alapult, hogy az emberek osztálytársadalmi tevékenysége benne összpontosult; gazdaságilag és politikailag, katonailag és kulturálisan az életnek és reprodukciójának minden fonala a városállamban fut össze. A hanyatlást éppen az okozta, hogy kibontakozása megsemmisítette saját gazdasági alapjait, és lassanként parazita társadalmi képződménnyé alakította át, amelynek végső következménye totális széthullása volt és az, hogy ténylegesen elvesztette szupremáciáját a falu fölött. (Az ázsiai termelési mód városai gazdasági értelemben lényegüket tekintve mindig paraziták voltak.) Azáltal, hogy a várost a feudális formáció kezdődő felépítésekor alárendelték a falunak, belső létezését eleve a gazdasági szférára összpontosították: ez természetesen úgy történt meg, hogy alárendelték a feudális struktúrának; a céh például a munkamegosztás tipikusan feudális formája. Ennek ellenére a feudális gazdaság imént kifejtett előrehaladó mozgása a falu központi területén az árupiac kiterjedését jelenti a klasszikus ókorhoz képest, ahol ez egész kevés kivételtől elte-

²⁵ Engels: Die Mark. In: „Der deutsche Bauernkrieg”. [Internationaler Arbeiter-Verlag], Berlin, 1930. p. 148. — [Vö.: Fr. Engels: A német parasztháború. Ford.: Farkas Sándor, III. Melléklet: A Mark. Szikra, Budapest, 1949. 166. o. — MEM 20. k., 620. o.]

²⁶ Kapital III. 2. [id. kiadás] p. 323–324. — [A tőke III. k., id. kiadás. 757–759. o.]

kintve csak az uralkodó felső réteg luxusigényeit volt hivatva szolgálni. A termelés, a kereskedés, a közlekedés stb. fejlődése visszahatott a feudális gazdaság középponti területére: a jobbágság „aranykora” véget ért a XV—XVI. században, a földjáradék pénzáradéokra való átváltoztatása a parasztok mind korlátlanabb kizsákmányolására vezetett, így próbálták a feudális urak felülmúlni a városi vagyonok konkurenciáját, s így objektíve maguk is jelentősen hozzájárultak a feudális rendszer aláadásához. Ugyanis így, különböző országokban különbözőképpen, kialakult a feudalizmus nagy válságdilemmája: vagy még jobban elmélyítette, állandósította válságát a második jobbágság bevezetésével, vagy az eredeti felhalmozás segítségével likvidálta egész rendszerét.

Mondani sem kell, hogy a város és a falu közti harc nem ekkor kezdődött, csak tetőpontját érte el itt. Korábban bizonyos, ideiglenesnek szánt általánosítással azt mondtuk, hogy a feudális vidék alakította ki a városok társadalmi formáit. Ez, mint mindjárt látni fogjuk a céhekkel kapcsolatban, nagymértékben megegyezik a tényekkel, de távolról sem jelenti azt, hogy a városok harc nélkül alkalmazkodtak volna a feudalizmus rendszeréhez. Ellenkezőleg. A középkorban mindvégig harc folyik a városok társadalmi helyzetének problémája körül. Még csak nem is jelezhetjük ennek a nagyon változatos küzdelemnek a különböző korszakait és eredményeit. Elég, ha azt állapítjuk meg, hogy ez bizonyos vidékeken (Itália, Hanza-városok stb.) a városok önállóságának kivívásával végződött, ami mint a feudális struktúra felbomlása nagyon jelentős volt a kapitalizmus előkészítése szempontjából, de az új társadalom egyetlen tartós formáját sem alapozhatta meg. Ebből a szempontból döntő jelentősége van a magukat felszabadító városok szövetségének az abszolút monarchia tendenciáival, amely utóbbi a feudalizmus és a kapitalizmus közti időnkénti viszonylagos hatalmi egyensúly alapján a kapitalizmusnak mint az egész társadalmat átható rendszernek a végső megszervezéséhez a tipikus átmeneti és előkészítő formát szolgáltatja. Csak ily módon bontakoztathatja ki a város, mint a politika és a kultúra központja, valóságokká azokat a lehetőségeit, amelyek dinamikus alapját alkotják.

A céh a munkamegosztásnak és a munkamódnak olyan formája, amelyet a feudális formáció képes volt ráerőltetni az ipari termelésre. Jelenlegi célkitűzésünk szempontjából itt főként egyetlen mozzanatot kell hangsúlyoznunk: a céh megakadályozta azt, hogy a munkaerő áruvá váljon, vagyis ideiglenesen feltartóztatta azt a folyamatot, amely tisztán társadalmilag megszabott pályára próbálta vezetni a munka megszervezését és annak a mindinkább érték-többletté fejlődő többletmunkának a fokozását és elsajátítását, amely meghaladta a dolgozó reprodukcióját. Marx ezt mondja a feudális munkának erről a formájáról: „A céhtörvények . . . az egyes mester által foglalkoztatható legények számának igen szigorú korlátozásával tervszerűen megakadályozták a céhmester tőkésé válását. Továbbá legényeket csak abban a kizárólagos kézművességben foglalkoztathatott, amelyben ő maga mester volt. A céh féltékenyen elhárította a kereskedőtőkének, a tőke egyetlen vele szemben álló szabad formájának minden beavatkozását. A kereskedő minden árut megvásárolhatott, csak a munkát mint árut nem.”²⁷ Ez az idézet egyúttal azt is jelzi, hogy a kereskedelmi tőkés (és a pénztőke) a feudális formációban is nagymértékben hasonló szerepet játszik, mint a korábbi fokokon; persze azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy ez a bomlasztó szerep itt nem olyan kizáróla-

²⁷ Kapital I. [id. kiadás] p. 323—324. — [MEM 23. k., 336. old. alapján]

gos, mint a klasszikus ókorban. Most van egy olyan átmeneti időszak, amelyben a kereskedő tőke a munkaszervezés kapitalista formáinak kialakulási folyamatában legalábbis részlegesen bizonyos kezdeti ösztönzéseket ad. Gondoljunk például a háziipar formájára, ahol is olykor igen nagy a kereskedelmi tőke részesedése. De nem szabad ezt lebecsülni a manufaktúra keletkezésével kapcsolatban sem. E fejlődés részleteit nem vizsgálhatjuk meg behatóbban, de annyit megállapíthatunk, hogy a kereskedelmi tőkének (és főként a pénztőkének) ez a szerepe a kapitalizmusnak, mint annak a formációnak a létrejöttében, amelyben a társadalmi lét tulajdonképpeni kategóriái jutnak uralomra a társadalom felépítésében és dinamikájában, csak átmeneti és epizodikus. Amikor a tulajdonképpeni társadalmi kategóriák döntő mértékben behatolnak magába a termelésbe, kialakul — természetesen heves harcokban, hosszú és bonyolult átmenetek során — az ipari tőke végérvényes hegemoniája. A kereskedelmi tőke és a pénztőke az ipari tőke reprodukciós folyamatának pusztá mozzanatává válik. Az ösztőke reprodukciós folyamatának ezt az alapstruktúráját többé már nem változtathatják meg mindazok a későbbi történelmi eltolódások sem, amelyek sok közgazdászt bizonyos joggal arra készítettek, hogy a XX. század elején a fináncsőke külön korszakáról beszéljenek.

Ha most rátérünk a döntő kérdésre, az értékőbblet kapitalista elsajátítására, akkor nyilvánvalóan az határozza meg a társadalmi lét e központi kategóriájának társadalmivá válását, hogy miként rendelkeznek mindenkor társadalmilag a többletmunka felett. A rabszolgaságban a pucér erőszak dönt, és a jobbágyságban is ez marad a többletmunkával kapcsolatos kötelezettségek teljesítésének biztosítója. Változás, a munkaviszony társadalmi (gazdasági) meghatározottsága irányában történő fejlődés csak a kapitalizmusban következik be, ahol a munkás munkareje áruvá válik, amelyet elad a tőkésnek, és ezzel átengedi neki a rendelkezést a többletmunka fölött. Tudjuk, hogy ezt az állapotot az eredeti felhalmozás előzte meg, amelyet a mértéktelen erőszak jellemezett. Csak ebből alakult ki a kapitalizmus mindennapi gazdasági élete, amelyet Marx így jellemezett: „Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni, a termelés természeti törvényeire”.²⁸ Az ilyen állapot 'társadalmi kialakítása az ember összes társadalmi helyzetének, vonatkozásának stb. nagyon messzemenő társadalmisításával jár. A természetközeli viszonylatok között már csak azért is kikerülhetetlen, hogy az erőszak túlnyomó jelentőségre jusson, mert ilyen viszonylatokban az emberek számára, akik munkarejükön kívül kevéssel vagy semmivel sem rendelkeznek, még különböző lehetőségek maradnak arra, hogy valamiképpen tovább tengessék életüket. (Ebben és nem a technikai felszerelés hiányában rejlik a gazdaságilag elmaradott országok nagy nehézsége, amikor fejlettebb anyagi kultúrába mennek át.) Az erőszakra — persze mindig csak viszonylagosan — elsősorban azért lehet lemondani a tőkés mindennapokban, mert e mindennapi élet rendszerint elvesztett minden természetszerűséget, és ezért mindazt, ami az élethez szükséges, csak az árucseré útjain lehet megszerezni. Ebből adódik a munkaerő értékesítésének gazdasági jellege, az, hogy az erőszak háttérbe szorul a normális munkaviszonyban. Ha a társadalmi lét ontológiájának erről az álláspontjáról vizsgáljuk ezt a folyamatot, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a rabszolgaságtól a bér-munkáig a fejlődésvonalat a mind tisztább társadalmivá válás, a természeti korlátok fokozatos legyőzése jellemzi.

²⁸ Kapital I. [id. kiadás] p. 703. — [MEM 23. k., 690. o.]

De ezt a tényt egy ilyen egészen általános vázlat nem merítheti ki. Egyrészt a munkaviszony még a kapitalizmuson belül is olyan fejlődésen megy keresztül, amely mind erőteljesebben és tisztábban társadalmasítja alapjait, másrészt a kapitalizmus éppen a bérmunka alapján forradalmasítja a legtágabb értelemben vett termelési folyamatot, vagyis ezt is mind társadalmibbá teszi. Ugyanis kétségtelen, hogy a már objektivált munkának magában a munkafolyamatban való egyre növekvő részesedése, és a munkafolyamat és az osztársadalom közti, szintén egyre növekvő és bonyolultabbá váló közvetítések egyaránt mind határozottabban mutatnak egy olyan fejlődési vonal felé, amely az összgazdasági reprodukciót, tehát a termelést, a fogyasztást, az elosztást stb. extenzíven és intenzíven szakadatlanul társadalmasítja. Célkitűzésünkben a szükségképpen következik, hogy e folyamat néhány legtipikusabb mozzanatára kell szorítkoznunk; e folyamat történelmi-rendszeres kifejtése szétfeszítené e munka módszertani kereteit. Ha most a munka kapitalizálásának első jelentős formáját, a manufaktúrát vesszük szemügyre, akkor azt találjuk, hogy a munkamódot ez még nem forradalmasította, de már elég radikális munkamegosztást vezetett be. A céhmunka még csak csekély mértékben ismerte a munkamegosztást. Alapjában véve, legalábbis virágkorában, minden dolgozót arra neveltek, hogy minden oldalról és tökéletesen ura legyen annak a termelésnek, amely céhének jutott. Marx így írja le, miként reagált a céhszervezet a termelés és a fogyasztás fejlődésére: „Ha külső körülmények a munka további megosztását idézték elő, akkor a fennálló céhek alfajokra hasadtak vagy új céhek rakódtak le a régiék mellé, de különböző céhművészeknek egy műhelyben való összefogása nélkül.” Ebben még világosan kifejeződik, hogy a céhekben a munkamegosztás még „szerves”, „természeti” jellegű: „Nagyjában és egészében a munkás és termelési eszközei továbbra is össze voltak kötve egymással, mint a csiga a csigaházzal . . .”²⁹

Az üzemen belüli első igazán kapitalista munkamegosztás, a manufaktúra radikálisan szakít a kooperációnak ezzel a módjával. Elvontan vizsgálva a kooperáció egy formája ez, de teljesen hibásan fognánk fel új lényegét, ha megmaradnánk ennél az elvont hasonlóságnál. A kooperáció azért ősrégi és még „természetinek” megmaradó forma, mert többnyire egyszerűen csak mennyiségileg fogja össze, mennyiségileg fokozza az egyes munkaerőket. A manufaktúramunka viszont az egységes munkafolyamatot, amelyet korábban egyes munkások végeztek el, egymástól minőségileg különböző részműveletekre bontja fel. Most már minden munkásnak ilyen részműveletet osztanak ki állandó és egyedüli feladatul, s így egyrészt rendkívüli mértékben lecsökkenthetik az egész előállításához társadalmilag szükséges munkát, másrészt a céhben még sokrétű tevékenységekre képes munkást egyetlen, folyvást ismétlődő műfogás bokrúrt virtuózává redukálják. Marx ezt mondja erről: „A kézműszerű tevékenység elemzése, a munkaszámok specializálása, a rész munkások kialakítása, továbbá e rész munkásoknak egy összmechanizmussá való csoportosítása és kombinálása révén a munka manufaktúraszerű megosztása megteremt a társadalmi-termelési folyamatok minőségi tagozódását és mennyiségi arányosságát, tehát a társadalmi munka meghatározott szervezetét, és ezzel egyúttal kifejleszti a munka új, társadalmi termelőerejét.”³⁰ Ez, noha a manufaktúra technikailag nem vagy alig haladja meg a kézművességet, mégis a

²⁹ Ebd., p. 324. — [Uo., 336. o.]

³⁰ Ebd., p. 329—330. — [Uo., 341—342. o.]

munkafolyamat valamiféle forradalmasítását jelenti. Természetesen minden egyes munka lényegéhez tartozik, hogy teleológiai tételezéseken és ennek megfelelően a dolgozó alternatív döntésein alapul. Ez a kapcsolat olyan erős, olyan alapvető, hogy a munka egyetlen formájából sem tűnhet el teljesen. Mindazonáltal a manufaktúra munkamegosztásában minőségileg jelentős fordulat következett be: mivel a végtermék most már a felbontott résztennivalók kombinációjának eredményeképpen jöhet létre, és minden munkás csak egy-egy részmunkát végez el, ezt mindig ismételve, a tulajdonképpeni teleológiai tételezés a termelés irányítására tolódik át; az egyes munkások által végrehajtott tételezések pusztá szokássá, pusztá rutinná (feltételes reflexekké) változnak át, tehát csak feldaraboltan, elnyomórítva léteznek. Marx ezt a folyamatot, a korábbi időszakokkal szembeállítva, így írja le: „Az ismeretek, az értelem, az akarat, amelyet az önálló paraszt vagy kézműves, ha csak kis mértékben is, de kifejleszt — ahogy a vadember a háború egész művészetét mint személyes fortélyt gyakorolja —, most már csak a műhely egésze számára szükséges. A termelés szellemi potenciái az egyik oldalon kibővítik mértéküket, mert sok oldalon eltűnnek. Amit a részmunkások elvesztenek, az koncentráldódik velük szemben a tőkében.”³¹

Nem a mi feladatunk, hogy kifejtsük, milyen gazdasági erők idézték elő a manufaktúra továbbfejlődését gépi munkává. Nekünk a technika mai fetiszizálásával szemben csak azt kell hangsúlyoznunk, hogy ehhez az ösztönzést főként a manufaktúratermelés gazdasági korlátai adták meg. Ezzel szoros összefüggésben azt is meg kell érteni, hogy a gépek feltalálása és bevezetése az emberi munkaerő és munkaképesség korlátainak áttörésére volt hivatott. Marx a gépek elemzésekor arra helyezte a hangsúlyt, hogy itt elsősorban nem csupán egy nem-emberi hajtóerőről, hanem a szerszám újfajta kezeléséről van szó: „A tulajdonképpeni szerszámnak az emberről egy mechanizmusra való átvitele után gép foglalja el a pusztá szerszám helyét. A különbség azonnal szembeötlik akkor is, ha még mindig maga az ember a munka elsődleges motorja. A munkaszerszámok számát, amelyekkel az ember egyidejűleg hatni tud, természetes termelési szerszámainak, saját testi szerveinek száma korlátozza . . . A szerszámok száma, amelyekkel egyazon szerszámgép egyidejűleg játszik, eleve megszabadult attól a szerves korláttól, amely korlátozza a munka kézművesszerszámát.”³² Így hát kiviláglik, hogy a gép a manufaktúramunka folytatása ugyan, amennyiben még tovább „denaturálja” a munkát, de ezzel szemben mégis minőségi ugrást jelent, mivel egyben „dezanthropomorfizálva” szervezi is meg a munkát, és radikálisan áttöri azokat a fizikai-pszichikai korlátokat, amelyek az embernek mint konkrétan meghatározott (és ezzel együtt korlátozott) élőlénynek a létével adva vannak.

A félreértések elkerülése végett: a dezanthropomorfizálásnak önmagában véve semmi köze sincs az elidegenedés problémájához. Mint Marx bebizonyította, az elidegenedés a társadalom és különösképpen a kapitalista társadalom meghatározott fejlődési módjai között az emberi lét lényeges és elkerülhetetlen jelenségformája. Az utolsó fejezetben részletesen foglalkozunk majd ezzel a problémakomplexussal. A dezanthropomorfizálás viszont, mint ezt esztétikámban kifejtettem, egyszerűen a valóság visszatükrözésének (és e visszatükröződés gyakorlati alkalmazásának) azt a módját jelenti, amelyet az emberiség azért

³¹ Ebd., p. 326. — [Uo., 338. old. alapján]

³² Ebd., p. 337. — [Uo., 348–349. old. alapján]

alakított ki, hogy az önmagában létező valóságot a lehető legtökéletesebb megközelítésben ismerje meg.³³ Az elidegenedés tehát magához a társadalmi léthez tartozik, a dezantropomorfizálás viszont mindenfajta valóság visszatükröződésének egyik formája. Ezért alakulnak ki nagyon korán, például a matematikában és a geometriában, a megismerés dezantropomorfizáló tendenciái, amelyek a klasszikus ókorban igen fejlett formákat öltenek. De a rabszolgagazdaság még kevéssé társadalmiasult lényegéből következik, hogy a megismerésben elért eredmények csak nagyon korlátozottan befolyásolhatják a termelést. (Korábban kimutattuk, hogy a hadieszközök miatt vannak ebből a szempontból előnyös helyzetben.) A feudális formáció a társadalmivá válás fejlettebb formáját képviseli, amit már az is jelez, hogy a dezantropomorfizáló tudománnyal való kölcsönhatás itt az ókorhoz képest nagymértékben előrehaladt. Engels, hogy az ideológiai történelemfelfogással ellentétben hangsúlyozza ezt a különbséget, összeállította azokat a legfontosabb új eredményeket, amelyekkel a tudomány befolyásolta a termelést.³⁴ A döntő áttörést a reneszánsz hajtja végre; csak ekkor keletkezik olyan tulajdonképpeni természettudomány, amely kezdettől fogva erőteljesen befolyásolja a gazdasági életet. De a gép alkalmazásával, amely az embertől és lehetőségeitől eloldja és tisztán önmagában létező erőrendszerre változtatja át a szerszámokat és kezelésüket, hogy végrehajtsa egy optimális kibontakozása szintjén álló tételezést, eltűnik a munkafolyamatból mint a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjéből a mindenkori dolgozó egyén konkrét és döntő funkciója, és az ember egy tisztán társadalmi teleológiai tételezés kivitelező eszközévé válik. Az egyes dolgozó embert már a manufaktúra munkamegosztása is alárendeli egy általános, tisztán gazdasági, tehát társadalmi-teleológiai tételezésnek. Miközben a gép dezantropomorfizálja a munkafolyamatot, ennek társadalmisága minőségileg fokozódik: az emberek feladata mindinkább arra szorítkozik, „hogy szemmel tartsa a gépet és tévedéseit kezével kijavítsa”.³⁵ Az egyes emberek által végrehajtott teleológiai tételezések tehát egy társadalmilag már mozgásba hozott teleológiai összefolyamat pusztán alkotóelemeivé lesznek. E fejlődés általános következményeképpen a társadalmasodás abban is megmutatkozik, hogy mind mennyiségileg, mind pedig jelentőségük szerint folyton növekszenek azok az eleve tiszta társadalmi tételezések, amelyek nem közvetlenül az ember természettel folytatott anyagcseréjére irányulnak, hanem más emberek befolyásolását tűzik ki célul, hogy ezek a maguk részéről végrehajtsák a kívánt teleológiai tételezéseket.

A társadalmi lét társadalmivá válásában ilyen döntő fordulat nem léphet fel elszigetelt jelenségként. Ezek között a keretek között még csak nem is választhatjuk az egész folyamatot a maga sokrétű összefonódottságában, mégis jeleznünk kell néhány olyan mozzanatát, amely némi fényt vet bizonyos jellegzetességeire, még akkor is, ha a teljes összefüggést a maga dinamikus totalitásában nem világíthatja meg. Kezdjük egy látszólag külsődleges mozzanattal. Az ember első birtoka vagy első tulajdona többé-kevésbé „természetien” a személyéhez kapcsolódik; az öröklés már tiszta társadalmi kategória ugyan, de

³³ G. Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*. [H. Luchterhand. Neuwied-Berlin, 1963]. Band I. p. 139. ff. — [Az esztétikum sajátossága. Ford.: Eörsi István, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965. I. k., 127. skk. o.]

³⁴ Engels: *Dialektik der Natur* [MEGA Sonderausgabe] p. 647–648. — [MEM 20. k., 470–471. o.]

³⁵ *Kapital* I. [id. kiadás] p. 338. — [MEM 23. k., 349. old. alapján]

mivel többnyire a családhoz kötődik, hosszú ideig megőriz valamit eredetének ebből a sajátosságából. Nem fejthetjük ki itt, hogy mik voltak ezen a területen a társadalmasodás különböző szakaszai, de azt meg kell jegyeznünk, hogy a reneszánsz óta az egyes ember vagyona, anélkül, hogy megszűnne tulajdona lenni, a könyvvitel formájában tőle független, önálló, társadalmi alakot ölt. Létrejön az üzlet, a cég, olyan különvagyonnal, „amely különbözik az üzlet-társak magánvagyonától”.³⁶ Itt nem kell tovább vázolnunk, hogy miként megy innen tovább a fejlődés a részvénytársaságokig stb. Csak az a fontos, hogy a birtok és a tulajdon mind jellegzetesebben tisztán társadalmi alakot ölt.

Amióta az áruforgalom egyetemessé válása lehetővé tette a legkülönbözőbb termelési ágak átalakulását, feltartóztathatatlanul halad előre a társadalmi lét társadalmibbá válásának ez a folyamata. Csak két egymással szorosan összefüggő folyamatra utalunk. Az egyszerű árucserre már kétségtelenül társadalmibb forma, mint a szükségleteknek a használati értékeket termelő munka útján történő közvetlen kielégítése. Amikor az árucserre eléri az általánosság bizonyos szintjét, létrehozza saját társadalmi közvetítési tagját, a pénzt, amelynek fejlődése a marhától stb. az aranyon keresztül a papírpénzig a maga különböző, mindig új közvetítési formáiban általánosan ismeretes. De a kapitalizmus társadalmi létének növekvő társadalmisága az árucserében egy új, társadalmilag még közvetettebb formát is kialakít: az átlagprofitrátát. Természetesen minden csereaktus lényegileg társadalmi, hiszen az értéknek, amely körül az ár mozog, végső meghatározása a társadalmilag szükséges munkaidő. De mivel a kapitalizmus kibontakozásával az árucserre valóságosan funkcionáló középpontjává a termelési költség plusz átlagprofitráta válik,³⁷ minden aktust, egyedi aktusként is, az összfejlődés, az összgazdaság általános szintje határoz meg, s mindegyik egy tisztán társadalmi mozgás záró aktusaként illeszkedik be a maga átfogó összefüggésébe. Még konkrétábbá válik és a társadalmiság növekvő hatalmának további vonásairól tanúskodik ez a kép, ha elgondolkodunk az átlagprofitráta eme uralmának gazdasági előfeltételein: annak lehetőségén, hogy a tőke szabadon vándorolhat a gazdaság egyik részlegéből a másikba. Ennek az a következménye, hogy a tőke összmozgásának átfogó és bonyolult törvényei mint végső elvek határozzák meg a gazdasági életben megvalósuló valamennyi egyedi aktus éppíglétét, minden egyes ember gazdasági egzisztenciáját. Más összefüggésekben kifejtettük már, hogy a világ-gazdaság felé vezető tendenciaszerű út a maga extenzív módján hogyan fonja ilymódon egybe az egyedi egzisztenciát a magát megvalósító emberiség anyagi fejlődésfokával. Intenzíven jelzi ezt az a mód, ahogyan a tőke mozgása az egyik területről a másikra, továbbá az átlagprofitrátának e mozgások által kiváltott meghatározó hatalma determinálja a területek közti csere egyes aktusait.

Mindez már arra a társadalmi termelésre is érvényes, amelyet Marx átélt és tudományosan leírt. Azóta csaknem egy évszázad telt el, és nagyon feltűnő struktúraváltozások következtek be, olyan szembeszökőek, hogy a polgári gazdaságtan befolyásos irányzatai a mai kapitalizmus kapitalista jellegét is tagadják, és még azok is, akik nem mennek el egészen idáig, gyakran

³⁶ Max Weber: *Wirtschaftsgeschichte*. [Hrsg.: S. Hellmann und M. Pályi. Duncker und Humblot] München—Leipzig, 1924. p. 202.

³⁷ *Kapital* III. 1. [id. kiadás] p. 156. ff. — [A tőke III. k., id. kiadás, 190. skk. o.]

vonják kétségbe annak lehetőségét, hogy a jelenleg uralkodó gazdasági rendszer felfogható Marx módszerével, kategóriáival. Az ilyen tendenciák támaszt találtak a sztálini korszak hivatalos gazdaságtudományában, amely Leninnek az imperialista korszak gazdaságáról szóló sok szempontból kiemelkedő, de némely tekintetben problematikus fejtegetéseire (1916) alapozta dogmatikus módon a jelen és a jövő összes jelenségeinek magyarázatát, és mivel ezeket ily módon nem lehetett helyesen megérteni, ellenfelei örömmel ragadták meg azt az alkalmat arra, hogy a marxizmus illetékességét e ténykomplexussal kapcsolatban kétségbe vonják.³⁸ A hivatalos marxizmus Leninnek még leghelytállóbb állításait is, amelyeket ő maga mindig konkrétan történelmileg fogott fel, dogmákká merevítette, és ez folyton-folyvást hibás elemzésekhez és hamis prognózisokhoz vezetett, ami érthető módon — abba a kényelmes helyzetbe hozta ellenfeleit, hogy ezeket a felfogásokat azonosítsák a marxizmus lényegével, és azután ezt elavultnak, tudományosan meghaladottnak nyilvánítsák.

Ezzel szemben mi úgy látjuk, hogy a kapitalizmus új fejlődési tendenciáit nem nehéz megérteni a marxi módszer segítségével. Úgy hisszük, a Marx korabeli és a mai kapitalizmus közti minőségi különbséget a legegyszerűbben így jellemezhetjük: Marx működésének idején a kapitalista nagyipar főként a termelési eszközök termelésére terjedt ki; ide tartoznak természetesen a bányák, a villamosság stb. A fogyasztási cikkek iparából a nagykapitalista gépipar foglalkozott ugyan fontos nyersanyagok előállításával (textiliák, malom- és cukoripar stb.), de a további, direkt módon a közvetlen fogyasztással kapcsolatos feldolgozást még messzemenőig átengedte a kézműipar-nak, a kisiparnak; ugyanez vonatkozik a legtöbb úgynevezett szolgáltatásra is. A XIX. század végétől máig mindezek a területek hatalmas mértékben és gyorsan kapitalizálódnak, nagyiparivá válnak; a ruházkodástól, a cipőktől stb. az élelmiszerekig mindenütt megfigyelhető ez a mozgás. A különbség például szemléletesen kiviláglik, ha a szekeret mint közlekedési eszközt az autóval, a motorkerékpárral stb. hasonlítjuk össze. Egyrészt megszűnik a kézműipari kisüzem lehetősége, másrészt a motorizálással megsokszorozódik a fogyasztók köre. Ehhez járul a fogyasztók mindennapi berendezéseinek gépesítése; hűtőgépek, mosógépek stb. hatolnak be a háztartások többségébe, hogy a rádióhoz, televízióhoz stb. hasonló jelenségekről ne is beszéljünk. A vegyipar gyors fejlődése — elég a műanyagokra gondolunk — széles területekről szorítja ki a régi, félig vagy egészen kézműipari kistermelést. És az is általánosan ismert tény, hogy például a szállodaipar is a nagykapitalizmus fontos ágazatává vált, mégpedig nemcsak a városi utasforgalom számára,

³⁸ Itt csak egyetlen, persze nagyon fontos pontra utalhatunk. Lenin a gazdasági monopolszervezetekben, amelyeknek ebben a korszakban kétségkívül egészen döntő jelentőségük volt, olyan tendenciát lát, amely „elkerülhetetlenül stagnálásra és szétbomlásra” vezet. Továbbá megállapítja, hogy a folyvást növekedő járadék-parazitizmus kora kapitalizmusának egyik fő irányzata. (Lenin: *Sämtliche Werke*. Band XIX. [Verlag für Literatur und Politik, Wien—Berlin, 1930] p. 180. ff. [Összes Művek, 27. k., 376. skk. o.]). Nem vagyok szakközgazdász, de úgy látom, mindkét megállapítás a kor jelenségeinek fontos megfigyelésein alapul. De kérdéses mindenekelőtt az, hogy vajon ezek az ideiglenes stagnálások a monopóliumoknak valóban állandó és szükségszerű következményei voltak-e. A fejlődés mindenestre, főként a második világháború után, nem stagnált, és az is közismert, hogy a járadék-élvezés, amely az első világháború előtti évtizedekben csakugyan jelentős gazdasági-társadalmi szerepet játszott, az utolsó évtizedekben sokat vesztett általános gazdasági jelentőségéből.

hanem úgy is, hogy egy messzemenőig kapitalizált fürdőszolgálatot alakít ki fokozatosan. A nemkapitalista szolgáltatás legtipikusabb formája, a háztartási alkalmazottak munkaköre általában eltűnőfélben van. A kultúra területére is kiterjed ez a mozgás. Természetesen ennek kezdetei már a XIX. században megvoltak. De az újságok, az újságírás, a kiadvóvállalatok, a műkereskedelem stb. olyan mértékben vált nagykapitalistává, hogy ez már az össz-struktúra minőségére utal.

Ezekben a megállapításokban kizárólag tények elismerése fejeződik ki, nem szándékozunk velük pozitív vagy negatív értékítéleteket mondani, „kulturkritikát” gyakorolni. Csak azt akartuk megmutatni, hogy miként hatják át extenzíven és intenzíven mind erőteljesebben a társadalmi létet a kapitalizmusnak, annak az első formációnak a gazdasági kategóriái, amely belső tendenciáját tekintve tiszta társadalmiságra tör. Ha most valamelyest túlmegyünk ezen a leíráson, akkor ezt szintén nem azért tesszük, hogy értékelően foglaljunk állást a tényekkel kapcsolatban, hanem pusztán azért, hogy az objektív gazdasági fejlődés néhány olyan tendenciájára utaljunk, amelyben általánosabb szinten ugyanez a növekvő társadalmiság nyilvánul meg. Tisztán gazdaságilag kifejezve megmutatkozik, hogy a többletmunka elsajátítási módjában a relatív értéktöbblet elsajátítása az abszolútéhoz képest mind nagyobb helyet foglal el. Mármost a relatív értéktöbblet kezdettől fogva az értéktöbblet elsajátításának specifikus kapitalista eleme. Lehetősége már a manufaktúrában felbukkan,³⁹ de ott általában az abszolút értéktöbblet uralkodik, amelyet a munkaidő meghosszabbításával vagy a munkabér csökkentésével fokoznak. A gépipar első korszakában még inkább eluralkodik ez a módszer; gondoljunk csak a gyermekmunka ekkori jelentőségére. Csak a lassanként kifejlődő szakszervezeti ellenállás szab bizonyos határokat az abszolút értéktöbblet kizárólagos uralmának, és kényszeríti olykor a tőkészeket arra, hogy ez elől az ellennyomás elől a relatív értéktöbblet irányában térjenek ki. Ez azonban nem válhat uralkodó kategóriává, mielőtt a tőkéssek a maguk összességében nem válnak objektíve érdekeltté a munkásosztály fogyasztásában. De az általunk vázolt fejlődés éppen ezt hozza magával: azoknak az áruknak a tőkés módon megszervezett tömegtermelését, amelyeket a legszélesebb tömegek mindennap használnak. A kapitalista termelésnek ez az egyetemessége nem valósítható meg, ha a munkás nem vásárlóképes fogyasztó. Maga ez a tény ma annyira nyilvánvaló, hogy senki sem tagadhatja, de magyarázatakor gyakran olyan üres frázisok ködképeibe menekülnek, mint amilyen a népi kapitalizmus stb., ahelyett, hogy józan gazdasági szemlélettel — Marx régi megállapításának szellemében — elismernék, hogy a relatív értéktöbblet a munkabér emelkedése és a munkaidő csökkenése ellenére lehetővé teszi a tőke értéktöbbletben való részesedésének növekedését. (Világos, hogy a szolgáltatások kapitalizálódása a munkaidő csökkentését egy új piac kiterjesztésére használja fel.) Az abszolútról a relatív értéktöbblet eluralkodására való átmenet tehát mindinkább maguknak a tőkésnek az életbevágó érdekévé válik, és ezzel a kapitalizmus spontán, történelmileg kialakult gazdasági szükségszerűséggel megy át a termelésnek és az értéktöbblet elsajátításának tisztábban társadalmi módjára. Marx a fejlődésnek ezt a mozzanatát egy „A tőké”-ből kihagyott, csak halála után közölt fejezetben foglalta össze. Így jellemzi az abszolút értéktöbbletet a

³⁹ Kapital I. [id. kiadás] p. 330. — [MEM 23. k., 342. o.]

relatívval ellentétben: „Ez a *munka tőke alá történő formális besorolása*. Ez minden kapitalista termelési folyamat *általános* formája; de egyúttal a fejlett *specifikus-kapitalista termelési mód különös* formája is, mert az utóbbi involválja az előbbit, de az előbbi korántsem involválja szükségképpen az utóbbit.” Ehhez kapcsolódva az értéktöbbletnek a munkaidő meghosszabbítása révén történő növelését „kényszerviszonynak” nevezte.⁴⁰ Csak a relatív értéktöbblet uralma változtatja Marx szerint a munkának a tőke alá történő formális besorolását reális besorolássá.⁴¹

Ez a minőségi változás magától értetődően nem változtatja meg magát a formációt, bármilyen döntő legyen is a formáción belül. Ez továbbá abban is megmutatkozik, hogy az abszolút értéktöbblet elsajátítási módszere korántsem tűnt el, csak uralkodó pozícióját veszítette el; olykor igen drasztikus módon bukkan fel újra meg újra, anélkül persze, hogy radikálisan megrázkódtathatná az új állapot alapjait. Itt, mint más fontos területeken is, a fejlődés tiszta spontaneitása bizonyos mértékig szabályozódik, és ez azzal függ össze, hogy a kapitalizmus általunk vázolt egyetemessé válása bizonyos módon konkretizálta az osztóke jellegét. Közismert, hogy a tőke összfejlődése gazdasági értelemben azoknak az oksági következményeknek a spontán-törvényszerű terméke, amelyek az egyes tőkészek egyedi teleológiai tételezéseiből fakadnak, és, immár függetlenné válva kiindulópontjuktól, meghatározott objektív tendenciákká sűrűsödnek. Ennek az össz folyamatnak az egysége tehát egy önmagában való létet ér el, amelynek azonban eleinte nincs lehetősége arra, hogy önmagából kibontakoztasson egy magáértvaló létet és ennek tudatát. Ezért Marx úgy fejezte ki az itt kialakuló sajátos helyzetet, hogy éppen a válság az, amiben kifejeződik a kapitalista termelés egymással szemben önállósult mozzanatainak egysége.⁴² Ezt az összefüggést Marx a saját korára vonatkozóan helyesen fogalmazta meg. De az imént vázolt fejlődés, amelynek során a relatív értéktöbblet a szükségletek kielégítésének minden területén uralomra jutott, bizonyos mértékig megváltoztatja a helyzetet. A kapitalizmusnak ebben az egyetemlegességében ugyanis az osztóke érdeke közvetlenebbül fejeződik ki, mint korábban, és ezért könnyebben objektíválódhat és — éppen az egyes tőkészek és tőkés csoportok érdekeivel való ellentétében — könnyebben ragadható meg és ültethető át a gyakorlatba. Világosan mutat erre az új helyzetre az a tény, hogy ma a konjunktúrakutatás során meg lehet figyelni a kezdeti válságjelenségeket és gazdasági ellenrendszabályokat lehet velük szemben foganatosítani. Az a nagy hatás, amelyet Rooseveltt és Kennedy váltott ki, nem utolsósorban azzal az ösztönös törekvésükkel függ össze, hogy a tőke összérdekeit érvényesítsék az olyan csoportok különérdekeivel szemben, amelyek bizonyos körülmények között akár egy válság kitörésében is érdekelték lehettek. Az itt elérhető ismeretek természetesen viszonylagosak és korlátozottak, és gyakorlati megvalósíthatóságuk még problematikusabb. De a tőkés fejlődés mai állásának megítélése szempontjából elengedhetetlen, hogy ezt az újonnan kialakult jelenséget is szemügyre vegyük.

Az elméleti tisztánlátás érdekében persze azt is meg kell értenünk, hogy az

⁴⁰ Archiv Marksza i Engelsza. [Tom II. (VII.). Partyijnoje Izdatyelsztvo] Moszkva, 1933. p. 90., 92.

⁴¹ Uo., p. 100.

⁴² Marx: Theorien über den Mehrwert II. 2. [Hrsg.: K. Kautsky. 4. Auflage. J. H. W. Dietz, Stuttgart, 1921.] p. 274. — [Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1961. 467. o.]

itt megismert igazi tárgy nem magának a társadalmi-gazdasági összefolyamatnak a magábanvaló léte, hanem pusztán az osztály érdeke minden egyes konkrét szituációban. Így tehát az objektív összefolyamatot nem lehet az adekvát megismerés útján eljuttatni magáértvaló létehez, csak spontán lefolyását lehet így a korábbinál hatékonyabban észlelni és gyakorlatilag értékesíteni. Az itt objektíve meglévő korlátot ma nehéz konkrétan érzékeltetni, mert az ontológiailag igazi ellenkép, a szocialista tervgazdaság mindmáig még sohasem valószínűleg meg adekvát formában. Ezt csak a társadalmivá vált gazdaságban végbemenő reprodukciós folyamat olyan megismerése alapján lehetne megszervezni, amelyhez először Marx jutott el. Ehhez azonban elengedhetetlen volna, hogy a Marx által felvázolt sémát ellenőrizték az azóta végbement fejlődésen, hogy megállapítsák, nem szükséges-e esetleg kiegészíteni, helyesbíteni stb. ezt a sémát. Továbbá meg kellene vizsgálni, mivel Marx mint társadalmi gazdaságot csak a kapitalizmust ismerhette, hogy vajon a szocializmusban a kategoriális felépítés, összefüggés, dinamika stb. nem változik-e meg. Mindmáig még csak meg sem kezdődtek az ilyen vizsgálatok. A Rosa Luxemburg felhalmozási elméletéről szóló viták ebből a szempontból kevés eredménnyel jártak. A Szovjetunió gazdasági gyakorlata is kevés elvi tanulsággal szolgálhat ezen a téren. Teljességgel érthető, hogy a NEP helyreállítási munkája közvetlenül a világháború és polgárháború pusztításai után szilárd elvi megalapozottság nélkül egyszerűen arra törekedett, hogy a „napi követelményeknek” megfelelően mindenáron mozgásba hozza a termelést. A későbbi tervgazdaság is elméleti marxista alapvetés nélkül alakult ki, mint kísérlet arra, hogy – ismét mindenáron – teljesítsenek bizonyos gyakorlati feladatokat. (A Szovjetunió előkészítése és védelmezése Hitler fenyegető támadó háborújával szemben stb.) Ha elismerjük is az így kitűzött feladatok történelmi szükségszerűségét, mégis meg kell állapítanunk, hogy ezekből a kezdeményezésekből bürokratikus voluntarizmus és szubjektívizmus, dogmatikus praktícizmus jött létre, amely újból és újból különböző napi tartalmakat merevített dogmákká.

Sztálin 1952-ből származó fejtegetései mutatják, hogy milyen kevéssé ment vissza Marxra az elméleti alapvetés. Sztálin állást akart foglalni némely közgazdászok szubjektívizmusa ellen, és eközben Marx értéktörvényére hivatkozott. Mivel azonban feltételezte, hogy ez csak a közvetlen értelemben vett árucseréhez kötődik, érvényességét a szocializmusban „a fogyasztásra szánt termékekre”⁴³ korlátozza. Ezért a termelés döntő részét a szocializmusban az értéktörvénytől függetlenül kell megszervezni. A termelési eszközöknél, mivel ezek nem áruk, Sztálin szerint objektíve érték sem létezik. Csak a kalkuláció és a külkereskedelem érdekében beszélnek erről.⁴⁴ Így „győzi le” Sztálin a szubjektívizmust a közgazdaságban.⁴⁵ Ma természetesen gyakran bírálják, sőt elavultnak minősítik Sztálinnak ezt a művét, de a reformjavaslatokról szóló vitákban egyelőre egyáltalán nem játszik szerepet az öszgaz-

⁴³ J. Stalin: Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der Sowjetunion. [Verlag für Fremdsprachige Literatur] Moskau, 1952. p. 24. — [Sztálin: A szocializmus gazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, Budapest, 1953. 21. o.]

⁴⁴ Ebd., p. 62–64. — [Uo., 52–54. o.]

⁴⁵ Nem vállalkozhatunk itt arra a feladatra, hogy Sztálinnak ezt a „marxizmusát” behatóan bíráljuk. Láttuk, hogy az értéktöbbletben magát az értéket egyszerűen eltünteteti a csereérték mögött, hogy így tisztán történelmi kategóriává tegye. Amikor kifejti a kapitalizmus úgynevezett alaptörvényét, amelynek már önmagában véve sincs semmi köze Marxhoz, elárulja, hogy fogalma sincs az átlagprofitráta marxi dialektikájáról.

daság reprodukciós folyamata, amelyet Marx kutatásának középpontjába állított. Az úgynevezett mechanizmus szervezeti formáinak kijavítását célul tűzi ki, de egyelőre sehol sincs szó arról, hogy elvileg megalapozottan vissza kell térni a marxista reprodukciós elmélethez. Ezért aztán hiányzik a valóságból a kapitalizmus jelenlegi fejlődésének valódi elméleti ellenképe, de mivel ezek a fejtegetések nem tartanak igényt arra, hogy a gazdasági elméletben konkrét ismereteket dolgozzanak ki, és még arra sem, hogy a jelenlegi helyzetből jövőbeli perspektívákat rajzoljanak meg, ezen a ponton meg kell állnunk. Utolsó rövid kitérőnkkel csak az ellen akartunk védekezni, hogy a jelenlegi kapitalizmus és szocializmus összehasonlításából elszedett elméleti következtetéseket vonjanak le. Még csak a jövő ügye egy olyan, a marxista koncepciónak megfelelő tervgazdaság, amelyben a terv, elméletileg megalapozott kifizése útján, elérhetné objektív magáértvalóságát. Itt csak egészen általánosan akartunk utalni arra az elméleti-módszertani útra, amellyel ez a terv kifizethető.

De ha, e fejtegetések ontológiai jellegének megfelelően, meg is kell állnunk a jelenkori létnél, mégis feltétlenül utalnunk kell röviden a mai kapitalizmus egyik mozzanatára, a manipuláció problémájára. Ez abból a szükségszerűségből alakult ki, hogy a fogyasztás tömegeikbe eljussanak az egyes vásárlók millióihoz, és ebből olyan hatalommá vált, amely aláássa minden egyes ember magánéletét. Itt sem tekintjük feladatunknak, hogy az így kialakult helyzetet „kulturkritikailag” értékeljük. Csak arra utalunk, amit más összefüggésekben kifejtettünk már: a lényeknek és a jelenségnek a gazdasági létben megnyilvánuló különbözőségére, amely igen gyakran merev ellentétességgé fejlődhet, mint a már vizsgált esetben, amikor is a termelőerők fejlődése kibontakoztatta az emberi képességeket (lényeg), és ezzel egyidőben a kapitalizmusban oly módon jelent meg, amely az emberek lealacsonyodására és elidegenedésére vezetett. Vulgarizáló, állítólagos tanítványaival ellentétben Marx a lényeknek és a jelenségnek ebben az ellentmondásosságában annak az általában vett objektív fejlődésnek egyik ismérvét látja, amely különböző korszakokban, különböző területeken különbözőképpen, de újból és újból jelentkezni szokott. Hogy világosan láthassuk, miként foglalt állást Marx ezzel a problémakomplexussal kapcsolatban, elég idéznünk híres elemzését a gépekről, amelyben az apologetákkal szemben éppen a jelenség realitását hangsúlyozza erélyesen: „A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki! Minthogy tehát a gépi berendezés önmagában tekintve megrövidíti a munkaidőt, tőkés módon alkalmazva viszont a munkanapot meghosszabbítja, önmagában a munkát megkönnyíti, tőkés módon alkalmazva intenzitását fokozza, önmagában az ember győzelme a természet erői felett, tőkés módon alkalmazva az embert a természet erői révén leigázza, önmagában a termelő gazdagságát gyarapítja, tőkés módon alkalmazva a termelőt pauperré teszi stb. — a polgári közgazdász egyszerűen kijelenti: ha a gépi berendezést önmagában tekintjük, ez hajszálpontosan bizonyítja, hogy mindezek az ellentmondások nem egyebek a közönséges valóság látszatánál, de önmagukban, tehát ezzel együtt az elméletben, egyáltalán nincsenek meg.”⁴⁶ A ma uralkodó manipulációt is e gondolati modell alapján kell megítélni, amely valójában szükség-

⁴⁶ Kapital I. [id. kiadás] p. 406—407. — [MEM 23. k., 412. old. alapján]

képpen kialakuló ontológiai struktúrák képmása. E manipuláció magábanvaló léte szerint közvetítés a fogyasztási eszközök (és szolgáltatások) tömegtermelése és az egyes fogyasztókból álló tömeg között. A termelésnek ezen a fokán gazdaságilag nélkülözhetetlen egy ilyen közvetítési rendszer, amely megadja az itt szükséges tájékoztatást az áruk minőségéről stb. A mai kapitalizmus feltételei között az ilyen tájékoztatás szükségképpen vezet a ma uralkodó manipulációra, amely fokként kiterjed az élet minden területére, mindenekelőtt a politikai szférára is. Ha röviden össze akarjuk foglalni e folyamat ontológiai lényegét, akkor egy bensőleg egységes kettős mozgást találunk: egyrészt a manipuláció és az ezzel legszorosabban összefüggő presztízsfogyasztás lehetőleg kikapcsolja az emberek mindennapi életéből a nem-beliségre való törekvést, és főként azt a tendenciát, hogy legyőzzék saját partikularitásokat; objektív főtörekvése éppen az, hogy rögzítse és végérvényesé tegye tevékenységük minden egyes emberi tárgyának partikularitását. Másrészt és ettől elválaszthatatlanul az így elszigetelt partikularitás elvont, — végső soron — szabványosított jelleget ölt, a mindennapi élet közvetlenül érzékileg megalapozott partikularitása mindinkább zsákmányául esik egy felszínes-közvetlen, lényegileg megmerevedett-mozdulatlan absztrakciónak, amely persze a jelenségvilágban szakadatlanul változik. A mindennapok ilyen gyakorlati megformálódási módja ontológiailag olyan szembeszökően rokon a neopozitivizmus módszerével, hogy ez nem szorul különös bizonyításra.

De következik-e ebből, hogy most már a manipuláció az emberi élet végzetévé vált? Ha objektíve ontológiailag akarjuk elemezni ezt a helyzetet, akkor mindenekelőtt „gondolati modellünknek” a helyes kérdésfeltevés módszertanára kell szorítkoznia, és nem szolgálhat mintául a mindenkori egyedi eset konkrét megértéséhez. Az itt lényeges különbség abban rejlik, hogy a gép magában a termelésben szerepel, átalakítva ezt, a manipuláció viszont gazdaságilag a forgalom meghatározó kategóriája, vagyis, mint Marx mondja, a csereé, „a maga totalitásában tekintve”. Mármost világos, hogy maga a termelés, noha az egyes emberek teleológiai tételezéseiből fakad, és bennük, általuk reprodukálódik, az emberekkel szemben vitathatatlan, objektíve létszerű önállósághoz jut. Az emberek egyes akcióival szemben a termelés változtathatatlan valóság, amely, hogy ismét Marxszal szóljunk, leginkább testesíti meg azokat a körülményeket, amelyek között az emberek maguk csinálják történelmüket. Ezért csak osztársadalmi szinten változhat meg lényegesen, és csak akkor, ha magának a gazdaságnak az immanens fejlődése objektíve lehetővé tesz ilyen változásokat. Láttuk persze annak idején, hogy a csere és a forgalom kölcsönhatásban van a termeléssel, és hogy ez utóbbi alkotja a túlsúlyos mozzanatot. A termeléstől való függőség a csere és a forgalom formáinak bizonyos fokú társadalmi objektivitást ad. Objektíve tehát velük kapcsolatban is eleve reménytelen minden „géprombolás”, ők is csak osztársadalmilag változtathatók meg, a termelés, a társadalmi struktúra átalakulásával. Marx azonban a hasonlóságnak ezzel a mozzanatával együtt látja a különbözőséget is: „A csere a termelés mellett függetlenül és azzal szemben közömbösen csak abban az utolsó stádiumban jelenik meg, amikor a terméket közvetlenül a fogyasztás számára cserélik.”⁴⁷ Ha az életnek már azok a gazdasági formái is, amelyek Marx szerint nem tartoznak az emberek által

⁴⁷ Rohentwurf [id. kiadás] p. 20. — [MEM 46/I. k., 25. o.]

csinált történelem általuk választott körülményei közé, jellegüket tekintve szükségsszerűek ugyan, de korántsem fatalisztikusak, mivel az osztályadalom, de persze csakis ez, megváltoztathatja őket, akkor itt, a csere gazdasági sajátossága következtében, a tevékenység új, kibővült mozgástere jelenik meg az egyes emberek számára is. A manipuláció a maga durvább vagy finomabb eszközeivel állandó nyomást gyakorol ugyan az egyénre, de nem általános gazdasági, nem osztályadalmi, hanem csak emberek közti szankciókon alapul. Tehát az egyes ember is védekezhet ellene, feltéve, ha hajlandó vállalni cselekvésének bizonyos következményeit, bizonyos kockázatát. Már eddig is kimutattuk, hogy a marxizmus, noha az emberi tevékenység társadalmiságát erőteljesebben hangsúlyozza, mint minden korábbi világnézet, mégis újból és újból utal arra, hogy még társadalmi szempontból sem szabad semmisnek tekinteni az egyes emberek cselekvésének jelentőségét. Annál is kevésbé engedhető ez meg, mivel az ilyen egyedi cselekvések részben spontánul összegeződnek társadalmilag és így még reális erőtenyezőkké is válhatnak, másrészt, különösen az egyéni élet területén, nem szabad a példaadás társadalmi funkcióját lebecsülni. Az itt kialakuló konkrét problémákat csak későbbi összefüggésekben tárgyalhatjuk konkrétan. Itt pusztán azokra az általános lételemekre utalhattunk, amelyek ellentmondanak a manipulációs széles körökben elterjedt fatalisztikus felfogásának. A manipulációval összefüggő egyes ténykomplexusoknak, például a divatnak az elfogulatlan vizsgálatából hamar kiviláglik, hogy ennek a „végzetnek” az emberek akarása vagy nemakarása nagyon világos határokat szab.

Ha követjük a társadalmi létnek ezt a fejlődését egy mind tisztább, de persze egyben mind bonyolultabb, közvetítésekben gazdagabb társadalmiság felé, akkor megállapíthatjuk, hogy e mozgás irányának döntő kritériuma a gazdasági erők növekedésére való reagálás. Az ázsiai termelési viszonyok, a szó szigorú értelmében véve, nem ismernek ilyen tekintetben haladást, de, persze ezzel összefüggésben, korlátlanul látszó regenerációs képességgel rendelkeznek (ez, nem véletlenül, a kapitalizmus behatolásával szűnik meg). A klasszikus ókornak és a feudalizmusnak, mint már kimutattuk, különféle lehetőségeik vannak arra, hogy bizonyos szintig kibontakoztassák immanens gazdasági lehetőségeiket. Ettől a foktól kezdve azonban a gazdagság növekedése a saját formáció alapjai ellen fordul, szétrombolja ezt, és a felfelé irányuló mozgás gazdasági-társadalmi zsákutcába jut. A mindkét formációban konkrétan különböző, csak erről a nézőpontról hasonló okok közös alapja az, hogy reprodukciós feltételeiknek, amelyek annyiban még jellemezhetők „természetieknek”, amennyiben társadalmi szempontból „kívülről” adottak, „készen” talált előfeltételeik vannak, és reprodukciós folyamatuk ezért szükségképpen nem tudja reprodukálni, ellenkezőleg, szükségképpen szétrombolja saját előfeltételeit. A kapitalizmus az az első formáció, amelyben, ráadásul fokozódó mértékben, szakadatlanul bekövetkezik a saját előfeltételek ilyen reprodukciója. Marx ezt mondja a kapitalista rendszerről: „A tőke a maga újratermelésében megtermeli a saját feltételeit.”⁴⁸ Marxnál természetesen ez a megállapítás nem marad pusztán deklaratív; „A tőké”-ben részletesen leírja, miként termeli újra magában a termelési folyamatban ez az újratermelési folyamat a kapitalista termelés feltételeit. Ez a leírás persze a kapitalista termelés két döntő mozzanatára, a tőkére és az úgynevezett „szabad”

⁴⁸ Ebd., p. 567. — [MEM 46/II. k., 145. o.]

munkaerőre szorítkozik; ezzel azonban kielégítően jellemzi azt, ami ebben a formációban gazdaságilag lényeges, amiben ez döntően különbözik az összes korábbi formációtól: specifikus társadalmiságát. E marxi bizonyítás elméleti értékét tovább növeli, hogy az egyszerű újratermelés feltételei között is végre lehetett hajtani. Magától értetődik ugyanis, hogy a bővített újratermelés csak még erőteljesebben rögzíti, még dinamikusabban fejezi ki a tőkeviszonyt. (Hadd emlékeztessünk itt még arra a korábbi elemzésünkre is, amely szerint a kapitalizmusban az egyszerű újratermelés elméletileg fontos határeset.) Marx ezt mondja erről a reprodukciós problémáról: „Ami azonban kezdetben csak kiindulópont volt, az a folyamat pusztá folytonossága, az egyszerű újratermelés révén állandóan újratermelődik és örökössé válik mint a tőkés termelés saját eredménye. Egyrészt a termelési folyamat az anyagi gazdagságot folytonosan átváltoztatja tőkévé, értékesítési és élvezeti eszközökké a tőkés számára. Másrészt a munkás állandóan úgy kerül ki a folyamatból, mint ahogy belépett — mint a gazdagság személyi forrása, de megfosztva minden eszköztől, amellyel ezt a gazdagságot a maga számára megvalósíthatná. Minthogy saját munkája tőle magától a folyamatba való belépése előtt elidegenült, minthogy a tőkés azt elsajátította és a tőkébe bekebelezte, ez a munka a folyamat alatt állandóan idegen termékekben tárgyasul. Minthogy a termelési folyamat egyszersmind a munkaerő tőkés által történő elfogyasztásának folyamata, a munkás terméke nemcsak áruvá változik át folytonosan, hanem tőkévé is, olyan értékévé, amely az értékteremtő erőt kiszipolyozza, olyan létfenntartási eszközökké, amelyek személyeket vásárolnak, olyan termelési eszközökké, amelyek a termelőt alkalmazzák. Ezért maga a munkás az objektív gazdagságot állandóan mint tőkét, mint tőle idegen, rajta uralkodó és őt kizsákmányoló hatalmat termeli, és a tőkés éppoly állandóan termeli a munkaerőt mint szubjektív, saját tárgyasulási és megvalósulási eszközeitől elválasztott, elvont, pusztán a munkás testi mivoltában létező gazdagságforrást, egyszóval a munkást mint bér munkást.”⁴⁹

Marx fejtegetéséből kiviláglik az a gazdasági struktúra és dinamika, amely megszabja a termelésben részt vevő emberek társadalmi helyét. Ez a folyamat, persze fontos változatokkal, kimutatható a legkülönfélébb formációk reprodukciós folyamataiban; mindenesetre azzal a nagyon jelentős fenntartással, hogy teljességgel társadalmi jellege csak a kapitalizmusban valósul meg a két tiszta formájában; és itt is direkter módon, kevesebb közvetítéssel a két gazdaságilag döntő osztálynál, mint a többiekénél. Ez a megállapítás persze nem zárja ki, hogy a többi formációkban — végső soron — szintén a reprodukciós folyamat jelöli ki az egyes emberek helyét a társadalmi rendszerben, és mivel az ember, mint korábban kimutattuk, válaszoló lény, ez meghatározza számára minden esetben gyakorlatának, mindig konkrét teleológiai tételezéseinek konkrét mozgásterét; minden egyes korszak kimeríthetetlen történelmi gazdagságát az adja meg, hogy e tételezések szükségképpen alternatív jellegűek, de ez nem változtathatja azon, hogy éppígy létüket végső soron a gazdaság határozza meg. A kapitalizmus specifikusan társadalmi jellege abban nyilvánul meg, hogy ez túlnyomórészt tisztán gazdaságilag (persze: közvetlenül vagy közvetve gazdaságilag) történik, és az egyént nem „természeti” közvetítési rendszer köti a társadalmi reprodukciós folyamathoz. Most is, mint korábban, idézőjelbe tesszük a természetiséget, mert a

⁴⁹ Kapital I. [id. kiadás] p. 533—534. — [MEM 23. k., 532—533. old. alapján]

társadalmi életről alkotott, egykor oly befolyásos, de érzelmileg még ma is megtalálható „szerves” elképzelések gyakran látnak valami (idézőjel nélkül) természetit a kasztok, a polisz-polgárság, a nemesség stb. és az egyedi emberek kapcsolatában. Mi kiiktatjuk az ilyen illúziókat, de egyúttal látnunk kell, hogy a kasztok, rendek stb. és az egyén kapcsolata lényegileg némiképpen más, mint valamely osztályhoz fűződő viszony. A „természetiség” abban rejlik, hogy valamely önmagában véve társadalmi képződmény a szokás, a hagyomány stb. következtében az emberek szemében, mégpedig nemcsak az egyes emberek, hanem tömegeik, sőt ideiglenesen az egész társadalom szemében olyan megszüntethetetlen szükségszerűségnek mutatkozik, mint a szerves élet magának az egyénnek a szempontjából. Ahogy az ember egyszer s mindenkorra adottnak fogadja el születése idejét, nemét, testalkatát stb., úgy viszonyul olyan társadalmi formákhoz, mint a kaszt, a rend stb., és ha születése révén hozzátartozik valamelyikhez, ezt természetileg éppolyan változtathatatlanak érzi, mint saját születése által létrejött enjét. Ez természetesen mindenekelőtt hamis tudat; merev — társadalmilag gyakran szükségszerű — megszilárdulásának, ugyanilyen feltételektől függő hosszú ideig tartó általánosságának azonban messzire ható reális következményei vannak, minthogy megerősíti és alátámasztja az érdekelt emberek oldaláról bizonyos, társadalmi munkamegosztásból fakadó életformák „természeti” stabilitását. Ez tovább élezi a gazdasági növekedésnek és az ebben a tekintetben ugyanilyen módon reprodukálódó társadalmi struktúrának az ellentétes viszonyát, mivel az ilyen (hamis) tudatformák még társadalmi alapjuk szétbomlása után is tovább élhetnek, persze szintén eltorzulva.

Mindezen problémák mögött közvetlenül az emberek biológiai-természeti létének és társadalmi létének viszonya rejlik. Tisztán ontológiai szempontból ennek alapja az, hogy két teljességgel különmemű létszféra megszüntethetetlen véletlenszerűséggel metszi egymást egy pontban: a szerves élet nézőpontjáról minden egyes ember társadalmi helyzete éppúgy tartalmaz egy megszüntethetetlen véletlent, mint ahogy társadalmi létéből kiindulva biológiai sajátossága szükségképpen megszüntethetetlenül véletlenszerű marad. Ezzel nem tagadjuk, és nem is csökkentjük annak jelentőségét, amiről már gyakran beszélünk: hogy a társadalmi lét valóságosan hat az egyénre, a neveléstől a társadalmi környezetig és életmódig, befolyásolja testi fejlődését, betegségek iránti fogékonyságát stb., stb. De a társadalom hatásainak ez az egész rendszere, amellyel az emberek biológiai létét befolyásolja, nem szüntetheti meg azt a tényt, hogy az ember fizikai adottságainak és társadalmi mozgásterének éppígy léte társadalmi egyénisége szempontjából véletlenszerű viszonyban van egymással. Ezt a viszonyt azonban semmiképp sem szabad különmemű létmódok egymástól elválasztott egymásmellettségének felfogni. Hiszen minden egyes ember élete éppen abból áll, amit mint társadalmi lény elő tud bányászni pszichofizikai adottságaiból. És minél bensőségesebbnek fogjuk fel ezt a kölcsönhatást, annál világosabbá válik, hogy benne, általa egy különben nem létező, még csak nem is elképzelhető szintézis jön létre, amely a különmemű összetevőket feloldhatatlanul egységes komplexusba olvasztja, amelyen belül az összetevők, éppen az alapjukul szolgáló létmódoknak ilyen megszüntethetetlen különmeműsége következtében, sohasem küszöbölhetik ki alapvető ontológiai véletlenszerűségüket. A társadalmi lét egy alapvető ontológiai tényállásáról van itt szó, amely a totalitás szemszögéből az emberek újszerű, többé már nem néma nembeliségének már ismételtelen érintett problé-

máját fejezi ki, az ember szempontjából pedig azt a társadalmi-ontológiai fejlődést, amely a pusztá egyediségből (nemének egyedi példányától) a tudatos és folyamatosan létező, egyszerre önmagában létező és tételezett egyéniségéig vezet. A társadalmi lét korábban kifejtett „természeti” formáinak jelentős részük van abban, hogy ideológiailag elhomályosul ez az ontológiai ellentét. Így egy ilyen korszak csaknem minden érdekelt embernek tudatából eltűnik annak a pozíciónak a tételezett jellege, amelyet közvetlenül születésük következtében foglalnak el a társadalomban. Itt nem is beszélünk a kasztokban folyó létről, amelyet mint magábanvalót elméletileg és emocionálisan megokol a vallás, a filozófia, az etika stb., de ezt a „természeti” felfogást még a klasszikus ókorban is megtalálhatjuk, ahol is az ember létét hosszú ideig teljes mértékben azonosították polisz-polgári létével, és ugyanez a helyzet a rendi társadalmakban stb.

Marx megállapítja a „Német ideológia”-ban: „... A nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonylataira: ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség.”⁵⁰ A kapitalizmus előtti társadalmak felépítésében rejlő „természetiség” ily módon eltakarja, hogy a két létszféra minden egyes emberben véletlenszerűen kapcsolódik össze, amennyiben valamely meghatározott réteghez stb. való tisztán társadalmi hozzátartozása valódi természeti léte egyenes vonalú továbbfolytatásának látszatformáját veszi fel. Marx az imént idézett reflexiókat folytatva hangsúlyozza, hogy csak a kapitalizmusban oszlik el ez a látszat, mivel itt lelepleződik, hogy az egyes ember tisztán véletlenszerű viszonyban van azzal a hellyel, amelyet a társadalomban elfoglal. Külsődleges szempontból Marxnak ez a meghatározása azt a vonalat folytatja, amely a reneszánsztól a felvilágosodásig ível, a francia forradalomban tetőzik, és amely az embert megpróbálta megtisztítani az ilyen „természeti”-társadalmi kötöttségektől, hogy kidolgozza az önmaga sorsát intéző szabad ember koncepcióját. Marx azonban e gondolatmenet végén megfogalmazza az ebben rejlő öncsalást, az így kialakult szabadság illúzióját: „Ezért a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva dologi hatalom alá.”⁵¹ Marx ezzel arra hívja fel a figyelmet, hogy a „természeti”-társadalmi formák széthullása, tisztán társadalmiakkal való helyettesítésük még korántsem azonos a szabadság kivívásával. Ezért egy tisztán társadalmivá vált társadalmon belül külön harcot kell folytatni. Ezzel Marx gondolatmenete visszamutat a mi ontológiai problémánkra. Egy tisztán társadalmi formációban a biológiai és a társadalmi lét viszonyában rejlő véletlenszerűség zavartalanul bukkan napvilágra: az élő egyedi ember szempontjából merőben véletlen, hogy milyen társadalmi helyzetbe plántálta születése. Természetesen rögtön ezután egyre inkább fokozódik a kölcsönhatás közte és társadalmi környezete között. A kölcsönhatást a szó szoros értelmében kell venni itt, mert minden befolyás, ami az embert (már a gyereket is) éri, alternatív döntéseket vált ki belőle, így hát a hatás nagyon könnyen a szándék visszájára fordulhat, és ez nagyon gyakran meg is történik. Tehát az így reagáló szubjektum, már a gyerek is, egymástól elválaszthatatlan módon egyszerre létezik biológiailag és társadalmilag. A társadalmi képződményeknek, az emberek egymással

⁵⁰ MEGA I. 5., p. 65. — [MEM 3. k., 63–64. o.]

⁵¹ Ebd., p. 66. — [Uo., 64. o.]

kapcsolatos viszonylatainak tisztán társadalmi jellege tehát nem fejlesztheti ki az emberi lét tiszta társadalmiságát, ellenkezőleg, minden egyes ember biológiai és társadalmi létének ontológiailag véletlenszerű és mégis megszüntethetetlen kapcsolatát testesíti meg, immár leplezetlenül.

E létkomponensek ontológiai véletlenszerűsége tehát korántsem tépi szét az ember egységét, csupán az elé a sajátos feladat elé állítja, hogy miként válhat egyéniséggé, miként találhatja és valósíthatja meg ezt. Általánosságban szólva látszólag itt a társadalmi tendenciák játsszák a megformálás szerepét, míg a biológiaiaknak jut a formaadáshoz szükséges anyag szerepe. De ha következetesen ragaszkodnánk ehhez az általánossághoz, eltorzítanánk e helyzetet specifikusan ontológiai, ellentmondásos jellegét. Egyrészt, mert a konkrét egyéniségben a tisztán ontológiailag kétségkívül meglevő dualizmus felismerhetetlenné, megragadhatatlanná válna. Még ha a „tiszta szellemiség” nevében a legrigorózusabb módon azt követelik is, hogy a megváltásra szomjas lélek uralkodjék zsarnoki módon a „gyöngye”, a „bűnös” stb. testen, a konkrét lemondás nem ölthet igazi alakot, csak társadalmiasult talajon; akár Jézusra és a gazdag ifjúra, akár Kant kategorikus imperatívuszára gondolunk itt, az eredmény ugyanaz lesz: már a „legvonakodóbb test” is társadalmi. Másrészt a tiszta magábanvalóságukban tekintett összetevők különemű véletlenszerűségéből, abból a fönt jelzett általános viszonyukból, amely szerint egyikük a formáló, a másikat a megformált, korántsem következik, hogy az igazi egyéniségnek feltétlenül az ember biológiailag adott lehetőségeivel ellentétben lehetne és kellene maradnia. (A lehetőség fogalmát ismét az arisztotelészi dűnamisz értelmében használjuk.) Ellenkezőleg. Már abban az ellenállásban is, amelyet olykor egészen kis gyerekek is tanúsíthatnak spontánul nevelőikkel szemben, megmutatkozhat, hogy valamely ember egyéniségének meghatározott döntő mozzanatai elválaszthatatlanul kapcsolódnak biológiai léte bizonyos vonásaihoz. Az emberi élet létből fakadó szükségszerűséggel tele van ilyen jellegű konfliktusokkal. Már az a tény is, hogy a társadalom lényeges rendező hatásformái (már a szokás, a hagyomány is, de még tisztább formában a jog és az erkölcs) kivétel nélkül az összes emberhez fordulnak a társadalmi követelményekkel — elég a tízparancsolatra utalni —, azt mutatja, hogy ahhoz az ontológiai fejlődéshez, amely a kezdetben pusztán egyedi nembeli példányt egyéniséggé alakítja, társadalmi szerv szükséges, mert az egyed a társadalmi törvényeket csak így tudja gyakorlatilag és valóságosan önmagára vonatkoztatni, és csak egy ilyen közvetítés révén válhat a társadalmi élet erkölcsi szabályozása az egyéniség előmozdítójává. Világos, hogy ezzel az etikára gondolunk.

De éppilyen világos, hogy tulajdonképpen konkrét tartalmát itt nem fejthetjük ki. Itt meg kell maradnunk a tiszta, általános ontológia talaján és ezért azt a viszonyt, amely az etikában alakul ki, csak egyszerű, elemien ontológiai mivoltában jelezhetjük röviden. A társadalom összes korábban felsorolt rendezési elvének az a funkciója, hogy az egyes emberek partikuláris törekvéseivel szemben társadalmiságukat, a társadalmi fejlődés során létrejövő emberi nemhez való tartozásukat érvényesítse. Csak az etikában szűnik meg az ilymódon társadalmilag szükségszerűen tételezett dualitás: benne az egyes ember partikularitásának legyőzése egységes tendenciát ölt: az etikai követelmény itt rávalóan a cselekvő ember egyéniségének középpontjára, az ember választ a társadalomban szükségképpen antinómikussá-ellentétessé váló követelmények között, s ezt a választásban kifejeződő döntést az a benső

parancs diktálja, hogy saját kötelességének ismerje el azt, ami személyiségéhez illik — és mindez összefüzi az emberi nemet és a saját partikularitását legyőző egyéniséget. A valóságosan végbemenő társadalmi fejlődés teremti meg az emberi nem társadalmi létének objektív lehetőségét. Az idevezető út belső ellentmondásai, amelyek a társadalmi rend antinómikus formáiként objektiválódnak, alkotják a maguk részéről annak alapját, hogy a pusztán egyedinek egyéniséggé való fejlődése egyúttal az emberi nem tudatszerű hordozójává lehessen. Az emberi nem magáértvalósága tehát olyan folyamat eredménye, amely mind az objektív-gazdasági összprodukciónban, mind pedig az egyedi emberek reprodukciójában lejátszódik.

Ha mármost, mint láttuk, a biológiai és a társadalmi lét dualitása alkotja az ember mint ember létének alapját, és ha másrészt a társadalmi fejlődés az emberben egy új dualitásnak, a partikularitásnak és a nembeliségnek a harcát avatja döntő tényezővé, akkor mindenekelőtt attól kell óvakodnunk, hogy e két ontológiai bensőségesen összekapcsolódó dualitást formailag és tartalmilag túlon túl közel hozzuk egymáshoz, sőt netán teleológiai viszonylatokat tételezzünk közöttük. Az ilyen hamis következtetésekre részint a kezdeti — persze folyton-folyvást újból reprodukálódó — egység véletlenszerű jellege csábít, másrészt az az analógnak látszó tény, hogy az ember partikularitása totálisan éppoly kevésbé szüntethető meg, mint biológiai léte: e két tényező alkotja, éppen azáltal, hogy folytatólagosan, legyőzésük folyamatával összefüggésben újratermelődik, minden egyes ember komplex egységét. De sohase feledjük el, hogy mind a partikularításban, mind pedig a nembeliségben az ember folyton a biológiai és a társadalmi lét egységeként szerepel, noha persze formailag és tartalmilag fölöttébb különböző érték döntések mozgatják, amelyek meghatározzák választását a megőrzés, a reprodukció és a legyőzés között. De éppen mert az embernek ebben a fejlődésében létszerűen nagy az értékek jelentősége, a biológiai és a társadalmi lét viszonyában rejlő kezdeti véletlenszerűségnek mindvégig meg kell maradnia. A vallások újból és újból kísérletet tesznek arra, hogy ebbe a véletlenszerűségbe transzcendens értelmet vetítsenek bele; ezzel éppúgy meghamisítják a fejlődést, mint az ember létét a test és a lélek metafizikus szétválasztásával. Ebből szükségképpen következik, hogy ilyenkor e dualitás megszűnése is csak egy transzcendens-teleológiai folyamat eredményeként képzelhető el. Csak ha feltétel nélkül elismerjük ezt a véletlenszerűséget, akkor nyílik lehetőségünk arra, hogy az embernek pusztá egyediségétől az egyéniségig ívelő fejlődését, amely a társadalom összreprodukciós folyamatán belül megy végbe, úgy értelmezzük, hogy ez az emberi nem keletkezésének döntően fontos mozzanata. Ugyanis csak így érthetjük meg, hogy az értékalternatívák és érték döntések is az össz folyamatnak az objektív fejlődés által szükségképpen létrehozott aktív alkotóelemei, s így az emberiség fejlődésének két végtelen pólusa a maga létszerű összetartozásában világosan rajzolódik ki előttünk.

Nem hangsúlyozhatjuk elégszer, hogy olyan történelmi folyamatról van itt szó, amely mint egész soha, semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű. Ezért az egyes szakaszokat is mindig csak történelmileg foghatjuk fel, és így is kell felfognunk. Így kell értelmeznünk azt a korábban idézett marxi megállapítást is, amely szerint a biológiai és a társadalmi lét viszonyában tisztán megmutatkozó véletlenszerűség a kapitalizmusban csak a szabadság látszatát hozhatja létre, magát a szabadságot azonban nem. Hiszen az emberi élet kiindulópontjainak, kibontakozási lehetőségeinek stb. gazdaságilag

meghatározott anyagi különbözősége elvesztette ugyan „természetiségét”, de ez magában véve, tisztán társadalmi formákban tovább létezik. Éppígy csak innen kiindulva érthető meg helyesen Marx teljességgel szentimentalizmusmentes magatartása az emberi nembeliség korai „természeti” beteljesüléseivel kapcsolatban.⁵² Amikor Marx itt bornírt beteljesülésről beszél, akkor nemcsak a gazdasági élet fejletlenségére, tökéletlen társadalmiságára gondol, hanem egyúttal arra az ezzel szorosan összefüggő tényre is, hogy az ember szubjektíve magasrendűen, példamutatóan megformált nembelisége még nagyon messze van az igazi nembeliségtől. (Ez a legkevésbé sem csökkenti objektivációinak esztétikai értékét, mint ezt Marx korábban idézett Homérosz-elemzése is világosan tanúsítja.) Másrészt Marx ugyanabban az összefüggésben, amelyben bornírt beteljesülésekről beszél, közönségesnek nevez minden meglegedettségét a kapitalizmuson belül, mert ez kibékül azokkal a korlátokkal, amelyek közé a tiszta társadalmiságot a kapitalizmus szorítja. A jelenség és a lényeg dialektikus ellentmondásosságába bepillantva ugyanis egy olyan társadalmi lét perspektívája tárul elénk, amelyben a biológiai és a társadalmi lét véletlenszerűsége csak egyéni életfeladatként, csak az egyedek életproblémájaként fog társadalmilag létezni: egyediségből igazi személyiséget, partikulárisan adott voltából az immár nem néma nembeliség képviselőjét, szervét kell kialakítani. És ez nem az egyedi emberek perspektívája: ezek a személyek társadalmi méretekben csak azért valósíthatják meg a szóban forgó fejlődési tendenciákat, mert az objektív gazdasági fejlődés létszerűen kifejlesztette az önmagáért létező emberi nem lehetőségét.

A „perspektíva” kifejezés mégis kettős tisztázásra szorul. Egyrészt a gazdaság objektív mozgásában tapasztalható valódi fejlődési irányok megismeréséről van szó. A perspektíva tehát nem olyasfajta szubjektív indulat, mint amilyen a remény, hanem magának az objektív gazdasági fejlődésnek tudatszzerű visszatükröződése és továbbvezető kiegészítése. Másrészt viszont igaz ugyan, hogy tendenciája gazdaságilag és történelmileg megismerhető, és éppen e tendencia visszatükröződése és kifejezése a perspektíva, de ennek megvalósítása nem végzetszerűen és nem is teleológiaiilag szükségszerű, ellenkezőleg, maguknak az embereknek a cselekvéseitől, azoktól az alternatív döntésektől függ, amelyeket mint válaszoló lények ezekkel a tendenciákkal kapcsolatban meg akarnak és meg tudnak hozni. Éppígy ez a tendencia, éppen mert számtalan teleológiai tételezés terméke, a maga objektív lefolyásában nem irányul valamiféle állapotra, mint korábban meghatározott célra. Ez a perspektíva csak egyedi emberek vagy embercsoportok teleológiai tételezései számára lehet tételezett cél, ahol is az általuk kiváltott oksági sorok megvalósításának objektív tényezőivé válhatnak. Ezt a perspektívát Marx a kommunizmusban, mint a szocializmus második szakaszában jelölte meg. Olyan ontológiai vizsgálódás, mint amilyen a mienk, ezért csak mint perspektívát ragadhatja meg ezt, annyiban persze konkrétan, amennyiben kizárólag az ilyen társadalmi struktúra teszi lehetővé a társadalmi lét mindkét pólusán az emberiségnek mint immár nem néma nemnek valódi létrejöttét.

(Fordította Eörsi István)

⁵² Rohentwurf [id. kiadás] p. 387–388. — [MEM 46/I. k., 367–368. o.]

A FRANKFURTI ISKOLA FILOZÓFIAI KONCEPCIÓINAK IDEOLÓGIAI FUNKCIÓJÁRÓL*

ZDENĚK JAVŮREK

Osztályellentétektől elválasztott világunkban 1968-ban két helyen is az érdeklődés előterébe kerültek a Frankfurti Iskola képviselői. A Frankfurti Iskola „kritikai elmélete” mind a két, látszólag ellentétes összefüggésben az álradikális csoportok szellemi-ideológiai forrása és támasza volt.

A „Literární listy”, a hatvanas évek csehszlovák jobboldalának jellegzetes sajtóorgánuma úgy nyilatkozott, hogy „Marcuse a modern, szabadelvű marxizmus képviselője, munkássága e marxizmus egyik filozófiai csúcsteljesítményét jelenti”.¹

S éppen ugyanebben az időben vált Marcuse neve a radikalizálódott nyugat-európai diákság harci jelszavává, különösen Franciaországban és a Német Szövetségi Köztársaságban.

Itt is, ott is abból a feltételezésből indultak ki, hogy a „kritikai társadalom-elmélet”, amely M. Horkheimer, T. W. Adorno, E. Fromm, H. Marcuse és J. Habermas nevéhez kapcsolódik, kellő eszmei alapot teremt a társadalmi tudat és a társadalmi mozgás radikalizálásához. Ám míg Csehszlovákiában a „kritikai elmélet” radikalizmusa a revizionizmus egyik szellemi forrásává vált, a másik oldalon, Nyugat-Európában a fiatal radikálisok közül is egyre többen értékelték meg, hogy a Frankfurti Iskola „kritikai” radikalizmusa zsákutcába vezet.

Különösen a hatvanas évek csehszlovákiai tapasztalatai teszik szükségessé, hogy megkíséreljünk választ adni a kérdésre: Mi az ideológiai funkciója a Frankfurti Iskola filozófiai koncepcióinak?

I. A „KRITIKAI TÁRSADALOMELMÉLET” FELADATÁNAK MEGHATÁROZÁSA

A Frankfurti Iskola kifejezés — jóllehet már legalább tizenöt éve egy meghatározott, konkrét eszmei jellemzést értünk rajta — közvetlenül az iskola kialakulásának helyére és tevékenységének háború utáni központjára utal. Az iskola elmélete egyébként gyakorlatilag fejlődésének első periódusában alakult ki, amikor képviselői éppen emigrációban éltek; néhányan közülük nem is tértek vissza többé, így Marcuse és Fromm, akik végleg az óceán túlsó partján telepedtek le.

* A *Frankfurti Iskoláról* Budapesten, 1972 szeptemberében tartott konferencia referátuma.

¹ „Literární listy”, 1, 1968/13, 11.

Elméletileg rendszerint a „kritikai társadalomelmélet” vagy, rövidebben, a „kritikai elmélet” fogalmaival szokás jellemezni az iskolát. Ez egyrészt a fennálló társadalmi viszonyokkal szembeni éles állásfoglalásukat jelzi, másrészt pedig arra vonatkozik, hogy elutasítják a „hagyományos” elméletet (filozófiát, szociológiát, elutasítják az egész hagyományos tudományt).

A „kritikai társadalomelmélet” fogalma tudatosan a polgári társadalom marxi elemzéséhez kapcsolódik — elég csak a „Tőke” alcímére utalnunk: „A politikai gazdaságtan bírálata”. E megfogalmazással tehát a marxista hagyomány folytatásának igényét jelenti be az iskola. Horkheimer a „Hagyományos és kritikai elmélet” című tanulmányában fejti ki ezt az álláspontot, de mások, az iskolán kívül is osztják ezt a nézetét. Így pl. Karl Korsch, aki szintén mindenekelőtt társadalomkritikának tekinti a marxizmust. A „kritikai társadalomelmélet” ilyen felfogását azonban egy lényegbevágó redukció különbözteti meg az elmélet feladatának marxi értelmezéséhez képest, s ez a redukció vezette végül Korschot is arra, hogy revízió alá vegye Marx forradalmi tartalmú elméletének lényeges elemeit.

Amikor kísérletet teszünk arra, hogy meghatározzuk a Frankfurter Iskolá „kritikai társadalomelméletének” tartalmát — e meghatározást kifejezetten hegeli értelemben vett előzetes meghatározásnak tekintjük² —, el kell szakadnunk a tudományágak filozófiára, szociológiára stb. történő hagyományos felosztásától. A „kritikai társadalomelmélet” a politikai gazdaságtan kritikájaként lép fel, de nem politikai gazdaságtan; a „kritikai társadalomelmélet” szociológiai vizsgálatokat irányít és visz véghez, de nem szociológia; megvan a maga filozófiája, de nem filozófia. A „kritikai társadalomelmélet” a „hagyományos” filozófia, szociológia, közgazdaságtan kritikája.

Ha meg akarjuk érteni a „kritikai elmélet” eredeti intencióit, legalább Horkheimer székfoglaló beszédéhez kell visszanyúlnunk, amelyet 1931-ben tartott a *Institut der Sozialforschung*-ban.³

Székfoglalójában Horkheimer mindenekelőtt a „társadalomfilozófia” fogalmát igyekszik megvilágítani. A társadalomfilozófia Horkheimer szerint az emberiség kollektív sorsának megértésére irányuló kísérlet. Megvalósításához arra van szükség, hogy megértsük az ember társadalmi életét, vagyis az államot, a jogot, a gazdaságot, a vallást, az emberiség egész anyagi és szellemi kultúráját. Horkheimer szerint ebben az értelemben volt „társadalomfilozófus” Hegel, aki — bár idealista módon — kimutatta, hogy szükségszerű a történelem munkájának tartalmait a maguk konkrétságában tanulmányozni. Hegel olyan történetfilozófiai koncepciót alakított ki, amelyben a szabadság az ész céljának keresztülvitelét jelenti, s mint ilyen az egyén akaratának alárendelését követeli. Ezt a történetfilozófiát Horkheimer a liberális polgári társadalom modelljének fogja föl: a liberális polgári társadalomban az egyének és csoportok érdekeinek konfliktusa az állam keretei között oldódik meg. Hegel felfogásában a véges szubjektum csak a spekuláció útján juthat el az államban rejlő szabadságfogalom tudatához. — De a hegeli rendszer felbomlásával szétfoszlott a hit, hogy az állam keretei között harmóniát lehet teremteni az ellen-

² Hegel „Enciklopédiá”-jának első részében hangsúlyozza, hogy a logika első meghatározása csak a fogalom előzetes meghatározása lehet, mert csak az egészből következik a valóságos fogalom.

³ Vö. M. Horkheimer: „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, Verlag Englert und Schlosser, Frankfurt am Main 1931, 16.

tétes egyéni érdekek között; a XIX. század második felének társadalma nem hitt már többé ebben. A marburgi újkantiánusoktól Othmar Spannig minden társadalomteoretikus azt igyekszik bizonyítani, hogy az emberi egzisztencia értelme az egyénfeletti egységekben teljesedik be; azt akarják kimutatni, hogy van még egy birodalma a létnek a valóságos adottságok fölött, s a múlandó ember részt vehet ebben az örök létben. A pozitívizmus viszont a tudomány, technika és ipar szakadatlan fejlődésében látja a kiutat vagy inkább találja meg a reményt. A pozitívizmus csak az egyes individuumokat és a közöttük fennálló viszonyokat veszi tekintetbe: minden feloldódik a pusztá tényszerűségben. Így tehát két alaptendencia bontakozik ki a társadalom szemléletében, ami a társadalomkutatás koncepcióinak dualizmusát eredményezi. Az egyik oldalon a pozitívista orientáció, amely a speciális szaktudományok és részkutatások kifejesztésére irányul, a másikon pedig a spekulatív társadalomelméletek. Ez a dualizmus hozza a felszínre a filozófia és az egyes szaktudományok viszonyának a problémáját. Horkheimer szerint ezt a viszonyt nem szabad úgy felfognunk, hogy a filozófia külön problémákat vizsgál és olyan fogalmakat alakít ki, amelyek a társadalmi szaktudományok számára felfoghatatlan egészeket írnak le, míg az egyes tudományok területén végbemenő kutatása szükségképpen a specialisták kaotikus tevékenységébe torkollik.⁴

Horkheimer a filozófia és az egyes tudományok dialektikus viszonyát hangsúlyozza. A filozófia nem kívülről jut hozzá a tapasztalati eredményekhez. A filozófia nem lehet valamiféle leltára a kategóriáknak, amelyek a megismerési és történelmi folyamat problematikájának egészére vonatkoznak. Egyszerűen szólva: a filozófia nem kategóriák rendszere. — Horkheimer ezután az *Institut für Sozialforschung* fő feladatát rögzíti székfoglaló előadásában, ami természetesen azonos a „kritikai társadalomelmélet” fő feladatával. Olyan kutatásokat kell szervezni, amelyek filozófiai kérdésseltevéseken alapulnak, s amelyekben együtt vehetnek részt a filozófusok, szociológusok, közgazdászok, történészek, pszichológusok stb. A kutatás folyamán a kérdéseket természetesen mindig át kell fogalmazni; pontosabbá kell tenni őket, de az általános szempontot nem szabad elveszíteni. „Ily módon nem egyértelműen igenlő vagy tagadó válaszokat kapunk a filozófiai kérdésekre, hanem dialektikus módon magukat a kérdéseket is bevonjuk a tapasztalati tudományos folyamatba . . .”⁵ Az ilyen kutatások célja a gazdasági-társadalmi élet, az egyének pszichikai fejlődése és a kulturális területeken végbemenő változások között fennálló viszony megvilágítása.⁶

Megállapíthatjuk tehát, hogy a „kritikai társadalomelmélet” eredeti szándéka az volt, hogy gyakorlatilag megvalósítsa a tudományos kutatómunkában az elmélet és a tapasztalat egységét. Az eredmény a társadalomkutatás praxisának olyan új megközelítése volt, amelyet a kollektív és interdiszciplináris összetettség eladrig szokatlanul magas szintje jellemezett.

Ez a szándék, amelyet az *Institut für Sozialforschung*nak már az emigráció idején szervezett átfogó, komplex vizsgálataiban és a *Zeitschrift für Sozialforschung*ban igyekeztek megvalósítani, olyan előfeltevésekre támaszkodott, amelyek eleve meghatározták a „kritikai társadalomelmélet” és az egész iskola további fejlődését. Jóllehet Horkheimer a monopolista államkapitalizmus aktu-

⁴ Horkheimer, i. m. 10.

⁵ Horkheimer, i. m. 11.

⁶ Horkheimer, i. m. 13.

ális problémáira irányította a társadalomkutatást, s a radikális kritikát sem korlátozta a polgári tudatra, tudományra és kultúrára, hanem kiterjesztette magukra a polgári viszonyokra is, ez a kritika mégsem lépett túl a pártpolitikailag független elmélet intellektuális határain, mindig elméleti kritika maradt csupán. Igaz ugyan, hogy Horkheimer legelső korszakában csatlakozni kívánt a proletariátus harcához és magáévá tette a szocialista forradalom perspektíváját; igaz ugyan, hogy ebben az időszakban elfogadta a valóságos társadalmi szubjektum eszméjét és segíteni akarta a haladó társadalmi erők gyakorlati érvényesülését, ennek ellenére már ekkor sem képes túllépni a kritikai projektum általános eszmei formáján, ami egy mozzanata csupán a történelmileg változó praxisnak. S ez a mozzanat későbbi elméleti tevékenysége során mindinkább önállóvá válik, s végül Horkheimer eljut arra a fokra, amelyen teljesen elveszti a hitét a néptömegek történelmi küldetésében. Ez a kiábrándulás már 1937-ben írott, „Hagyományos és kritikai elmélet” című tanulmányából is világosan kivehető. Nyilvánvaló, hogy Horkheimer ebben az időben már csak a szűk értelmiségi rétegeket tekinti a „kritikai elmélet” hordozójának, sőt, arról beszél, hogy kialakulhat a proletariátus rabszolgaszerű függése a fennállótól. Nincs társadalmi osztály, amelynek egyetértésére a „kritikai elmélet” fenntartás nélkül támaszkodhatna. Ezért az egyetlen instancia vagy autoritás, amelyet a „kritikai elmélet” elismer, a társadalmi uralom megszüntetésének vele magával belsőleg összekapcsolódó érdeke. Az adott társadalmi korszakban az igazi elmélet nem lehet afirmatív, mindenekelőtt kritikainak kell lennie. S éppígy nem lehet az elméletnek megfelelő társadalmi viselkedés sem „produktív”. Igen jellemző, hogy Horkheimer a rezignáció hangján fejezi be tanulmányát, azon sajnálkozik, hogy „a tudomány önmeghatározása mind absztraktabbá válik”.⁷

A forradalmi pártok a német fasizmus 1933 utáni előretörését olyan átmeneti visszalépésnek tekintették, amely a forradalmi erők új struktúráját, új orientációját kényszeríti ki. Horkheimer, Adorno és Marcuse számára viszont a „kritikai elmélet” megvalósulási lehetőségeinek végleges bezárulását jelentette a fasiszta hatalomátvétel. Ebből azonban nem vontak le semmiféle olyan következtetést, hogy közelebb kell kerülniük a marxista forradalmi mozgalom vonalához és álláspontjához. Éppen ellenkezőleg, egyre inkább a mai ember, a mai kor helyzetének elvont diagnózisára összpontosították a figyelmüket. A „kritikai elmélet” ily módon hátat fordított a valóság gyakorlati átalakításának, a gyakorlati átalakulás programjának, s egyre nyomatékosabban hangsúlyozta, hogy mindenekelőtt az értelmiség kritikai tudatát kell radikalizálni. A „kritikai társadalomelmélet” ezzel elzárta maga előtt a jövőbe vezető utat a kapitalizmus és a szocializmus közötti átmenet korszakában, felégette a hidakat, nem juthat el többé azokhoz az erőkhöz, amelyek valóban képesek kiharcolni ezt a jövőt. Az iskola további szellemi fejlődése megreked az államkapitalista monopolkapitalizmus horizontján belül, fogva marad a monopolkapitalizmus viszonyai között és szellemi kultúrájában, jöllehet a „kritikai társadalomelmélet” ezeknek a viszonyoknak és ennek a szellemi kultúrának a negatív öntudatát, s ebben az értelemben valóban a kritikáját képviseli.

⁷ Vö. M. Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie; „Kritische Theorie”, II, Frankfurt am Main 1968, 191.

II. AZ ISKOLA ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSÉHEZ

Jelentős különbségek vannak az iskola egyes képviselői között, s mind maga az egész iskola, mind egyes képviselői ellentmondásos, szinte paradox fejlődésen mentek keresztül, mégis vannak olyan állandó vonások a Frankfurter Iskola egész történetében, amelyek lehetővé teszik, hogy valóban egy meghatározott iskoláról beszéljünk.

Az alábbi áttekintés természetesen csak erősen kicsinyített, s ezért szükségképpen leegyszerűsített metszetet adhat a „kritikai társadalomelméletről”. El kell tekintenünk az iskola útkereső tapogatózásaitól és belső szellemi küzdelmeitől, el kell vonatkoztatnunk sajátos elméleti kiindulópontjainak és eredményeinek összetettségétől. Fejtegetéseink a tipikus vonalak fővázolására korlátozódnak, amelyek ennek a nem mindig egyszerű negyvenéves fejlődésnek a folyamán kialakultak.

A Frankfurter Iskola érdeklődése az emberi emancipációra irányul, az olyan emancipációra, amely az ész, szabadság, megismerés és boldogság megvalósulása. A kritika éle a polgári „racionalitás” ellen irányul, az ellen a társadalom ellen, amely a polgári racionalitás (a felvilágosodás) tényleges megvalósulását, kibontakozását jelenti. A kritika ezt a polgári racionalitást egyébként a nyugati ember sajátos antropológiai és intellektuális struktúrájával azonosítja.⁸ A polgári racionalitás, a természet fölötti tudományos, technikai és instrumentális uralomra irányuló racionalitás az ember fölött gyakorolt uralom kialakulásához vezet, s ezt az uralmat az autoritás, az intézmények és a technológia közvetíti. A természetben gyakorolt uralom az emberen gyakorolt uralomba megy át, s ennek az uralomnak a tudományos-technikai racionalitás a szervező elve. A „kritikai elmélet” tehát társadalmi formációt meghatározó elvként fogja föl a modern tudomány és technika racionalitását. A „technikai” racionának politikai tartalma van — a technika szállítja az eszközöket a rabság racionalizálásához. Ez a jellemzés pedig a Frankfurter Iskola gondolkodói szerint nemcsak a „kései kapitalizmusra”, hanem a létező szocializmusra is érvényes: A tudományos-technikai racionalitás egy olyan totalitárius társadalmat alakít ki, amelyben végzetes módon bezárul a lehetőség az emancipáció belső erők segítségével történő megvalósítására. Ez a proletariátusra is vonatkozik, állítólag a proletariátus is elveszti forradalmi jellegét. Az emancipáció problémáját ily módon osztályok fölött álló problémának tekintik a „kritikai társadalomelmélet” hívei. Mindinkább úgy fogják föl a jelen viszonyok fenntartására irányuló érdeket, mint amit nem lehet osztálykategóriák alapján jellemezni. Mint Habermas írja, „a történetileg meghatározott osztályérdeknél mélyebbre kell ásni, fel kell tárni, hogy az érdekek összefüggése egy önmagát konstituáló egész”.⁹

A Frankfurter Iskola „kritikai társadalomelmélete” eredetileg azon fáradozott, hogy elméleti alapfogalmait összekapcsolja a tapasztalati társadalomkutatás eszközeivel, új elméleti-módszertani irányt akart adni a társadalomkutatásnak. Horkheimer szerint az egyes tudományok csak elemeket szolgáltatnak a történelmi folyamat elméleti konstrukciójához, s ezek az elemek a magyará-

⁸ Vö. G. E. Rusconi „La teoria critica della società” (1968), a „Kritikai elmélet” c. rész, 7—43.

⁹ J. Habermas: „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie’”, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, 91.

zat összefüggésében nem maradnak ugyanazok, mint amik az egyes tudományokban voltak, olyan új jelentésfunkciókat kapnak, melyekről eredetileg szó sem volt.¹⁰

Milyen elméleti és világnézeti elvekre támaszkodik a „kritikai elmélet” „a történelmi folyamat konstituálása” során?

A Frankfurteri Iskola képviselői a hegeli–marxi hagyományhoz akarnak kapcsolódni. A „kritikai társadalomelméletet” ellentétbe állítják az egész hagyományos tudománnyal és filozófiával. Nem fogadják el, hogy a filozófia ontológia, törvények és kategóriák rendszere volna. De miközben elutasítják az olyan absztrakt történelmi posztulátumokat, mint amilyenekkel az objektív idealista történetfilozófia dolgozott, egyben elutasítják bármiféle világnézeti kötődés vállalását is: nem fogadják el, hogy rendszeres formában, filozófiai kifejezést lehetne adni az objektív törvényszerűségeknek. Ezzel függ össze az is, hogy tagadják az objektív dialektikát a természetben, beleértve a biológiai és a kozmikus fejlődést is. A dialektikát a „történelem dialektikájára” korlátozzák, ami csak a társadalomnak és a társadalom történetének a fejlődésére érvényes, és legfeljebb még az individuumnak, ill. az individuális pszichikumnak a társadalmi környezethez való viszonyára, vagy — szélső esetben — az ember és a természet viszonyára is, de csak annyiban, amennyiben a természet az emberi praxis objektuma. Az iskola a történelem materialista felfogásához, a történelmi materializmushoz akar csatlakozni, ám elutasítja a materializmus és az idealizmus filozófiai ellentétét, a lét és tudat ismeretelméleti ellentétét. A dialektikus ismeretelmélet hívének vallják magukat, de elutasítják a marxista–leninista visszatükrözéseméletet, amely szerintük a valóság mechanikus tükrözésére egyszerűsíti a megismerési folyamatot. Abból indulnak ki, hogy a tudományos megismerés, az ész (és általában az egész kultúra) társadalmi feltételekhez kötött, de abszolutizálják ezt a mozzanatot, és elutasítják az egész „hagyományos” tudományt és racionalitást, amelyet teljes egészében az uralom eszközének tekintenek. Következésképpen nem képesek megérteni a megismerési folyamatot, a tudomány és az „ész” dialektikáját, amelyben megvalósul a nem-tudás és a tudás közötti átmenet. Az egész „hagyományos” tudományt, beleértve a természettudományt, a „tudományos-technikai racionalitást” is, az uralmat igazoló ideológiának fogják föl.

Ami a valóság megértésének módját illeti, a Frankfurteri Iskola gondolkodói szívesen hivatkoznak a konkrétság eszméjére Hegel és Marx módszerében, s a marxi „dialektikus magyarázat” módszerét is szívesen idézik.¹¹ Ám kategóriáikban fokozatosan elvész mind a hegeli konkrét meghatározottság, mind a marxi osztálymeghatározottság. Elméletükben eltűnnek a különbségek a hatalom és az erőszak különböző történelmi formái között, s egyre gyakrabban használják az olyan absztrakt kategóriákat, mint az „uralom”, a „represszió” stb. Az osztálytartalmat a „nembeliség érdekének” elmosódott fogalmával helyettesítik. Történelmietlen módon üressé tett fogalmaik alapján azonosítják a „kései kapitalizmust” és a létező szocializmust, s így jutnak egészen odáig, hogy egyszerre utasítják el a monopolista államkapitalizmust és a szocialista társadalom valóságos fejlődését.

¹⁰ Vö. M. Horkheimer: Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie; „Kritische Theorie”, I, 141.

¹¹ Vö. pl. A. Schmidt: Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie; „Kritische Theorie”, II, 355.

Mindennek az a logikus következménye, hogy a dialektikát egy „negatív dialektikára” redukálják. A „negatív dialektika” annak a kísérletnek a misztifikált kifejezése, amit a fennálló egészével szembeni „nagy megtagadás” jelent, nevezetesen arra tesznek kísérletet, hogy a kor minden valóságos történelmi tendenciájától független álláspontot alakítsanak ki. Ebben az abszolutizált, absztrakt tagadásban a negatív teljesen elszakad a pozitívtól. A pozitív meghaladás csak kívülről jöhet. A „negatív dialektika” így lehetetlenné teszi, hogy a „kritikai teoretikusok” utat találjanak az adott társadalom valóságos erőihez, s egyben apológiája is a gyakorlati passzivitásnak.

A „kritikai elmélet” Marx és Engels „Német ideológia”-jából indul ki: az egyének az egész történelem valóságos feltételei. De képviselői megállnak ennél a kiindulópontnál, sőt, inkább visszafordulnak és — mint W. Jopke írja — megrekednek a felvilágosodás szintjén, az egyén és a társadalom konfrontációjánál. A polgári termelési viszonyok alapján kialakuló konfliktusokat egyéni pszichológiai konfliktusokként magyarázzák, amelyeket az egyén önmagára irányuló reflexiójával ki lehet küszöbölni.¹² A „kritikai teoretikusok” számára megoldhatatlan probléma, hogy az egyén alá van rendelve az objektív történelmi törvényeknek, az objektív történelmi tendenciáknak. Egyetérthetünk A. Schmidttel, aki úgy értelmezi Horkheimer első korszakát, hogy Horkheimer szakít az ökonómiai elvével, hogy a „kritikai elmélet” számára nem világnézeti felismerés a tudat társadalmi lét általi meghatározottsága, hanem csak egy olyan állapot diagnózisa, amelyet meg kell szüntetni.¹³ Horkheimer korai műveiben a jövő szabad társadalmával kapcsolta össze az egyén emancipációját az „ökonómiai elv” uralma alól; de későbbi korszakában egyre inkább már csak a „kritikus egyénnek” (vagyis a „kritikai elmélet” képviselőinek) tartja fenn ezt az emancipációt, annak az egyénnek, aki az önmagára irányuló reflexió segítségével mintegy felülemelkedik az osztálymeghatározottságokon, s ilyen állásponttól alapozza meg a maga „igazságát” és társadalmi funkcióját.¹⁴ Egy „periferikus individuum” (vagyis „nem-kritikai individuum”) számára lehetetlen az ilyen emancipáció; a „kritikai elmélet” fejlődésének ezen a fokán a társadalmi viszonyok tehetetlen, passzív, magányos produktumának fogja föl az embert. Ebben az egyoldalú koncepcióban összefonódik az iskola gondolkodóinak korábban már említett kiábrándulása a néptömegek történelmi hivatásából és az iskola sajátos, filozófiailag megalapozott „elitarizmusa”.

Köztudott, hogy milyen nagy hatást gyakorolt az iskolára Sigmund Freud elmélete, s hogy a freudizmus fontos szerepet játszik a „kritikai elmélet” pszichológiai koncepcióiban. De csak akkor értjük meg a freudi pszichoanalízis valódi jelentőségét a „kritikai elmélet” szempontjából, ha figyelembe vesszük

¹² Vö. Walter Jopke: Zákłady Adornovy a Horkheimerovy teorie poznání a teorie společnosti; „Frankfurtská škola’ ve světle marxismu”, Praha 1972, 82–83.

¹³ Vö. Schmidt, i. m. 358.

¹⁴ Ennek az önmagunkra irányuló reflexiónak mint kritikai beállítottságnak az a célja, hogy túljussunk a „szokásos társadalmi praxison” (M. Horkheimer: Traditionelle . . .”, 158.; erre G. Thernborn hívja fel a figyelmet; vö. The Frankfurt School; „New Left Review”, 1970/63., 68.). Már ez is elárulja, hogy a „kritikai elmélet” nem ezzel vagy azzal a társadalmi praxissal elégedetlen, hanem a társadalmi praxissal általában. Ennek kétségkívül az az alapja, hogy a „kritikai elmélet” meg szeretné menteni az individuumot attól a szenvedéstől, ami minden történelmi folyamat elkerülhetetlen velejárója. Ily módon azonban a „kritikai elmélet” magának a történelmi folyamatnak a szükség-szerűségét is tagadja, ha persze kimondatlanul is, mivel megköti saját individualizmusa.

azt az összefüggést, hogy a Frankfurter Iskola képviselőinek elméletében az emancipáció az önmagára reflektáló individuuum privilégiumává válik. A Schmidt szerint a kritikai elmélet a saját létünk feltételezettségére irányuló reflexiót jelenti;¹⁵ mások viszont — pl. Rusconi — a szociológia önmagára irányuló reflexióját értik kritikai elméleten. Habermas szerint a társadalomelméletet a tudomány önmagára irányuló reflexióján keresztül kell megközelíteni.¹⁶ Ugyancsak ő mondja, hogy a pszichoanalízis azért olyan fontos a „kritikai elmélet” számára, mert az egyetlen megfogható példája az olyan „tudománynak, amely módszeresen támaszkodik az önmagunkra irányuló reflexióra”.¹⁷

Horkheimernek az az elképzelése, hogy az emancipáció az ökonómia hatalmának megtörését jelenti, eleve magában foglalja a termelőerők és termelési viszonyok objektív történelmi dialektikájának elutasítását. Habermasnál pedig arról van szó, hogy a termelőerők és termelési viszonyok dialektikája nem képes elérni az emberi nem tényleges emancipációját. Sőt, éppen ellenkezőleg, a termelőerők fejlődése — amit az iskola hagyományai szerint az instrumentális tudományos-technikai racionalitás produktumának tekint — az adott uralmi viszonyok igazolásának alapjává válik.¹⁸ A „kritikai elmélet” tehát tagadja a társadalmi (szocialista) forradalom emancipatorikus szerepét, azt a szerepét, hogy feloldja a termelőerők és termelési viszonyok történelmi ellentmondását.

S ugyanígy tagadja a „kritikai elmélet” a „hagyományos” tudomány emancipatorikus szerepét is. A tudomány (a technikával együtt) a hatalom racionalitásának konstituáló és igazoló elemévé válik — s annál inkább betölti ezt a feladatot, minél inkább termelőerővé válik.

Emancipatorikus szerepet tehát csak a „kritikai elmélet” játszhat, mégpedig azáltal, hogy reflektál a tudomány — az ész — társadalmi szerepére, vagyis az önmagára irányuló reflexió által. A „kritikai elmélet” önmagára irányuló reflexiója, ha valaki végiggondolja a következményeit, elzárja az utat a valóságos történelmi praxis felé. Legfeljebb a tudomány praxisáról lehet szó. Míg Horkheimer kezdetben legalább a társadalomkutatás új praxisának kialakítását tűzte ki feladatul, addig Habermas már csak arra törekszik, hogy elvezesse saját társadalmi szerepük önreflexiójához a tudomány művelőit.

Az emancipáció elvileg csak az önmagára irányuló reflexió kiváltsága lehet — ennek a tézisnek a fényében kap konkrét értelmet Horkheimernek az a „világos felismerése”, hogy a „kritikai elmélet” céljainak megvalósítása során nem hagyatkozhat „sem a fennálló, sem a jövőbeli hatalomra”.¹⁹ Horkheimer ezzel öntudatlanul a „kritikai társadalomelmélet” kispolgári jellegét juttatta kifejezésre, s annak a marxista értékelésnek az igazságát dokumentálta, amely az értelmiség kispolgári orientációjú csoportjainak kiúttalan és kétértelmű helyzetét állapítja meg. Ezeket a csoportokat egyrészt a polgári társadalom elleni tiltakozás radikalizálódása jellemzi, ami különösen megerősödik a monopolista államkapitalizmus korszakában (a személyes szabadságjogok, a polgári demokrácia felszámolásának korszaka); másrészt ezek a csoportok képtelenek egyesülni a forradalmi munkásmozgalommal. A Frankfurter Iskola gondolkodó,¹

¹⁵ Vö. A. Schmidt, i. m. 357.

¹⁶ J. Habermas: „Erkenntnis und Interesse”, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.

¹⁷ J. Habermas, i. m. 262.

¹⁸ Vö. J. Habermas: Bedingungen für eine Revolutionierung spätkapitalistischer Wirtschaftssysteme; „Marx und die Revolution”, Frankfurt am Main 1970, 37.

¹⁹ M. Horkheimer: „Autoritärer Staat” (1942); idézi Jopke, i. m. 66—67.

állandóan — bár belső történelmi változásokon keresztül — egy olyan elmélet megfogalmazásával kísérleteznek, amely azoknak a radikalizálódott kispolgári rétegeknek az érdekeit fejezi ki, amelyek elutasítják a kapcsolatot a forradalmi munkásmozgalommal és az imperializmus elleni tiltakozásukban következetesen megmaradnak a legalitás keretei között.

Ennek az álláspontnak a hagyományos polgári individualizmus védelmezése az alapja. Ezt az individualizmust két oldalról is veszély fenyegeti: egyrészt a monopolista államkapitalizmus egyre erősödő represszív tendenciáinak az oldaláról, másrészt pedig az újonnan fellépő szocialista társadalomszervezet és kollektivitás oldaláról, melynek szerveződési elveit a kommunista párt képviseli a kapitalista viszonyok között. Ebből nemcsak e pozíció jól ismert kétértelmősége következik, hanem az is, hogy a Frankfurter Iskola pozíciója lényegében a mai polgári világ szellemi termelésének körén belül helyezkedik el.

A Frankfurter Iskola felhívta a figyelmet a marxizmusra, nemcsak tudományos körökben, de a szélesebb nyilvánosság előtt is; képviselői felhasználták a marxizmus eszméit a polgári viszonyok elleni harcban, de egyidejűleg sajátos revízió alá is vették a marxizmust. Ez a reflexió elszakította Marx tanítását sajátos társadalmi alapjaitól, közömbösítette a marxi tanításban a materialista történetfelfogást és a materialista dialektikát. Az iskola egyidejűleg két irányban harcolt: a fasizmus ellen és a kommunizmus ellen is. Fényt derítettek a polgári társadalom, ideológia, kultúra és művészet válságának sok vonatkozására, de egyidejűleg ultrabaloldali kritikát is gyakoroltak a létező szocializmus fölött. Kritika alá vették a polgári racionalitást és a tudománnyal való polgári visszaélést, de egyidejűleg elutasították a forradalmi marxista—leninista elméletet is. A „független” szocialisták és kritikusok pozícióját foglalták el, de nem találták meg a valóságos társadalmi perspektívát. Végül a „kritikai elmélet” a tudományos értelmiség bizonyos köreiből találta meg a maga „címzettjét”. S ebben a tekintetben — ezt el kell ismernünk — valóban helyesen reflektáltak saját helyzetükre a „kritikai elmélet” művelői.

De bármennyire hangsúlyozzák is „függetlenségüket”, a „kritikai elmélet” sajátos azonosságot mutat a mai polgári világgal. Határozottan felismerhető, hogy az állítólag osztályok felett álló értelmezés, mely szerint korunk társadalma a tudományos-technikai racionalitás megvalósulása, az ipari társadalom elméletének egy sajátos, filozofikus formája, amely rokon vonásokat mutat a konzervatív, technokratikus koncepciókkal. Az iskola a monopolista államkapitalizmusban és a létező szocializmusban csak az uralom egyazon racionalitásának különböző változatait látja, s ily módon a kapitalizmus és a szocializmus konvergenciájáról szóló reakciós elmélet sajátos, „frankfurter” változatát hozza létre.

A Frankfurter Iskola a marxizmus—leninizmus kritikáját összekapcsolja a nyílt polgári apológiával és a munkásmozgalomban fellépő revizionizmussal. A revizionizmusnak jelentős szerepet tulajdonítanak az ún. „nyugat-európai marxizmusban”, amelynek természetesen semmi köze sincs a marxizmus—leninizmushoz. A „nyugat-európai marxizmus” fogalmát, amely széles körben elterjedt a polgári és revizionista irodalomban, a „legális marxizmushoz” hasonló értelemben használják, amelyet az orosz forradalmi mozgalom történetéből ismerünk. Olyan kísérletről van itt szó, hogy Marx tanítását a polgári ideológia szellemében „szabályozzák”; a „nyugat-európai marxizmus” fő alkotórészei az antileninizmus, az antikommunizmus, a szovjetellenesség, a marxizmus tanítás forradalmi tartalmának hamis értelmezése. S ehhez hozzátehetjük,

hogy a Frankfurter Iskola, jóllehet kifejezetten szembe akar fordulni a polgári filozófiával (pozitivizmus, egzisztencializmus, Husserl fenomenológiája), és sok vonatkozásban valóban mélyreható kritikát gyakorol is fölötte, mindazonáltal sajátos megegyezéseket mutat a pozitivizmussal, ill. Heideggerrel és Husserllel.

III. A „KRITIKAI ELMÉLET” ÉS A HATVANAS ÉVEK CSEHSZLOVÁKIAI REVIZIONIZMUSA

A csehszlovákiai tapasztalatok bebizonyították annak a felfogásnak az igazát, hogy a kapitalista országok értelmiségi köreiből fellépő kispolgári radikalizmus olyan világnézeti és politikai vonásokat mutat, amelyek néhány szocialista ország bizonyos értelmiségi csoportjaira is jellemzőek. R. Steigerwald a Német Szövetségi Köztársaságban tapasztalható és a szocialista Csehszlovákiában megfigyelt jelenségek alapján a következő tanulságot vonja le: „Az értelmiségiek ‚humanista’, ‚demokratikus’ vagy ‚liberális’, szocializmusa bizonyos szocialista országokban nagyon is rokon a ‚mi’ kispolgári radikalizmusunkkal, amelyet a nyugati országokból ismerünk; itt is, ott is ugyanazokból a forrásokból merítenek.”²⁰

A két világrendszer léte által meghatározott feltételek között folyó osztályharc logikájából következik a kispolgári orientációjú értelmiségiek világnézeti, politikai és taktikai elképzeléseinek ellentmondásos hatása. Bár az ilyen kispolgári értelmiségiek befolyása alapvetően a kapitalista országokban is azt a tendenciát gyengíti, amelyik arra irányul, hogy az értelmiség bizonyos meghatározott rétegei egyesüljenek a forradalmi munkásmozgalommal, végül is tehát rendszerint objektíve a viszonyokkal való megbékélés tendenciáját erősíti ez a hatás, ennek ellenére, bizonyos meghatározott, konkrét feltételek között pozitív, antiimperialista befolyása is lehet.

Am a szocialista társadalom fejlődésének területén, ahol a marxista—leninista ideológia által irányított munkásosztály ténylegesen megvalósítja a forradalmi praxist, a Frankfurter Iskola hatása a maga egészében objektíve csak forradalomellenes befolyást gyakorolhat. A Frankfurter Iskola hagyományai szerint a mai polgári társadalom kritikája az „uralom racionalitásának” különbségtétel nélküli kritikája általában. E kritika szubjektíve kétségtelenül hiteles, de korlátozott és absztrakt; objektíve csak a szocializmus valóságos felépítésének marxista—leninista ideológiáját gyengítheti, amíg nem megy végbe világos differenciálódás az „uralom racionalitásának” a fogalmában.

A Frankfurter Iskola eszméinek és koncepcióinak negatív, forradalomellenes hatása Csehszlovákiában, a társadalmi válság idején, mely a hatvanas évek végén érte el tetőpontját, azzal magyarázható, hogy ezek az eszmék és koncepciók itt is megtalálták „címzettjüket”, a kispolgári orientációjú tudományos értelmiséget.

A Frankfurter Iskola hagyománya azonban csak az egyik, bár igen jelentős forrása volt az opportunistá és revizionista tendenciáknak, s az iskola hatása a kapitalizmus és a szocializmus között folyó világméretű harc igen bonyolult feltételei és összefüggései között érvényesült nálunk. Az általános és különös összefüggések és feltételek e bonyolult komplexumát a „Tanulságok a párt és

²⁰ R. Steigerwald: Intelektuálský radikalismus v NSR a jeho škodlivý charakter; „Nová Mysl”, XXV. évf., 1971/2, 234.

a társadalom fejlődési válságából, amely a CSKP XIII. kongresszusa után alakult ki” című dokumentum magyarázza meg, amely — mint a CSKP elméleti-megismerő szerepének kifejeződése — általánosítja a párt harcának ebből a különlegesen nehéz periódusából származó tapasztalatokat. „A politikai és ideológiai munka gyengülése azt eredményezte, hogy lanyhult a polgári ideológiák, a kispolgári tendenciák és az ideológiai fellazítás elleni harc” — írja a dokumentum. A dokumentum egyben meghatározza a polgári ideológia térnyerésének, ill. az opportunistá és revizionista tendenciák elterjedésének fő feltételeit is. Különösen azt emeli ki, hogy milyen nagy jelentősége van e tekintetben a társadalmi struktúránkban számottevő helyet elfoglaló kispolgári rétegeknek.

A Csehszlovákiában fennmaradt kispolgári hagyományokban termékeny talajra talált annak a kispolgári értelmiségi radikalizmusnak a hatása, amely a polgári társadalom szellemi világában a Frankfurter Iskola koncepcióiban találja meg a maga egyik legjellegzetesebb kifejeződését. A Frankfurter Iskola az értelmiség azon részében találta meg a maga „címzettjeit”, amelynek a fennálló szocializmushoz való belső viszonyát mindenekelőtt különféle illúziók határozták meg. Az SZKP XX. kongresszusa ezekben a körökben kételyt ébresztett a szocialista építés gyakorlatának egészével szemben, s ebből a szépsziszből táplálkozott az az egyre radikálisabbá váló kritika, amely a szocialista társadalom feltételei között a párt és a marxista—leninista elmélet pártos jellege ellen fordult. A radikális „kritika” elégtelennek tartotta a társadalomtudományok dogmatikus vonásainak felszámolását, ezt a nemzetközileg kitűzött feladatot, amelyet a CSKP is magáévá tett, s ehelyett magát a marxista—leninista elmélet ideológikus, pártos mivoltát támadta meg.

A tendencia először abban a vitában jutott kifejezésre, amelyet Ivan Sviták és Karel Kosík indított 1956-ban a „Literární noviny” hasábjain a tudományos és az ideológikus elem viszonyáról a filozófiában és a marxista elméletben általában. A két szerző az adott körülmények között természetesen a dogmatizmus elleni harc örvén, a „könyörtelenül kritikai gondolkodás”, „az elmélet függetlenségének” a jelszavával indította meg a támadást, de támadásuk valójában magát a marxista—leninista gondolkodás szubsztanciáját érintette és nagy zavart okozott, mégpedig a társadalomtudományi értelmiség köreiben.

A két kritikus radikalizmusa valójában a marxista—leninista filozófia egész korábbi fejlődését tagadta, a két kritikus ezt a fejlődést az „ideológia uralma” által meghatározottnak, „hamis tudati” jellegűnek tartotta.

A marxizmus szerintük csak akkor fejlődhet „tisztá”, „szubjektivizmustól mentes”, „kritikai” elméletként, ha nem kell „egyéni és osztályérdekektől” függnie — vagyis csak a „kritikus”, a párttól és a munkásosztály érdekeitől független gondolkodók műveiben.

Ez az álláspont határozott megfelelést mutat a Frankfurter Iskola képviselőinek a nézeteivel, bár igen kevésbé valószínű, hogy közvetlen befolyásról lenne szó. Inkább a Frankfurter Iskolát is magában foglaló „nyugatnémet marxizmus” általános hatása érezhető Sviták és Kosík nézetein. Nem szabad elfelejteni, hogy ezek a Mannheimhez és Korschhoz kapcsolódó gondolatok Franciaországban (pl. H. Lefebvre) és egyes szocialista országokban már az ötvenes években hangot kaptak. Ám ez a megfelelés mindenesetre előkészíti a „nyugatnémet marxizmus” később megfigyelhető nyílt elfogadását, s számunkra itt ez a fontos. Ebben az átalakulásban pedig a Frankfurter Iskola eszméinek is megvolt a maguk sajátos szerepe.

Igen fontos e helyütt hangsúlyoznunk a „független kritikai gondolkodók” első fellépésének tipikus jellemzőit, a párttal való meghasonlásuk kezdeteinek tüneteit, a marxista – leninista pozícióból való visszavonulásuk jeleit. A pártos-politikai álláspont elutasítása, a fő veszélynek tekintett „sztálinizmus” kritikája nemcsak a Frankfurti Iskola eszméi számára nyitotta meg az utat a „kritikai gondolkodóknál”, hanem általában a polgári ideológia és antikommunizmus előtt is.

Kosík „A konkrét dialektikája” című könyve 1963-ban jelent meg. J. Habermas és A. Schmidt minden tétovázás nélkül Marcuse „Heidegger-marxizmusának” típusába sorolták a művet. De a beavatott itthoni kritikusok is rögtön felismerték a kísérlet értelmét, hogy Kosík a heideggeri kategóriákkal akarja „újjaéleszteni” a marxizmust. Az eredmény világosan mutatja annak a vonalnak a következetes folytatását, amelynek kezdetét a marxista elmélet pártossága elleni támadás jelentette. A következő lépések oda vezetnek, hogy Kosík a „filozofizálás” nevében egyre jobban kiüresíti a felhasznált kategóriákat, egyre jobban megfosztja őket osztálymeghatározottságtól. — Nézzünk meg egy példát! Kosík így válaszol arra a kérdésre, hogy „mi a praxis?”: „*A praxis az emberi lét egy szférája. Ebben az értelemben a praxis fogalma az újkori filozófia kicsúcsosodása, amely a platóni és arisztotelészi hagyománnyal szemben ontológiai tényként emelte ki az emberi alkotás autentikus jellegét.*”²¹ Az ilyen és ehhez hasonló megfogalmazások Kosíknál teljesen elhomályosítják a munkásosztály történelmileg meghatározott, konkrét forradalmi praxisát. A „praxis fogalmának” akadémikus-elméleti módon felállított kérdése ily módon kerül a figyelem középpontjába.

Kosík útja 1968-ban, publicisztikai tevékenységében érte el tetőpontját. „Jelenlegi válságunk” című cikksorozatában minden eddiginél absztraktabban fogja föl a filozófiai kategóriákat. Még a politika kategóriája is elveszti nála osztálymeghatározottságát. A kategória osztályszubsztanciája feloldódik az ilyen megfogalmazásokban: „a politika érzelmeket nem ismerő játék”, „a politika a modern emberiség sorsa” stb. Kosík számára „a népi egzisztencia értelmének” kérdésévé válik a „cseh kérdés”: „Palacký ’istenkeresése’, Havlíček ’becsületessége’, Masaryk ’humanitása’, mind az emberi egzisztencia értelmében vett történelmi válasz . . . A ’cseh kérdés’ elsődlegesen az ember . . . létének a kérdése, Husnál, Komenskýnél, Havlíčeknél és Masaryknál mindenekelőtt az emberi egzisztencia igazságáról, az emberi alkotás valódiságáról van szó.”

Kosík „kritikai gondolkodása” abban egyezik meg a „kritikai társadalom-elmélettel”, hogy mindkettőnek a kiüresített, absztrakt kategóriák világa a tevékenységi területe. Mik voltak Kosík szerint az alapkérdések Csehszlovákiában 1968 májusában: „*Ki az ember és mi az igazság, mi a lét és mi az idő; mi a technika és a tudomány szubsztanciája, mi a forradalom értelme?*”

Kosík „kritikai gondolkodásának” az a magva — s ez határozza meg válaszait is —, hogy szerinte a XX. század társadalma az általános manipuláltság rendszere. „A konkrét dialektikája” című művében ezt a manipuláltságot még csak a XX. század *külsődlegesen általános valóság szintjére* tartotta érvényesnek. 1968-ban azonban már „előrelépett” ehhez képest: „Az általános manipuláltság rendszere” az a *közös forrás és alap*, amely meghatározza, hogy

²¹ K. Kosík: „A konkrét dialektikája”, Budapest 1968. (eredetiben 154.)

a „rendőri-bürokratikus rendszer” Csehszlovákiában „belső rokonságot mutat a nyugati kapitalista világ *lényegi tényeivel*”.²²

Kosík abban a tekintetben közeledik a legjobban a Frankfurteri Iskola pozícióihoz, hogy a kapitalizmust és a szocializmust az „általános manipuláltság” közös nevezőjére hozza. Kosík itt gyakran már a marxista terminológia — korábban álcázó célzatú — használatáról is lemond. Különösen észrevehető írásain Marcuse hatása.

A kispolgári radikalizmus az elmélet területén mint „keleti marxizmust” utasította el a forradalmi marxizmus – leninizmust, s a „nyugati marxizmus” felé fordult. Ez a fordulat az „intézményesített marxizmus”, a „bürokratikus, eltorzult szocializmus” elleni harccal járt együtt, s a „független marxizmus” és a „humanista szocializmus” proklamálásához vezetett. A marxista – leninista elmélet és a létező szocializmus jövőjével szembeni kispolgári szépszis maga „radikalizáló” hatásában azt eredményezte, hogy képviselői általában elfordultak a jövőtől, s a múltból, a polgári humanizmus individualizmusából, a polgári demokratizmusból igyekeztek inspirációt meríteni. A létező szocializmus talaján, az ellentétes társadalmi rendszerek osztályharcának feltételei között ez a fordulat szükségképpen forradalomellenes jellegű.

Csehszlovákiában ez a fordulat abban fejeződött ki, hogy antropológiai, egzisztencialista irányzatú revízióknak vetették alá az ember és a társadalom marxista felfogását, tagadták az olyan fogalmak osztálymeghatározottságát, mint az „ember”, az „individuum”. Azok a csehszlovák filozófusok, akik végül is ilyen pozíciót foglaltak el, különböző körülmények és ideológiai befolyások hatása alatt vitték véghez ezt a fordulatot.

A hatvanas évek csehszlovák filozófiájának ez az egész antropológiai, egzisztencialista, revizionista tendenciája figyelmen kívül hagyja vagy háttérbe szorítja a szocialista társadalom alakulásának konkrét történelmi feltételeit, tagadja a szocializmusért vívott harc általános törvényszerűségeit, s olyan osztályok fölött álló posztulátumokat és elveket hirdet, amelyek mindenütt és minden időben érvényesek, s amelyek — a szubjektív szándék szerint — a szocializmussal kapcsolatos illúziókat fejezik ki. Ezt az „ideált” azután szembeállítják a valóban létező szocializmussal, s ez képezi az „emberi” szocializmus antimarxista elméletének tartalmát.

Ha nem akarjuk túlbecsülni az eszmék fejlődésének viszonylagos önállóságát, akkor a történelmi mozgás összefüggésében kell tekintenünk az ideológiai harcokat. S éppen ilyen áttekintést nyújt a CSKP korábban már idézett, „Tanulmányok” című dokumentuma.

(Fordította Bencze György)

²² K. Kosík: Krize moderního člověka a socialismus; „*Plamen*”, 1968/10, 23.

A. I. Alaprajz

I. Alaprajz — azon problémaköré, amely Benjamins pályája kezdetekor foglalkoztatja. Rövid s nagyon jellemző írása van kezünkben: „Az elkövetkező filozófia programjáról.”¹ Bizonyos tekintetben nemcsak az első, hanem az utolsó is, ebben ugyanis — utoljára — még filozófiai rendszer felépítéséről álmodik. Később, „A német szomorújáték eredete” filozófiai bevezetőjében elutasítja a rendszer fogalmát. Amíg a rendszerfogalom határozza meg a filozófiát — írja —, addig „ismeretek pókhálójába igyekszik befogni a valóságot, mintha az kívülről repülne bele . . . Ha a filozófia nem a megismerés közvetítő útmutatója akar lenni, hanem formája törvényeit mint a valóság ábrázolását akarja megvalósítani, akkor formája gyakorlására s nem rendszerbe való anticipálására kell a súlyt helyezni.”² A fiatal Benjamin azonban 1918-as írásában még a polgári gondolkodás antinómikus racionalizmusával való leszámolást a racionalizmus formájában, a rendszerben képzeli. Még akkor is, ha két jel, az árulkodóan rigorózus ragaszkodás a kanti rendszer formális elemeihez és egy árulkodó mondat — „. . . a bizonyosság kritériuma a szisztematikus egység vagy a valóság”³ — az elképzelés gyors összeomlását ígéri.

Benjamin vázlata az elkövetkező filozófia fő feladatává teszi, hogy „megteremtse a kapcsolatot a korból és egy nagy jövő előérzetéből teremtett legmélyebb sejtések és Kant az ismeretről alkotott rendszere között”.⁴ Olyan ismeretfogalomra van szükség, amely kijelöli a metafizikai kutatás logikai

*A tanulmány „Kredó és rezignáció” című, Walter Benjaminsal foglalkozó könyvem részlete. Az elsősorban esztétikával foglalkozó részeket bocsátom közre, ebben a számban a könyv I. és II. fejezetét, majd az V. fejezetet.

A felhasznált Benjamin-kiadások jegyzéke és rövidítése:

- Sch. I—II. = Schriften I—II. Suhrkamp, 1955.
 III. = Illuminationen. Suhrkamp, 1961.
 AN = Angelus Novus, Suhrkamp, 1966.
 B. I—II. = Briefe I—II. Suhrkamp, 1966.
 V. B. = Versuche über Brecht. Suhrkamp, 1966.
 KP = Kommentár és prófécia. Gondolat, 1968.
 BCh = Berliner Chronik. Suhrkamp, 1970.
 Ü. L. = Über Literatur. Suhrkamp, 1970.
 Lz = Lesezeichen. Reclam, 1970.
 ChB = Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Suhrkamp, 1969.

PB = Das Paris des Second Empire bei Baudelaire, Aufbau, 1971.

Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Suhrkamp, 1971.

¹ Über das Programm der kommenden Philosophie; AN, 27—42.

² Ursprung des deutschen Trauerspiels; Sch. I. 142.

³ Über das Program . . . ; AN, 28. (Kiemelés — R. S.)

⁴ I. m. 27.

helyét. Az ismeretelmélet metafizikai eleme a megismerő tudat szubjektum-természete. Benjamin fölteszi a kérdést: mi különbözteti meg a közönséges emberi elképzeléseket a természeti népek és elmebetegek hiedelmeitől? A jövő filozófiájának egyik legfontosabb feladata, hogy feltárja a tudatfajták értékkülönbségének valódi kritériumait. Benjamin megjegyzései e ponton egy irányba futnak a fiatal Marx Kant-kritikájával. „Nem volt-e delphoibeli Apollón valóságos hatalom a görögök életében? Itt Kant kritikája sem jelent semmit” — írja Marx.⁵ Csakhogy ő, miközben elutasít minden spekulatív istenbizonyítékot és ellenbizonyítékot, praktikus választ ad a metafizikus problémára: Isten létezik, ugyanúgy mint az elképzelt tallérok, ha az ember adósságot csinál rá. És megfordítva: „Ha valaki egy vend istent vitt volna a régi görögöknek, megtalálta volna ezen isten nem-létezésének a bizonyítékát. Mert a görögök számára nem létezett.”⁶

Benjamin egy mélyebb tapasztalat nevében elutasítja Kant korának tapasztalatát, a felvilágosodást, amelyet metafizikai súly nélkülinek tekint, vallási és történelmi válságnak, de elutasítja saját korának tapasztalatát is. „Az empirikus tudat és a tapasztalat objektív fogalma között lehetetlen objektív viszony. Minden igazi tapasztalat tiszta ismeretelméleti (transzcendentális) tudaton nyugszik, ha ez a terminus még egyáltalán alkalmazható azzal a kikötéssel, hogy minden szubjektívet levét magától.”⁷ A mindennapi tudat s tapasztalat tehát filozófiailag, „lényegileg” teljességgel értéktelen. Csakhogy a valóságtól mint a bizonyosság kritériumától egyre inkább ellebegő gondolat Benjamin számára is veszélyes. Látszólag csak a rendszert veszélyeztetni, de igazából a valóságot érintő kérdéstről van szó. Félt, hogy a kizárólag a transzcendentális tudattal összefüggésben álló ismeretfogalom megteremtése nem megszünteti, hanem összemossa a természet és szabadság antinómiáját. A rendszerbeli megoldásra, valamifajta azonos szubjektum-objektumra, csak céloz a vázlat. De a megoldás, amire az egész elképzelés kezdettől törekszik, a megoldás, ami túllépi a polgári világ és gondolkodás korlátoltságát, nyilvánvaló: a vallásos tapasztalat. A vallás teremti meg a tapasztalatok konkrét totalitását. „Egy ilyen filozófiát . . . általános részében teológiának lehetne nevezni . . .”⁸

A fiatal Benjamin szellemi égboltjának három legfényesebb csillaga: Kant, Kierkegaard és Platón. Az előbb említett kettő: a fennálló, végleges és megváltoztathatatlan polgári világ legmélyebb végiggondolói. Hogy a polgári világ megváltoztatható-megváltható-e, az Benjamin számára soha nem vált — ha radikálisan módosult értelemben is — eldöntött kérdéssé. Hogy el kell utasítani, nagyon korai posztulátuma. S e posztulátum világa határát a rendszer Kantján túl jelöli ki, de önmagában még semmiképpen sem túl Kierkegaard kérelhetetlen, rezignált magánemberi kritikáján. Filozófiai tervezetében posztulátumát az empirikus tapasztalatok elutasítása valósítja meg. Egy másik korabeli ismeretelméleti-, „nyelvteológiai” írásában a nyelviszellel bűnbeesésének nevezi,

⁵ „A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége”, Kossuth 1969, 91. k. Ernst Bloch Kant kritikája teljesen megegyezik e kérdésben Benjaminéval. „Geist der Utopie”, Cassirer, 1923, 211. k. Bloch és Benjamin ez összefüggését Rolf Tiedemann is kimutatja, v. ö. „Studien zur Philosophie Walter Benjamins”, Europäische Verlagsanstalt, 1965, 12.

⁶ I. m. 92.

⁷ Über das Programm . . . ; AN, 33.

⁸ I. m. 39.

hogy empirikus eszközzé vált, hogy szolgásként vettették a „fecsegésben” — abban az értelemben, amit Kierkegaard tulajdonít e szónak („Geschwätz”).⁹ Az empirikus szférát ki akarja kapcsolni a valóságos megismerésből, ezért van szüksége Platón filozófiai segítségére. Természetes ár, hogy aktív megismerés helyett az adott — teremtett — szellemi lényeg világába kerül, s még a platóni emlékezés is új életre kel a bűnbeesés előtti állapot, a név, mint a dolgok, a nyelv, mint az ember szellemi lényege koncepciójában. A valahai egy-egy felidézett világának funkciója az adott — bűnös — világ elutasítása. Az elutasítás alapja nem szociális-politikai természetű, hanem a jelenkori polgári életstílus, kultúra, gondolkodásmód megvetése. Kemény szavai vannak a felvilágosodásra, s a történelmet és a vallást trónjára visszahelyező romantikáról írja doktori disszertációját. Kultúrkritikus, ami nála a kultúra objektívá-ciójának szinte vallásos tiszteletét jelenti.

Milyen etika kíséri ezt az indulást? Érdemes hosszabban idézni egy 1913-as leveléből, amelyben egy barátja nézeteit vitatja abban a tárgykörben, hogy „milyen erkölcsi értelme van a ringyó életének?” „Valami szép dolog számodra a ringyó . . . De nem gondolsz arra, hogy nők százait lélektelenítet el és tologat így át a műalkotások galériájába . . . Becsületesek vagyunk, ha a prostitúciót „poétikusnak” nevezzük. Tiltakozom a Poézis nevében . . . Ha a ringyó élete erkölcsi, nem lehet más, mint a mi saját életünk . . . „Vagy minden nő prostituált, vagy egy se?” Nem: „Vagy minden ember prostituált, vagy egy sem.” Nos, úgy válaszolsz, ahogy akarsz. Én azonban azt mondom: mindannyian azok vagyunk. Vagy azoknak kell lennünk. Dolgoknak a kultúra előtt. Ha egyfajta privát személyes méltóságot akarunk megőrizni, soha nem értjük meg a ringyót. De ha mi magunk minden emberségünket a szellem előtti áldozatnak érezzük, ha nem tőrünk semmi privát érzelmeket, semmi privát akaratot vagy szellemet — akkor tisztelni fogjuk a ringyót . . . A szellemi elnemiesítése (Vergeschlechtigung): ez a ringyó erkölcsössége. Az Eroszban a kultúrát mutatja meg s Erosz, a leghatalmasabb individualista, a kultúra ellensége, maga is pervertálódhat, s szolgálhatja a kultúrát.”¹⁰ Látjuk, az etikának is az empiria megsemmisítése az alapja, az empirikus én feláldozása a szellem előtt. Könnyen fölismerhetők a gondolatmenet kierkegaard-i gyökerei. Benjamin elutasítja az élet esztétizálásának, vagyis a ringyó poetizálásának a „stádiumát”. A kultúra szolgálatában hozott áldozat morális gesztusa, aszkézise abszolút magányba visz — a fentivel majdnem egyidős másik levélben Benjamin kimondja, hogy még az ideális ember is még az ideális közösségben is teljesen egyedül áll az eszmével szemben.¹¹ Ami a két stádium között van — a társadalmi, emberek közötti élet. S a fenti levélrészlet olvasója, legyen bármennyire is tisztában azzal, hogy a ringyó szimbólum, óhatatlanul egyszerre brutálisnak és frivolnak tartja, hogy miközben azt vitatják, esztétikai módon, vagy a kultúra „lovagjaként” kell-e felfogni, föl sem merül a ringyó nyomorúságos társadalmi valósága. Az, amelyet például Marx így fejezett ki: „A prostitúció csak különös kifejeződése a munkás általános prostitúciójának . . . olyan viszony, amelybe nemcsak a prostituált, hanem a prostituáló is beletartozik . . .” S amit költői módon később maga Benjamin is variált: „Az áru iparkodik saját arcába pil-

⁹ Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen; AN, 22.

¹⁰ Levél Herbert Belmore-nek, 1913. június 23-án; B. I., 66. kk.

¹¹ Levél Karla Seligsonnak, 1913. augusztus 4-én; B. I., 87.

lantani. Emberré válását a ringyóban ünnepli meg.”¹² Benjamin fenti gondolatmenete párhuzamos egy majdnem egykorú írással, Lukács György „A lelki szegénységről” című dialógusával.¹³ A levél és a dialógus közös elméleti háttérrel, Kierkegaard műve, nem csökkenti a hasonlóság meglepő voltát, mert éppen ott döntő a hasonlóság, ahol megváltoztatják, átalakítják Kierkegaard-t. Közös bennük, hogy személyiségüket, személyiségük önélvezetét s az etikai teleológiát nem elsősorban, vagy nem egyedül a hit, hanem a mű érdekében függesztik fel. „. . . csupán azért vagyunk emberek, mert csak műveket tudunk alkotni, mert csak boldog szigeteket bírunk varázsolni a boldogtalan meg nem nyugtatás és az élet piszkos árja közepébe” — írja Lukács.¹⁴ S közös bennük, hogy éppen ezt a — Lukács szóhasználatában: közönséges, emberközi — életre nem tekintő, de saját — Benjamin szóhasználatában: privát — életüktől is eltekintő magatartást tekintik a tulajdonképpeni etikainak. Ezzel jelzik mélyeséges bizalmatlanságukat az emberközi etika funkcionálásában.

A fenti összefüggés nem pusztán adalék gondolkodók találkozásához. Az eddigi rövid leírás célja az ilyen érintkezési pontok kimutatása volt — a fiatal Lukács és Benjamin, a fiatal *Ernst Bloch* és Benjamin között. Az „empirikus” élet elutasításának filozófiai végiggondolását Lukácsnál, a vallásos szűkséglet problematikájának mély átgondolását Blochnál találjuk — s mint láttuk, éppen e kettő Benjamin filozófiai tervezetének két bázisa. Valóban szellemtestvérei ők Benjaminsnak, s mi sem mutatja ezt jobban, mint hogy a legmélyebben kortársi filozófiai művek közül Bloch könyve, „Az utópia szelleme” hat rá, majd Lukácsnak az a kötete, amely megoldásra lelve válaszkísérlet összes fiatalkori kérdésfeltevésére — a „Történelem és osztálytudat”.¹⁵ Igen hasonló problémák foglalkoztatják Benjaminsat s megoldásai — filológiai összefüggések nélkül is — gyakran torkoltnak ugyanoda, mint Blochéi, vagy Lukácséi. Eredeti helyén kell fölkeresnünk a mélyreható ellentétet Bloch és Lukács ifjúkori filozófiája között — két világnézet, magatartás ellentéte, ez — hogy Benjamin választásait, eredeti és maradandó elgondolásait megmutathassuk.

2. A kontroverziát először így fogalmazhatjuk meg: etika vagy vallás? De mihelyt kimondtuk ezt a vagy-ot, azonnal hosszadalmas megszorításokba kell bocsátkoznunk. Mert míg Bloch forradalmár vallásfilozófiája morális elvárások és döntések sorát előfeltételezi, addig Lukács nem tudja — és nem is akarja — eltüntetni a hitet és istent gondolkodásának horizontjáról. A vallás abban az értelemben nem is szakadhat el az etikától, hogy nem-konvencionális módon csak valamilyen etika (vagy misztikus „meta-etika”) *közvetítheti*. Ha a vallást és az etikát mégis szembeállítjuk, akkor az utóbbin természetesen *immanens* etikát értünk. De hát Bloch sem tolja az üdvözülést a földi életen túlra: „. . . a léleknek bűnössé kell válnia, hogy az ostoba fennálló viszonyokat megsemmisítse, nehogy még bűnösebbé váljék azáltal, hogy idillikus módon visszavonul

¹² Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth 1962, 67. Benjamin: Zentralpark; KP, 284.

¹³ Lukács ma újralfelfedezett írása 1912-ben jelent meg németül, de valószínűtlen, hogy Walter Benjamin ismerte volna. Újra megjelent Lukács: „Utam Marxhoz”, I., Magvető 1971, 71 — 88. Elemzéséhez v. ö. Fehér Ferenc: Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig; „Irodalomtörténet”, 1969/3, 532. kk. Heller Ágnes: A lelki szegénységről; „Új Írás”, 1972. január, 103 — 108.

¹⁴ I. h. 75.

¹⁵ Bloch könyvével Benjamin 1919 szeptemberében, Lukácséval 1924 szeptemberében ismerkedik meg. A hatáshoz v. ö. B. I., 217., 219., 232. k., 234. k., 355.

s az igazságtalanságot csak látszatra jó türelemmel elviseli . . .”¹⁶ A „revolveres kategorikus imperatívusz”: ez ennek az etikának a mai világhelyzetre szabott álláspontja, — vagy ahogy még élesebben teszi hozzá a már átdolgozott műben — „taktikusan a korbácsos Jézus és csak teleologikusan az emberszeretet Jézusa . . .”¹⁷ Ez az 1919-es Lukács álláspontjával rokon, a forradalmár morál-filozófuséval. Hebbel Juditjának szavai — „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna — ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?” — éppoly érvényesek Bloch számára, mint amilyen joggal foglalják össze Lukács „Taktika és etika” című tanulmányának etikai mondanivalóját.¹⁸ Lukács egész *korai* korszakára érvényes „A regény elméleté”-ben kimondott ítélet a világról, hogy az — Fichte szavaival — belépett a „teljessé vált bűnösség korszakába”.¹⁹ Az ebből következő egyik lehetséges válasz, amit Lukács — többek között — megfogalmaz, az, hogy útja csak az egyes embernek van, annak, aki kiválik a közönséges életből, nem él, hanem végigél, lényegével — és csak azzal — azonosul, túllépve minden individuálisan, akinek „etikája minden elkezdettnek halálig hajszolását kategorikus imperatívuszként állítja fel”.²⁰ Így látja „A tragédia metafizikája”-ban, tragédiaelméletében, amely egyben a tragikus etika elmélete. „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára. Az a vágy, hogy létezése csúcsát síkságos életűttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa.”²¹ A tragikus etika paradoxona: követhetlensége. Lényege szerint magányos út s törekedni sem lehet rá, a „véletlen csodája” röpi fel az embert, s ott kezdődik, amikor „titokzatos erők felfakasztják az emberben lényegét”.²² Lukács egyszerre alapozza meg a tragédia-forma és a tragikus etika immanenciáját — ezen a teljes hatókörön valóban kívülreked, nézővé degradálódik isten. De az ember maga istenül — egyedülléte és kiválasztottsága, átkelése száraz lábbal az élet hullámain, visszahozza a vallásos tudat számos elemét. Visszahozza, mert evilági etikát teremt, de megvalósíthatatlant. Evilági etikát teremt, ami az első pillanattól sorsként hordozza magában minden evilági megszüntetését, a halált. Ezért, hogy a néhány évvel későbbi nagy mű, „A regény elmélete”, amely már nem egy élet önnönvalóságát, érvényességét hanem az „élet pozitív hordozó értelmét: a totalitást”²³ állítja középpontjába, az élet szempontjából egyetlen határozott mondattal foglalja össze „A tragédia metafizikája” mondandóját: „A Legyen megöli az életet”.²⁴ „A regény elmé-

¹⁶ „Geist der Utopie”, Cassirer, 1923, 324. V. ö. „Geist der Utopie” (Erste Fassung), 1918–1971. Faksimile-kiadás, 403. k. (Ahol lényegében azonos a könyv első, 1915–1917-es megfogalmazásának gondolatmenete az 1923-ban megjelent átdolgozással, ott általában az utóbbit idézem s az előbbire hivatkozom.)

¹⁷ I. m. 325., 324. V. ö. Erste Fassung, uo.

¹⁸ Taktika és etika; „Utam Marxhoz”, I., 197.

¹⁹ „A regény elmélete”, i. h. 175.

²⁰ „A tragédia metafizikája”, i. h. 67. Amennyire valószínűtlen, hogy Benjamin ismerte volna „A lelki szegénységről”-t, annyira elképzelhető — de csak elképzelhető —, hogy ezt a művet megjelenésekor olvasta. Levelezéséből ugyanis kiderül, hogy a „Logos”-nak, amelyben a Lukács-mű I. része 1911–1912-ben megjelent, olvasója volt. V. ö. pl. B. I., 77. Ugyanígy olvashatta a tanulmányt „A lélek és a formák” német kiadásában is. Mindenesetre „A német szomorújáték eredete” c. könyve írásakor már jól ismeri, kimerítően idézi (v. ö. Sch. I. 237., 239., 254., 259.) és, mint a maga helyén kimutatom, tragédiaelméletére nagy hatással van.

²¹ „A tragédia metafizikája”, i. h. 69.

²² I. m. 59.

²³ „A regény elmélete”, i. h. 107. k.

²⁴ I. m. 121.

lete” az egész élet átalakításának, új totalitás felépítésének perspektíváját keresi, s a könyv utolsó mondata eldöntetlenül hagyja az eldönthetetlen kérdést: „valóban kilépőben vagyunk-e a teljes bűnösség állapotából, vagy még csak puszta remények hirdetik az új eljövetelet: egy Eljövendő jelei, mely olyan gyöngye még ma, hogy a pusztán létező terméketlen hatalma, amikor csak akarja, játszva összetiporhatja.”²⁵ Ha az ember történelmi erő helyett reményt regisztrál, óhatatlanul visszatér a megváltás gondolata. Ezért Lukács most már az élethez közelebb kerülő etikája immanenciáját a következőképpen védi meg: „A normatív ember kivívta a szabadságot istennel szemben, mert a művek és a szubsztanciális etika magas normái a mindent beteljesítő isten létében, a megváltás eszméjében gyökereznek: mert legmélyebb lényegüket érintetlenül hagyja a jelenkor ura, legyen az isten vagy démon. De a normáknak a lélekben vagy a műben történő megvalósulása nem válhat el alapjától, a (történetfilozófiai értelemben vett) jelenléttől, ha nem akarja veszélyeztetni legsajátabb erejét, azt, hogy alkotó módon rátalál tárgyára.”²⁶ Az ember szabadsága tehát végső soron a megváltásban, a beteljesítő istenben van, de mert a valóságos életben cselekszik, ez kimondhatatlan marad. Minden tett és minden mű mögött ott kell állnia, mert mű és tett máskülönböztetés, de kimondhatatlanul, mert feltárása az istentől elhagyott világtól való reménytelen elrugaskodás lenne. Mű és tett fatalista kiszikkadása az egyik oldalon, mű és tett utópisztikus buborékká válása a másikon.

Isten-mitológia és vallásos tudat tehát korántsem áll oly távol a fiatal Lukács gondolatkörétől, mint az első pillanatban gondolnánk. Mégis, ő a másik pólust keresi s a mély gondolkodás kényszere, hogy az adott feltételek között szükségképp belopakodó vallásos-transzcendens elemeket a démon *vagy* a megváltó isten mitológiájában fogja össze. (A világ mai ura Blochnál is a bizonytalan demiurgosz, a meg nem világosodott Jehova.²⁷) A vallás közelségét s ugyanakkor a keresés ellenkező irányát mutatja, hogy Lukács mindkét említett írásában a hőssel szemben a misztikus áll. Ez a másik releváns életút. Önnönvalósággal szemben önkívületiség, a Mindenség megteremtésével szemben elszenvedése annak, harc helyett odaadás. „Az életlehetőségek pólusai ők . . . egymásnak egyetlen igazi legyőzhetői.”²⁸ Így „A tragédia metafizikája”. „A misztikus szabad, ha lemondott magáról, és teljesen felolvadt az Istenben; a hős szabad, ha luciferi daccal önmagában és önmagából építkezve beteljesítette önmagát, ha — lelke tettének érdekében — minden felemásságot száműzött a pusztulás kormányozta világból.”²⁹ Így „A regény elmélete”. Az előbb elemzett változás a két mű szemlélete között persze a misztikust is átformálta. Míg az elsőben időtlen, formátlan s mindent egybemosó, a másodikban élménye művé válhat, s ha igen, ez még nála is „olyan kategóriákban történik meg, amelyeket a világra történetfilozófiai állása ír elő”.³⁰ De a misztikus átfogóbb lukácsi ábrázolásához hátrább kell menni az időben. Egy 1909-es cikkében megkülönbözteti a kontemplatív miszticizmust — Balázs Béláét — a küzdőtől — Adyétól.³¹ Ady miszticizmusát a szocializmussal hozza összefüggésbe, s a vallásos-

²⁵ I. m. 176.

²⁶ I. m. 163.

²⁷ „Geist der Utopie”, i. h. 324. Erste Fassung, 405.

²⁸ „A tragédia metafizikája”, i. h. 66.

²⁹ „A regény elmélete”, i. h. 162. k.

³⁰ I. m. 163.

³¹ „Új magyar líra. Magyar irodalom — magyar kultúra”, Gondolat 1970, 53.

ság szociológiai-lelki alapját — egész eddigi fejtegetésünket megvilágító módon — a „forradalomtól megfosztott forradalmiságban”³² látja. „Ady Endre szocializmusa: vallás (kisebбекnél narkotikum): kiáltó szó a pusztában, segélyért ordítása egy megfulladónak, görcsös belekapaszkodás az egyetlen lehetőségbe ami még van, csakis mádvá (vagy néha káromolva) azt; ismeretlennek, titokzatosnak és mégis közelinek, mégis az egyetlen igazán reálisnak érezvén azt.”³³

Vallás és etika viszállya ezzel immár mélyebb régióba száll. Nyilvánvaló — az eddigiekből kiderült —, a vallás-, az istenprobléma sem Blochnál, sem Lukácsnál — s tegyük hozzá: éppúgy Benjaminsnál sem — isten létének, vagy nem-létének meddő kérdése. Mindig az emberről és az ember sorsáról van szó, s ha istenről, nem annak elrendeléséről, hanem az ember szükségletéről. Hogy változtatható meg radikálisan az adott világ? Erre a kérdésre talán csak gyakorlati-rámutató választ lehet adni — rámutatva arra a szubjektumra, arra a reális közösségre, amely megváltoztatja. De ha ilyen közösség empirikusan nem található fel? Mert az elvont, üres szükségyszerűség nem válasz. A válasz csak gyakorlati lehet, de akkor is választ *kell* adni, ha erre az egyetlen válaszra nincs mód. Így lép színre a Legyen, amely — tudjuk — megöli az életet. A — radikális — vallásos szükséglet és a — radikális — vallásos tudat e fenyegetésre válaszol — közösséget hiposztazál, ahol nincs reális közösség. Igazságot keres — mint Bloch mondja — *az empiria ellen*. De emberek empirikusan meglévő tömegeiben *feltételezi* ezt a keresést, bizonyosság nélkül bizonyos abban, hogy emberek tömegeiben *egyenlően* él — Brecht szép kifejezésével — a rettenetes kísértés a jóra. Bloch könyve egy helyén mély pátosszal mondja ki a vallás kényszerének alapját: „Ami itt van — kontár és bosszúálló módon, gátlón, üldözőn, elvakítón, a pók, a falás és a felfalatás, a méregskorpió, az öldöklő angyal, a véletlen, a szerencsétlenség, a halál démona, minden értelmes otthontalansága, a minden gondviseléstől elválasztó, alig áttörhető kövér, banális lágyosság, a 'jámbor' pánlogizmus varázslója — ez mind nem *lehet* ugyanaz a princípium, amely egykor ítéletet akar tartani . . .”³⁴ Szükségszerű, hogy az ellentétből *kettőségre* következtessen, „kettőségre istenben, a mi mélyünkben”.³⁵ Nem lehet kétséges, hogy itt valóban rólunk van szó. A földi alapot a XX. század istenkeresői közül Ady kivételével senki sem mondta ki hasonló élesen, mint Bloch. „. . . Isten — mint a radikálisan új és abszolút megoldó problémája, mint szabadságunk, valódi tartalmunk jelensége — csak az árnyék-szerűen történőt, objektíve meg nem történőt, a megélt pillanat sötétjének és az abszolút kérdés lezáratlan önszimbólumának együttlétét tartalmazza bennünk. Ez azt jelenti: a végső, igazi, ismeretlen, istenfeletti istenünk, a mi teljes lelepleződésünk ma is 'él', ha nincs is 'megkoronázva', 'objektívalva' . . .” „A szubjektumok az egyedüliek, amelyeket nem olthat ki a külső és felső sötét és hogy az üdvözítő él és újból jönni *akar*, az megfoghatatlanul bizonyos, de ő és maga az isten, mint minden objektív dolog, elvesztette saját erejét ahhoz, hogy eljőjön és hatni lássék . . . Ezért egyetlen menekvés van, és ez a lázadó, minden idegenen túl kereső összeköttetés a külső és felső éjszakájában még egyedül világitani tudó morális én és a hallgató, minket elhagyó, szentlélekké való átalakulása elől húzódozó isten között — amilyen magának a heroikus-

³² „Ady Endre”, i. h. 46.

³³ Uo. és k.

³⁴ V. ö. „Geist der Utopie”, i. h. 251.

³⁵ I. m. 360. Erste Fassung, 441.

misztikus „ateizmusnak” hívása, imája és mély megnevező ereje.”³⁶ A hosszú idézetek után előttünk áll a gyakorlati ész kritikájának ez az érdekes metamorfózis, éppen az, amelyet Bloch a szerinte a tiszta ész egy kritikájához közelítő nagy marxi mű mellett hiányol.³⁷ A metamorfózis a Kantnál tudvalevően meghatározhatatlanul maradt magánvaló dolog meghatározása a még meg nem levőben, a még csak szellemi vágyódásban és a zenében létező perspektívában. Nem lehet feladatomból Bloch részletes bírálata, mert két — véleményem szerint reprezentatív — teoretikus és magatartás-alternatíva egymásra vonatkozását vizsgálom. Ezért csak két megjegyzést. Blochnak semmi köze a marxizmus szokványos helyesbítőihez, kipótlóihoz. Még Lukács is igazságtalan és értetlen Bloch problémájával szemben, amikor a „Történelem és osztálytudat” nagy tanulmányában efféle vádat emel.³⁸ Azok ugyanis mindig a fennálló védelmében degradálják Marxot szaktudóssá, részigazságok kimondójává, míg Bloch minden gondolata és indulata a fennálló ellen irányul. A mai nap követelménye szempontjából ezért szinte ortodox marxista s könyvének politikai morálja — mint ez a fejtegetéseink elején idézett szavakból egyértelműen kiderül — a korszak radikális baloldali pártjai és frakciói nagy alakjainak politikai moráljával azonos. De a forradalom előtti nap forradalomnélkülisége kezét nyújt a forradalmi romeltakarítás másnapjának, az első inspirálja a másodikat, s a forradalmi tett lázában talán gyáva és a cselekvésre káros kérdés — Mi lesz holnap? Hogyan változik meg az ember, viszonyai megváltoztatása után? — a kényszerű tétlenségben, az áhított, de sehol készülődni nem látott forradalom hiányában a legfőbb kérdéssé válik. Marx „kipótlása” — szemben a „Marxban minden benne van” jelszóval — itt ezt jelenti. Kétségtelen, hogy Bloch kantiizálásában megbúvik a korszak Marxhoz forduló teóriáinak egy alapvető problémája. Az ugyanis, hogy „ami gazdaságilag jön, az meghatározott”.³⁹ Ebből azonban a dualizmusnak egy fölöttébb praktikus következménye adódik a mai napra: „hogy tisztán gazdaságilag gondolkozzunk a kereskedővel a kereskedő ellen, mint ahogy a detektív homogén a bűnözővel”.⁴⁰ A „Taktika és etika” olvasóit nem kell újra figyelmeztetni a nyilvánvaló rokonságra — csak annyit kell megjegyeznünk, hogy Bloch nyíltabb, mert nem az erkölcsi határhelyzetekre kiélezett fogalmazása az álláspont belső problematikáját is nyíltabba teszi. Természetes, hiszen Blochnál ez csak előfeltevés: egész filozófiai mondanivalója e fölött, ez után kezdődik. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy nem azonosságról, hanem rokonságról van szó Lukács és Bloch e gondolata között, hiszen a taktika és etika útvesztőiben való eligazodáshoz szükséges a végső áldozatkészség. Lukács gondolatának a forradalmi pátoztól fűtött *arisztokratizmus*a, végül is választóvonalat jelent.⁴¹ A második megjegyzés:

³⁶ I. m. 246. és 189. k. V. ö. Erste Fassung, 372. és v. ö. 341. k.

³⁷ V. ö. i. m. 322. kk. Erste Fassung, 408. Ha ez a megállapítás még a Bloch által akkoriban ismerhetett Marx-művekre is kétséges, tökéletesen helytálló Bloch kortársainak marxizmusára, az utópiából objektív tudománnyá váló szociáldemokrata teóriára.

³⁸ Az eldologiasodás és a proletariátus tudata; „Történelem és osztálytudat”, Magvető 1971, 484. k.

³⁹ „Geist der Utopie”, Erste Fassung, 406. V. ö. „Geist der Utopie”, 1923, 325. k.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Lehetetlen ebben a rövid összehasonlításban Bloch és Lukács — filológiailag amúgy is számos ponton még homályos — kapcsolatának minden vonatkozását feldolgozni. Ugyanígy lehetetlen a „Geist der Utopie” két változata közötti különbségek részletes analízise. Mindenesetre jellemző, hogy ugyanarra a sorsfordulóra, amelyre Lukács egész korai korszakával való radikális szakítással reagál, Bloch csak könyve átdolgozásával.

Bloch könyvének termékenysége, szépsége és maradandósága éppen abban van, hogy vallásfilozófiai mű. Bloch — reális — kérdésföltevése a forradalomtól megfosztott forradalmiság körülményei között ez a forradalmi teológia konzervens választ ad.

A kérdés ugyanis, hogy megismételjem, benne van a forradalom nélküli forradalmiság paradoxonában. S ha Bloch — az átdolgozott műben, amikor explikálja polémiáját Lukácsal — nem alaptalanul, de mégis túlfeszítve és igazságtalanul azzal vádolja „A tragédia metafizikájá”-t, hogy „a tragédia immanenciája éppen látszólagos önkiteljesítő formája miatt valamiképpen a létezés nyájasságának és istenteljének egészen inadekvát transzcendentál-filozófiájába torkollik”,⁴² akkor a vád alapja — s egyben az utak elválásának alapja is — az, hogy Lukács e művében valóban csak a tragikus etika ormain, csak kiválasztottak számára lát lehetőséget arra, hogy egyáltalán felismerjék az adott empirikus létezés elviselhetetlenségét. Ezért beszél „kasztookról” „A lelki szegénységről”-ben és ezért mondja ki „A tragédia metafizikája” 2. részében: „Valamely ember felett és a sorsa felett kimondatott a döntő ítélet meghatározásával annak, hogy életnyilvánulásai milyen formát tudnak elviselni, és azok csúcspontjai milyen formát követelnek . . . Hiába akart a mi demokratikus időnk valami egyenjogúságot a tragikumra, és hiábavaló volt minden kísérlet, hogy a lelki szegényeknek e mennyország megnyitassék. És azok a demokraták, akik az egyenjogúság követelését világosan végiggondolták, mindig is vitatták a tragédia létjogosultságát.”⁴³ Ezen az alapon azonban megváltás nem képzelhető el. Éppen az különbözteti meg e *szellemi* arisztokratizmust az alantas, bornírt, dekadens arisztokratizmustól, hogy a lényeglátással szenvedést, halált s nem egy külön jövőt, külön megoldást privilegizál. A perspektíva egyedüli humánus értelme ma már az összeméri perspektíva. „Még a kövek is üdvözülni fognak” — válaszol Lukács — már „A regény elmélete” után — Lesznai Anna egy naiv-szép kérdésére.⁴⁴ De bármennyire is kényszeríti a perspektívakeresés Lukácsot is a vallásos irányba, ő nem hajlandó a blochi útra lépni. Keresése többirányú. Részben — mint *Wilhelm Meister* kapcsán „A regény elmélete”-ben — keresi a létező vagy legalábbis posztulatív lehetséges ideális közösséget, amely *nem* naiv társadalomba gyökerezettség és *nem* misztikus élmény.⁴⁵ Részben — Fichte nyomán — a politikát maga alá rendelő — de ezzel magába is foglaló! — és most már minden emberre vonatkozó progresszív etikai idealizmusról beszél.⁴⁶ Ezek azonban epizodikus megoldások, s a tulajdonképpeni megoldatlanságot a sebes 1918 végi döntés igazolja vissza.

Az átdolgozás még inkább kidomborította az eredeti koncepció szekularizáló tendenciáját s tovább mélyítette a Marx-recepciót. Szempontunkból fontos, hogy az újonnan írt részek között ismételtelen nyílt polémiára bukkanunk Lukács fiatalkori gondolataival. Véleményem szerint ez az első változat koncepciójának nem mond ellent. Lukács és Bloch 1915–1916-ban azt hitték, hogy filozófiai álláspontjuk oly közeli, hogy az egyes ellentéteket külön kell gyűjteni. Valójában az — elsősorban esztétikai — „részletkérdések” mögött megbúvó mély ellentétet a második változat csak tudatosította.

⁴² „Geist der Utopie”, i. h. 282.

⁴³ A tragédia metafizikája; „Művészet és társadalom”, Gondolat 1969, 70. A „lelki szegények” értelme az idézetben homlokegyenest ellentétes „A lelki szegénységről” c. tanulmány interpretációjával.

⁴⁴ Beszélgetés Lesznai Annával. Irodalmi Múzeum I. Emlékezések, 1967, 13.

⁴⁵ „Die Theorie des Romans”, Luchterhand, 1963, 136.

⁴⁶ V.ö. A konzervatív és progresszív idealizmus vitája; „Utam Marxhoz”, I, 177–186.

A perspektíva-probléma egy történelmi pillanatra megtalálta gyakorlati megoldását, a társadalomátalakítás reális lehetőségét, mihelyt inségből és összeomlásból kikelni látszott szubjektuma, mihelyt mozgásba lendült a forradalmi proletariátus. Lukács fejlődése — most már mindig a reális közösség, mozgalom meglétét feltételezve: először a hivatásos forradalmár antinomikus morálproblémájának végiggondolása, majd egy nagy fordulattal az egész morálprobléma dialektikus megszüntetése. A „Történelem és osztálytudat”-ban már „az osztálytudat a proletariátus „etikája”.⁴⁷

A fejlődés jelzése kedvéért túlfutottunk jelenlegi problémánkon, Bloch és Lukács korai elméleti ellentétén. A tanulmány más helyén vissza kell még térnünk a „Történelem és osztálytudat”-hoz, mert Benjamin későbbi fejlődése szempontjából is nagy jelentőségű kérdés, fenntartható-e ez a filozófia, előfeltevésének megsemmisülése után. De most visszafordulunk a Bloch — Lukács kontroverziához, amelyet a fentiek alapján újra lehet fogalmazni.

Második nekifutásra a kérdés így hangzik: szellemi arisztokratizmus vagy demokratizmus — de vallásos alapon? Bloch könyvében polemizál „A tragédia metafizikájá”-val és „A regény elméleté”-vel. S mint azt egy idézett megjegyzésből láttuk és még látni fogjuk, ez a vita magja. Ahol kibontakozik, az a mű és a művészet megítélése. Az objektivációk a döntőek a fiatal Lukács számára és — ha módosult értelemben is — Lukács egész életművében. Két okból s mindkettő — megint módosításokkal — egész életére érvényes: a tető alá hozott mű önmagában harcot jelent az élet alacsonyosságával szemben, s a nagy objektivációk s azok sorsa leírja az ember történetfilozófiai útját, lehetőségeit. Idézeteink megmutatták, hogy Bloch centrális kategóriája a szubjektum. Az objektivációk — isten és művészet — szerepe gondolkodásában az, hogy az elszigetelt szubjektumok lelki közösségét, a radikális remények s vágyak meglétét, azonosságát és ezzel a perspektívát megalapozza. Nincs terünk annak latolgatására, hogy Bloch istene, sőt, művészet-fogalma milyen megszorításokkal tekinthető objektivációnak, sem arra a nagyon érdekes összevetésre, amely abból adódik, hogy Lukács történetfilozófiája médiumává a nagyepika formaváltozását tette, míg Bloch a zene történelmét. (Mindenesetre ez utóbbiról ki lehetne mutatni, hogy Bloch Kierkegaard, Schopenhauer és Nietzsche zenefilozófiai örökségét veszi át és fordítja meg.) Arról viszont beszélünk kell, hogy miért épp a művészet ez a médium. Lukácsnál a művészetnek hasonló funkciója van, mint a német klasszikus filozófiában.⁴⁸ „A számunkra kiméretett világ vizionárius valósága, a művészet . . . önállósult: nem valami-

⁴⁷ Rosa Luxemburg, a marxista; „Történelem és osztálytudat”, 266. A fordulat döntő jelentőségét s azt, hogy Fichte befolyását hogyan szorítja ki Hegel, Vajda Mihály mutatta ki. Fehér Ferenc esszéje („Balázs Béla és Lukács György szövetsége a forradalomig”, i. h.) kimutatja a szocializmus gondolatával való kísérletezést a korai művekben. Lukács Paul Ernsthöz írott levelei újabb bizonyítékokat szolgáltatnak e tárgyban. (MTA. II. Oszt. Közl. 1972, 284. k.) Lukács fejlődésének leendő történetíróját e kutatási eredmények arra figyelmeztetik, hogy a filozófus elfordulását nagyszerű fiatalkori művétől — s ezt a gesztust lényegében egész életében fenntartotta — inkább szimptomatikusnak fogja fel, mint valóban abszolút cezúrának.

⁴⁸ A művészet e filozófiai szerepét éppen Lukács mutatta ki „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata” c. tanulmányában. Elemzésének lényegét később idézem. V.ö. 67. jegyzettel.

nek a képe többé, nem is lehet az, hiszen minden képmás elmerült; teremtett totalitás immár csupán a művészet, mert a metafizikus szférák természetadta egysége mindörökké megbomlott, szétszakadt.”⁴⁹ A teremtett totalitás elképzelése azonos, de helye az elméletben más. A művészet elvének ugyanis nem lehet többé analogikus értelme s a filozófus körülnézve a világban, amely megszűnt totalitás lenni, rezignáltan tapasztalja az egyetlen totalitás jelentéktelen szerepét az adott életben. Tudja, a művészet a világ megváltoztatásában sem lehet tevékeny. „Ezt a változást azonban a művészet soha nem lesz képes megteremteni: . . . minden olyan kísérlet, mely az utópiát létezőként akarja ábrázolni, szükségképpen formarombolással végződik, nem pedig valóságteremtéssel.”⁵⁰ Bloch a művészet e korlátozottságából éppenséggel ellentétes következtetésekre jut: „. . . az expresszionista művészet színesen elhomályosított világosságérzését radikális tartalmi és tárgyi orientációjával, mint az elkövetkező paruzia házához legközelebb eső területet kell tisztelni. Csakhogy — végül is ki kell mondani — az, aki művészileg legkitörőbb módon prédikáló, megismerő, tartalmi akar lenni, az is a látszatnál marad. A szigetszerű esztétikai képek felizgató, de csak virtuálisan fellángoló üvegfestmények, amelyet az emberek értelmeznek, jeleznek, továbbértelmeznek, majd végül megint elvetnek. Ezért, végső kategóriáiból levezetve az esztétikai megvilágosulás kritériuma: hogyan lehetnének a dolgok befejezettek, anélkül, hogy apokaliptikus módon megszűnnének . . . ?”⁵¹ Bloch könyvének ez a nagyon érdekes része, amely egyébként ugyanúgy, mint „A regény elmélete”, a „boldog korok” istenközelségével kezdődik s ugyanúgy Dosztojevszkijhez, mint fölbukkanó perspektívához ér el, mint amaz, épp a megdöbbenő egyezések — minden bizonnal hatások — miatt mutatja meg az ellentét nagyságát. Dosztojevszkij Lukácsnál a regényformát lépi túl, Blochnál a művészet határát. „. . . már nem művészet, nem még mindig a világon belüli, virtuális beteljesülés, hanem én vagyok, belső, kép nélküli, egészen sajátos mű nélküli istenkeresés, amelyben az objektív olyannyira nem segédkonstrukció, hogy már csak én magam, az újjászületés, a szív beállítottsága jelenek meg mint mű . . .”⁵² Bloch számára a művészet annyiban fontos, amennyiben nem e világ polgára, amennyiben a művekben, azok jóstehetségében fölfedezi a transzcenzus első jeleit. Lukácsnál az ember műve az ember fölé nő, Bloch az embert, a szubjektumot, kettősségből kibontva a valódit koronázza meg. Ezért a Lukácsnál döntő formaprobléma Blochnál nem játszik szerepet. S ha most, ez elemzés e pontjáról visszatekintünk az eddig elmondottakra, az etika vagy vallás kérdésföltevés jogossága új megerősítést kap. „Az etika — vagy mert művészetről beszélünk itt — a forma, minden pillanathoz és hangulathoz képest az énen kívül való ideál” — írja Lukács egy egész korai esszéjében.⁵³ A mércét Lukács az énen kívül kereste mindig, Bloch az énen. Csak énen kívüli mérce alapozhat meg etikát, de ezzel a megállapítással még nem mondtunk semmit arról, hogy hozzámért-e az emberek mai nemzedékéhez ez az etika. Bloch ezekre az emberekre

⁴⁹ „A regény elmélete”, i. h. 110. k.

⁵⁰ I. m. 175.

⁵¹ „Geist der Utopie”, i. h. 141. Meggyőződésem, hogy „Az utópia szelleme” és „A regény elmélete” művészetszemléleti ellentétének bekapcsolása új megvilágításba helyezné a 30-as évek Bloch és Lukács közötti expresszionizmus-vitáját is.

⁵² I. m. 142.

⁵³ Beszélgetés Laurence Sterne-ről; „Világirodalom”, II, Gondolat 1969, 417.

kérdez s társadalmat forradalmasító jövőjüket csak énjük vallásos megkettőzésével, jó és gonosz teológiai konstrukciójával biztosíthatja.

Az ellentét művészetelméleti oldala: Bloch az elsők közé tartozik, akik filozófiailag megalapozzák az avantgardizmust. Annál az általános megállapításnál, hogy éppen egy ilyen típusú teória talált helyet az elméletben az avantgardnak, nem kell tovább mennünk. A vizsgálódásnak, amelyet mindig Benjaminra függesztett tekintettel végzek, nem kell belebonyolódni például Bloch és az expresszionizmus viszonyába. S még egy: Bloch kritériumai — ekkor még — *végző soron* nem különböznek lényegesen a tökéletes műalkotás tekintetében Lukácstól. Csak — és ezen fordul meg minden — a műalkotás *funkciója* tekintetében állnak egymással szemben. Éppen a művészet blochi funkcionális alárendeltsége teremti meg az avantgarde helyét, de Habermas alkalmilag helyesen állítja szembe Blochot Benjaminsal azért, mert az elsónél a szimbolikus maradt az esztétika központi kategóriája.⁵⁴ A vízió és a forma előre elrendezett harmóniája a művészi alkotás specifikus jellegzetessége marad, csak éppen a specifikálás válik jelentéktelenné és ezzel az egész kérdés technikai problémává sülyed. A művészet mint művészet Blochot „Az utópia szelleme” filozófiai kontextusában kevésbé érdekli. „Fontosabb az, hogy egy ember a pharsaliai bika forró gyomrában ordít, mint az, hogy a kívül állók dalt hallanak, s fontosabb maga a kiáltás, eltéríthetetlen valóság és mélysége, annál a mechanizmusnál, amely azt dallá alakítja át.”⁵⁵ Így foglalja össze Bloch álláspontját a művészetről.

S nemcsak a művészetről. Mert ha értetlenül tiltakozik „A regény elmélete” formacentrikus koncepciója ellen, akkor nem a forma vagy tartalom elsődlegességének akadémikus vitája bukkan elő, s az értetlenség sem a meg nem értésből fakad. Utolsó bizonyítékunk — egy bíráló megjegyzés „A tragédia metafizikájá”-ról — paradigmaticusan összegezi az ellentét alapját: „Elismerhetjük, hogy a nagy tragédia az istentől való távolság és az ott hatékony heroikus ateizmus korszakában tud a legigazabban felnőni; de ez nem jelenti egyszersmind azt — mint Lukácsnál —, hogy a külső élet ürességének erőtlennek kell lennie, hogy tehát a külső kauzális viszony emberellenességén, vagy legalábbis iszapos, kocsonyás, kiszámíthatatlan, tetszés szerint megrekedő, hamisan bonyolult, szeszélyes, a szerencse változásainak rosszindulatúan kitett, időszakos jellegén, éppenséggel mint egyszerűen és vaktában illogikusan nézhetnénk keresztül.”⁵⁶ Nyugodtan eltekinthetünk az empirikus étellel szembeni közöny vádjának kissé túlzott akcentusától, hiszen a fiatal Lukácsról alkotott képünket post festum befolyásolja forradalmi fordulata. A vita, amelyet a forradalmak előtti korszak intonált, s amelyet a forradalmak utáni korszak bontakoztatott ki, s majd ezerféleképp reprodukált, előttünk áll.

A két filozófia végző alapja — az adott világ elutasítása, méghozzá *nem* indirekt apologetikus módon, s e világ transzcendálásának szükséges volta — közös. „Vajon a remény, amely a jelenünktől lényegileg és radikálisan különböző, emberi cselekedetek által létrehozandó jövőben magát megalapozottnak tekinti, s filozófiai szempontból — ha nem is pozitivistikus, empirikusan verifikálható értelemben — talán az is, az ideológia és a hamis tudat negatív, vagy inkább a történelmileg termékeny utópia pozitív jellegével rendelkezik-e?” —

⁵⁴ Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik. Jürgen Habermas: Habermas: „Theorie und Praxis”, Luchterhand, 1967, 205.

⁵⁵ „Geist der Utopie”, i. h. 133.

⁵⁶ I. m. 284.

formulázza meg az ellentétet Lucien Goldmann.⁵⁷ Ennek a termékeny utópiának a bázisa a vallásos szükséglet. Ezért a közös alapon kibontakozik transzcendencia és immanencia ellentéte, történetfilozófiában, etikában, esztétikában. Lukács egy kései interpretációjában Bloch, majd a 20-as években Benjamin és Adorno álláspontjának közösségéről beszél „A regény elméleté”-vel. Leírása azonban — a jobboldali ismeretelmélet, baloldali etika, mint e közösség alapja — problematikus.⁵⁸ Véleményem szerint a jobboldali-baloldali terminológiapár *csak* egy elmélet gyakorlati — etikai és politikai — következményeire vonatkozhat. Lehetséges, hogy valaki elméleti beállítottsága gyakorlati következményei ellenére gyakorlatában mégis baloldali. De „A regény elméleté”-ben és „Az utópia szellemé”-ben megfogalmazott elméletnek *magának* baloldaliak a praktikus konzekvenciái. S mégis antinomikusak, mégis „egymásnak egyetlen igazi legyőzhető”.

II. A VALÓSÁG MENEDÉKE

I. Gyakorlati-*politikai* konzekvenciáról Benjamin esetében még nem beszélhetünk. „A tiszta teoretikus szféra elhagyása” — ahogy egy 1926-os levelében kifejti magát,⁵⁹ később kerül napirendre. Csak az ezután következő fejezetekben világíthatjuk meg elkötelezetté válásának jellegzetességeit, azt, hogy miért aludta politikai csipkerózsika-álmát az egész forradalmi periódusban, miért és hogyan lett baloldali éppen a forradalmi „apály” kezdetekor, s miért őrizhette meg ezután előbbi gondolkodásának számos tartalmi eredményét. De mert azzá vált s ezeket az eredményeket megőrizte, s végül mert a jelen tanulmány fontos szempontja a baloldali alternatívák s azok előtörténetének kutatása, ezért gondolom, hogy jogos Benjamin szellemi helyének a Bloch és Lukács közötti ellentét mozgásterében való kijelölése. Ha megnézzük két nagy tanulmányát, az 1922-ben született „Goethe Vonzások és választások”-ját és az 1923 és 1925 között írt „A német szomorújáték eredeté”-t, akkor azt látjuk, hogy *ugyanazokkal* az elméleti problémákkal küszködik és ugyanazokra ad eredeti válaszokat, mint Bloch és Lukács. De bármennyire is megdöbbenőek legyenek a problémalátás — nem a megoldás — azonosságai, a teoretikus szféra *tisztaságából* adódik egy lényeges különbség. Természetesen az ilyen tisztaság illúzió. Benjamin gyakorlati konzekvenciája a művön kívülre: a rezignáció. S ha tudjuk is Bloch konstrukciójának kétségbeesett tautologikus értelméből, abból, hogy így kell lennie, mert nem lehet, hogy ne így legyen, s ha tudjuk is Lukács egy-egy elkeseredett felkiáltásából — idézeteink közül nem egy ilyen —, hogy közel áll mindkettőjük művéhez ez a fenyegető atmoszféra, azt is tudjuk viszont, hogy Bloch gyakorlati konzekvenciája a szocializmus, Lukács pedig egész korai korszakában — a tragikus hős vagy a lelki szegény etikájának arisztokratizmusától a szocializmus mint lehetőség ezzel párhuzamos állandó, kételkedő mérlegeléséig — minden keresésével küzd a rezignáció ellen. Hozzátehetjük: magában Benjamin fejlődésében is változás ez filozófiai programjához képest, amely a kor problémáit, ha bármily homályosan is, de mégis-

⁵⁷ Lucien Goldmann: Das Denken Herbert Marcuses. „Kritik und Interpretation der kritischen Theorie”, T. W. A. Reprint Edition, 1970.

⁵⁸ V.ö. „Die Theorie des Romans”, „Vorwort”, i. h. 16. k.

⁵⁹ Levél Gerhard Scholemnek, 1926. május 29-én; B. I., 425.

csak egy nagy jövő előérzetével akarja párosítani. Ebben a két tanulmányban a mű reziduummá vált. A mű megalkotásának, a kultúrának, az objektivációnak, a művészetnek, mint világnak és a formaproblémának éppoly súlya és jelentősége van, mint Lukácsnál, de mindez, bár ugyanúgy az empirikus élet elutasítását jelenti, mégsem ellene szerveződik, hanem menedéknak. Ebből a rezignációból azonban a Lukács – Bloch ellentét *egyszeri* – nem megoldása – áthidalása nő ki, a „Szomorújáték”-tanulmány, amely a formából kiindulva az empirikus élet fenomenológiáját, az ember *természettörténetének* leírását adja. Olyan premisszákból tehát, amelyeknek Lukács kezében *nincs* érintkezési pontjuk az empirikus étellel, amelyek ott önmagukban, létükkel „a pusztán létező természetlen hatalmának” elvetését jelentik, Benjamin a természetté fetisizálódott társadalom emberéhez jut el s anélkül, hogy – mint Bloch – belevarázsolná ennek az embernek a lelkébe a jövőt, „természettörténetének” végét. Csak azért „korrigálhatja” Lukácsot és azért Blochot, mert egyáltalán nem tételez perspektívát s csak azért teheti ezt büntetlenül, anélkül, hogy egy végleg elcsüggedt, dezorientált útra lépne, mert mondanivalóját ezoterikus, történelmi témán fejtí ki. Benjamin szellemi karakterének fontos mozzanatához érkeztünk ezzel. Az ezoterikus téma funkciója itt és egész életében a rezignált álláspont megőrzése és megszüntetése. S aligha tévedek, ha az életmű töredékes jellegét is ezzel, s nem véletlen életrajzi tényekkel magyarázom.⁶⁰

A két tanulmány, amelyet elemezni fogok, ellentétes módon jelöli ki a művészet helyét. Pontosabban: abban ellentétesek, hogy mit kell lényegesnek tartani a műalkotás és a művészet világában. A „Vonzások és választások”-ról szóló írás a művészetet immanens jelenségnek, zárt világnak tartja, de ez a zárt világ egy hierarchia része. Világát *csak* úgy rendezheti el, hogy a szépség annak központi kategóriája maradjon s ezért a világ befogadásának, értelmezésének, átélésének csak egy meghatározott – harmonikus – módját testesítheti meg. A „Szomorújáték”-tanulmányban a mű igazságát és jogosultságát nem rész, hanem a világfolyamat egésze határozza meg. De ami így túlmutat a művészen, nem vihető vissza oda és a világ egészének ára a művészet egész-világának, zártságának és kerekiségének megszűnte, Benjamin mégsem jut Blochhoz hasonlóan a formátlanság elvére, hanem egy mély gondolattal hidalja át az ellentmondást, a szomorújáték és az allegória *formaelvével*, egy formaelvvel, amely a művészen *belül* jelent művészetellenes tendenciát.⁶¹ Benjaminsnál ez nem kritika alapja s mivel nem az, maga a művészet elve válik nála – legalábbis bizonyos korszakokban – problematikussá. „...ahogy az expresszionizmus, a barokk is kevésbé az eredeti művészet, mint az eltéríthetetlen művészetakarás korszaka. Így áll a helyzet mindig az úgynevezett hanyatló korszakokkal. A művészet legvalóságosabbja az elszigetelt, lezárt mű. Időnként azonban a kerek mű csak az epigonok számára válik elérhetővé. Ez a művészetek hanyatlásának, akarásuknak’ kora.”⁶² Ahogy a műalkotás problematikussá válása vezet ki a világba s el annak mélységeihez, a művészet problematikussá válása történetfilozófiai s nem esztétikai ítélethez vezet. Valóban, a „Szomorújáték” történetfilozófiai tanulmány, de nyílt színvallásával csak

⁶⁰ Adorno részletesen foglalkozik a töredékesség problémájával. Joggal hozza összefüggésbe a német romantika Benjaminra tett hatásával. Adorno: Einleitung; Sch. I. XII.k.

⁶¹ Lukács György öregkori esztétikájában homlokegyenest ellenkező értékhangsúllyal átveszi ezt a gondolatot. V.ö. „Az esztétikum sajátossága”, II. Akadémiai Kiadó, 1965, 675. kk.

⁶² Ursprung des deutschen Trauerspiels; Sch. I. 172.

kimondja minden jelentős modern esztétikai írás titkát. Az alkotóművészek írásait leszámítva, akiknél néha — mintegy melléktermékként — az alkotás technikai problémáiból nőnek ki esztétikai gondolatok, minden eddig maradandó általános esztétikában az esztétikai értékképlet a történetfilozófiai értékválasztással adekvát. Ezzel oldja fel — helyesebben: ezzel tolja félre — a filozófiai esztétika művészettörténelem és művészetértékelés ellentmondását. A műelemzések, a rangsorolt művek katalógusa az esztétika organonját adják, s egy ellentétes értékképletre jutó elemzésen minden megfordulhat. Hegel és Lukács György valósítják meg a legmagasabb szinten ezt az esztétikát. Ha a fiatal Lukács nagy filozófusokra jellemző naivitással jelentette ki: az, hogy kilépőben vagyunk-e a teljessé vált bűnösség korszakából, Dosztojevszkij műveinek formális analízisével eldönthető, s ha az öreg Lukács esztétikai fordulatát egy alkalommal Flaubert megváltozott értékelésével illusztrálta, akkor megmutatta azt az i betűt az esztétikában, amelyért *valóban* világok épülhetnek és omolhatnak.⁶³ Mű és történelem áll az ilyen művészetfilozófia előterében s más fontos kérdések — így elsősorban a műalkotás funkciója és specifikus szükséglete az emberi életben — háttérbe szorulnak. Ezeket gyakran alacsony színvonalú, történetien divat-elméletek helyezték a középpontba. Egy nagy kivétel van — éppen az esztétikai gondolkodás kezdetén: Kant, s jellemző módon egy olyan rendszerben, amely kizárja a történetfilozófiát. Kant vetette fel a legmélyebben és legradikálisabban az esztétikai problémákat az ítélet és nem a mű szempontjából. Alighanem *ebben az irányban* Benjamin a kanti esztétikai gondolat mindeddig egyedüli jelentős továbbvivője. Először a „Vonzások és választások”-tanulmányjal, majd azzal a nagy és termékeny, de nem véghezvitt és nem megoldott kísérletével, hogy a műalkotás funkcióját és történelmi tanulságát egy most már történelmivé tett befogadélméletből kiindulva határozza meg.

2. A „Vonzások és választások”-tanulmánynak csak a horizontján csillan meg a történetfilozófia. Benjamin dolgát megkönnyíti a választott tárgyalásmód: egy mű, a Goethe-regény kommentárja és kritikája kapcsán fejt ki művészetfilozófiáját. Az esztétikai elvek más műalkotásokra való szisztematikus alkalmazásának követelménye így elesik. Természetesen a tárgyválasztás nem szerencse dolga, hanem éppen annak következménye, hogy Benjamin nem lát lehetőséget filozófiai — s így művészetfilozófiai — rendszerre. Beszéltünk már Benjamin szakításáról a rendszergondolattal. Ez a szakítás független és egyidős Lukács — egy már a „Történelem és osztálytudat”-ban megjelent — elemzésével, amely részletesen kimutatja, hogy a polgári filozófia racionális formarendszere, amelyben minden összefüggésnek szükségszerű helye van, az *adott* világot mint irracionális tartalmi kiindulópontot nagyszabásúan elleplező módszertani elv.⁶⁴ A probléma alapját, a tudat „eldologiasodott struktúráját”, Benjamin ekkor még nem fedi fel, de az világos számára, hogy a valóság többé nem ragadható meg rendszerben. „Ha egy filozófiában minden probléma megoldásának egységére rá lehetne kérdezni, úgy erre a kérdésre tekintettel újat lehetne föltenni, azt, hogy min nyugszik megválaszolásának egysége minden többi válasszal” — írja.⁶⁵ De a filozófia egységének követelményét mégsem

⁶³ Lukács: A regény elmélete; „Utam Marxhoz”, I. 176.; „Die Theorie des Romans”, „Vorwort”, i. h. 8.

⁶⁴ V.ö. Az eldologiasodás és a proletariátus tudata; „Történelem és osztálytudat”, 368. k.

⁶⁵ Goethes Wahlverwandtschaften; Sch. I. 108.

lehet feladni. Benjamin ezt a nem föltehető, de nem is föladható kérdést nevezi a probléma ideáljának s talál egy képződményt, amely a kérdés megfogalmazása nélkül mélyen rokon ezzel az ideállal, a műalkotást. Említettük, hogy a klasszikus német filozófiában, ahol a rendszerelv már nem volt magától értetődő s problémátlan, az egyik kivezető utat a művészet elve jelentette. Gondoljunk csak arra, hogy milyen váratlanul nyomul fel a tiszta ész és a gyakorlati ész közötti szakadékot az eredeti gondolati terv szerint áthidaló természetleológia mellé egy újabb áthidaló elv „Az ítélőerő kritikája”-ban – a művészet. Windelband egyenesen így jellemzi a helyzetet: „A szabadság és természet, teleológia és szükségszerűség, a gyakorlati és elméleti funkció között keresett szintézist a zseni reprezentálja.”⁶⁶ Valójában ez a szintézis nem valósul meg, s Kant csak a helyét jelölte ki. Hogy mi ez a hely, azt Lukács György előbb idézett művében mélyen elemezte: „Ez az elv nem egyéb, mint a konkrét totalitás megteremtése egy olyan formakoncepció alapján, amely éppen anyagi szubsztátumának konkrét történelmiségére irányul, amely ezért tehát képes arra, hogy elemek ‚véletlenszerű’ viszonyát egésszé oldja fel, véletlent és szükségszerűséget mint csupán látszólagos ellentétet megszüntessen”, „olyan formaelv . . . amelyre többé nem áll a tartalommal szembeni közönyösség . . .”⁶⁷ Egy reálishan létező totalitás kimutatása, ha lehet, még fontosabb a XX. század eleji gondolkodónak. Emlékszünk, éppoly lényeges ez „A regény elmélete” szerzője számára, mint a „Vonzások és választások”-tanulmány írójának. A hangsúly azonban, úgy tűnik, más. Lukácsnál – éppen történetfilozófiai koncepciója alapján – az, hogy a művészet *maradt* az egyetlen totalitás, történelmi hanyatlás eredménye. Benjamin közelebb áll a klasszikus koncepcióhoz, amikor az életben nagyobb jelentőséget tulajdonít *e* totalitásnak, mint Lukács, de ugyanakkor távolabb, amikor egy nagyon fontos disztinkcióval a művészetet nem *teremtett*, hanem *képződött* totalitásnak nevezi. Következő idézetünk – Lukács és Bloch után a harmadik, amelyik a művészet korlátozottságával foglalkozik – bevilágít *e* kettősség következményeibe: „A művészi alkotás nem ‚csinál’ semmit a káoszból, nem járja át . . . A forma mégis egy pillanatra világgá varázsolja a káoszt. Ezért egyetlen műalkotás sem tűnhet teljesen varázs nélkül élőnek, anélkül, hogy puszta látszatot ne váljék és megszűnjék műalkotás lenni. A benne hullámozó életnek meg kell merevednie és mint egy pillanatban elvarázsoltnak kell tűnnie. A benne lényegesen létező (Wesende) csupán szépség, csupán harmónia, amely a káoszt – és a valóságban csak azt, nem a világot – áthatja, de ebben az áthatásban nem tűnik úgy, hogy életre kel.”⁶⁸ Furcsa istenítélet teljesül be *e* totalitás-koncepción. Művészet és filozófia testvériségét szép és igaz klasszikus összetartozása alapozza meg. Az igaz a művészetben mint kifejezésnélküli (Ausdrucklose) jelenik meg. Összefogja a harmóniát és megsemmisíti a káosz örökségét, a hamis totalitást, az abszolútát. Benjamin így erőteljesen védelmezi a művészet immanenciáját, de a művészetnek mindenképpen meg kell valósítania szép és igaz, azaz szép és kifejezésnélküli egységét. Az arányok egyik vagy másik irányban eltolódhatnak – Benjamin szerint Hölderlin vitte el a művészetet a kifejezésnélküli, Goethe pedig a szép irányába a lehetséges határig –, de nem bomolhatnak fel,

⁶⁶ „Geschichte der Philosophie”, Tübingen, 1907, 473. Megjegyezzük, hogy a zseni Kant számára a művész.

⁶⁷ Az eldologiasodás; „Történelem és osztálytudat”, 401. k.

⁶⁸ Goethes Wahlverwandschaften; Sch. I. 117.

mert fenyegetőn áll az egyik oldalon az örület, a másikon a jelenség naturalisztikus felidézése, a puszta és művészietlen látszat.⁶⁹ Minden bizonytalansággal szép és igaz megfigyelés ez Goethe-re és Hölderlinre, mert kettejüknél és az egész klasszikus korszakban ez az egység valóban létezett. De Benjamin nem oszthatja a korszak illúzióit egy ilyen egység örök voltáról és lehetőségéről. Csakhogy mindaz, ami kivisz a szép és igaz harmóniájából, kivisz szerinte egyben a művészet területéről. Ezért mondja Benjamin, hogy a művészet csak a káoszt és nem a világot hatja át. Az alig megragadott totalitás ezzel újból elvész és új totalitás után kell nézni, amely nem lehet más, mint a teremtő. A szép és a fenséges kanti megkülönböztetése így tér vissza s ugyanúgy, mint Kantnál, az utóbbi az isteni művel kapcsolatos és fölülte áll a szépségnek.⁷⁰ („Az ítélőerő kritikájá”-nak itt nem az esztétikai, hanem a természetleológiai kísérlete hat Benjaminra.) A teremtett és a képzett megkülönböztetése most válik érthetővé, méghozzá kettős értelemben. A teremtést — semmiből valamit — Benjamin transzcendens hatalomnak engedi át, a képződést — káoszból harmóniát — a művésznek. Az első az egész világra vonatkozik, a második az emberek világára. Ezért különbözik el a szent és a költő: az első egy ember viszonya istenhez, a második az individuumé egy népközösséghez.⁷¹ A teremtés *aktusát* Benjamin megvonja az embertől. Ennyiben elveszíti azt a mozzanatot, ami „A regény elmélete” totalitás-konceptiójának nagy előrelendítő ereje, s amely nem engedte szerzőjét, hogy megálljon az ember által teremtett totalitás ez egyetlen formájánál. Viszont megnyert valamit, ami végül is koncepcióját éppúgy a Lukácséval ellentétes irányba lökte, mint ahogy ellenkező irányba indult Ernst Bloch is. Mert ha Benjamin azt mondja, hogy *egy* élet véletlenével szemben a mű adja az élet tartalmát és lényegét, akkor ezt éppúgy mondhatta volna a fiatal Lukács is. De a magyarázatot, amivel Benjamin megokolja állítását, már semmiképpen sem. Eszerint a mű „közös létezésből” képződik — ezért nem teremtés. Most először látunk felvillanni egy motívumot, ami Benjamin egész életében foglalkoztatta. Lukács „boldog korok” gondolata mögött a közösség egy valaha megvolt szerves totalitása áll, ami ma elveszett, mű és ember teljes magányává változott. Bloch a kiindulópontot igen, a végkövetkeztetést nem tudja elfogadni s ezért hiposztazál közösséget vallásos alapon. Benjamin — s most már életprogramjáról beszélünk — állandóan történelmileg számotvetve a közösségek elpusztulásával mégis szüntelenül azt vizsgálja, ami és ahogy megmarad, s ezért alakítja ki végül a jelenre vonatkozó múlt történelmi koncepcióját, amelyet azonban neki is bizonyos vallásos elemekkel kell kipótolnia, hogy megragadja a jövőt és a szociológiai nézőpontot filozófiává emelje.

A közös létezésből nő ki a mű és oda tér vissza. Ez a visszatérés, a mű befogadása Benjamin esztétikájának alapvető kérdése. Látni fogjuk, hogyan s miért. Előre csak azt kell jelezni, hogy a funkcionális esztétikai probléma mögött — egyelőre kitöltetlenül — megvan a helye a történelemtudományi problémának. Az, hogy hogyan fogadják be a kultúrát, a műalkotásokat, az a legszorosabban összefügg a történelem átformálására képes vagy képtelen empirikusan létező történelmi szubjektum kérdésével. De ez ebben a formában csak Benjamin marxista fordulata után merülhet föl. A „Vonzások és választások”-

⁶⁹ V.ö. i. m. 118. k.

⁷⁰ V.ö. i. m. 134.

⁷¹ V.ö. i. m. 93.

tanulmányban Benjamin a befogadás egyetlen oldalát dolgozza ki, de ott fölöt-
 tébb termékeny eredményekre jut. A mű *tárgyi tartalmát* megkülönbözteti
valóságtartalmától. A megkülönböztetés a befogadás két különböző fokát jelöli.
 A forma világra varázsolódik ugyan, de e világ teljes valósága fokozatosan
 tárul föl az ember előtt. „A műben levő valóságnak nem a léte, de jelentése
 legtöbbször elrejtőzik a költő és kora közönsége előtt. De mert csak ennek
 alapjáról domborodik ki a műben levő örök dolog, ezért a kortársi kritika
 inkább a mozgó, mint a nyugvó valóságot fogja át, inkább a korbéli hatást,
 mint az örök létet.”⁷² Míg az egykorú hatás főképp a tárgyi tartalomra épül,
 addig a későbbi kritikának előbb fel kell tárnia a mű veszendőbe ment tárgyi
 tartalmát, hogy valóságtartalmát kibonthassa. Ezt a feladatot a *kommentár*
 látja el. Csak így ítéltethető meg a mű, az, „hogy a tárgyi tartalomnak köszön-
 hető-e a valóságtartalom látszata, vagy a tárgyi tartalom élete köszönhető a
 valóságtartalomnak”. A kommentár és a kritika viszonyát Benjamin a követ-
 kező szép hasonlattal világítja meg. A mű máglya, a kommentátor kémikus,
 a kritikus alkímista. Az egyik számára a fa és a hamu az elemzés tárgya, a
 másik számára maga az égő láng a rejtély. „Így kérdez a kritikus a valóságra,
 melynek égő lángja tovaég a valahai nehéz hasábjain és a megélt könnyű hamu-
 ján.”⁷³ Végül a kettős tartalom az alkotófolyamatban és magában a műben
 így jelentkezik: „A költői technika területe a határ a mű egy fenti, szabadon
 fekvő, és egy mélyebb, elrejtett rétege között. Amit a költő technikájának tud,
 és amit már a kortárs kritika, mint olyat, alapvetően felismert, bár érinti
 a valóságot a tárgyi tartalomban, de mégis határt jelent valóságtartalmával
 szemben, amelyet sem a költő, sem kortárs kritikája nem tudatosíthat mara-
 déktalanul. A technikában, amelyet — ellentétben a formával — döntően nem
 a valóságtartalommal, hanem csak a tárgyi tartalmakkal lehet meghatározni,
 ezek szükségképp jelentősek, mert a költőnek a tárgyi tartalom ábrázolása a
 feladat, s megoldását a technikában kell keresnie.”⁷⁴ Az ismertetett elképzelés
 értelmezésre szorul. Benjamin szerint az emberközi élet káoszából kiemelkedik
 a műalkotás. Magábanvalóan már totalitás, de művész és műértő előtt egy-
 ránt bizonyos fokig elleplezik ezt a műalkotás *tényei*, tartalmának és techni-
 kájának *fakticitása*. Saját korában túl közel van minden mű a mindennapok
 káoszához, semhogy elemei, amelyeket csak onnan vehetett, ne heterogén mó-
 don és közvetlenül hassanak vissza oda. Amikor a konkrétumok elévülnek,
 akkor növekszik meg a közvetett hatás, akkor veszi át az aktualitás helyét
 az öröklét s akkor homogenizálódik a mű s fejeződik be képződésének folya-
 mata. A Lukács György marxista interpretációja alapján alkalmazott kate-
 gória, a fakticitás,⁷⁵ azt hiszem helyesen világítja meg a tárgyi tartalom lénye-
 gét. De — cum grano salis. Benjaminsnak ugyanis van még egy kategóriája,
 a *tárgyi tényállás*. Azt mondja: Kant meghatározása a házasságról bevilágít
 a tárgyi tényállásba, de a házasság tárgyi tartalma zárvány marad előtte. Valmi-
 nek sem a természetéből, sem a rendeltetéséből nem ragadható meg a tartalma.
 Ha viszont *teljesen* beleláltunk a tárgyi tartalomba, akkor már a valóságtar-
 talomnál vagyunk, mert a valóság a tárgyakban, a tárgyiságban lelhető fel.⁷⁶

⁷² I. m. 56.

⁷³ Mindkét idézet uo.

⁷⁴ I. m. 78.

⁷⁵ Újból „Az eldologiasodás . . .” c. tanulmányban. Meg kell azonban jegyezni, hogy művészetelméletére sem itt, sem másutt nem alkalmazta ezt a kategóriát.

⁷⁶ V.ö. Goethes Wahlverwandschaften; Sch. I. 57. k.

De hogyan lehet *teljesen* belélni a tárgyi tartalomba? Ez olyan elméleti deklaráció, amelyet Benjamin meg sem próbál elméletileg realizálni — mondjuk a kontemplatív számbavétel rossz végtelenjével. A legteljesebb kommentár sem változhat soha kritikává. Az emberi társadalomban a valóságtartalomba való belátás egyedüli lehetősége az eredeti koncepció szerint a műalkotás varázslata s méghozzá akkor, amikor már közvetlen tárgyi tartalma elhalványodott. Ezért a tárgyi tartalmak maguk is „tények”, ha tartalmasabbak is a külsődleges, és gyakorlati tapasztalatokkal nem telített „tárgyi tényállásnál”.

Három pontban foglalnám össze a benjamin-i koncepció jelentőségét: 1. a technika és a forma különbségére mély magyarázatot ad; 2. a művészetfilozófia problémájává teszi a saját kor műalkotásai és a művek hatásösszefüggései „szociológiai” tarkaságának ellentmondását a múlt műveinek legalábbis tendenciájában normatív kiválasztódásával (hogy a művészettörténelem visszavetíti a szociológiai szempontot a múltba, azért nem érdekes számunkra, mert ez a tudomány — most nem a később szóba kerülő korai lukácsi értelmezésben — nem a múltból valóban megmaradt és ható művekkel, hanem lehetőség szerint „minden” művel foglalkozik); 3. végül elméleti alapot ad annak az itt csak fölvethető, de bővebben ki nem fejthető gondolatnak, hogy minden esztétika szükségszerűen hordoz magában konzervatív elemeket. Újabb három pontban összegezem a koncepció problematikus oldalait: 1. majdnem áthatolhatatlan gátat emel egy mű saját korában való mély megértése s befogadása elé; 2. a múlt műveinek befogadása elé viszont ugyanilyen gátat emel a legtöbb ember számára azzal, hogy valóságtartalmának megfejtését *tudományos* előmunkálat, a kommentár előfeltételéhez köti; 3. végül felfogása nem hagy helyet annak a lehetőségnek, hogy a múlt műveihez újabb korokban új tárgyi tartalmak kapcsolódjanak, s ezzel a műalkotások halhatatlanságát mereven egyetlen lehetséges módon rögzíti a valóságtartalom kategóriájában. A tanulmány elemzésének bevezetőjében említettük a gondolatmenet e kétséges oldalainak közös alapját, a történetfilozófia hiányát. Pedig ha Benjamin kiemeli, hogy a mű megszületésekor még nincsen kész, akkor ebben már benne rejlik a történelmi gondolat. Mégsem fejt ki s ezért a befogadás központi szerepének történetfilozófiai értelme visszajára fordul. A befogadás módja itt szigorúan meghatározott s ezért a befogadástípusok változatainak és változásainak mélyreható utalásai a történelmi aktivitás más lehetőségeire egyelőre föl sem merülnek. Nem mehetünk tovább e kritikai jelzéseknél, mint ahogy az érvelés érényeinek jelzésénél sem — két okból. Az első az ezoterikus kifejezés-mód. Korlátozott értelemben az egész gondolatmenetet felfoghatjuk úgy, hogy a szerző leszögezi az adott mű elemzésének módszertani elveit. S mint ilyenek, ez elvek teljes sikerre visznek, kommentár és kritika egységéből Goethe regényének mély és érdekes megvilágítása születik meg. A második és fontosabb ok az, hogy az elemzett helyen Benjamin esztétikai és művészet-szociológiai gondolkodásának csírái jelentek meg. Részletesen ott kell e gondolkodást tárgyalni, ahol már az egész fejlődést átláttuk. Mindenesetre Benjamin már következő nagy írásában, a „Szomorújáték”-ban, mindhárom megoldatlan problémájára konzekvens — bár problematikussá — választ ad.

Benjamin az esztétika szféráját — immanenciája védelmében — elhatárolja minden transzcendenciától, elhatárolja a művészt a szenttől. De ugyanígy elhatárolja s önállósítja az élet káoszától „lefelé” is a művészetet. A konstrukció kierkegaard-i eredete újból szembetűnő, de mégis lényeges pontokon elüt attól. A művészet és a vallás — egyik sem mint objektiváció — mély, titkos rokon-

ságban áll Kierkegaard-nál s már előtte is a német romantikában — például Schleiermachernél. S e rokonságból a romantikában is, s a romantikával rokon Kierkegaard-nál is, más-más értékhangsúllyal, részben a vallás esztétizálása, részben pedig az élet esztétizálása nő ki. S ezzel — legyenek az ember szempontjai akár Ábrahámhoz hasonlóan a valláshoz elkötelezettek, akár Don Juanhoz hasonlóan önélvezők, a hétköznapi élet elleni harc szükségképp — az egyikben rejtetten, a másokban nyíltan — esztétikai formát vesz föl, az élet mint mű jelenik meg. A vallásos tudat esztétikai karaktert kap és az esztétikai életvitel is a vallásos tudat egy stádiuma lesz.⁷⁷ Mármost Benjamin — idézett fiataalkori levelének szellemében és teljes párhuzamban a fiatal Lukácssal — a művet mint objektívációt szembeállítja az élettel mint művel. (S mint láttuk, *itt* annyiban lép túl saját ifjúkorán és bizonyos fokig Lukácsén is, hogy nem egy nagy magányos objektívációjáról beszél többé, hanem arról, hogy a művet egy *népközösség* „képezi”).⁷⁸ Lukács korai tanulmánykötete, „A lélek és a formák” magatartástípusokat mutat be egy-egy költői életmű elemzése kapcsán, s az elemzés tengelyében az élet és a mű, a „lélek” és a „formák” közötti viszony áll. Éppen itt elemezte Lukács Kierkegaard életét és művét is ebből a szempontból.⁷⁹ Csak a kötet Stefan Georgérol szóló tanulmánya az, ahol Lukács alig beszél a mű mögött álló gesztusról.⁸⁰ De ez az ellentét valóban csak látszólagos, mert éppen Georgérol, a „prófétáról” szólván hallgatni a küldetéstudat, a kiválasztottság, az istentől kapott feladat George számára oly fontos motívumairól, önmagáért beszél. A költő életbeli szerepét George és köre mitizálta — ennek kritikáját Benjamin végezte el. Az életnek ez a mitizálása Benjaminsnál is harmonizál a teremtésmítossszal, a vallásos transzcendenciával, de *szembenáll* a műalkotással. Amikor Benjamin itt mítoszról beszél, akkor ez nála a mindennapi életből *közvetlenül* kinövő ideológia, magatartás-elv. Azt mondja: ez az élet közvetlen szemlélete — valóság tartalom *nélküli* tárgyi tartalma — s mint ilyen mitikus. Ebből a megállapításból következik, hogy elutasítja az esztétikai életvitelt, az „élet mint mű” gondolatát s azt is, hogy a műalkotás a művészt életéből levezethető volna. A biografikus pszichológizáló módszer által fölfedhető *életlények* csak a tárgyi tartalmat adhatják s nem a totalitást. Így jön létre a mitikus felstilizálás, Gundolf kezében a Goethe-mítosz. Így válik a művész demiurgosszá élete és műve fölött. *Közvetlenül* Benjamin fejtegetései a műalkotás interpretációját szolgálják, de három szférája — éppúgy mint Kierkegaard-nál — három magatartás és három ideológia. Az első — mondjuk így — a mítosz-emberé. A mindennapi élet közvetlen relációi itt ideológiává növekednek s a morális kategóriák szükségképp eltűnnek. E szféra alapkategóriája a *fölidézés*: a jelenléte, a közvetlen lét felidézése. A másik két magatartást — az individuum egy viszonyát egy népközösséghez és a szentet — és alapkategóriáit — a képződést és a teremtést — előbb már ismertettük. A felidézés a teremtés negatív ellenpárja. Összetartoznak, mert mindkettő a semmiből teremti meg világát. A

⁷⁷ V.ö. ezzel kapcsolatban Heller Ágnes Kierkegaard-elemzését. A szerencsétlen tudat fenomenológiája; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/3–4, 379., 373.

⁷⁸ A „túllépés” szónak ezúttal nincs értékhangsúlya, hiszen Lukács már nagyon korai Stormról szóló tanulmányában számot vet azzal, hogy *volt* egy közösségi talajon nőtt, szervesen fejlődő művészet, de már nincs. Stormot tekintti egyik utolsó képviselőjének. Vö. Theodor Storm: „Világirodalom II”, 367–392.

⁷⁹ V.ö. Sören Kierkegaard és Regine Olsen; „Utam Marxhoz”, I. 33–53.

⁸⁰ Stefan George: „A lélek és a formák”, Franklin 1910, 151–168.

megváltás pedig csak a teremtettnék lehet osztályrésze, a képzettnék nem.⁸¹ A műalkotás és a művész csillaga: a remény. A műalkotásban egy ponton előlép az elbeszélő magatartása. „Ő egyedül tudja a történet értelmét a remény érzésével kitölteni.”⁸² A remény: a világon belüli kibékülés látszata. A szépség és a remény ingatag fénye világítja be a műalkotást, s ez a kettő őrzi meg immanensnek. Az olvasó tudja, hogy nemcsak műről és művésről, hanem minden immanens módon felfogott életről van szó. A mitikus és a misztikus élet között, az individuumnak népe közösségében egyedül a remény marad. Ez Benjamin rezignált végkövetkeztetése.

Hogy nem volt ez mindig így, arra a „Vonzások és választások”-tanulmányban kevés utalás van. Lényegében Benjamin egy helyen érinti azt a kérdést, hogy a világ mai berendezkedése történelmileg kialakult. S ott olyannyira „A regény elmélete” szellemében céloz erre, hogy föl kell tételeznünk a közvetlen hatást. A mítosz-ideológia valahai létjogosultságára már maga a mítosz kategóriája is utal. Benjamin szerint sehol nem áll az élet tartalma és lényege mélyebb ellentétben, mint a műben. Ezért nem lehet az élet tartalmait műként felfogni. Ha az élet teremtése önmagában lezárt legitimitást, autonóm értelmet nyer, akkor megjelenik a mitikus hős, amely élesen ellentétes a modern *individuummal*. „Mert a mítosz területén jön létre valóban lényeg, mű és élet olyan egysége, amely ezenkívül csak a lanyha literátorok fejében. Ott a lényeg démon, az élet sors és a mű, amelyet csak ez a kettő vés ki, élő alak, s ott egyszerre hordja magában alapját a lényeg és tartalmát az élet.”⁸³ Ez azonban egyetlen futó leírás. Benjamin következő művével lép a történelem világába, az itt fölvetett konkrét gondolathoz pedig — s ott már Lukács könyvére hivatkozva — csak 1936-os szép Leszkov-tanulmányában tér vissza.⁸⁴

3. „Valamifajta egész.” Ez az a nagy érdek, ami Benjamin kutatásait irányítja. „A német szomorújáték eredete” „ismeretkritikai előbeszédének” programatikus Goethe-mottója így hangzik: „Mivel sem a tudásban, sem a reflexióban semmi egészet nem lehet összehozni, mert az egyikből a belső, a másiktól a külső hiányzik, ezért a tudományt szükségképp művészetként kell elgondolnunk, ha valamifajta egészet várunk tőle. És nem az általánosban, a túláradóban kell keresnünk ezt, hanem, ahogy a művészet minden egyedi műalkotásban teljesen megmutatkozik — így kellene a tudománynak mindenkor teljességgel bebizonyosodnia minden egyes tárgyon, amivel foglalkozik.”⁸⁵ A rendszer-racionalizmus összeomlása után ennek az *egésznek* a filozófiában virtuális helye volt, a művészet. A „Szomorújáték”-tanulmányban Benjamin arra tesz kísérletet, hogy visszavigye a filozófiába a totalitást, s méghozzá úgy, hogy burkok mögött se bukkanjon elő valahol egy racionális „tény”, a

⁸¹ Vö. Goethes Wahlverwandschaften; Sch. I. 117. 93. stb. A fenti leírás rekonstrukció. Benjamin elméletét nem fejtette ki összefüggően, hanem egyes elemeit a Gundolffal való polémiában, másokat a tanulmány más helyén mondja el. Ezért néhány — az elképzelésen belüli — kérdésre nincs válasz. Így elsősorban sehol sem találjuk a káosz és a mítosz — interpretációm szerint a benjamin közönséges élet két oldala — nyílt összekapcsolását. De hogy valójában csak ez az összekapcsolás hiányzik, azt a mindkét helyen alkalmazzott kategóriák, így a közvetlenség, a tárgyi tartalom stb. világosan mutatják.

⁸² I. m. 138.

⁸³ I. m. 90. k.

⁸⁴ A mesemondó. Benjamin KP, 94—127.

⁸⁵ Goethe: „Materialien zu einer Geschichte der Farbenlehre”, idézi Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels; Sch. I. 141. Hogy Benjamin milyen súlyosnak tekintette az idézet mondanivalóját, arra nézve v.ö. levelét Gerhard Scholemhez, 1925. február 19-éről; B. I. 372.

megismerést megalapozó adottság, mint a filozófia megváltoztathatatlan alap-eleme. Ehhez — a tiszta teoretikus szférában — az ismeretelmélet trónfosztására, vagyis a filozófia ismeretelméleti kiindulópontjának megsemmisítésére van szükség s ezzel összhangban arra, hogy a totalitás a filozófián belül is megőrizze virtuális karakterét. Benjamin *eszmek*-kategóriája éppen ezt a célt szolgálja. (Látni fogjuk, hogy miközben Benjamin ismeretkritikájával hősies harcot folytat a polgári világ és gondolkodás feloldhatatlan antinómiáinak, fakticitásának minden ismeretelméleti elleplezése ellen, az elmélet mégis szükségképp a megváltoztathatatlanra csúcsosodik ki: az emberi phüszisz veszendőségére és az ennek analógiájára felfogott emberi történelemre, mint a hanyatlás természettörténetére.) A „Vonzások és választások”-tanulmányal szemben tehát a művészet elmozdul fontos, középponti helyéről, de hogy a művészetnek ez a helye nem volt önkényes, azt a szomorújáték sokféle módon bizonyítja. Először a filozófia tárgya, bizonyító anyaga a művészet marad, másodsor mag a filozófia is eltolódik — az ezoterikus esszé formájában — a művészet felé. Ezért van a tanulmány *stílusprogramjának* nagyobb jelentősége annál, mint hogy Benjamin, a század egyik legnagyobb német stílművésze az elméleti írásokkal szemben is formakövetelményeket állít fel. A filozófiát középnek tartja a tudomány és művészet között. Míg az elsővel az empiria kioltásának érdeke fűzi össze, addig a másodikkal az *ábrázolás* feladata.⁸⁶ Az ábrázolás követelményével s az ezzel összefüggő formaproblémákkal, a „kerülőút” módszerével, a traktátus diszparát elemekből összeálló mozaik-jellegével az esszé bizonyos fokig műalkotássá válik, a prózai formák egyikévé. A filozófiai kutatás tárgyát Benjamin ugyanis radikálisan megkülönbözteti az ismeretek összegyűjtésétől, a világ fogalmakra való felbontásától. A filozófia tárgya nem az egyedi, hanem a totalitás s azért módszere — gondolja Benjamin — *saját maga* ábrázolása. Ezzel *mint forma, adva van*. Integrális egysége közvetlen, de nem kikutatható. „Ha az integrális egység a valóság lényegében kikutatható volna, akkor úgy kellene a kérdésnek hangzani: mennyiben ad-tunk bármely válasszal máris oly választ, amellyel a valóság a kérdéseknek megfelel. Az erre adandó válasz előtt újból ugyanannak a válasznak kellene megismétlődni olyanformán, hogy általa a valóság egysége bárminemű kérdésfeltevéstől mentesüljön. A valóság mint létben való egység és nem mint fogalmi egység, kívül áll minden kérdésen.”⁸⁷ Emlékszünk, hogy Benjamin nagyon hasonló megfontolások alapján tette „Vonzások és választások”-tanulmányában a művészetet az egység letéteményesévé. Az egység *teremtett* volta ott is visszaszorult. Itt világossá válik, hogy a totalitás csak úgy menthető meg, ha nem feladatnak, hanem adottnak tekintjük. Innen ered tudat és lét merev szembeállítás. Ne feledjük, hogy a tiszta gondolati szférában a tudat az aktivitás egyetlen hordozója, s e tiszta tudás már szükségképp töredékes vagy üresen generalizáló eredményeivel szemben Benjamin némi joggal fordul a „valóság önábrázolásának” művészi-filozófiai felidézéséhez. Ez — az eszme. A világ csak annyiban feladat, amennyiben az eszmék ábrázolásával s minden egyes eszmében objektív interpretációját, teljes képét kell adnunk. „A filozófiai ábrázolás ezzel magának a valóság megtalálásának folyamatává válik” — jellemzi a helyzetet Hans Heinz Holz.⁸⁸

⁸⁶ V.ö. Ursprung . . . ; Sch. I. 147.

⁸⁷ I. m. 144.

⁸⁸ Hans Heinz Holz: Prismatisches Denken; „Über Walter Benjamin”, Suhrkamp, 1968, 64.

Benjamin elgondolását egyetlen — meglehet mesterkelt — hasonlattal lehet érzékeltetni. Olyan ez, mintha Lukács György a polgári gondolkodás racionalizmus-problémáját, amellyel a „Történelem és osztálytudat” „Eldologiasodás”-tanulmányában vetett számot, fiatalkori forma-kategóriájával akarná megoldani. Ismételten rámutattunk arra, hogy mennyire párhuzamosan fut Lukács és Benjamin *rendszer*-kritikája. Mindkettőjük végkövetkeztetése az a paradoxon, hogy a totalitás, mint teljesen megismert totalitás szükségképp túl akar lépni és szükségképp visszatörpan a tudat által konstruált világ határain. Lukácsnál tudvalevőleg ez a kritika a kontempláció kritikájává nő. Benjamin a kontempláción belül keresi a valóság megmentésének lehetőségét, a tudat korlátozó, beszűkítő intenciójától való felszabadulást, az empiria kötelekeinek feloldozását. „Művészi” megoldása annyiban nem egyedülálló, hogy számos, a rendszerrel szakító filozófus tartalmilag gyakran nagyon különböző műve öltött művészi formát — a német romantikusoké, Kierkegaard-é, Nietzscheé, Bloché s Lukács „A lélek és a formák”-ja. De abban valóban csak az utolsóhoz hasonlítható, hogy *objektív* totalitás-kategóriát keres és állít a középpontba.

A valóság eszme-monászokból áll — mondja Benjamin —, a valóság eszmékből képzett intenciómentes lét. Intenciómentességét az embertől független, adott volta magyarázza. Az eszmét ábrázolni csak az empiria eszközével lehet, de az eszme viszonya az empiriához nem a vélekedésé, amely éppen az empiriából veszi bizonyítékait, meghatározását, hanem fordított: az eszme menti meg az empiriát. „. . . az eszme a fenomén objektíve virtuális elrendezése, a fenomén objektív interpretációja”.⁸⁹ Valami tehát, ami nem létezik a fenomén világában, ami nem fogalma, nem törvénye, nem absztrakciója a fenoménnek, hanem lényege, reprezentációja, megörökítése. Ilyen művészi sokértelműséget, ilyen művészi *szimbolikát*, ilyen, éppen a művészetre jellemző fogalmi megragadhatatlanságot tartalmaz az eszme Benjaminsnál. Eszmék sokaságáról beszél, de magától értetődőnek tartja, hogy minden egyes eszme önmagában teljesség, az egész valóságot magába foglalja. Ha egy pillantást akarunk vetni Benjamin elképzelésének forrásaira, akkor három helyet kell megjelölni. Platón ideatanát, amelyben az ismeret szintén nem azonos a valósággal, Leibniz monadológiáját, amely módszertani példát adott az eszme-világ berendezésére, s végül Benjamin saját korai nyelvfilozófiai koncepcióját.⁹⁰ Mint ott a név, itt az eszme, mint név, a megnevezésben adja lényegét, szubsztancialitását. Az eszme tehát — sajátos korrelációban Benjamin művészi allegória-elméletével — szimbólum. A filozófia nem beszélhet nyíltan — mondja Benjamin —, ezért önmegértésre kell hagyatkoznia. Ez a megértés bontakozik ki az eszme megnevezésével és ábrázolásával.⁹¹ S hogy a helycsere teljes legyen, a titkokat leleplező allegorikus művészettel szemben a valóság e *megnyilatkozása*

⁸⁹ Ursprung . . . ; Sch. I. 149.

⁹⁰ Rolf Tiedemann felhívja a figyelmet Goethe valóban jelentős hatására és Benjamin Ursprung-kategóriáját a goethei Urphänomen historizált változatának fogja fel. Ezzel azonban Benjamin antinómiái feloldódnak egy mindent átfogó dialektikában. Nem véletlen, hogy Tiedemann éppen a benjamin-i esztétika elemzésébe illeszti a fenti interpretációt, mert a műalkotás — saját határain belül — megszünteti az antinómiákat. Benjaminsnál azonban a mű a Szomorújáték-tanulmányban háttérbe szorul és a formatendenciák nyomulnak előtérbe. Benjamin kategóriáinak dialektikus elemei, mindenkifelett totalizáló intenciója nem moshatja el a koncepció antinomikus jellegét. (V.ö. Tiedemann: „Studien zur Philosophie Walter Benjamin”, Europäische Verlagsanstalt, 1965, 60. kk.)

⁹¹ V.ö. Ursprung . . . ; Sch. I. 152.

a szép, az allegória töredékességével⁹² szemben az eszme — mint láttuk — a totális.

Benjamin tanulmányát nem szabad tehát allegóriának felfognunk, amelynek jelrendszerében a barokk a XX. századot jelenti. Sőt, a „beleérzés” kritikájában a legélesebben utasítja el azt a „patológikus szuggesztibilitást”, amelyben *minden* kortársi érzéseket fejez ki.⁹³ Mégis: az ezoterikus téma és a szomorújáték eszméje beváltotta a hozzáfűzött reményeket, a monász a polgári élet egy átfogó koncepcióját foglalja magába s nem hieroglifa-merevséggel, hanem mozgalmas történelmi menetében csillan föl a hanyatlás teljes képe. Ennek kettős oka a történelmi tárgy és a történelmi módszer. A német szomorújáték eredete egyben olyan beállítottság, magatartás és világnézet egyik eredetvidéke, amely fontos változásokkal ugyan, konvencionális mezét levetve, teljesen profanizálódva, de megőrizte lényegét. Persze ez a lényeg — éppen mert ilyen állandónak bizonyult — kellőképp absztrakt, de az absztraktság ezúttal nem a tárgyalásmódban, hanem magában a kialakuló és megrögződő létevényben, a polgári társadalom atomizálódott, Marx szavaival „absztrakt individuumának” a világra való reflexióiban keresendő. (Kétségtelen, hogy a barokk periódusában is jelen van a tipikus polgári válság legtöbb eleme. Azok az elemek viszont, melyek másutt 100—150 évvel késleltették a válságok kirobbanását, nincsenek jelen a pusztuló Németországban. Nincs ugyanis lehetőség osztályra szervező társadalmi harcokra, gazdasági föllendülésre.) Benjamin a tanulmányban a barokk, a romantika és az expresszionizmus kapcsolataira utal. A tanulmányon kívül Hofmannstahl, majd később Baudelaire és Brecht vonatkozásában tár fel összefüggést, utat, vagy — ahogy mondja — találóbban: „csempészösvényt”.⁹⁴ De ilyen összefüggések a szerző által kutatott témakörökön túl is föllelhetők. Így Adorno fiataalkori Kierkegaard-könyvében Benjamin alapján „a barokk és a kierkegaard-i filozófia mély korrespondenciáját” fedezi fel és bizonyítja meggyőzően.⁹⁵ Lukács pedig öregkori esztétikájában — szintén Benjamin nyomán — az allegóriában látja az avantgardizmus alapvető forma-karakterisztikumát.⁹⁶ A történelmi módszer lényegét Benjamin eredet-teóriája foglalja magában. Az eredet nem azonos a tényszerű keletkezéssel, sőt a tények világa gyakran nem is juttatja kifejezésre. A kutatónak kell kiválasztani a faktumok közül azokat, amelyek belső struktúrája lényegi. Mivel feladata, hogy az eszmében az egyedít — ellentétben a fogalom egyedijével — mint totalitást ismerje föl, nem a tények átlagát, a fogalmi általánosságot keresi, hanem az eszméhez tartozó tények szélsőségeinek körét kívánja megvonni. Az eredetkutatás ezek restaurációja, de olyan, amely szük-

⁹² V.ö. i. m. 146. és 311.

⁹³ V.ö. i. m. 170. k.

⁹⁴ V.ö. Levél Hugo von Hofmannsthalnak, 1925. június 11-én; B. I. 384. kk.; Pb, 135. kk. (ua. ChB, 106. kk.) Zentralpark; KP, 276. kk.; Mi az epikus színház?; KP, 182.

⁹⁵ V.ö. Th. W. Adorno: „Kierkegaard — Konstruktion des Ästhetischen”, Suhrkamp 1962, 114. kk.

⁹⁶ V.ö. Lukács György: Az avantgardizmus világnézeti alapjai; „Művészet és társadalom”, 450. kk.; „Az esztétikum sajátossága”, 705. kk. Megjegyezzük, hogy a két fejtegetés Benjamin-interpretációja ellentétes abból a szempontból, hogy míg az elsőben Lukács a tanulmány tulajdonképpeni tárgyát pusztán „esztétikai ürügynek” tekinti egy avantgardista elmélet kidolgozására, s a két korszak, a barokk és az avantgarde között „magában véve sápadt, az akkori divat által mérhetetlenül eltúlzott analógiákat” lát (i. m. 450.), addig az „Esztétika”-ban elismeri a barokk és a XX. századi válságperiódus közötti analógiák történelmi megalapozottságát. (V.ö. i. m. 705.)

ségképp bevezetetlen, lezáratlan. „Minden eredetfenoménben olyan alak határozódik meg, amelyben az eszme mindig a történelmi világgal áll vitában, mindaddig, amíg történelmi totalitásában ki nem teljesedik. Tehát az eredet nem emelkedik ki a tényállásból, hanem elő- és utótörténetére vonatkozik.”⁹⁷ Az eszme-világba az elő- és utótörténet lehel életet, az pedig az eszme-világ „védett területére” jutva menekül meg. Az eredet *történelmi* kategóriája egészíti így ki Benjamin eszmememoriológiáját. S ezzel újabb fény vetül az eszmék virtuális jellegére. Az eszme csak *történelmi* távlatban, múltjának és jövőjének feltárásával válhat totálissá. A történelemnek viszont azért van szüksége az eszmék közvetítésére, mert Benjamin nem lát olyan felszabadító és reális jövő-alternatívát, amely elrendezné és értelmezné a történelem tényeit. Mivel a történelem folyamatos pusztulás és hanyatlás, tengerében az eszme-szigeteknek, e történelmi monumentumoknak kell őrizni a totalitást, összefogni azt, ami szétoldódik amott. (A filozófia e szigetekkel megint valami a műalkotásra jellemzőt vállal át.) Viszonylag stabil képződményeket akar szembeállítani a hanyatlásfolyamattal. Stabilokat formájuk szerint. De a történelmi folyamatba ezek csak úgy illeszkedhetnek be, ha tartalmuk a bukást fejezi ki. „Az eredet mint örvény áll a levés (Werden) folyamatában és ritmusába sodorja a keletkező anyagot.”⁹⁸ A kérérlhetetlenül rezignált koncepciónak minden bizsonnyal hátulütője az, hogy egyetlen ellentendencia nem illeszkedik bele. Benjamin nem értelmezi a reneszánszt, a klasszicizmust, a tragédia műfaját *csak* a görög antikvitásban tekinti értelmezhetőnek, Shakespeare-t pedig robusztus szomorújátékszerzővé stilizálja át.⁹⁹ A mű témája — elsősorban a reneszánsz megkerülésében — itt is segít, hiszen elég Dürerre, a német „reneszánsz” legnagyobb alakjára gondolnunk, elegendő egy pillantást vetnünk az épségben maradt régi német piacterek háborítatlan egységbe illeszkedő XIV., XV., XVI., XVII. századi épületeire, hogy belássuk, mennyire kétséges e kategóriát a német fejlődésre alkalmazni, s hogy mennyire cezúra nélkül áramlottak át a középkori forma- s gondolatvilág szétदारabolódott elemei Németország újkorába. S a német barokk szomorújátékban ez az átáramlás valóban a veszteséget mutatja. Ami előzőleg zárt közösségek funkcionáló hitvilága, itt téveteg hősök — magánemberek — melankolikus-heroikus képzelgése, ami előzőleg tartalommal telített forma, amelyben minden mozzanat hat és visszhangra talál a befogadó közösségben, az itt kiüresedik, de ezt leplezendő görcsösen őrzi a konvenciót, rejtvényyé, titkos jelrendszerre válik, a megértés és átélés egyedüli s bizonytalan alapja a magányos szubjektum — a műben és befogadóban egyaránt. A téma tehát valóban védi a koncepciót. De az alig halványan körvonalazott alakok éles felismerőjének, aki zseniális pillantással fedezte föl Euripidész művében és Szókratész életében a szomorújáték születését, nagyobb oka van az ellentendenciák bravúros kikerülésére, vagy szükség esetén finom átértelmezésére. Ez az ok e tendenciák utótörténetében, helyesebben utótörténetük *hiányában* keresendő. S így kiviláglik, hogy minden allegorizálás nélkül

⁹⁷ Ursprung . . . ; Sch. I. 162.

⁹⁸ I. m. 161. k.

⁹⁹ Egy korábbi — máig kiadatlan — kézirat, a „Szomorújáték és tragédia”, még kifejezetten tragikus művészetnek tartja Shakespeare-t. V.ö. Rolf Tiedemann: „Studien zur Philosophie Walter Benjamins”, i. h. 73. Marxista periódusában azonban fenntartja, hogy „A tragédia a görögökkel keletkezik, hogy velük együtt hunyjon ki, és évszázadok múltán csak az ő „szabályaik” szerint éledjen fel.” A műalkotás technikai reprodukálhatóságának korszakában; KP, 330.

Benjamin történelem-kutatásának nyílt *intenciója* a jelen megértése. A valóság intenciómentes — mondja Benjamin —, s ezzel elhatárolja magát a valóság fogalmi megkonstruálásától és elhatárolja magát egy lehetséges pragmatikus történelemfelfogástól. A valóság történelmi konstelláció — mondja Benjamin —, s ezzel visszahozza az intenciót. A múlt minden eleme a jelen felé fordítja arcát, a múltnak is csak az válik részévé, aminek vonásai ma is fölismerhetők. „A történelmi perspektíva elmélyítése . . . adja a totális eszméjét.”¹⁰⁰

4. Ha Benjamin eszme-konceptióját a művészetfilozófia szempontjából vizsgáljuk, akkor derül fény legfontosabb értelmére. Az eszmék történelmi stabilitása az esztétika egyik alapvető problémájával harmonizál, a művészet „történelmietlenségével”. A problémát Marx fogalmazta meg legjelentősebb esztétikai megjegyzésében, a „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához” ama híres, töredékes passzusában, amelyben Homérosz mai átélhetőségéről, befogadásáról gondolkodik. „. . . 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 mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”¹⁰¹ A művészet történelem meghatározta keletkezésének és a történelem által el nem pusztítható értékének, a műalkotás szociológiai és értékkearakterének ellentmondása mind a mai napig teljesen megoldatlan. A jelentős műelemzések persze elkerülhetik, vagy egy-egy mű maradandóságát vagy elavulását vizsgálva megoldhatják a maguk körében a dilemmát, de ha a századelő legnagyobb — Benjaminra is ható — műelemzőit, jellemző módon csupa művésztörténeoszt, Riegl, Wölfflnt, Dvořákokat nézzük, azt látjuk, hogy a lehetséges vagy megvalósult fogalmi általánosítás széttörné vagy széttöri az elemzés egységét, önkéntelenül elkülönítvén és egymás ellen fordítván a történelmi-társadalmi és értékelő szempontokat. Lukács György és Walter Benjamin magát e dilemmát emelte a fogalmi általánosság szintjére. Lukács György 1910-es „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez” című tanulmányában mondja ki nyíltan a művészet művészet voltából és társadalmi voltából, állandó és változó elemeiből, formájából és hatásából adódó ellentmondásokat.¹⁰² Ez a nagyszabású vázlat véleményem szerint az esztétikai problémák egyre sürgetőbbé váló újragondolásának egyik legfontosabb forrása lesz. Mert az ebben az írásban fölvetett kérdések legnagyobb része nem vagy nem csupán az irodalomtörténeté, hanem elsősorban az esztétikáé. Az egyáltalán nem véletlen kategoriális tévedés itt nem részletezhető oka, hogy Lukács az *esztétika* területéről ebben a periódusában kiúzi a történelmet. „Ez az itt felállított 'forma'-fogalom az esztétikának lehet fogalma csak, mely az egyes embert és azt a munkát, aminek rávaló hatását tanulmányozni akarja, kiveszi a történelmi és társadalmi élet szövevényéből és a munkát állítja szembe az emberrel.”¹⁰³ Elképzelése szerint az értékelő s nem történelmi esztétika, s a történelmi, de értékmentes szociológia szempontjait az irodalomtörténetnek s nyilván más művészetek történet-tudományának kell szintetizálnia. Valójában már azzal, hogy kimutatta, hogy

¹⁰⁰ Ursprung . . . ; Sch. I. 164.

¹⁰¹ Marx—Engels Művei, 13. köt. 1965, 176.

¹⁰² „Művészet és társadalom”, 34—65. Ez a tanulmány csak magyarul jelent meg, s Lukács e problémához számos adalékot nyújtó korai könyve, „A modern dráma fejlődésének története” is. Így a hasonló problémák minden határosszefűggés nélkül merülnek fel a két gondolkodónál.

¹⁰³ I. m. 38.

a forma nemcsak esztétikai, hanem társadalmi kategória, mert anyaga az élet és alapja valamilyen világnézet, valamint, hogy a hatás nemcsak társadalmi, hanem esztétikai kategória is, mert a hatásra törekvés formáló elv, az egész probléma benyomult egy történelmi-társadalmi megalapozású esztétika területére. „A mi szempontunk tehát a forma és a hatás kölcsönös egymást befolyásoló viszonylatainak vizsgálata. És ez a vizsgálat megszünteti a két fogalom, illetve az általuk összefoglalt ténykomplexumok izoláltságát, egymásba ömlesztzi őket, új egységet hoz létre belőlük, azáltal, hogy mindegyiket minden vonatkozásban, mint egy folyamat megértési lehetőségének csak egyik oldalát tünteti fel, mely igazán valóságos és igaz csak a másikkal való egybeolvadása révén lehet.”¹⁰⁴ Azok a megoldatlan kérdések, amelyeket Lukács fölvet s amelyek különböző súllyal az ilyen szintézis lehetőségének, a valóságos egység létrejöttének korlátait mutatják, egyben az *objektív* esztétika egyáltalában való lehetőségének kérdését is feszegetik. A figyelmes olvasó a kérdések alább következő, némileg interpretált ismertetésében észreveheti, hogy egy-egy kérdés megoldása vagy feloldása közé akkoriban s azóta is egész iskolák szerveződtek. 1. A véletlen, amely a művészet történelmi-társadalmi megalapozását — hogy Adorno egy jóval későbbi, e problémával is foglalkozó tanulmányának kifejezésével éljek¹⁰⁵ — csak *post factum* teszi lehetővé. Egy a halál miatt félbemaradt mű, egy a megfelelő tehetség meg nem születése miatt hallgató korszak újra s újra megoldhatatlan problémák elé állítja az ugyanakkor elengedhetetlen történelmi megvilágítást, nem beszélve arról, hogy a történelmi karakterhez tartozó *folyamatosságot* ismételten megsemmisíti. 2. „A létezés ereje” — a forma, a stílus önereje, amely gyakran túllendít stílust, műnemet történelmi alapjain s egyenlőtlen fejlődése életben tartja annak látható pusztulása után is. Hadd jegyezzük meg, hogy ha ezt és az első problémát összekapcsoljuk, akkor előttünk állnak a történelmi esztétika nagy kérdései: hogyan lehetségesek hasonló körülmények között teljesen elütő irányzatok, miért fejlődnek különböző helyeken alig felfogható egyenlőtlenséggel különböző művészeti ágak, miért enyésznek el látszólag örökre nagy műfajok és miért örökéletűek látszólag mások. S ha a zene vagy a szobrászat, a regény és a vázaráz, a dráma és az ornamentika, a gobelin és a film létező vagy lehetséges történetfilozófiai a történelem és a műalkotás ismeretlen mélységeit mutatgatják, s történelem és műalkotás egymás tükrében élesebbé válik, mégis, bármily szélesre nyitott világuk határain túl özönlnek az ily módon interpretálhatatlan művek — s persze a történelmi jelenségek is. Csakhogy míg az utóbbinál bizonyos keretek közt tekinthet a filozófus némely tény történelmi perspektívájából jelentéktelennek, addig esztétikai ítéletét nem befolyásolhatja ily módon erőszaktétel nélkül. Ezért a történelmi esztétikák történetfilozófiai mondanivalója egy fokkal mindig fontosabb és általánosabb, mint az esztétikai. 3. A művészet személyessége. Minden műben egy hasonlíthatatlan, egyszeri egyéniség mutatkozik meg. Ez is „megbontja” a történelmi folyamatosságot s vagy kiemeli a mű monadikus jellegét, vagy egy másik — a nehézségeket tovább növelő — oksági láncba igyekszik behelyezkedni, a művész élettörténetébe. 4. A forma nemcsak társadalmi, hanem ki is válik a társadalomból, hiszen — remekmű esetén — nem enyészik el életalapjai elmúlásával. Sőt, az

¹⁰⁴ I. m. 46.

¹⁰⁵ Adorno: Zene és társadalom közvetítettsége; „Zene, filozófia, társadalom”, Gondolat 1970, 438.

a mű, amelyben — Benjamin szóhasználatával — túlon túl nagy szerepe van a tárgyi tartalomnak, „amely nagyon is erős közösségben van a korhangulattal (tehát költő és közönség közös élményeivel), mely nagyon is erősen épít ezeknek közvetítő erejére, és így nem változtat át mindent tiszta formává, elavul, hatástalan, sőt érthetetlen lesz időknél múltával”.¹⁰⁶ Míg az előző három pont mindenki számára problémát jelent, aki a történelmi kérdéseket relevánsaknak tartja az esztétikában, addig a negyedik már a művészet funkciójának egy meghatározott elképzelésével függ össze. Benjamin e kérdésben a „Vonzások és választások”-tanulmányban rokon módra, a „Szomorújáték”-ban már gyökeresen ellentétesen gondolkodik. Ahol a nézetkülönbség a legvilágosabban megmutatkozik, az a művészi alkotások *elavulásának* kérdése. Erre nemsokára rátérünk. 5. Végül minden objektív esztétika dilemmája: az esztétikai ítélet elengedhetetlenül *szubjektív* jellege. Az, hogy az esztétika nem kapcsolhatja ki személyes benyomásait, tetszését, élményét, hiszen a szubjektív befogadás az esztétikum objektív sajátossága. Kant, aki az esztétikai jelenségek e vonását elemzése súlypontjába helyezte, ezért, s nem művészi érzék vagy érdeklődés híján nem beszél sem egyes művekről, sem egyes művészekről, amikor a művészet helyéről beszél az emberi életben. Lukács pedig — pályafutása során utoljára s nyilvánvalóan Kant hatására — nyíltan kimondja: „... olyan ember számára, akinek egészen ellentétes élményei vannak, teljesen hiábavaló minden finom és mély tárgyalása a dolognak: ezen a szubjektívizmuson sohasem fog túlelni az irodalommal foglalkozó tudomány ... ha valakinek 'nem tetszik' Shakespeare, üres beszéd lesz számára a legmélyebb *Hamlet*-magyarázat is, mert az feltételez egy bizonyos élményt a *Hamlet*tal szemben, ami itt nincsen meg.”¹⁰⁷ Ebből a tényállásból azonban nem a kanti hallgatásnak kell következnie, hanem a művészetéről szóló írások „művészi” karakterének. Nem szabad művészté válniuk, nem adhatják föl az objektív elemzés fegyvertárát, de végső alapjukat tekintve be kell vallaniuk értékítéletük szubjektivitását. Benjamin soha nem beszél e kérdésről, de mégis művészi ábrázolásmódjának újabb oka mutatkozik meg itt. Különösen akkor, ha meggondoljuk, hogy műveinek megformálása, stílustörekvése egész életében, baloldali fordulata után éppúgy, mint azelőtt, döntő számára.

A következőkben hosszan idézzük Benjamin egy 1923 végéről származó levelét, amelyben a „Szomorújáték”-tanulmányra készülve ő is a művészet és a történelem viszonyának végiggondolására kényszerül. „Az a gondolat foglalkoztat, hogy hogyan viszonyulnak a műalkotások a történelmi élethez. Számomra végérvényesnek tűnik, hogy nincs művésztörténet. Amíg például az emberi élet időbeli történésének összekapcsolása nemcsak a kauzálisan lényegit hozza magával, hanem anélkül a fejlődés, az érettség, a halál és az emberi élet egyéb kategóriái lényegében nem léteznének, addig egész másképp áll a helyzet a műalkotással. Ez lényege szerint történelem nélküli. Az a kísérlet, hogy a műalkotást beállítsák a történelmi életbe, nem nyit olyan perspektívákat, amelyek legmélyére vezetnek, ahogy például ugyanez a kísérlet a népeknél generációk perspektívájához és más lényeges rétegekhez vezet. A kurrens művésztörténet mindig csak anyag-történethez vagy forma-történethez lyukad ki, amelyhez a műalkotások csak példákat, mintegy modelleket kölcsönöznek. Maguknak a műalkotásoknak a története egyáltalán nem kerül szóba. Nincsen

¹⁰⁶ Lukács: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”, i. h. 57.

¹⁰⁷ I. m. 62.

semmi, ami egyszerre extenzíven és lényegi módon összekapcsolná azokat, mint ahogy a népek történetében a generációk leszármazási viszonya ilyen extenzív és lényegi kapcsolat. A lényegi kapcsolat a műalkotások között intenzív marad. A műalkotások ebből a szempontból a filozófiai rendszerekhez hasonlítanak. Az úgynevezett filozófia-történetek vagy dogmák — esetleg filozófusok — érdektelen története, vagy problémátörténet, amely mindenkor azal fenyeget, hogy elveszíti érintkezését az időbeli kiterjedéssel, és időtlen intenzív *interpretációba* megy át. A műalkotások specifikus történetisége éppen olyan, amely nem a 'művészettörténetben', hanem csak az interpretációban táruul föl. Az interpretációban a műalkotások olyan egymás közötti összefüggései lépnek fel, amelyek időtlenek, és mégis történelmi jelentőségük van. Ugyanazok a hatalmak ugyanis, amelyek a kinyilatkoztatás világában (és ez a történelem) explozív és intenzív módon időbeliek lesznek, a zárttság világában (és ez a természet és a műalkotások világa) intenzíven lépnek föl.¹⁰⁸ Látjuk: *ugyanazokból* a felismerésekből, amelyekből Lukács a különböző szférák érvényességét és az érvényesség korlátozottságát dolgozza ki, Benjamin éppen a negativitást hangsúlyozza. Nemcsak az *eszmé* idomul a műalkotások világához, hanem a műalkotás ideális, zárt típusa is hasonul az eszméhez. Ugyanaz a történelmi történelmietlenség mindkettő fogalmában. S valóban, a levélben néhány sorral lejjebb már a „Szomorújáték” eszme-tanának első kifejtését találjuk. Az *interpretáció* köti össze a két szálát: „a műalkotások interpretációjának feladata a kreatúra-életet az eszmében összegyűjteni”.¹⁰⁹ Ha visszagondolunk a kommentár és kritika jelentőségére a „Vonzások és választások”-tanulmányban, vagy előre, Benjamin egész művészetkritikusi és esztétikusi pályájára, az interpretációnak mindenütt kitüntetett szerepe van, kitüntetettebb annál, amit az az egyszerű tény magyarázna, hogy a szóban forgó művek — interpretációk. Benjamin nemcsak elvégzi ezt a munkát, hanem mintegy kiteljesíti ezzel a műalkotást. Nem arról a magától értetődő dologról van szó, hogy minden műalkotás befogadása interpretáció s a kritikus, esztéta a lehetséges interpretációk egyikét kidolgozza, tudatosítja s elfogadásra ajánlja, de nem is arról a szokásos helyzetről, hogy interpretációját, mint „objektívet”, mint egyedül lehetségeset sugalmazza. Benjaminsnál itt — (és a másik oldalon Gehlennél, akinél már az interpretáció problematikus volta kerül a művészetelmélet centrumába) — az *önálló* esztétika kialakulásának és fejlődésének egy lényeges, a művészet történelmében rejlő oka bukkan elő. A természetadta — szerves — közösségek folyamatos felbomlásával ugyanis — amelyek a befogadás közösségei is voltak — a műalkotás interpretációja növekvő mértékben problémává válik. Hegel vette észre azt a változást, hogy „a közvetlen élvezeten kívül most egyben ítéletünket is fölkeltik a műalkotások”¹¹⁰ s ezt a művészet hanyatlásával hozta összefüggésbe. Benjaminsnál hovatovább az interpretációnak megmentő szerepe van, akkor is, ha a közösség és a befogadás viszonyának tisztázását csak később — marxista alapokon — teszi feladatává. Csakhogy az interpretáció egyszerre menti meg és teszi problematikusá a művészetet. Ha elvileg lehetetlen, hogy minden egyes műélvező *közvetlenül* jusson el a mű formatartalmának mély — mindegy, hogy mennyire tudatosított — befogadásáig, az önálló interpretációig, akkor a művészet megmarad az emberi tör-

¹⁰⁸ Levél Florens Cristian Rangnak, 1923. december 9-én; B. I. 321. k.

¹⁰⁹ I. m. 323.

¹¹⁰ Hegel: „Eszztétika”, I. Akadémiai 1952. 12. k.

ténet egyik legfontosabb tanúságtétele, de mint esztétikai képződmény, megsemmisül. S ha felteszem is a kortársi művek közvetlen befogadásának lehetőségét egy adott korszakban — ha ezt nem tenném, akkor a művészet szociológiai-történelmi értelmét is kétségbevonnam —, ezzel még nem mondtam semmit arról, hogy ez a befogadás sajátosan esztétikai jellegű-e, hiszen a művészetnek lehet vallási, politikai, reprezentációs, teljesen partikuláris és számos egyéb funkciója s kérdés, hogy ezek történelmi vagy szociológiai kiválogatása után még megtalálható-e egy olyan funkció, amely akár ezek szintézisére épül, akár elvonatkoztat azektől, de mindenképpen autonóm, *esztétikai*. S a művészet funkciójának egy speciális, de alapvető jelentőségű kérdése, a régi műalkotások befogadhatósága ugyanúgy megoldatlan marad. A „Szomorújáték”-tanulmány az utóbbinak adja sajátos megoldását. A funkcionális dilemma más oldalai később kerülnek a középpontba. Benjamin tudja, hogy mindkét esetben a művészet maga válik problematikussá. Idéztünk már és fogunk is még idézni ilyen jellegű megjegyzéseket a „Szomorújáték”-ból. Most utalásképpen egy másik, 1936-ban megjelent s a művészet funkciójával foglalkozó tanulmányából idézünk: „Ahogy ugyanis az őskorban a műalkotás kultikus értékében rejlő abszolút súly által elsősorban a mágia eszközüvé lett, amelyet mint műalkotást bizonyos mértékben csak később ismertek fel, ugyanúgy válik ma a műalkotás a kiállítási értékben rejlő abszolút súly által egészen új funkciókkal rendelkező képződménnyé, amely funkciók közül a számunkra tudatosult, a művészi, emelkedik ki olyanként, amelyet később talán mellékesnek tekintenek majd.”¹¹¹

Az elmúlt korok művészetéhez való viszonyunk problémáját Marx kérdése veti föl: miért nyújt ma is műélvezetet a görög művészet? Válasza: „Miért ne volna az emberiség történelmi gyermekkorának, ott ahol legszembetűnően kibontakozott, mint soha vissza nem térő foknak örök varázsa? Vannak neveletlen gyermekek és koravén gyermekek. Az ókori népek közül sokan tartoznak ebbe a kategóriába. Normális gyermekek a görögök voltak.”¹¹² De feloldatlan válságokkal küzdő felnőtt elrontott, elpackázott gyermekkorra emlékeznek. Ugyanúgy, ahogy mély kapcsolat állhat fenn a görög antikvitás, a reneszánsz, a felvilágosodás, klasszika stb. között, ugyanúgy kapcsolatot lehet fölfedezni a kései római művészet, a késő középkor, a barokk, a romantika és az avantgarde között. Mindkét kapcsolat-típus tudatos — de gyökeresen ellentétes. Míg az előbbieknél a *nembeli* fejlődés tudatosításáról van szó, addig az utóbbiaknál a rokonság felismerésének alapja a vigasztalan állandóság. A történelmi ember, a sorsát irányító ember helyett itt a természeti ember lép előtérbe. Az emlékezés módja is egész más. A *megoldatlan* válság teremt olyan helyzetet, amely mély pszichológiai, hangulati, gondolati s egyéb rokonságokat hagyhat meg, de eltűntek a tárgyi tartalmak, amelyekkel ezek az adott formában apperceptálhatók voltak. Ezért gyakran nem az eredeti mű marad meg, hanem életét részben az őrizi meg, hogy az analóg elemeket az új válságkor művésze saját művébe építi, részben pedig az interpretáció. Benjamin interpretációja a német barokk szomorújáték „koravén gyermekességét” mutatta meg. A két kontinuus „sor” joggal válthatna ki bírálatot, hiszen a művészet tudományának alapjaként a műalkotást újra csak példává, modellé, illusztrációvá degradálja. De itt nem is a művészettörténet egy lehetséges új rendező-

¹¹¹ Benjamin: A műalkotás technikai reprodukálhatóságának korszakában; KP, 312.

¹¹² Marx: Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatához”; MEM 13, 176.

elvéről, hanem *történetfilozófiai* tendenciákról beszélünk, amelyek, ha messze-
menően nem is kizárólagos érvennyel, de a közvetlen műalkotás területére is
behatolhatnak. A perspektíva, amelyben az ember saját magát történelmi
mozgatóerőnek érezheti, s egy másik, amelyben a történelem pusztá tárgyá-
nak, a rokon beállítottságok, érzelmek, hangulatok, gondolatok más-más körét
jelöli ki. Ami itt az élet mély összefoglalása, ott talán nyavalygás, ami ott az
életnek értelmet adó tett, itt néhány pózoló taglejtés csupán. Mégsem „követ-
kezhethet” történetfilozófiai álláspontból értékítélet a műre. Nemcsak azért nem,
mert az esztétikai befogadásnak ez mindig csak egy mozzanata lehet, hanem
azért is, mert a frontok a történelmi jövőhöz való viszonyon belül is bonyolul-
tabbak: azt, ami lesz — az ember akarata és reménye szerint —, minduntalan
korrigálja, ami van. Egyedül annyit lehet általánosságban mondani, hogy a
jövőhöz való viszony nélkül a múlthoz sincs viszonyunk. Benjaminszignált
jövőképe hajtja a barokk szomorújáték interpretálásához. Az interpretáció
eredménye: a polgári élet — *ami van* — nagy víziója. Később, amikor baloldali
fordulatával a *van* mellé egy *legyen* is párosul, csökken a szerencsétlenség kierke-
gaard-i pátosza, de megmarad a program: a polgári világot kell kutatni, a ma
megértéséhez a ma előtörténetét, s legyen az bármilyen, csak ebből lesz jövő.
E ragaszkodás eredményeképp kutatása filozófiai előfeltevései, a megmaradó
reznáció és a krédó — van és legyen dualizmusa — némileg külön életet élnek
a kutatástól magától, amelynek persze irányt csak ezek az előfeltevések szab-
hatnak. Benjamin magyar kötetének találó címére utalva, a kommentárt a
profécia menti meg.

A csak interpretációval feltámasztható műalkotás elavult. Művészileg eleve
is problematikus volt, vagy problematikusá vált. Benjamin számára, aki a
barokk „művészetellenes szubjektivitásáról” beszél, aki a barokkot és a roman-
tikát „nem is annyira a klasszika, mint inkább a művészet korrektívumának”
tartja, aki az allegória lényegével hozza összefüggésbe elavulását,¹¹³ nagyon
kétségesek a német barokk szomorújáték művészi értékei. Az következne-
hát ebből, hogy a történelmi tanulmány valamilyen okból a művészi alkotás-
okat tartaná egy korszak legbiztosabb dokumentumainak, s elvonatkoztatva
azok művészi szándékától, pusztán mint ilyeneket használná fel? Benjaminsz
a művészet mint művészet érdeklődik a fenti lehetőségnél történelmileg is mélyebb
formára bukkan, amikor e műalkotások művészileg problematikus voltában
fedez fel a történelmi adekvációt. Idéztük már azt a megjegyzését, amely sze-
rint vannak olyan korszakok, amelyekben a legvalóságosabb művészet, a
lezárt, izolált mű csak epigonizmus lehet. Ebben az összefüggésben eleveníti
fel Riegl „művészetakarás” (Kunstwollen) kategóriáját. A spanyol és a német
szomorújáték összevetésekor meggyőzően bizonyítja, hogy a spanyol magasabb
művészi színvonala, lekerekítettsége, éppen a konfliktusok játékos-virtuóz
lekicsinyítésén és legtöbbször egy hierarchikus fejedelmi világban való feloldá-
sán nyugszik. Ott, ahol a kreatúra kreatúravoltát a német szomorújáték
brutálisan és művészetlenül kimondja, a spanyol csak elleplezi azt a becsület,
„az egyedi szubjektum absztrakt sérthetetlenségének” (Hegel) motívumá-
val.¹¹⁴ A kerek mű *szükségszerű* epigonizmusa vagy felszínessége Benjamin
gondolkodói stílusának megfelelő romantikus és túlzó gondolat. Ára: Benja-
min, a század legnagyobb német kritikusja egész életében jóformán figyelemre
sem méltatta Thomas Mannt. Hosszan lehetne sorolni az ellenvetéseket, ame-

¹¹³ Ursprung . . . ; Sch. I. 358., 299., 308. Az utóbbi kettő magyarul, KP, 147., 156.

¹¹⁴ I. m. 205.

lyek azonban mind csak szükségszerűségét vonják kétségbe s nem a tendencia létét. Ha Lukács kimondta fiatalkori vázlatában a művészet esztétikai és történelmi megítélésének antinómiáját, akkor Benjamin ugyanazt a konkrét elemzés módszertani alapjává teszi. Mert a történelmi adekváció nála nem alapoz meg művészi értéket s a művészi érték — történelmileg adekvát — fogyatékosága vagy hiánya nem űzi ki a művet a művészet területéről. Míg Lukácsnál esztétika és művészetszociológia külön szféra — az egyiknek a forma, a másiknak a hatás az alapkategóriája — s a kettő szintézisét új szférában, a művészettörténelemben kell megkísérelni, addig Benjaminsnál most már nyíltan esztétikai problémaként is megjelenik a kettősség azzal, hogy a formát a műtől függetlenül is értelmezi. Lukácsnál a mű lényege a forma, de a formát a *remekmű* konstituálja. Ezért olyan döntő számára egész esztétikai gondolkodásában az *elavulás*. Szerinte az elavulás a történelem esztétikai ítélete. Megítéli, hogy teljesen formává vált-e a mű, mert ha nem, legyen tartalma révén saját korában bármily fontos, semmivé válik.¹¹⁵ Lukácsnál e művében a történelmi folyamat esztétikai jelentősége a döntő, hiszen az idő itt csak kiostálja mindazt, ami nem „a végső emberi vonatkozások sémáit”¹¹⁶ és így nem a mindig átélhetőt adja. Marxista esztétikai gondolkodásában a maradandóság és elavulás folyamatának történelmi vonatkozása kerül előtérbe. Ezért az általunk is idézett zseniális Marx-gondolatot Homéroszról nemcsak arra használta, hogy az avantgardizmussal vívott csatákban — Révaitól Ottwaltig — a feje fölött forgassa, hanem valóban kulcs volt a számára. Az objektiváció, a mű kitüntetett szerepe a korai esztétikai írásban az, hogy az élet végső vonatkozásait állítsa szembe az étellel, kései esztétikájában pedig az, hogy a partikularitásból kinőve az ember nembeli fejlődését örökítse meg. (Nincs helyünk annak elemzésére, hogy a történelmi és esztétikai szempontok megoldatlanul válnak külön e nagy összefoglalásban is. Azt azonban le kell szögeznünk, hogy magának az alapgondolatnak, annak, hogy a művészet tanúságtétel az ember nembeli lényegéről, meghatározó jelentősége van a jelen tanulmány esztétikai álláspontjára.) A forma a remekműben mindenképpen az élet legmélyebb tartalmait őrzi meg. Benjamin ezzel szemben három dolgot állít: 1. ha a forma nem személyes tehetségtelenség miatt nem jut sikerre a műben, akkor e sikertelenség is mélyrehatóan világít meg élettényeket; 2. a forma, amelyet a korban meglévő eszmék konstituálnak, létezik, függetlenül attól, hogy teljességgel kitöltik-e az egyes művek vagy sem; 3. végül vannak olyan formák is, amelyekben eleve csak problematikus mű jöhet létre. A forma meghatározza tehát a műveket, de élete nem azonos azok életével. Benjamin gondosan dolgozza ki az összefüggéseket. Így megkülönbözteti a forma megtestestítését, ami a választott költők dolga, a forma kifejezésétől, ami gyakran markánsabb a gyengébb műveknél.¹¹⁷ „A forma eszméje . . . nem kevésbé élő, mint a konkrét költészet . . . Úgy, ahogy minden nyelvi forma — a szokatlan, az elszigetelt is — nemcsak annak bizonyítékaként fogható fel, aki őt megalakította, hanem mint a nyelvi életnek és mindenkori lehetőségének dokumentuma, úgy mindenfajta művészeti forma tartalmazza — sokkal lényegesebben, mint minden egyes egyéni mű — a művészet egy bizonyos objektív szükségszerű megformálásának mutatóját. Ez a szemlélet a régebbi kutatás előtt már csak

¹¹⁵ Vö. Lukács: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”, i. h. 52.

¹¹⁶ I. m. 58.

¹¹⁷ Ursprung . . . ; Sch. I. 175.

azért is el volt zárva, mert a formaelemzést és a formatörténetet elkerülték.”¹¹⁸ E formakoncepció viszonya a remekműhöz: „...a lényeges művek, ha nem jelenik meg bennük először és mindjárt a nem (Gattung), mint ideál, akkor kívül állnak a nem határain. Jelentős mű vagy megalapozza, vagy megszünteti a nemet és a tökéletes mű egyesíti a kettőt.” De: a tragikus vagy a komikus a művel egyenértékű képződmény, amely nem összemérhető. Nem igénylik, hogy maguk alá rendeljék e műveket. Ezek az eszmék akkor is fennállnának, ha egyetlen tiszta tragédia vagy komikus dráma nem létezne.¹¹⁹

A műalkotás és forma e kettősségének bevezetése megszünteti az esztétikának azt a jellegzetességét, hogy a remekművek formatana legyen. Mozgó esztétika ez s mindaz mozgásterületéhez tartozik, ami az emberi életben valaha is művészetként funkcionált. Az esztétika ezzel a *kritikához* közelít — Benjamin sohasem különböztet meg a kritikától független esztétikát. Az esszéforma, az egyes művek kommentárja, interpretációja, az immanens műelemzésből kinövő teória az esztétikai rendszer lehetőségét is tagadja, s a művészet-filozófia adekvát formájává az elmélyült kritikát teszi. „Németországban 100 év óta minden mosdatlan tárca kritikának adhatja ki magát s ezért kétszeresen szükséges, hogy a kritikai szó visszanyerje hatalmát. A kijelentést és az ítéletet meg kell újítani. Csak a terror lehet úrrá az irodalmi expresszionizmuson, a nagy festői alkotás ezen majmolásán. Ha az ilyen megsemmisítő kritikában adva van a nagy összefüggések ábrázolása — másképp nem juthatna a végére —, akkor a pozitív kritika feladata, inkább mint eddig, inkább, mint ahogy az a romantikusoknak sikerült, hogy az egyedi műalkotásra korlátozódjék. Mert a nagy kritika feladata nem az, ahogy általában gondolják, hogy a történelmi ábrázolás segítségével oktasson, s összehasonlítások segítségével műveljen, hanem az, hogy elmélyedve megismerjen. Számot kell adnia a művek igazságáról. Ezt a művészet nem kevésbé követeli meg, mint a filozófia” — olvassuk a tervezett folyóirat, az „Angelus Novus” 1922-es beköszöntőjében.¹²⁰ Műalkotás és forma kettős elve a kritikát megmenti a kettősségtől, attól a kényszerű és máig általános kritikai módszertől, amely külön méri fel a mű tartalmát és a formát. (E pillanatban mindegy, hogy a kettéválasztást a kritikus szemérmesen elleplezi, vagy durván, hol a „tartalom”, hol a „forma” prioritása nevében kimondja, vagy hogy végül egzakt tudományossággal darabolja szét és rakja össze újra a művet.) Nyilvánvaló, hogy e kritikus módszer célja, hogy akkor kiáltsa el éljenét, ha a forma és a tartalom *fedi* egymást. Benjamin koncepciója teoretikus háttérrel ad annak, ami ezzel szemben minden nagy művészetkritikus mindenkori gyakorlata volt, hogy bírálatukat a mű formanyelvébe s formaproblémáiba gyökereztessék. A művészet — forma. Láttuk, e végső elv tekintetében teljes az egyezés Lukács többször idézett vázlatával. Azért lehet a formafogalomba szubszumálni az összes tartalmi kérdéseket — mondja Lukács —, mert „minden forma az élet értékelése, ítéletmondás az élet felett, és ezt az erejét és hatalmát onnan meríti, hogy legmélyebb alapjaiban mindig világnézet. Ha bármelyik formát végső lelki gyökeréig analizáljuk, a világnézethez kell megérkeznünk. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az irodalom egy világnézet kifejezésére jött létre, mégkevésbé azt, hogy minden forma csak egy világnézetet képes kifejezni, hanem csak annyit, hogy minden

¹¹⁸ I. m. 166.

¹¹⁹ I. m. 160.

¹²⁰ Az „Angelus Novus” c. folyóirat bejelentése; Sch. II. 275.

forma eredeti és egységes világot elrendező erejét az alapját képező világnézettől kapja.”¹²¹ Lukács mint megoldandó problémát veti fel, „nem gyakorlat megkövesülése-e az, amit formának szoktunk nevezni, ami a prioriként áll szemben az élet jelenségeivel, a megformálandóval?”¹²² Ezt a gyakorlatot azonban elsősorban a maradandóság által igazolt kristályosodási pontokon vizsgálta. Ezért jelentett mindig nehézséget az Adyról, Thomas Mannról, Szolzenyicinnről írott nagy kritikák ellenére még saját magának is esztétikai elmélete kritikai konzekvenciáit levonni.¹²³ Benjamin a világnézetre alapuló formát teljes joggal terjeszti ki a problematikus formára, legyen az problematikus megvalósuló, vagy alapjában problematikus. Azt mondhatnánk az előbbi Lukács idézetet variálva, hogy — szimptomatikus esetben — egy forma képtelenségét a világ elrendezésére is a világnézettől kapja. A gondolatjelek közé zárt feltétellel újra fölbukkantak az esztétikai-kritikai gondolkodás „egzaktságának” végső határai. Mert, hogy mit nevezek esztétikai értelemben szimptomatikusnak, ahhoz az egyéni élménytől a korbéli hatáson keresztül a történetfilozófiai intencióig számos előfeltétel szükségeltetik. Benjamin kritikai-esztétikai elméletének újdonsága, hogy előfeltételeibe — és így kategóriái felépítésébe is — beszámítja azt, hogy a polgári társadalom túlnyomórészt problematikus művészetet hoz létre. Egyszerre hangsúlyozza a létrehozás történelmileg adekvát és a létrehozott problematikus voltát.

5. Benjamin a barokk világnézeti válságot két egymással összefüggő nagy formaproblémában ragadja meg. E kettő a szomorújáték és az allegória. Eredetük és formává fejlődésük egy feloldatlan ellentétre épül, arra, hogy a barokk — miközben teljesen átalakultak az élettartalmak — ortodox módon ragaszkodik az egyházi formák megvalósításához. A vallásos formán *belüli* megújulás nagy középkori lehetőségei, az eretnekmozgalmak, lázadások megszüntek, mert a vallási tartalmak fokozatosan eltávolodtak az ember életvezetésétől.¹²⁴ De megmaradt a szükségszerűség tudata, és ezzel megmaradt a válás tekintélye. Csakhogy ez a szükségszerűség maga is alapjaiban változott meg. „Ahol a középkor a világtörténet ingatagságában és a kreatúra mulandóságában az üdvösség útját látja, ott a német szomorújáték eltemetkezik a földi élet vigasztalanságában.”¹²⁵ A szükségszerűség kegyelme helyett a pusztaság teremtettsége állapota. Az allegorikus szomorújáték formaproblémája — mondja Benjamin — a *kontemplatív* szükségszerűség kibontakozásával függ össze.¹²⁶ A német szomorújáték morális komolysága soha nem engedte meg az e szükségszerűségből eredő morális konfliktusok játékos összezsugorítását, vagy reflexív végtelenné tágítását. Ezért kapcsolja össze a problematikus forma a napi élet immanenciáját a hitélet transzcendenciájával. De az eszkatológia üdvtörténetét egy természetanalógiákkal alátámasztott hanyatlástörténet váltja föl. Ezzel a mítosz helyébe a történelem lép, de olyan történelem, melyet a természet allegorizál. „A természet arculatára a ‚történelem’ a mulandóság

¹²¹ Lukács: „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”, i. h. 44.

¹²² I. m. 55.

¹²³ Egy ritka személyes vallomásában 1918-ban így vall erről: „... nem vagyok kritikus, mert engem csak a forma végső kérdései, a szimptomatikus sikerek és hibák érdekelnek; azt mondhatnám: a művészet axiológiája és történetfilozófiája, nem maguk a művek”. Kiknek nem kell és miért Balázs Béla költészete? „Magyar irodalom — magyar kultúra”, 136.

¹²⁴ V.ö. Ursprung . . .; Sch. I. 196. kk.

¹²⁵ I. m. 198. k.

¹²⁶ V.ö. uo.

jelírásával van felírva. A természet-történelem allegorikus fiziognómiája, melyet a szomorújáték alkalmaz a színpadra, valójában csak rom. Érzékileg ezzel vonult be a történelem a színtérre. Éspedig ilyen alakjában a történelem nem az örök élet processzusaként, hanem inkább a feltartóztathatatlan bomlás folyamataként jelentkezik.”¹²⁷ Az elpusztuló phüszisz ezért válik az allegóriában a természet legfontosabb tényévé, s ez a természet a történelem analogójává. A klasszicista szimbolikában a természet más oldala kerül előtérbe, a szervesség, a növekedés, a kibontakozás, a fejlődés — s mindezzel együtt az egyszer elkövetkező pusztulás. Ha a történelem valóban folyamatos hanyatlás, akkor Görres joggal mondja: itt hegy- és növénytermészet, ott eleven emberi történelem. Benjamin így ír: „Míg a szimbólumban a hanyatlás felmagasztalásával a természet transzfigurált arculata a megváltás fényében nyilatkozik meg egy pillanatra, az allegóriában a történelem facies hippocraticája megdermedt őstájként tárul a szemlélő elé. A történelem csírájában meglevő időtlenségével, szenvedésével, elhibázottságával egy arcban — nem, egy halálféjben ölt alakot. S amennyire igaz, hogy ebből hiányzik a kifejezési mód minden ‚szimbolikus’ szabadsága, a megformálás minden klasszikus harmóniája, s ugyanakkor minden emberi — úgy ebből a természetbe visszahanyatlott alakból nem csupán az emberi létezés természete szól általában, hanem rejtélyes kérdésként az egyes ember életrajzi történetisége is. Ez a magva az allegorikus szemléletnek, ez a lényege a történelmet a világ szenvedéstörténeteként bemutató barokk világi expozíciónak; s ez csupán a világ hanyatlásának állomásain bír jelentőséggel.”¹²⁸ (Kiemelés — R. S.) A színre lépő történelem mindjárt lényegtelenül válik, a szenvedés dekorációjává. Ideje benne csak a végórához közeledésnek van. A történelem: rekvizitum — mondja Benjamin. E teremtett történelem a kreatúra története, a szomorújáték hőse a kreatúra. A történelem összeszorul, színhelye az udvar, reprezentánsa a fejedelem — a zsarnok vagy a mártír — s egyedül az cselekszik, aki cselet sző. A történelmi aktivitás: az intrikus racionális manipulációja, amely a kreatúra kiszámítható érzelmein alapul. A bukás magából a világból s nem az ember tetteiből következik, oka a kreatúra állapota és nem cselekedete. Ebből következik, hogy a morál kilendül a darab súlypontjából s allegorikus keretté válik.¹²⁹ Valóban semmi sem hasonlít e formában a tragédia formájához, s Benjamin nagyon élesen megkülönbözteti a két műfajt. Már Lukács többször idézett tragédiaelméletében is megjelenik egy másik lehetőség: „De a valóság, a történelem istenei hirtelenek és önféjűek. Becsvágyukat nem elégíti ki a tiszta megnyilatkozás szépsége és ereje. Nem csupán nézői, irányadói s befejezői akarnak lenni teljesedésüknek. Belenyúlnak önkényesen a sors fonalának rejtélyesen világos szövetségébe, s értelmetlenül áttekinthetővé és tervszerűvé bogozzák. A színpadra lépnek s megjelenésük az embert bábbá, s a sorsot gondviseléssé alacsonyítja — a tragédia súlyos tettéből a megváltás tétlenül elért ajándéka lesz.”¹³⁰ Nos, a szomorújátékban vigasztalanul, a gondviselés megnyugtatója nélkül, az üres világba tér vissza isten. De ezzel a tragikus hős erkölcsi világrendjét a misztikus erkölcsön túli, szent erényekkel teljes világrendje váltja fel. A szomorú-

¹²⁷ I. m. 301. Magyarul KP, 149.

¹²⁸ I. m. 289. k. Magyarul i. m. 135.

¹²⁹ V. ö. i. m. 182., 207. kk., 214. kk.

¹³⁰ Lukács: A tragédia metafizikája; „Utam Mærxhoz”, I. 57. Könyvem lezárása után került elő Lukács György kéziratossá hagyatékából a *nem-tragikus* drámai formával foglalkozó tanulmánya, amely alapvető ellentmondásban áll tragédia-elméletével és ugyanakkor megdöbbentő egyezéseket mutat Benjamin szomorújáték-konceptiójával.

játék egyik legfontosabb figurája a szent, a vértanú, csakhogy a misztériumjátékokhoz képest szekularizálva, a pátosz mellett a hiábavalóság érzésével. Említettük, hogy Benjamin szerint valójában csak a görögség mítoszokból épülő tragédiája valódi tragédia. Világos, hogy ez az extrém álláspont a legszorosabban összefügg azzal, hogy Benjamin a halálba hanyatló történelem világnézetét nemcsak elemzi, hanem vallja is. Ez a történelem valóban nem csíhol ki magából tragédiákat, ennek a történelemnek az alakjait nem a szenvedély, hanem a melankólia lelki baja hajtja. Ezen a szemüvegen át Hamlet melankolikus hős. „Melancolia illa heroica” — mondja Melanchthon. A heroizmus az állapothoz nem illő érzelemben, a jelentőségteljes szomorúság hangulatában van. Heroikus egy vigasztalan állapotot minden következményével együtt vállalni és kimondani, s ha már megoldást nem, akkor mankót sem keresni. A jelentőségteljes és vigasztalan szomorúság nem keres semmi más jelentőségteljeset — innen az allegória bizonytalan tárgyi sokértelműsége. „Itt bármely személy, bármely dolog, bármely viszony tetszőlegesen jelenthet bármi mást. Ez a lehetőség megsemmisítő, mégis igazságos ítéletet mond a profán világról: olyannak jellemzi, ahol a részletek alapján véve nem is olyan fontosak. De — s főleg annak számára, akinek jelent valamit az allegorikus írásexegézis — teljesen világos, hogy a jelentés kellékei épp valami másra utalásuknál fogva olyan hatalmat nyernek, amely révén e kellékek nem mérhetők össze a profán dolgokkal, hanem magasabb síkra emelkednek, s akár szentté is avatódhatnak. Az allegorikus szemléletben a profán világ rangja emelkedhet vagy el is értéktelenedhet.”¹³¹

A „Vonzások és választások”-tanulmány szemléletével ellentétben a művészet a barokk allegóriában túllép a szépen s túllép a befejezettségen. „Az allegorikus intuíción mezején a kép töredék, runa. Szimbolikus szépsége elillan, minthogy a hittudomány fénye éri. A totalitás hamis látszata véget ér, mivel az eidosz kialszik, a hasonlat jobblétre szenderül, s benne a kozmosz kiszárad. A megmaradó hervadt rébuszokban van a felismerés, ami még a megzavarodott töprengő számára megfogható. A klasszicizmusnak *lényege* szerint nem adatott meg, hogy észrevegye az érzéki, szép phüszisz rabságát, befejezetlenségét és torzó voltát. Ám a barokk allegória éppen ezt szórja elénk elrejtve tobzódó pompájában, korábban nem sejtett hangsúllyal. A művészet problematikájának mélyreható megsejtése — s ez korántsem csak rendi kényeskedés volt, hanem vallásos skrupulus is, amely a művészettel való foglalkozást, a „szabad órákra” korlátozta — a művészet reneszánsz öntörvényűségének visszahatásaként lépett fel.”¹³² Látjuk tehát, hogy a művészet oda tart, ahol előző nagy tanulmányában még a művészet „fölötti” szféra helyezkedik el. Csakhogy e korban a transzcendencia még nagyobb részt kér az életből, mint később. Ne felejtjük, elsősorban protestáns irodalomról van szó, s Max Weber joggal figyelmeztet arra, hogy a reformáció nem felszabadította az életet az egyház uralmától, hanem másfajta egyházi uralommal helyettesítette — éppen egy sok tekintetben már formálisat pótolta az életmódot kisajátítani igyekvő egyház uralmával.¹³³ S ha Weber a kapitalista szellem egyik legfontosabb eredeteként elemzi a protestantizmust, amelyben az élet ugyan a transzcendenciaira írá-

¹³¹ Ursprung . . . ; Sch. I. 298. Magyarul KP, 145. k.

¹³² I. m. 300. Magyarul i. m. 147. k.

¹³³ Vö. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Siebenstern Taschenbuch, 1965, 30.

nyul, de *éppen ezért* a világon belüli feladat az emberek mindennapjait *racionális, hivatásszerű* részcselekvéssé szervezni, akkor ebből a szempontból Benjamin könyve Weber művének ellendarabja, mert ő a protestantizmust s azon belül annak egy másik irányát a polgári élet és gondolkodás egy más típusának eredeteként ábrázolta. A reformáció egyszerre szigorította meg az egyház követelését az emberrel szemben és robbantotta fel az egyház közösség-jellegét. Weber úgy jellemzi a predestináció tudatának következményét, mint „az *egyedi individuum* hallatlan *belső elszigetelődését*”.¹³⁴ Finom és mély megkülönböztetése szerint a kegyelmi állapotról csak kétféleképpen bizonyosodhat meg az ember, „*vagy* az isteni hatalom edényének *vagy* eszközének tartja magát. Az első esetben vallási élete a misztikus érzelmi kultúrához hajlik, a másodikban az aszkétikus *cselekvéshez*. Az első típushoz Luther állt közelebb, a másodikhoz tartozott a kálvinizmus.”¹³⁵ Az első bizonyossága a bensőség, a második bizonyossága objektív. Weber, céljainak megfelelően az utóbbival foglalkozott. Németország XVIII. századának lutheránus szomorújáték-szerzőiben viszont az előbbi szekularizálódott. Szekularizálódott, mert a hittudomány fénye nemcsak a világon belüli feladat útját nem világítja be, hanem a világon túli megoldást is csak pislákolva. A művész, hősei és az a közönség, amit a mű feltételez, elbizonytalanodott csodavárók. De legyen a vallás bármily reszketeg lámpás, mégis egyedül ez világítja meg a sötétet.

Mindez a barokk világa. A teológiai konvenció, az udvar nem drapéria, „Melancoley” a misztériumjátékokból átszármazott és átalakult ábrázata nem maszk, amelyet leszaggatva örök arc néz velünk farkasszemet. De a német barokk is a polgári világ genezise s kimutatható benne egy jellegzetes polgári fiziognómia, méghozzá a történelmi csőd miatt már e korai pillanatban is minden illúzió nélkül. Hadd csoportosítsuk most ebből a szempontból a fent leírtakat: 1. A kreatúra magányos. Elszakadt minden természetes közösségtől s ellentétben a normális korai polgári fejlődéssel s ezzel előlegezve a kései polgárság szituációját, virtuális közösségeket sem nem teremt, sem nem álmodik maga köré. A politikai cselekvés közössége föl sem merül számára, hiszen e nemben csupán intrikát s manipulációt lát. Egyedül a negativitás közössége „létezik”, az egymástól elszigeteltek közös hangulata és élménye, az, ami miatt az allegória értő s tudó közösségre találhat. 2. A kontemplatív szükségszerűség világképe. A szükségszerűséget két dolog alapozza meg (de nyilvánvalóan a kettő közül a második dominál): az isteni elrendelés és a természettörvény. Nyoma sincs itt a korai polgári filozófiák természettörvény-felfogásában mutatkozó nagy terveknek — a társadalmi aktivitásnak, amely elhárítja az akadályokat e törvény funkcionálása elől s annak a szellemi aktivitásnak, amely előítéletektől, babonáktól menten ismeri fel a törvényt tiszta formájában. A kontempláció kevésbé aktivitás itt, mint analógiákból felépülő tudás, a végső értelmetlenség megértése. A vallási aktivitás megváltást garantáló értelme nem létezik már, de 3. megmarad a transzcendencia. A merev ragaszkodás a vallási konvencióhoz csak különösen éles formában veti föl a fennálló antinómiát. Láttuk: korántsem a mindennapokban gondtalanul belesimuló üres kon-

¹³⁴ I. m. 122. Itt nem vehetjük figyelembe, hogy ez a belső elszigetelődés átmenetileg a külső közösség legnagyobb mérvű megerősödésével járhatott együtt — akár Kálvin krisztokráciájában, akár a protestáns szektáknál.

¹³⁵ I. m. 130. V.ö. még Ernst Bloch: „Thomas Münzer als Theologe der Revolution”, Aufbau-Verlag, Berlin 1960, 104. kk.

venció ez. Benjamin joggal hangsúlyozza, hogy a barokk allegória nem a kifejezés konvenciója, hanem a konvenció kifejezése.¹³⁶ S a jellegzetesen barokk éppen az, hogy magát e konvenciót még nem kezdte ki a kétely. Ami túlmutat ezen, az a kontemplatív szükségszerűségbe belevetett elszigetelt teremtmény *vallásos szükséglete*. Végül 4. az emberi élet halálba hanyatlásának megoldhatatlan s örök dilemmája. Itt nem a tény maga, hanem súlya, az életben játszott szerepe az, ami történelmileg meghatározott, s ami a maga részéről újra megalapozhatja a vallásos szükségletet. „Az örökkévalóság gondolata a leg-erősebben mindig is a halál forrásából táplálkozott” — mondja Benjamin egy későbbi írásában.¹³⁷

6. A transzcendencia és az allegória összefüggésére Benjamin előtt és után sokan hívták fel a figyelmet.¹³⁸ A legnyomatékosabban és legáltalánosabban Lukács György, kései tanulmányaiban és esztétikájában. Tőle származik a vallásos szükséglet termékeny kategóriája s elméletében az allegorizálás a művészet talajáról sarjadt hatalmas és a művészet egész történetén végighúzó-dó tendencia, amely a művészet defetiszizáló küldetése, „szabadságharca” ellen irányul. Benjamin allegória-elmélete ezzel szemben szigorúan ragaszkodik a német barokk allegóriához, még szigorúbban, mint ezzel párhuzamos dráma-elmélete a XVII. századi szomorújátékhhoz. Méltánytalan volna tehát „összemérni” a két — különmű — elemzés eredményét. Mégis, meg kell vizsgálnunk, hogy mennyiben lehetnek Benjamin fejtegetései egy általános allegória-elmélet részei, s mivel éppen Lukács illesztette be ezeket egy ilyen teóriába, érintenünk kell az ő gondolatmenetét is. Az alább következő kritikai megjegyzések azonban abba a nehézségbe ütköznek, hogy nem született még meg Lukács öregkori esztétikájának az analízise, amely egyszerre mutatná meg felszabadító hatását és megoldatlan problémáit — heterogén rétegeit. Ilyenformán egy kiragadott részlet problémáinak jelzése szükségképp megalapozatlan marad. Ami Lukács allegória-elméletében kérdéses, az főképp arra vezethető vissza, hogy könyve e részében egy tisztán esztétikai-filozófiai szemszögből világítja meg a kérdéseket s a történelmi nézőpontot áthárítja az esztétika e mű határain kívül nehezen elképzelhető „történelmi materialista” részére.¹³⁹ Ha igaz az, amiben az allegória minden teoretikusa megegyezik, hogy az allegória elavul, akkor itt a történelmi szempontnak dominálnia kellene. Valóban, az allegóriát Lukács jórészt negatív meghatározásokkal írja körül s legfőbb érdeke, hogy minden meghatározás a szimbolikus megformálásmód pozitív jellegét domborítsa ki. Goethe allegória-felfogása van rá a legnagyobb hatással s bizonyos mértékig benne marad abban a körben, amelyet Benjamin így jellemez: „A klasszicizmus profán szimbólum-fogalmával egyidejűleg alakul ki spekulatív ellendarabja, az allegória fogalma . . . Az allegória új fogalmának spekulatívként jellemzése már csak azért is jogosult, mert ténylegesen ama sötét háttér gyanánt szolgált, amelyből a szimbólum világa fényesen kiemelkedhet.”¹⁴⁰ Ezzel az allegória a vallás irányában éppoly hátárterületévé válik

¹³⁶ V.ö. Ursprung . . . ; Sch. I. 298. k. Magyarul KP, 146.

¹³⁷ Benjamin: A mesemondó. KP, 106.

¹³⁸ Az allegória és az allegóriaelméletek történetének rövid összefoglalását lásd Hans-Georg Gadamer: „Wahrheit und Methode”, J. C. & B. Mohr, 1965, 66. kk.

¹³⁹ Azokból az egész műben rendszeresen ismétlődő megjegyzésekből, amelyek az esztétika dialektikus materialista és történelmi materialista részének dialektikus szétválaszthatóságára utalnak, v.ö. ehhez pl. „Az esztétikum sajátossága”, II, I. h. 627.

¹⁴⁰ Ursprung . . . ; Sch. I. 283. k. Magyarul KP, 128. k.

az esztétikai mimézisnek, mint amilyen a partikularitás irányában a kellemesség. Az allegória pozitív meghatározása arra az igaz, általános megállapításra szorítkozik, hogy mindig transzcendencia, vallásos szükséglet kifejeződése. Ezzel nem tudunk meg semmit arról, hogy miért funkcionált művészetként. S ugyanígy a művészet történetét semmiképpen sem alapozhatja meg, hiszen minden néhány alaprendencia sémájába rendezett művészettörténelemre igaz Benjamin bírálata, hogy a művészet történetírása illusztrációs anyagává süllyed. Végül a műkritikát sem alapozhatja meg — maga Lukács sem oldotta meg azzal a Kafka-rejtélyt, hogy kimutatta az allegorizáló megformálást.¹⁴¹

Két olyan kérdéskör van véleményem szerint, amely az allegória elmélete számára döntő jelentőségű. A *közösség* történetfilozófiai és a *befogadás* művészet- és történetfilozófiai kérdéséről van szó. Az allegória és az allegorizált között nincs meg az a belső egység, mint a szimbólum és a szimbolizált között. De ez — mint a műalkotások esetében minden — nem ítéhető meg tisztán objektív kritériumok alapján, s csak funkciójával, befogadásával együtt vizsgálható. Ezzel azonban máris relativizáltuk e kategóriákat. Minden allegória megértése nehézségekbe ütközik azoknak, akik nem ismerik az adott allegorikus jelrendszert. Ez a jelrendszer általánosságban tartalmilag meghatározhatatlan. Hogy hamarjában a legkülönbözőbb példákat soroljuk fel, lehet az szokásrendszer, valamilyen tan, például szekta-tételek, mítoszok, a Biblia ismerete, s lehetnek egészen speciális ismeretek. A példák, amelyek vég nélkül tágíthatók — így a keleti művészetek irányába —, még az allegóriának csak egyik típusát jellemzik, azt, amelyben elvileg feltételezhető a műbe rejtett ismeretanyag teljes megértése. Ez azonban csak zárt közösségekben képzelhető el, ahol az allegorikus ábrázolás nem is válik *problémává*, s ha tudatosul, akkor mint a művészet (vagy az attól még sokáig el nem különített retorika) technikája. Ezért gondolom, hogy hatalmas történelmi cezúra választja el a funkcionáló közösségek *allegóriáit* a polgári világ „közösségmentes társadalmának” *allegorizálásától*.¹⁴² De ezzel a zárt allegória is fokozatosan megszűnik s az allegorizálás mint formateremtő *tendencia* — soha be nem végzett tendencia — marad meg. Ez a fokozatosság is minden bizonnyal részben a szerves és zárt közösségek tényleges megszűnésének fokozataival és megszűntük tudatosodásával, részben pedig virtuális közösségek épülésével és omlásával függ össze. (A fokozatos megszűnésnek az sem mond ellent, hogy az átmeneti időben az allegóriával belső lényegük szerint affinis művészetek vagy műfajok születnek, mint a balett vagy éppen a szomorújáték.) Az allegória számára a közösség léte nem kérdés. Ez a közösség a primitívtől az arisztokratikusig a legkülönbözőbb lehet, de kétségtelen, hogy a mű befogadása meghatározott, egyértelmű benne. Itt még számtalanszor előfordul, hogy az allegória — szimbólum ellentét tulajdonképpen úgy jelentkezik, mint — Benjamin kategóriájával élve — a tárgyi tartalom és a valóság tartalom ellentéte. Saját korában a mű allegóriaként funkcionál és később óriási tudományos erőfeszítések kellenek hozzá, hogy eredeti értelmüket feltárják. De — miközben a befogadó számára mindaz az ismeret eltűnt, ami egykor a mű mögött áll — eltűnik szimbolikus jelentése és jelentősége. A természetadta közösségek transzcendens kozmosz alatt működnek.

¹⁴¹ V.ö. Franz Kafka vagy Thomas Mann?; Lukács: „Világirodalom”, II, 224. kk.

¹⁴² Egy marxista történelmi közösségelmélet nagyszabású vázlatát — részben Marx nézeteinek összefoglalását és meggyőző interpretációját, részben továbbfejlesztését — lásd Fehér Ferenc „Az antinómiák költője (Dosztojevskij és az individuum válsága)” c. könyvének „Az individuum válsága” c. fejezetében, Magvető 1972, 5. kk.

Ha már különválasztható ideológiai közösségek épülnek rájuk, akkor azok legtöbbször részben vagy egészben szintén a transzcendenciára irányulnak -- gondoljunk csak a katolikus egyház hatalmas középkori közösségére. Ezek a jólismert tények jelzik, hogy magának a transzcendencia kategóriájának is olyan történelmi értékelésére van szükség, amely annak mindenkor immanens feladatából, világon belüli küldetéséből indul ki. Ezen az alapon *nem* lehet egyszerűes sémát kialakítani a transzcendencia funkciójáról az emberi életben.

A közösség problémája az *allegorizálásban* is meghatározó jellegű, de éppen-séggel mint probléma. Az allegória kiindulópontja a *létező* közösség, az allegorizáló tendenciák vagy keresik ezt a közösséget, de keresésükről nem véve tudomást, létezővé stilizálják, vagy elvesztéséből, nem-létéből konstruálják meg e felismerés -- szintén létezővé stilizált -- negatív közösségét, a „családtalanok óriás családját”, mint Kosztolányi mondta. A befogadók számára most jelentkeznek nagy erővel azok a nehézségek, amelyek tudatosítják az allegorizálás művészi problematikáját. De jelentkezik egyszersmind a „beavatottak”, az ugyanazt érzők vagy beleérzők, az ugyanazt gondolók vagy belegondolók nagyerejű ellentámadása. A közösségnélküliség és a közösségkeresés antinómiája hozza felszínre az allegorizálás antinómiáját, amely lappanghatott a régi allegóriákban, csak éppen soha nem került napfényre, mert ezek saját korukban -- és ez a saját kor Európán kívül itt-ott csökevényesen akár a mai napig is eltarthat -- egyértelműek voltak, allegória és allegorizált belső egységét a zárt közösség belső egysége helyettesítette, utóéletük pedig vagy nem volt, vagy nem-allegorikus utóéletük volt. Ez az ellentét -- mint sokan elmondták már -- a meghatározatlan sokértelműség és a szigorú, közvetlen egyértelműség között van. Ellentét -- mondjuk --, de hozzá kell tennünk: a zárt allegóriák *nem* ellentétként funkcionálnak. Dante számára a „betű szerinti és allegorikus” nem antinómia.¹⁴³ Az ellentét csak a német klasszikában és romantikában tudatosodott. Kétségtelen, hogy minden allegorizálásban transzcendencia működik. (Mondani sem kell, hogy van transzcendens jellegű szimbolikus megformálás is, csakhogy ott nem szükségszerű ez a viszony.) De ez nem jelenthet rendezőelvet, mert azzal, hogy a transzcendencia a polgári életben lassan megszűnik a mindennapok szerves része lenni, egymással homlok-egyenest ellentétes transzcendencia-fogalmak jönnek létre. Funkciójuk *vagy* a transzcendálhatatlannak felismert polgári világon belül van, *vagy* éppen a világ meghaladhatóságát hiposztazálja. Lehet hagyományos istenhit vagy magánvallás, jelentheti isten -- mint Blochnál láttuk -- éppen a világon belüli megoldást, elszakadhat teljesen az istenképzettől és megalapozhatja a legkülönbözőbb ideologikus közösségfogalmakat. Maga a proletariátus is -- mozgalom nélkül -- számos történelmi korszakban a történelmi jövő szempontjából így funkcionál. Ha csak Benjamin két kedves művésze, Gide-re és Brechtre gondolunk -- s mindkettejüknel kétségtelenül kimutathatók allegorizáló törekvések --, elmegy a kedvünk attól, hogy az allegorizálás alapján fogjunk össze műveket s művészi szándékokat. Másodsor az allegorizálás önmagában nem jelenthet értékítéletet, bár -- a régi allegóriával szemben -- már nem lehet stílussteremtő. (Baudelaire-rel kapcsolatban ezt éppen Benjamin mutatta ki.¹⁴⁴) Mindig előfordulhat -- de igazi művészi sikerrel csak a legnagyobbaknál, így Baudelaire-nél vagy Kafkánál --, hogy éppen az allegorizáló ábrázolás

¹⁴³ Dante: A vendégség; „Dante Alighieri Összes Művei”, Magyar Helikon, 1965, 185.

¹⁴⁴ V.ö. Zentralpark; KP, 290. k.

és tárgya közötti belső feszültség válik titkos tárgyává, s ezen a fantasztikus kerülőúton születik meg a mű belső egysége. Kétségtelen, hogy mind a romantika, mind az avantgarde művészi produktumainak mély hajlama van az allegorizálásra. A jelen pillanatban — marxista romantikaelmélet és avantgardeelmélet híján — csak azt a benyomásomat mondhatom ki, hogy az allegorizálás mégsem lehet e művészi és ideológiai komplexumok megértésének kiindulópontja. Már csak azért sem, mert úgy tűnik, hogy e komplexumokon *belül* is antinomikus irányzatok állnak egymással szemben. Az allegorizálás pedig nem *egy* totális formaelv, hanem egymástól teljes mértékben elütő formakoncepciók eleme lehet. Mindezek a megjegyzések nem intonálhatnak allegóriaelméletet.¹⁴⁵ Feladatunk csak az volt, hogy az allegória és az allegorizálás helyét kijelöljük. Ha helyes a kettő közötti éles cezúra feltételezése, akkor a barokk allegória a fordulóponton áll. Elemei még jórészt a zárt allegóriák világából valók, s technikailag maga is ilyen allegória marad, de formastruktúrája gyökeresen új. A struktúra ugyanis számot vet az allegória bizonytalan-sokértelművé válásával, a befogadás jellegének fordulatával és növekvő nehézségeivel. Ez a fordulat egyértelműen kiderült Benjamin elemzésében, még akkor is, ha mérhetetlenül gondos, de sohasem unalmas filologizálása itt-ott eltakarja azt. Ezt fejezi ki a *rom* funkciója a barokk művészetben, amit joggal hangsúlyoz: a rom, miközben allegorikusan előrevetíti az ember és a történelem sorsát, ítéletet mond saját magáról, a művészetről is. Az allegória a barokkban válik töredékessé. A dologi a személyessel, a töredék a totálissal egyenlő hatalommal áll szemben, ha az allegória áll szemben a szimbólummal — mondja Benjamin.¹⁴⁶ Először most válik az allegória *tudatos* válságtermékké, amely, mint befogadókra, a válság felismerőire s átélőire számít. A tipikus barokk allegorikus műfaj, a szomorújáték, nem játék, ami szomorúvá tesz, hanem szomorúak játéka — definiál Benjamin. Elutasítja tehát az arisztotelészi poétika Lessingnél is kísértő modern félreértelmezését, amely a drámai műfajokat a pszichológiai hatásból próbálja levezetni. Mégis, ellentétben a tragédiával, amelyben a néző egy tett végrehajtásának befogadója és bírója, a szomorújáték a nézők szomorúságára apellál. *A szomorújátékot a nézőből kiindulva lehet megérteni.*¹⁴⁷ Ebben van ennek az allegorizálásnak a rejtett előfeltétele, a közönység a szomorúság világnézeti állapotában jelentkező tudása, beavatottsága. „A szomorúság úgy érzi, hogy teljesen a megismerhetetlen által ismerszik meg.”¹⁴⁸ Ebben a szomorúságban egy elszigetelt *individuum* viszonya mutatkozik meg a világhoz. Ha Benjamin a görög polisz bomlásában véli felismerni a szomorújáték kezdeményeit, akkor éppen ebből a korszakból, az elszigetelt *individuum*, a magánember kialakulásának nagy és félbemaradt történelmi születés-pillanatából¹⁴⁹ említhetünk példát e metafizikus szomorúság megjelenésére is. Eurip-

¹⁴⁵ Ehhez a megfelelő terjedelmen kívül az előmunkálatok is hiányoznak. Megoldását hoz részletesebb közösségtipológiára, egy ehhez kapcsolódó befogadélméletre, valamint műfajelméletre volna szükség és mindezeknek az allegóriák s allegorizáló művek beható formaanalízisében kellene helyükre találniuk. Fel kellene tárnunk az egyes művészeti ágak (például a festészet, vagy a líra) nagyfokú allegorizáló hajlandóságának okát, a kifejezetten allegorizáló művészetek vagy műfajok mibenlétét s azt, hogy más művészetek (mint a szobrászat) miért kevésbé affinisek az allegóriára.

¹⁴⁶ V.ö. Ursprung . . . ; Sch. I. 311. Magyarul KP, 161.

¹⁴⁷ V.ö. i. m. 241.

¹⁴⁸ I. m. 349.

¹⁴⁹ Az athéni polisz bomlását, mint ilyen folyamatot, Heller Ágnes elemezte „Az arisztotelészi etika és az antik etosz” c. könyvében, Akadémiai, 1966, 25. kk.

pidész Oresztészére gondolok az azonos című drámában. S mint ott a megzavarodott népgyűlés jelenete világosan bizonyítja, a közösség felbomlása áll a jelenség mögött. Benjamin tanulmányának minden kérdése mögött is a közösség áll. Történetfilozófiai szempontból ennek vetülete az esztétika szférájában a befogadás. Két korai fő művében hol nyíltan, hol rejtetten minduntalan felbukkan ez a két kategória. Benjamin későbbi munkásságában, ahol a közösségek felbomlása a közösségek újrafelépítésének reményével együtt merül fel, ez a kettő rendezőelvvé válik.

GASSENDI „DISQUISITIO METAPHYSICÁ”-JA — DESCARTES ELMÉLKEDÉSEINEK BÍRÁLATA

REZSŐ MARGIT

A XVII. század filozófiatörténetének egyik legjelentősebb eseménye volt Descartes „Elmélkedései” körül lezajlott vita. Ennek a vitának egyik legjelentősebb résztvevője Gassendi volt. A polémia tanulmányozása azért tanulságos számunkra, mert megvilágítja, hogy helytelen Descartes-ot a XVII. századi filozófiatörténet alapvető reprezentánsának tekinteni. Descartes ismeretelméleti gondolatai ugyanis nagyrészt igen értékesek, de filozófiája egészét nem lehet a korszak legjellemzőbb kifejezésének tekinteni. A filozófiatörténetnek ez a Descartes-centrikus felfogása könnyen odavezet, hogy a korszak irodalmával, ideológiatörténetével stb. foglalkozó művek és a filozófiatörténet között nagy szakadék keletkezik. A korszak ideológiai történetét tanulmányozva, világossá válik, hogy távolról sem Descartes-nak volt a legnagyobb hatása a kor gondolkodóira, és még inkább az, hogy más gondolkodók számos kérdést mélyebben és haladóbb szellemben tárgyaltak nála.

Az, hogy Descartes filozófiájának a korlátai nem voltak ugyanakkor kora ideológiájának korlátai is — kitűnik az „Elmélkedések” körüli vitából is, és a legkiváltképpen Hobbes és Gassendi Descartes-nak tett ellenvetéseiből. Míg azonban Hobbes ellenvetéseit igen sommásan fogalmazta meg, és nem elemzte részlegesen a descartes-i gondolatrendszert, Gassendi igen komolyan vette a Descartes-tal folytatott polémiaát. Előbb (Mersenne felszólítására) röviden összefoglalta ellenvetéseit, majd miután Descartes ezekre válaszolt, ezeket „Instanciáiban” elmélyítette, alaposan elemezve Descartes „Elmélkedéseit”. Így a „Disquisitio Metaphysica”¹ (Gassendi Descartes-kritikájának összefoglalása) terjedelmes kötetet tett ki, és az arisztotelianusok ellen írt befejezetlen vitairat után Gassendi életművének igen jellemző és a kor filozófiatörténetének kiemelkedő alkotása lett.

Gassendi a XVII. század filozófiatörténetének jelentős és ideológiailag nagyhatású alakja volt. Filozófiai jelentősége — ellentétben a filozófiatörténeti köztudatban e tárgyban uralkodó felfogással — nem pusztán abban állott, hogy előfutára volt a locke-i szenzualizmusnak, hanem Epikurosz, Bacon, továbbá a kortárs Hobbes és Grotius hatására megalapozott egy lényegében materialista ontológiai koncepciót, amelyben a későbbi materialista filozófia számos gondolatát anticipálta. Ez a koncepció azért hámozható ki műveiből nehezen, mert Gassendi latinul írt, és minden állítását igyek-

¹ *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa*. Gassendi: „Opera Omnia”, Lyon 1658, III. köt. A továbbiakban e kötetnek csak az oldalszámát jelezzük, arab számmal, pl. (291.). Egyéb kötetből származó idézeteket a kötet római számával és arab oldalszámmal jelöljük, pl. (II, 281.).

szik az egyházatyákból és a skolasztika mestereiből vett idézetekkel körülbástyázní, egyrészt óvatosságból, másrészt pedig azért, mert mint Marx írja: „Gassendi Epikurost kiszabadította az alól az interdiktum alól, amelyet rá az egyházatyák és a középkor . . . kimondtak. Katolikus lelkiismeretét összeegyeztetni igyekezett pogány tudásával . . .” (Marx: „A démokritoszi és epikuroszí természetfilozófia különbsége”, 7.) A Descartes-tal folytatott vitában azonban „katolikus lelkülete” kevésbé tűnik ki. Ez a vitairat a mai olvasó számára a leghozzáférhetőbb a filozófus írásai közül és érdemes arra, hogy foglalkozzunk vele.

1. A POLÉMIA ÉRTÉKELÉSÉRŐL

Descartes és Gassendi polémiájának értékelése tekintetében szembetűnő számos tanulmány álláspontja: Gassendi vagy nem értette Descartes-ot, vagy ha megértette, ellenvetéseiben csak dogmatizmus-ellenessége és szkeptícizmus a figyelemreméltó, álláspontjának egyedüli pozitív mondanivalója egy empirista tudományfelfogás és szenzualista ismeretelméleti álláspont volt. A Gassendival foglalkozó tanulmányok szinte kivétel nélkül a két álláspontot vallják. Vannak azonban olyan vélemények is, amelyek szerint Gassendi és Descartes között lényegében csak félreértés volt. François Meyer szerint Descartes és Gassendi egészen közel volt egymáshoz, mert mindketten istenre gondoltak. („Actes du Congrès du Tricentenaire de P. Gassendi”, Digne 1957, 225.) Rochot például, aki Gassendit alapvetően vallásos filozófusnak tartja, a vitáról a következőket írja: „Descartes és Gassendi pörlekedése mindig két ellenséges fivér pörlekedésének tűnt előttünk . . . Mindenesetre mindegyikük biztos volt a maga igazában, és innen eredt a polémia hevéssége.” (Rochot: „Les travaux de Gassendi sur l'Épicure et sur l'atomisme”, Paris 1944, 122.)

Még a legszínvonalasabb tanulmányok is csak Gassendi ismeretelméleti és tudományelméleti álláspontját állítják szembe a descartes-i metafizikával. Rochot pl. Gassendi ellenvetéseiről írott cikkében (Gassendi et la logique de Descartes; „Revue philosophique”, 1955, 300—308.) azt írja, hogy Gassendi mint a tapasztalat filozófusa, fellépett Descartes-nak azzal a kísérletével szemben, hogy a világot önmaga tudatába mélyedve akarta megismerni. Gassendi, Rochot szerint, nem értett egyet Descartes fogalomfelfogásával. Mert — mint írja — „a fogalom a ténybeli adottságok felfogásának egy módja (egy empirista számára), de végső soron mindezeket az érzékelés szolgáltatja”. Mindketten egyetértettek abban, hogy a megismerést meg kell reformálni, de míg Descartes az érzékelést vádolta, Gassendi csak az értelem gyengességét okolta minden tévedésért és elhanyagolta azt a belső evidenciát, amelyet az alany magában talál. Ám — mondja Rochot — a „Syntagma” végleges fogalmazványában, Descartes halála után már egészen más hangot ütött meg Gassendi.

Tullio Gregory² is a vita számos ismeretelméleti problémájának színvonalas elemzését adja könyvében, de a Gassendi-féle álláspontnak csak a kritikai jellegét tartja lényegesnek. Gassendi — írja a szerző — arra törekedett, hogy Descartes-nak a skolasztikus és arisztotelianus filozófiával való rokonságát kimutassa. (116.) Hangsúlyozza az antimetafizikus vitairatok és a „Syntagma” különbségét (213.), egyébként arra hivatkozva, hogy Gassendi a descartes-i

² Tullio Gregory: „Scetticismo ed empirismo, Studio su Gassendi”, Bari 1961.

istenbizonyítékokkal szemben a maga istenbizonyítékait vonultatja fel, nem tartja Gassendit sem mentesnek a teológiai törekvésektől. Gassendi polémájának a korlátját az képezte — írja Gregory —, hogy a deduktív fizika és a metafizika Descartes által igényelt kapcsolatát a skolasztika felfogásával azonos struktúrájú koncepciónak tartotta. (116.)

A vita értékelésének egész irodalmában alig fordul elő olyan álláspont, amely ezektől lényegesen eltérne. Ezért figyelemreméltó kivételt képez O. R. Bloch cikke. („Revue philosophique”, 1966, 217—236.) Bloch megállapítja, hogy Gassendi ellenvetései és az „Instanciák”, amelyek ezeket elmélyítik, különleges helyet foglalnak el az „Elmélkedések”-ről folytatott vitában.

Descartes többi ellenfele vagy a skolasztikus hagyomány többé-kevésbé eredeti szószólója volt (Caterus és Bourdin), vagy kartéziánus, mint Arnauld, ezért lényegében mindkét esetben egy közösen elfogadott metafizikán belül maradt a vita. Hobbes esetében nem jött létre dialógus a két filozófus között. Gassendi ellenvetéseivel azonban a vita más síkra helyeződött — írja Bloch. (220.) Bár az ellenfelek néha úgy tesznek, mintha nem értenék meg egymást, a dialógus mégis mélyebbre hatol. Gassendi, amikor szembekerül egy olyan rendszerrel, amelyet elvet, de amelynek egységét és koherenciáját el kell hogy ismerje, arra kényszerül, hogy a rendszerhez mint egészhez viszonyuljon. Gassendi tehát az „Elmélkedések”-ben a descartes-i filozófia alapeszméit kritizálja. Bloch Gassendi Descartes-kritikájában a descartes-i gondolatrendszer struktúrájának a bírálatait méltányolja. Rámutat arra, hogy amikor Gassendi a descartes-i gondolatmenetet számos esetben szillogizmus formájába öltözteti és úgy kritizálja, ezt nem azért teszi, mert számára a szillogisztikus formának bizonyítóereje volna, hanem azért, hogy a Descartes által követett sémát feltárja. Ilyen szillogizmust használ Gassendi a „Második Elmélkedéssel” kapcsolatban is. Ennek lényege az, hogy Descartes okoskodása szerint a fő tétel: azok a dolgok, amelyeket külön fogalomban fogok fel, valóságban is különböznek. Altétel: mivel én két dolgot (a kiterjedést és a gondolkodást) külön fogalomban fogok fel, e fogalmak bennem külön találhatók. Zárótétel: ezért a kiterjedés és a gondolkodás külön létezik. Descartes tehát a fogalmak felosztását átviszi a valóság felosztására, a megismerés törvényeiről átmegy a lét törvényeire. Bloch ennek a valóban lényeges problémának a felvetését tartja Gassendi érdemének. Szerinte Gassendi a descartes-i módszert és a descartes-i metafizikát együttesen veti el. Ugyanakkor azonban Bloch Gassendi metafizika-kritikáját sem tartja következetesnek, mert bár Gassendi — mint írja — egy sor ismeretelméleti tételt kimondott a vita során, célja mégis az volt, hogy megvédje azokat a hagyományos metafizikai tételeket, amelyeket a descartes-i eljárás nem tudott megvédeni. (234.) Eszerint tehát még Bloch álláspontján is következetlenség érződik. Gassendi ellenvetéseinek pozitív értékelése ellenére sem veszi észre, hogy Gassendi ismeretelméleti megállapításai tulajdonképpen egy ontológiai rendszer következményei.³

³ Tanulmányom elkészítése után jutott el hozzám O. R. Bloch könyve: *La philosophie de Gassendi (nominalisme, matérialisme et métaphysique, La Haye 1971)*. Bloch kiváló könyve elemzi a Descartes-tal folytatott vitát is, de végeredményben azt tartja róla, hogy a Gassendi által képviselt álláspont nem szegezett szembe a descartes-i ontológiával egy rendszerezett, végiggondolt materializmust, s a nominalizmus szolgált Gassendi fő fegyverül a descartes-i idealizmus ellen. Bloch tehát könyvében is a Descartes-tal való vitának csak az ismeretelméleti, módszertani jelentőségét hangsúlyozza és Gassendi ontológiai koncepciójának érvényesülését nem értékeli kellően.

A Gassendi-féle ellenvetések értékelése esetében a legtöbb szerző azt hangsúlyozza, hogy Descartes hatott Gassendira, és ez a hatás a „Syntagmá”-ban érzékelhető. Am azt egyetlen szerző sem tárgyalja, hogy Gassendi ellenvetéseinek milyen hatásuk volt más filozófusokra, így pl. Leibnizre. Leibniz pl. a descartes-i filozófia számos problémáját Gassendival azonos módon ítélte meg. (A reflexió kérdését és cogito-problémát, a hiperbolikus kételkedést stb. Descartes bizonyításait az elméleti kérdésekben álbizonyítékoknak tartotta.⁴) Gassendi Descartes-tal való polémiájának legtöbb tétele egy önálló rendszert tár fel, méghozzá olyan rendszert, amely — bár kevésbé látványosan, mint a descartes-i — mégis hatással volt százada és a következő század filozófiájára és ideológiájára.

2. A DESCARTES-I METAFIZIKA EREDETE ÉS ÉRTÉKELÉSE

A descartes-i metafizika eredete és értékelése körül sok vita folyt és folyik. E metafizika eredetét tulajdonképpen a legtöbb kutató igyekszik összeegyeztetni és szerves kapcsolatba hozni a descartes-i természetfelfogás és a descartes-i ismeretelmélet, elsősorban a „Szabályok”-ban kifejtett ismeretelmélet tartalmával. Gyakran azok a filozófiatörténészek is, akik e két terület között törést látnak, túlbecsülik a descartes-i metafizikában rejlő előremutató tartalmat. Ennek egyik alapvető oka a descartes-i gondolatmenetek valóban megragadó szépsége, de főleg az a tévhit, mintha a descartes-i filozófiának egyenes folytatása lenne mindaz, ami a későbbiekben, a XVII–XVIII. században a filozófiában végbemegy. A marxista filozófiatörténészek is túlbecsülik Descartes hatását a felvilágosodás szellemében, és nem látják meg Gassendi, Fontenelle, Cyrano de Bergerac örökségét. A felvilágosodás Franciaországban nemcsak a descartes-i és locke-i tőhagyományokra támaszkodott, hanem azt írók és gondolkodók hosszú sora készítette elő.

Lefèbvre Descartes-könyve⁵ jellegzetes példája a descartes-i metafizika túlértékelésének. Lefèbvre álláspontja tulajdonképpen az, hogy a descartes-i metafizika a megismerés kinövése. (278.) Az eltúlzott kételkedés az, amely Lefèbvre szerint a tudomány területéről a metafizikához vezet. Ez felelős a karteziánizmus minden zavaráért. Amikor a módszeres kételkedést felváltja a hiperbolikus kételkedés, az ember hirtelen alábecsült állapotba kerül, a tévedés és a rossz színvonalára (287.) — írja.

A hiperbolikus kételkedést illetően Lefèbvre lényegében ugyanazt mondja, mint Gassendi, csak hogy míg Gassendi a descartes-i metafizikát a maga egészében feleslegesnek és a skolasztika visszacsempészési kísérletének minősítette, addig Lefèbvre indokolatlanul nagy szerepet tulajdonít a filozófia fejlődésében a descartes-i metafizikának. Lefèbvre tévedésének azonban mintegy az a tétel a summája, amely szerint a descartes-i ontológiai istenbizonyítékhoz kapcsolódik a modern materializmus. Az ontológiai istenbizonyíték — mondja Lefèbvre — a gondolkodás és a természet egységének gondolatához vezet, s ez a Spinoza-féle természetfelfogáson keresztül vezet át a materializmushoz. Lefèbvre szerint a descartes-i fizika *csak* a belőle kifejlődő természettudományokhoz visz. (Ebben a vonatkozásban a „Szent család”-ot idézi.) A filozófia fejlődésében ezzel szemben indokolatlanul nagy szerepet tulajdonít a metafizikának.

⁴ Leibniz levele Rémond-hoz, 1714. júl. Leibniz, Gerhard kiadás, III, 621.

⁵ Lefèbvre: „Descartes”, Szikra 1949.

zikának. Eszerint pl. Bayle is a descartes-i metafizikából kovácsolta azt a szkepszist, amellyel a metafizikát megdöntötte. Így tehát — mondja Lefèbvre — Bayle kritikai műve nem a descartes-i fizikát, hanem a metafizikát tekintheti alapjának.

Lefèbvre álláspontját az indokolja, hogy a descartes-i fizika egymagában valóban nem vezetett el szervesen emberi-társadalmi filozófiai problémákhoz. A descartes-i metafizikában kifejlesztett problémák azonban nem a Bayle által és a felvilágosodás által megjelölt irányba mutattak, hanem mondhatjuk, hogy éppen az ellenkező irányba. Lefèbvre az alapproblémát fogalmazza meg rosszul. Igaz, hogy a fizika *egymagában* nem vezet el az emberi társadalmi problémákhoz, de az alapkérdés Descartes és kora esetében az, hogy Descartes miért kapcsolta össze fizikáját metafizikával, miért nem profanizálta jobban alapvető filozófiai elveit, miért nem valósította meg következetesebben a teológia és a filozófia elválasztását. Descartes beszél arról, hogy egyes kérdéseket (pl. a szentháromságot) nem lehet ésszel vizsgálni. De a saját metafizikáját olyan kérdések vizsgálatának tekintette, amelyek — szoros kapcsolatban tudományos-elméleti-módszertani kérdésekkel — a teológiát is érintik, teológiaiak és filozófiaiak egyszerre. (Isten léte, a test és a lélek különbözősége stb.) Az ilyen kérdésekkel kapcsolatban a teológusok arra ösztönzik a filozófusokat, hogy az ész világosságával próbálják ezeket bizonyítani. („Notae in programma”, A. T. VIII, 353.)⁶ Erről ír az „Elmélkedések”-et bevezető levelében is a Sorbonne teológusainak. „*Mindig azon a véleményen voltam, hogy az istenre és a lélekre vonatkozó kérdések a legfontosabbak azok közül, amelyeket inkább a filozófia, mint a teológia segítségével kell megoldani. Mert bár nekünk, hívőknek, elegendő, hogy a hit révén van bizonyosságunk arról, hogy van egy isten és hogy az emberi lélek nem pusztul el a testtel együtt, de nyilvánvalóan a hitelenekeket nem lehet egy vallás, vagy akár egyáltalán valamely erkölcsi erény szükségességéről meggyőzni, ha előbb e kettőt nekik természetes érveléssel (raison) nem bizonyítják.*” (A. T. IX, 4.) Éppen ez a Descartes-probléma kulcskérdése, hogy Descartes a metafizikától miért nem jutott el egy nem-metafizikai jellegű ontológiáig, bár ennek elemei filozófiájában megvannak.⁷

Gassendi Descartes-tal való polémiájának az a lényege, hogy Gassendi a metafizikával ontológiát állít szembe.

A descartes-i metafizika ideológiai tartalma lényegében ugyanaz, mint a janzenizmusé: egy még erőtlen polgárság ideológiai felszabadulási kísérlete a feudalizmus alól.

A descartes-i metafizika a francia társadalom válságos korszakában, társadalmi és ideológiai válság kifejezéseként született meg. Alapvető tartalma az ember önállótlanágának hirdetése, s e lényegében pesszimisztikus metafizika alapvető oka az emberi cselekvés értelmébe vetett hit hiánya.

A descartes-i metafizika alapvetően nem a kor fizikájából, hanem a kor morális problémáiból magyarázható. A kor morális problémája pedig alapvetően az emberi cselekedetek hatásköreinek, az emberi cselekedetek értékelésének kérdése volt. A descartes-i filozófián kettősség vonul át: egyrészt annak a hite, hogy az emberi élet tudományosan, racionálisan megszervezhető és az ember a természet ura lesz, másrészt egy alapvető függőség istentől —

⁶ „Oeuvres de Descartes”, Adam et Tannery kiadásában, a továbbiakban: A. T.

⁷ A teológia — metafizika — ontológia fejlődési vonalra vonatkozólag lásd Munkácsy Gyula „Suarez és az ontológia előtörténete” c. cikkét, „Világosság”, 1971/4.

az ember és a világ létantinómiája gondolatától való visszarettenés.⁸ Ez utóbbi adja a descartes-i metafizika magyarázatát, s ez az utóbbi gondolat jellemzi a janzenizmus irányzatát is. A janzenizmus Arnauld által megfogalmazott alapelve az volt, hogy az embernek cselekednie kell anélkül, hogy tudná, hogyan illeszkednek be tettei isten szándékába. Corneille és Racine tragédiáiban egyaránt „amint ezt Lucien Goldman kifejti” uralkodik az emberi világon. Ez az elrejtőzött isten — amint ezt Lucien Goldman kifejti — tragikus világgépet eredményez. (Lucien Goldman: „Le dieu caché”, Paris 1955.)

A descartes-i filozófia rokonságát a janzenizmussal a tudomány és az erkölcs kapcsolatának a felfogása is jellemzi. Arnauld véleménye az volt, hogy a racionális megismerés az erkölcs területén nem szuverén. Egyetlen terület van a racionális megismerés számára, ahol az embernek nincs szüksége sem a szív, sem a hit segítségére, s ez a tudomány területe. A janzenizmus álláspontja is az volt, ami Descartes-é, a tudás kritériumai, a tiszta és világos belátás igénye nem érvényesülhet az emberi cselekvésnek, az erkölcsnek a világában, a janzenizmus szerint azért, mert az isteni kiválasztottság beláthatatlan. A janzenizmus szerint az ember istenhez mint egy távoli lényhez fordulhat, anélkül, hogy igényelhetné a gondviselés befolyásolását. Descartes pedig, amikor elválasztotta egymástól az ember tudományos tevékenységét, ahol a tiszta és világos belátás uralkodik — a mindennapi életviteltől és moráltól, ahol ez nem lehetséges —, tulajdonképpen ugyanezt mondta.

Ez a morális felfogás az evilági cselekvés értelmének, jelentőségének a tagadása, az, ami Descartes-ot és a janzenistákat összefogja. Ez képezi az alapját a hétköznapi életben és a morális cselekvésben érvényesülő „józan ész” és az elméleti tudás éles elválasztásának is.

Arnauld és Descartes szabadságfelfogása lényegében azonos. Arnauld és Descartes közös példája a szabadságra vonatkozólag megmutatja felfogásukat. Arnauld ugyanis így ír: Ha egy királyt az alattvalói szeretnek és sohasem hanyagolják el a kötelességeiket, ha számukra lehetetlen az, hogy kötelességeiket elmulasszák teljesíteni — lehet-e mondani, hogy az alattvalók nem szabadok?⁹ — Descartes hasonlóan ír: ha az isteni kegyelem megvilágít valamit az értelem fényével, ez növeli szabadságomat. (Levél Mesland-hoz, A. T. IV, 116. és 4. Elmélkedés.) A szabadság és a szükségszerűség sajátos egysége, azaz isten általi determináltság mint szabadság a janzenizmus alapeszméje volt. Ezt a gondolatot vallja magáénak Descartes is.

Aszmusz Descartes-könyve véleményem szerint a descartes-i szabadságfelfogást indokolatlanul azonosítja a mechanikus materializmus szabadságfelfogásával. „Descartes-nak a negyedik ‚Elmélkedés’-ben kifejtett tanítása — írja Aszmusz — azt a zseniális gondolatot tartalmazza, hogy az emberi tettek emberileg elérhető szabadsága egyáltalán nem zárja ki sem a tettek szükségszerűségét, sem feltételezettségét, hanem egységet alkot ezzel a szükségszerűséggel. Ebben a tanításban, amely szerint a szabadság egybeesik a szükségszerűséggel, Descartes közvetlen elődje Spinozának. Eltekintve az idealista, sőt részben vallásos köntöstől, gondolatának lényege mélységesen realista, s a későbbi materializmus egyik legfontosabb tanításának előfutára.” (Aszmusz: „Descartes”, Gondolat 1958, 175.)

⁸ Ez nyilvánul meg Descartes metafizikájának híres circulus vitiosusában is, ahol nem dől el, hogy a világos belátás egymagában bizonyítja-e az igazságot, vagy isteni garancia is kell hozzá.

⁹ Idézi Strowski: „Pascal et son temps”, 160.

Aszmusz érvelésének gyengéje abban áll, hogy nem elemzi, miben tér el Descartes szükségszerűség-felfogása a materialista felfogástól, és indirekt módon azt látszik bizonyítani, hogy ez a korszak leghaladóbb felfogása. Holott ez nem igaz. Descartes-nál a szükségszerűség alapvetően istentől függ, tehát a világ végső soron nem autonóm. Megfogalmazását tekintve, a gondolat hasonlít a spinozai szabad szükségszerűséghez, vagy a mechanikus materializmusnak ahhoz az elvéhez, hogy az emberi szabadság alárendelt eleme a természet determináltságának, tartalmilag azonban Descartes-nál a világ folyamatainak determináltsága nem belső, alapvetően istentől ered. A természet törvényeit isten teremtette és állandóságuk isten tökéletességét fejezi ki.

A descartes-i szabadságfelfogás a descartes-i filozófiának éppen a gyenge pontjai közé tartozik. Descartes ugyanis a szabadságot azonosítja a szabad akarattal. „. . . Szabadnak nevezem általában azt, ami önkéntes” — írja. (Levél Mesland-hoz, 1644. A. T. IV, 116.) Descartes nem elemzi a spontaneitás és a szabadság különbségét. Ami nem *kényszerű*, hanem akarattal történik, az *szabadon* megy végbe.

Gassendi szabadságkonceptiója a vitában nem szerepel részletes kifejtésben. A kérdés jelentősége miatt azonban megér egy kitérést, hogy e koncepciót a „Syntagma Philosophicum” alapján összefoglalva, szembeállítsuk Descartes felfogásával.

Abban a szabadság gondolatban, amelyet a polgári filozófiában legelőször Gassendi képviselt (Épikurosz nézeteit felújítva és különösen a társadalmi cselekvés kérdésében korrigálva), egy citoyen-szabadságtörekvés jelenik meg. A janzenizmus és a korai polgári gondolkodás predesztinációs tanítása általában az ember felett uralomra jutó áruterelés végzettségének ideológiai kifejezése volt. Gassendi szabadság gondolata ezzel szemben a burzsoá-citoyen kettősség egyik első megnyilvánulása. E kettősség csak a francia forradalom után bontakozott ki, és kifejezésre juttatta azt, hogy a polgár mint burzsoá az áruterelés rabszolgája, mint citoyen pedig önmaga képességeinek kibontakoztatására törekszik. A kettősség azonban csirájában már a francia forradalom előtt is megvolt, és Gassendi szabadságelméletét e citoyen-törekvés egyik első megnyilvánulásának tekinthetjük. Ebben a kérdésben Borkenau értékelését nem lehet helytállónak tekinteni. Borkenau ugyanis Gassendi epikureizmusát nemesi élvhajhászásnak tekinti, Gassendi „Frondelekkületéről” beszél, és nem elemzi Gassendi szabadságfelfogásának a tartalmát. (Borkenau: „Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild”, Paris 1934, 438.)

Gassendi szabadságfelfogása szorosan összefügg a józan ész jelentőségére vonatkozó nézeteivel, amelyekről a következő szakaszban lesz szó. Szabadságfelfogása megértéséhez mindenekelőtt tudnunk kell, hogy ő a kontemplációt, az elmélkedést nem tartja méltóbbnak az emberhez, mint a tevékeny életet. A tevékeny élet dicséretében odáig megy, hogy Epikurosz is átértelmezi. Az Epikurosz által hirdetett boldogság — írta — a tevékeny ember boldogsága. „Nem kell az epikurosz gyönyört egy alvó ember állapotának tekinteni, mert Epikurosz nem azt akarta, hogy a nyugalmat . . . a kábultság egy nemének tekintsük, de sokkal inkább egy olyan állapotnak, amelyben az élet minden tevékenysége kellemesen és kényelmesen megy végbe . . .” (II, 717.)

Gassendi szabadságfelfogása átgondolt koncepció. Két oldalról közelíti meg a problémát: a determinizmus oldaláról általában, és specifikusan az emberi

tevékenység oldaláról. A determinizmus általános problémáját illetően elválasztja a fatalizmust és a determinizmust. Amit fátumnak neveznek — írja —, az nem más, mint természetes diszpozíció, az ember embertől származik, a ló pedig lótól. (II, 836.) De ez a szükségszerűség sem abszolút változhatatlan, mert cselekvésünk során egyes természeti alapelveket érvényesítünk, másokat pedig visszaszorítunk. A véletlen sem az oksági összefüggés hiánya. A szerencse vagy véletlen „több ok összekapcsolódása és ezek kölcsönös egymásrahatása”. (II, 828.)

Ami a specifikusan emberi szabadság problémáját illeti, Gassendi a problémát nemcsak az általános determinizmus oldaláról akarja megközelíteni. Bár Epikurosz nyomán beszél a lélekatomok spontán mozgásáról, elhajlásáról, de nem ebből származtatja az ember szabadságát.

Az akarat az emberi szabadság *előfeltétele*. Az akarat az ember speciális természetes vágya, ám mivel emberi, *racionális vágy*. (II, 821.) A természetes törekvések emberi specifikuma az, hogy ezeket a tudat közvetíti. Az ember természetes mozgatóerői, vágyai, a képzelőerő és az ítélőképesség közbejöttével irányítja magatartását, tetteit. (II, 483.) Gassendi e kérdést tárgyalva, érdekes módon bizonyítja, hogy külön testről és lélekről nem lehet beszélni. Az emberek temperamentumát, természetes törekvéseiket véleményeik és képzelőerejük működése irányítja, képzelőerőnk, értelmünk pedig testünk jó működése érdekében tevékenykedik. Ebből magyarázható, hogy Gassendi az ember természetes törekvéseit, akaratát — ellentétben Aquinói Tamással — nem tekinti önálló képességnek. Az akarat az értelmet és annak ítéleteit követi. *A szabadság az értelem sajátja*. A józan ész mérlegelése, a döntés és cselekvés sokféle lehetőségének átlátását hozza létre — ezt nevezi indifferenciának —, és ez az emberi szabadság alapja. „*Az értelem indifferenciája abban nyilvánul meg, hogy nem tapad túlságosan . . . egyetlen ítélethez, és feladva korábbi nézeteit, más ítéletet is tud alkotni . . . Az értelemnek ugyanis nem olyanok a képességei, hogy azok csak egyfelé irányítanak, mint az élettelen tárgyakat a súlyuk, hanem . . . az igazat szem előtt tartva bármely dologról hol egyet, hol mást tud ítélni.*” (II, 824.) Ez az indifferencia a szabadság alapja. „*A szabadságot a választás lehetősége nélkül nem lehet megérteni. És nyilvánvaló, hogy csak ott van választás, ahol különbség van, mert . . . ha csak egyvalaminek a cselekvésére van képességünk, ott nem lehet választás.*” (II, 822.) Itt Gassendi kifejezetten vitatkozik Descartes-tal és a janzenistákkal, mert, mint írja, még ha a legfőbb jóra irányulnak is cselekedeteink, ha nem a magunk választásából cselekedtünk, cselekvésünk nem szabad. A legakaratlagosabb dolgok nem a legszabadabbak. Gassendi megkülönbözteti a spontán és a szabad cselekvést, mindkettő lehet akaratlagos, de nem mindkettő szabad. „. . . ez az akarat (a spontaneitás esetében) nem jelent szabadságot, hanem gyönyörűséget, élvezetet . . . és az erőltetettséget kizárását . . . Ez azonban nem nevezhető szabadnak, a gyönyör ugyanis még nem szabadság.” (II, 823.)

Visszatérve Descartes metafizikájának alapjaihoz, érdemes szemügyre vennünk a neotomista Gilson felfogását. Descartes-nak — mondja Gilson —, miután fizikájában kiküszöbölte a skolasztika szubsztanciális formáit és rejtett tulajdonságait, ezt a mechanisztikus fizikát azért kellett megfejtenie a metafizikával, mert e fizikai tételek valóságos voltát kellett igazolnia. Gilson szerint tehát a descartes-i fizika a valósággal való kapcsolatot a metafizika segítségével tartja fenn. Gilson („*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*”, Paris 1951) így ír: „Amikor azt kér-

dezzük magunktól, hogy mi volt a kapcsolata a descartes-i fizikának és metafizikának, súlyos tévedést kockáztatunk, és ugyanakkor azt is, hogy egy megoldhatatlan problémát tételezünk, ha elfelejtjük, hogy Descartes gondolatmenetének kezdete éppen annak az elutasítása volt, hogy e kettőt külön lehetne tekinteni. A fő kérdés . . . hogyan voltak ezek összhangban . . . Nem lehet elfogadni, hogy a fizikai matematika tartalmazná a metafizika elégséges alapját, de ellenkezőleg, azt kell mondani, hogy egyedül a metafizika volt képes valóságosan lehetővé tenni Descartes számára, hogy ezt a fizikai matematikát fizikává, vagy ahogy ő mondta filozófiává alakítsa.” (I.m. 176.)

Gilson szerint Descartes drámája abban állott, hogy fenntartotta a közepkori filozófia két fontos tételét — isten létét és a lélek spiritualitását, de ezek hagyományos magyarázatát elvetette. Ezért Descartes-nak mintegy újtóként kellett fellépnie a teológiai problémák magyarázatában.

Valóban a XVII. század elején a tomizmus hagyományos formája egyre inkább elveszti hatékonyságát. Bármennyire vallásos gondolkodó volt pl. Mersenne, nem tekinthető tomistának. Descartes-ra éppen az a kettősség volt a jellemző, hogy a filozófiai és a teológiai kérdéseknek sem a következetes szétválasztására, sem a teljesen következetes összekapcsolására nem vállalkozott.

Gilsonhoz hasonlóan, az egzisztencialista Alquié sem lát ellentmondást a descartes-i fizika és metafizika között. (Alquié: „La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes”, Paris 1966.)

Alquié a descartes-i metafizika kulcsának az örök igazságok teremtett voltát tekinti. Helyesen ismeri fel, hogy a descartes-i metafizikában az ember és a világ léte istennel szemben esetleges, de ezt egyrészt a mechanisztikus világkép szükségszerű eredményének tekinti, másrészt ennek feltárását a descartes-i metafizikában pozitív jelenségnek tartja.

Alquié arra vonatkozó gondolatmenete, hogy miért van szüksége Descartes-nak metafizikára, igen figyelemreméltó. A descartes-i metafizika keletkezését összekapcsolja az ember új helyének problémájával, amelyet a technika XVII. századi eredményei és az új világkép kialakulása hozott létre. A tomizmus szerint — mondja Alquié — az ember együttműködik istennel. Ezzel szemben „a világ fizikai felfedezése, amely végtelenül meghaladja az embert, istenből olyan teremtőt csinál, akivel kapcsolatban nem lehet látni, mi módon lehetne vele együttműködni”. Alquié szerint tehát az új fizikai világkép alapján az ember egy olyan világegyetemmel találja magát szemben, ahol az ember semmi. Alquié szerint Mersenne és Descartes álláspontja az volt, hogy a tudomány, amely megszabadít az antropocentrizmustól, feltár egy olyan világot, amely kinyilatkoztatja isten végtelen hatalmát, és szabad utat hagy az akaratnak az istennel való egyesülésre. (33.) Így Alquié szerint a kontemplatív misztika és a világ technikai meghódításának az eszméje szorosan összetartozik. A technika sikere, a technikát alkalmazó ember sikere — mondja Alquié — Descartes számára a szellem és a dolgok közti megegyezés jele volt. (Ez a mély megegyezés az „Elmélkedések”-ben az isteni igazmondás tételében fejeződik ki.) Az örök igazságok teremtett voltának tétele viszont azt fejezi ki, hogy az ember és az egész teremtett valóság alapvetően esetleges isten számára. Isten számára — mondja Descartes — közömbös, hogy a háromszög szögeinek összege 180° -e, vagy sem. Az emberi szellem — írja Descartes — nem mértéke sem a dolgoknak, sem az igazságnak, csak annak a mértéke, amit helyesel vagy tagad.

Alquié tehát az örök igazságok teremtett voltában látja a descartes-i meta-

fizika kulcsát.¹⁰ Ebben fejeződik ki az, hogy a descartes-i ember és világ mérhetetlenül távol van istentől, és hogy az ember és a világ sorsa alapvetően istentől függ. Alquié tehát Descartes valóságos gyengeségeit jelzi — de számára e gyengeségek pozitívumok.

Alquié ugyanis az örök igazságok teremtett voltának tanítását és az egész descartes-i metafizikát alapvetően pozitív jelenségnek tekinti. Tehát az ember és a világ istennel szemben való esetlegessége Alquié szerint pozitív jelenség, mert Descartes — amint írja: „*megértvén, hogy a világ nem a Lét, felfogta . . . , hogy mi viszi a világot a Léthez. Ezzel az alapvető felfedezéssel megalapozta a modern metafizikát.*” (102.)

Alquié szerint az új technika és az új tudomány, amely megfosztotta a világot a középpontjától, s megteremtette a homogén és végtelen teret, a világ új egységét csak a cselekvő szubjektum oldaláról teszi lehetővé.

Amit a tomista Gilson és az egzisztencialista Alquié szükségszerű lépésnek tart — a mechanisztikus tudomány kiegészítését a metafizikával —, a valóságban a XVII. században sem az egyedül lehetséges útja az új filozófiai kérdések megoldásának.

Kb. 1631-ig Descartes maga sem törekedett világképét egységes kozmogónia formájában felfogni. 1631 után azonban valójában ontológiát akart alkotni, de Galilei elítélése miatt e kéziratait nem hagyta napvilágra kerülni. Galilei elítélése után ezt az ontológiát váltotta fel a metafizika megalkotásának a törekvése. Erről Alquié jellemző módon így ír: „Hiszük, hogy ez a hír (Galilei elítélése) a legszerencsésebb hatást tette Descartes-ra, és alkalmat szolgáltatott arra, hogy még világosabban öntudatosítsa a tudományok és a Lét kapcsolatait.” (117.) Alquié szerint sehol sem tapasztalható az a „szörnyű nyugtalanság” Galilei elítélése után, amiről Koyré és sok filozófiatörténet beszél. „Világos tehát — írja Alquié —, hogy Descartes számára a fizika ontológiai interpretációi és a bibliai elbeszélések csak egyugyanazon tévedés két különböző aspektusa.” (123.) Tehát sem az ontológia, sem a Biblia nem tudja feltárni a létet, s ezért van szükség metafizikára. „A mechanizmus szükségszerű kiegészítője többé nem egy történeti ontológia, hanem a Lét, amely lehetővé teszi, hogy a két nyelv (a fizika és a Szentírás nyelve) ellentmondását meghaladjuk.” (123.)

Alquié tehát jól látja a descartes-i metafizikának azt az „Elmélkedések”-re jellemző koncepcióját, amely a természettől elvitatja egész önállóságát.¹¹ A világnak ez az önállótlanága istennel szemben tehát világosan kifejezi az emberi cselekvés értelmébe vetett hit megingását, de nem volt szükségszerű következménye sem a mechanisztikus világfelfogásnak, sem annak, hogy ez a felfogás valóban igényelte a világgal szemben álló és a világot megszervező embert. Az, hogy az ontológia, amelyre Descartes készült, végül metafizikává torzult, a társadalmi és a szellemi élet körülményeiből magyarázható.

Gassendi a descartes-i metafizikával ontológiát állított szembe, a filozófiai kérdések evilági megoldására törekedve. A Gassendi-féle ontológia sem volt

¹⁰ Az örök igazságok teremtett voltáról: Descartes levele Mersenne-hez, 1630. ápr. 15.; A. T. III, 145. és máj. 27. A. T. III, 152.

¹¹ Ez fejeződik ki a folyamatos teremtés elméletében. A descartes-i metafizikában a folyamatos teremtés gondolatában valami hasonló alapelv rejtőzik, mint amit a janzenistáknak az isteni kegyelemről való felfogása rejt magában.

tisztán valami természetontológia, bár kijelentette, hogy a természet magyarázata a filozófia alapvető célja. Mégis Gassendinál az etikának más a szerepe és helye a tudománnyal és a filozófiával való kapcsolatban, mint Descartes-nál.

Gassendi szerint a morál és a fizika *egy* tudomány két része. A fizika az általános tudomány, s a fizika és a morál együtt alkotja a tudományt. A morál tehát evilági, nem kapcsolódik metafizikához, így érthető, hogy Gassendi magát a metafizikát is értelmetlennek tartotta. Gassendi véleménye a metafizikáról az volt, hogy nem valóságos, hanem álproblémákat tárgyal, az igazi problémákat a fizika tárgyalja. S azt, hogy a morál ehhez az evilági tudományhoz kapcsolódik, kifejezi, hogy Gassendi alapvetően optimista volt, és lehetségesnek tartotta a világban az erkölcsös cselekvést. Ha Descartes hatását, vagy még inkább a szellemi rokonságát Corneille és Racine tragédiáiban lehetett felfedezni, Gassendi valóságos ideológiai hatása Cyrano de Bergerac, Molière és Fontenelle írásain észlelhető.

3. A KÉTELKEDÉS ÉS A JÓZAN ÉSZ

Gassendi Descartes-kritikája tulajdonképpen felölelte csaknem mindazokat a problémákat, amelyeket a descartes-i metafizikával szemben korunk kritikusai is elmondhatnak.

A legelső probléma, ami Gassendi Descartes-kritikájában szembetűnik, a módszernek, a kételkedésnek és a józan észnek a viszonya. Az, hogy a filozófiai és a tudományos vizsgálódásban el kell szakadni a tekintélyektől és előítéletektől, Descartes és kora legtöbb filozófusa számára — így Gassendi számára is — nyilvánvaló volt. A filozófiatörténet számos értékelése azonban hajlamos arra, hogy a Descartes-féle hiperbolikus kételkedést az újrakezdés legradikálisabb formájának tekintse. Röviden összefoglalva: a felületes szemlélő számára meglepőnek tűnik, hogy Gassendi a Descartes-féle úgynevezett hiperbolikus kételyt hibáztatja a józan ész nevében, holott — mint ismertes — Gassendi az, aki a szkeptikusok kételkedéséhez pozitívan viszonyult.

Ez a hiperbolikus kételkedés, tehát az a kételkedés, amely nem egyszerűen valamely tudományos állítás vagy hétköznapi tapasztalat egy-egy tételére vonatkozik, hanem megismerőkéességünk egészére, tehát tudatunknak és a valóságnak a kapcsolatára, ez a kételkedés a descartes-i metafizika sarkalatos pontja. Ha ilyen kételkedésre nincs szükség, akkor az egész metafizika értelmetlen. (Egyébként a hiperbolikus kételkedés Descartes-nál viszonylag későn jelenik meg. A „Szabályok”-ban, sőt az „Értekezés a módszerről”-ben sem vonatkozik a kételkedés megismerőkéességünk egészére, egy csaló isten lehetőségét feltételezve.)

A hiperbolikus kételkedés Gassendi szerint dogmatikus eljárás, nem a szkepszis előrevivő felhasználása. Érthető, mondja Gassendi Descartes-nak, hogy megállapítod, — az érzékszervek időnként csalódást okoznak. De arra kényszerít ez téged, hogy azt gondold, isten megcsal téged és más ilyesfélét, kell-e, hogy azt ismételd, hogy semmi abszolút biztos és igaz ismeret nincs a birtokodban, vagy azt, hogy egyszer s mindenkorra tévedésben vagy, — vagy azt, hogy megkérded, vajon nem vagy-e örökre tévedésre ítélve? (2958.) A valóságban a saját árnyékod ellen harcolsz, mondja Gassendi Descartes-nak.

Gassendi a metafizikai problémákkal szemben a józan észre hivatkozik.

„Amit te olyan nagy apparátussal állítasz (nevezetesen saját léted és a tárgyi világ léte), azt az ember a józan ész alapján is tudja.”

Gassendi kritikája mindenekelőtt a descartes-i módszerre vonatkozik, s a descartes-i mesterkéltséget, a józan észnek meg nem felelő bizonyító eljárással szemben hivatkozik a józan ész eljárásaira.

Descartes ezzel szemben a józan észet csak meghaladandó alapnak tekinti. Amikor kijelenti, hogy a világon semmi sincs olyan jól elosztva, mint a józan ész, ezt gúnyosan érti, mert a józan észet Descartes elégtelennek tartotta a tudományos gondolkodáshoz. Metafizikájában, amint ezt több helyen is kifejti, éppen a józan észnek a meghaladására való eszközt látott. Ezért írja Mersenne-nek, hogy „Elmélkedéseinek” az volt a célja, hogy megmutassa, miként lehet az embernek az érzékek adataitól és a hétköznapi „józan észről” eltávolodni, és ezáltal megalapozott ismeretek birtokába jutni.¹²

Valójában Descartes törekvése arra, hogy a józan ész álláspontját meghaladja, helyes volt, és az általa választott kerülőutak, amelyekkel az igazságot bizonyítani kívánta, alapelveiket illetően a tudományos gondolkodás jó módszerei voltak. Azok a közvetítések, amelyek segítségével egy-egy problémát megoldani igyekezett, a tudományos gondolkodás sok dialektikus elemét tartalmazták. A descartes-i metafizika és módszer mégsem alkot problémamentes egységet. E metafizika és módszer ellentmondásának rendkívül találó bírálata adja Serrus. A „Szabályok”-ban Descartes relációk megállapítására törekedett, míg a metafizikában „Arra a lehetetlen feladatra vállalkozott, hogy deduktív módon létrehozzon egy gondolati rendszert, olyan relációk alapján, amelyeket a létezni ige tesz propozíciókká”.¹³ A deduktív matematikai módszer azonban csak relációkra vonatkozhat, és ilyen módon nem lehet a *létezésre* vonatkozó állításokat nyerni.

A józan ész meghaladására való törekvés tehát a XVII. századi természettudomány törekvéseihez és eredményeihez kapcsolódott. De mi volt az értelmé a Gassendi-féle józan észnek? Milyen ideológiai kontextusban kell megértenünk Gassendinak a józan észre való hivatkozását? Egy empirista korlátozottságáról van szó, vagy többről és másról? A probléma természetesen csak látszólag ismeretelméleti. Tehát nem arról van szó, hogy Gassendi nem helyesli a Descartes-féle matematizálási törekvést, az érzékektől való elszakadást, és tagadja annak a lehetőségét, hogy a fizika a matematikára volna redukálható. A józan ész problémája túlmegy ezen az ismeretelméleti kérdésfeltevésen.

A XVII. században és később is, a polgári gondolkodásban a józan észet az ember politikai és morális magatartása irányítójának tekintették. A humanizmus szerint a *sensus communis* nem egyszerűen az érzékszervek adatainak összegezése, mint Arisztotelésznél vagy Aquinói Tamásnál. A humanizmusban társadalmi értelmet nyert ez a kifejezés, a közjó iránti érzék értelmét. A XVII. században jött létre a szakadás a *sensus communis* értelmezésében. Ebben a században ugyanis kiderült, hogy a *sensus communis* a természettudományokban nem használható, ám a társadalom vonatkozásában a jelentősége megmaradt, és egyre inkább a természetjoggal fonódott össze. A „józan észnek” az a tartalma, hogy az embert ez a képessége irányítja az élet dolgaiban,

¹² Levél Mersenne-hez, 1641. július; A. T. III, 392–393.

¹³ Serrus: „La méthode de Descartes et son] application à la métaphysique”, Paris 1933. 118.

megvan Gassendinál és követőinél is, innen kerül át a felvilágosodás gondolkodóihoz, akik a józan ész ugyancsak a társadalom és az ember igazságos megítélése szervének tekintették. Ez a józan ész helyel-közzel olyan mértékben került szembe a teoretikus ésszel, hogy ez a XVII–XVIII. század számos gondolkodójánál ahhoz az állításhoz vezetett, hogy a morális törvények nem az észből, hanem az emberi szívből fakadnak.

A józan ész és a ráció, az elméleti ész viszonyának megoldatlansága már a XVII. században előre vetíti az elméleti és a gyakorlati ész (a tudományokban követett eljárás és a társadalmi-morális cselekvés irányítása) kettősségének a problémáját, amelyet a polgári ideológia tulajdonképpen sohasem tudott megoldani.¹⁴

Gassendi mindenekelőtt tagadja, hogy az ember képes arra, hogy — amint Descartes szerette volna — elméjéből mintegy üres lapot csináljon. Előítéleteinktől — mondja Gassendi — nem lehet teljesen megszabadulni. Emlékezetünket nem vagyunk képesek kedvünk szerint alakítani. S legfőképpen azt tagadja, hogy a puszta emberi értelem fogalmakat vagy alapelveket tartalmaz. Descartes azt állítja, hogy ha értelmünkben sikerül tökéletesen üres lapot csinálni, akkor bizonyos alapelveket vagy egyszerű fogalmakat találhatunk elménkben. Csakhogy — mondja Gassendi — egy minden előítélettel, azaz mindenféle előbb szerzett ismerettől megtisztított elme nem tartalmaz alapelveket sem, mert alapelveink előzetes ítéleteken alapulnak, s ha nincs ítélet, nincs alapelv sem. Descartes feltételezi, hogy minden meglévő ítélet felbontása után megmaradnak elméjében azok az egyszerű fogalmak, amelyek kétségbevonhatatlanok. De milyen alapon lehet új relációkat megállapítani a fogalmak között? (279.) Descartes azt állítja, hogy elmékben világos és evidens alapelvek vannak. Gassendi szerint az ember elméjében a legtöbb *alapelv* homályos és bizonytalan, s ezt az is mutatja, hogy az ember az alapelvek alkalmazásában ingadozik, olyan benyomások felé fordul, amelyek a legnagyobb hatást teszik rá, és aszerint ítéel valamit helyesnek vagy helytelennek, létezőnek vagy nemlétezőnek.

Gassendi tehát észreveszi, hogy az emberi értelem nem fordulhat tiszta lapként a külvilág felé. Gassendi végeredményben helyesen látta, hogy az előítéletektől való megszabadulás Descartes által javasolt módja csak látszólagos. Descartes azt állította, hogy megszabadult bizonyos előítéletektől, és ugyanakkor új előítéletek rabságába esett, mondja. Gassendit azonban nem valamiféle hagyománytisztelet vezette, amikor azt hangsúlyozta, hogy Descartesnak nem minden ismeretet kell elutasítania, hanem meg kell próbálnia módot találni arra, hogy az igaz és hamis ismereteket megkülönböztesse.

Gassendi a descartes-i eljárással a saját törekvéseit állítja szembe. Elmondja,

¹⁴ Érdekes módon a józan ész problémáját és azt, hogy Descartes szerint a mindennapi életben, a cselekvés szférájában nem irányíthatja az embert a tiszta és világos tudás — tehát ez a szféra alacsonyabbrendű, mint az elméleté —, Descartes egy másik ellenfele talán még Gassendinál is határozottabban vetette fel. 1641-ben egy levélíró, aki magát Hyperaspistesnek nevezte, levelet intézett Descartes-hoz. Ez a levél lényegében Gassendi ellenvetéseit foglalja össze. A levélíró első kérdése: miért nem kell Descartes szerint az élet dolgainak a vitelében olyan tiszta és világos belátásra törekedni, mint a tudományos igazság belátásában? Hogyan lehet jámbor módon élni, ha a cselekvéseidet nem az igazság szabályai szerint irányítod? „Miért tételezel fel kevesebb igazságot az erkölcsökben, mint a tudományokban?” — kérdi a levélíró. És ez már csak azért is jogos — mondja —, mert egy kereszténynek sokkal kevésbé kell törődnie azzal, hogy téved a geometria vagy a metafizika tudományában, mint az erkölcsökben. (A. T. III, 397–412.)

hogy ő is arra törekedett, hogy megszabaduljon minden előítélettől, anélkül, hogy újakat szerezzen. Ennek érdekében az volt a szokása, hogy mindenfajta véleményt vizsgálat tárgyává tett, és ezekből próbálta kiválasztani azokat, amelyek legközelebb vannak az igazsághoz. „Életem és szellemem szokása arra ösztönzött — írja —, hogy megengedjem, hogy legalábbis a valószínű elérésére lehet törekedni.” „De — folytatja tovább — magáról az igazságról soha nem nyilatkozom, mert képtelennek érzem magam, hogy annak feltalálásához eljussak.” (389.)

Ami azt a descartes-i eljárást illeti, hogy a kétségbevonhatót hamisnak minősíti, ez nem más, mint az előítéletek beborítása a fikciók fátylával, amellyel csak más szavakkal helyettesítjük az előítéleteket, de nem szüntetjük meg őket. Tehát a Descartes-féle fiktív kételkedés önmaga létében vagy a világ létében nem teszi az emberi elmét alkalmasabbá arra, hogy helyesen fogja fel a világot. Descartes eljárása — mondja Gassendi — pusztán játék, olyan, mint azé az emberé, aki, hogy fehér legyen, előbb négerré akarna változni.

Gassendi tagadja, hogy Descartes egyáltalán ad használható módszert, olyat, „amely irányít bennünket és megtanítja nekünk, hogy milyen esetben csalódunk vagy nem csalódunk, amikor úgy ítélünk, hogy egy dolgot tisztán és világosan fogunk fel...” (316.) Gassendi Descartes olvasóihoz fordul: megtanulták-e ezt a módszert? „És hogy el lehessen mondani — mondja Gassendi —, hogy (a tévedés elkerülésére) ... nagyobb gondossággal kell vizsgálódnunk ... nagyon nyilvánvaló, hogy éppen itt van, amit keresünk; annak a tudását, hogy milyen módon lehetséges felismerni azt a pillanatot, amikor mindent kellően megvizsgáltunk és milyen esetben nem tesszük ezt.” (317.) A probléma éppen az, hogy Descartes nem mondja meg, mikor vizsgáltam meg valamit megfelelően és mikor nem.

Gassendi szerint az ember fejéből nem lehet kiűzni a véleményeket, mint ahogyan az összes testnedveket sem lehet eltávolítani a testből, s meg kell elégednünk azzal, hogy elválasztjuk az értalmasakat az értelmetlenektől. A helytelen nézetek kigyomlálását — mondja Gassendi — nem lehet egyszerűen elvégezni, hanem az egész élet folyamán kell erre törekedni. (281.) A kétségbevonható ítélet azonban nem egyenlő a hamissal, mert a kétségesben — mint mondja — van valószínűség. (280.) Tehát nem kell a kiirtandó előítéletek közé sorolni őket.

Gassendinak is fő törekvése volt az előítéletek leküzdése, az igazság kutatása, de annak legfontosabb területét a tudomány konkrét művelésében látta.

Egyébként Gassendi távolról sem akarta a tudást a közvetlenül megszerzhető ismeretekre korlátozni. A Descartes-féle hipotézisek azonban nem olyanok, mint a geometerek, vagy az asztronómusok hipotézisei. „Az asztronómusok ugyanis — mondja Gassendi — bizonyos dolgokat biztosnak tartanak, pl. a bolygók megfigyelt helyét és ekkor képzelnek a mozgások megmagyarázására köröket, amelyeket nem tartanak fiktíveknek, hanem valóságosnak, vagy legalábbis valószínűeknek ... Descartes azonban semmit sem tart olyan valóságnak, ami feltevéseinek irányt szabna, és hipotéziseinek, mintegy anyaga lehetne ... Ez az eljárás olyan, mintha az asztronómusok anélkül, hogy előzetes megfigyeléseket tettek volna, hipotéziseket állítanának fel, és ebből akarnának valamiféle igaz megfigyelést levezetni.” (283.) Ha az asztronómusok úgy gondolják, hogy egyes hipotézisek valószínűek, akkor nem utasítják el azokat, míg Descartes visszautasítja azt, hogy az általa fölvetett kérdésekre az övéitől eltérő válaszokat is lehet adni. (279.)

Gassendi a szkeptikusok kételkedését összeveti a Descartes-féle kételkedéssel; mindketten különbséget tesznek a hétköznapi életben való cselekvés és az igazság kutatása között. Descartes is azt állítja, hogy a hétköznapi életben bízik érzékszerveiben, mert másként nem tudna élni. Descartes azonban, a szkeptikusokkal ellentétben, a dolgok *rejtett természetére* vonatkozó ismereteket tekinti biztosnak, és a jelenségeket mind csalódásoknak tartja, és azt állítja, hogy egyedül a gondolkodás eredményez abszolút „metafizikai” bizonyosságot. (285.) Gassendi erre a következőket feleli: A szkeptikusok jobban megmutatták, hogy miként kell az élet vezetését és az igazság kutatását elválasztani. Ami a hétköznapi életet illeti, a szkeptikusoknak az volt a véleménye, hogy erre nem alkalmazható az ítélet felfüggesztése, és mindazt meg kell tenni, amit a becsületes emberek és jó polgárok a közéletben és magánéletben tettek. „De ami az igazság kutatását illeti, itt egy felosztást alkalmaztak. Megkülönböztették a ‚jelenségeket’, azokat a dolgokat, amelyek érzékszerveink előtt megjelennek, mint amilyen a tűz melege, a méz édessége . . . és a noumenákat, azokat a dolgokat, amelyeket a szellem fog fel, mint amilyenek a természetek és azok az okok, amelyeket belsőknak és végsőknek mondanak . . . Végül is mindazt, ami ez utóbbi nemhez tartozik, bizonytalannak tekintették, és ezzel szemben mindazt, ami az előző nembe tartozik, feltételezték, — kivéve, amikor úgy tetszett nekik, hogy szellemük öröme a dogmatikusok pöffeszkedését megzavarják.” (286.) Ami pedig a „metafizikai” bizonyosságot illeti, a cogito-problémával kapcsolatban látni fogjuk, hogy Gassendi számára nincs kétféle — tudományos és metafizikai — bizonyosság.

Gassendi a szkeptikusok eljárását tartja alkalmasnak arra, hogy világos határvonalat húzzon a tudományos és nem tudományos (metafizikai, teológiai) tárgyak között. Ezért a szkeptikus alapelvek szerint kritizálja a Descartes által tárgyalt metafizikai problémákat. „Azt mondom . . . hogy abban a pillanatban, amikor az emberek isten létéről és a lélek elválaszthatóságáról elmélkednek . . . olyan dolgokról ítélnek, amely meghaladja érzékszerveiket, és gondolatuk csak metafizikai lehet.” (277.) Gassendi hangsúlyozza, ő is arra törekszik, hogy túllépjen azon, amit az érzékszervek az ember elé tárnak, s az értekek által nyújtott tárgyakat az értelem eszközeinek tekinti. (Ám isten létét és a lélek testtől való elválaszthatóságát, azaz a metafizikai problémákat olyan problémáknak tartja, amelyeket eleve nem lehet világosan felfogni.) Ha azt mondjuk — mondja Gassendi —, hogy egy dolog ilyennek tűnik, ez általában kapcsolatban van valamilyen érzékszervünkkel, vagy valamiféle körülménnyel. A szkeptikusoknak tehát igazuk volt, hogy a dolgok *abban a mértékben és azon módon, ahogyan látszanak*, valóban igazak, de nem lehet semmit mondani a dolgok *belső természetéről*.

Gassendi a szkeptikusok eljárását az előítélettől való megszabadulás és a szellem felszabadulása egyedül járható útjának tartja.

Gassendi H. Cherbury „De Veritate”-járól írott levelében is (III, 411–414.) a fenti szkeptikusokra hivatkozik. „A méz nekem édesnek tűnik.” Ez ismeret, s ha nincs is semmiféle ismeretünk a méz belső természetéről, ez elegendő is nekünk. Cherbury, Descartes-hoz hasonlóan, azt tartja, hogy nyomorúságos lénynek kellene tekinteni az embert, ha nem volna képes tévedés nélkül örök igazságok megismerésére. Gassendi ezzel szemben így érvel: van lábunk, amellyel képesek vagyunk a helyváltoztatásra — nevetséges dolog lenne, ha panaszkodnánk azért, mert szárnyunk nincs. A természet által lehetővé tett ismereteink elegendőek életünk fenntartására.

A természet dolgainak belső természetét tökéletesen sohasem ismerhetjük meg — mondja Gassendi — ellentétben az általunk *alkotott* dolgokkal. Gassendi szerint, ahogyan az ember a maga eszközeivel nem tud létrehozni egy állatot vagy egy követ, ezek természetét sem ismerheti meg tökéletesen, ahogyan egy okos kutya sem ismerheti meg egy óra vagy más emberi alkotás lényegét, mert ilyet nem képes létrehozni. *Gassendi tehát a természetet nem tartja gépnek, — ebben a reneszánsz örököse. Mivel viszont a természet nem gép, nem emberi alkotás, tökéletesen nem ismerhető meg az ember által.* Az emberi megismerőképeség ilyen korlátozása Gassendi filozófiájának talán leggyengébb pontját jelenti. Ennek ellenére Gassendi Descartes-ot is, Cherburyt is éppen ismeretelméleti szempontból találóan bírálta. Cherbury is, Descartes is az emberi megismerőképeség tökéletességét egy testtől független lélek tökéletességéből származtatta, s Gassendi mindkettőjükkel szemben hangsúlyozta, hogy a testtől elválasztott lélek nem volna képes a valóság megismerésére; a megismerőképeség testhez kötött. Descartes-tal szemben az érzékelőképeség és az értelem egységét hangsúlyozza a megismerés folyamatában, és arról ír, hogy az értelem egymagában csak igen homályos ismereteket volna képes alkotni. — Bár Gassendi a természetet nem tartja tökéletesen megismerhetőnek, nem ítéltető fenomenalistának vagy pozitivistának, a szó XIX – XX. századi értelmében. Gassendi ugyanis nem a jelenségek belső relációinak megismerhetetlenségét állítja — Descartes-tól éppen a „lélek” lényegét illetően a belső relációk kutatását, valamiféle „kémiaát” kér számon —, csak valamiféle végleges, abszolút ismeretet tart elérhetetlennek és ezt azonosítja a skolasztika „rejtett természeteire” való hivatkozással. A dogmatikus ismeret Gassendi szerint éppen olyan bizonyíthatatlan „végső lényegeket” szeretne feltárni, mint a skolasztika. Lényeges azonban az, hogy Gassendi helyteleníti, ha valaki „isten titokzatos elhatározásaira” történő hivatkozással lemond a természet tanulmányozásáról. Cherbury szerint a szimpátiákat és antipátiákat (a természet egyes tárgyai közötti vonzást és taszítást) isten titokzatos elhatározása magyarázza, és nem is lehet erre más magyarázatot találni. Gassendi erre így felel: „*Ha kiváló honfitársa, Gilbert azt hitte volna, amit Ön állít, elméltetett volna-e annyira szerencsés módon a vas és a mágnes szimpátiájáról vagy antipátiájáról?*” (III, 412.)

4. A „COGITO” PROBLÉMÁJA

Descartes tétele, „*gondolkodom, tehát vagyok*”, rendkívül érdekesen megmutatja, hogyan válnak alapjában jó ismeretelméleti szempontok eltorzultan metafizikai szempontokká. *A descartes-i cogitónak ugyanis megvannak az ismeretelméleti alapjai, méghozzá olyanok, amelyek ismeretelméletének legpozitívabb vonásaihoz kapcsolódnak.* Descartes ugyanis tisztában volt azzal, hogy a gondolkodásnak új irányt adott, fordulatot hozott létre a megismerésben azáltal, hogy a gondolkodást nem közvetlenül a tárgyra, hanem az ismeret létrehozó gondolkodási folyamatra, tevékenységre irányította. A descartes-i módszer egyik alap gondolata ugyanis az volt, hogy ahhoz, hogy az ember megfelelő eredményeket tudjon elérni a tudományban, el kell gondolkodnia a saját eljárásán, tudatosítania kell az ismeretszerzés eljárásait. „S valóban csodálatosnak tetszik nekem, hogy igen sokan serényen kutatják az emberek szokásait, a növények erejét, a csillagok mozgását, a fémek átváltozásait és hasonló diszciplínák tárgyait, s ezalatt szinte senki sem fog-

lalkozik magával az elmével, vagyis ezzel az egyetemes tudománnyal.” (Descartes: Szabályok . . . ; „Válogatott Művek”, Budapest 1961, 87–88.)

S mivel Descartes több helyen is megállapítja, egyetértve a humanistákkal és Gassendival is, hogy „a következtetés . . . művészete egyáltalán semmivel sem járul hozzá az igazság megismeréséhez . . . a dialektikusok minden művészete nem képes olyan szillogizmust formálni, amely következtetéssel találja meg az igazat, ha előbb nem rendelkeznek ennek anyagával, azaz ha már előbb nem ismerték azt az igazságot, amelyet ez a szillogizmus vezet” („Szabályok . . .”, 115.), — ezért meg kell találni a bizonyítástól független biztos tudás alapját. Descartes szerint a tudományos megismerés kiindulópontját képező igazsághoz intuíció útján juthatunk el. Ez a gondolat azon alapszik, hogy Descartes a kísérletezéstől és az érzéki szemlélettől elvonatkoztató matematikát tekintette mindenféle tudomány prototípusának. Márpedig Descartes és sok más kortársa úgy látta, hogy a matematikai tételek alapelvei, az axiómák kísérlettel nem igazolhatók és induktíve nem bizonyíthatók, ám általános és szükségszerű jellegüket az ész közvetlenül belátja. *Az intuíció Descartes ismeretelméletében elsősorban relációkra vonatkozó intuíció.* Descartes szerint az *intuitív tudásnak az a célja, hogy relációkat tárjon fel és nem a skolasztika „abszolút természetűt” akarja megkeresni.* Erről beszél Descartes a „Szabályok”-ban, az V. és VI. szabályban. Descartes maga is kiemeli, hogy „a megismerendő dolgok sorát, nem pedig minden egyes dolog természetét tekintjük”. (VI. szabály, 101.) Itt azt mondja: „Az egész módszer azoknak a tárgyaknak rendjében és elrendezésében van, amelyekre az elme erejének irányulnia kell.” A VI. szabályban azt írja, hogy ahhoz, hogy a legegyszerűbb dolgokat felismerjük, a dolgokat aszerint kell rendeznünk, hogy melyiket lehet a másiktól megismerni. Descartes tehát a módszerre vonatkozó írásaiban az intuíciót elsősorban a relációk feltárása eszközének tekinti.

Egészen más szerepet játszik az intuitív tudás Descartes metafizikájában. Az „Elmélkedések”-ben ugyanis nem relációkat akar intuitív úton feltárni, hanem metafizikailag biztos, kétségbevonhatatlan fogalmakat, sőt ilyen létezőket is. A cogito-tételt is ilyen úton nyeri, amelynek szerinte archimédeszi pontként tudományunk bázisát kellene alkotnia.

Maga a cogito-tétel is érdekes változáson megy keresztül Descartes különböző műveiben. A „Szabályok”-ban ez a tétel csak az intuitív úton megtalált igazságok egyike, az „Értekezés a módszerről”-ben az igazság prototípusa, példája annak, hogy az embernek lehet biztos ismerete, és a többit is ennek a modelljére kell megalkotni. Az „Elmélkedések”-ben ez a tétel már nem egyszerűen az igazság prototípusa, hanem metafizikailag biztos ismeret, amely alapját kellene hogy képezze a többi biztos ismeretnek. „Én vagyok, én létezem, szükségképpen igaz, valahányszor kiejtem . . .” (Descartes: Második Elmélkedés, Descartes: Értekezés . . . Elmélkedések. Filozófia elvei, Franklin Társulat, Bp. 1906, 73.)

A cogito-tételt tárgyalva Gassendi ezzel kapcsolatos ellenvetéseinek egyik sarkalatos pontja az, hogy *nincs metafizikai bizonyosság. Minden bizonyosság egyforma*, a biztos tételek között nincs olyan kitüntetett első tétel, amelynek a bizonyossága másféle bizonyosság lenne, mint a többieké. „*A bizonyosság feloszthatatlan* — írja Gassendi — *és ha hozzá lehet tenni valamit, ami még szilárdabbá teszi, ezzel azt bizonyítjuk, hogy nem elég erős. Ezért ez a bizonyosság (a cogito-tételé) . . . nem ad nekünk semmit*” — amiben eddig biztosak voltunk, abban továbbra is biztosak leszünk. (289.) Gassendi a Descartes-féle meta-

fizikai bizonyosságban annak a példáját látta, hogy a metafizika semmit nem ad hozzá a tudományhoz. Gassendi számára csak egyféle bizonyosság van: a cogito nem más, mint szimpla ténymegállapítás, amelynek a bizonyosságtartalma semmiben sem különbözik más ténymegállapításokétól. (289.)

Azt, hogy a cogito-tétel nem más, mint közönséges pszichológiai ténymegállapítás, nemcsak Gassendi ismerte fel. Malebranche szerint önmagam létét nem tudom biztosan, csak érzem. Leibniz — Gassendihoz hasonlóan — a tételt tényigazságnak tartja. „Ami az őseredeti igazságokat illeti — írja Leibniz —, ezek a megérzés közvetlenségéből eredő közvetlen belső tapasztalatok. Ezek közé tartozik a karteziánusok vagy Szt. Ágoston kiindulópontjául szolgáló igazsága . . .” („Újabb vizsgálódások . . .”, 398.)

Leibniz azt hangsúlyozza, hogy vannak egyrészt őseredeti észigazságok, „amelyek csak ugyanazt a dolgot ismétlik, anélkül, hogy valamire tanítanak” (uo. 392.), — és alapvető tényigazságok, amelyek az előzőkkel megegyeznek abban, hogy nem lehet őket valami biztosabb dologgal bebizonyítani. A cogito ilyen tényigazság.

Descartes azonban a tétel racionalitását, észigazságjellegét hangsúlyozza, mert csak ezt tartja kétségtelennek. Descartes maga a cogito-tételnek azt a jellegzetességét hangsúlyozta, hogy ez a tétel olyan alapigazság, amelyhez nem lehet semmiféle szillogizmus segítségével eljutni. Tételét már csak azért sem lehet szillogizmusnak felfogni, mert tétele azt fejezi ki, hogy „a szellem belátásából nyeri a gondolkodás és a létezés alapvető összefüggésének átlátását”. (Válasz Mersenne-nek. 3. pont.) Descartes tehát a maga tételét racionális intuíciónak tekinti, amely a gondolkodás és a létezés alapvető egységét mutatja meg, ezért ez megingathatatlan metafizikai igazság.

Descartes mindig tiltakozott azellen, hogy az ő tétele Ágoston hasonló tételéből ered, amint erre pl. Arnauld is utalt. (A. T. IX, 154.)

Descartes több helyen, így Clerselier-hez írott levelében is (A. T. IX, 206.) megfogalmazza, hogy mi a különbség az ő tétele és Ágostoné között. Descartes szerint a gondolkodom, tehát vagyok tétel Ágostonnál rejtett szillogizmus és azon az általános tételen alapul, hogy aki nem létezik, nem is csalódhat. Tehát a fő tételben a létezés terminusa benne van. Descartes azonban mind a Clerselier-hez írott levélben, mind a Mersenne-nek adott válaszában azt hangsúlyozza, hogy tétele már csak azért sem szillogizmus, mert nem egy általános tételből indul ki, hanem a különös tételezéséből jut az általánoshoz.

Descartes mindig hangsúlyozta, hogy a cogito-tétel egyszerű intuitív felismerésen alapul, tehát nem diszkurzív gondolkodás eredménye. Bár a cogito-tétel általános premisszán alapul — mondja Burmann-nal folytatott beszélgetésében —, ezt nem gondoljuk el explicit módon, hanem az általánost a különösből gondoljuk el. (A. T. V, 147.)

Ennél lényegesebb azonban Descartes alapgondolata, hogy ami gondolatban alapvetően egybetartozik, mint a cogito-tételben a gondolkodás és a létezés, — azt valóban összetartozónak kell tekintenünk. Tétele egészen más tendenciájú volt, mint Ágoston hasonló tétele, jelezve azt, hogy ő, Ágostonnal szemben, egy racionális metafizikát akart megalkotni, míg Ágoston a cogito-tételt nem is óhajtotta racionális tételnek feltüntetni. Ágoston ugyanis azt írta: bármennyire is megcsaljanak az érzékszerveink, „ha megcsalatom, akkor vagyok”. („De civitate Dei”, Lib. XI. Cap. XXVI.) Tudatunkban ugyanis egy csodálatos képesség rejlik, amelynek segítségével reprezentálni tudja a tárgyakat, bár azok lényegében idegenek tőle. Ágoston tehát nem úgy érvel,

mint Descartes: az érzékszervek adataitól tudatosan elszakítjuk magunkat, befogjuk a szemünket, fülünket stb., ám akkor is tudjuk, hogy létezőnk, mert gondolkodunk. Ágoston azt mondja: felismerjük, hogy a *külvilág létezik*. Másrészt azt is hangsúlyozza, hogy létünk megismeréséhez nincs szükségünk tanítóra („De anima et eius origine”, ib. IV. Cap. VI.) és mindenfajta tudomány nélkül is biztosak vagyunk a saját létünkben.

Gassendi és Hobbes ellenvetésének az egyik pontja, hogy — mint mindketten írják — bármely cselekvésből lehet következtetni a létezésre. Gassendi szerint azért, mert nyilvánvaló a „természetes világosság” által, hogy mindaz, ami cselekszik, létezik. (287.)

A „gondolkodom, tehát vagyok” tétel nem más, mintha azt mondanánk; gondolkodó vagyok. Descartes a funkciót megtette alanynak és a gondolatot az alany alapvető tulajdonságának fogta fel — mondja Gassendi. Hobbes is hasonlóan érvelt.

Gassendi szerint tehát egyik cselekvés sem kitüntetett cselekvés, mindegyiknek egyformán előfeltétele az ember létezése. Descartes azonban erre úgy válaszol, hogy a cselekvésből magából, pl. a lélegzésből, nem lehet a létre biztosan következtetni. Ámde — írja — az helyes, ha létezésre abból a gondolatból vagy érzésből következtetek, mivel a pl. lélegzés tudata szellemünkben jelen van, — létezésünk tudata előtt, ebben az esetben tehát a „lélegzem, tehát vagyok”, ugyanazt jelenti, mint a „gondolkodom, tehát vagyok!” (Descartes levele . . . -hez, A. T. II, 37—38.) A „Filozófia elvei”-ben is hasonlóan érvel a cogito-tétel biztos, racionális volta mellett. (I/9.)

Descartes tehát a cogito-tétel bizonyosságát arra alapozza, hogy ezt a tételt értelme teljes mértékben önmagából vette, mindenféle külső tapasztalat kizárásával, tehát ez a reflexió tiszta eredménye. Gassendi azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a cogito-tétel nagymértékben különbözik valamiféle matematikai alaptételtől, amelynek hasznosságát és tudományosságát ő is elismeri. Gassendi egyik legfontosabb ellenvetése az, hogy a cogito-tételből nem következik semmiféle ismeret, mert ha valamit létezőnek ismerünk, azzal még nem tudunk róla semmit. (290.) „Ezenkívül — írja Gassendi —, ha egy dolgot létezőnek ismerünk el, ezt valamilyen cselekvése révén tesszük, akár a kvalitásából következik ez, akár más, hozzá csatlakozó elemből, és egy ilyen cselekvést . . . nem tekinthetünk természetére egészenek.” (290.) Így ha a gondolkodás olyan cselekvés is, amelynek révén tudomásul vetted, hogy létezel, ez mégsem teszi ki az egész természetedet.

Ezenkívül Gassendi felhívja a figyelmet arra is, hogy Descartes önmagával is ellentétbe jut, ha azt hiszi, hogy minden előítéllettől megtisztulva eljuthat a cogito-tételhez. Először is kimutatja, hogy az elméből lehetetlen tiszta lapot alkotni, majd a cogito-tétellel kapcsolatban konkrétan is megállapítja, hogy Descartes itt sem előfeltevésszerű, mert hallgatólagosan a létezés előfeltevéseiből indul ki. „Ismered-e azt a tényt, hogy létezel vagy nem? Ha igen, akkor van egy előítéleted, s ez feltevésséddel szembenáll, ha nem, akkor azt sem tudod, hogy cselekszel, mert a cselekvés feltételezi a létet. Ennek következtében nem tudod előbb, hogy gondolkodsz, mert gondolkodni annyi, mint cselekedni, tehát ha azt mondd, hogy gondolkodsz, nem tudod, hogy mit mondasz. Ezért mindaz, amit ebből kiindulva megtudsz és levezetsz, teljesen ismeretlen alapelveken nyugszik.” (289.)

Gassendi, mint később Leibniz is, rámutat, hogy nem a gondolkodás aktusa jelenti az ember számára az első kiinduló ismeretet, hanem az, *amit az ember*

gondol. A gondolkodás aktusát nem lehet elválasztani a gondolkodás tartalmától. (289.) Leibniz hasonlóképpen azt írta: ha megfosztjuk a cogito-tételt intencionalitásától, akkor csak annyi marad: én — én. A „vagyok” már egy előítéleten alapul. Leibnizcel egybehangzóan Gassendi is azt mondja, hogy az ember nem saját elméjében találja az ismeretek forrását, a reflexió nem forrása a megismerésnek.

Gassendi a descartes-i gondolatmenetet bírálva a cogito-tétellel kapcsolatban leszögezi: ha ez a tétel valamit állít, akkor az állítás tartalma nem a reflexió eredménye, mert *a reflexió nem képes önállóan ismereteket létrehozni.* Ha megállapítod, hogy gondolkodó dolog vagy — írja —, a gondolkodó jelző a dolog szó terjedelmét limitálja és kijelentésed értelme az, hogy nem akármi dolog vagy, hanem olyan, amelyik gondolkodik. Tehát el kell ismerned, hogy ismersz olyan dolgokat is, amelyek nem gondolkodnak. Ebből az következik, hogy *„ha semmit sem tanultál volna és mégis feltételeznéd, hogy minden érzékszerved sötéttségében önmagadat elgondolnád, igen valószínű, hogy nem gondolnál semmit, csak azt: én, én, én . . . mert nem ismernél semmiféle attributumot és így nem ismernéd a „vagyok” szó tartalmát sem és nem tudnád, hogy mi az létezni, sem azt, hogy mi a különbség a létezés és a nemlétezés között”.* (320.)

Gassendi tehát azt állítja, hogy a puszta reflexió nem képezi semmiféle önálló forrását az ismereteknek és még kevésbé a biztos ismereteknek. *Ha nincs külső tapasztalat, nincs reflexió sem.*

Descartes a reflexióra való hivatkozással azt próbálta igazolni, hogy a tudat teljesen autonóm, az értelem független az érzékeléstől. (Majd ebből próbálja levezetni azt is, hogy a szellem független a testtől.) Gassendi ezzel szemben azt állítja, hogy semmiféle eszme nem jön létre az emberben külső hatás nélkül. Descartes azt állítja, hogy önmagából meríti önmaga eszméit és még más eszméket is. Gassendi a 3. „Elmélkedéssel” kapcsolatban a következőket írja erre: „Igen meglepődtem, amikor azt hallottam tőled, hogy eszméd van önmagadról (és még hozzá olyan termékeny, hogy abból olyan nagyszámú más eszmét is ki tudsz emelni) . . . A valóságban vagy semmiféle eszméd nincs önmagadról, vagy ez az eszme igen zavaros és tökéletlen . . . Mégis . . . arra következtetsz, hogy semmit sem ismerhetsz meg könnyebben és evidensebb módon, mint önmagadat. De . . . feltéve, hogy nem lenne önmagadról eszméd, nem volna-e más ismereted könnyebb és evidensebb, mint az önmagadról való? És valóban, tekintetbe véve azt az elvet, hogy sem a látás nem látja önmagát, sem az intellektus nem fogja fel önmagát, az jutott eszembe, hogy semmi sem cselekszik önmagán: mert sem a kéz . . . nem üti meg önmagát, sem a láb nem jár önmagán. Egyébként, ahhoz, hogy ismeretünk legyen egy dologról, az szükséges, hogy ez a dolog hasson a megismerőképessegre . . . és így evidensnek tűnik, hogy maga a képesség . . . nem tud önmagáról ismeretet létrehozni, vagy ami ugyanaz, önmagát felfogni.” (332 – 333.)

Miért láthatja önmagát a szem csak a tükör segítségével? — kérdi Gassendi. Azért, mert a szem hat a tükörre és a tükör visszahat rá. Gassendi itt egy nagyon lényeges problémát vet fel, egy olyan elvet, amelyet a filozófia későbbi fejlődésében tulajdonképpen nem a szenzualizmus tartott szem előtt, hanem a racionalizmus. A megismerés lényeges vonása szerinte nem a közvetlenség, hanem a közvetettség és a közvetítés. Nála ez persze együtt jár azzal, hogy a szem és a tükör között valami anyagi hatás meglétét is feltételezi, a lényeges mondanivalója azonban az, hogy az öntudat a maga közvetlenségében semmiféle reflexió segítségével nem lesz az ismeretek forrása.

Amikor Descartes Gassendival szemben meg akarja védeni a szellem függetlenségét, azt feleli: nem kell, hogy egy külső tárgy hasson mindig a cselekvő dologra, mert amikor egy bűgösiga önmaga körül forog, akkor is önmaga felett gyakorol cselekvést. Nagy isten! — kiált fel Gassendi Descartes primitív érvére. Hát a bűgösiga nem a kéztől vagy az ostortól nyerte mozgását? (334.) (Descartes érvelése egyébként szemben áll a mozgás megmaradásának éppen általa kimondott törvényével.)

Mindezekből érthető, hogy Gassendi azt is tagadja, hogy — miként Descartes állítja — a lélek ismertebb, mint a test. (314.) Descartes ugyanis úgy érvel, hogy az ember előtt a szellem — hála a reflexiónak — teljes tisztaságában jelen van, szellemünk, tudatunk közvetlenül feltárul előttünk, ezért a lélek megismerése könnyebb, mint a testé. Ez a tétel talán még jobban mutatja Descartes gondolatainak rokonságát Ágostonnal, mint a cogito-tétel. Descartes is úgy gondolja, mint Ágoston: lelkünk megismerése nem igényel külső tanítót. Gassendi szerint azonban a reflexió nem ad tényleges ismeretet, mert *minden valóságos ismeret a tulajdonságok, a működés ismerete, és ezt érteink útján szerezzük meg.*

Gassendi úgy teszi fel a kérdést: A külvilág létét vagy az ember szubjektumát kell-e a megismerés biztosabb alapjának tekinteni? Descartes számára minden tudás alapvető és evidens bázisa saját tudattartalma. Gassendi ennek az alapnak a bizonytalanságára hívja fel a figyelmet.

Mi bizonyítja — kérdi Gassendi —, hogy a szellemet könnyebb megismerni, mint a testet? A testről sokat tudunk, míg a lélekről csak negációkat ismerünk. A testről vall az anatómia, kémia stb., a lélekre vonatkozólag is valamilyen kémiára, megalapozott konkrét tudományra lenne szükség és nem metafizikai feltevésekre. (311.)

A világ ismerete — Gassendi szellemében szólva — a tudományos ismeretek alapja, az érzékelésre épülő értelem megismerő tevékenységének a területe. A reflexión alapuló lélekmegismerés metafizikai spekuláció.

5. A VELÜNK SZÜLETETT ESZMÉK KÉRDÉSE

A reflexió problémája átvezet bennünket a descartes-i ismeretelmélet egyik alapvető kérdéséhez, a velünk született eszmék problémájához. *A velünk született eszmék ugyanis általában reflexió segítségével ismerhetők fel*, noha Descartes arról is beszél, hogy az érzékelés is segít a velünk született eszmék felismerésében. Az „Elmélkedések”-ben a velünk született eszmék problémája először a 3. „Elmélkedésben” fordul elő. Descartes felsorolja a különböző képzeteket, amelyeket három csoportra oszt. Vannak közülük — írja —, „melyek velem születetteknek, mások, melyek idegeneknek és kívülről jötteknek, megint mások, melyek általam csináltaknak látszanak. Az ilyenek: dolog, igazság, gondolat, úgy látszik, saját mivoltomból erednek.” (I. m. 83.) A 3. „Elmélkedésben” azt állítja, hogy isten eszméje is velem született eszme, mert megtalálom magamban, noha nem alkothattam meg magam: csak olyanok kelthette bennem, amely maga tökéletesebb nálam. „. . . habár a szubsztancia fogalma megvan bennem, amennyiben magam is szubsztancia vagyok, azért egy végtelen szubsztancia fogalma, ha egy igazán végtelen szubsztancia nem helyezte volna belém, mégsem lehetne bennem, mert hiszen én véges lény vagyok”. (I. m. 89.)

Gassendi a velünk született eszmék problémájának tárgyalásakor igen világosan leírja az általános fogalmak kialakulásának a folyamatát. Egyik leglényegesebb érve a velünk született eszmék ellen az, hogy ezek az eszmék Descartes-nál *kész eszmék, s a velünk született eszmék elmélete nem magyarázza meg az ilyen fogalmak fejlődését, változását*. Erre az istenfogalom problémájánál is rámutat. Általában Gassendi nemcsak azt hangoztatja, hogy minden eszménk a külvilágból származik, hanem megpróbálja leírni, milyen módon tökéletesedhetnek eszméink.

Mindenekelőtt kétségbevonja, hogy a Descartes által felsorolt eszmék három fajtája, a kívülről kapott, az általunk alkotott és a velünk született eszmék között valamiféle különbség volna. Először is arra mutat rá, hogy a szirének stb. eszméi nem különböznek az érzékelésből származó eszméktől, mert ezek is érzéki adatokból tevődnek össze. Ami pedig a velünk született eszméket illeti, „úgy tűnik nekem, hogy olyan egyáltalán nincs és mindazok, amelyeket így hívnak, eredetüket kívülről veszik”. (318.) „Igen — idézi Descartes-ot —, azon képességem folytán alkotom az eszméket, hogy megértem, mi a dolog. Azonban azt gondolom, hogy nem a megértés képességéről akarsz beszélni, ami felől nem lehet kétség és ami nem is kérdéses; hanem inkább a dolog eszméjéről beszélsz. Nem beszélsz egy különös dolog eszméjéről: mert a Nap és a kő és az összes egyedi dolgok eszméiről nem állítod, hogy velünk születettek. Tehát az általában vett dolog eszméjéről beszélsz és annyiban, amennyiben ez a lényeggel szinonim . . . De kérдем tőled, hogyan volna ez az eszme az elmédben, ha nem volna ott ugyanakkor oly sok egyedi dolog eszméje is és ezeknek a fajai, amelyekből a szellem absztrakció útján kiindul és megalkot egy fogalmat, amely — bár nem sajátja egyetlen egyedi dolognak sem — mégis mindegyikhez illik? Biztos, hogy ha a dolog eszméje velünk született, az állat eszméje is és a növényé és kőé és minden univerzálíáé. És most nincs helyünk arra, hogy azon fáradozzunk, hogy megkülönböztetést tegyünk az egyedi dolgok között azért, hogy a partikularitások változatosságából kiválasszuk azt, ami minden esetben közös, vagy azt, ami a fajfogalomhoz tartozik. Azt is mondod, hogy természetedhez tartozik, hogy megértsd, hogy mi az igazság, vagy az én interpretációm szerint, mi az eszméje az igazságnak. Csakhogy, ha az igazság nem más, mint az ítélet konformitása azzal a tárggyal, amelyre vonatkozik, az igazság egy bizonyos reláció és ennek folytán semmiben sem különbözik a dologtól és attól az eszmétől, amelyet a kettő viszonyáról alkotunk . . . Egybeesik a dolog eszméjével, mert ez, amennyiben ilyen (igaz), egyszerre képviseli önmagát és a dolgot. Ezért az igazság eszméje nem különbözik a dolog eszméjétől, amennyiben egybeváგ egy dologgal, vagy amennyiben a dolgot ábrázolja, úgy, ahogyan az van. Ezért ha azt mondjuk, hogy a dolog eszméje nem született velünk . . . az igazság eszméje is kívülről jön és nem velünk született.” (318.)

A hosszú idézetből mindenekelőtt az tűnik ki, hogy Gassendi rámutat a velünk született eszmék és a platóni ideák rokonságára. A velünk született eszmék olyan általánosak, amelyeknek nincs kapcsolatuk az egyedi tényezőkkel. De rámutat arra is, hogy minden eszme sajátos relációt fejez ki, vagy az egyes – általános relációját, vagy — mint az igazság eszméje — a dolog és a képmás relációját.

A továbbiakban így folytatja: „Azt mondod, hogy természetedből veszed annak megértését, hogy mi a gondolat. (Én úgy magyarázom: mi a gondolkodás eszméje.) De ahogyan az értelem egy város eszméjéből megalkotja egy

másik város eszméjét, ugyanúgy egyik cselekvés eszméjéből, mint a látás vagy az ízlelés eszméjéből más cselekvés eszméjét is meg tudja alkotni, pl. a gondolkodás cselekvését.” (318.)

Descartes válasza erre a következő: ha Gassendi azt állítja, hogy mindezen eszmék nem tőle származnak, ugyanilyen módon azt is bizonyíthatja, hogy Praxitelész nem maga alkotta a szobrait, mert nem önmagából vette a márványt, amelyet kifaragott.

Gassendi visszavág: Praxitelész példája éppen az ő igazát bizonyítja, mert Praxitelész is azt alakítja, amit kívülről vett, mint ahogyan az emberi elme az érzékelés útján nyert eszméken munkálkodik, ezeket alakítja.

Ismételten rámutat: Descartes a platóni ideák mintájára fogja fel a velünk született eszméket. Az 5. „Elmélkedésben” Descartes azt állítja: a mennyiség, a kiterjedés, alak, mozgás stb. eszméi, mivel ezeket világosan gondoljuk el, nem a tapasztalatból erednek, hanem önmagunkban találjuk őket. Ezt az állítást a háromszög eszméjének példáján mutatja be: ha sehol a világon nem volna ilyen alak az én tudatomon kívül, akkor is létezne ennek az alaknak egy meghatározott formája, természete és lényege, amely változhatatlan és örökkévaló. Ez azért nyilvánvaló, mert különböző tulajdonságait bizonyíthatom be a háromszögnek, amelyek akár akarom, akár nem, világosak lesznek számomra abban a pillanatban, amelyben rájuk gondolok, még akkor is, ha sohasem képzeltem el a háromszöget.

Descartes tehát a háromszög eszméjét platonizáló módon képzeli el és a háromszög örök lényegéről beszél. Gassendi azonban megkérdezi: vajon lehet-e beszélni az egyedi dolgok örök lényegéről? Egy általános eszme nem „örök lényeg”, az általános nem más, mint egy fogalom, amely az egyedi dolgokhoz járul. *A háromszög sem valamiféle örök lényeg, hanem „a szabálynak egy fajtája, amelynek segítségével megvizsgáljuk, hogy valamely dolog megérdemli-e a háromszög nevet?”* „De nem szabad azt mondani ezért, hogy ez a háromszögnek valami valóságos vagy igazi természete, ami az értelmén kívül van: az értelem az, amely megformálta ezt a természetet — miután látta az anyagi háromszögeket” ... (375.)

Descartes persze tagadja, hogy a geometriai alakzatokból létező dolgokat, vagy istentől független valóságot alkotott volna. Ám azt állítja: egy papírra rajzolt háromszög nem tanít meg arra, hogyan kell felfogni az igazi háromszöget. Bár a háromszöget a papírra rajzolt háromszög segítségével ismerjük meg, de ha értelmünk ezt az eszmét nem nyerte volna máshonnan, nem ismerhetnénk meg a háromszöget. A geometriai fogalmak — írja az 5. „Elmélkedésben” — azért nem származhatnak az érzékelésből, mert „végtelen sok alakot képzelhetek, amelyekről nem mondhatja senki, hogy valaha láttam s ezekre vonatkozólag is . . . mindenféle . . . tulajdonságot bizonyíthatok be”. (I. m. 105.) Gassendi erre válaszol azt feleli, hogy minden geometriai alak eszméje az érzékelésből származik, az érzékelés tárgya pedig mindig fizikai valóság. A vonal is fizikai valóság és nem egyszerűen geometriai eszme, mert még az igen finom vonal is szabálytalannak mutatkozik a mikroszkóp alatt. (378.)

Mi a viszony a lerajzolt háromszög és a háromszög eszméje között? Descartes úgy érvel, hogy midőn gyermekkorában háromszöget látott a papíron, őt ez az alakzat nem arra tanította, amit később a geometria által megértett. Descartes ezt úgy magyarázza, hogy a háromszög eszméje már gyermekkorunkban is megvolt bennünk, ezt az eszmét könnyebben felfoghatta elménk,

mint a rajzolt háromszög bonyolultabb alakját, ezért ennek a bonyolultabb alaknak a láttán nem is ezt, hanem az *igazi* háromszöget fogja fel elménk. Gassendi erre azt feleli, hogy a gyermek azért nem fogja fel a háromszög, az igazi háromszög eszméjét (azaz törvényeit), mert még nem tanulta meg a geometriát. Egyetlen háromszög látása nem hozza létre bennünk a háromszög geometriai ismeretét, ám okoskodás útján egyre pontosabban ismerjük meg a háromszög szabályait. A kép vagy a papírra rajzolt háromszög sem arra szolgál, hogy felébresszen egy lelkünkben rejtőző eszmét, hanem hogy az eszmét ennek segítségével kialakítsuk. (378.)

Gassendi a velünk született eszmék elméletének legproblematisusabb pontját abban látja, hogy *ezek az eszmék nem változhatnak, nem tökéletesedhetnek*. A háromszög eszméjét mi alakítjuk ki, és ezt az is bizonyítja, hogy ez az eszme tökéletesedik azáltal, hogy jobban megismerjük a tárgyakat, „*míg ha velünk született lenne, vagy legalábbis egyetlen individuum látása felkeltené bennünk, akkor abszolút tökéletesnek mutatkozna és nem volna szükség arra, hogy mindig újra felkeltődjék*”. (379.)

(Az isteneszme velünk született voltának egyik legjobb ellenbizonyítéka, hogy az is változott az idők folyamán – mondja Gassendi.)

Egyébként is, mire jó a velünk született eszme? Mindig kell ugyanis keresni egy tudatunkon kívüli tárgyat ahhoz, hogy az állítólag velünk született eszme valamire szolgáljon. „Például ismerem (vagy ismerhetek)-e valamely állatfajt, amelyet sohasem láttam? Mire szolgál ez a velünk született eszme, amelyet szerinted birtokolunk? Gondolkozz ezen, amennyit akarsz, biztos vagyok benne, hogy mindaddig nem nyersz ebből ismeretet, amíg ezt a fajt valaki meg nem mutatja vagy le nem írja neked.” (379.) És annak, hogy az állatfaj eszméje nem velünk született, egyebek között az a bizonyítéka, hogy egyre tökéletesedik és annál általánosabb lesz, minél több tárgyat ismerünk. Ezért nem lehet ez az eszme velünk született, – de tudatunk formálja az érzékelés adataiból.

A velünk született eszmék tanát Descartes idejében is, később is számos bírálat érte. Gassendi bírálata a későbbiekben mintaképpül szolgál Locke-nak és rajta keresztül a szenzualizmus alapvető tanításává lett. Gassendi Descartes-kritikájának azonban nem volt fő célja a velünk született eszmék problémájának és általában a megismerés problémáinak az elemzése. Számára az volt a fontos, hogy Descartes fő mondanivalóját, a metafizika megalapozását cáfolja. Ennek eszköze volt az ismeretelmélet kritikája. A velünk született eszmék tana – amint ez pl. a descartes-i istenbizonyítékok tárgyalásánál kiderül – az egész descartes-i metafizika sarkalatos pontjaihoz vezetett.

6. AZ ÉRZÉKELÉS ÉS AZ ÉRTELEM VISZONYA

A cogito problémája egy további ismeretelméleti problémát is érint, az érzékelés és az értelem problémáját. Descartes ugyanis az értelem problémáját az „Elmélkedések”-ben azonosítja a reflexió, a belső tapasztalat problémájával, és a reflexióból, azaz a belső tapasztalatból való kiindulás jelenti számára az értelem autonómiájának bizonyítékát. Az „Elmélkedések” előtt egyébként az értelem munkája még nála sem volt azonos a reflexióval, az önmagunkban talált eszmék vizsgálatával. Descartes kiindulópontja ugyan mindig az volt, hogy az érzetek szubjektívek és nem tükrözik a valóságot. (A fájdalmat a

lábunkban érezzük, de akinek levágták a lábát, az továbbra is érzi a lábfájást.) Az érzetek objektív tartalmát megismerhetetlennek és a megismerés érzéki fokának az eredményét mindig szubjektívnek tartotta. Álláspontja azonban az érzékelés kérdésében is változott.

A „Szabályok”-ban (a XII. szabályban) a következőket mondja: „. . . négy képességünk van a dolgok megismeréséhez: az értelem, a képzelet, az érzékek és az emlékezet. Egyedül az értelem képes az igazság felfogására, de kell hogy segítségére legyen a képzelet, az érzelem és az emlékezet.” (Descartes: „Válogatott filozófiai művek”, 118.) A XII. szabály szerint az értelem, ha a testi dolgokkal foglalkozik, a képzelettől és az emlékezettől kap segítséget. *Ha az értelem olyasmit szándékozik vizsgálni, ami testre vonatkoztatható, akkor annak képzetét a lehető leghatározottabban kell a képzeletben megformálni. Descartes tehát itt elismeri, hogy a testek esetében a képzetnek és az érzéki megismerésnek nagy a szerepe.* Sőt leírja azt is, hogy az ilyen tárgyakkal kapcsolatos absztrakciós eljárás során — amikor el kell vetni mindent, ami nem érdemel közvetlen figyelmet — az emlékezetnek is szerepe van. Más azonban a viszony az értelem és az érzékelés között az „Elmélkedések”-ben és a „Filozófia elvei”-ben. A „Filozófia elvei”-ben pl. ezt mondja: A gondolkodásnak minden módja, amelyet magunkban találunk, két általános módra vezethető vissza, melyeknek egyike a felfogás, percepció, vagyis az értelem működése, a másik pedig az akarás, vagyis az akarat működése. Mert érzet, képzelet és tiszta ész csak különböző módjai a felfogásnak. Kívánni, utálni, állítani, tagadni, kételkedni pedig az akarás különböző módjai. (I. 32.) A „Filozófia elvei”-ben világosan megfogalmazza azt is, hogy a reflexió tényét tekinti az értelem működése legjellegzetesebb sajátosságának. Megfogalmazza ugyanazt a problémát, amelyet a „gondolkodom, tehát vagyok” tétellel kapcsolatban már kifejtett. „A gondolkodás szón mindazt értem, ami olyképpen megy végbe bennünk, hogy közvetlen tudomásunk van róla. Így tehát nemcsak érteni, akarni, képzelni, hanem érezni is ugyanaz, mint gondolkodni. Mert ha azt mondom, látok vagy sétálok, tehát vagyok és ezt a látásról vagy sétálásról annyiban értem, amennyiben a testem végzi, akkor ez a következtetés nem feltétlenül biztos, mert hiszen megeshetik, mint álomban is előfordul gyakran, hogy hiszem, hogy látok vagy sétálok, ámbár szememet ki nem nyitom . . . De ha ezt az érzésre értem, azaz annak a tudatára, hogy látok vagy sétálok, akkor — minthogy ebben az esetben az elmére vonatkoztatom —, amely egyedül érzi, vagy gondolja, hogy lát vagy sétál, a következtetés teljesen biztos.” („A filozófia elvei”, I, 9. Franklin Társulat, Budapest 1906, 137.) *Míg tehát a „Szabályok”-ban már az érzéki fokon is létrejön megismerés, a későbbiekben az „Elmélkedések”-ben és a „Filozófia elvei”-ben csak a reflexió tévelékenység hoz létre biztos ismeretet.* Ez a reflexió (a látás vagy sétálás tudata) biztosítja az ismeretet és ez azonosul az intuícióval is. A „Filozófia elvei”-ben és az „Elmélkedések”-ben a külső tapasztalat, érzékelés, képzelet elveszti az önállóságát. Az „Elmélkedések”-ben az „imaginációt” és az „intellekciót” Descartes élesen elválasztja egymástól. Gassendinak a 6. Elmélkedéssel kapcsolatos ellenvetéseire válaszolva leszögezi: „A megértés és az elképzelés képessége nemcsak úgy különböznek egymástól, mint a több és a kevesebb, hanem mint két egymástól teljesen különböző cselekvési mód.” (A. T. IX. T. 206.) Gassendi viszont arra az álláspontra helyezkedik, hogy sem a reflexió, sem az értelem nem képez önálló ismeretforrást az érzékeléstől függetlenül.

Gassendi a továbbiakban azt bizonyítja, hogy az érzékelés és az értelem egymásra épül. Descartes ugyanis — mint láttuk — az érzékelést nem tartja valóságos ismeretforrásnak. Amikor Descartes különbséget tesz az érzékelés és az értelem segítségével nyert ismeret, „kép” között, megállapítja, hogy a Napról más képük van a tudósoknak és más képet ad a közvetlen érzékelés és a kettő közül csak az egyik lehet igaz. (3. Elmélkedés.) Descartes szerint az érzékszerveinkkel kialakított kép a Napot kicsinek mutatja. Az asztronómia tekintetbevételével alkotott képünk alapján azonban megértjük, hogy a Nap igen nagy. És ez utóbbi az igaz, amit nem az érzékszerveink adataiból, hanem amit elménk fogalmaival alkottunk meg. (3. Elmélkedés.) Gassendi válasza: „A valóságban ez a két eszme a Napról egymáshoz hasonló és igaz, vagyis megfelel a Napnak, de az egyik jobban és a másik kevésbé . . . Azonban, noha a Napnak ezt a hatalmas képét pusztán a szellemünkkel fogjuk fel, mégsem lehet azt mondani, hogy ezt valamiféle velünk született fogalomból nyerjük, hanem annak a tapasztalatnak az alapján alakítjuk ki, hogy a távolabb levő tárgyak kisebbeknek látszanak, mint a közelebbieik.” (320.) „És akarod látni — folytatja —, hogy a természet semmi hasonló eszmét nem helyezett beléd? Próbáld ezt egy vakon születettnél feltárni! Először meglátod, hogy elméjében nincs meg semmiféle színesnek vagy fényesnek az eszméje!” . . . És bár megértjük, hogy a Nap olyan hatalmas, még sincs róla valóságos eszménk! „Nagyítsuk meg tehát, amennyire csak képesek vagyunk azt a képet, amelyet az érzékekből nyerünk . . . de mindazonáltal csak önmagunkban növeljük a sötétséget: és minden alkalommal, amikor a Napról határozott képet akarunk kapni, elménknek vissza kell térnie ahhoz a speciéhez, amelyet a látásának köszönhetően nyert róla.” (321.) Gassendi tehát azt mondja, hogy igazi eszménk, valóságos képünk csak az érzékelés segítségével alakul ki. Ezért Descartes jogosan veti Gassendi szemére, hogy Gassendi az eszmét csak képnek tekinti. Gassendi azonban a következőket feleli: „. . . nem ugyanaz a dolog számunkra valamit egy valóságos eszme vagy igaz kép által felfogni, vagy megérteni valamit egy előre elfogadott hipotézisből levont szükségszerű következtetésből. Az első esetben valóban megértjük, hogy a dolog tökéletesen olyan; a második esetben azt, hogy valami olyannak kell lennie; és ahogyan az első esetben a dolgot határozottan ismerjük meg, mégpedig úgy, ahogyan az magában van, a második esetben csak zavaros módon és analógia segítségével ismerjük azt meg.” (322.)

Gassendi tehát azt állítja, hogy az értelem nem mondja meg, hogy *milyen* a dolog, legfeljebb csak azt, hogy *milyennek* kell lennie. Gassendi ezt a kelle-ténél kevesebbre értékeli. Gassendinak a Nap képével kapcsolatban nem is sikerült teljes mértékben megcáfolnia Descartes álláspontját. Más a helyzet azonban akkor, amikor Descartes-tal szemben kimondja, hogy az értelem és az érzékelés műveleteit, eljárásait nem lehet élesen elválasztani egymástól, az egyik ráépül a másikra. Ha a Napot nyitott szemmel szemlélem — mondja —, akkor ez nyilvánvalóan észlelet. Ha behunyom a szemem és a Napot úgy gondolom el, akkor ez nyilvánvalóan belső megismerés. Ámde nem tudom megkülönböztetni e kettőt. Nem tehetem meg kedvem szerint, hogy hol a képzelőerőmmel, hol a képzelőerő kizárásával, csak az ész segítségével fogjam fel a Napot. Ha az agyműködés egy zavara esetében a képzelőerő megsérülne, az értelem azonban a maga különleges funkcióival megmaradna, akkor mondhatnám, hogy az ész a képzelőerőtől, vagy a képzeltet az érzékeléstől megkülönböztethető. Mindaddig azonban, amíg ezek épségben működnek, ezt a különbségtételt

nem lehet megtenni. „*Hogyan különbözteted meg egy testnek az értelemben jelenlevő képét és ugyanannak a testnek a képzelőerőben levő képét? A józan eszedre apellálok és megkérdem, képes vagy-e azt állítani, hogy két kép van ugyanarról a testről bennünk és képes vagy-e megkülönböztetni, hogy a testet mikor fogod fel az egyikkel és mikor a másikkal?*” (325.)

Gassendi a 6. Elmélkedéssel kapcsolatos ellenvetésben mutat rá talán a legvilágosabban arra, hogy az érzékelés és az értelem közötti határvonalat nem lehet mereven meghúzni, mert a megismerés folyamatában a kettő szerves egységet alkot. Descartes ugyanis a 6. Elmélkedésében kijelenti, hogy a képzelőerő, amellyel a testek vizsgálata alkalmával él, meggyőzi őt a testek létezéséről, „mert ha figyelemmel vizsgálom, hogy mi a képzelőerő, azt találok, hogy nem egyéb, mint a megismerés tehetségének oly testre való alkalmazása, mely belsőleg jelen van előtte, mely tehát létezik”. (6. Elmélkedés, id. kiad. 110.) Ezután rátér a képzelet és a tiszta megértés közti különbségre. Ha pl. elképzelek egy háromszöget, nemcsak azt tudom, hogy három vonalból álló alak, hanem ezt szemlélem is, elmém erejénél fogva, s úgy látom, mintha a három vonal előtttem volna; ez az, amit képzeletnek nevezek. Ha ezerszögre akarok gondolni, akkor gondolni éppoly könnyen gondolom, hogy az ezerszögnek ezer oldala van, mint ahogy azt gondoltam, hogy a háromszögnek csak három van, de elképzelni úgy, ahogy a háromszöget elképzeltem, nem tudom. Meglehet, hogy zavarosan valami alakot képzelek el, mert ha a testekre gondolunk, mindig valahogy elképzeljük a testeket. De „elmém szemével” nem látom. Amit látok, az nem ezerszög, nem tudom megkülönböztetni pl. a tízezerszögtől vagy más, sokszögű alaktól. Descartes azonban elég meglepő módon folytatja: „Ha ötszögről van szó — írja —, alakját megérthetem, csakúgy, mint az ezerszögét, a képzelőerő segítségével nélkül. De azonfelül képzelni is tudom . . . s így világosan látom, hogy a képzelésre elmém különös megerőltetése kell, és ezen különös elmebeli megerőltetés világosan mutatja, mi a különbség a képzelet és a tiszta megértés között.” (6. Elmélkedés, id. kiad., 111.)

Eszerint tehát a figyelem megfeszítése, az elme megerőltetése az ötszög *képzetének* a kialakításához szükséges. Ez ellentétben van azzal, hogy a 2. Elmélkedésben arról beszél, hogy a fogalomalkotáshoz kell a figyelemnek a megfeszítése. („. . . a viasz fogalma — írja a 2. Elmélkedésben — nem látvány, nem is tapintat vagy képzelet . . . hanem egyedül elmebeli belátás (eredménye), amely lehet tökéletlen és zavaros, lehet világos és határozott, aszerint, amint figyelmem nagyobb vagy kisebb mértékben irányul azokra a részekre, amelyekből áll”.) (2. Elmélkedés, id. kiad. 78.)

Descartes tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember számára az ezerszög vagy az ötszög belső összefüggéseinek, törvényeinek ismerete a közvetlenül adott és nem a képszerű megismerés. Ha a reflexió a megismerés elsődleges forrása és nem az érzékelés, akkor elménk valóban könnyebben hozzáfér mindahhoz, ami absztrakt és nem érzékelhető, mint ahhoz, ami testi valóság. Gassendi azonban az ezerszög példájával kapcsolatban a következőket mondja: Mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy az érzékelés és az értelem között nincs éles határ. Descartes szerint a háromszöget el tudjuk képzelni, az ezerszöget már csak elgondolni lehet. *De a valóságban hol válik el az, amit még el tudunk képzelni, attól, amit már csak elgondolni vagyunk képesek? Sokkal inkább az egyenlő megismerési módok szakadatlan láncolatával van dolgunk — írja —, amelynek során fokozatosan és észrevétlenül megszűnik a világosság és növekszik*

a zavarosság. Gassendi tehát helyesen úgy látja, hogy a gondolat ráépül az érzékelésre, világosnak azt az ismeretet tekinti, amelyik nem szakad el az érzékeléstől s az üres spekulációval együtt a matematikai absztrakciókat is zavarosnak minősíti. Az „Elmélkedések”-ben azonban Descartes a metafizikai spekulációkat akarta matematikai absztrakcióként kezelni.

7. A TÉVEDÉS PROBLÉMÁJA

A tévedés problémája s nemkülönben az akarat és a tévedés viszonya a descartes-i ismeretelmélethez tartozik ugyan, mégis nyilvánvaló kapcsolata van Descartes emberfelfogásával, így Gassendi sem csak ismeretelméleti álláspontot állít vele szembe.

Descartes álláspontja mindenekelőtt az, hogy a tévedés nem igényel pozitív magyarázatot, az igazság a létezésben áll és a hamisság csak a nemlétezésben. A világmindenség tökéletes. A tévedés így csak hiány, hiba, amelyet nem az értelem követ el. Descartes ugyanis a tévedést az értelem és az akarat szembenállásából magyarázza. A tévedés nem az eszmében van, hanem az ítéletben, az állításban vagy tagadásban. Descartes álláspontja az volt, hogy a lélek (értelem) az egyszerű fogalmakat tartalmazza — ezért ezekben nem lehet tévedés —, a fogalmakat összekötő terminusokat azonban nem, tehát csak az ítéletben lehet tévedés, s az akarat az, ami állít vagy tagad. A 4. Elmélkedésben leírja, hogy a tévedések két ok közreműködésétől függnék: a megismerés képességétől és a választás képességétől, vagyis a szabad akaratától. „Az értelemmel egymagával — írja — nem állítok és nem tagadok semmit. Az értelemmel csak azokat a fogalmakat gondolom el, amelyekről aztán állíthatok vagy tagadhatok valamit. A tévedésnek tehát a szó szoros értelmében magában az értelemben . . . nincsen helye. És ámbár végtelen sok dolog lehet a világon, amiről semmi fogalmam sincs, mégsem mondhatom, hogy e fogalmaktól, mint valamitől, amire jogot tarthatnék, meg vagyok fosztva. Ezek egyszerűen nincsenek meg bennem.” (4. Elmélkedés, id. kiad. 99.) Nála a hamis eszmék problémája csak annyiban merül fel, amennyiben olyan „materiálisan hamis” eszmékről beszél, amelyek nemlétező dolgokat ábrázolnak. Ezek az eszmék olyan értelemben hamisak, hogy jelenlétük állandó ösztönzést ad arra, hogy egy nem létező dolgot igeneljünk és ezáltal tévedjünk. (Descartes itt a skolasztika „rejtett tulajdonságaira” gondol.)

Az értelemmel szemben, amely tehát *nem téved*, az akarat vagy a szabad választás tehetsége az, ami a tévedést okozza. Az értelemmel szemben ugyanis, amelyet az ember nagyobbnak is el tud képzelni, „csak az akarat vagy a szabad választás tehetsége az, amelyet magamban is akkorának tapasztalok, hogy szélesebbnek és kiterjedtebbnek nem képzelhetem”. (4. Elmélkedés, id. kiad. 99.) A tévedések oka már most az, hogy „az akaratnak nagyobb a köre, mint az értelemnek, én pedig — írja Descartes — nem szorítom az akaratot határok közé, hanem kiterjesztem olyan dolgokra is, amelyeket nem értek. E dolgok irányában az akarat . . . könnyen eltévélyedik és az igaz helyébe a nem igazat, a jónak helyébe a rosszat választja.” (4. Elmélkedés, id. kiad. 100.) Végül is „noha természetes eszünk arra tanít bennünket, hogy az értelem belátása előzze meg mindig az akarat elhatározását”, ez azonban nincs mindig így s a szabad akarat helytelen használata a tévedések oka. A tévedések

elkerülésének egyedüli módja az, hogy az ember szilárdan elhatározza, nem ítél arról, aminek igazságát világosan nem ismerte fel.

Bár az akaratot Descartes a gondolkodás egy módjának tartja, az értelem működésével mégsem tudja szervesen összekapcsolni. Descartes szerint az akarat és az értelem területe jól elválik egymástól, ennek jele az, hogy a hétköznapi élet dolgaiban — amint ezt pl. az ideiglenes morállal kapcsolatban kifejti — az akarat evidencia nélkül is határoz. Ugyanígy elválasztja Descartes az akarat és az értelem működését akkor is, amikor megkülönbözteti egymástól az értelem kételkedését, az intellektuális kételkedést, amely nem áll szemben a vallással és az akarat kételkedését, amelyet a vallás nem engedhet meg. (Levél Bouitendijkhez. 1643. A. T. IV, 63.)

Descartes a tévedés problémáját tehát nem egyszerűen ismeretelméleti, hanem metafizikai problémaként kezeli. Descartes szerint ugyanis az ember, mint véges lény, alapvetően tökéletlen, és e tökéletlenség nyilvánul meg a tévedésben. Akaratunk szabadsága tehát, ami Descartes szerint a tévedés alapja — az embernek nem pozitív, értékes tulajdonsága, hanem a bűn és a tévedés forrása. Descartes-nak ez a gondolata világosan összefügg metafizikája alap gondolatával, az ember istennel szembeni függőségének a tudatával.

Descartes tehát a tévedés okát metafizikai szférákban keresi. A véges lény tökéletlenségét Descartes úgy akarja a világegyetem tökéletességével összhangba hozni, hogy azt állítja: nem isten az oka az ember tévedéseinek, mert egy igen ügyes mesterember sem köteles összes alkotását minden olyan tökéletességgel ellátni, amelynek birtokában van. Az ember ítélőképessége azonban tökéletes. Ha ugyanis nem volna tökéletes az ember ítélőképessége, nem lenne isten műve — mondja Descartes.

Gassendi véleménye a kérdésről egészen más. Ő is beszél arról, hogy más dolog egyszerűen felfogni valamit, mint állítani vagy tagadni, s azt állítja, hogy a tévedés az ítéletek helytelen megformálásában áll. Rámutat, hogy Descartes a tudattól elvitatja annak egy lényeges funkcióját, az ítéletet, ám a tévedés problémáját nem oldja meg.

A 4. Elmélkedéssel kapcsolatban felveti azt a döntő fontosságú gondolatot, hogy Descartes azáltal, hogy a csalódás magyarázatát az értelmén kívül helyezte, nem oldotta meg a problémát. Az akaratnak ugyanis — Descartes szerint — csak az értelem által világosan és határozottan átlátott dolgokról szabad ítéletet mondania, hogy ne tévedjen. Gassendi azonban rámutat arra, hogy a nehézség éppen abban áll, hogy Descartes nem magyarázza meg, milyen módon ismerjük fel, hogy miről van tiszta és világos ismeretünk. „Mert gyakran csalódunk — mondja —, noha azt hisszük, hogy valamit olyan világosan és tisztán átlátunk, hogy világosabban és tisztábban már nem is lehetne.” (Egyébként rámutat arra is, hogy az emberek hamis eszmékért is a halálba mennek, tehát a tiszta és világos belátás nem lehet kritériuma az eszme igaz vagy hamis voltának.)

Gassendi semmiképpen sem ért egyet sem azzal, hogy a tévedés problémáját metafizikai problémának kezeli Descartes, sem azzal a magyarázattal, amit Descartes a tévedésre adott. Nem volna-e tökéletesebb a világegyetem — kérdi —, ha az alkotórészei is tökéletesebbek lennének? (363.)

Ami engem illet — mondja Gassendi —, mindig az volt az álláspontom, hogy nem az a kérdés, isten miért nem adott az embernek abszolút tökéletes ítélőképességet, hanem az, hogy miért nem adott a maga nemében tökéletesebbet?

Descartes az emberről istenre hárítja a felelősséget a tévedés dolgában. Ha ugyanis az igazság és a tévedés olyan élesen szembenáll egymással, hogy köztük a valószínű nem közvetít — amint ezt Descartes állítja —, akkor a tévedés az emberben nem egyszerűen a tökéletesség hiánya, hanem kifejezett hiba. Gassendi azonban kifejti, hogy a végeség nem feltétlenül jelent hibát, egy véges értelem is lehet tévedéstől mentes. Az ember tévedései — írja — nemcsak egy tökéletes tudáshoz viszonyítva tévedések, hanem egy véges emberi tudás tévedései. Isten — mondja Gassendi — annyiban részese a tévedés létrejöttének, amennyiben ő az alkotója annak a képességnek, amely csalódik, tehát e „tehetetlen tehetségnek”. (364.) Az emberi értelem a maga korlátozottsága mellett is hatékonyabb lehetne, isten hatékonyabbá tehetné volna. „Mert senki sem hibáztat egy lakatot, aki egy ládikó kinyitására nem nagy, hanem kicsi kulcsot készít, de hibáztatjuk, ha rosszat készít. Isten esetében nem lehet felróni hibául, hogy egy olyan esendő teremtménynek, mint az ember, nem adott olyan ítélőképességet, amely minden dolog, vagy a legtöbb, vagy a legfontosabb dolgok megítélésére alkalmas — mint Descartes szeretné —, de itt a helye annak, hogy elcsodálkozunk, hogy isten abban a kevés dologban is, ami az ember ítélőképessége alá tartozik, annyira nem kielégítő, zavaros és bizonytalan ítéletet adott az embernek.” (364.)

Gassendi mindazonáltal hangsúlyozza, hogy az ember, bár korlátozott, de nem hibás lény. (358.) A tévedések nem az ember metafizikai korlátozottságát mutatják, hanem olyan hibát, ami az ész megfelelő használatával csökkenthető.

Gassendi ezután megállapítja, Descartes-nak nincs igaza, amikor a tévedés okát abban látja, hogy az akarat tovább terjed, mint az értelem képessége. Gassendi szerint az értelem legalább olyan messzire terjed, mint az akarat, „sőt — mondja — úgy tűnik nekem, hogy az értelem kiterjedtebb, mint az akarat: mert az akarat vagy a szabad akarat, vagy az ítélet és ennek következtében a választás, a vágy vagy az averzió nem vonatkozik másra, csak amit már felfogtunk . . . de homályosan sok olyan dolgot is felfogunk, amivel kapcsolatban nincs sem ítélet, sem vágy, sem averzió” . . . (365.) Gassendi tehát azt állítja, hogy az értelem irányítja az embert cselekvéseiben.

Mindez szoros kapcsolatban áll Gassendi szabadságfelfogásával. Ennek lényege, mint már láttuk, abban áll, hogy a szabadság nem az akaratban, hanem az értelemben rejlik. Az akarat mindig követi az értelmet. Ugyanezt az elméletet fejti ki itt is. „A szellemben vagy az emberi lélekben — írja — a kifejezett mozgatóképességen kívül két lényeges képességet különböztetünk meg: a megismerést és a vágyat, amelyet értelemnek és akaratnak neveznek. Az értelemnek kell tulajdonítanunk minden ismeretet, ami szellemünkben van, és az akaratnak mindazt, ahol a vágy található. Így az értelemhez nemcsak a pusztá felfogás tartozik, amellyel igenlés vagy tagadás nélkül felfogunk valamit, hanem az ítélet is, amellyel állítunk vagy tagadunk valamit, és az az okoskodás is, amellyel egyik dologból a másikra következtetünk. Az akarat pedig a választás, a visszautasítás, egy következmény keresése vagy kikerülése, a szeretet, a gyűlölet és más szenvedélyek tartoznak, olyan szenvedélyek, amelyek az erkölccsel vannak kapcsolatban, míg a gondolatok másik csoportja az intellektushoz kapcsolódik.” (367.)

Gassendi a szabadságról írva, összefoglaló művében, a „Syntagma Philosophicum”-ban megállapítja, hogy a gyakorlati kérdésekben az ítéletet mindig cselekvés követi. Itt rejlik a szabadságprobléma gyökere. A szabadság

lényege az indifferencia, amelynek révén választhatunk. De — mint írja — „egy ilyen indifferenciának a gyökere mindazonáltal az értelemben van, mert az akarat hajlékonysága arányban van az értelem hajlékonyságával”. (370.) Tehát a választás az értelem feladata.

Gassendi tehát, amikor azt vallja, hogy az értelem ítélete téved és az akarat az értelmet követi, emberfelfogását tekintve optimistább álláspontot képvisel, mint Descartes. Az ember szabadsága ugyanis a descartes-i felfogással ellentétben, Gassendinál nem a fogyatékoság forrása, a tévedés oka. Ellenkezőleg, az értelem által vezetett vágy az, ami szabaddá teszi az embert. Így, bár az ember értelme Gassendi szerint is korlátozott, az ember mégis tökéletes lehet a maga módján, a maga mértéke szerint, és az értelem által vezérelve tökéletesebb is lesz.

8. A KÉT SZUBSZTANCIA KÉRDÉSE

Gassendi Descartes-tal való vitájában sikeresen leplezi le Descartes gondolkodásmódjában a skolasztika maradványait. A szubsztancia problémája olyan kérdés, amely Gassendi ontológiai koncepciója szempontjából rendkívül nagy jelentőségű, és amellelt igen jól jelzi, hogy milyen mértékben sikerült megszabadulnia a skolasztika gondolkodási sémájától. Gassendi ugyanis az arisztotelészi szubsztanciát az *atom fogalmával helyettesítette*, tehát egy olyan fogalommal, amely *nemcsak szubsztrátuma, hordozója a tulajdonságnak, hanem alapelve, principiuma is minden jelenségnek*. Gassendi már az arisztotelianusok ellen írt vitáiratban is felhívta a figyelmet a szubsztanciafogalom terméketlenségére és ürességére. A Descartes-tal való polémiának e tekintetben legelső alapvető tétele az az állítás, hogy *a létező nem azonos a szubsztanciával, a létező szinonímája a dolog*. Bár a lélek gondolkodó dolog — mondja —, ebből nem következik, hogy gondolkodó szubsztancia. (Hasonlóan a test sem kiterjedt szubsztancia.) Amikor Descartes előbb azt állítja, hogy ő gondolkodó dolog, majd kijelenti, hogy gondolkodó szubsztancia, indokolatlanul megváltoztatta a terminusokat. Tisztázandó, hogy vajon a dolog és szubsztancia szinonímák-e? Gassendi szerint nem, mert nemcsak szubsztanciális létezők vannak, hanem modálisak is — azaz a létezők mint egyedi létezők a maguk múltékonyságában is létezők. Ezért — írja — a „*dolog* és a *semmi* az ellentétes terminusok, a moduszok nem semmik, tehát vannak olyan valóságos dolgok, amelyek nem szubsztanciálisak, hanem modálisak, s ezért a dolog-kifejezés nem a szubsztancia szinonímája, hanem közös vele és a modusszal és ennek következtében a *létezőnek a szinonímája*”. (296.) *Gassendi tehát a létezőket nem szubsztanciáknak tekinti, hanem dolgoknak*.¹⁵

Descartes — mutat rá Gassendi — azért szubsztancializálja a gondolkodást, mert tagadja, hogy a gondolkodás valami modális lehet, keletkezhet, megszűnhet oly módon, ahogyan a létező bármelyik tulajdonsága.

¹⁵ A polémia egész szelleméből és Gassendi filozófiájának egész tartalmából csak az derülhet ki, hogy ez a dolog (Res) a Hobbes-féle testtel azonos. Ezért teljesen indokolatlannak tűnik, illetőleg csak Rochot azon szándékával magyarázható, hogy Gassendit a skolasztika képviselőjének tüntesse fel, — az a megjegyzés, amelyet ő tesz erről a kérdésről: „A Res-terminus egyike a skolasztika transzcendenciáinak.” („Disquisitio metaphysica”, Paris 1962, 117, 107. láb.)

A test és a lélek descartes-i szubsztanciális különbségével kapcsolatban Regius is Gassendiéhoz hasonló ellenvetéseket tett. Ugyanis Regius szerint a lélek nemcsak szubsztanciának, hanem modusznak is elképzelhető. Regius erről így írt: „*Mindaz, ami elképzelhető, létezhet.* Mivel elképzelhető akár az, hogy a lélek szubsztancia, akár az, hogy a testi szubsztancia egy modusza, ezért . . . a lélek bármi lehet e kettő közül.” Regius azt is kifejtette, hogy a lélek egy attributum, amely hozzájárulhat ugyanahhoz a szubjektumhoz is, mint a kiterjedés. (A.T. VIII, 2. partie, 342–346.)

Descartes és Gassendi álláspontja a szubsztancia-problémát illetően gyökeresen különböző. Gassendi számára a szubsztancia csak egy fogalom, a megismerés kategóriája, s még ennek sem elég jó – Descartes számára ez a *létező szinonimája*. Ennek megfelelően Gassendi azt írja: a szubsztancia-fogalom oly módon jön létre a tudatunkban, mint a fehérség fogalma. (296.) Sőt, ez a fogalom még csak nem is világos. Másutt így ír: „Azt mondom tehát, hogy a szubsztanciát csak értelmes következtetések útján kapjuk meg és ennek folytán pusztán egy absztrakt idea formájában . . . Mivel az akcideneciák valóban olyanok, mint a ruhák, amelyek a szubsztanciát borítják, az akcideneciákban bekövetkező változásokból egy közös szubjektumra következtetünk . . . És ahogyan, bár megértjük, hogy a ruhák alatt valamilyen test rejtőzik, erről még sincs igazi eszménk, nem tudjuk például, hogy fehér-e vagy fekete . . . hanem csak zavaros módon és általánosságban fogjuk fel, ugyanígy, bár megértjük, hogy a kiterjedés alatt, a szín, íz stb. mögött kell valamilyen szubjektumnak rejtőznie, amelyet szubsztanciának nevezünk, még sincs erről igazi eszménk . . .” (325.)

Descartes viszont – híven ahhoz a törekvéséhez, hogy az ismeretelméleti fogalmakat metafizikaiakká változtassa – azt hangsúlyozza, hogy a szubsztanciák nem absztrakciók. A szubsztanciák nem fogalmak, hanem entitások és bennük, mint írja, „nemcsak az univerzalitásnak, hanem a realitásnak” a maximuma is megvan.

A szubsztancia és a lényeg különbsége éppen abban van Descartes szerint, hogy a lényegeket fel lehet fogni a létezésük nélkül is, a szubsztanciákat azonban csak mint *létezőket* lehet felfogni. A „Filozófia elvei”-ben is hangsúlyozza, hogy a kiterjedés és a gondolkodás *sajátos módon konkrétak*, nem absztrakció eredményei, – az anyag összes tulajdonságát meg lehet magyarázni a kiterjedésből és a lélek összes tevékenységét kifejezi a gondolkodás. A kiterjedés és a gondolkodás tehát konkrét alapját alkotja több tulajdonságnak. „Szubsztancián semmi mást nem érthetünk, mint olyan dolgot, amely úgy létezik, hogy létezéséhez semmi más dologra rá nem szorul.” (Id. kiad., 153.) (Ennek megfelelően isten az igazi, tulajdonképpeni szubsztancia.) A továbbiakban ezt írja: „A szubsztanciát pedig bármely attributumból megismerhetjük, de minden szubsztanciának van egy fő sajátossága, amely természetét és lényegét alkotja és amelyre a többi mind visszavezethető.” (Uo. 154.)

Descartes a nominalizmus hagyományát követte abban, hogy a szubsztanciát egy fő attributummal azonosította: a kiterjedéssel, illetve a gondolkodással. A hagyományos tomizmus alapján megkülönböztette a lényegeket és a létezőket. A szubsztanciák létezők, nem puszta lényegegk. Végeredményben a szubsztanciák azonban nála sem mások, mint hiposztazált fogalmak. Gassendi éppen azt emeli ki, hogy a szubsztancia kategóriái Descartes-nál éppen olyan elhibázottak, mint a skolasztikában: nincs ugyanis olyan test, amely *csak kiterjedt* lenne, és nincs olyan létező, amelynek egyedüli sajátossága a gondolkodás

lenne. Descartes a kiterjedés és a gondolkodás megkülönböztetésénél szokása szerint úgy járt el, hogy kijelentette, ha valamit egy másik dologtól elkülönítve fel tudok fogni, akkor ebből arra következtethetek, hogy a két dolog egymástól is különböző. Ha a valóságot dolognak fogjuk fel és tulajdonságait nem szubsztancializáljuk, akkor nem zárjuk ki azt, hogy *egy-egy létezőnek többféle tulajdonsága lehet, köztük olyanok is, amelyeket mi ellentétesnek tartunk.*

Descartes felfogása a kiterjedt és a gondolkodó szubsztancia problémájáról rendkívül érdekes módon megmutatja gondolkodásmódjának kettős arculatát. Az a tény ugyanis, hogy Descartes az anyagi világot kiterjedt szubsztanciának tekintette, kifejezésre juttatta azt, hogy az anyag önálló, nem tartalmaz semmiféle szellemhez hasonló formát. S bár az anyag önállóságának a gondolatát nem vitte el odáig, hogy a gondolkodást az anyag tevékenységének tartotta volna, — mégis eltért a skolasztika álláspontjától abban is, hogy az embert gondolkodó szubsztanciának tekintette. Így, Descartes koncepciója szerint, az ember sem áll anyagból és formából. E tekintetben tehát a descartes-i két szubsztancia is szembenállott a skolasztikus szubsztancia-felfogással, ha nem is olyan következetesen, mint Gassendié. Ám gondolkodásmódja kettőssége megmutatkozik abban, hogy azt tartotta az „Elmélkedések” egyik legfontosabb mondanivalójának, hogy bebizonyítja: a lélek önálló szubsztancia. A cogito-tételhez kapcsolódva, a gondolkodás bizonyosságából a testtől független lélek létezését akarta bizonyítani.

Descartes maga a gondolkodás szubsztancialitását azzal magyarázta, hogy — mint írja — a gondolat szó (pensée) kétértelmű. Egyrészt jelöli azt a dolgot, amelyik gondolkodik, másrészt jelöli magát a cselekvést. A leglényegesebb azonban az, hogy Descartes megállapítja: „tagadom, hogy a gondolkodó dolognak önmagán kívül más tárgyra is szüksége van ahhoz, hogy tevékenységét kifejtse, noha ezt kiterjesztheti a materiális dolgokra is, amikor ezeket vizsgálja”. (Levél Clerselier-hez. A.T. IX, 206.) Descartes többször is kifejti, hogy metafizikájának egyik alapja az immateriális tárgyak (fogalmak) megismerése. Azért kell az embernek elszakadnia az érzékszervek által szolgáltatott benyomásoktól, hogy így megtisztítsa elméjét az immateriális tárgyak előtt. Az immateriális fogalom azonban létezővé változik. A tiszta gondolkodás szubsztancializálódásával eljut a gondolkodó szubsztanciáig, és így érhető, hogy Gassendival vitatkozva is kijelenti, hogy a lélek egész tevékenysége a gondolkodásból áll.

Descartes a tiszta gondolkodás léte mellett úgy érvel, hogy feltételezhetjük — mondja —, sem szél, sem bármi más test nincs a világon, de a cogito-tétel segítségével mégis megállapítjuk önmagunkról, hogy gondolkodunk. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ember gondolkodó dolog, majd a gondolkodó dolgot azonosítja a gondolkodó szubsztanciával, a tiszta gondolkodással.

Gassendi és Hobbes Descartes-tal szemben nem is ezt tagadják, hogy az ember gondolkodó dolog, hanem csak azt, hogy az ember egész lényegét a gondolkodás alkotja, és létezik egy „tiszta gondolkodás”. Gassendi többször rámutat arra, hogy Descartes feltételezései nem demonstrációk, bizonyítások. A kérdés nem is az — mondja —, hogy mit lehet feltételezni, hanem az, hogy megvizsgáljuk: a lélek valami finom anyag-e vagy valamiféle „tiszta gondolkodás”.

„Be kellene bizonyítanod — mondja Gassendi Descartes-nak —, hogy a gondolkodás képessége oly mértékben felette áll a testi természetnek, hogy sem a szellemek (itt Gassendi a véráramban mozgó „állati szellemecskékre” gondol),

sem más test, amely önmozgásra képes és tiszta és finom, nem képes olyan helyzetet felvenni, hogy képes legyen a gondolkodásra. Ugyanakkor — folytatja Gassendi — azt is be kellene bizonyítani, hogy az állatok lelke nem testi, mert azok sincsenek megfosztva a gondolkodástól, vagy még inkább a külső érzékelés funkcióján kívül valamit belsőleg is megismernek, nemcsak ébren, hanem álmukban is. Be kellene bizonyítani ezenkívül, hogy ez a durva test nem járul hozzá semmivel a te gondolkodásodhoz (bár mivel soha nem voltál enélkül, semmit sem gondolnál, ha el volnál választva tőle) és hogy ennek következtében tőle függetlenül gondolkodol . . .” (294.)

„*Ki vonja kétségbe — írja —, hogy gondolkodol? Ami rejtve marad előttünk . . . az a te belső lényeged, amelynek az a sajátja, hogy gondolkodik. Ezért azt, amit meg szeretnék tudni tőled, így lehetne összefoglalni: nemhogy gondolkodó dolog vagy-e, hanem hogy milyen dolog vagy te, aki gondolkodol? Vagy, ha azt kérdik tőled, hogy add meg a bornak az általánosnál pontosabb ismertetését, nemde nem volna-e elég azt mondani: a bor folyékony dolog, szőlőfürtökből préselik ki . . . stb., hanem megkísérelnéd felderíteni és megmagyarázni annak mintegy a belső szubsztanciáját . . . hogy ilyen vagy olyan elegyítésben egymással összekeverendő szeszből, cukorból . . . van összetéve. Tehát hasonlóképpen, amikor tőled a közönségesen, azaz az eddig meglévő túlmenő önismertetésedet várjuk . . . kétségkívül nem elég, hogy kijelented nekünk azt, hogy gondolkodó, kételkedő, értelmes . . . dolog vagy, hanem az a nehéz feladat vár rád, hogy mintegy kémiai elemzéssel . . . vizsgálj meg önmagadat . . .” (290.)*

Gassendi mindenekelőtt rámutat arra, hogy Descartes a két szubsztancia megkülönböztetésében úgy járt el, hogy a különböző fogalmakat különböző entitásokká alakította át.

Gassendinak arra a követelésére ugyanis, hogy bizonyítsa be, az anyag nem járul hozzá a gondolkodáshoz, Descartes azt feleli, hogy ő csak a gondolkodó szubsztancia *fogalmát* alkotta meg úgy, hogy ebben semmi sincs a testi szubsztancia fogalmából. „Így — mondja Descartes —, amikor elismerem, hogy gondolkodó szubsztancia vagyok és erről világos és tiszta fogalmat alkotok, amelyben semmi sincs, ami a testi szubsztancia fogalmához tartozna, ez teljesen kielégít ahhoz, hogy azt állítsam, nem vagyok semmi más, amennyire magamat ismerem, mint gondolkodó dolog.” (A. T. IX. 1 partie 210.)

Gassendi ebben a kérdésben is kritizálja a Descartes által alkalmazott eljárást. Azért, mert valamit külön fogalomban fogok fel, ebből még nem következik, hogy két dolog egymástól valóságban is különbözzék. Hogyan bizonyíthatnád — kérdi Descartes-ot, hogy te csak gondolkodó dolog vagy? A test és a gondolat közti fogalmi különbségből nem következik reális különbségük. Valóban, a gondolkodás fogalmába nem értjük bele a testiség fogalmát, ebből azonban nem következik, hogy a kettő nem alkothat egy egységet. Descartes úgy jár el, mintha azt mondaná, mivel ő az apja fia, ezért nem lehet a fiának az apja. (297.)

Hobbes is hasonló problémára hívta fel a figyelmet. Absztrakt módon, gondolatban el tudjuk egymástól választani az anyagot és a gondolkodást — mondja —, ám a valóságban a kettő úgy összetartozik, mint a cselekvés és a cselekvő alany. Descartes azonban a cselekvésből alanyt képzett, s így, amikor Descartes arról beszél, hogy nem az anyag gondolkodik, hanem a gondolkodó szubsztancia gondolkodik, „visszaesik abba a skolasztikus beszédmódba, amely szerint az értelem megért, a látás lát, az akarat akar, a sétálás, vagyis a sétálóképesség sétál”. (A.T. IX, 1. partie, 138.) Hobbes tehát rámuta-

tott arra, hogy Descartes a gondolkodás szubsztancializálásával sajátos módon visszacsempészett egy szubsztanciális formát.¹⁶

Gassendi természetesen nem fogadja el, hogy a problémának egyáltalán lehetséges ilyen metafizikai tárgyalása, — mindvégig a tudomány síkján akarja vizsgálni a kérdést, és összes ellenvetése arra irányul, hogy Descartes is ezen a síkon maradjon.

Nézzük meg, mi történik a gondolkodással, a test nélkül, — veti fel a kérdést. Mi történik pl. a gondolkodással az ember eszméletlen állapotában? „*Mivel a szellem az agyat nem használja eszméletlen állapotban és mégis (mint Descartes állítja) gondolkodik, nem kétséges, hogy a letargia állapotában alkotott gondolatok a legtökéletesebbek, legvilágosabbak, legtisztábbak, legkielégítőbbek (kellene hogy legyenek) és hogy a szellem maga is úgy viselkedik, mintha a testtől való elválasztottság állapotában lenne és élvezné a boldogságot és jogosan részesítene előnyben egy ilyen állapotot, bármely mással szemben az életben.*” (299.) A dolog azonban másképp van — mondja Gassendi —, *mivel a szellemben nincs meg pl. az a képesség, hogy emlékezzék a test segítsége nélkül és ha hiányzik az emlékezet, a gondolkodás e nélkül nem sokat ér, — ezért „mennyre kell hát kívánnia, hogy egyesüljön a testtel! Mennyre kell sajnálnia az elválasztottságot!”* (299.)

Miért mondana ellent a gondolkodás képessége a test természetének? A testetlen tárgyak megismerése bizonyítja-e vajon, mint Descartes állítja, a lélek immaterialitását? A testetlen tárgyak megismerése következtetésen alapul, vagyis azon — mondja Gassendi —, hogy egy látott dolognak valamely közvetlenül nem látható kvalitására következtetünk. De mindazonáltal abból, amit tapasztalunk, vezetjük le ezt az ismeretet is. A testetlen tárgyak ismerete nem világos és tiszta ismeret. „Egy ilyen megismerés — mondhatnám — sem nem tiszta, sem nem világos, sem, ahogyan mondják, nem intuitív; hanem zavaros, homályos és a szokásos kifejezéssel élve, absztrakt, amennyiben olyan tárgyra vonatkozik, amely a megismerés egy korlátozását tételezi fel, egy zavaros, nem megkülönböztetett, absztrakt jelenség által.” (302.) Gassendi nagyon jól látja, hogy egy absztrakció szubsztancializálásával el lehet jutni a tiszta kiterjedés vagy a tiszta gondolkodás feltételezéséig, ám, mint mondja, Descartes ezeket mindig csak feltételezi, és nem arról beszél, ami a valóságban van. Descartes a tiszta gondolkodás valósága mellett úgy érvel, hogy feltételezhetjük, hogy semmiféle test nincs a világon, — s a cogito-tétel mégis bizonyítja a gondolkozó szubsztancia létét. Gassendi szerint mindent fel lehet tételezni, a feltételezések azonban nem demonstrációk, bizonyítások, nem az a kérdés, hogy *feltételezhető-e* egy tiszta gondolkodás, hanem az, hogy tényleg van-e ilyesmi. (292.)

Gassendi felveti azt a XVIII. században általánossá váló gondolatot, hogy *a kiterjedéssel azonosított anyag nem azonos a valóságos anyaggal, és így nem csoda, ha gondolkodásra is képtelennek tűnik.* A konkrét, valóságos anyag nem azonos a pusztán kiterjedéssel. A kiterjedéssel azonosított anyagnak mindenfajta aktivitást kívülről kellett kapnia.

¹⁶ Descartes-nál nagy különbség van a test—lélek probléma metafizikai és pszichológiai tárgyalása között. (Ahogyan a tudós Descartes és a metafizikus Descartes között is nagy különbség van.) „A lélek szenvedélyei”-ben az emberi pszichikum és a test valóságos egységéről írt. A metafizikai tárgyalás során azonban a kiterjedés és a gondolkodás absztrakcióiból különálló létezőket alkot.

Gassendi azt a tételt, hogy a test egyetlen tulajdonsága a kiterjedés, eleve olyan állításnak tartja, amely a testtől elveszi az önmozgás képességét. „*Ami a testet illeti . . . ha egész természete abban áll, hogy kiterjedt dolog, tehát minden aktivitás és a cselekvés minden képessége a testi természetén kívül van, mert a kiterjedés teljesen passzív valami, és azt mondani, hogy egy dolog csak kiterjedt, ez egyebek között azt jelenti, hogy nem aktív.* Nincs tehát semmiféle aktivitás, semmilyen cselekvőképesség a testben: mert akkor honnan jön az? Ez valamiféle testetlen princípium lenne? De az, ami testetlen, egyedül a gondolkodó princípium és nem tud létrehozni testi cselekvéseket. Tehát egy testi princípiumból jön létre a cselekvés? De ami testi, az csak kiterjedt és nem képes tenni valamit. *Így be lehet bizonyítani, hogy a szellem nem tesz mást, csak gondolkodik és sem nem nemz, sem nem táplál stb., mert egész természete abban áll, hogy gondolkodó dolog; s ugyanígy, hogy a test nem nyújt mást, csak kiterjedést . . .*” (305.)

„És mivel ezután felteszed, hogy semmi közös nincs a gondolkodás és a kiterjedés között, hozzáteszem 1. hogy a vita éppen ezen folyik . . . és neked ezt be kell bizonyítanod, ti. azt, hogy a gondolkodás képessége a testi természet fölött áll . . . annyira, hogy mindaz, ami gondolkodik, szükségszerűen testetlen és nem kiterjedt; 2. hogy, vagy az állatok nem gondolkodnak, azaz nem éreznek, nem képzelnek stb., vagy a lelkük, belső formájuk, vagy princípiumuk valami nem kiterjedt és ennél fogva egy nem kiterjedt szellem. Vagy ha kiterjedt dolog, akkor van valami közös a kiterjedés és a gondolkodás között; 3. a növények formái, vagy belső princípiumai, bármilyen nevet adunk is nekik, kétségkívül bírnak kiterjedéssel és mivel ezek nem véletlenszerűen működnek . . . olyannyira, hogy az a benyomás támad, hogy van tudatuk arról, amit csinálnak . . . ez olyan dolog, ha nem is igaz, mégis egy hipotézis tárgya lehet, ti. az, hogy a növényeknél nem lehetne valami közös dolog a gondolattal.” (306.)

Gassendi tehát filozófiai elveihez híven a lelket általános élethez tekinti (az anyag virága, finom anyag a durva test pórusai között), s a gondolkodás képességét nem választja el a működés általános képességétől. Ezért tagadja, hogy az ember egész természete a gondolkodásból áll.

Gassendi feltételezi a kérdést: ha belátjuk, hogy a szellem gondolkodik, állíthatjuk-e, hogy egész természete a gondolkodás? Mit jelent az — kérdi —, hogy a természete valaminek? Ez minden tulajdonság, képesség és működés alapelvét jelenti. Azonban a mágnesről szólva sem elég, ha azt mondjuk: egész természete abban áll, hogy a pólus felé mutat és vonzza a vasat. „*Minden dologról el lehetne hasonló dolgokat mondani: a kő egész természete abban áll, hogy lefelé esik, a tűz, hogy éget.*” (306.) Ugyanígy nem elég azt mondani, hogy a szellem egész természete a gondolkodás. Nem inkább a gondolkodáson kívül kellene keresni ennek a gondolkodásnak az alapelvét, azért, hogy amennyire csak lehetséges, megtudjuk, mitől függ ez és milyen módon, hogyan ismer meg, hogyan működik stb. A valóságban azonban a descartes-i eljárás ugyanolyan, mint amikor egyes filozófusok kijelentik: a szellem lát, a szellem megért.

Gassendi megkérdézi Descartes-tól, miért nem végezhet a test a látott durva mozgásokon kívül más mozgásokat is? Miért nem tételezhetjük fel, hogy a durva test pórusaiban egy finom test (lélek) részecskéi is vannak? (291.)

Descartes a lelket kézműveshez hasonlítja, a testet pedig szerszámmoz, és ezzel próbálja bizonyítani, hogy nem a test állapota a legdőntőbb a lélek

működésénél. Csakhogy -- feleli Gassendi -- a lélek nem kézműves, a test pedig nem szerszám. A lélek vajon olyan járatos-e mindenben a testbe való beköltözésekor, mint egy írnok, amikor új tollat vesz a kezébe? (295.)

Gassendi nagyon jól látja, hogy a *test-lélek probléma nem általános természeti probléma, hanem az ember problémája*. A kiterjedés és a gondolkodás elválaszthatatlanságát sok minden bizonyítja az emberben. A fájdalom érzése, az, hogy a test képességeinek, erőinek hanyatlásával vagy növekedésével az ember gondolkodóképesége is lépést tart stb. Emellett Gassendi megkérdezi: hogyan jöhet létre egy kiterjedés nélküli szubjektumban egy kiterjedt dolognak a képe? Ha ugyanis ennek képe létrejön, akkor ez is részekből áll, és az, aminek nincsenek részei, hogyan ábrázolhat valami részekből állót? Gassendi megkérdezi, vajon ez a kettő különböző és teljes szubsztancia-e, vagy nem inkább egyetlen szubsztancia két különböző tulajdonsággal? (397.) „Hozzáteszem – mondja –, hogy a nehézség sem nem a gondolkodással, sem a kiterjedéssel nem általában kapcsolatos. Mert isten és az anygal gondolkodó dolgok, a vas és a kő kiterjedt dolgok és mégsem vitatják, hogy isten és az anygal kiterjedt dolgoknak is tekinthetők-e, sem azt, hogy a vas és a kő tekinthető-e gondolkodó dolognak. A nehézség ennek folytán az emberi szellem vonatkozásában van, tehát a gondolkodásnak és a kiterjedésnek egy sajátos formájára vonatkozik . . .” (397.) Ezért itt a gondolkodást és a kiterjedést nem általános módon kell tekintetbe venni . . . de mint speciális esetet és ugyanarra a szubsztanciára, pl. a lélekre vonatkoztatva, amelyben, mint ahogy mondják, a gondolkodásnak egy különleges típusa van, ahogyan az ember is a kiterjedésnek egy speciális neme, mint ahogyan egy igen finom test is az. (397.) Gassendi tehát nem úgy veti fel a kérdést, mint az ő álláspontjához közelálló levélíró, Hyperaspistes – aki megkérdezte: nem lehetséges-e, hogy a világlélek gondolkodik bennünk –, hanem az emberi gondolkodás speciális vizsgálatát igényeli.

Mindent összevéve, elmondhatjuk, hogy Gassendi rendkívül határozottan képviselte azt az álláspontot, hogy az anyag gondolkodik. E kérdésben következetessége kortársai közül csak Hobbeséval mérhető össze. Álláspontja átvezet a XVIII. századi francia gondolkodók tételeihez, méghozzá sok francia irodalmi közvetítéssel. Gassendi ugyanis, számos kortársával együtt, Montaigne-ből kiindulva, a descartes-i gondolkodó szubsztancia egyik legjobb ellenbizonyítékának azt tartotta, hogy az állatok is képesek a gondolkodásra. Gassendi erről a vitában is tesz említést és filozófiai fő művében sokat foglalkozik a kérdéssel, Gassendi *lélekfelfogása tehát korának leghaladóbb törekvéseit fejezte ki*. Ám ez nemcsak a lélekfelfogásra áll. Gassendi a vitában annak is hangot adott, hogy a *pusztán geometriai-matematikai tárgyalás az anyagra vonatkozóan sem elegendő*, s ez a gondolata is a XVIII. századi filozófusok sokféle, inhomogén anyagfogalma felé mutat. Ezért az anyagi tárgyakkal kapcsolatban nem tartotta elegendőnek csak a kiterjedés tárgyalását. Remélte – írja –, hogy Descartes megmagyarázza azokat az erőket és okokat, amelyekkel a fizikusok foglalkoznak. És ezért csalódást okozott neki, hogy Descartes ehhez semmivel sem járult hozzá. Megkérdezhetjük az olvasót – írja –, hogy vajon „Elmélkedéseidet” olvasva, többet tud-e az anyagi dolgok lényegéről, mint megelőzően. „Végül – mondja Gassendi – azoknak kell odaitélni a díjat, akik arra törekedtek, hogy kifejezzék az anyagi dolgok természetét, ezek erőit, vagy tulajdonságait és egész aktivitásukat a nagyság, az alak, a mozgás, a helyzet és egy bizonyos számú kis kvalitás segítségével, amelyek hozzájárulnak a korpuszculákhoz, vagy alapelvekhez amelyekből minden anyagi dolog össze van téve,

bármilyen legyen is az.” (377.) S Gassendi egy Lucretius-idézzel fejezi be érvelését:

*„Így ha a dolgok anyagának felbomlik a rendje,
És mássá lesz bennük a mozgás s összeverődés,
Akkor a dolgoknak meg kell változni ugyancsak.”*

(Lucretius: „A természetről”, II. könyv 1016 – 1018. sor.)

9. A DESCARTES-I ISTENBIZONYÍTÉKOK KRITIKÁJA

A descartes-i istenbizonyítékok Gassendi által adott kritikája azért érdekel különleges figyelmet, mert Gassendi isten létének elismerésében (egy deisztikus istenhit elfogadásában) egyetért ugyan Descartes-tal és csak Descartes *bizonyítási eljárásait* veti el, ám ellenvetéseiben tulajdonképpen azt mutatja meg, hogy semmiféle racionális istenbizonyíték nem lehetséges. Ígaz, Descartes maga sem a hagyományos tomizmus szellemében bizonyítja isten létét. Kettőjük vitájában tulajdonképpen már Kantot megelőzően felmerül minden lehetséges istenbizonyíték.

Descartes más korabeli bírálói (Caterus, Bourdin stb.) főleg Descartes újításait vetették el. Gassendi magát Descartesnak azt a törekvését tagadta, hogy lehetséges isten léte „tudományos” úton történő bizonyítása. A Sorbonne tudósai — mondja Gassendi — a Szentírásra támaszkodnak, mert tudják, hogy az emberi értelem milyen gyarló. „A Fakultás ezeket a szép érveléseket (Descartes érveléseit) olyanfajta bizonyításoknak tekinti, amelyek idegenek tőle és úgy ítéli, hogy a természetfeletti hit kell hogy legyen önmaga legbiztosabb alapja.” (276.) Gassendi Cicero „De natura deorum”-jából idézi: Minél inkább elmélyedünk isten megismerésében, annál homályosabb lesz a róla való tudás. (353.)

A velünk született isteneszme feltételezése Descartes istenbizonyítékainak egyik alaptétele. Descartes ugyanis vitathatatlan ténynek tekinti, hogy az emberrel vele születik isten eszméje. Erről több helyen is ír, így az 5. Elmélkedésben: isten fogalmát — írja — „elmém kincsesládájából” veszem elő. (Ugyaninnen származnak legvilágosabb fogalmaink is.) Így az isteneszme is racionális eszme. „Isten fogalmát, azaz egy legtökéletesebb lény fogalmát — írja az 5. Elmélkedésben — éppúgy megtalálom magamban, mint bármely alakét, vagy számét.” „... isten létét legalább olyan biztosnak kell tartanom, mint a matematikai igazságokat”. (5. Elmélkedés, id. kiad. 105.)

A velünk született isteneszme, mint Descartes több más istenbizonyítéka, eltért a hagyományos és elfogadott istenbizonyítékoktól. Aquinói Tamás tagadta, hogy isten eszméje vele születik az emberrel. Az emberrel — mondja — csak az istenbizonyítékok megalkotásához szükséges eszközök, képességek születnek vele. Lelkünkben csak egy lehetséges tudás van istenről, és istenről való ismereteinket a világ dolgainak a látványából kiindulva alkotjuk meg. Isten tulajdonképpen az emberi megismerőképeséget meghaladó tárgy és ezért megismeréséről, racionális megértéséről nem lehet beszélni. Istent az ember csak a megismerőképeségéhez mért tárgyból, a világból ismerheti meg, isten hatóságából és analógiák segítségével alkothat bizonyos fogalmat istenről. Descartes teológus ellenfelei, Aquinói Tamásból kiindulva, bírálták a velünk született isteneszmét. Az egyik teológus bíráló — Caterus, a következőket írta, Aquinói Tamást idézve: „Felismerni általánosságban, hogy isten van, nem ugyanaz,

mint istent megismerni. Az sem ugyanaz, ha felismerjük, hogy valaki jön, vagy felismerjük, hogy az, aki jön, Petrus.” (A.T. IX, 1. partie, 72.) A skolasztikus teológusok szerint tehát a velünk született isteneszme túlságosan keveset árul el istenről, túlságosan általános, nem mutatja be isten hatalmát a világ felett. Descartes tulajdonképpen a velünk született isteneszme tekintetében, sok más kortársával egybehangzóan Ágoston tanításaira támaszkodott. Ágoston ugyanis azt írta: Az emberi elme először istent ismeri el. Istent ismerjük meg minden dologban, bármit gondolunk is el, istent gondoljuk el először, ahogyan a fényt érzékeli a szem. (Gouhier: „La pensée religieuse de Descartes”, Paris 1924, 127.)

Gassendi azonban — bár Descartes-nál lényegesen jobban ismerte a skolasztikát — sem az ágostoni, sem a tamási álláspontot nem fogadja el, amikor a velünk született isteneszme problémáját és Descartes ebből levont következtetéseit vitatja. Gassendi egyik érve a velünk született isteneszme ellen az, hogy ez a gondolat ellentmond a kinyilatkoztatásba vetett hitnek. „Mert ha mi isten eszméjét a kinyilatkoztatásból nyerjük, akár közvetlenül, akár az őt hirdető útján, akik ezt kinyilvánították, akkor ez azt bizonyítja, hogy isten létezik, de azt is, hogy az eszméje nem velünk született, ahogyan te állítod . . .” (326.)

Gassendi egyébként be is bizonyítja, hogy az isteneszme nem velünk született: leírja, hogy miként alakult történelmileg ez az eszme. Az emberek előbb az égitesteket tekintették isteneknek, főleg a Napot. Majd, mivel az istennek tekintett Nap jótékony hatást gyakorolt a földre, — az isten nevet olyan emberekre és olyan tárgyakra ruházták át, akiket hasonlóan hasznosnak tartottak. Így lettek istennel azonosak források, folyók és más, az életben hasznos dolgok. Majd az uralkodók lettek az istenek, mivel ők hatalmasak, és módjukban van használni az embereknek. „És mivel minden uralkodónak, még a legrosszabbnak is helyet kellett kapnia az istenek között, imádták a kártékony isteneket.” (326.) Gassendi szerint tehát *az istenfogalom konkrét története tanúsítja, hogy nincs velünk született isteneszme.*

Gassendi szerint az isteneszmének az ilyen történelmi jellege — az, hogy jámbor emberek kidolgozták az eszmét és átadták másoknak — létrehozza az emberekben az anticipációt istenről. Le tudnád-e írni istent, ha mostanáig nem hallottál volna róla? — kérdi. (323.) Az embernek anticipált ismerete van istenről és így, ha isten nevét hallja, bizonyos tulajdonságokat társít hozzá, de erre csak azért képes, mert ilyennek írták le istent. (323.)

Descartes-nak az volt a szándéka, hogy bebizonyítsa, isten eszméje racionálisan átlátható, ugyanolyan eszme, mint az ideális tárgyak, geometriai alakzatok eszméje. Isten eszméjét — mondja Descartes — éppúgy megtalálja az ember önmagában, ahogyan a háromszög eszméjét. *Azonban — mondja Gassendi — nagy különbség van isten eszméje és a háromszög eszméje között. A különbség egyebek között abban áll, hogy a háromszög fogalmán mindenki ugyanazt érti, még akkor is, ha a háromszög egyes geometriai tulajdonságait az emberek egy része nem ismeri. Míg azok, akiknek van istenfogalmuk, a legkülönbözőbb tartalommal töltik ezt meg. „Ha isten személyesen helyezte volna bele a pecsétjét minden emberbe, ez a pecsét egyforma volna . . . ahogyan ugyanazon pecsétből száz, ezer vagy végtelen számú viaszdarabon is ugyanazt a lenyomatot kapjuk . . . Ugyanígy az isteni lényeg lenyomata minden szellemben ugyanazt az eszmét vagy képet kellene hogy létrehozza . . .”* (358.)

Descartes a velünk született isteneszme feltételezéséből kiindulva azt bi-

zonyítja, hogy egy tökéletlen lény, az ember, nem képes kialakítani egy tökéletes lény fogalmát, ezért a tökéletes lény fogalma, isten eszméje, velünk született, nem származhat tőlünk. Lényegében ugyanezt a problémát fogalmazza meg Descartes akkor is, amikor az isteneszme okát keresi. „Ha fogalmaink között van olyan — írja —, amelynek objektív valósága, vagyis tökéletessége akkora, hogy biztosan tudom, hogy bennem ekkora (valóság) sem formálisan, sem eminensen nincs meg, hogy tehát én nem lehetek ennek az oka, akkor szükségképpen igaz, hogy nem magam vagyok a világon, hanem, hogy rajtam kívül még valami létezik, ami e fogalom oka.” „Fogalmaim között pedig . . . van egy, mely istent tünteti fel . . .” (3. Elmélkedés, id. kiad. 87.) Míg a testek, a szubsztancia stb. fogalmát önmagamból meríthetem, mert én is szubsztancia vagyok, isten fogalma azonban olyan, hogy nem származhatott tőlem. „Isten neve alatt végtelen, örökkévaló, változatlan, független . . . szubsztanciát értek, mely engem és minden egyéb létező dolgot . . . teremtett. E tulajdonságok oly kiválóak, hogy minél figyelmesebben tekintem őket, annál kevésbé hihetem, hogy az az eszme egyedül énbőlőlem származott.” (3. Elmélkedés, id. kiad. 89.) Descartes az isteneszme okát keresve azt mondja: Egészen nyilvánvaló, hogy legalább annyi realitásnak kell lennie a ható okban, mint a hatásban. Az isteneszme okának — mint írja — legalább annyi formális realitása kell hogy legyen, mint amennyi objektív realitást az eszme tartalmaz.

(Ha a képzeteket aszerint nézem, hogy mi a tárgyuk — a skolasztika kifejezése szerint —, az eszme objektív realitásáról beszélek. Tehát az objektív realitás kifejezést Descartes éppen az ellenkező értelemben használta, mint ahogyan az ma használatos. A skolasztika formális valóságnak, azaz formával bíró valóságnak azt nevezte, amit mi objektív valóságnak tekintünk. Így értette Descartes azt, hogy a fogalmaknak mivoltukhoz tartozik az objektív létezés, a fogalmak okaihoz pedig a formális létezés, formális valóság.)

Gassendi mindezzel szemben leszögezi, hogy az *eszmékben nincsen semmiféle kettős realitás. Realitás mindig csak dolog lehet, az eszméket pedig egészen más szempontból kell vizsgálni, mint a dolgokat.* Példája a következő: Az eszme olyan, mint egy tükörkép vagy egy festő által festett képmás. Ebben az esetben én magam vagyok az oka a tükörképemnek, vagy a festő az oka a képnek, amelyet ábrázol. Ugyanúgy meg lehet kérdezni, hogy én vagyok-e a képmás oka? Más okot nem kell a képmáshoz keresni. Mert bár az intellektus kibővítheti vagy csökkentheti a rólam kapott eszmét, mégis ezen eszme egész realitásának én vagyok az oka. De — folytatja — „az eszmének ezt a realitását te két részre osztod. A formális realitás nem lehet más, mint az a finom szubsztancia, amely kiárad belőlem és amelyet az intellektus felfog és eszmévé alakít.” (329.) Ha nem fogadod el ezt az elméletet, akkor még kevesebb lesz az eszme realitása. „Ami az eszme objektív realitását illeti, ez nem lehet más, mint az én ábrázolásom, vagy az a hasonlóság, amelyet az eszme irányomban mutat.” (329.) Ilyenformán egy eszme tartalma nem más, mint a hasonlóság. Descartes azonban rosszul teszi, hogy ugyanolyan realitásoknak tekinti az eszméket is, mint a tárgyakat. A te helyedben — írja Gassendi — hasonlóságról, ábrázolásról, vagy ábrázoló létezésről beszélhetnénk, vagy más ilyesmiről és nem kellene az eszmék formális és objektív realitásáról beszélni.

Gassendi az isteneszme okát kutató Descartes-nak rendkívül találóan magyarázza, hogy az *okási kapcsolat a dolgok között nem jelent hierarchikus kapcsolatot. Az ok és a hatás kapcsolata nem a lények magasabb- vagy alacsonyabb-*

rendűségéből következik. Hiszen „bár a ház egész realitását az építőmestertől veszi, ő azonban ezt nem önmagából adja, hanem miután máshonnan kapta, úgy adja át a háznak”. (328.) Tehát a ház realitása és az építőmester realitása között nincs hierarchikus kapcsolat, noha az építőmester építi a házat. Ezért nincs értelme annak az állításnak, hogy a ható okban legalább annyi realitásnak kell lennie, mint a hatásban. „És bár a hatást lehet úgy tekinteni, mint olyat, amely a realitását a ható októl veszi, mindazonáltal a realitása nem szükségszerűen az, amit a ható ok birtokol . . .” (328.)

Ami a dolog lényegét illeti, a probléma az, hogy vajon isten eszméje valóban olyan eszme-e, amely nem származhat az embertől. Véges lény felfoghat-e egy végtelen szubsztanciát? Descartes ugyanis azt állítja, hogy az ember, noha véges létező, mégis igazi eszméje van a végtelenről. „S nem szabad azt hinnem, hogy a végtelen fogalma nem igazi fogalom, hanem csak a véges fogalmának a tagadása . . . Ellenkezőleg, világosan látom, hogy a végtelen szubsztanciában több a valóság, mint a végesben, hogy tehát bizonyos tekintetben a végtelennek a fogalma inkább van meg bennem, mint a végesé, azaz istené inkább, mint a magamé, mert miképpen tudhatnám különben, hogy kételkedem . . . s nem vagyok tökéletes . . .” (3. Elmélkedés, id. kiad. 89.)

Descartes úgy érvel, hogy egy véges létező nem foghat fel önmagától egy végtelen szubsztanciát. Descartes ugyanis ezt írja: A szubsztancia eszméjét vehetem önmagamból, mert én is szubsztancia vagyok, de nem vehetem magamból ennek a végtelen szubsztanciának az eszméjét, mert én magam nem vagyok végtelen. Gassendi szerint azonban az embernek nincsen semmiféle eszméje a végtelen szubsztanciáról, legfeljebb a neve, „és amennyire az emberek felfogják a végtelen szubsztanciát (amelyet valójában nem értenek meg): annyira nem szükséges az, hogy ez az eszme egy végtelen szubsztanciától eredjen, mert ezt összetétellel és kibővítéssel meg lehet alkotni . . . amikor a régi filozófusok az általunk látott térből kiindulva, amelyet felfogunk ezen az egyedül jelenlevő világon, abból a kevés alapelvből kiindulva, amelyet ismerünk, mindebből kialakították magukban azokat az eszméket, amelyeket kibővítve felfogtak egy végtelen világegyetem, a világok végtelensége és az alapelvek végtelensége eszméjét, mégsem kell azt gondolni, hogy ezeket az eszméket nem az elméjük erejével alakították ki, hanem valami végtelen világegyetem, végtelen számú világok, vagy végtelen számú alapelv küldte ezeket az eszméket az elméjükbe.” (336.)

Gassendi szerint azonban elménk csak zavarosabb képzeteket tud alkotni, amikor a dolgokat kiveszi a maguk természetes dimenziójából. Descartes azt állítja, hogy bár az ember nem érti meg a végtelen természetét, mégis világosan fogja fel azt a keveset, amit ebből felfog. Gassendi erre azt feleli, hogy bár kétségtelen, hogy egy bizonyos részét a végtelennek vagy istennek megismerhetjük, de ez a rész rendkívül kicsi, egyszóval „*ezek az istenbizonyítékok nem bizonyítanak semmit, ahogyan nem lehet bizonyítani a világok végtelenségét sem, bár a végtelen számú világot világosabban el lehet képzelni, a mi egyetlen világonk szemléletéből kiindulva, mint ahogy istent a te szubsztanciádából kiindulva . . .*” (336.)

Descartes azáltal, hogy azt állítja: a végtelenről valóságos fogalmunk van és nem pusztán a véges negációja, olyan gondolatot vetett fel, amely megmutatta filozófiája erősségét. Descartes ugyanis azt állítja: minden véges dolog megismerése magában foglalja a végtelen megismerését. Valójában — mondja — sohasem csak a véges dolgokat ismerjük meg, mert minden határolt

a végtelen negációját tartalmazza. Ezért a végtelenről nemcsak úgy tudunk, mint a véges tagadásáról, hanem a végest kell a végtelen tagadásának felfogni. Descartes-nak ez a gondolata, ha metafizikai tartalmát nézzük, kétségkívül az ember – isten viszonyra utal és benne van az a gondolat, amit Ágoston is megfogalmazott: istent ismerjük meg minden dologban. Ám Descartes-nál nemcsak és nem egyszerűen erről van szó. Amikor azt állítja, hogy a végtelen istenről valóságos eszménk van, akkor a matematikus is beszél belőle, aki geometriailag és matematikailag nagyon jól megértette a véges és a végtelen dialektikáját. Gassendinak ez esetben nincs igaza, amikor gúnyolódik Descartes fölött: úgy beszélsz – mondja –, mintha azt állítanád: a látó egy vakágtól megfosztott ember. Gassendi ismeretelmélete itt ellentmondásba került ontológiájával. A teret és időt ugyanis Gassendi végtelennek tekintette, de mivel a matematika és a geometria korabeli eredményei által felvetett filozófiai problémákat nem gondolta át elég következetesen, ezért a végtelen fogalmának értelmezése és tér–idő felfogása ellentétbe került egymással. Gassendi tehát a végtelen problémájának a dialektikáját nem látja olyan jól, mint Descartes, de amit isten végtelenségének eszméjéről mond, az találó.

Amikor viszont Descartes arról beszél, hogy a végtelen szubsztanciában több a realitás, mint a véges szubsztanciában, Gassendi igen helyesen visszautasítja a világnak ezt a hierarchikus felfogását. Amikor elképzelsz egy végtelen szubsztanciát – mondja –, „nem teszel mást, mint egy véges szubsztancia nagyságát növeled, aztán azt gondolod, hogy az, aminek így megnövekedett a kiterjedése, magasabb fokban bírja a realitást is”. (336.)

Azt mondd – írja Descartes-nak –, hogy a végtelen isten eszméjében több objektív realitás van, mint a véges dolgok eszméjében. „De először is az emberi szellem, mivel nem tudja felfogni a végtelenséget, ezért nem tudja figyelmét egy végtelen dolog reprezentatív eszméjére sem kiterjeszteni. Ennek következtében az, aki egy dolgot végtelennek minősít, egy dolognak, amelyet nem ismer, olyan nevet ad, amelyet nem ért; mert ahogyan a dolog ennek a személynek mindenféle képességét meghaladja, úgy minden határnak az a negációja, amit ennek a dolognak tulajdonít, felfoghatatlan annak a számára, akinek az értelme mindig határolt. Ennek következtében, amikor istennek a legmagasabbrendű tökéletességeket tulajdonítjuk, úgy tűnik, hogy ezeket azokból a tárgyakból vesszük, amelyeket önmagukban általában csodálunk . . . de noha mindezeket a dolgokat isten eszméje jól ábrázolja, azért nincs több objektív realitása, mint mindezen véges dolgoknak együttvéve . . . mert az, aki az örökkévalóságról beszél, nem fogja fel elméjében ennek a tartamnak a totális kiterjedését, amely sohasem kezdődött és sohasem fejeződik be.” (323.)

Descartes-nak egy másik istenbizonyítéka már jobban hasonlít a hagyományos tomista istenbizonyítékokhoz. „Vajon én . . . létezhetnék-e, ha isten nem volna? Kitől kaphattam volna léteemet?” – kérdi Descartes. Ha magam volnék létem szerzője, tökéletes volnék. De „ha létezem semmiféle szerzőjét nem is kellene keresnem, akkor is szükségem van istenre, aki fenntartja léteemet.” „Éltem egész idejét ugyanis végtelen sok részre oszthatom, e részek pedig egészen függetlenek egymástól; tehát abból, hogy az imént léteztem, még nem következik, hogy most is kell létezmem, ha csak e pillanatban is valamely ok nem teremt engem újjá.” (3. Elmélkedés, id. kiad. 92.)

Az itt kifejtett gondolat, a folyamatos teremtés gondolata, tulajdonképpen nem más, mint az isteni gondviselés tanítása. Descartes ehhez hozzákapcsol

ja a skolasztika első okának a problémáját is. Honnan nyerem lételemet? — kérdi. Önmagamtól, szüleimtől, vagy más, istennél kevésbé tökéletes okból? — Descartes itt azt állítja, egybehangzóan a skolasztikával, hogy az okok sorában el kell jutni egy első okhoz, amely önmaga által létezik.

Gassendi az első ok elképzelését a következőképpen cáfolja: „Nem tudod bebizonyítani e végtelenbe való visszamenés lehetetlenségét, csak akkor, ha ugyanakkor bebizonyítod, hogy a világnak egy adott pillanatban volt kezdete és hogy ennek következtében létezett egy első atya . . . valóban a végtelenbe való visszamenés abszurdnak tűnik, de csak azoknak az okoknak az esetében, amelyek úgy vannak egymással kapcsolatban, hogy az alacsonyabbrendű nem képes semmit tenni a magasabbrendű nélkül, amely őt mozgatja: ahogyan egy követ, amely meglök valamit, egy pálca lök meg, amelyet egy kéz lök, vagy ahogyan egy lánc utolsó láncszemét, amely a súlyt húzza, a többi láncszem húzza . . . Így el kell érkeznünk egyetlen mozgatóig, aki az első mozgást adja. De az oly módon rendezett okok esetében, amelyeknél, ha az első megszűnik, fennmarad az, amely tőle függ és képes cselekedni, úgy tűnik, nem áll elő ugyanez az abszurditás . . . Léteznek bizonyos hatások, amelyek, hogy fennmaradjanak . . . az ok jelenlétét és szakadatlan hatását igénylik . . . mint pl. a napfény. De vannak mások, amelyek megmaradnak nemcsak akkor, amikor az őket létrehozó ok többé nem működik, hanem akkor is, amikor az már . . . úgyszólván teljesen megszűnt.” (345.) Ami egyszer létrejött, annak csak a megszüntetéséhez kell külön ok és nem a fenntartásához — mondja Gassendi a mechanisztikus mozgásfelfogás koncepciójával egybevégyően.

A folyamatos teremtés gondolata magában rejtje a teremtés gondolatát. Ha azt állítod — mondja Gassendi —, hogy minden pillanatban újjá kell hogy teremtsenek, akkor feltételezed, hogy *teremtettek*, egy teremtő, tehát létező isten teremtett. Csakhogy a folyamatos teremtés gondolatával Descartes éppen azt akarja bizonyítani, hogy isten létezik és teremt, tehát okoskodása hibás.

A folyamatos teremtés problémája alkalmat ad Gassendinak arra, hogy kifejtsé időfelfogását. Descartes ugyanis arra alapozta a folyamatos teremtés gondolatát, hogy mivel az idő végtelenül osztható, ezért ahhoz, hogy az ember az egyik időpillanattól a másikra megőrizze a létét, szükséges, hogy isten fenntartsa, pontosabban: minden pillanatban újrateemtse. Gassendi szerint azonban az idő folyamatos és — mint mondja — akár vannak a dolgok, akár nincsenek, az idő változatlanul folyik. Descartes kérdésére, hogy van-e ezen kívül egy konkrét idő is, olyan idő, amely a dolgokhoz tartozik, Gassendi azt feleli, hogy csak egyetlen idő van és ez független a dolgok változásaitól. Descartes kérdéséből látható, hogy időfelfogása nem felelt meg a mechanika időfogalmának, mert ő nem tekintette az időt függetlennek a benne lezajló folyamatoktól. Gassendi szerint viszont az időnek semmi köze a dolgok változásához. Nem igaz — írja —, hogy „*tempus edax rerum*”, a dolgok változása külső okot igényel, az idő nem hat a dolgokra és a folyamatokra. (374.)

Descartes a hagyományos istenbizonyítékok megváltoztatása során felvett két értékes és előremutató gondolatot is. Az egyik az isteneszme okával kapcsolatos, amennyiben kimondja, hogy isten önmagának oka (válasz Arnauld ellenvetéseire). Ez a gondolat kétségkívül Spinoza ugyanezen tételének az előfutára, noha Spinoza a gondolatot részletesen kifejti és következetesen igyekszik végigvinni, míg Descartes-nál ez nem illeszkedik be szervesen filozófiája egészébe.

Descartes egy másik gondolata a mechanisztikus szemlélet irányába mutat. A célokságot ugyanis Descartes igen következetesen kirekesztette az istenbizonyítékok közül. Amikor Gassendi azt ajánlja neki, hogy a világ részeinek szép elrendezettségéből következtessen istenre, mint rendezőre (bár Gassendi ezt csak anticipációnak és nem tudományos következtetésnek tartotta), Descartes azt feleli: „... a növények, állatok stb. részeinek elrendezettsége alapján helyes dolog istent imádni, aki ezeket megalkotta . . . de nem kell keresni annak a tudását, hogy miért teremtett minden dolgot. És bár az erkölcsök dolgaiban, ahol gyakran megengedett dolog feltételezéseket alkalmazni, néha jámbor dolog elmélkedni azon a célon, amelyet istennek a világ kormányzásában tulajdoníthatunk, azonban a fizikában, ahol mindennek sokkal biztosabb észérvekre kell támaszkodnia, ez hiábavaló dolog.” (359.) A célokság elutasítása a fizikus Descartes győzelme a metafizikus Descartes felett.

Gassendi Descartes-nak azt feleli, hogy a célok keresése nem egyszerűen arra irányul, hogy természetfeletti célokságot keressünk. *A célok kutatása egy lépcsője lehet a ható ok kutatásának* (360–361.), — *mert tulajdonképpen a rész szerepét keressük az egészben.* Ezenkívül azonban Gassendi arra mutat rá, hogy *aki következetesen elveti a célokságot, annak a világon kívüli ható okot is el kell vetnie.* Mert feltételezhetjük — írja —, hogy a világ vagy mindig olyan volt, mint most és sohasem lesz más, vagy olyan alapelvekből alakult ki, amelyek szükségszerűen alakították így. (360–361.) Gassendi rámutat, hogy az atomisták, akik a világ változatlan alapelveiből indultak ki, következetesen elvetették a célokságot, de ezzel együtt istent mint ható okot is. Gassendi tehát megmutatja, hogy a Descartes által is meglelt úton hogyan, s merre lehetne továbbmenni.

*

Az ontológiai istenbizonyíték segítségével Descartes meg akarta erősíteni azt a gondolatot, hogy a velünk született isteneszme isten tényleges létét bizonyítja. Az ontológiai istenbizonyíték alapja az a skolasztikus tanítás, amely szerint a lét és a lényeg különbözik egymástól. A dolgok lényege örök, létüket azonban istentől nyerik. Descartes fejtegetéseiben abból indul ki, hogy azoknak a geometriai összefüggéseknek, fogalmaknak, amelyeket elméjében talál, a lényegük örök. Ha a világon egyetlen háromszög sem volna — mondja Descartes —, a háromszög lényege akkor is meg lenne. E lényegeknél azonban nincs feltétlenül létük. Isten is mindenekelőtt egy örök lényeg, de míg minden más dologban a létet meg szoktuk különböztetni a lényegtől . . . „világosan átlátom, hogy isten lényegétől éppoly kevésbé választható el a lét, mint a háromszögetől a három szögének két derékszöggel való egyenlősége”. (5. Elmélkedés, id. kiad. 106.)

Az ontológiai istenbizonyíték — mint ismeretes — nem Descartes találmánya. Descartes felhasználta Anselmus istenérvét. Anselmus — és Descartes is — abból indul ki, hogy ha valami létezik a valóságban, akkor az nagyobb, értékesebb, mintha csak gondolatilag létezne. Descartes-nak az 5. elmélkedésben kifejtett istenérve különbözik Anselmusétól, mert Anselmusszal ellentétben Descartes mindenekelőtt isten fogalmát akarja meghatározni. Mindaddig, amíg nem tudjuk, hogy mi egy dolog, addig azt sem tudhatjuk, hogy létezik-e vagy sem.¹⁷

¹⁷ Az ontológiai istenérv problémájáról lásd Altrichter Ferenc: Fogalom és lét: logikai út istenhez; „Világosság”, 1970/6.

Gassendi érvelésének logikai tartalma abban áll, hogy a kanti érvelést anticipálva, kimutatta, miszerint Descartes az isten és egzisztencia viszonyát hegy és völgy viszonyához hasonlítva, *egzisztenciát hasonlított össze tulajdonsággal* és úgy tüntette fel, mintha az egzisztencia is tulajdonság lenne. Ezzel szemben — mondja Gassendi — az egzisztencia nem tökéletesség, hanem az a feltétel, ami nélkül nincs tökéletesség. Szerinte tehát az egzisztencia nem tulajdonság és nem predikátum. Descartes — írja Altrichter hivatkozott cikkében —, miután Gassendi ellenvetésével szembetalálta magát, a predikátumnak nem a Gassendi által adott logikai fogalmát használta, hanem a predikátum grammatikai fogalmát: azt állította, hogy predikátum lehet bármi, ami egy dologról állítható. Mivel az egzisztenciát lehet állítani a dologokról, ezért predikátumként használható.

Gassendi egyik fontos érve kifejezésre juttatja saját ontológiai álláspontját is. Azt mondja ugyanis, hogy *isten fogalma nem kitüntetett fogalom*. „*Úgy látszik, azt kell mondani — írja Gassendi —, hogy nem lehet inkább elválasztani a mindenhatóságot isten lényegétől, mint a háromszög lényegétől a szögeinek ezt a változatlan értékét, vagy isten létét nem lehet jobban elválasztani a lényegétől, mint a háromszög lényegét a lététől.*” (379.) „... és mégsem adtál így isten létéről mint szükségyszerű létezőről meggyőző bizonyítékot. Mivel ahogyan a háromszög nem létezik szükségszerűen, annak ellenére, hogy képtelenek vagyunk felfogni, hogy lényege és léte valóságosan elválasztható, bár ezt szellemünk valamilyen módon elválasztja, azaz elválasztva fogja fel, ahogyan az isteni lényegét és létét is fel lehet fogni elválasztva egymástól.” „*Másrészt — folytatja Gassendi — ügyelni kell arra, hogy Te a létezés isten tökéletességei közé sorolod, de nem sorolod a háromszög vagy a hegy tökéletességei közé, míg a tökéletesség mindenütt ugyanilyen módon tulajdonítható a dolgoknak, mindegyiknek a maga módján.*” (379.)

Hobbes hasonló módon érvelt. El lehet-e választani — kérdi Hobbes — a háromszög lényegét lététől? „Ha a háromszög sehol, semmiféle népnél nem léteznék, nem tudom hogyan lehetne bármiféle természete. Ami ugyanis sehol sincs, az nem létezik, tehát nincs léte... Eszünkben a háromszög eszméje látott vagy látottakból képzett háromszögekből keletkezik. Mikor aztán a dolgot, amelyből szerintünk a háromszög ideája származik, egyszer már háromszögnek neveztük el, ez a név megmarad, bár maga a háromszög elpusztul... Hasonlóképpen örökké igaz lenne az az ítélet, hogy az ember élőlény, mivel a név örök. De az emberiség elpusztulása után nem léteznék többé az emberi természet sem.” (A. T. IX, 1. partie, 150.) A létezés nélküli lényeg — vonja le a következtetést Hobbes — csak fikció.

Gassendi is, Hobbes is elhatárolták a fogalmak, képzetek létezését a dolgok létezésétől. Hobbes számára — mint ismeretes — a fogalmak és képzetek csak nevek voltak, és szerinte a filozófia tévedéseinek nagy része abból származik, hogy a neveket és a dolgokat nem megfelelően választják el egymástól. Gassendi pedig, Descartes-tal vitatkozva, több ízben rámutat arra, hogy a fogalmakat Descartes létezőkként kezeli, — ez történik isten fogalmával is. Így Gassendi a Descartes-tal való polémiában — bár Descartes istenbizonyítékai-val szemben — maga is istenbizonyítékokat ajánl, amelyeket azonban nem tekint tudományos igényű bizonyítékoknak, azt hangsúlyozza, hogy *isten létét bizonyítani nem lehet, s isten fogalma vagy eszméje csak egy eszme, amely elvileg semmiben sem különbözik bármely más eszmétől.* Sőt ez az eszme nem is tudományos eszme, hiszen — mint láttuk — azt írta, hogy isten eszméje és a há-

romszög eszméje abban különbözik, hogy a háromszög fogalmán mindenki ugyanazt érti, míg isten fogalmán mindenki mást ért.

*

A mai olvasó szemében a Descartes „Elmélkedései”-ről folytatott vita jelentős része nem más, mint olyan kérdések öncélú vizsgálata, amelyeknek a valósághoz semmi közük. A maga idejében azonban ez a vita és Descartes „Elmélkedései”-nek megjelenése jelentős ideológiai esemény volt. A vitában tudományszemléletek, alapvető filozófiai nézetek csaptak össze és a francia szellemi élet minden jelentős irányzata hangot kapott benne. A vita jelentős problémákat érintett: milyen mértékben függ az ember istentől? Meddig terjed az ember szabadsága? Lehetséges-e abszolút biztos tudás az ember számára? A vita gyakran skolasztikus fogalmai mögött ilyen kérdések rejtőznek.

Gassendi (és Hobbes) a legtöbb kérdésben olyan álláspontot foglalt el, amelynek helyességét a későbbi filozófiai fejlődés igazolta, és ellenvetéseik a XVII. század leghatékonyabb metafizikájával, a descartes-i metafizikával szemben erőteljesen hozzájárultak ahhoz a folyamathoz, amely a metafizikától a mechanikus materializmus ontológiájához vezetett. Hobbes és Gassendi ellenvetései ezáltal közvetve hozzájárultak ahhoz is, hogy a descartes-i racionalizmus helyes gondolatai, a tudat aktivitásának és az emberi értelem erejébe vetett hitnek a gondolata, a metafizika eltorzító burkát levetve, igazi tartalmában nyilvánuljon meg a későbbi fejlődés során.

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT I.*

ROZSNYAI ERVIN

I. A TRANZSCENDENCIA FOGALMÁRÓL

Tárgyi értelemben a transzcendencia a valóságnak az a része, amely az emberiség előtörténete idején, a termelési folyamat „természetadta” meghatározottságai miatt, nem vonható tudatos ellenőrzés alá, „túl van” az emberi képességeken, és ezt a sajátosságát — a tevékenység történelmi formáihoz való *objektív és átmeneti* viszonyát — örök, időtlen adottságnak tünteti fel a létező termelési mód változhatatlanságának látszata. Ez a nem-társadalmasítható természeti és társadalmi környezet *valóban transzcendens* a gyakorlat *adott történelmi formájához* képest, és anyagi mivoltában megismerhetetlen lévén, hamis ideológiai formákban jelenik meg. Szubjektív jelenségformái aszerint változnak, ahogy a társadalmi képességek módosulásával maga a „tárgyi transzcendencia”, a képességeken túli valóság rész változik, méreteiben, jellegében és a társadalmi szubjektumhoz való viszonyában egyaránt.

Az ideológiai transzcendencia a természettel folytatott anyagcsere területén jelentkezik először, s létrejöttét elsősorban a munkafolyamat ellentmondásai magyarázzák. A rendszeres eszközhasználat és a társadalmi szervezethez való csatlakozás révén az ember felszabadul a szükségleteknek és kielégítésük módjának biológiai korlátozottsága alól, s az állattól eltérően nem azt fogyasztja el többé, amit készen talál, hanem használati értékekké alakítja a dolgokat, alkalmazkodva a gyakorlatban megismert tulajdonságaikhoz. Az alkalmazkodva-alakítás csele — amelyet a termelés jóval hamarabb az ösztönökbe vés, sem hogy az elmélet fogalmilag tisztázná — elvileg határtalanul tágíthatja saját működési terepét, mert magát a természetet fordítja eszközként a természet ellen, s ezt az eljárást a munka társadalmi szervezetével kombinálva, leküzdi a velünk született adottságok és az egyéni lét minőségi és mennyiségi, tér- és időbeli korlátait. A munka ennél fogva *kettős jellegű*, nemcsak annyiban, hogy egyesíti a technikai tartalmat a társadalmi formameghatározottsággal, hanem *technikai vonatkozásban, a természethez való viszonyában is*. Minden fajtája konkrét használati értékeket előállító *különös* tevékenység, *általános formája* azonban, az *alany-tárgy viszony*, távlatait illetően teljesen nyitott, hiszen eszközeinek köre és terjedelme nincs rögzítve. Az alany-tárgy viszony csak a körülhatárolt, konkrét munkákban létezik, de mint a különös tartalom általános formája, lezáratlan és határolatlan. Ez a *potenciális egyetemesség* a társadalmi szubjektum tulajdonsága, és így az objektumé, a tárgyi valóságé is, amely minden ízében az alakítás, a szabályozás, az uralom *lehetséges anyagává* lesz. Ennek az objektív *lehetőségnek* a talajából nő ki az elsajátítás reális-tartalmi egyetemességének objektív *szükséglete*. A termelő fogyasztás és a

* Részletek a szerző készülő könyvéből. A II. részt a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/4—5. számában közöljük. — Szerk.

társadalmi szervezet szükségletei, valamint a társadalmasuló személyes szükségletek a természet biológiaiilag közvetlenül fel nem használható elemeit is potenciális használati értékévé változtatják, a létet pusztulással fenyegető elemi erők pedig már nemcsak a félelem és a menekülés reakcióját váltják ki, hanem az ellenállását is. Mindez együttvéve kikényszeríti azt az igényt, hogy az alkalmazkodva-alakítás csele az egész természeti környezetre kiterjedjen. Az állatnak nincs ilyen szüksége, mert nincs rá lehetősége: nem szubjektumként oldja meg ellentmondását a környezettel. Az ember esetében viszont ez az ellentmondás az alany – tárgy kapcsolat útján oldódik meg, amely formai-potenciális egyetemességével felébreszti saját tartalmi-aktuális egyetemességének szükségletét, s az elsajátítás eszközeinek, eljárásainak tökéletesítésére és a legáltalánosabb megismerésre, világmagyarázatra ösztönöz.¹

A potenciális egyetemességnek a rendszeres eszközhasználatból és a munka társadalmi szervezetségéből adódó, tehát az emberiség történelme során mindig változatlanul fennálló tényét meg kell különböztetnünk változó történelmi megnyilvánulásaitól és tudati tükröződéseitől. A mezőgazdasági társadalmak törpe szerszámokkal űzött, széttagolt természetes gazdálkodása nem ad módot sem a természet dolgai feletti széles körű uralomra, sem a dolgok természetének mély és átfogó megismerésére, s az újratermelési ciklusok hosszú korszakokon át azonos, egyszintű ismétlődése gyakorlatilag a burzsoázia fellépéséig, látszólag pedig egyszer s mindenkorra tartósítja ezt az állapotot. A természet feletti egyetemes uralom mint objektív lehetőség csupán elvont alakban létezik, s a munkafolyamatban való realizálása mindörökké lehetetlennek tűnik. Am ez az uralom a gyakorlati tapasztalatok ellenére is reálisnak *gondolható*, helyesebben, maga a *termelés gyakorlata* alakítja ki róla azt az egyidejű elképzelést, hogy egyfelől lehetséges, másfelől lehetetlen, illetve nem lehetséges, de nem is lehetetlen.

Állításunk minden bizonnyal megvilágításra szorul.

A szerszámok készítése és használata, amely felerősíti vagy újjal egészíti ki a testi szervezettel „egybenőtt” képességeket, szemléletileg bizonyítja, hogy a dolgokkal együtt a képességek is a tevékenység tárgyai: számuk és hatékonyságuk *mesterségesen növelhető*, a megtermelt képesség pedig, amely a szerszámokban és a kezelésükhöz szükséges ismeretekben tárgyasul, *elidegeníthető és átruházható*, mert a testi adottságokkal ellentétben különvált alanyától, és mintegy kívülről csatlakozik hozzá. A nemzeti társadalmak sokrétűen differenciált tevékenységében már elegendő anyag halmozódott fel ehhez a kettős tapasztalathoz, sőt, ahhoz a felismeréshez is, hogy a természet feletti uralom mértéke a rendelkezésre álló eszközökön múlik, és *bármilyen* a célszerű tevékenység tárgyává lehet, *ha* van hozzá megfelelő eszköz.² Egyelőre ugyan nincs esély a természet erőfölényét kiegyenlítő munkaeszközök előállítására, az alkalmazkodva-alakítás csele mégis kifoghat a kicselezhetetlen ellenfélen. Mint minden munkafolyamatban, a szerszámkészítésben is előbbi a terv a kivitelezésnél, a tevékenység gondolati formája eloldódik saját anyagi tartalmától. Ezzel lehetővé válik, hogy a fogalmi-nyelvi kifejezésre támaszkodó absztrakció ne vegye figyelembe a képességek felfokozásának reális

¹ A világnézet és a potenciális egyetemesség összefüggéséről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai arcképek”, Magvető 1971, 218–224.

² A feltételes mód nyelvi alakjának létrejöttében alighanem döntő szerepet játszottak az eszközhasználatban rejlő alternatív lehetőségek.

korlátait, és olyan képzeletbeli képességeket alkotson, amelyek uralkodnak a gyakorlatilag megzabolázhatatlan, de a tapasztalatok alapján a célszerű tevékenység potenciális tárgyának feltételezett természetén. Miután ezek a képességek meghaladják az *emberi* lehetőségeket, *fantasztikus szubjektumokat* ajándékoznak meg velük, gondolatilag reprodukálva a valóságos képességek kimunkálásának és valóságos személyekre történő átruházásának gyakorlatát.

A képességek *fantasztikus* felfokozása és elidegenítése az alany–tárgy viszony potenciális egyetemességét tükrözi abban az ellentmondásos helyzetben, amikor a gyakorlat egyrészt maga „vonatkoztatja el” a képességeket a testi adottságtól, bebizonyítva róluk, hogy a célszerű tevékenység „külsőleges”, kiművelhető és átruházható tárgyai, másrészt lezárja a „külsőlegességükkel” kapcsolatos korlátlan fejlődési távlatokat a valóságban, noha a gondolati forma viszonylagos önállósága révén meg is őrzi ezeket a távlatokat az anyagtól elszabadult és tehetetlenségében teljes mozgásszabadságot élvező képzeletvilág számára. Az alany–tárgy viszonyban, a munka általános formájának potenciális egyetemessége elszakad a tevékenység anyagi tartalmától, a konkrét munkáktól, mert nem valósulhat meg bennük, és elvontságá miatt a képzeletbeli lehetőség hamis formájában jelentkezik. Ez a *lehetőség* alapozza meg az alany–tárgy viszony *fantasztikus* általánosításának, a képességek gondolati felfokozásának és átruházásának *szükségletét*, amely nagyon is sürgető, hiszen a gyakorlat kezdetlegessége miatt az elemi létfeltételek forognak veszélyben.

A *fantasztikus absztrakció* kiindulópontja az a tapasztalat, hogy a természetben csak a célszerű tevékenység uralkodhat. Mivel ez az uralom a gyakorlatban anyagi közvetítés híján nem válhat egyetemessé, a képzelet elvonatkoztatja a célszerű tevékenységet valódi szubjektumától és eszközeitől, összes anyagi kötöttségeitől, és irreálisra fokozott formáját irreális szubjektumoknak tulajdonítja. A természet mozgása antropomorf-teleologikus jellegűt, a célkitűző tudat önálló erőként, közvetlenül látszik irányítani a rábízott jelenségeket. Az irányítás kétféleképpen történhet, aminthogy az empirikus céltevékenység is a dolgok alakításának és a test, a mozdulatok, a cselekvések tudati vezérlésének kettős alakjában nyilatkozik meg, az egyik esetben kívülről, a másikkban belülről hatva tárgyra. A külső tárgyformálás analógiájára keletkeznek a transzcendens istenek, a test vezérlésének mintájára a természeti jelenségek belső szellemi mozgatói, akár olyan kifinomult filozófiai kategóriák képében, mint az arisztotelészi szubsztanciális formák. De bármiképpen jelenjék is meg a hiposztazált céltevékenység, képzete kifejezi és szentesíti, hogy az elsajátítás korlátlan szükségletének és korlátozott valóságának a termelőerők fejlődésében megoldódó és mindegyre kiújuló dialektikus ellentmondását metafizikus ellentéteknek tünteti fel a termelés gyakorlata. Ha ugyanis ezt a határtalan fejlődési folyamatot látszólag átléphetetlen határok közé szorítja a naturális gazdálkodás, akkor azokat a hiányzó képességeket, amelyek a természet feletti egyetemes uralomhoz szükségesek volnának, nem saját tevékenységükkel kívánják az emberek *történelmileg* kiművelni, hanem meglevő transzcendens *adottságoknak* képzelik őket, s magát az uralmat, amelyet a bővített újratermelés szakadatlan *folyamatában* kellene kibontakoztatniok, megvalósult túlvilági *állapotnak* vélik. Az alany–tárgy viszony egyetemessége a valóságban lehetetlennek, a „transzcendenciában” befejezett ténynek mutatkozik, s a végérvényes tökéletlenség látszata az egyik oldalon a végérvényes tökéletesség látszatává lesz a másikon.

A célszerűség egyetemes érvényesülésének elvont lehetősége, konkrét szükséglete és gyakorlati lehetetlensége nyomán születő mágikus képzetek úgy ábrázolják a természeti jelenségeket, mintha külső formai megnyilvánulásai volnának egy mögöttes tartalomnak, a természettel munkaeszközként szem-befordítandó természet fantasztikus pótlására szánt, hiposztazált, eszköz nélküli céltevékenységnek. Ez a szakadár szellemi erő nem természeti, hiszen szubjektum módjára teszi tárgyává a természetet és uralkodik rajta, mint-hogy azonban nem is emberi, szükségképpen természetfelettinek látszik, még panteisztikus alakjában is. Mindamellet emberfeletti mivoltában sem idegen tőlem, hanem velem egyívású, az én kivetített és felnagyított másod-példányom, meghosszabbított szubjektivitásom: tehát szót érthetek vele, megszólíthatom a magam nyelvén, megvesztegethetem ajándékaimmal, szükség esetén ráijeszthetek. A természettel nem tudok szót érteni a gyakorlatban, de a természetfelettil tárgyalóképes vagyok a képzeletben, mert hozzám hasonló; nem is lehet más, az lévén a megbízatása, hogy nemlétező hatalmam helyett saját hatalmával igazítsa a természetet az *én* szükségleteimhez, és ha nem tudnék vele alkut kötni, merőben fölösleges volna. Képességeimnek ez a felfokozott mása — vagy képtelenségem pozitív fonákja — szubjektumként viszonyul a természethez az alany—tárgy viszony analógiájára, így aztán magamat is az ő objektumának észlelem; csak-hogy különlegesen ravasz objektum vagyok, aki azért képzelek transzcendens szubjektumot magam fölé, hogy az alkalmazkodva-alakítás mágikussá átdolgozott cselével objektumommá tegyem és magamhoz hajlítsam, a reális szubjektivitásomhoz hiányzó anyagi eszközök helyett eszközként használjam fel a természet megnyerésére. Ez a képeletbeli elemberiesítés az egyetlen lehetséges válaszom a természet egyetemes meghódításának létfontosságú, a biológiai alapszükségeket is érintő, de gyakorlatilag teljesíthetetlen követelményére, amely az adott helyzetben elkerülhetetlenül az anyagi bázisától és eszközeitől elvonatkoztatott céltevékenység hiposztazálásához, fantasztikus természetfeletti szubjektumok képzetéhez, az embertelen valóság emberszabású, teleologikus értelmezéséhez vezet.

A naturális gazdálkodás korszakában az emberek — Marx kifejezésével szólva — egymáshoz is éppoly „elfogódottan” viszonyulnak, mint a természethez. Amíg a termelés az ön maga forradalmasítására alkalmatlan mezőgazdaságon alapul, addig a termelékenység alacsony szinten marad, és a létfenntartási eszközöket helyi jellegű, egymással alig vagy egyáltalán nem érintkező, önellátó gazdasági egységek állítják elő. A történelemnek ezen a fokán a *használati értékek* termelése uralkodik, eltérően a következő foktól, ahol a csereérték lesz az uralkodó, és bizonyos mértékig hasonlóan a harmadik nagy történelmi korszakhoz, a kommunizmuséhoz, amelyet azonban már a javak bősége fog jellemezni, mert a használati értékek csere nélküli termelése a mezőgazdaság helyett az iparra, elkülönült gazdasági egységek helyett a technikai termelőegységek szabad társulására támaszkodik. A csere nélküli termelés *közvetlen személyi kapcsolatokat* feltételez az emberek között, és ezek a kapcsolatok a maguk „átlátszó egyszerűségében” jelennek meg (Marx), ellentétben a személyi viszonyokat dologi mezbe bújató árukapcsolatokkal. Nem arról van szó, mintha a közvetlen személyi kapcsolatok nem ölténének dologi formát vagy a csereértéktermelés dologi kapcsolatai személyes formát, hanem arról, hogy az első esetben a dologi viszonyok a személyiek következményei, a másodikban a személyiek *látszanak* a dologiak következményei-

nek. Ebben a vonatkozásban a csereérték társadalmi különleges helyet foglal el mind a természetes gazdaság, mind a kommunizmus korszakával szemben, s a két utóbbi azonos egymással. De a kommunizmus egyetemesen fejlett, szabadon társult egyénei tudatosan és tervszerűen ellenőrzik saját viszonyait, nem úgy, mint a két előző korszak emberei. Ezek, nem lévén urai társadalmi életfolyamatuknak, a sors parancsának vélik a fennálló vagy a kívánt viszonyokat, s még ha nem fogadják is el a meglevőt, istenre vagy legfeljebb az elvont ésszerűségeire hivatkozva igyekeznek változtatni rajta. A természetes gazdaság és a csereérték viszonyait egyaránt az eleve elrendeltetés látszata övezi, azzal a különbséggel, hogy ezt a *külső szükségességet* a csereérték világában az egyénektől elidegenült és *dologinak* álcázott összefüggések képviselik, a korlátolt használati érték világában pedig az emberekhez úgyszólván bensőleg hozzátartozó *személyes viszonyok*.

A régi társadalmak — írja Marx — „vagy az egyéni ember éretlenségén alapulnak, aki még nem tudott elszakadni a másokkal való természetes faji összefüggés köldökzsinórjától, vagy közvetlen uralmi és elnyomatási viszonyokon”.³ A korlátolt használati érték társadalmában ebben a két történelmi fő formában létezik, és az első akkor sem tűnik el, amikor a második kerekedik felül. Ami az egyéneket összefűző közösségi „köldökzsinórt” illeti, ez annál erősebb — mondja Marx —, minél kevesebb társadalmi ereje van a csereértéknek, „minél inkább összefügg még a közvetlen munkatermék természetével és a cserélők közvetlen szükségleteivel”; következésképpen, ahogy a vizsgálódás a történelem kezdetei felé halad, az egyén egyre inkább „önállótlannak, egy nagyobb egészhez tartozónak” jelenik meg, „nembeli lénynek” vagy „csordaállatnak”, mivel „természeti termelési feltétele”, hogy „egy természetadta társadalomhoz, törzshöz stb.” tartozzék.⁴ Egyénekről nem is beszélhetünk még: sem a „nembeli lényt” vagy „csordaállatot” nem illeti meg ez az elnevezés, sem azoknak a történelmileg módosult közösségeknek a tagjait, amelyekben a vérségi kapcsolatokat a lakosság növekedése nyomán kiszorítják a szomszédságiak. Az egyes ember számára a pusztulással volna egyenlő, ha kiűznék a közösségből, ha nem tapadhatna ehhez a titokzatos eredetű, nemzedékről nemzedékre öröklődő szervezethez. *A közösség tehát maga vonatkoztatja el magát termelési módjával saját önállótlanságától, mint fölébük rendelt egész, amely az ő mindennapos reprodukciós tevékenységük eredménye ugyan, de semmiképpen sem a tudatosan ellenőrzött társadalmi életfolyamaté, s ezért a lét érinthetetlen, történelmietlen feltételeként, a transzcendens szükségesség álarcában lép szembe a gyakorlattal.* Amikor a közösségben — akár a föld köztulajdonára épül, akár a kisparaszti magántulajdonosok egyenlőségére — nem alakultak még ki az uralom és szolgaság viszonyai, a társadalmi életnek a termelési és katonai szükségletek által megkövetelt szabályozása nem politikai kényszer műve; még kevésbé a piac gazdasági automatizmusa vagy a felismert társadalmi törvények tudatos alkalmazása. A szabályozás egyetlen módja a hagyományokban kikristályosodott és hagyományos intézmények útján érvényesített normarendszer, a parancsok és tilalmak összességét magába foglaló objektív társadalmi *tudat* beavatkozása, amely tudati mivoltában is személytelen, hiszen a személyek csak közvetítik, de személytelenségében is személyesnek mutatkozik, mert az egészek — a

³ Marx: A tőke, I.; MEM 23, Kossuth 1967, 81.

⁴ MEM 46/1, Kossuth 1972, 74–75., 12., 375., 371.

közösségnek — részeivel szembeni transzcendenciája következtében úgy jelenik meg, mintha az *önállósult egész tudati tevékenysége* volna. A közösség hatalma tagjai felett a közösség *szellemének* hatalmává lesz, egy emberszabású, autonóm, transzcendens szubjektum hatalmává az emberi objektumok felett, jelezve, hogy az ellenőrizetlen viszonyok „természetadta” *eszmék* alakjában kormányozzák a társadalmilag egyenlő, de az ősi közösségtől még el nem oldozott embereket. A társadalom szabályozásának szükségletéből tehát ugyanolyan antropomorf képzetek születnek, mint a természet szabályozásából, kiterjesztve a mágikus alany—tárgy viszonyt a külső szükség-szerűségnek erre a területére is, hogy a közösség a saját szellemével létesített bizalmas kapcsolatok révén egységbe kovácsolódjék, és felsőbb támogatást remélhessen *társadalmi* környezetének kifürkészhetetlen viszontagságai ellen.

A természetes gazdálkodás termelési viszonyainak következő nagy történelmi típusát a *személyi függőségi viszonyok* alkotják, a rabszolgaság, a hűbériség és az átmeneti alakzatok számtalan változatával, amelyeket az előző időszak formációjával szemben a közvetlen termelők többletmunkájának — tendenciája szerint a szükséges munkát sem kímélő — kisajátítása jellemez, a következő korszak formációjával szemben pedig az, hogy a kisajátítás nem az egyenértékek látszólagos cseréjén alapul, az egyének nem dologi formában rendelkeznek a társadalmi hatalommal, s így ezt a hatalmat csak személyek gyakorolhatják a gazdaságon kívüli kényszer eszközeivel más személyek felett. A személyi függőségi viszonyok közepette az osztályok és rétegek nemcsak valóságos helyzetüket tekintve egyenlőtlenek, hanem formailag is, társadalmuk a rendek vagy kasztok építménye. Ez a rendszer megintcsak nem a tudatos társadalmi gyakorlat tárgya: bárhol változzanak is az alá- és fölérendeltség személyi „hordozói”, történetük csupán krónika, mert *magá a viszony változatlan, a sors „természetadta” vastörvénye*. A társadalmi hatalom *akarati* tevékenység gyanánt, más akaratok céltudatos korlátozása révén érvényesül, de nem a közösség személytelen akarata többé, hanem eleven, hűvér embereké, akik *személyükben* képviselik a túlvilági törvényt, az uralom megszentelt funkcióját. Az irányíthatatlan társadalmi életfolyamat ennél fogva *a személyekben megtestesülő transzcendens akarat antropomorf-teleologikus alakját veszi fel, és személyi hatalomként* uralkodik az embereken. Élő személyekben való „inkarnációja” többféleképpen történhet. Azokban a társadalmakban — főleg az ókori Keleten —, ahol a föld jelentős része az államé, ahol erős a központosítás, és az uralkodó osztály többsége a központi kormányzattól vagy közvetlenül a monarchától függ, tulajdonképpen önálló akarat csak a hierarchia csúcsáról sugárzik, s mint egyedüli független szubjektum, amely fölötté áll az objektumként kezelt társadalomnak, és jogilag olykor a mezőgazdasági többletermék egyetlen vagy legfőbb birtokosa, könnyen azonosítható a természetfelettiével, az istenséggel. Az „inkarnációnak” ez a módja a császárkori Rómában is divatozott, célszerű politikai megfontolásból, de annak a valóságos helyzetnek az alapján, hogy — mint Engels írja — a császárral szemben a vagyontalan szabadok osztályán kívül a nagybirtokosoké és uzsorásoké is „csaknem ugyanolyan jogtalan volt, mint urával szemben a rabszolga”.⁵ Később, amikor az uralkodó osztály tagjainak nagyobb az önállóságuk, és általában a vallási hagyományok is tiltják az élő személyek iste-

⁵ MEM 19, Kossuth 1969, 445.

nítését, a hierarchia csúcsán elhelyezkedő empirikus személyi hatalom rendszert elválík a transzcendenstől, és ennek *megbízottjaként* tevékenykedik. De akárhogy menjen is végbe az „inkarnáció”, a transzcendens lény most már nemcsak az alkalmazkodva-alakítás cselének naiv elméleti és gyakorlati eszköze, hanem a kizsákmányolás tudatosan bevetett eszmei fegyvere is.

A csereérték előretörése gyökeres változásokat hoz. A termelőerők fejlődésével a tevékenységek differenciálódnak, fokozatosan megszűnik a helyi elzárkózás, és a termelők kölcsönös függésbe kerülnek egymástól. Ez a társadalmassulási folyamat több szakaszban zajlik le, s a törpe szerszámokkal dolgozó munkaerő manufaktúrális egyesítésén, majd az ipari forradalmak során át jut el arra a szintre, ahol végképp elhal a termelőegységek gazdasági elkülönültsége, és vele a csereérték is. E hosszú folyamat alatt jó ideig fennmarad a termelési eszközök magántulajdona, és sem a munka, sem a termék nem válik közvetlenül általánossá, csupán a pénz dologi közvetítésével lesz azzá. Maga a pénz „fogalma szerint . . . minden használati érték foglalata; de mindig csak meghatározott mennyiségű pénz”, s mert „mennyiségi korlátja ellentmondásban van minőségével”, „természetében van, hogy állandóan túlhajt saját korlátján”.⁶ Mihelyt a pénz bérmunkát vásárol és tőkévé alakul, a mennyisége és minősége közötti ellentmondás arra ösztönöz, hogy a termék-többletet ne fogyasszák el teljes egészében, egy részét felhalmozásra, a termelés bővítésére, a tőke gyarapítására fordítsák. A bővített újratermelés a tőke „korlátlan és mértéktelen törekvése”, olyan belső szükséglete, amelynek kielégítése nélkül „már nem lenne tőke”, és „csereértékből használati értékké, a gazdagság általános formájából annak egy meghatározott szubsztanciális formájává süllyedne”.⁷ A tőkének ez a sajátossága megváltoztatja az emberek viszonyát a természethez. „A természet először válik tisztán tárggyá az ember számára, tisztán hasznossággá dolgává; nem ismerik el többé magáért-való hatalomnak; és önálló törvényeinek elméleti megismerése maga is csak úgy jelenik meg, mint fortély arra, hogy alávéssék az emberi szükségleteknek, akár a fogyasztás tárgyaként, akár a termelés eszközeként.”⁸ A természet „transzcendenciájának” véget vet az ipar, antropomorf-teleologikus szemléletét kiszorítja a tudományos szemlélet.

Az emberi viszonyok szintén átrendeződnek. Az egyének leszakadnak a „köldökszínórról”, mert tevékenységük és szükségleteik differenciálódása egyre erősebben hangsúlyozza különbségeiket, s a különbözők egységét a csere valósítja meg, gazdasági kapcsolatokká oldva a hagyományos közösségi kapcsolatokat. Ugyanez történik a személyi függőségi viszonyokkal is. A csere az árutulajdonosok egyenlőségét feltételezi, és már a tőkés termelés kezdetein megfosztja a személyi hatalmat az érinthetlenség látszatától, aláásva a társadalom vonatkozásában is a „transzcendencia” antropomorf-teleologikus formáját.

A munka társadalmassulása és a tulajdonosi elkülönültség közötti ellentmondás két ellentétes pólusra taszítja az egyéneket és viszonyaikat. Az egymással egyenlő, személyileg független egyének a társadalmi összefüggéseiket közvetítő csereaktusokban „öncélként, uralkodóként” tételezik önmagukat,

⁶ MEM 46/1, id. k. 173.

⁷ Uo. 227—228.

⁸ Uo. 298.

mindegyikük úgy lép fel, mint az aktus „meghatározó szubjektuma”.⁹ Mint-hogy azonban nem szabadon társult egyénekről van szó, hanem egyenértékek egymással szemben közömbös birtokosairól, egységük rajtuk kívül, „mint-egy természeti viszonyként” létezik, s ha a csere minden egyes mozzanatát a cserélők tudatos akarata szabja is meg, „a folyamat totalitása . . . természet-adta módon keletkezik”, és nem áll tudatos irányítás alatt.¹⁰ A csereértékben tárgyiasuló egyén, aki „természeti meghatározottsága” helyett egy külsőleges viszonyban, a pénzben tárgyiasul, nem tudhatja előre, hogy tevékenysége igazolódni fog-e mint a társadalmi öszmunka szerves része; igazolódás esetén pedig „a pénz egyéniesüléseként” gyakorolja társadalmi hatalmát, vagyis egy olyan *dolog* révén, amely nincs semmiféle vonatkozásban birtokosának egyéniségével, örökös válaszfal közte és a csere véletlen dologi mozgásaira redukált társadalmi összefüggés között.¹¹ Ez az elidegenült összefüggés az egyén számára „elszigetelt egyénként való kielégülésének”, mások céljaival ütköző magáncéljainak pusztá eszköze¹², és a munka társadalmasulásának előrehaladásával *mindenkit végtetszerűen magába ránt*. Az egyik póluson tehát a személyileg nem korlátozott egyént találjuk, aki látszólag szabadon dönt csereaktusai felől, és *az általánost, a társadalmi kapcsolatokat saját eszközeivé degradálva, feltétlen kiindulópontnak, egyedüli öncélnak, abszolút „magáértvalóságnak” észleli önmagát, méghozzá éppen azért, mert minden gyakorlati ténykedésével belemerül a külső szükségyszerűségbe, ahol személyes cselekvéseivel személytelené, tárgyiasulásaival tárgynélkülivé válik; a másik póluson viszont szembe lép vele a tárgyiasulás aktusaiból összeszövődő fétisszerű viszonyrendszer, a társadalmi életfolyamat újjászervezett „transzcendenciája”, amely nem mágikus szubjektumként uralkodik már az embereken és a természeti dolgokon, hanem természeti dologként az empirikus szubjektumokon, így természetfelettségével együtt elveszti antropomorf-teleologikus jellegét is, és a vak szükségyszerűség vagy a vak véletlen immanens automatizmusának formájában működik. Ez az új, „ateista” transzcendencia legyűri ugyan a régit, de minduntalan talpra is segíti, mert azzal, hogy nem lehet a tudatos gyakorlat tárgyává, szükségképpen életben tartja az alany–tárgy viszony mágikus kiterjesztésének óhaját, a kizsákmányolás eszmei alátámasztásához egyébként is nélkülözhetetlen ideologikus képzeteket és gyakorlatot. A régi, természetfeletti transzcendencia a dologi automatizmus függelékévé lesz, és nem szerkezeti vissza többé a mezőgazdasági társadalmakban élvezett kiváltságait; ez azonban nem annyira a természettudományos szellem diadala, mint inkább a csereértéké, amely egyszerre mozdítja elő és torzítja el a tudományos világnézetet. Amikor létrejön a monopóliumok új hierarchiája, a régi típusú transzcendencia ismét erőre kap, bebizonyítja, hogy a természettudományok egymagukban nem képesek megbirkózni vele, és éppen a következetes burzsoá ideológia immanens transzcendenciája biztosítja számára az életteret. Aki tehát ma a vallási antropomorfizmus elleni — természetesen soha el nem hanyagolható — küzdelemben fejli meg az eszmei harcok fő frontját, s nem az *evilági* fétiseknek, helyesebben a tőkés viszonyoknak forradalmi felszámolására helyezi a hangsúlyt, az — Marxszal szólva — a zsákot üti, nem a szamarat.*

⁹ Uo. 150.

¹⁰ Uo. 148., 75., 109.

¹¹ Uo. 134., 152., 130.

¹² Uo. 12., 134., 150.

A természeti és természetfeletti világ dualizmusa nem ingatta meg a valóság objektivitását, az egyéni szubjektum és az immanens transzcendencia kettőssége ellenben törvényszerűen a tárgyiség elvesztéséhez vezet, noha éppúgy az objektív külső szükségszerűség diktatúráját fejezi ki, mint régen az istenek hatalma az embereken. A tárgyvesztés nem magyarázható pusztán azzal, hogy az igazság alapvető ismérveül szolgáló társadalmi-tárgyi tevékenység elidegenült állapotban alkalmatlan ismeretelméleti funkcióinak ellátására. Ezeket a funkcióit nem az áruterelés homályosítja el, hanem az osztálytársadalmak munkamegosztása, amely régebbi keletű a csereérték uralmánál. Ami új, az a szubjektum helyzete és a vele szembenálló „transzcendencia” jellege. Amíg az egyes ember nem is volt egyénnek és szubjektumnak nevezhető, mert megkötötte a „köldökzsinór” vagy a személyi függőség, addig természetfeletti lények objektumának képzelte magát, vagyis nemcsak hogy nem kételkedett a tudatától független létben, hanem ezt tekintette a legfőbb bizonyosságnak, és meghitt — bár mágikus — viszonyban élt „természetadta” módon objektívnek elismert környezetével. Most azonban az embereket egymástól való függetlenségük függetleníti a természetfeletti személyi hatalmaktól, és a csereérték alárendeli őket a társadalom természeti erőként fellépő dologi hatalmának. Egyszerűen lehetetlen kivonniuk magukat a munkamegosztás egyre szorosabb és szövevényesebb összefüggései alól. Ez a tudattalan erő akár aktívnak és a tudattal szemben elsődlegesnek is elgondolható, annál is inkább, mert külső szükségszerűségként hat, és meghatározza a szubjektumot; ám a *rejtett kívindulópont* ebben az esetben sem más, mint a közvetlen személyi kapcsolataiból kiszakadt *egyénnek* az ellenőrizhetetlen tárgyi tevékenységtől különvált, önmagára utalt *tudata*, hiszen *csak az elszigetelt egyéni tudat nézőpontjából öltheti a társadalmi szükségszerűség a természeti-dologi folyamat látszatát*. Ha ezt a látszatot elfogadjuk, első pillantásra úgy tűnik, mintha egy kísérteties és kérlelhetetlen *objektív automatizmus* uralkodnék mind a dolgokon, mind az embereken; a szubjektum mozgása passzív történésé lesz, kiszámíthatatlan eredőjévé az ütköző objektív mozgások tömegének. A teljes dologi függőség gondolata kizárja a személyi függetlenséget, holott azon alapul, hogy a szubjektum a csereaktusokban elszigeteltségénél fogva szabadnak és függetlennek észleli önmagát; a szabadság és a szükségszerűség tehát antinomikus viszonyba kerülnek egymással, felállítva a *személyiség voluntarizmusának és az objektív törvény természeti automatizmusának hamis alternatíváját*. Ennek ismeretelméleti vetületeképpen az egyéni tudat, amely a természetfeletti objektivitásra nem számíthat többé, a tárgyi cselekvéstől pedig elidegenült, kénytelen önmagában, saját csendjében és ürességében keresni az objektívítás föllelhetetlen biztosítékait. Ha kitart amellett, hogy maga is az oksági történések passzív részese, a megismerés mechanikus-természeti folyamatában nem marad egyéb lehetősége, mint befogadni a kívülről érkező hatásokat, ami azzal a következménnyel jár, hogy nem győződhet meg képzeeteinek objektivitásáról, és semmiféle bizonyítéka nincs többé az objektivitásra általában; ha viszont önmagának tulajdonít olyan aktivitást, amelynek segítségével a gyakorlat közreműködése nélkül, közvetlenül rendezheti el a dolgokat, szubjektívizmusa megintcsak eltávolítja a tárgy valódi, „magában való” lényegétől. Az immanens transzcendencia első történelmi formája, az *objektív evilági automatizmus*, átcsap a *szubjektív tudattartalom és az objektívítás azonosságába*, szemléltetve az alany és a tárgy közötti szakadékot, amely isten nélkül nem hidalható át: gyakorlati közvetítés

hiányában ugyanis a tárgyiség egyedül istenre támaszkodhat, és a *burzsoá immanencia a vesztét okozza*.

Az új ideológiai helyzetben háttérbe szorulnak a régi metafizikai ontológiák, és elsősorban a tárgyi megismerés eljárásainak, illetve a szabadság és szükségyszerűség viszonyának kérdései kötik le a filozófia figyelmét. Mindkét kérdéscsoport a „rossz végtelen” körül forog, amelyről túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy a *polgári filozófia döntő problémájává lesz*. A régi világképet lezáró természetfeletti transzcendencia, mint a legáltalánosabb összefüggések antropomorf megtestesítője, minden jelenség végső alapjául és magyarázatául szolgált. Most ez a megszemélyesült általánosság eltűnik, vagy legalábbis nem nyújtja a hiteles tudás illúzióját, a *valódi* általános összefüggések ellenben — a dialektika egyetemes törvényei és kategóriái — éppoly hozzáférhetetlenek a zárt egyéni tudat számára, mint a társadalmi viszonyok a monadikus egyén gyakorlata számára. A bővített újratermelés a gyakorlatban átöríti a naturális gazdálkodás zártságát, és a tőke szüntelen növelését követeli, az elméletben pedig átöríti a régi ontológiák zártságát, és a természetismeret állandó bővítésére sarkall; ahogy azonban a tőke mennyiségi növekedése egyetlen lépéssel sem visz közelebb a társadalmi viszonyok megfékezéséhez vagy az egyéni képességek szabad kibontakozásához, sőt, újratermeli és rögzíti az egyént monadikus állapotában, éppoly kevésbé viszi közelebb a monásh-tudatot az ismeretek felhalmozódása az egyetemes szerkezeti összefüggésekhez, sőt, újratermeli és felfokozza az általános összevisszaság látszatát, a véletlenek anarchiáját, bezárva a tudatot saját képzeleteinek labirintusába, ahonnan semmilyen Ariadné nem vezetheti ki a tárgyiséghez. Így áll elő az általánosság és a tárgyiség felé tartó végtelen progresszus, amely inkább megvastagítja a szolipszista burkot, semhogy rést nyitna rajta, és ha az egyén, citoyen-hajlamánál fogva, mégsem tud meglenni „rend” nélkül, az általános összefüggéseket a bizonyosság egyedüli lelőhelyén, az ellenőrzése alá tartozó — pontosabban, *látszólag* odatartozó — egyetlen területen: saját tudatában kell megkonstruálnia. A progresszust ebben az esetben nem egy természetfeletti lény zárja le a világ ontológiai *végpontján*, hanem az a priori eszmék a megismerési folyamat *kezdetén*, mindent lezáratlanul hagyva az ellenkező oldalon, és adottság-jellegükkel tanúsítva, hogy az egyetemes összefüggések kisiklanak a tudatos társadalmi gyakorlat hatásköréből, hogy nem a tudatos gyakorlat tárgyiasul a viszonyokban, hanem a viszonyok vetik alá eleve meglevő és a jelenségeket eleve meghatározó, szuverén természeti automatizmusoknak a gyakorlatot és a megismerés menetét.

II. A MARX ELŐTTI GONDOLKODÁS ANTINÓMIÁIRÓL

1

Az elemek és a szerkezeti viszonyok dialektikája kétféleképpen torzítható metafizikává, aszerint, hogy az ellentétpár melyik tagja kerekedik felül és kárhoztatja önállótlanúságra a másikat.

Az elemek fölénye azokban a filozófiákban domborodik ki, amelyek vagy minden összefüggést tagadnak, mint az empirizmus legkövetkezetesebb változatai és az imperializmus korabeli életfilozófiák egzisztencialista irányzatai, vagy csak külső viszonyokat ismernek, mint a mezőgazdasági társadalmak objektív idealista rendszerei.

A közvetlen természetszemléleten nyugvó objektív idealizmus klasszikus mintapéldánya a platóni filozófia, amelyet így vagy úgy, kisebb-nagyobb módosításokkal, több-kevesebb őszinteséggel és nemegyszer a fonákjáról, lényegében minden idealizmus elismétel. Ebben a filozófiában nincs helyük a belső szerkezeti viszonyoknak: a platóni ideák általánosságuk ellenére is egyedi létezők módjára, elemek gyanánt viselkednek, s mint örök és változatlan adottságok, nem létesíthetnek belső kapcsolatokat egymással. Ha a valóságos dolgok mindegyikének megvan a saját ideája, az ideavilág egyszerűen a dolgok eszmei másolata, az egyediségek összefüggéstelen halmaza; ha pedig a tulajdonságoknak és összefüggéseknek külön ideájuk van, akkor egy-egy létező végtelenül sok ideából „részesedik”, és ezeknek az eszmei *elemeknek* az összetételévé lesz.

Az elemek egyeduralmát illetően még tanulságosabb példával szolgál Arisztotelész, aki közel jár a belső viszonyok konstitutív szerepének felismeréséhez. „Metafiziká”-jában foglalkozik a szerkezet fogalmával, és a teleologikus felhangot leszámítva, helytálló meghatározást ad róla. A szerkezet „annak elrendezése, aminek részei vannak . . . Mert a szerkezetnek valami szerkesztésmódnak, elrendezésnek kell lennie, mint már a neve is mutatja”.¹³ A Stagirita azonban nem tud mit kezdeni ezzel a fogalommal, és láthatólag nem is tulajdonít neki különösebb jelentőséget. A „viszonyt”, helyesebben, a „viszonyban állót” (*πρὸς τί*) külön tárgyalja, és nem hozza összefüggésbe a szerkezettel. Felfogása szerint ugyanis csak azok a dolgok állnak viszonyban egymással, amelyek „először is olyan kapcsolatban vannak, amilyenben a kétszeres van a felével és a háromszoros a harmadával, általában a sokszoros a részeivel, és az, ami felülmúl valamit, azzal, amit felülmúl; másodsor, amilyen kapcsolatban van a meleget árasztó a meleget befogadóval és a szakadást okozó a szakadást szenvedővel; harmadszor pedig, amilyenben a mértéktől van a mértékkel, a megismerés tárgya a megismerővel és az érzéket tárgy a érzékelővel”.¹⁴ A felsorolásból azonnal szembeötlik, hogy mindhárom viszonycsoport a *külső* kapcsolatokra korlátozódik, és ezeknek valóban nincs sok közük a szerkezethez, amely Arisztotelész idézett meghatározása szerint is a szerves egész *belső* kapcsolatait öleli fel. Erre a korlátozottságra utal egyébként Aquinói Tamásnak az a definíciója, hogy viszonyulni annyi, mint „se habere ad aliquid”, azaz kapcsolatban lenni egy *külső* valamivel.

Ez a fogalmi korlátozottság annál feltűnőbb, mert Arisztotelész tudott a belső viszonyokról és arról a különleges többletről, amelyet az egésznek kölcsönöznek részeihez képest. „Ami . . . úgy van valamiből összetéve, hogy *egy* egész, csak hogy nem úgy, ahogyan egy a rakás, hanem ahogyan egy a szótag — annak mint egésznek sajátos léte van, ami több, mint elemeinek léte. A szótag ugyanis nem elemeinek összege, a *ba* nem a *b* és az *a* összegeződése, s a hús sem a tűz és a föld összege. Ha szétszedjük őket, akkor már nem lesznek meg, tudniillik: a hús és a szótag, hanem megmaradnak az elemeik: a hangok, a tűz és a föld. A szótag tehát sajátos valami: nemcsak elemeinek, a magánhangzónak és a mássalhangzónak összege, hanem másvalami is, és a hús sem csak tűz és föld vagy meleg és hideg, hanem másvalami is. Ha ez a valami megintcsak elem . . . , akkor megismétlődik az előbbi eset: belőle, továbbá

¹³ Arisztotelész: „Metafizika”, Ötödik könyv, tizenkilencedik fejezet. Felsőoktatási Jegyzetellátó V. 1957, 119.

¹⁴ Uo. tizenötödik fej. 114.

tűzből, földből és még valamiből fog állni a hús — és ennek a sornak sohasem lesz vége . . . Így hát az a bizonyos valami, az a többlet, olyasminek látszik, ami nem elem, hanem oka annak, hogy ez megez itt hús, az megazott szótag . . . Ez a sajátyszerű valami lesz tehát minden egyedi dolog szubsztanciája, s a tárgyi létezés első oka.”¹⁵

Arisztotelész a megoldás töszomszédságába jut, de mielőtt rátalálna, már el is kanyarodik tőle, mert a szerkezet lényegét eltakarja előle a hibás anyagfogalom. Az arisztotelészi anyag a létezés üres szubsztrátuma, pusztá lehetőség, amely minden meghatározottságát és valóságát egy idegen tényezőtől, a formától kapja. Az anyag tehetetlensége folytán a forma — a dolgok „mibenléte” — „anyagtalán szubsztanciává” misztifikálódik, s bár nincs a reális létezőkön kívüli, önálló léte, mint a platóni ideáknak, eszmei természetével megtöri az elemek és a szerkezet egységét. A *konkrétum* (*σίνολον*), mint „anyagból és formából alakult létező”, „későbbi és másodlagos” mindkét összetevőjéhez képest. A forma szemlátomást a szerkezetnek, az anyagi elemek belső viszonyainak feladatát látja el, de szellemivé hamisítva, szöges ellentétbe kerül az anyaggal, s mint egyedüli aktív tényező, maga határozza meg, hogy az anyag mivé lesz, amikor konkrétummá egyesül vele. A forma alkotja a konkrétum lényegét, és anyagtalansága következtében azonosul a fogalommal, „fogalmi lényeggé” válik. Mivel a fogalom általános, a konkrétum viszont egyedi — „ez itt” —, Arisztotelész kénytelen az anyagra bízni, hogy az általánost az egyediség megkülönböztető jegyeivel lássa el, jóllehet érthetetlen, hogy miképpen működhet *principium individuationis*-ként egy meghatározottság nélküli semmi. Végül, a konkrétumokhoz „hozzátartozik a pusztulás és persze a keletkezés is, a fogalom ellenben nem pusztul el, aminthogy nem is keletkezik, hiszen nem a ház mint fogalom, hanem ez meg ez a ház keletkezik, mint valóság”; s a fogalmakat „senki sem nemzi vagy csinálja”. Ez az eleve adott, örök általánosság *egy és oszthatatlan* (*ἄτομον εἶδος*), mivel közös fogalmi lényege az anyaguk által megkülönböztetett egyedeknek.¹⁶

A konkrét tárgy tehát nem az elemek belső kapcsolatai útján kialakuló szerves egész, hanem az anyag egyesülése egy tőle idegen elvvel, a formával, amely azért veszi át a szerkezeti kapcsolatok szerepét, mert ilyeneket az anyag, mint üres és tehetetlen szubsztrátum, a maga erejéből nem létesíthet. A forma ennél fogva oszthatatlan fogalmi adottsággként csatlakozik az anyaghoz, és a konkrétumban valójában atom módjára viselkedik, hiszen ugyanolyan *elem* az összetételnek, mint az anyag, csak éppen szellemi természetű. Ez a sajátossága elegendő ahhoz, hogy elvágja az anyaggal való belső kapcsolatának és a formák egymás közötti összefüggésének lehetőségét. Így a szerkezet nem juthat szóhoz Arisztotelész filozófiájában. Fogalmi jellegű *elemek* veszik át a helyét, és a viszonyok a külső vonatkozásokra szűkülnek. Nicolai Hartmann helyesen állapítja meg, hogy az arisztotelészi *πρός τί* merőben járulékos tulajdonság, amely előzetesen meglévő, viszony nélküli szubsztanciákat feltételez, s csak az újkori természettudományok megszületésével, a szubsztanciális formák tanának megdöntésével derül fény a viszonyok lényegi, konstitutív szerepére.¹⁷ A közvetlen természetszemlélet idealista rendsze-

¹⁵ Uo. Hetedik könyv, tizenhetedik fejelet. 177.

¹⁶ Uo. hetedik, hatodik, nyolcadik, tizenötödik fejelet, 151., 149., 142., 155., 172., 156.

¹⁷ Vö. Nicolai Hartmann: „Der Aufbau der realen Welt. Grundrisse der allgemeinen Kategorienlehre,” Walter de Gruyter et Co., Berlin 1940, 278.; „Kleinere Schriften”, Band I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin 1955, 98.

rei szinte valamennyien a szubsztanciális formák heterogén halmazának ábrázolták a világot, s egy célszerűen tevékenykedő külső hatalomra kellett bízniok a létezők egységbe foglalását, mivel a formák vagy „minőségek” sokféleségéből hiányzott a belső azonosság. Az európai idealizmus történetének ebben az időszakában Parmenidész iskolája az egyetlen kivétel, amely a közkeletű felfogást visszajára fordítva, minden sokféleséget semmissé nyilvánít a lét belső egysége kedvéért, s ezzel mind az elemeket, mind a viszonyokat belelőki az „Egy” mozdulatlan, abszolút azonosságának kozmikus tömegsírjába.

*

A fiatal burzsoázia, mint a pénz gyarapodási ösztönének megszemélyesítője, korlátlan terjeszkedésre törekszik. Legjobb ideológusai, a valóság feletti egyetemes gyakorlati uralom és a hűbéri rend alóli világnézeti felszabadulás kettős célja érdekében, kitűzik a természet saját elvei szerinti magyarázatának forradalmi programját — szakítva azzal a mezőgazdasági társadalmakban fogant hiedelemmel, hogy a világ egy transzcendens hatalom gyámságára szorul —, majd merészen a *világegyetem anyagi egységének és végtelenségének* gondolatává általánosítják Kopernikusz tilalmas felfedezését. E kor rendkívüli filozófiai teljesítményei a társadalom átmeneti állapotának köszönhetik létrejöttüket. A kapitalizmus korai szakaszában a tőke főleg a kereskedelem és az uzsora területén működik, önálló ipari bázisa nincsen, és amellet, hogy konzerválja a falusi háziipart, gyakran maga is földbirtokossá lesz, beilleszkedik a mezőgazdaság hagyományos termelési viszonyaiba. A pénz a természet meghódítására sarkall, de a technika a nehézkes mezőgazdasági termeléshez láncolódik, nem zárkózik fel a nagyratörő expanziós tervekhez, és a keletkező ellentmondás a mágikus képzeletet táplálja, amely az emberi szükségletek kielégítésének reményében emberszabásúvá varázsolja a gyakorlatilag még csak kevésbé elsajátítható dologi környezetet. Ez az antropomorf szemlélet az érzékelés feldolgozatlan adataiból szerkeszt naiv természeti képet, vállalva a dolgok *minőségi sokféleségének* hagyományos, ősidők óta meggyökeresedett eszméjét.

Az emberi kapcsolatok szintén ennek a szemléletnek kedveznek. A csereérték nem vált még uralkodóvá: a társadalmi munkamegosztás adott szintjén a termelés zöme közvetlenül a használati értékek előállítására irányul, nemcsak a mezőgazdaságban, hanem bizonyos fokig az iparban is — ahol a kézművesek egyedi darabokon dolgoznak, s lényegében ismeretlen a munka felparcellázása és a sorozatgyártás —, a személyi viszonyok tehát „áttetszően egyszerűek” maradnak, és nem oltják ki az eldologiasulásukat kísérő mechanikus-matematikai racionalitással a valóság „érzéki ragyogását”. A csereérték messze van még az érettségtől, egyenlősítő tendenciái azonban elég erősek már ahhoz, hogy lerombolják a társadalmi hierarchia ideológiai mását, az ég és a föld kozmikus hierarchiáját; és éppen ezzel adják fel a leckét: hogyan lehetséges a minőségi sokféleség *immanens egysége*, olyan egység, amelyet a „formák” *belső szerkezeti összefüggése* biztosít, nem pedig az, hogy valamennyien egy külső, transzcendens központra vonatkoznak, miközben egymástól ugyanúgy elszigetelődnek, mint a naturális gazdálkodást folytató mezőgazdasági üzemek.

A reneszánsz filozófia legnagyobb mesterei rátalálnak az egyetlen lehetséges megoldásra: a természetnek története van, a mozgó anyag szerves egészként, önmagából bontja ki változatos alakzatait. Bármily kezdetleges is ez a

fejlődést alig-alig pedző, inkább csak az időbeli egymásutánra szorítókozó történelem, végre fellazítja a régi szubsztanciális formák merevségét, és immanens folyamata, a szellemi transzcendenciát felváltó *anyagi önmozgás*, minden létezőt az egységes természet lüktető áramába kapcsol. Nem véletlen, hogy a szerkezeti összefüggések első megsejtése mindjárt a dialektikához kötődik, hiszen az immanencia és a minőségi sokféleség nem egyeztethető össze önmozgás nélkül, a „formák” — Arisztotelészt megkérdőjelező — *időbeli keletkezése* nélkül. A reneszánsz dialektikája azonban szükségszerűen összefonódik a teleológiával, mert az emberek sem a természethez, sem egymáshoz való viszonyuk tekintetében nem urai saját életfolyamatuknak, nincsenek tisztában dologi és személyi környezetük törvényeivel. A magántulajdonos osztályok számára vitathatatlan a szellemi munka elsőbbsége a közvetlen termelőtevékenységgel szemben, és így nemcsak az emberi történelem jelenik meg előttük szellemi folyamatként, hanem minden történelem és minden önmozgás: az anyag, amelyet eleve, az osztálytársadalmak kezdetétől passzívnak és tehetetlennek tüntet fel a munkamegosztás, akkor sem szabadulhat a mozgások pusztá *tárgyának* másodrendű szerepétől, ha az önmozgás alanyaként maga teszi tárgyává önmagát, mert ezt az aktív ténykedést csak mint célszerű *szellemi* tevékenységet végezheti. A tudományos dialektika hiányának fő oka nem a természettudományok hiánya: amíg Marx fel nem fedezi a történelemnek egyedül a nagyipari proletariátus szemszögéből megpillantható anyagi meghatározottságát, *a történetiség vagy a relativizmus, vagy a teleológiával párosul*, s még a materialista dialektikák sem boldogulnak a szellem — a „nűsz”, a „világlélek” — segítségével nélkül, életfogytiglani dualizmussal bűnhődve az anyaggal szemben tanúsított öntudatlan bizalmatlanságukért, amely akaratauk ellenére rokonságba hozza anyagfogalmukat az idealistákéval. A természetnek, amint láttuk, egyébként is emberszabásúvá kell lennie ahhoz, hogy az emberek isten mellőzésével, önerejükből, de reális anyagi eszközök híján a mágia képzelt eszközeivel kíséreljék meg az elsajátítását; nem szólva arról, hogy az önmozgásnak — az immanencia és a minőségi sokféleség egyedül lehetséges közvetítőjének — nincs más mintája a reneszánsz kori ember számára, mint az élővilág, a *formateremtő* önmozgás tapasztalatát pedig csak a művészi alkotás vagy a kézművesmunka szolgáltatja, amely anyagi tevékenységként sem vesztette még el szellemi tartalmát. Ez a naiv, antropomorf dialektika érthető okokból a történelemnek egy futó pillanatában, az áruterelő társadalom kezdetén virágozik, s *a fizikai és a szellemi munka ellentétéből adódó rejtett dualizmusával* előre jelzi a polgári filozófia később kiteljesedő, elkerülhetetlen antinómiáit.¹⁸

A manufaktúra korszak izmosodó burzsoáziájának gondolatrendszerei, a csereérték előretörésének megfelelően, szívós harccal szorítják ki a teleológiát a természetmagyarázat területéről. A filozófia addigi pályafutásának legjelentősebb eredménye ez, a munkamegosztás erős differenciálódása miatt azonban óhatatlanul együtt jár a dialektika — az önmozgás és a csírázó történetiség — feladásával. A természetnek nincs története, nem hoz létre új meg új minőségeket, mert ehhez szellemre volna szüksége, és a mechanika tudománya leszámol a világlélekkel. A társadalmi tapasztalatok szintén a történelem ellen szólnak. Az árucsere formális egyenlősége természeti lényé nyilvánítja az embert, egyneműsítve a társadalmat a természettel; ha tehát a társadalmi

¹⁸ A reneszánsz dialektikájáról és a manufaktúra korszak mechanikus rendszereiről lásd Rozsnyai Ervin: „Filozófiai areképek”, Magvető 1971, 13–55.

viszonyokat elszemélyteleníti, a társadalmi mozgást véletlenekre tördeli vagy a fatális szükségszerűség terepévé „racionalizálja” az árutermelés, akkor a természet ugyanilyennek látszik, és antropomorf célszerűség hiányában nem lehet története. Maga a történelem sem történeti, pusztán része lévén az egyetemes természetnek, amely éppen a társadalmi mozgás mechanikus jellege folytán lett történelmietlenné. Ebből a hibás metafizikus körből kevesen tudnak kitörni és eljutni a dialektikához: a siralmas nápolyi kispolgárság képviselőjében Vico, aki többek közt azért ismerheti fel a történelmi fejlődést, mert a természettudományokkal szemben a teleológia pártjára áll; a nyomorúságos német burzsoázia képviselőjében Hegel, aki azzal menti meg a természettudományokat, hogy a formális egyenlőség elutasítása révén kiküszöböli az ember és a természet egyneműsítését, s a természetet kivonja a célszerű folyamatnak felfogott dialektika hatóköréből; vagy a forradalmi francia kispolgárság képviselőjében Rousseau, aki a civilizációs egyenlőtlenséget átmeneti időszaknak látja az eredeti és a magasabb fokon újra megvalósítandó társadalmi — nem formális — egyenlőség korszakai között. A fellendülő termelőerők és az áru-fétis mögé rejtőző termelési viszonyok ellentmondása már az árutermelés manufakturális szakaszában olyan alternatívát kényszerít a polgári filozófiára, hogy *vagy dolog módjára integrálja az „embert” — a társadalmat — a de-antropomorfizált természetbe, vagy feltétlen ellentétet konstruál közöttük.*

A csereérték természettudományos követelményei és egyenlősítő tendenciái azt a feladatot támasztják a filozófiával szemben, hogy teleológia nélkül, egységes, öntörvényű egésznek ábrázolja tárgyát. Az egység és öntörvényűség nem tűri sem az egymástól független minőségeket, sem azt, hogy az elemek sokféleségét egy transzcendens erő fogja össze. A minőségek immanens összefüggését egyedül az önmozgás és a történetiség szavatolhatná, s mert erről nem lehet szó többé, az egység csak a természet *egyneműsége* alapján képzelhető el. Az új filozófiák tehát, amelyekről éppoly idegen az anyag önmozgása, mint a mezőgazdasági társadalmak idealista rendszereitől, sok tekintetben *csak visszajáról reprodukálják a platoní-arisztotelészi vonalat*, felcserélve a különmemű formák tarka színeiben villózó, de belső egység nélküli világképét az egységes természet minden különmeműséget nélkülöző, egyszínű világképével; mégpedig annál inkább, minél következetesebben ragaszkodnak az új, forradalmi vívmányhoz, a teleologikus rendezettség helyébe lépő *természet-törvény* fogalmához. A minőségeket az érzéki látszatok körébe utalja a közvetlen szemléletnél mélyebbre hatoló racionalitás, és a belső ellentmondásaitól meg-rabolt, egynemű természeti szubsztancia, képtelen lévén az önmozgásra, a *tehetetlenség* állapotába jut. Ezt a látszatot támogatja a mechanika mint egyetlen kidolgozott természettudomány, maga a látszat pedig arra buzdítja a filozófiát, hogy a mechanikai szemléletnek egyetemes érvényt tulajdonítson, és ennek jegyében fogalmazza meg a természet örök törvényeit. E törvények szerint az anyag vagy atomok sokaságából áll, vagy olyan testekből, amelyekre az eredetileg osztatlan szubsztancia — a kiterjedés — tagolódik. A testek mindenesetre összefüggnek egymással a világegyetem egységes rendszerében: kapcsolataikat szubsztanciális-anyagi egyneműségük teszi lehetővé, s a tehetetlenségen alapuló mechanikai mozgásuk valósítja meg. Ez a gépezet gyanánt működő világ új antinómiák forrása. Tehetetlenségénél fogva először is külső lökést igényel, s a visszacempészett transzcendencia, bár szerepe a mozgás megindítására korlátozódik, világosan jelzi, hogy *a természeti jelenségek öntörvényű magyarázatára irányuló tudományos törekvést keresztezi az*

önmozgás hiánya, illetve a hiányért felelős társadalmi munkamegosztás. Másodszor, az elemek között csupán külső viszonyok szövődhetnek, s az összetett egész valamennyi tulajdonsága visszavezethető egyszerű részeinek tulajdonságaira. Minden egész elemeire bontható és belőlük rakható össze, minden esemény az elemek egyesülése és szétválása, a megismerés pedig kimerül az összeadás és kivonás műveleteiben. Ennek az az oka, hogy az új felfogás szerint a dolgok tulajdonságai és különbségei egytől egyig mennyiségiek, az események mennyiségi változások; ami mennyiségileg nem fejthető ki, az kívül esik a tudomány területén. Az árucserre formális egyenlőségére épülő polgári filozófiák eltüntetik a rendbontó feudális hierarchiát, de nem tudják pótolni a szerves egység rendező hierarchiájával; a szervesség eszméje csak ott tér majd vissza, és mindig misztifikált alakban, ahol a burzsoázia hátat fordít a formális egyenlőségnek. Az egynemű egység sohasem szerves, elemei nem rangsorolhatók, mindegyikük egyformán fontos vagy nem fontos, lényeges vagy lényegtelen. Ebből kétféle ontológiai következtetésre juthatok. Elképzelhetem, hogy a világegyetem dolgai és eseményei szigorú oksági láncot alkotnak, amelynek minden szeme egyformán jelentős, és ha képes volnék tudatommal felölelni a világban lejátszódó mozgások összességét, az idő bármely pillanatában pontosan ismerhetném a múlt vagy a jövő bármely pillanatának eseményeit. Minthogy azonban ez a teljesség meghaladja elmém befogadóképességét, nélküle pedig semmi biztosat nem tudhatok, ugyanezt a gondolatot úgy is megfogalmazhatom, hogy a világban minden véletlen és kiszámíthatatlan. Az immanens természetmagyarázat szükséglete ismét összeütközik a *vak szűkszerűség és a vak véletlen alternatívájának képében visszalopakodó — illetve már előfeltevésként az egész gondolatmenetet meghatározó — transzcendenciával.*

Vizsgáljuk meg az alternatíva ismeretelméleti oldalát.

A XVII—XVIII. század polgári filozófiái nem arra kíváncsiak többé, hogy a dolgok önmagukban micsodák, hanem a természet *összefüggéseire* és *folyamataira*, valamint a módra, ahogyan ezek megismerhetők és felhasználhatók. Szemben a mezőgazdasági társadalmak filozófiáinak túlnyomóan ontológiai érdeklődésével, a kutatások most az ismeretelméletre, a módszerre összpontosulnak. Az új ismeretelméletnek azonban, bármennyire gyakorlatiak is a célkitűzései, nem a gyakorlat áll a tengelyében. Amíg az emberi testhez mért törpe szerszámok használatát fel nem váltja a természettudományos alapzaton nyugvó, korlátlan fejlődőképességű nagyipar, és a forradalmi munkásmozgalom meg nem kezdi harcát a magántulajdon ellen, addig az elmélet nem mutathat rá az anyagi termelés történelemformáló szerepére, és vagy egy transzcendens hatalomban, vagy a „természetben” véli megtalálni a társadalmi mozgás rugóját, a társadalom szerkezetének magyarázatát. A transzcendens hatalom leplezetlenül szellemi lény; a „természet” fogalma hol az „emberi természet” jelöli, hol az ember külső, anyagi környezetét. Az „emberi természet” — mint Vico példáján látható — dialektikus kifejtésre is alkalmas, változásai a történelmi *fejlődés* indokául szolgálhatnak. Ám ezek a változások kimerülnek a gondolkodásmód átalakulásaiban, amelyeknek nincs anyagi alapjuk, ellenkezőleg, maguk alapozzák meg a gazdasági változásokat, és a szellemhez kötik a történelmet. Ha ebből okulva, inkább a külső természet törvényeire vezetjük vissza a társadalom mozgását, akkor válaszra vár az a kérdés, hogy miképpen idézhetik elő változatlan dologi törvények a társadalmi változásokat; és a felelet megintcsak az lesz, hogy a társadalom sorsa az emberi elmétől függ, de most már nem az elme törvényszerűnek mondott

önfejlődésétől, hanem a természeti törvények felismerésének véletlen szellemi aktusától. *A magántulajdonos osztályok gondolkodásában szükségszerűen a tudat jelenik meg a társadalmi mozgás hajtóerejeként, s ha az anyaggal szemben nem is, a gyakorlattal szemben mindenképpen magához ragadja az elsőbbséget, saját ellenőrizetlen eszméihez mérve a gyakorlatot, ahelyett, hogy ennek segítségével ellenőrizné az eszmék valóság tartalmát.* Ilyen körülmények között az ismeretelmélet önkényes előfeltevésekre épül, amelyeket „természetadta” örök igazságoknak hisz — akár nyíltan mondja ezt ki, akár kerülőúton és önellentmondásosan, a relativizmust és agnoszticizmust ruházva fel az örök igazság értékével —, s vagy közvetlen kapcsolatba hozza a tudatot a megismerés tárgyával, vagy egy hiposztázált szellemet csúsztat közvetítő gyanánt az emberi tudat és a tárgy közé. Ez a két eljárás egymás feltételeiből egymást kizáró ellentétékké hamisítja az érzéki tapasztalatot és az általános összefüggések fogalmi megragadását.

A tapasztalati megismerés materialista vonala, Démokritosznak és a kései, pénzáradékos hűbériség nominalizmusának nyomába szegődve, mind a platonai „ante rem”, mind az arisztotelészi „in re” értelmében megtagadja a fogalmaktól a tárgyi létet, s nem szubsztanciális formáknak tekinti őket, hanem annak, amik valójában: az elme termékeinek. A megismerés lehetősége a tudatnak és tárgyanak egységében rejlik, s mert a tárgy — a természet — anyagi, a megismerés is anyagi folyamat, a tárgyhoz igazodó tapasztalás. Ez a folyamat, az uralkodó szemlélethez híven, mechanikai mozgásként játszódik le: a külső tárgyak nyomással hatnak az érzékszervekre, és létrehozák saját tudatbeli lenyomatukat. Képzeteink tehát anyagi produktumok és a valóság tükörképei. A materializmus mélyén azonban kezdettől fogva ott lappang a titkos idealizmus, és éppen abban az elgondolásban, amely a tudatot alárendeli a természeti anyagnak, azonosítja működését a természeti folyamatokkal. Erre a lépésre ugyanis azért kerül sor, mert a gyakorlati közvetítés homálya miatt a tudat közvetlen kapcsolatot tételez önmaga és tárgy között, s most már csak úgy maradhat meg a materializmus talaján, ha a tisztán természetinek felfogott tárgyi világhoz hasonulva, maga is természeti folyamattá válik; azaz végső fokon azért válik természeti folyamattá, mert a termelőerők kimunkálásában közreműködő materializmus összebékül a szellemi tevékenység elsőbbségének a munkamegosztásos termelési viszonyokban gyökerező előítéletével. Így lesz a megismerés természeti képződmények közötti érintkezéssé, melynek során a külső testek fizikailag hatnak az emberi testnek a hatás befogadására alkalmas szerveire, az érzékszervekre. Ez a feltevés megokolja ugyan ismereteink tapasztalati eredetét, minthogy azonban az érzékszervek csak befogadják a külső hatásokat, de aktív válaszra, az ingerforrás gyakorlati módosítására nem képesek, a tapasztalás a befogadás passzív aktusára szűkül. A fogalomalkotással még inkább ez a helyzet. A világnézeti és logikai következetesség megkívánja, hogy a fogalomalkotás ugyanolyan természeti folyamat legyen, mint az érzékelés; csak hogy ennek a folyamatnak a testi szubsztrátuma már nem a külső tárgyakkal van közvetlen érintkezésben, hanem az érzékszervekkel, s a valóságos tárgyak helyett csupán érzéki lenyomataikról készíthet újabb, halványabb lenyomatot. Ilyenformán a megismerés egész menetét a passzivitás jellemzi, pusztán szemlélődésre kárhoztatva a materializmust. Ám a szemlélődés nem tartalmazza az objektív igazság ismérvét, s ezért a képzetek megegyezése tárgyakkal nem bizonyítható, legfeljebb hinni lehet benne; a fogalmak objektívitasában pe-

dig még hinni sem lehet. A fogalmak nem az anyagi világra, hanem a képzetekre vonatkoznak, s miután megszabadultak az önálló tárgyi lét fiktív tulajdonságától, nevékké degradáltak tárgyukat is elvesztik: az általánosnak nincs objektivitása. A szemlélődő materializmus osztozik az idealizmussal abban a meggyőződésben, hogy az általános nem lehet más, mint fogalom; s mert a fogalmat a tudat szubjektív termékének ismeri fel, de tartalmát csak a lenyomat lenyomatának véli, a tárgyi valóságból kiszűr minden általános-ságot. Így fejeződik ki a mechanikai szemlélet terminusaiban az az ismeret-elméleti törvény, hogy ha a tudat és a tárgy viszonyát nem a társadalmi gyakorlat közvetíti, eltűnnek az általános összefüggések bizonyítékai, majd ennek nyomán leküzdhetetlen ellentét támad a megismerés érzéki és logikai mozzanata között. Ez az ellentét formailag önmaga fordítottjaként, a két mozzanat egymásútításában nyilvánul meg.

Az érzéki oldal mértéktelen túlbecsülésével az indukciónak lesz a megismerés egyedüli módszerévé, és az általános objektivitásával együtt minden tárgyi-ságot felbomlaszt. Fogadjuk el ideiglenesen az empirizmus materialista vonalának azt a hipotézisét, hogy a világban uralkodó objektív rend és törvényszerűség az érzéki tapasztalásra támaszkodó induktív következtetések útján ismerhető meg, amelyek zárótételükben valamely osztály tagjainak közös jegyeit, az esetek sokaságára érvényes törvényeket fejezik ki. Mivel az érzékelés csak az egyedi jelenségekről és az egymásmellettségben vagy az idő egymásutánjában létesülő külső kapcsolatokról tájékoztat, az osztály összes tagjait, az összes eseteket ismernem kellene ahhoz, hogy logikai szükségyszerűséggel bíró általános ítéletet fogalmazhassak meg róluk. A teljes indukción azonban ritkán lehetséges, és tudományos értéke csekély. Többnyire végtelen számú esetet, gyakran a múltat, a jövőt vagy mindkettőt tapasztalnom kellene, és az ítélet megalapozására irányuló próbálkozásaimat kudarcra ítéli a „rossz végtelen”: akárhány új tapasztalatot teszok is hozzá az előzőkhöz, a mennyiségi növekedés arasznyival sem visz közelebb az általánoshoz, amelyről csak többé-kevésbé valószínű feltevésem lehet, hiteles tudáson soha. Ugyanígy járok akkor is, ha nem egy általános ítélet alapját keresem a különösben, hanem a különösét egy tágabb szerkezeti összefüggésben: ez szintén megalapozásra szoruló különös egy még általánosabb összefüggéshez képest, és így tovább a végtelenségig. *A szemlélődő gondolkodás sohasem juthat el az anyag egyetemes dialektikus kategóriáihoz és törvényeihez, s az induktív módszerrel óhatatlanul belegabalyodik a „rossz végtelenbe”, az úgynevezett újabb szkeptikus tropusok között szereplő végtelen progresszusba, akár az egyesben, akár az általánosban rejlenek állításainak alapjai. Az objektív összefüggések ontológiai és logikai támpontja a transzcendenciába húzódik vissza, a metafizikai spekulációkat elutasító szenzualizmus pedig nem ismer el semmiféle transzcendenciát. Ha tehát az érzékelhető és a valóságos ugyanaz, akkor a tárgyi világ, amelyről eredetileg feltételezték, hogy kéréllhetetlen törvények szerint mozog, végül is szerkezeti összefüggések nélküli elemekre bomlik, és a véletlenek halmazának bizonyul. Ebben a káoszban nem állapítható meg, hogy az egyik esemény oka-e a másíknak, s ezért az sem, hogy van-e képzetünknek tárgyi forrásuk és az egymásrakövetkezésen kívül más kapcsolatuk. Minden tudás viszonylagossá, a valóság az atomszerű képzetek együttesévé lesz, s a mechanikus materialistáknak a világ rendezettségébe vetett hitét megfojtja az agnoszticizmus.*

*

A *racionalista* filozófiák a szenzualista logika megfordításával igyekeznek bizonyítani ennek a hitnek a jogosságát. Az induktív módszer helyett a dedukcióhoz, az érzéki tapasztalás helyett a velünk született eszmékhez, lét és tudat közvetlen egyége helyett isteni közvetítéshez folyamodnak. Ebben a fordított előjelű egyoldalúságban nincs semmi meglepő, hiszen a filozófia szemlélődő jellege elkerülhetetlenül metafizikus ellentétekre hasítja a különös és az általános dialektikáját, az ontológiában és az ismeretelméletben egyaránt. A mechanikus gondolkodásmód végképp elmélyíti a szakadékot az ellentétpár két tagja között, s ha figyelembe vesszük, hogy az újkori filozófiák elsősorban a tudományos *módszer* kidolgozására törekszenek, látszólag kielégítő magyarázatot kapunk arra, hogy a különös és az általános ellentéte miért válik központi kérdéssé és két ellentétes *irányzat* alapjává. A módszer szempontjából ugyanis maguk a tudományok oszlanak két csoportra. A megfigyelő és kísérletező természettudományoknak életelemük a tapasztalati módszer, ez azonban a mechanikus gondolkodás eszközeként nem képes továbbhaladni az egyedi tényektől a törvények igazolt általánosságához; a logika és a matematika viszont a tapasztalás igénybevétele nélkül állapít meg a tapasztalati világ egyedi jelenségeire is érvényes szükségszerű összefüggéseket, ami a valóság és a megismerés mechanikus értelmezése esetén a szükségszerűség a priori eredetének eszméjét sugallja. Kézenfekvőnek tűnik, hogy ha a módszer problémája a filozófia gyújtópontjában áll, de olyan követelményeket támaszt, amelyeket a mechanikus szemlélet nem tud összeegyeztetni, akkor a széthasadt ellentétpár mindkét tagja körül önálló irányzatok kristályosodnak ki.

A két irányzat megszületése és harca mégsem okolható meg ilyen egyszerűen. A polgári filozófia idővel véget vet ennek a harcnak, noha a mechanikus szemlélettől — vagy legalábbis a maradványaitól — sohasem szabadulhat, még kevésbé szüntetheti meg a tudományoknak saját lényegükből fakadó viszonylagos módszertani ellentétét. Az empirizmus és a racionalizmus küzdelme csupán addig folyik, amíg a polgári filozófia *egyáltalán számot vet az általánosság követelményével*; ám egy adott pillanatban — mégpedig éppen az ipari forradalmak idején, amikor a tudományok a közvetlen termelőerők sorába lépnek — megtagadja a valóság rendezettségének hitét, és a nyers empiria pártjára állva, a szükségszerűséget tautológiává vagy álfogalommá nyilvánítja, mit sem törődve azzal, hogy *minden* tudomány általános és szükségszerű összefüggések megismerésére törekszik. Vannak azután egyéb meggondoloztató kérdések is. Mi az oka annak, hogy az empirizmus eleinte — amíg materialista — maga is *hisz* az általános összefüggésekben, fesztelenül egyesítve a tapasztalatit a törvényszerűvel, holott saját nominalista logikája szerint ez teljességgel megengedhetetlen? Miért döbben rá később erre az önellentmondásra, és miért egy meghatározott időpontban? Mi készíti arra, hogy a materializmust szubjektív idealizmussal cserélje fel? S ha a polgári filozófia végül a racionalizmus feladásával fejezi be a két irányzat harcát, miért robbantotta ki a hitelét veszélyeztető testvérháborút?

A válasz olyan társadalmi tényezőkhöz keresendő, mint a cseereérték természetének kibontakozása, a „polgári” és a „politikai” társadalom közötti törés, a burzsoá-citoyen ellentét létrejötte és történelmi formaváltozásai. Az egyenértékek cseréje áttöri a személyi függőség viszonyait, és a társadalom tagjai közötti kapcsolatokat a gazdaság immanens törvényei szerint szervezi újjá. Felbomlanak a régi vérségi és rendi kötelékek, s az egyén, leszakad-

va „a közösség köldökzsinórjáról”, személyileg független lényként kerül szembe viszonyainak átláthatatlan külső szükségyszerűségével, mint az egyetemes méreteket öltő munkamegosztás gazdasági automatizmusának függvénye. A dologi függőségen alapuló személyi függetlenség helyzetében a polgári gondolkodás kiindulópontja nem lehet más, mint a társadalmi kapcsolataiból kimetszett, elvont egén, pontosabban — az eszméknek a gyakorlattal szembeni látszólagos elsőbbsége folytán — az elvont egyéni tudat. Nem számítva olyan régebbi és szintén az árutermeléshez fűződő kezdeményezéseket, amilyen a szofistáké vagy Démokritoszé volt, új mozzanat ez a filozófia történetében, és ebből a pontból ágazik kétfelé a polgári gondolkodás. A bővített újratermelést állandósító ipari tőke feltétlenül igényt tart a tapasztalati megismerés módozatainak és távlatainak vizsgálatára, a magába záruló egyéni tudat azonban elakad a közvetlen tapasztalatoknál, a magánhaszonra hangolt „józan észnek” a tágabb összefüggésekkel szemben érzéketlen és tehetetlen praktícizmusánál, s logikailag tulajdonképpen még ahhoz sincs joga, hogy saját tapasztalatának másokéval való megegyezésére vagy akár más emberek létrehozására követeljen. Ám a magánember zárt világán túl és vele párhuzamosan fennáll az „általános ügy” világa, a közös polgári osztályérdeké, amelynek hordozója, a citoyen, az ütköző egyéni érdekek tartós összehangolásán fáradozik, miközben ezeket az érdekeket maga is *feltétlen kiindulópontnak, változatlan természeti adottságoknak* képzeli, akárcsak ellenlábasa, az empirikus burzsoá. A citoyen csak fordított mása a burzsoának, és elvontságban sem marad mögötte, azt akarván „közérdekké” egyesíteni, ami a valóságban nem egyesíthető. Elvonatkoztat a történelemtől, és *a burzsoá magánérdekeit az egyetemesség szintjére emelve*, utópikus rendszabályok útján kívánja elérni, hogy osztályának tagjai önzésük korlátozásával szavatolják egymás számára a természetüknek megfelelő elsajátítás egyenlő feltételeit; a „közjó”, a „közakarat” szószólójaként hirdeti meg az „ésszerűség” parancsát, amely kötelezően írja elő az általános iránti tiszteletet, és megóv a relativizmus anarchiájától. *Amíg ez a parancs a tőkés termelés viszonylagos fejletlensége vagy a feudalizmus elleni harc kedvező esélyei következtében társadalmilag érvényesíthetőnek, az emberi kapcsolatok gyakorlati formálására alkalmasnak látszik, addig ontológiai igazolás gyanánt egyenesen megköveteli, hogy a természet objektív rendjéből származtassák; más szóval, az a szilárd hit, hogy a társadalom „ésszerűen” rendezett vagy rendezhető, feltételezi a természeti törvények objektivitását, az „ésszerűség” jelenlétét a tudat számára nyitva álló „magánvaló” világban, s az eszményi társadalmi rend kialakításának módját az egyetemes természeti rend felismerésében és az állam szervezésére történő kiterjesztésében jelöli meg.*

A citoyen-gondolat, amely társadalmi tartalmát illetően antifeudális, de gyakran népellenes is, különböző formákban jelentkezhet, s az elméleti indokát szolgáltató egyetemes „ésszerűség” különbözőképpen viszonyulhat a tapasztalatok világához. Az angol és a francia materializmus közvetlenül a tapasztalati valóságban mutat rá a kívánatos és gyakorlatilag megszervezendő társadalmi harmónia természeti-ontológiai hátterére. E harmónia Bacon ábrázolásában a termelőerők fejlesztésének automatikus eredménye: a tudományos haladás és a műszaki találmányok meghozzák az áhított aranykort. Hobbes — akinek kortársa, Petty, a következő évszázad közgazdászaival ellentétben, még a gazdasági életbe való állami beavatkozás *mellett* foglal állást — a korlátlan államhatalom szükségességét hangsúlyozza mind a „bellum omnium”, mind a „puer robustus” megfékezése céljából, az ipar és a

kereskedelem fellendítése, „a létfontosságú javak mennyiségének növelése” érdekében, azzal a meggyőződéssel, hogy a politikai kényszer képes lesz alávetni a magánakaratot az abszolút uralkodóban megtestesülő általános akaratnak, az „ész” törvényeinek. A XVIII. század francia materialistái szintén politikai cselekvéstől — a jó törvényhozástól — remélik az „ésszerű” társadalmi berendezkedést, és ebből a szempontból közömbös, hogy az ő „ésszerűségük” nem az abszolutizmus, hanem az ellenkezője. Mindezek a gondolkodók, mint materialisták, állhatatosan ragaszkodnak a világ anyagi egységéhez és a determinizmushoz, jóllehet az anyagi egységtől elválaszthatatlan a képzetek és fogalmak tapasztalati eredete, amely *a szemlélődés talaján* menthetetlenül az empirizmusnak mindenfajta általánossággal és szükségyszerűséggel ellentétes nominalista-agnosztikus végkövetkeztetéseihez vezet. Ezen a talajon, ahol logikailag egyedül a szolipszizmusnak van létjogosultsága, és semmilyen objektív összefüggésnek vagy általános érvényű kijelentésnek nincsen, a világ anyagi egysége önmagát cáfolja. Ugyanez áll a determinizmusra is, amely többszörös önellentmondássá lesz: először azért, mert objektivitást és egyetemes érvényt tulajdonít a megalapozatlan szükségyszerűségnek, másodsor pedig azért, mert a nominalizmus eltörli a határt lényeges és lényegtelen között, s e megkülönböztetés hiányában a szükségyszerűség abszolúttá, a mechanikusan értelmezett okság szinonímájává torzul, vagyis tartalmilag azonosul az abszolút véletlennel — ahogy a forradalmi burzsoázia citoyen-szellemű alkotmányai sem egyebek, mint az „önző homme” burzsoá előjogainak ünnepélyes deklarációi. A termelési módjának felszabadításán munkálkodó burzsoázia, társadalmi és történelmi helyzeténél fogva, egyszerre hajlik a „józan ész” praktícizmusára és a természeti törvények — az általános — objektivitásának mint a „közjó” ontológiai alapjának elismerésére. Így történik, hogy a szemlélődő materializmus hívei, miután gyanútlanul levonták ismeretelméleti premisszáikból az általános objektivitását cáfoló nominalista konklúziót, teljes jóhiszeműséggel vonatkoztatják az objektív valóságra azt az általános érvényű kijelentést, hogy minden esemény az okság egyetemes törvényének jegyében zajlik le, s a filozófiát mint az okok és hatásaik kapcsolatának ismeretét határozzák meg. Ez a logikai vakság egyszerre jelzi a burzsoá-citoyen ellentét kibékíthetetlenségét és kibékíthetőségének hitét; jellemző, hogy az angol mintaképet kereső francia felvilágosítók a halott Locke-hoz fordulnak inspirációért, nem a kortárs Hume-hoz, aki kigyógyult már ebből a vakságból.

Az empirizmus azokban az országokban virágzott, ahol a tapasztalati megismerés vizsgálatát halaszthatatlanul megkövetelték az ipari és természettudományos haladás szükségletei, mint Angliában, vagy a gazdasági és politikai korszerűsítés szükségletei, mint a forradalom küszöbére érkező Franciaországban. Ezek a módszertani és ideológiai szükségletek egy tőről fakadtak a konkurenciaharcban termett „józan ész” utilitarizmusával, érthető tehát, hogy miért az empirizmus szűk és korlátolt világnézetét táplálták, amelyhez idegen elemként csatlakozott az oksági törvény objektivitásának és egyetemességének hite, majd átmeneti együttélés után le is szakadt róla. Az empirizmus adekvát alakja a szubjektivista agnoszticizmus, legvilágosabb logikájú képviselője sokkal inkább Hume, mint Hobbes. Filozófiatörténeti paradoxon, hogy Hume csak jóval később és fejlettebb társadalmi viszonyok között ismeri fel az empirizmus lényegében rejlő relativista logikát, mint a racionalisták, akik ezt a logikát kezdettől fogva tisztán látták, éppen azért, mert tár-

sadalmi közegük valamilyen szempontból elmaradottabb volt az empiristá-kénál.

A racionalizmus különböző okokból tett hitet az „általános ügy” elsőbbsége mellett. Descartes Franciaországában az *abszolút monarchia* jelentette a társadalmi haladás legreálisabb politikai formáját, ideiglenesen egyesítve a feudális anarchia felszámolásához fűződő nemesi és polgári érdekeket; Leibniz Németországában a harmincéves háborút követő gazdasági politikai és kulturális széttagoaltság, valamint az általános hanyatlás ellenére is lassan meginduló polgári fejlődés adott ösztönzést a *nemzeti egységet* szolgáló — bár csak kompromisszumos és szellemi — eszközök kutatására. A feudalizmus ereje, ha országonként más mértékben is, az ipar és a kereskedelem gyengeségének tükrre volt, s fenntartotta a vallás ideológiai és intézményes hatalmát, ami a tudományok terén többek közt azzal a következménnyel járt, hogy a matematikáé lett a vezető szerep, mert ideológiailag veszélytelenebbnek mutatkozott a tapasztalati tudományoknál; az utóbbiak mögött amúgy sem állt ösztönző ipari háttér, mint Angliában. Ilyen viszonyok közepette erős fékek gátolták a burzsoá személyiség önállóságát, és a polgári törekvések elvontsága miatt meglehetősen tág tere nyílt az Angliából jobbra már kiszorított metafizikai spekulációnak, amelyet a vallással kötendő kompromisszum kényszere miatt is nehéz lett volna elkerülni.

Spinoza Hollandiájában mások a racionalizmus okai. A holland ipar, kereskedelem és hajózás a XVII. század első felében még lényegesen felülmúlja a gyorsan fejlődő Angliáét, de a tőke java részét már a XVI. századtól a közvetítő kereskedelem vonzza magához; s bár a gyarmatok természeti kincseinek kirablása átmenetileg az iparban is biztosítja az ország fölényét, „a XVII. század tőkés mintanemzetének” virágzó gazdasága ingatag alapokon nyugszik. Az uzsoratókével szövetkező kereskedelmi tőke uralma alá vonja a gazdaság minden ágazatát, majd később, külföldi árukkal telítve a belső piacot, elsorvasztja a hazai ipart. Az 1650-es években megkezdődik Hollandia hátrálása Anglia elől, az a történelmi folyamat, amely — Marxszal szólva — nem egyéb, mint a kereskedelmi tőke alárendelése az ipari tőkének. Spinoza évszázadában a holland ipar még előnyben van ugyan, de perspektíváit tekintve az ország elmarad Anglia mögött, mert a *társadalmi távlatokat nem a termelőerők pillanatnyi állapota, hanem a gazdasági szerkezet egésze és működésének fő iránya szabja meg*. A holland ipar és agrotechnika, bármilyen látványos sikereket arat is, gazdasági súlyát tekintve háttérbe szorul a közvetítő kereskedelem mögött, s Hollandia gazdagsága az utóbbin alapul, nem az iparon. Ez a tény a filozófiai gondolkodást is sajátos irányba tereli, nem tűzi elébe alapvető célként a technikai haladás tudományos feltételeinek kutatását. A kereskedőt — mondja Kautsky — a munka csak mint elvont munka érdekli: nem mintha ismerné az elvont munka fogalmát, de ez kézzelfoghatóan testet ölt előtte a pénzben. A kereskedelem a matematikai gondolkodás hajtóereje, és általában az absztrakt gondolkodásé, szemben az iparral, amely a konkrétum iránti érzéket fejleszti ki.¹⁹

Ami Hollandia politikai állapotait illeti, 1648-ban ér véget a spanyolok elleni függetlenségi háború (Spinoza ekkor tizenhat éves). A forradalmi idők materialista eszméket érleltek, s a felvilágosult gondolatoknak kedvez Európa szellemileg legszabadabb országának légköre, továbbá az a körülmény is,

¹⁹ Vö. Karl Kautsky: „A kereszténység eredete”, Szikra 1950, 189 – 192.

hogy a nemzeti függetlenség kivívásával nem zárult le a nemesség elleni küzdelem. A nagyburzsoá oligarchia éles osztályharcban ütközik meg ellenségével, és ennek során 1667-ben — Spinoza rövid életének derekán — megfosztja az Orániai-házat a hadsereg és a hadiflotta főparancsnokságától, burzsoá tisztikart állítva a nemesi tisztek helyébe. A harc nem egy új gazdasági és politikai rend megteremtéséért folyik, mint egy évszázad múlva Franciaországban, hanem a már kialakult burzsoá hatalom megszilárdításáért. Az osztály hatalmát egyfelől a nemesség veszélyezteti, másfelől a népi felkelések sorozata; Spinoza mindkettő ellen a *rend* nevében lép fel, Hobbes politikai elméletének hatása alatt *erős államot* követelve, amely megzabolazza „a szenvedély vezérelte sokaságot”. A legsürgetőbb politikai szükséglet az *egység* — ez a citoyen-feladat azonban a *birtokon belül levő* holland burzsoázia számára, amelynek társadalmát immár szétfeszítik a láncokról leoldott gazdasági törvények, csupán elvont és spekulatív alakban jelentkezik, nem úgy, mint majd a forradalom előtt álló érett francia burzsoázia számára.

Az okok változatossága ellenére az eredmény ugyanaz: nincs fontosabb és magasabb az „általános ügynél”, s a mindenkire nézve kötelező, szükség-szerű igazságnak el *kell* kergetnie a szkepszis, a relativizmus kísértetét. A racionalista filozófia ennyiben párhuzamosan halad az empirizmus materialista vonalával. Am sem a konkurenciaharc nem taszítja, sem a természettudomány nem vonzza érdeklődését az egyediség felé — legalábbis annyira nem, hogy eltántorítaná a deduktív logikától —, és a tapasztalati megismerés másodrendűvé válik az „általános ügy” mögött, nem torlaszolja el a metafizikai spekulációk útját, mint Angliában vagy a felvilágosodás korabeli Franciaországban. Ezért bírálhatja a racionalizmus kezdettől fogva konok következetességgel az empirista ellenfél logikailag szükségszerű relativizmusát és agnoszticizmusát, éppoly jogosan, ahogy az ellenfél gúnyolja a „velünk született eszméket” és a híg racionalista spekulációkat.

A racionalizmus nyitánya, a descartes-i módszeres kétely, úgyszólván magába sűríti a polgári filozófia későbbi történetét. Gondolati magva az új-akadémikus Karneadész óta többször felbukkant a filozófiában, s lényegében azt a tautológiát fejezi ki, hogy minden, ami a fejekben van, egyéni tudattartalom, amelynek önmagában véve nincs bizonyítható objektivitása. Hume és a pozitívizmus megáll itt, belátva, hogy ha az ismeretelmélet az egyéni tudattal kezdődik, akkor ezzel logikailag már be is fejeződött, hiszen a megismerőképesség és a tárgy közötti közvetítés hiánya esetén csak saját tudatunk közvetlen adottságaiban lehetünk bizonyosak. Az empirizmus materialista hívei még nem vonják le ezt a következtetést: koruk legfelvilágosultabb emberei lévén, éppoly bizalommal viseltetnek az objektív szerkezeti összefüggések iránt, mint amilyen bizalmatlanok a metafizikával szemben, s e kettős meggyőződésük fénye elhomályosítja előttük nominalista logikájuknak — a számukra egyedül lehetséges metafizika-ellenes logikának — összeférhetlenségét a lét objektivitásával és törvényszerűségével. Hume azért bírálhatja őket, mert nem hisz többé az objektív szerkezeti összefüggésekben, Descartes pedig azért, mert hisz még a metafizikában. A módszeres kétely, amely évszázados előrelátással jósolja meg Hume eljövételét, kertelés nélkül az egyéni tudatot teszi a burzsoá gondolkodás kiindulópontjává, rákényszerítve a citoyen Descartes-ot, hogy a természetes gondolatmenet spekulatív megfordításával az én szubjektív bizonyosságából vezesse le az ismeretek viszonylagosságán túllépő objektív igazság ismérvét, majd ebből a törvényszerűen

rendezett tárgyi világot. Ezt a fából vaskarika programot ki sem tűzné olyan gondolkodó, aki idegenkedik a metafizikai spekulációktól.

Az igazság másféle objektivitással rendelkezik, mint a dolgok: nem „magánvaló” módon létezik, ahogyan egy szék, hanem az ítéletek és tárgyak közti megfelelés *viszonyaként*, s objektivitása annyit jelent, hogy a tudati tükörképnek reális tárgyi tartalma van. De nemcsak ezt jelenti. Ami igaz, az akkor is az, ha nem tud róla senki, *ha nem alakul ki megfelelési viszony a tudat és a tárgy között*. Az igazság így is viszony, nevezetesen a tárgyé a tudathoz, csak-hogy objektivitásának fogalma ekkor nem a tudattartalom tárgyúságát, a tükrözött és a tükörkép megfelelését jelöli, hanem azt, hogy *ami van, az tárgyiasága folytán minden tudatra egyetemesen érvényes és kötelező, akár felismerik, akár nem*.

Az általános érvény ebben az értelemben nem egyéb, mint a tárgy kisugárzása a tudatra, az objektumnak a tudattal szemben megnyilvánuló lényegi sajátossága, a dolgoknak, mozgásaiknak és viszonyaiknak egyetemes, *minden* tudat vonatkozásában egyenlő, kötelező ereje. Ez az erő egyfelől a lét objektivitásában gyökerezik, másfelől abban, hogy a környezethez való aktív társadalmi alkalmazkodás folyamán kifejlődött az emberi *nemnek* a tárgyi tükrözésre alkalmas, egységes tudatszerkezete. Tehát *az igazság objektivitását és egyetemes érvényét a lét objektivitása, valamint a tudat társadalmi jellege, gyakorlati funkciója és történelmi fejlődése magyarázza*. Ha viszont az *egyéni* tudat a kiindulópontunk, fel sem ötlük a megismerés társadalmi-történelmi természete, és szembetaláljuk magunkat azzal a régebbi szkeptikus tropussal, amely az egyéni tudatok tapasztalati különbözőségeire hivatkozva tagadja az igazság objektivitását. A relativizmus ellen most már csak valami védekezhetünk, hogy a logikát a feje tetejére állítva, az *egyéni tudatot* valamiképpen *általánossággal* ruházzuk fel, és az általános érvényből bontjuk ki az objektivitást.

A formális egyenlőséghez csatlakozó polgári filozófiák szerint mindenki birtokában van a megismerés természetes eszközeinek, és képes az igazság megragadására. Ez a képességbeli egyenlőség az empirizmus szemszögéből egyszerűen az egyéni tudatok szerkezeti azonossága. De milyen jogon nyilatkozik az empirista más egyénekről, a zárt én más tudatokról? A metafizikai hajlandóságú Descartes a módszeres kétely tanulságaképpen „*clare et distincte*” átlátja, hogy a relativizmus ellen „nembeli” tudatra van szükség, hiszen az egyéni tudat álláspontján azt sem dönthetjük el, hogy van-e valami rajtunk kívül, és egyáltalán léteznek-e más tudatok is. Így hát egyetlen gondolati aktussal *általános* és *objektív* tudattá változtatja a szubjektum túlságosan szerény teljesítőképességű magántudatát, feloldva az eszmék egyénhez kötöttségét, s megteremtve az igazság általános érvényének — objektivitása korrelátumának — szubjektív feltételét. Ezt az általános tudatot, amely korrelatívált formában, a társadalmi gyakorlattól és a történelmi fejlődéstől elvonatkoztatva, a megismerés társadalmi jellegére utal, immanens mivolta szembehelyezi a szellemi transzcendenciával, egyöntetűsége az emberi tudatok rendi különbségeinek elavult előítéletével, egyénefelettsége a szolipszizmussal.

Az általános tudat hipotézise mindamellett nem cáfolja, hanem félretolja a régi szkeptikus tropust. Descartes minden logikai átmenet nélkül ugrik át a gondolkodó *énről* a gondolkodó *szubsztanciára*, az egyszer s mindenkorra adott, elvont, önmagába burkolt egyénről az ugyanilyen elvont és „nembeli-

vé” torzított társadalmiságra, mintha csak példázni akarná, hogy az *empirikus burzsoá önmagát azonosítja az „egyetemes emberrel”*, és általánossága nem több a különösre aggatott címkénél, amely a közvetítés nélkül egyesített ellentétek egymással szembeni teljes idegenségét álcázza. A gondolkodó szubsztancia logikai megalapozatlansága azonnal elárulja, hogy az általános érvény, tehát az igazság objektivitása, tehát a dolgok objektív szerkezeti rendje csupán *ideológiai posztulátum*, tapasztalatilag igazolhatatlan „legyen”, a „rendet” — és nem feudális anarchiát — óhajtó citoyen gyökértelen elméleti imperatívusza. Ráadásul az általános „nembeli” tudat még csak *szubjektív és formai* kelléke az objektív rendnek, s ha megszünteti is ítéleteink feltétlen függését az egyéni tudattól, tartalmi kiegészítések nélkül nem emel gátat a relativizmus „tárgyias” változatai ellen.

A „tárgyias” relativizmus nem azzal érvel, hogy ítéleteinkről letörölhető a tudat — az egyéni vagy az „általános emberi” tudat — szubjektív bélyege, hanem magukban a dolgokban véli föllelni az abszolút viszonylagosságot. Egyik fajtája, amelyet *kratiloszinak* nevezhetnénk, tagadja az objektív szerkezeti összefüggéseket, az azonosságot a különbözőkben, az állandóságot a változóban, általában minden viszonyt a különbözőség kivételével — egyszer sem léphetünk ugyanabba a folyóba —, és az elemek véletlen együttesére szabdalja a világot, illetve végeredményben magukat az elemeket is a „rossz végtelenbe”, a szerkezetnélküliség semmijébe hajigálja, önmagát cáfolva már azzal is, ha egyáltalán megszólal. Formailag ellentétes vele a „tárgyias” relativizmus *strukturalista* válfaja, amely a viszonyokat, a szerkezeti összefüggéseket hangsúlyozza az elemek rovására. Ősi formulája a régi szkeptikus tropusok közül a nyolcadik: mivel minden viszonyban van valamivel, semmiről sem tudhatjuk, hogy micsoda önmagában. De ha ez igaz, ha a különös összefüggések nem támaszkodhatnak sem elemekre, mert ezek maguk is viszonyokká oldódnak, sem az egyetemes összefüggésekre, mert a kölcsönös függésben nincs semmi, ami egyetemes és független volna, akkor minden minőségi meghatározottság elillan, a lét szertefoszlik, tehát viszony sem létezik, s amit annak mondanak, annyira valótlan, hogy meg sem lehet nevezni. A „strukturalista” relativizmus is a „rossz végtelenben” végzi, ugyanott, ahol a „kratiloszi”: a létezés pusztá fikció, a valóságról tett kijelentések értelmetlenek.

A „rend” emberének a relativizmus összes változataival szemben be kell bizonyítania, hogy a végtelen progresszus nem szükségszerű, hogy igenis vannak egyetemes, mindent megalapozó, objektív és fogalmilag megragadható szerkezeti összefüggések. De magából a tárgyi világból nem indulhat ki, különben az érzéki tapasztalás útvesztőjébe kerülne, és a legforróbb imádság sem óvna meg a „rossz végtelentől”. A szemlélődő tudat nem keresheti mást a tárgyi világ egyetemes szerkezetét, mint önmagában; ezért megfordítja az indukciót, és nem a tapasztalatok felhalmozásával próbál a végső elvekhez férkőzni, hanem az elveket teszi meg a gondolkodás kezdetének. Ideológiai parancsszavára felvonulnak a „velünk született eszmék”, ezek a történelmen kívüli, eleve adott „örök igazságok”, amelyek a platóni ideáktól főleg abban különböznek, hogy immanensek, minden ember egyenlő adottságai, és a fogalmak összessége helyett csupán a legáltalánosabb összefüggéseket ölelik fel.

A „rossz végtelent” valójában az aktív tárgyformálás, a társadalmi gyakorlat zárja le, nem a magányos logika; de ha a gyakorlat áttekinthetetlen és

támasz nélkül hagyja az elméletet, az *adottságként* fellépő a priori eszmék kínálják az egyedüli megoldást. Ennek nyomán a relativizmus újabb veszélye fenyeget. Ha a „rossz végtelen” csak úgy zárható le, hogy az egyetemes tárgyi összefüggések fogalmi mása megtagadja saját anyagi eredetét, és az a priori adottság jelmezébe bújva, minden összeköttetést megszakít a tárgyi világgal, mi szavatolhatja az eszmék és tárgyak megegyezését? Maguk az eszmék nem: mert a „nembeli” tudat tartalmaiként állítólag szükségszerűek és egyénfelettiék ugyan, de mégiscsak tudattartalmak, s ha objektivitásukért nem áll jót egy rajtuk kívüli tényező, a relativizmus „szubjektív-strukturális” fajtáját fogják képviselni, amely a dolgokat egy „általános tudattól” teszi függővé. A relativizmusnak ez a fajtája csak formailag különbözik az egyéni tudathoz kötött „szubjektív-atomisztikus” vagy „elemszerű” formától, és Husserl terminusával „antropológiának” is nevezhető.

Descartes, noha nyitva hagyja az eszmék és a dolgok összekapcsolásának kérdését, kijelöli a spekulatív-metafizikus megoldási kísérletek stratégiai vonalát. Tudatom tartalmai tárgyi érvényességűek, ha tisztán és határozottan átlátom őket, mert isten, aki nem lehet csaló, nem teheti, hogy amit tisztán és határozottan átlátok, ne legyen igaz. Isten valósággal az égből pottyán ebbe a logikai körforgásba, és jövetelével a következőkre világít rá: Descartes-nak eszébe sem jut kételkedni abban, hogy igazságnak lennie *kell*; hogy az igazság nemcsak általános érvényű — minden szubjektumra kötelező —, hanem *a tárgyi létre vonatkozik*; tehát „magánvaló” világnak is lennie *kell*, mi több, megismerhetőnek *kell* lennie, mégpedig kinyilatkoztatás nélkül, elménk természetes eszközeivel; végül, ebben a világban az emberi tudattól független rendnek *kell* uralkodnia. Ha a kinyilatkoztatástól eltekintő polgári filozófus nem hinne az objektív rend lehetőségében, ha beérné az észleletek káoszával, nem szorulna istenre; vagy megfordítva a tételt, úgy is mondhatjuk, hogy isten nélkül szubjektivista és relativista volna. Mivel *nem akar* az lenni, és *bízik az imént felsorolt imperatívuszok realitásában*, bizalma és bizonyossága azonban nélkülözi a bizonyítékokat, egyetlen mentsvára a Deus ex machina. Isten becsöppenése az adott történelmi helyzetben a „rend” elméletileg skolasztika-ellenes, gyakorlatilag antifeudális típusának többszörös ideológiai posztulátuma, és visszaütal arra, hogy a lét és az igazság objektivitása, a valóság rendezettsége és megismerhetősége a polgári tudat számára a legjobb esetben sem több logikailag megalapozatlan hitnél.

A racionalista isten, bár magán viseli az ódivatú transzcendencia jegyeit, a mezőgazdasági társadalmak isteneivel ellentétben már csak kiegészítő funkciót végez, mint a lét objektivitásának, rendjének és fogalmi megragadásának ismeretelméleti pillére. Ebben a feladatkörben ontológiai megbízatást is kap Descartes utódaitól: mert ha lét és tudat úgy egyeznek meg egymással, hogy egyikük sem idomul a másikhoz, akkor csakis elege megszabott *ontológiai* összhang lehet közöttük, amely a két esemény sor *párhuzamával* helyettesíti a tükrözést, és kerüli el a szubjektivizmust. Isten hol alkalmanként, hol egyetlen, örök időkre szóló aktussal igazítja össze a két sort, vagy egyidejűleg működteti őket mint saját attribútumait. De bármilyen technológiával teremtsen is meg párhuzamukat, a lényeg ugyanaz: az egyetemes összefüggések egyfelől tárgyiak és valóságosak, másfelől kezdettől fogva jelen vannak az emberi elmében olyan eszmék gyanánt, amelyeknek az érzéki tapasztalás nem okuk, csupán esélyük arra, hogy tudatosává váljanak; és hála az isteni közvetítésnek, az eszmei rend pontosan megegyezik a dolgokéval, anélkül, hogy az egyik

hatna a másokra. Ontológiai vonatkozásban isten — a kétféle rend megteste-sült egysége, közös tartalma és párhuzamának biztosítéka — a szükségszerű összefüggések objektivitását alapozza meg a *természettörvény* támaszaként, ismeretelméleti vonatkozásban pedig az objektív összefüggések hiteles megismerését a *társadalmi gyakorlat* pótszereként. Ennek a racionalista konstrukciónak, bármily mesterkéltségek is, vannak tagadhatatlan előnyei. Az empirizmus-sal karöltve, csapást mér a régi szubsztanciális formákra, de óvakodik attól, hogy a világot ugyanezzel a csapással összefüggéstelen elemekre zúzza, majd érzetkomplexummá változtassa. Ellenkezőleg: a racionalizmus *elsőnek fedezi fel a filozófia történetében a viszonyok konstitutív szerepét*. A racionalista általánosság nem elszigetelt és elemként viselkedő „lényegiség”, nem a létezők — az ember, a tehén — hiposztázált fogalma, mint a platóni idea vagy az arisztotelészi forma, hanem *a dolgok és folyamatok szükségszerű, belső, szerkezeti összefüggése*, illetve ennek az objektív kapcsolatnak fogalmi mása. *A magántulajdonos osztályok filozófiai számára elvileg elháríthatatlan az ontológia síkján lét és tudat, az ismeretelméletben érzékelés és gondolkodás abszolút azonosságának vagy abszolút különbségének hamis alternatívája*, és a racionalizmus éppen azért áll ki a második lehetőség mellett, hogy elméletileg kimutathassa a tudományok törvényeinek objektivitását, a gondolkodás feltétlen egységét a valósággal.

E jogos törekvésnek nagy ára van. Az empirizmus materialista ága felfedezte, hogy a megismerés a valóság tudati tükrözése, de a tárgyra kifejtett aktív gyakorlati hatás elhanyagolása miatt a tükrözést az érzéki befogadás passzív folyamatára korlátozta, amely ebben a mechanikus értelmezésben megfosztja az általánost tárgyi értékétől, és nemcsak a törvények objektivitását nem igazolja, hanem általában a valóságét sem. A racionalizmus a velünk született eszmék irracionális elméletével igyekszik megkerülni ezt a buktatót, elvágva az egyetemes és szükségszerű összefüggések fogalmi mását természetes forrásától, a tapasztalati valóságtól, és a gondolkodási folyamat kezdetének tüntetve fel azt, ami valójában ennek eredménye. A tudatbeli szükségszerűségek aprioritása a különössel szembeni prioritásukat jelenti: olyan általános eszmei formákról van szó, amelyekbe *utólag* illeszkedik a különös tartalom. Ezek a formák azonban objektív érvényűek — hiszen éppen az objektív törvényszerűség megragadása céljából láttak napvilágot —, tehát meg kell egyezniük a tőlük mesterségesen elválasztott tárgyi összefüggésekkel, működésüknek pedig, amely a különös tartalom rendezéséből, az általánosnak való logikai alárendeléséből áll, párhuzamosnak kell lennie a tárgyi világban lejátszódó folyamatokkal. Így *a valóságos mozgás is a tudat deduktív logikai mozgásához hasonul*, s lényegében nem lesz egyéb, mint *a tárgyi különös alárendelése az immár ontológiai elsőbbséggel rendelkező tárgyi általánosnak*. Az általános forma a valóságban is önállóan a különös tartalomtól, *az egész a résztől*, egyirányú mozgással határozva meg a részek minden rezdülését: bármi keletkezzék és történjék is a világban, mindenképpen *az adott, végleges rendbe simul*, s a dolgok nem maguk lépnek belső kapcsolatokba egymással, hanem rendeltetésszerűen besorolódnak az őket megelőző örök és egyetemes szerkezeti viszonyokba, amelyeknek az a hivatásuk, hogy a dialektikus törvények és kategóriák pótlékaiként *ontológiailag zárják le a végtelen progresszust*, megdöntve a „tárgyas” relativizmus mindkét változatát, és velük az „antropológiai” relativizmust is. A viszonyok konstitutív szerepének ez a felfogása teljes jelentéktelenségre ítéli az elemeket, és az egységet, az egyetemes összefü-

gés nevében a vak szükségszerűség abszolút monarchiájával cseréli fel a relativizmus anarchiáját. Kiderül tehát, hogy a véletlenek izgága empirista irracionalitásával szemben a racionalizmus nem tud mást, mint helyreállítani a mozdulatlan parmenidészi szubsztanciát, az eleve elrendeltség minden különöst felemészítő irracionalitását; és a magántulajdonos osztályok filozófiáinak nincs is ebben a kérdésben több választójuk.

A mechanikus filozófiák *atomista* vagy „elemszerű” formáiban az egész a részek szervetlen együttése, és az összmozgás az egymást kölcsönösen módosító részmozgások eredője. A *racionalista-strukturális* formában az eredő előbbi annál, amiből ered. A Spinoza-féle szubsztancia — a reneszánsz természet-istenének mechanizált utódja — saját időtlen rendjét juttatja érvényre minden jelenségben, s a különös ennek az egyedüli létezőnek a módusza, amely „belehallik a megsemmisülés mélységébe”.²⁰ Ugyanez történik Leibniz monászaival is, holott bennük, Spinoza természet-istenével ellentétben, nem az általános, hanem az egyedi lesz szubsztanciává, és a sokaság minden egyes tagja, mint önálló „entelecheia”, a reneszánsz kori természet-isten öntevékenységgel rendelkezik. Ez az öntevékenység tökéletesen kizárja az alkalmazkodást, bármiféle külső hatás befogadását, különben nem volna mellőzhető a tapasztalati módszer, amely az adott körülmények között az indukció „rossz végtelenjébe” torkollik. Minthogy az öntevékeny monások nem fogadnak be kívülről semmit, nem is fejthetnek ki semmilyen hatást, nem lévén mire; mindegyikük közömbös a többivel szemben, és mozgása a belső változásokban merül ki. Ebben a széthulló, szubjektivista hajlamú sokféleségben az egység puszta ideológiai posztulátum, és nem állhat meg a lábán isten nélkül, aki az előre megállapított harmóniával végképp felszámolja a monások amúgy is képtelen, tárgyiatlan öntevékenységet, leleplezve, hogy nem többek az abszolút isteni szükségszerűség járulékos, sőt valótlan mozzanatainál.

Nincs-e ellentétben az általánosnak ez a korlátlan parancsuralma azzal, hogy a burzsoá filozófiák kiindulópontja nem az általános, hanem az elvont egyes, nem az anyag objektív szerkezeti összefüggése, hanem az önmagába zárt szubjektivitás? Nincs: mert *csak a zárt én elől húzódik vissza az általános a „rossz végtelenbe”,* csak a monadikus egyéni tudat álláspontján keletkezik az a látszat, hogy a szerkezeti összefüggések megragadásához a priori eszmék szükségesek; ezek aztán, mihelyt rákényszerítik magukat a gondolkodásra, kérlelhetetlenül legyűrik a tapasztalati valóságot, megtagadva az egyedi jelenségektől minden viszonylagos önállóságot, minden mozgásteret. A monász-tudat, ha megmarad prakticista egyéni tudatnak, megáll a köznapi tapasztalatok rendezhetetlen képzet-halmazánál; de ha *rendet* kíván a tárgyi világban — ami nem a szubjektumból kiinduló gondolatmenet *logikus* következménye, hanem a citoyen-vágyak *ideologikus* tünete —, akkor egyedül a természeti-dologi erőként ható vak szükségszerűség mentheti ki a véletlenek zűrzavarából: az a *külső* szükségszerűség, amely az empirizmusban önellentmondás, a racionalizmusban pedig jellemző módon *belsőként*, a *tudat* a priori eszméinek alakjában jelenik meg, elárulva, hogy nem egyéb, mint az abszolutummá duzzadó elvont individualitás visszája, fordított, „nembeli” tükör-

²⁰ Hegel: „Előadások a filozófia történetéből”, Harmadik kötet, Akadémiai Kiadó 1960, 271. — „Bayle ezt nevetségessé teszi — folytatja Hegel —; azt következteti belőle, hogy Isten törökökké és osztrákokká módosul, s ezek háborúznak egymással.” Uo. 282.

képe. Mindez pontosan megegyezik azzal, hogy tőkés árutermelés esetén „az általános érdek az önző érdekek általánossága”, és „ügyszólván csak a hátuk mögött halad az önmagukba reflektált különérdekeknek”,²¹; hogy a burzsoá citoyenként sem bújhat ki a bőréből, és társadalmi gyakorlatának elidegenültsége következtében saját tudatában kell keresnie a „rend” biztosítékait.

2

A polgári filozófia *klasszikus* korszakában — amely történelmi előzménye a XIX. századbeli *apologetikus* és a monopoltőke uralmát jellemző *dekadens* korszaknak — új szakaszt nyit az első ipari forradalom és az áttérés a manufaktúrákról a gépi termelésre. A gazdasági változásokat és a társadalmi elmentmondások kiéleződését Marx tüzetesen elemezte a „Tőké”-ben; az ideológiai változások közül elég lesz egynéhányat kiemelni, különös tekintettel a polgári filozófia antinómiáinak továbbfejlődésére.

A kor filozófiai sajátosságait mintegy negatív módon foglalja össze a racionalizmus — főleg Leibniz és Wolff nevével fémjelzett — hagyományos formájának bukása. E filozófiának megrögzött előfeltevése volt, hogy a logikai-matematikai szükségszerűségnek és általában a világ törvényszerű rendjének elméleti megalapozását szolgáló velünk született eszmék *feltétlenül érvényesek a tudatunktól független valóságra*, amellyel nincsenek kapcsolatban; vagy ontológiai terminusokban kifejezve, a „gondolkodás” és a „kiterjedés” nem érintkeznek egymással, de az isteni közvetítés jóvoltából összhang és párhuzam van közöttük. Ez a konstrukció lényegében nem tud mit kezdeni a tapasztalattal, és szigorúan deduktív, *analitikus* logikája szerint az eleve adott általános eszmékből gondolati úton, a következtetés *formális* szabályainak alkalmazásával, megismerhető a lét szerkezete, a fogalmakból a valóság, a logikai szükségszerűségből a tárgyi szükségszerűség. „Minden sokaság az egységbe van bezárva” — mondja Leibniz —; minden monász a világegyetem tükre, és egyetlen homokszemjél meg lehetne érteni a világegyetemet, ha tökéletesen ismernők ezt a homokszemet.²²

A kezdődő ipari forradalom lejárata a terméketlen racionalista spekuláció-

²¹ MEM 46/1. id. k. 150.

²² Wolff, a tanítvány, az epigonok következetességével igyekszik a deduktív módszert az empiriára vonatkoztatni. „A matematikában . . . az építészetet és a hadtudományt is tárgyalja. Például az építészetben az egyik tétel így hangzik: az ablakoknak két személy számára valóknak kell lenniök. Előadja egy árnyékszék elkészítését mint feladatot és megoldást. — Egy találmomra kiragadott példa a hadtudományból: . . . „Az erődítmény felé való előnyomulást mindig annál keservesebbé kell tenni az ellenség számára, minél inkább közeledik hozzá’. Ahelyett, hogy azt mondaná: mert a veszedelem annál nagyobb, ami szintén triviális, így folytatja: „Bizonyítás. Minél közelebb jön az ellenség az erődítményhez, annál nagyobb a veszedelem. De minél nagyobb a veszedelem, annál nagyobb ellenállást kell kifejteni, hogy az ellenség terveit megghiúsítsuk, és megszabaduljunk a veszedelemtől, amennyire csak lehet. Ezért minél közelebb jön az ellenség az erődítményhez, annál keservesebbé kell tenni előnyomulását. Ezt kellett bizonyítani’. — A megokolás a veszedelem növekedésére hivatkozik, s ezért teljesen hamis, akár az ellenkezőjét is mondhatnánk. Mert ha kezdetben a lehető legnagyobb ellenállást fejtjük ki, akkor az ellenség nem is juthat közelebb az erődítményhez, tehát a veszedelem nem nőhet. A nagyobb ellenállásnak van oka, de nem ez az együgyű érv; tudniillik mivel a védőórség most közelebb van, szűk területen operál, s így nagyobb ellenállást tud kifejteni.” (Hegel, id. mű, 341 — 342.)

kat, s a hasznosítható ismeretek gyakorlati kérdését előtérbe helyezi az ismeretek szükségszerűségének elméleti kérdésével szemben. Az empirizmus számára mindamellet kemény dió a logikai és matematikai törvények általános érvénye. A polgári filozófia történetének egy későbbi időpontjában J. St. Mill, a logika és a matematika tapasztalati eredetére hivatkozva, a törvényeknek ezt a típusát is tagadja, a pusztá megszokással indokolva látszólagosnak vélt általános érvényüket. A másik megoldás, Hume-é, a modern neopozitivizmusban éled újjá: a logikai és matematikai kijelentések *analitikus*, tehát *a priori* jellegűek, vagy Wittgensteinnel szólva *tautológiák*, amelyek csak formailag igazak és szükségszerűek, de a tárgyakról nem mondanak semmit, s a tudás tulajdonképpeni bővítése nélkül csupán az ismeretekkel végzendő műveleteket szabályozzák, a premisszák többé-kevésbé rejtett tartalmának kifejtése céljából. Ez a magyarázat nem oldja fel a logikai és matematikai törvényeket a tapasztalati módszer relativizmusában, inkább élesen elhatárolja őket a tapasztalattól, megokolatlanul hagyva összefüggésüket az érzéki világgal, s a tudást valóban bővítő *szintetikus* ítéleteket — a *bővített újratermelés* immár mellőzhetetlen követelményeit — a szubjektív idealizmus szellemében értelmezett tapasztalati tények megfigyelésére vezeti vissza.

Az angol ipari forradalom kezdeteivel egyidőben Franciaország felkészül az addigi történelem legnagyobb politikai fordulatára. A francia felvilágosodás átveszi a racionalizmustól az „ésszerűségbe” vetett hitet, de a metafizikával végeznie kell ahhoz, hogy felszámolhassa az abszolutizmus ideológiáját. A hagyományos racionalizmus kétségkívül citoyen-törökéseket fejezett ki, deduktív-matematikai módszerével *„rendet” és „ésszerűséget” hirdetett, mint az előző korok filozófiái*; a „rend” egész problémakörét polgári módra, az egyéni tudat szemszögéből vizsgálta, istent logikai segédeszközzé fokozta le, a gondolkodás erőfeszítéseit a természeti törvények megismerésének módszerére irányította. A racionalista citoyen azonban vagy önálló burzsoá volt, aki az egységesítő abszolutizmus védőszárnyai alatt keresett menedéket, vagy — mint Hollandiában — hatalmon levő, de fenyegetett burzsoá, aki a forradalom után, a gazdaság felszabadult centrifugális erőinek működése közepette óhajtott rendet és egységet. A „rendről” alkotott filozófiai elközelítés szükségszerűen elvont maradt, és ebben a formában — az általános elsődlegességével és a velünk született eszméssel a tengelyében — már csak azért sem lehetett alkalmas a konkrét társadalmi változásokat követelő új citoyen számára, mert a metafizika a teológia természetes szövetségese.

A racionalizmus „rendje” olyan társadalmi magatartást takar, amely történelmileg Descartes sztoikus passzivitásával kezdődött — államügyekben tartózkodjunk az újítástól; ne foglalkozzunk semmivel, ami nincs hatalmunkban —, és „a lehetséges világok legjobbikának” kincstári optimizmusával végződött. A dolgok és az eszmék elválasztottsága és kettős rendjük párhuzama *a politikai megbékélés filozófiai formulája volt: mert ha a valóság eleve és automatikusan az elvek tökéletes mása, akkor nincs szükség az átalakítására*, sőt, lehetőség sincs rá, hiszen sem a tárgyi, sem az eszmei rend, sem a kettő összehangolása *nem függ az emberi tettektől*, és ezeknek nincs is jelentőségük az egyedüli aktív erőhöz, a minden aktivitást kizáró isteni szubsztanciához képest. A szabad cselekvés Spinoza felfogásában a véges dolgok semmisségét megmutató „sub specie aeterni” *szemlélet*, a kozmikus szükségszerűség *felismerése*, amellyel úrrá lehetünk *saját* indulatainkon és halálfélelmünkön, sőt, általában a rosszon, mivel a rossz nem szubsztanciális, nem istentől ered, azaz voltaképpen

nincs is realitása.²³ Ezt a sztoikus szemlélődést elég a teleológia nyelvére fordítani ahhoz, hogy Spinozának, a polgári rend megalkuvást nem ismerő harcosának és mártírjának szándékaival ellentétben, eljussunk az úgynevezett felvilágosult abszolutizmus leibnizi apológiájához.

Ha összevetjük a racionalisták személyes magatartására és elméleti munkásságára nem mindig jellemző, de metafizikai rendszereikben feltétlenül kifejeződő politikai passzivitást a francia materializmus holbachi összegezésének hangsúlyozott *ideológiai-politikai* funkciójával, könnyen megértjük, miért múlt el az idő a deduktív-analitikus módszer felett. A régebbi materialistáktól eltérően, akik ideológiájukkal elsősorban a természettudomány előtt kívánták az utat megtisztítani, Holbach a természettudományt is az ideológiai harcok fegyveréül szánja, és a vallás nem annyira a tudományos, mint inkább a *politikai* haladás akadályaként lesz támadásainak fő célpontjává. Íme néhány részlet „A természet rendszeré”-ből:

„Az egészséges természettudomány fejlődése mindig gyászos hatású lesz a babonára, melyet a természet folytonosan meghazudtol. Az asztronómia eltüntette az önkényes asztrológiát; a kísérleti fizika, a természetrajz és a kémia tanulmányozása lehetetlenné teszi, hogy szemfényvesztők, papok és varázslók csodákat művelhessenek. Az elmélyülten tanulmányozott természet szükségképpen el fogja söpörni azt a fantomot, amit a tudatlanság tett a helyébe.”²⁴

Miért kell elsöpörni „a szemfényvesztők, papok és varázslók csodáit”? Mert a vallást „az uralkodó arra használja, hogy isteni fénykörrel övezzé személyét, jogai számára megszerezze az égi szentesítést”, a babonákkal elbutított népek pedig eltűrik maguk felett a „megistenült eszelősöket”, akik „hozzászoktak, hogy csak istentől féljenek, s ezért úgy viselkednek, mintha semmi félivalójuk nem volna”. Valóban: ha mindenről isten akarata dönt, lehetetlen bármin is változtatnunk; ha viszont igazi gyógyszereket keresünk a fizikai és erkölcsi bajokra, akkor *a dolgok természetét* kell tanulmányoznunk, mivel „a természetes bajok természetes orvosságokat kívánnak”.²⁵ E sorokból és Holbach egyéb szövegeiből világosan kitűnik, hogy a gyakorlati tájékozódáshoz szükséges, tehát a cél – okságot, a velünk született eszméket és mindenmű metafizikát elutasító *tapasztalati* módszer szoros kapcsolatban van az abszolutizmus-ellenes *politikai* törekvésekkel.

Ezek a törekvések egyúttal, citoyen-jellegüknél fogva, elrejtik a tapasztalati módszer nominalista logikáját, és arra készítetik a filozófust, hogy társadalmi eszményeit a természeti *törvényekre* vezesse vissza. A törvények objektivitásában nem kételkedik, hiszen éppen arra valók, hogy *ontológiailag bizonyítsák az eszmények gyakorlati kivitelezésének lehetőségét és szükségességét*. Az objektív természeti törvényszerűség ábrázolásakor a materialista tapasztalati módszer fordítva jár el, mint a racionalista dedukció: nem az elsőbbséget élvező általános szubsztanciából bontja ki *analitikusan a logikai* meghatározottságú különös mozgásokat, hanem a különös mozgások *szintéziséből* szer-

²³ „Állítom, hogy Isten feltétlenül és valósággal oka mindennek, aminek lényege van, bármi is az. Ha mármost Ön be tudja bizonyítani, hogy a rossz, a tévedés, a gaztett stb. olyasmi, ami lényegét fejez ki, akkor teljességgel megengedem Önnek, hogy Isten az oka a gaztettnek, a rossznak, a tévedésnek stb.” Spinoza: „Politikai tanulmány és levelek”, I, 23. levél. Akadémiai Kiadó 1957, 262.

²⁴ Holbach: „A természet rendszere”, Akadémiai Kiadó 1954, 507.

²⁵ Uo. 477., 410–411., 381., 438., 439.

keszti meg az általános *okozati* meghatározottságot. Ez a meghatározottság azonban éppoly mechanikus, mint deduktív ellenpárja. A materialista filozófia ugyanis — ahogy már szó volt róla — csak a mozgásformák minőségi különbségeinek eltüntetése árán szabadulhat meg a teleológiától, az egynemű világban pedig, ahol a dolgok egyetemes kölcsönhatása miatt minden eseménynek végtelen számú okot tulajdonít, képtelen elhatárolni a lényeges okokat a lényegtelenektől. Ha tehát el akarja kerülni az abszolút véletlenszerűséget, meg kell engednie, hogy „nincsenek kis dolgok a világmindenségben. A természetben, ahol minden hat és visszahat, ahol minden mozog és változik, vegyül és szétbomlik, alakul és elpusztul, nincs egyetlen atom, amely ne játszana fontos szerepet, ne váltana ki csodálatos hatásokat.”²⁶ Ez a felfogás a tér bármely pontján és az idő bármely pillanatában lezajló események teljességgel *egyértelmű* meghatározottságára utal, az abszolút szükségszerűség nevében tagadva a véletlenek objektivitását és az alternatív lehetőségeket.

Általános filozófiatörténeti törvényként fogalmazhatjuk meg, hogy *amíg létre nem jön a materialista dialektika, a determináció nem lehet más, mint egyfajta predetermináció*: vagy vallási-teleologikus, vagy racionalista-logikai (mert a gondolkodást ki kell emelni a természetből és velünk született eszmékkel ellátni ahhoz, hogy a „rossz végtelen” lezárható legyen), vagy empirikus-fatalista (mert az egynemű természetben a dolgok összességének bármely állapota egyértelműen megszabja az összes következő állapotokat). Ezek a változatok az emberi cselekvés egyirányú külső meghatározottságát állítják, és ennyiben csak formailag különböznek egymástól, de társadalmi funkciójukat illetően tartalmilag sem azonosak, sőt, gyakran a materializmus és idealizmus világnézeti ellentétét is kifejezik. Az empirista materializmus nemcsak a vallási és a logikai idealizmust zárja ki, hanem Spinoza materializmusának az általános elsőbbsége folytán elkerülhetetlen teológiai kísérőjelenségeit is, amelyek alkalmat adnak a holland filozófus ateista rendszerének teisztikus értelmezésére.²⁷ Holbach következetes materializmusa szerint „egyáltalán nincs jogunk valamely dolognak a létre abból következtetni, hogy fogalma megvan bennünk”,²⁸ ha pedig a dolgok létéről csak a tapasztalat győzhet meg, akkor vége a „gondolkodás” és a „kiterjedés” szétválasztottságának, az isteni közvetítés és az egyéneletti általános tudat misztikumának. Ez a metafizika-ellenes filozófia arra serkent, hogy agyrémekek hajszolása helyett inkább „húzzunk hasznót az elérhető javakból, és dolgozzunk számuk megsokszorozásán”²⁹; másrészt azzal, hogy a különösből indul ki, a jelenségek egyértelmű meghatározottsága ellenére is leküzdji a mechanikus determinizmus racionalista alakzatainak bizonyos politikai és világnézeti korlátait.

A racionalizmusban a különös egyetlen teendője *beilleszkedni* az eleve adott szubsztanciális rendbe — Hegel találóan jegyzi meg a spinozai szubsztanciáról, hogy „minden csak bemegy, de nem jön ki”³⁰ —; az ember nem játszik

²⁶ Uo. 171.

²⁷ A spinozizmus „a természetet teszi meg a valóságos Istenné, vagy Istent a természetté, úgyhogy Isten eltűnik, és csak a természetet tételezi. Ámde Spinoza nem Istent és a természetet helyezi szembe egymással, hanem a gondolkodást és a kiterjedést; és Isten az egység, az abszolút szubsztancia, amelyben inkább a világ, a természet semmisült meg, tűnt el.” (Hegel, id. mű, 268.)

²⁸ Holbach, id. mű, 342.

²⁹ Uo. 442.

³⁰ Hegel, id. mű, 271.

közre ennek a rendnek a létrejöttében, s ha felismeri mint meglevőt, csupán saját belső világát igazíthatja hozzá. Holbachnál viszont nincs olyan rend, amely a különös mozgásokat megelőzné és megszabná, nincsenek olyan elvek, amelyekkel a valóság megbonthatatlan a priori összhangban volna. *Az összmozgás kialakításában minden különösnek egyformán fontos szerepe van, és bármelyikük hiánya kozmikus méretekben változtatna az események menetén.* Amit ezekben az eseményekben emberi szemmel rendnek észlelünk, az voltaképpen „az egymásból következő mozgások reánk gyakorolt hatása”; „ha tehát a szabályos és jól rendezett mozgások láttára értelmet, bölcsességet és jóságot tulajdonítunk azok ismeretlen okának, kénytelenek vagyunk ugyanígy különiséget és rosszindulatot észlelni, valahányszor ezek a mozgások rendezetlenné válnak, helyesebben számunkra megszűnik a rendjük, és megzavarnak bennünket létezésünk módjában”.³¹ Holbach a teleológiát üti: a világegyetem se nem „jó”, se nem „rossz”, hacsak nem a mi szubjektív megítélésünk szerint. Ebből a szemszögből viszont éppúgy „rossz” is, mint „jó”; más szóval, annak eredményeképpen, hogy az egyetemes szükségszerűség nem a hiányosságoktól mentes isteni szubsztancia működésének szinonímája, hanem *a különös mozgások eredője, a fennálló világ megszűnik a lehetséges világok legjobbikának lenni, és fogyatékoságait nekünk magunknak kell cselekvőleg kiküszöbölnünk, ahelyett, hogy az örökkévalóságra függesztett szemmel elsiklanánk fölöttük.*

A polgári filozófia fejlődésének egyik legpontosabb útjelzője az általános és a különös viszonya. A racionalizmus erővel elfojtotta a különöst és a két pólusnak a magántulajdonos osztályok számára feloldhatatlan ellentétét, a velünk született eszmék általánossága mögé bújtatva vele született individualizmusát. Holbach — akárcsak annak idején Hobbes — felszínre hozza a lapangó ellentmondást, amikor a burzsoá formameghatározottsága miatt menthetetlenül relativista kicsengésű tapasztalati módszert összepárosítja a világ egységének és objektív törvényszerűségének citoyen-gondolatával. Ha ennek alapján vetjük egybe a racionalizmust és az empirizmus materialista ágát, az alábbi képet kapjuk: mindkét irányzat szembeeszáll a relativista tendenciákkal, mert — ha lényegesen eltérő okokból is — megköveteli a *magáncélok tudatos alárendelését* az „általános ügynek”; mindkettő természetesen találja a valóságnak és törvényeinek objektivitását, mert az „általános ügy” gyakorlatilag *reálisnak tűnik, s ezért feltétlenül összhangban kell lennie a valóság egyetemes szerkezetével mint saját ontológiai bázisával*; és végül az objektív determinációt mindkettő *vak külső szükségszerűségnek, azaz — kimondva vagy kimondatlanul — predeterminációnak* észleli. Az egyezéseken túl azonban számottevő különbségeket találunk, éppen a különös szerepével kapcsolatban. Spinoza is materialista, Holbach is, de az egyik a metafizikus materializmus „szerkezetes” változatát képviseli, a másik az „atomos” változatot (ez az a két lehetséges forma, amelynek az objektív idealizmusban Hegel és Leibniz, a szubjektívben Kant és Berkeley a szóvivői). Holbach, illetve az empirista materializmus általában, a burzsoá elkülönültségnek megfelelő „atomos” jelleget próbálja összekapcsolni az elvont szerkezetiséggel, a világ egyetemes törvényszerűségével, s a racionalizmusban mesterségesen eltüntetett ellentét fenntartása és akaratlan kielezése révén logikailag közbülső láncszemmé válik egyfelől a descartes-i vonal, másfelől Hume pozitívizmusa között.

³¹ Holbach, id. mű, 351.

Az objektív törvényszerűség puszta előfeltevés a polgári filozófiában: az egyéni tudat, amelynek tárgyát nem közvetíti a társadalmi gyakorlat, alkalmazatlan az általánosság és a tárgyiség megragadására. Erről tanúskodik a racionalizmusban a különöst megelőző, közvetítés nélküli általánosság fikciója, a materialista empirizmusban pedig az általánosnak a különösök összegeként való ábrázolása. A holbach-i általános törvényszerűség a jelenségek egyértelmű, mechanikus oksági meghatározottsága, amelyben minden különös ok egyformán fontos. De ha így van, akkor Engels ismert elemzésének megfelelően az összes egyedi és véletlen jelenségek szükségszerűvé lesznek, és az abszolút szükségszerűség csupán álneve az abszolút véletlennek, a teljes törvénynélküliségnek. Ismeretelméleti szempontból ez azt jelenti, hogy egyetlen jelenséget sem érthetünk meg és nem láthatok előre, amíg át nem tekintem okainak *végtelen sorát*: az abszolút szükségszerűség gyakorlatilag abszolút meghatározatlanság. És nemcsak az oksági viszony terén kerít hatalmába a „rossz végtelen”. Az egynemű világban, ahol minden összefügg mindennel, de nin cs objektív különbség lényeges és lényegtelen között, mindent ismernem kellene ahhoz, hogy bármit is ismerjek és besorolhassak egy általános fogalom alá: csak az abszolút igazság létezik, azaz semmilyen igazság nem létezik. Az a képtelen feltételezés, hogy egy-egy jelenség hiteles, objektív ismeretéhez végtelen számú jelenség megismerése szükséges, keresztelje a végtelen *valóságos* megismerését; holott „alapjában véve *csak a végtelent* ismerhetjük meg”, mert „minden valóságos, kimerítő megismerés csak abban áll, hogy az egyedit gondolatban az egyediségből a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, fölleljük és megállapítjuk a végtelent a végesben, az örökkévalót a mulandóban” – ha például „tudjuk, hogy a klór és a hidrogén bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és a fény hatására klórhidrogéngázzá vegyül”, akkor „azt is tudjuk, hogy ez *mindenütt* és *mindig* megtörténik, ahol a fenti feltételek megvannak, és közömbös lehet, hogy ez egyszer vagy milliószor történik-e meg, és hány égitesten”.³²

*

Amikor nincs megbízható ismérve sem az általános objektivitásának, sem az objektivitásnak általában, az a látszat keletkezik, hogy az érzékelés elválaszt a tárgyi világtól, ahelyett, hogy összekötne vele; pontosabban szólva, ennek a látszatnak az alakjában jelenik meg az a tény, hogy a zárt egyéni tudatra támaszkodó, burzsoá formameghatározottságú tapasztalati módszer szükségképpen relativista, szubjektivista és agnosztikus. A descartes-i vonal filozófusai könnyűszerrel felismerték ezt, mert nem ragaszkodtak túlságosan a tapasztalathoz; az empirizmus materialista ága nem ismerte fel, mert mindenáron ragaszkodott a törvényszerűséghez. Ahogy azután a citoyen-törekvések halványulnak, úgy igazolódik a racionalisták régi meglátása, csak éppen a felismerés indítéka és eredménye csap át a racionalizmus szöges ellentétébe. A practicista burzsoá nem adhatja fel az érzéki tapasztalást – annál inkább az általánost, a törvényszerűt, amely a cselekvésnek a szubjektumon kívüli, idegen szabályozója lévén, csak nyűg a derék üzletemberek nyakán, hátramosztatója a különösnek, az egyéni autonómiának, a magánkezdeményezésnek. A tapasztalati világ kifordul szerkezeti összefüggéseiből, és a relativizmus, a szubjektivizmus prédájává lesz, ez azonban nem a velünk

³² Engels: A természet dialektikája; MEM 20, Kossuth 1963, 506.

született eszmék ürügye többé, hanem az emberi tudat önként vállalt, időtlennek hitt, abszolút korlátja.

A polgári gondolkodás ilyen irányú fejlődése Angliában, a tőke klasszikus hazájában megy végbe először. A liberális hajlandóságú Locke már a XVII. század második felében rést üt a tudat osztatlan külső-tárgyi meghatározottságán, s hogy miért, arra rávilágít gyakorlati és eszmei középutassága. Locke, mint az Orániai Vilmost trónra ültető „dicsőséges forradalom” híve, szükségesnek tartja ugyan szerződés-elméletében, hogy a nemzet akár erőszakkal is megdöntse a szabadságjogait sértő kormányt, de véleménye szerint az effajta beavatkozás Angliában az 1688-as események után lekerült a napirendről. Az osztály tudatos politikai akciója és ösztönös gazdasági magántevékenysége, az „általános ügynek” és a vállalkozói szabadság relativista tendenciáinak egyidejű igenlése olyan felemás materializmussá vegyül, amely szubjektív-idealista szennyeződéseivel nemcsak két osztály kompromisszumának ideológiai mása, hanem *a citoyen és a burzsoá kompromisszumáé is*.

A locke-i kompromisszum ellenforradalmi oldalát és elméleti tarthatatlanságát hamarosan leleplezi Berkeley naivul szókimondó rendszere. Az ír püspök velejéig burzsoá: az újkor első olyan idealistája, aki az utilitárius tapasztalati módszert gátlástalan logikával a szolipszista konklúzióig hajtja, nem torpan meg az első lépések után, mint az alapjában materialista Locke; de éppen ezt a szélsőséges relativizmust szánja a reakciós „rend” támaszául, a földbirtokos arisztokrácia és a konzervatív nagypolgárság közös vallásos ideológiájának bizonyítékául. „Ideáink” azért nem önkényesek, mert isten elméjében rendeződnek; isten létét és totális diktatúrájának szükségességét mi sem igazolja jobban, mint hogy nélküle anarchia volna képzeletünkben, tehát magában a valóságban. A szenzualista gondolatmenetnek nem kellene feltétlenül a szolipszizmusnál kikötnie, ha nem az anyagfogalom eltávolítását szolgálná, a szolipszizmus pedig korántsem vezetne istenhez, ha nem társulna a „rend” ellenforradalmi típusának követelményével. Mindenesetre még így is polgári „rendről” van szó, ami többek közt abból derül ki, hogy a gondolatsor a zárt egyéni tudatból mint egyedüli közvetlen bizonyosságból jut el istenhez, és nem istentől az egyéni tudathoz. Ám a szolipszizmus éppoly kevéssé fér össze egy transzcendens szellem objektivitásával, mint gazdasági bázisa, a felfejlődő szabad verseny, a politikai beavatkozással és általában a társadalom tudatos szervezésével; ebből a történelmi ellentmondásból adódik a rendszernek az a logikai ellentmondása, hogy ha létezni annyi, mint észrevétni, akkor isten, akinek elméjében és függőségében létezem, vagy maga is az én észleleteimtől függ és nem isten, vagy nem veszi őt észre senki, és nem létezik.

Ahogy a szabad verseny kiterébélyesedik, úgy válik lapos eklektikává az utilitarista egyéni tudat alárendelése egy tervszerűen munkálkodó egyénfeletti tudatnak. A tőkés munkamegosztás külső szükségyszerűségét az általa kitermelt zárt szubjektum a szükségyszerűség hiányának, a véletlenek egyetemes-ségének észleli, amelyhez istent ideológiai függelék gyanánt hozzábiggyeszteni merő képmutatás, a verseny minden külső beavatkozást elhárító valóságának meghamisítása. A modern kapitalizmus szülőföldjén Hume, az ipari tőke szócsöve és a merkantilizmus ellenfele, következetesen diadalra juttatja az ismeretelméletben a konkurrencia ösztönösségét, és több szál fűzi e tekintetben a racionalistákhoz, mint az empirizmus materialista ágához. Az újkori filozófia történetében a racionalizmus mondta ki először, hogy az érzékelés elválaszt a tárgyi világtól, hogy a tapasztalatban nincsen szükségyszerűség, és

a bizonyosság lelőhelye az egyéni tudat. Ilyen értelemben a racionalizmus volt kora legburzsoább irányzata, és a lehető legpontosabban ábrázolta a tárgyával közvetítés nélkül szembelepő egyéni tudat természetét. A racionalistákat végeredményben isten mentette ki a szubjektivizmusból, bedobva az objektív érvényű a priori eszmék mentőövét, s így némi egyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy racionalizmus mínusz isten egyenlő Hume-mal.

A rendezettség elveként isten a predeterminációs külső szükségszerűségnek ugyanazt a funkcióját tölti be az idealizmus megbízásából, mint a jelenségeket teljes egyértelműséggel meghatározó természettörvény a metafizikus materializmus zászlaja alatt. Hume, aki egyaránt tagadja a szükségszerűség teleologikus és kauzális formáját, a polgári gondolkodás alternatívájának jegyében az abszolút véletlen pártjára áll, és ez nem esik túlságosan messze Holbach abszolút szükségszerűségétől. „Midőn az elme ki akarja találni az eredményt, mely a kocka vetéséből származhat — írja Hume —, nyilván minden oldal fölvetését egyformán valószínűnek tartja; s ez a véletlen tulajdonképpen mivolta; az egyes lehetséges eseteket egyenlővé teszi.”³³ Ha egyetértünk Hume-nak azzal a nézetével, hogy a valószínűség fokainak megkülönböztetésére a megszokás az egyedüli kritériumunk, akkor a véletlen fenti definícióját a világ összes jelenségeire ki kell terjesztenünk; és gyakorlatilag teljesen közömbös, hogy a lehetséges esetek Hume-féle egyenlősége miatt vagyunk-e képtelenek a jövő előrejelzésére, vagy azért, mert elfogadjuk Holbachtól, hogy a lehetséges esetek száma egyetlenegyre korlátozódik, amelyek előrelátásához az okok végtelen sorát kellene ismerni.

Az abszolút véletlen a burzsoá formameghatározottságú tapasztalati módszerből hajt ki, ezért hasonlít oly végzetesen a holbachi végzetszerűséghez. Hume és Holbach ellentéte ebben a vonatkozásban csak fejlődési szintkülönbség, mind történelmileg, mind logikailag. De a különbség mégis lényeges, hiszen materializmus és idealizmus ellentétéről van szó. Holbach rendszerben a világ anyagsága és mozgásának törvényszerűsége egy olyan társadalmi eszmény ontológiai pillére, amelyet *tudatos cselekvéssel*, a természeti törvények *tudatos alkalmazásával* kell megteremteni. Az „általános ügy”, mint sürgető gyakorlati feladat, tapasztalati módszert kíván, és egyúttal kiegyensúlyozza e módszer relativizmusát. Ha viszont létrejöttek a személytelen piaci mechanizmus szabad működésének politikai feltételei, és az ösztönös magáncselekvések véletlen ütközéseiből kialakuló társadalmi összmozgás nem tűr átfogó tudatos szabályozást, akkor a *társadalmi kép ontológiai háttérét nem alkothatja már egy törvényszerűen funkcionáló természet*. A törvényszerűség ellentmond a mindennapos tapasztalatnak, és a szabad versennyel együtt szabadon, minden ellensúly nélkül érvényesülhetnek a burzsoá szenzualizmus logikai következményei. A zárt egyéni tudat álláspontján, ahol a jelenségek belső kapcsolatai felismerhetetlenek, nemcsak az okság tűnik el a külsőleges egymásutánban, hanem a tapasztalat tartalmi sem határolhatók el tárgyuktól; tehát *mihelyt megszűnik a társadalom tudatos rendezésének lehetősége és szükséglete, a polgári tudat szabadjára engedi vele született szubjektivizmusát és relativizmusát, és sem a tárgyíságot, sem a szükségszerűséget nem tudja, sőt nem is akarja megragadni többé*. Hume egyszerre pecsételi meg a hagyományos racionalizmus és a materialista empirizmus sorsát, ezzel azonban csak befejezi, amit azok el-

³³ Hume: „Vizsgálódás az emberi értelemről”, Franklin 1906, 50. Az én kiemelésem — R. E.

kezdték, szembesíti őket önmagukkal, saját magáról pedig nem titkolhatja, hogy belső kapcsolat fűzi megtagadott elődeihez.

A burzsoá diadala a citoyen felett nem kevésbé szembeötlő a szenzualista ismeretelmélettel párhuzamos angol erkölcsfilozófiában.

A társadalmi kapcsolatok a polgár szemében *természeti-antropológiai* meghatározottságúak, és *erkölcsi* elveken alapulnak. Az erkölcsi elveket régebben a vallás parancsaiból származtatták; eredetük most új magyarázatra szorul. A racionalizmus elvont citoyen-szellemé az etikában sem segítené jobban a burzsoák gyakorlati tájékozódását, mint logikai megfelelője a természet megismerésében; az angolok inkább úgy vélekednek, hogy ha a megismerés folyamata nem a fogalmi gondolkodással kezdődik, és elsődleges eszközei az érzékszervek, akkor nyilván az erkölcsi ítélet és cselekvés forrását is valamilyen alogikus érzékben kell keresnünk. Ez a különleges érzék a testi szervekhez hasonlóan a természet adománya, de nem fizikai, hanem belső, pszichikai képződmény — Adam Smith fogalmazásában „közvetlen érzék és érzelem” —, amelyről Hutcheson egyenesen azt állítja, hogy úgy szemléli a jót és a rosszat, mint a szem a fényt és a homályt.

A *közvetlen szemlélet* antiintellektualista etikáját olykor *szenzualizmusnak* nevezi a filozófiatörténeti irodalom, ami már csak azért is elfogadható, mert jelzi az irányzat rokonságát a hasonló irodalmi áramlattal, és különbségét saját szenzualista *ismeretelméleti* ikerpárjától. A burzsoá szenzualizmus az etikában nyíltabban közli osztálytartalmát, mint az ismeretelméletben, mert egyrészt kertelés nélkül egy *ösztönt* választ ki az erkölcsi cselekvés hajtóerejéül, másrészt kedve szerinti erkölcsi parancsokat adhat a néma természet szájába, és az eszményi burzsoáról mintázott „természeti” normák érthetőbben szólaltatják meg az osztályérdeket, mint a technikai elsajátításban érdekelt ismeretelmélet, amely ideologikus tartalma ellenére sem tévesztheti szem elől a természettudományok gyakorlatilag bevált módszereit és eredményeit. A külső érzék a dolgokat észleli, a belső az erkölcsi értékeket; az egyiket kötik a tárgyak, a másik egyedül az osztályérdekhez kötődik; az egyik egyszerűen tudomásul veszi a tényeket anélkül, hogy meghatározná őket, a másik az erkölcsi ítélet és cselekvés szuverén belső meghatározójának mutatkozik. *A belső szuverenitás az egyéni kezdeményezés szabadságát, az egyén teljes függetlenségét hivatott szentesíteni minden külső meghatározottsággal szemben; ezzel azonban ismét előáll a racionalisták a prioriája — méghozzá az ösztön alogikus formájában —, törés keletkezik a fizikai és a pszichikaivá szűkülő „erkölcsi” (értsd: társadalmi) világ között, s az ideológiai burok, amely a külső és a belső érzék kettősségébe rejti a természettel és a társadalmi viszonyokkal kapcsolatos burzsoá magatartás elkerülhetetlen kettősségét, magába foglalja már a jelenségek és a noumenon, a tények és az értékek, a „tudomány” és az „ideológia”, a tárgyi érdekelttség és az „élet” majdani antinómiáinak csíráit.*

A „belső érzék” szubjektivizmusa a hűbéri ideológia elleni harc polgári osztálykorrólataiból következik, és ha végiggondolnák, szolipszista konklúziójával magát az etikát tenné kérdésessé. De egyelőre nem gondolják végig. Shaftesbury, az etikai szentimentalizmus kezdeményezője, az erkölcs saját szellemünkben gyökerező, intuitív evidenciájú, immanens elvével indokolja, hogy az erkölcsi tudat teológiai garanciák hiányában sem veszti el általános érvényét. Csak azt ne kérdezzük, hogy miért nem, hogy miképpen lehet egy szubjektív elvnek „interszubjektív” érvénye. Az efféle kérdés már a pozitívizmus előfutárai számára is haszontalan spekuláció, mint minden, ami mesz-

szebb merészkedik a „tényeknél”. A becsület is „olyan dolog, amelynek nincs sok köze a filozófiához és a mély spekulációkhoz” — hangoztatja Shaftesbury —; ahelyett, hogy a lényegét firtatnánk, „jobb, ha a józan észre bízunk magunkat, és nem megyünk tovább”. A „józan ész” — a *credo quia absurdum* tetszőleges tartalmú alevelte — mindig eligazít ott, ahol a logika nem boldogul.

A skót filozófia többnyire különösebb problémák nélkül talál rá az öntudatban az általános érvény forrására, a kötelesség egyetemes belső parancsára, annál is inkább, mert isten létezése „közvetlenül bizonyos az erkölcsi érzék számára” (Oswald). Még az agnosztikus Hume is tartózkodik az etikában a szolipszizmustól, holott egész filozófiája kétségeket támaszt a tudaton kívüli lét bármely formájával szemben. Ennek a logikai kétarcúságnak nem annyira az az oka, hogy az etika — az emberi kapcsolatok bizonyos fajtájának elmelelte — önmagát számolná fel, ha vitatná más emberek létezését, mint inkább az, hogy a konkurencia lesz az élet természetes formájává, és a tőkés munkamegosztás világában az *egyén elszigetelődése és társadalmassulása egymást feltételezik*.³⁴ Az embereknek kezdettől fogva sokféle szükségletük van — írja Hume —, de kevés eszközük a szükségletek kielégítésére. „A társadalommal mindezek a fogyasztékoságok kiegyenlítődnek . . . Az erők egyesítésével növekszik a hatalmunk, a munka megosztásával megnő az ügyességünk, és hála a kölcsönös segítségnek, védettebbek vagyunk a szerencse és a véletlenek csapásaitól.”³⁵ Smith, aki élesebben látott Hume-nál, kitűnő dialektikus érzékével azt is felismerte, hogy csak a tevékenységek összefonódásának és kölcsönös függésének társadalmában differenciálódhat az ember egyénné; ezért vélte az önzést egyfelől a történelem rugójának, másfelől korlátozandónak az „emberi tökéletesség” szellemében, melynek alapelve: „*to feel much for others and little for ourselves*”.³⁶

A munkamegosztás azonban nem magyarázza meg eléggé, hogy miért halad az elvont egyén robinzonádjá a megnyugtató közösségi végkifejlet felé, hiszen az imperialista korszak jóval előrehaladottabb munkamegosztása ennek az eredménynek éppen a fordítottját, az egyén szolipszista elzáródását fogja előidézni. A legfőbb ok abban keresendő, hogy az adott történelmi szinten a liberális polgár bízik az egyéni és a társadalmi érdek, az önzés és a közjó többé-kevésbé automatikus összhangjában. A relativista Hume és a társadalmi ellentmondásokat megdöböntő realizmussal festő Smith semmivel sem marad el derűlátás dolgában az antirelativista Shaftesbury mögött, aki fenntartás nélkül vallja egoizmus és altruizmus, boldogság és erény konvergenciáját. A természet folyása és képzeteink egymásutánja — az „interszubjektív” valóság és a zárt egyénben lezajló megismerési folyamat — „előre megállapított összhangjának” gondolatával³⁷ Hume gyakorlati megfontolásokból az ismeretelméletben is optimista záradékkal tompítja szkepszisét, és lényegében ugyanazt mondja ki, mint amit Smith gazdaságtana és etikája az egyénről, aki csak a saját nyereségére törekszik, de egy „láthatatlan kéz” olyan célok megvalósítására vezéri, amilyenek eredetileg nem álltak szándékában. Ez

³⁴ E kettős folyamatról és a polgári dekadenciára gyakorolt hatásáról Kierkegaard-tanulmányom foglalkozik a „Filozófiai arcképek” c. kötetben. — *R.E.*

³⁵ D. Hume: *A Treatise of Human Nature*; „Clarendon Press”, Oxford 1960, 485.

³⁶ A. Smith: *Theory of Moral Sentiments*; „The Works of Adam Smith . . .” I, Otto Zoller, Aalen 1963, 32.

³⁷ Vö. Hume: „Vizsgálódás . . .”, id. k. 48—49.

az „előre megállapított összhang” — a lét és a tudat között, illetve a társadalom tagjai között — korántsem azonos a Leibniz-félével: pusztán metafora, semmiképpen sem metafizikai alapelve, és mélységesen különbözik a racionalisták a priori „rendjétől”, amely közvetlenül, egyértelműen és *kívülről* határozza meg a különöst, elvitatva tőle a létjogosultságot. Smith gazdaságtanában és etikájában az összhang a *különösök* törvénye, és az egyéni cselekvéseket a közjó felé terelő „invisible Hand” nem egyéb, mint „az ész csele”, maguknak az egyéneknek szándékolatlan eredményekhez vezető *belső* természetete.

A szándék és az eredmény divergenciáját Smith az úgynevezett „csaláselméletben” (deception theory) fejti ki. Az emberek a gazdagságot keresik, mert minden kívánság kielégíthető általa; és a gazdagság, bár önmagában megvetésre méltó, szépnek és nemesnek tűnik fel előttük, mert a természet rendeléséből összetévesztik „a renddel, a szabályos és harmonikus mozgással”, amelyet létrehoz. „Ez a csalás serkenti és mozgatja szakadatlanul az emberek iparkodását. Ez ösztönöz bennünket eredetileg arra, hogy megműveljük a földet, házakat építsünk, városokat és kormányokat alapítsunk, megteremtjük és tökéletesítsük a tudományokat és a művészeteket, amelyek megnemesítik és megszépítik az emberi életet; ez változtatta meg teljesen a föld arculatát, ez alakította át termékeny síkságokká az őserdőket, ez alkotott a sivár és meddő óceánból új megélhetési forrást és nagy közlekedési utat a föld különböző népei között.”³⁸ Így illeszkedik a gazdagság utáni hajsza az ön- és fajfenntartás természeti tervébe, és lesz a gazdasági tevékenységnek — az emberek alapvető tevékenységének — mozgójaként minden mesterség, tudomány és művészet forrásává. Ugyanezzel a fortéllyal igazgatja a természet a tulajdon egyenletesebb megoszlását is. A gazdagok, saját szeszélyeik és luxusigényeik kielégítése érdekében, kénytelenek ellátni a szükséges létfenntartási eszközökkel mindazokat, akik a kívánatos javakat előállítják számukra, és ezen a módon „egy láthatatlan kéz arra ösztönzi őket, hogy a dolgoknak csaknem ugyanazt az elosztását valósítsák meg, amely akkor jött volna létre, ha a földet egyenlő részekre osztották volna fel összes lakói között. Ők tehát, anélkül, hogy szándékukban állna és tudnának róla, előmozdítják a társadalom érdekét és az emberi faj megsokszorozódását.”³⁹

A csalás-elmélet előzményei közül elsőnek említendő Mandeville formulája: magánbűnökből lesz a közjó (*private vices, public benefits*). Maga Smith a sztoikusokra hivatkozik, akik úgy vélekedtek, hogy a világot a mindenható, bölcs és jóságos gondviselés kormányozza, minden eseményt belefoglalva a világegyetem rendjét és az emberiség boldogulását célzó tervébe. „Az emberek bűnei és örültségei — akárcsak bölcsességük és erényük — e terv szükségszerű részét alkotják; és az örök művészet, mely a rosszból meríti a jót, azért hozta létre az emberek bűneit és örültségeit, hogy ezek maguk is a természet nagy rendszerének virágzására és tökéletességére törekedjenek.”⁴⁰ Smith veszedelmesen emlékeztet itt apologetikus hangvételével a lehetséges világok legjobbjának Leibnizére; de nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a csaláselmélet a *liberális ösztönösség* elmélete, szinte azt mondhatnánk, az „utólag elrendelt harmóniáé”, ha az elrendeltség fogalma nem a transzcendens cél — ok-

³⁸ A. Smith, id. mű, 317.

³⁹ Uo. 318—319.

⁴⁰ Uo. 54.

ságra utalna, amelynél Smith többre becsüli a gazdaság dialektikus önmozgását. A család-elmélet magasabb társadalmi szintet képvisel, mint a *harmonia praestabilita*, és az a körülmény, hogy dialektikája az ösztönösség alárendeltje, meghatározza minden előnyét és hátrányát „az ész cselének” egyéb történelmi alakjaihoz képest. „Az ész csele”, bármilyen formában fogalmazzák is meg, mindig azt túlkörözi, hogy a társadalmi mozgás nem vehető tudatos emberi irányítás alá: ezért cáfol rá az eredmény a szándéokra. Nem mindegy azonban, hogy a társadalmi mozgás ösztönösségét milyen módon képzelik el: mint egy személytelen társadalomfeletti hatalom működésének következményét, vagy egyszerűen mint a tudatos egyéni cselekvések tudattalan eredményét. Az első esetben a történelem lényegében aktív emberi közreműködés nélkül megy végbe, az emberi tettek a sztoikus logosz, a vicói gondviselés vagy a hegeli abszolút szellem pusztá eszközei; a törvény a transzcendenciába vonul, és objektivitásával fölébe kerekedik a szubjektív tevékenységnek, apriorisztikus cél – okságával annak, aminek a törvénye. Az objektív törvény és a szubjektív cselekvés viszonya ebben a felfogásban a társadalmi passzivitás jele, amelyet a sztoa az apátia eszméjével fejez ki, Hegel pedig azzal a nézetével, hogy a világot gondolatilag elsajátító filozófiai szemlélődés berekeszti a szellem fejlődését. Egészen más hangsúlyt kap a szubjektív tevékenység Smith tanaiban, ahol nem átmeneti a szerepe, mint Hegelnél, hanem egyedüli és feltétlen, hiszen semmiféle társadalomfeletti erő nem gyámkodik rajta, és valóban maga alakítja a történelmet, nem a szemlélődés lévén a tartalma, hanem a gazdaság területén összpontosuló és onnan szerteágazó gyakorlat. Az így elgondolt tevékenységből olyan történelem szövődik, amely a bővített újratermelés távlatainak megfelelően határtalanul halad előre, nem körben forog, mint Vicóé, és nem ismer végpontot, mint Hegelé. De a liberális ösztönösség túlságosan optimista ahhoz, hogy el ne laposítsa a történelmet. Mivel a konfliktusok, bármily élesek is, előbb-utóbb elsimulnak, mégpedig végső fokon mindig a gazdasági automatizmus útján – a politikai beavatkozás csak másodlagos fontosságú –, a család-elmélet dialektikája ennek a jótékony automatizmusnak a szerkezeti elvévé zsugorodik, és a „láthatatlan kéz” a rosszat csak a jó eszközöként engedi szóhoz jutni. A happy end sohasem marad el, és ebben az egyirányú apologetikus mozgásban éppen azért nem bontakozhat ki „az ész csele” az ellentétek kölcsönös feltételezettségének, a mozgás ellentmondásosságának, a keletkezés és elmúlás egységének egyetemes formulájáig emelkedő dialektikává – mint Vico, majd Hegel rendszerében –, mert funkcióját arra az „örök művészetre” korlátozzák, „mely a rosszból meríti a jót”.

Ha összevetjük Smith család-elméletét a magánérdek és a közösségi érdek viszonyának Holbach-féle értelmezésével, azt találjuk, hogy bár az utóbbiból hiányzik „az ész cselének” dialektikája, a végeredmény ugyanaz: az érdekek két csoportjának spontán összhangja. „Mi az ember célja abban a körben, amelyet elfoglal? – teszi fel a kérdést Holbach. – Az, hogy fenntartsa magát, és boldog legyen.” Ehhez „szüksége van a vele egy társadalomban élő emberekre; ezek előmozdítják boldogságát, élvezetét, és segíthetik tehetsége kifejtésében . . . Ennélfogva erény mindaz, ami valóságosan és állandóan hasznos a társadalomban élő emberi nem egyedei számára; bűn pedig az, ami ártalmukra van”, bűnös az, „akinek viselkedése embertársainak boldogtalanságára irányul, ami rendszerint saját boldogtalanságát is maga után vonja”. Másutt a következőt olvassuk: „erényesnek lenni az ember legkomolyabb

önérdeke”; az embernek ugyanis „jólétéhez emberekre van a 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*”.⁴¹

Holbach szerint a „közjó” kezdettől fogva egybevág a helyesen felfogott személyes érdekekkel, Smith szerint a „láthatatlan kéz” igazítja össze őket; ott közvetlen metafizikus azonossággal van dolgunk, itt az ellentétek egységével, amelyet az ösztönösség dialektikája közvetít. Bár a különbség csak formai — hiszen a „közjó” mindkét esetben *automatikus*an következik a magánérdekek megvalósításából —, mégis érdemes figyelni rá. A klasszikus liberalizmus a fejlett szabad verseny elmélete, és egyrészt nem hunyhat szemet afölött, hogy a burzsoá különérdek nincs tekintettel a közérdekre, másrészt arról az előfeltevésről sem mondhat le, hogy a közérdek mindig kivívja jogait, mégpedig a gazdaság önmozgásának megzavarása nélkül, jobbára a piaci automatizmus révén. Ez az alapja Smith dialektikájának: a közösség java saját ellentétéből, a magánszemélyek önzéséből születik. Holbach nem juthat el eddig a dialektikáig. Az ő hazájában hatalmon van még a feudális osztály, és a gazdasági kérdések is *politikaiakként* vetődnek fel. Holbach kívánsága: eltávolítani a „zsarnokságot”, létrehozni a formális *jogi* egyenlőséget. Minden szellemi erőfeszítése arra a *politikai* területre irányul, ahol a burzsoá magánérdek és a „közjó” átmenetileg *valóban* egybeesik; ez az egyezés már csak azért sem kérdéses számára, mert a konkurrenciaharc viszonylag fejletlen, s mert a formális egyenlőség látószögéből természetes a vagyoni egyenlőtlenség, tehát a tulajdonviszonyok antagonizmusa helyett könnyen válik az *egység*, az embereknek a technikai munkamegosztással kapcsolatos kölcsönös *egymásraultaltsága* a társadalomkép legfőbb elemévé. Holbachot *citoyen-törekvései* vezetik — a formális egyenlőség talaján — a személyes és az általános érdek metafizikus azonosításához, Smith pedig annak köszönheti dialektikáját, hogy a kétfajta érdeket a konkurrencia társadalmában figyeli meg és ellentétesnek észleli, de szilárdan hisz a „közjó” nagyjából *citoyen-törekvések nélküli*, automatikus gazdasági diadalában.

Ez a körülmény szerepet játszik az erkölcsi cselekvés meghatározóira vonatkozó nézetkülönbségekben is. Ha a társadalmi harmónia biztosítója a konkurrencia piaci mechanizmusában keresendő, akkor belső, szubjektív indítékokra kell bízni az emberi kapcsolatok erkölcsi szabályozását, mert *minden külső-tárgyi szükségszerűség csak zavarná a magáncselekvések szabadságát*. Az etikai szentimentalizmus egyéb okokból is létrejöhet ugyan, de mindig az elvont egyénnek a „belső érzékre” támaszkodó autonómiája alapján, s mert innen isten nélkül nincs híd sem a tárgyiséghez, sem az általánossághoz, legkövetkezetesebb ismeretelméleti megfelelője Hume agnoszticizmusa.

Holbach más történelmi helyzetből közelíti meg a kérdést. A *politikai* feladat elsődlegessége folytán nemcsak elkerülheti a szubjektivizmust — ami a konkurrencia megvalósult és megszilárdult uralma esetén lehetetlen volna —, hanem egyszerűen nem is tehet mást, mint hogy teljes erőből védelmezi a mozgás objektív törvényszerűségét, *saját citoyen-törekvéseinek ontológiai hátterét*. E törekvések vallásellenes filozófiai tartalmát Holbach materializmussá fejleszti, anyagnak tekintve minden mozgást és törvényszerűséget. Maga az anyag

⁴¹ Holbach, id. mű, 93–94. 216. Az én kiemelésem — R. E.

— szokás szerint — a természet, amelyben eltűnnek a társadalom megkülönböztető jegyei, és a szubjektív cselekvést elnyeli az objektív törvény vak determinizmusa. Így lesz az erkölcs is *külső-természeti meghatározottságúvá*, még-hozzá egészen vulgárisan. „Ha . . . megvizsgálánk az ember értelmi képességeit vagy erkölcsi tulajdonságait — állítja Holbach —, megerősödnénk abban a meggyőződésünkben, hogy ezek olyan anyagi okoknak tulajdoníthatók, amelyek többé-kevésbé tartós vagy jellegzetes hatást gyakorolnak az egyén szervezetére. De honnan kaptuk ezt a szervezetet, ha nem szüleinktől, akiktől az övékhez szükségszerűen hasonló gépezet elemeit örököltük? Honnan származik a több vagy kevesebb tüzes anyag vagy éltető hő, amely szellemi képességeinket meghatározza? Anyánktól, aki méhében hordott, aki átadta nekünk a tűz egy részét, mely őt átlelkesítette, és az ő vérével együtt keringett ereinkben. Az ételekből, amelyeket fogyasztottunk, az éghajlattól, amely alatt élünk, a légkörtől, amely körülvelt bennünket. Mindezek hatással vannak nedveinkre és szilárd részünkre, és meghatározzák természeti berendezésünket. Vizsgálódásaink ezt a berendezést, melytől képességeink függnek, mindig testinek és anyagnak fogják találni.”⁴²

Holbach materializmusa az antifeudális *politikai cselekvés* jegyében, a lét *objektivitása* és *törvényszerűsége* keretében állapít meg automatikus összhangot a különös érdek és az „általános ügy” között; Smith klasszikus liberalizmusa az *ösztönös gazdasági folyamatok szubjektivistá szellemében* fogalmazza meg ugyanennek az összhangnak *citoyen-mentes* formáját. De ha jól meggondoljuk, Holbach a szubjektivistá, mert az egyéni tudat aktusától, a személyes érdek helyes *felismerésétől* teszi függővé a közösségi érdek győzelmét, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ha a két érdek objektív azonosságá eleve adva van, gyakorlati disszonanciájuk csak szubjektív hiba lehet; a szubjektivistá Smith viszont a társadalmi mozgásnak az egyéni tudattól független meghatározottságát hirdeti, mivel a „közjó” az önző egyének szándékai *ellenére* alakul ki.

Holbach és Smith, bárhogy különbözzenek is, a polgári optimizmusnak adnak hangot. Ám a XVIII. század nemcsak optimista ideológiákat ismer. Feltűnnek már a társadalmi és ontológiai „harmóniába” vetett hit megingásának jelei is, amiről többek közt a szentimentalizmus *irodalmi* változata tanúskodik.

Az irodalmi szentimentalizmus egy tőről fakad az etikaival, körülbelül egyidős vele, és mindkettőjük angol születésű. Témakörükben és tartalmukban sok az azonos vonás. Az irodalmi szentimentalizmus maga is etikai kérdésekkel foglalkozik, s az egyéniség jogaihoz, az érzelmek és szenvedélyek alogikus belső világához kapcsolja erkölcsi eszményeit. Ez az erkölcs a puritán középosztály életformája, amelynek nevében szigorú ítélet hangzik el az arisztokrácia romlottságáról, rendi gőgjéről, a hivatalos udvari kultúrába beépülő racionalizmusról, gyakran az istentelen felvilágosodásról is. A polgári és népi élet ábrázolása nem marad meg többé a komikum határai között, beáramlik a komoly műfajokba, szétveti a klasszicizmusnak — a filozófiai racionalizmus esztétikai párjának — szűk és merev szabályait.

Az irodalmi szentimentalizmus eleinte csupán az átlagos polgári élet intim oldalát eszményíti, főleg a családi érelyeket. A „mindennapiság” kenetes dicsérete, amely a nemesi cinizmus elleni állásfoglalás történelmi jogosultsága miatt nem teljesen igazolatlan, megegyezik a legnyárspolgáribb „józan ész” utilitárius alkatával. Az irodalmi szentimentalizmus egy darabig ebben is

⁴² Uo. 88—89.

hasonlít az etikaihoz. De idővel megkülönbözteti tőle egy új vonás, „az ész cselének” a régebbivel ellentétes mozgásiránya. A gazdaságtan és az etika terén a rosszat, az önző magáncelekvések összességét, közjóra váltja át a „láthatatlan kéz”, az irodalomban viszont egyre inkább a jó az, ami rossz véget ér; s noha Richardson Pamelájának még sikerül szerencsésen férjhezmennie, később az erény már nem mindig nyeri el méltó jutalmát. Erkölcs és valóság automatikus összhangja megbomlik, hol azért, mert a plebejus kispolgár vagy az eldologia-sulástól iszonyodó művész nem tapasztalja azt a harmóniát, amely az ipari tőke szószólója számára végső fokon csorbíthatatlan dogma, hol meg azért, mert a polgári ihletésű szentimentalizmus olyan feudális országokra is áttérjed, ahol a burzsoáziának nincs ereje a politikai emancipációra. A belső fogantatású erkölcsi parancs tehetetlensége, igazságának bukása, az erény és a civilizáció antagonizmusának rousseau-i gondolata a Sturm und Drang közvetítésével lesz döntő fontosságúvá a polgári ideológia további fejlődésére nézve. A szentimentalizmus családias hősei mellé felsorakoznak a rendhagyók és a „titánok”: a politikai harc szervezetlensége és kilátástalansága miatt a lázadó egyén Németországban hősi pátoszt kap, és rendkívüli tulajdonságokra tesz szert, tragikus kudarc ellenére erkölcsi győzelmet aratva nemcsak a nemeseken, hanem a velük egyívású és hozzájuk törleszkedő átlagpolgárokon is. A német burzsoázia objektív helyzete alapján kiütöközik az ellentét a „józan ész” és a „szenvedély”, az erkölcs konvencionális-külső és hiteles-belső meghatározottsága, a „mindennapiság” és az „autentikus” lét, egyszóval az *addig egységes burzsoá két lehetséges típusa* között, s az ifjú Goethe szentimentalizmusa már a *polgári* átlagerkölcst is kikezdi, előrevetítve Werther és Albert konfliktusával a Thomas Mann életművének tengelyében álló művész — polgár *ellentétet*, illetve — ha általánosabb formulát akarunk használni — a „tulajdonképpeniség” (Eigentlichkeit) és a „Bárki” (das Man) heideggeri problémakörét.

SZEMLE

A FILOZÓFIAI GONDOLKODÁS FEJLŐDÉSE BULGÁRIÁBAN A SZOCIALISTA FORRADALOM UTÁN

MIHAIL BÁC SVAROV

A filozófiai gondolkodás Bulgáriában sok évszázados hagyományokra tekint vissza. Reális kezdete a IX. századra tehető, amikor a középkori Bulgáriában jelentős kulturális központok alakulnak ki. Konsztantin Filozof—Cirill és Joan, bolgár exarcha filozófiai koncepciói képezik azt a tengelyt, amely körül a filozófiai ismeretek felfelé ívelő fejlődése néhány évszázadon keresztül kibontakozik.

A bolgár nemzeti megújulás és felvilágosodás korát a XIX. században a filozófiai értekezések és természetfilozófiai rendszerek egész sorának létrejötte jellemzi (Petár Beron, Ivan Szeliminszki és mások).

A bolgár kultúra egyik érdekes és specifikus jellemvonása az a tény, hogy az öt évszázados török rabság alóli felszabadulás (1878) után, a „hivatásos” polgári idealista filozófia elterjedése előtt és azzal párhuzamosan a marxista filozófia lelkes követőkre, propagálókra és teoretikusokra talált Bulgáriában. A XIX. század végén és a XX. század első negyedében a marxista filozófia fejlődése Dimitár Blagoev — a Bolgár Kommunista Párt megalapítója — és munkatársainak nevéhez és munkásságához fűződik. Dimitár Blagoev filozófiai-elméleti tevékenységét a század 30-as és 40-es éveiben a leninizmus alapján a BKP kiemelkedő teoretikusai és vezetői, Georgi Dimitrov és Vaszil Kolarov fejlesztik tovább.

A marxista—leninista filozófia a Nagy Októberi Szocialista Forradalom és az 1944. szeptember 9-i szocialista forradalom közötti időszakban Todor Pavlov és Szava Ganovszki akadémikusok gazdag filozófiai alkotótevékenysége és a polgári filozófia elleni harcuk következtében behatol a bolgár népi értelmiség nagyobb részének tudatába.

A dialektikus materialista filozófia D. Blagoev által létrehozott, Pavlov, Ganovszki és más marxista gondolkodók műveivel tovább gazdagított hagyományai sokoldalú fejlődésnek indultak a szocialista forradalom győzelme után.

1. A MARXISTA—LENINISTA FILOZÓFIA ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE

A bolgár marxista—leninista filozófia sikeresen oldja meg azokat a feladatokat, amelyek magából a filozófia tárgyából, a természet- és társadalomtudományok fejlődéséből, a gyakorlat általánosításából, a filozófia metodológiai rendeltetéséből és történelmi hagyományából következnek.

A bulgáriai filozófiai gondolkodást, eredményeit és vívmányait a szocialista építész is meghatározza. A filozófiai gondolkodás hivatott arra, hogy elméleti választ adjon az ország társadalmi és szellemi életében lejátszódó folyamatokra.

A marxista—leninista filozófia fejlődése a szocialista forradalom győzelme után két alapvető szakaszt ölel fel. Az első szakasz a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszakához kapcsolódik. A második szakasz a fejlett szocialista társadalom építésének társadalmi folyamatával esik egybe.

A bolgár filozófia főbb feladatait Georgi Dimitrov a „Filozofska Miszál” című folyóirat főszerkesztőjével, Todor Pavlov akadémikussal folytatott beszélgetésében¹ lényegileg a következőkben állapította meg: a fasiszta és a polgári idealista irányzatok felszámolása, a marxista filozófia metodológiai funkcióinak és az új világszemlélet kialakításában betöltött szerepének fejlesztése.

Az első szakaszban kezdődött el a rész-tudományok minden területének a dialektikus materialista módszertan alapján történő átszervezése. E folyamat sikerének fontos előfeltétele volt az a körülmény, hogy a marxizmusnak az értelmiségre gyakorolt befolyása eredményeként a humán és a természettudományok képviselőinek nagyobb része már 1944. szeptember 9. előtt elsajátította a materialista dialektika módszerét.

Közvetlenül a szocialista forradalom

¹ Lásd „Filozofska Miszál”, 1946/3, 6—9.

után a marxista filozófusok mindenekelőtt az idealista filozófia hatásának végleges felszámolásáért folytattak aktív harcot.

Nagy jelentőségre tett szert a remkeanizmusnak — országnak legbefolyásosabb idealista filozófiai irányzatának — eszmei és elméleti kritikája. A remkeanizmus teoretikusa, Dimitar Mihalesev akadémikus, a „Filozófia mint tudomány” című művének második kiadásában tovább folytatta a dialektikus materializmus és a dialektikus materialista ismeretelmélet tudománytalan kritikáját (1946). A Mihalesev „A hagyományos logika és materialista megalapozása” című művének vitája során kialakult küzdelemben (1952—1953) a marxista filozófusok többsége részt vett Todor Pavlov² és Szava Ganovszki akadémikusok vezetésével. Ebben a vitában kritikának vetették alá D. Mihalesev egész filozófiai felfogását, különös figyelmet fordítva logikai nézeteinek bírálatára. A vita eredményeként a remkeanizmust mint filozófiai iskolát lényegében felszámolták.

A bolgár marxista filozófusok a vizsgált időszakban műveik és cikkeik egész sorában argumentáltan bírálták a logikai pozitívizmust (A. Bânkov és D. Szpaszov), a pragmatizmust (A. Kizselincev), a filozófiai idealizmust (A. Polikarov), a neotomizmust, az egzisztencializmust (N. Iribadzsakov) és a modern polgári filozófia egyéb irányzatait.

Az idealista filozófia kritikájával párhuzamosan T. Pavlov, Sz. Ganovszki, A. Kizselincev, I. Hadzsijszki, A. Polikarov és mások olyan műveket is megjelentetnek, amelyekben a dialektikus materializmus, a dialektikus materialista ismeretelmélet és a történelmi materializmus problémáit dolgozzák ki. E korszak legnagyobb műve Todor Pavlov „Tükrözélmélet” című munkájának új, kiegészített és átdolgozott kiadása (1945, 1947).

A marxista filozófia terjesztésében és fejlesztésében fontos szerepet töltenek be a „Filozofszka Miszál” és a „Novo Vreme” folyóiratok. Létrehozzák a Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetét, mint a filozófiai gondolkodás fejlesztésének központját. Minden felsőfokú oktatási intézményben megalakulnak a marxizmus—leninizmus tanszékek.

Erőteljesen folyik a résztudományok: a történelem, a biológia, a pszichológia, a fiziológia, az esztétika, a nyelvtudomány és a fizika metodológiai problémáinak kidolgozása. Ehhez a folyamathoz kapcsolódik a metafizika és az idealizmus felszámolása

a Tudományos Akadémia és a felsőfokú oktatási intézmények tudományos konferenciáinak és vitáinak útján.

A marxista filozófia fejlődésének második szakaszát Bulgáriában a szocializmusnak a társadalmi-gazdasági szférában elért győzelme határozza meg. Ideológiai vonatkozásban ez a szakasz az SZKP XX. kongresszusának határozataival és a BKP Központi Bizottsága áprilisi plénumának (1956) nevezetes határozataival áll kapcsolatban. A dogmatizmus és a személyi kultusz maradványainak felszámolásához a Bolgár Kommunista Párt VII. és VIII. kongresszusának határozatai adtak újabb lendületet. Ezek a határozatok új teret nyitottak a marxizmus—leninizmus és a marxista filozófia alkotó szellemű fejlesztése előtt.

A Bolgár Kommunista Párt Központi Bizottsága, élén Todor Zsivkov elvtárrsal, komplex munkát végzett a lenini elveknek a pártéletben és az ideológiai front egészén történő helyreállítása érdekében. A BKP Központi Bizottsága történelmi jelentőségű áprilisi plénumának szelleme és értelme az élet minden területén elterjedt.

Eszmei életünk fejlődésében rendkívül fontos momentum volt a BKP X. kongresszusa (1971). A kongresszuson elfogadott új pártprogram a feladatok egész sorát állapítja meg a fejlett szocialista társadalom építésével, annak jellegével, legáltalánosabb törvényszerűségeivel és elmentmondásaival, valamint a társadalmi élet egyes területeinek fejlődésével kapcsolatos alapvető problémák kidolgozása vonatkozásában. A fejlett szocialista társadalom felépítése a bolgár tudományt és a bolgár filozófiát arra kötelezi, hogy alapes alkalmazott kutatásokat végezzen a legnagyobb nemzeti jelentőségű problémák terén.

A Bolgár Kommunista Párt X. kongresszusa több filozófiai problémát is felvetett a társadalomirányítási rendszer tökéletesítésével, a fejlett szocialista társadalom immanens lényegével, a szocializmus építésének főbb szakaszaival stb. kapcsolatban.

*

A bolgár filozófia fejlődésének második szakaszát a marxista—leninista filozófia lényegi problematikájába való sokoldalú behatolás jellemzi.

Filozófiánkat főleg az ismeretelmélet, a metodológia és a történelmi materializmus problémáinak kidolgozása jellemzi. Ennek kezdetét Dimitar Blagoev alkotótevékenységétől lehet számitani. A blagoevi hagyomány Todor Pavlov alapvető műve, a „Tükrözélmélet”, valamint a filozófia

²T. Pavlov: „Egy reakciós idealista filozófia számvetése”, Szófia 1953 (bolgáruul).

különböző ágaiban végzett tevékenysége következtében lett a bolgár filozófia vezető irányzata és jellemző vonása. Filozófiai gondolkodásunk problematikája közvetlenül vagy közvetve magán viseli a marxista filozófia területén kialakult tradíciók bélyegét.

Az ismeretelméleti problémák interpretációjában mutatkozó bizonyos eltérésektől függetlenül az ismeretelmélet elvei és bonyolult kérdései tág teret biztosítanak a bolgár filozófusok alkotótevékenysége számára. Ez „A lenini tükrözélmélet és a modern tudomány” témáról rendezett nemzetközi szimpóziumon is kifejezésre jutott.

Az ismeretelméleti tematika a bolgár és a szovjet filozófusok közös vizsgálatainak tárgyát képezi. 1969-ben és 1970-ben Bulgáriában orosz, ill. bolgár nyelven tartalmát és jelentőségét tekintve fontos filozófiai mű jelent meg „A lenini tükrözélmélet és korunk” témáról. A XV. filozófiai világtalálkozó elnöki beszédében jelent meg „A tükrözélmélet és a modern tudomány” című háromkötetes mű. Ez a kollektív mű az első kísérlet a tudomány és a társadalmi-történelmi gyakorlat legújabb eredményeinek széles körű filozófiai-elméleti általánosítására és értelmezésére a tükrözélmélet területén.

A bolgár filozófiának a szocialista forradalom győzelme utáni fejlődését elemezve megállapíthatjuk, hogy az a következő főbb irányokban halad: a dialektikus materializmus problémái; a történelmi materializmus problémái és a társadalomtudományok metodológiája; a természettudomány filozófiai problémái; a logika (dialektikus, hagyományos és matematikai logika) problémái; a filozófiatörténet és a modern nem-marxista filozófia problémái; az esztétika filozófiai problémái; az etika és a vallástudomány filozófiai problémái.

2. A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS A LOGIKA PROBLÉMÁI

A marxista filozófia egyik alapvető területe, ahol a bolgár filozófia számottevő eredményeket ért el, a materialista dialektika. Az ezen a téren végzett kutatások az ismeretelmélet (tükrözélmélet) kérdéseit, az anyag és a tudat (megismerés) viszonyának problémáit, a dialektikus materializmus kategóriáinak kérdéseit stb. ölelik fel. Ezek a kérdések T. Pavlov akadémikus munkáiban találhatók tartalmas interpretációra. „Tükrözélmélet” című munkájának új kiadásában és „A tükrözélmélet és korunk” című művében (1961) konkretizálja és továbbfejleszti a tükrözésre mint

az anyag általános tulajdonságára vonatkozó koncepcióját; a megismerésre mint az objektív dolgok szubjektív képére, a pszichikum és a tudat természetére, a tükrözés és az információ viszonyára vonatkozó koncepcióit.

„A tükrözélmélet és korunk” című művében Todor Pavlov a tükrözést mint az anyag immanens tulajdonságát, specifikus belső állapotát határozza meg. A tárgyakat és a jelenségeket mint a környező tárgyak és jelenségek múltbeli kölcsönhatása eredményeként létrejött *nyomok* hordozóit vizsgálja. Kifejti azt a gondolatot, hogy a tükrözés reálisan sem nem lehetséges, sem nem értelmezhető helyesen, ha azt abszolúte és metafizikusan a tárgyak és jelenségek közötti *külső* (mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai és szociális) kölcsönhatásokkal azonosítjuk. Logikailag és kísérletileg a tükrözés csak mint a tárgyak és a jelenségek sajátos *belső* állapota fogható fel.

Ha a tükrözést mint *külső* lenyomatot vagy mint a testek közötti mechanikus kölcsönhatást (illetve mint fizikai, kémiai vagy egyéb hasonló reakciót) fogjuk fel, lehetetlen a tükrözést mint minden anyag tulajdonságát megérteni. Ha a tükrözést a kölcsönhatásokra történő *külső* reagálásként fogjuk fel, akkor a feltételes és a feltétlen reflexek fiziológiai oldalának, az objektíve reális dolgoknak és jelenségeknek az ember ideg- és agyrendszerében történő *belső* pszichikus, eszmei, tudati tükrözésével való azonosításához jutunk. Ily módon az ember pszichikus, szellemi, tudati életét megfosztjuk minőségi sajátosságától, specifikumától és viszonylagos önállóságától. Következésképpen attól a képességtől is, hogy visszahatást gyakoroljon az őt objektíve létrehozó anyagi, természeti, társadalmi és fiziológiai feltételekre.

A tükrözés problémája a bolgár filozófiai irodalomban különböző interpretációkra talált. Ezzel a problémával sok munka és tanulmány foglalkozik.

Aszen Kiszelnincev „A marxista – leninista tükrözélmélet és I. P. Pavlov tanítása a magasabbrendű idegműködésről” című alapvető művében azt a tézist védelmezi, hogy a tükrözés minden formája különböző formájú válaszreakció a szó tág értelmében, az egyik anyagi jelenségnek egy olyan másik anyagi jelenségre való reagálása, amely a közeg szerepét tölti be. Az anyagi közeg a „tükrözött”, a jelenség pedig, amely ennek a közegnek a hatására reagált, azt visszatükrözi, a „tükröző”. Maga a válaszreakció a visszatükrözött jelenségben más jelenségek hatására bekövetkező változások feltételezett objektív kifejeződése.

Sz. Vaszilev „A tükrözés és az alkotás filozófiai-metodológiai problémái” című monográfiájában (1972) hangsúlyozza, hogy terjedelmi szempontból a tükrözést három síkon lehet vizsgálni: a történelmet és a fajt átfogó filogenetikai síkon, az egyes individuum történetét felölelő ontogenetikai síkon, továbbá dinamikusan, a tükrözés és a kölcsönhatás közvetlen megnyilvánulását és közvetlen eredményét a konkrét anyagi objektumban vizsgálva.

Filozófiai irodalmunkban A. Polikarov egyetemi tanár „Anyag és megismerés” című munkájában a tükrözésnek az élettelen anyagban fellelhető formáit prototükrözésnek jelöli meg. Igazi tükrözésről csak az élő anyagnál lehet beszélni. A tükrözésnek mint az anyag általános tulajdonságának kérdése a tulajdonságnak az érzékeléshez való genetikai viszonya vonalán nyer értelmet.

Polikarov Leninnek a tükrözésre mint az anyag általános tulajdonságára vonatkozó „feltételezést” megkísérli kiegészíteni a tükrözési tulajdonsággal együtt létező tükrözési folyamat „logikai feltételezésével”.

A gnoszeológiai képmás lényegének, struktúrájának, eszmei jellegének és objektív forrásának problémája a dialektikus materialista ismeretelmélet rendkívül fontos kérdése. Todor Pavlov szerint minden eszmei képmás tartalmaz olyan elemeket, amelyek az objektum tükröződései, de léteznek olyan elemek is, amelyeket maga a szubjektum visz be e képbe. Amennyiben az eszmei képmás nem tartalmaz semmi szubjektívet, akkor megszűnik a tárgy eszméje lenni, és abszolút azonossá lesz a tárggyal. A szubjektív elemekhez tartozik az „emocionális színezet”, az idegfiziológiai természetű elemek, a képzelet termékei, a múltbeli tapasztalatok stb.

A. Kiszelinsev úgy véli, hogy T. Pavlov szemlélete szerint ismeretünk sohasem lehet abszolút objektív, mert az egyén mindig „szubjektív, azaz önkényes momentumokat” visz bele. Kiszelinsev szerint, ha erre az álláspontra helyezkedünk, törvénytörően az objektív igazság létezésének tagadásához jutunk.

Szubjektív képeink (képzeteink és fogalmaink), állítja Kiszelinsev, szubjektívek abban az értelemben, hogy tudatunkban találhatók és eszmei, nem pedig anyagi jellegűek. Szubjektívek azért is, mert nem tárják fel és nem tudják feltárni teljesen és egyszerre az objektív dolgokat és azok törvényeit. Kiszelinsev a megismerést csak mint aktust fogadja el szubjektívnek. Tartalmát és jelentőségét tekintve objektív jelentőséggel bír.

Todor Pavlov „A marxista-leninista

tükrözésemélet rövid kifejtése I. P. Pavlov tanítása kapcsán” című művében azt a nézetet védelmezi, hogy nem helyes az emberi eszméket mint formájukat tekintve pszichikusakat vagy szubjektíveket, tartalmukat tekintve objektíveket jellemezni. Az eszméknek mint eszméknek megvan é meg lehet a maguk ideális tartalma és maguk ideális formája. Nem lehetnek forma májukra nézve szubjektívek, tartalmukra nézve pedig objektívek. Az eszmék mind formájukat, mind tartalmukat tekintve szubjektívek. De mind tartalmukat, mind formájukat tekintve helyesen tükrözhetik és tükrözik az objektív-reális dolgokat és jelenségeket.

„Az objektív és a szubjektív fogalmáról” című művében Sz. Petrov azt a nézetet védelmezi, hogy a kép-tárgy viszonyt a képnek a tárggyal való összehasonlításának vagy a képnek a tárgyra való vetítésének a momentuma jellemzi. A „projektálás” nem magára az anyagi tárgyra történik, hanem az ember fejében. Az objektív és a szubjektív különböző aspektusait összegezve Petrov az objektív és a szubjektív következő osztályozását javasolja:

A függetlenség formái szerint az objektív lehet: létezését tekintve objektív — fizikailag és társadalmilag objektív; okát tekintve objektív —, okát és tartalmát tekintve objektív, okát tekintve objektív, de tartalmát tekintve szubjektív abban az értelemben, hogy nem képszerű, okát tekintve objektív, de tartalmát tekintve szubjektív a nem-adekváttság értelmében; tartalmát tekintve objektív, de okát tekintve önkéntelenül szubjektív, tartalmát tekintve objektív, de okát tekintve önkényesen szubjektív.

A függőség formái szerint a szubjektív lehet: létezését tekintve szubjektív; okát tekintve szubjektív — okát tekintve önkéntelenül szubjektív, okát tekintve önkényesen szubjektív; tartalmát tekintve szubjektív —, tartalmát tekintve szubjektív a képszerűtlen tükrözés értelmében, tartalmát tekintve szubjektív a nem adekvát tükrözés értelmében.

A tükrözés jellegének kérdése kapcsán azt a tézist támogatja, hogy a hatékonyság és az aktivitás azonos fogalmak. Ebben az értelemben A. Kiszelinsev azt állítja, hogy a gondolkodás belső hatékonysága azonos a gondolkodás aktivitásával. A gondolkodásnak a létre való visszahatása szintén a hatékonysággal azonos. „A gondolkodás hatékonysága” című művében a szerző mindenütt hangsúlyozza, hogy a gondolkodás hatékonyságának lényege a létre való visszahatása. A döntő és az alapvető a gondolkodás külső funkciója, mert az ember mindeneke előtt cselekvő lény. Azon-

ban a gondolkodás mint tükrözés, mint megismerés önmagában semmilyen visszahatást nem gyakorol a létre. Hathatós átalakító erővel mint a tudatos gyakorlati tevékenység irányított eleme rendelkezik.

Ennek a problémának egy másik aspektusát a szubjektum és a tudományos megismerés objektuma közötti kölcsönös kapcsolat jelenti. Ez a reláció G. Girginov³ szerint csupán annyiban bír filozófiai ismeretelméleti jelentőséggel, amennyiben az anyag és a tudat viszonyának prizmiáján keresztül vizsgáljuk. Ezt a két relációt nem szabad egymással azonosítani. Az összehasonlítható tényezők ezekben nem fedik egymást.

A szubjektum és az objektum kölcsönös kapcsolatának tisztázása elképzelhetetlen az objektum specifikumának feltárása nélkül. Girginov számára „a tudományos megismerés objektuma” fogalom alá minden reálisan létező besorolható. Hangsúlyozza, hogy a tudományos alkotás útján az ember az objektív világ legmélyebb lényegét tárja fel. Új tények és törvényszerűségek feltárása a tudományos alkotás legfontosabb vonása.

A gondolkodás alkotó jellege a tudományos, az elméleti tevékenységben nyilvánul meg a legvilágosabban. Ebben a vonatkozásban nagy szerepe van a tudományos módszernek és kísérletnek.

Intenzív kutatás tárgyát képezik a materialista dialektika kategóriáinak és törvényeinek problémái. A bolgár filozófusok egyik jelentős csoportja komoly kísérletet tett a dialektikus materializmus kategóriái tartalmának, koordinációjának, szubordinációjának és osztályozási elveinek tisztázására.⁴

A. Polikarov megalapozta a filozófiai kategóriák új rendszerének szükségességét.

Kiinduló álláspontja az, hogy az ismeretek belső kapcsolatait (a szubordináció és a koordináció belső kapcsolatait) és átmeneteit az őket összekötő törvények biztosítják. Ezért Polikarov arra az álláspontra jut, hogy a kategóriák osztályozásának alapját a dialektikus materializmus törvényei képezik. Ebből következően a kategóriák két alapvető osztályba: az ontológiai és a gnoszeológiai osztályba sorolhatók, amelyek mindegyikének megvan a maga belső osztályozása.

Polikarovtól eltérően Atanasz Marinov úgy véli, hogy a kategóriák osztályozásánál

az anyag kategóriáját kell elfogadni kiindulópontul.⁵ Ő a kategóriákat több csoportba osztja. Az első csoport azokat a kategóriákat tartalmazza, amelyek a dolgok legmélyebb lényegét és egységét tükrözik — anyag, mozgás, tér, idő, tükrözés, ellentmondás stb. A második csoportba azok a kategóriák tartoznak, amelyek kétvélasztott, kölcsönösen összefüggő oldalakat, kapcsolatokat és irányzatokat fejeznek ki — minőség és mennyiség, forma és tartalom stb. A harmadik csoportba azok a kategóriák tartoznak, amelyek ugyanannak a sornak a kapcsolatait tükrözik — törvények, lényeg stb. A szerző védelmezi azt az eszmét, hogy a filozófiai kategóriák szubordinációja mozgókon és nem fogható fel kizárólagosan egyenesvonalúnak, megfordíthatatlannak, mint a rész tudományok kategóriáinál.

A lényeg és a jelenség, a szükségszerűség és a véletlen, a megismerés szubjektuma és objektuma, az okság, a szabadság és a szükségszerűség, az egyes, a különös és az általános, a rész és az egész stb. kategóriáit, valamint a lényegükkel, kölcsönös kapcsolataikkal és metodológiai funkcióikkal kapcsolatos kérdéseket különbözőképpen értelmezik. A legutóbbi évtized filozófiai irodalmában az egyes, különös és általános kategóriáinak több felfogásával találkozunk. Egyes szerzők (A. Bánkov, D. Szpaszov és mások) az egyes tárgyként kezelik, az általánoshoz pedig a tárgyak tulajdonságait és viszonyait sorolják. Ilija Taszev⁶ ezekkel a kategóriákkal kapcsolatban azon az állásponton van, hogy az egyes nem azonos a különálló jelenséggel, az általános pedig az egyezés és a hasonlóság a természetben. Az általános az, ami a dolgokban megegyezik, ami felépítésükben, változásukban, tulajdonságaikban, mennyiségükben és minőségükben stb. ismétlődik. A különös nem a dolgok és jelenségek önálló ismertetőjegye, hanem egyes vagy általános, más egyestől vagy más általánostól való eltérése vonatkozásában véve.

A szükségszerűség és a véletlen kategóriáival N. Mihova foglalkozik rendszeresen. Azt a nézetet képviseli, hogy a szükségszerűség és a véletlen egymáshoz való viszonya a meghatározottság és meghatározatlanság közötti viszony specifikus megnyilvánulása. A szükségszerűség az okok és következmények egy végtelen szövevényén keresztül létezik és érvényesül, anélkül, hogy erre korlátozná. Irányítja, „kanalizálja” az oksági kölcsönhatások változatosságát, anélkül, hogy egységesít-

³ G. Girginov: „A tudomány ismeretelméleti problémái”, Szófia N. I. 1966 (bolgárul).

⁴ a) I. Taszev: „Egyes és általános”, Szófia 1966 (bolgárul). b) Sz. Popov: „Az okságról”, BKP kiadója 1962 (bolgárul). c) N. Mihova: „Szükségszerűség és véletlen”, N. I. 1972 (bolgárul). d) A. Marinov: „A dialektika kategóriái és törvényei”, BKP kiadója, 1970 (bolgárul).

⁵ A. Marinov, i. m.

⁶ I. Taszev i. m.

tené azt. A szükségszerűség itt felvázolt koncepciója a szükségszerűséget mint viszonylagos meghatározottságot, megállapodottságot jellemzi, feltárja szerepét az ok–okozati kapcsolatok sorrendbe rendezésében és stabilizálásában. A véletlent, állítja Mihova, ott kell keresni, ahol variációk, „eltérések”, meghatározatlanság van. Szerinte az oksági közvetlenebb kapcsolatban van a véletlenekkel, mint a szükségszerűséggel, a konkrét oksági kölcsönhatások eredményezik az egyes változatosságát, a véletlen események gazdagságát.

Az utóbbi esztendőök folyamán aktuálisá vált logikai problematika három alapvető területet ölel fel: a formális logika kérdéseit, a dialektikus logika kérdéseit és a dialektikus logikának a matematikai logika hagyományos kérdéseire való viszonyát.

Todor Pavlov a gnoszeológia problémáival együtt kidolgozta a formális és a dialektikus logika alapvető problémáit is.

Pavlov szerint a logika a filozófia magja. A logikát Lenin meghatározásának szellemében értelmezi (nemcsak a gondolkodás külső formáinak, hanem az összes anyagi és szellemi dolgok fejlődéstörvényeinek a tudománya is). A logikának, hangsúlyozza, tartalmi jellege van. A logika nemcsak a gondolkodás általános fejlődéstörvényeinek a tudománya, hanem az objektív valóság mint egész legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek is; a gondolkodás formáinak története a gondolkodás objektumai történetének objektív tükrözése. Innen kiindulva a logikát mint a legáltalánosabb tartalmi gondolkodás tudományát határozza meg.

Egyes bolgár filozófusoktól eltérően Todor Pavlov a formális logikát filozófiai diszciplinának tekinti. Mind a dialektikus, mind a formális logika tárgyát az igazság, azaz az igazsághoz eljutó gondolkodás képezi. Éppen ezért a formális logika is, a dialektikus logika is filozófiai diszciplinák, mivel csak a filozófia foglalkozik az igazság problémájával.

Tartalmas T. Pavlovnak az a tézise, hogy a dialektikus logika a dolgokat változásukban és fejlődésükben veszi, de tükrözi viszonylagos állandóságukat is. A dialektikus logika igazolja a világ abszolút, örök és megsemmisíthetetlen anyagit is. A formális logika korlátozott, mert csak a dolgok és jelenségek állandóságát veszi figyelembe, és elvonatkozott azok változásától. Pavlov szerint a dialektikus logikát nem szabad a dialektikus módszerrel azonosítani.

A hagyományos logika problémáit, a logika és a dialektikus logika történetét kutatja A. Bänkov. „A logika története” című művében a logika történeti fejlődésé-

nek alapvető korszakait és főbb képviselőit tárgyalja. „Logika” című művében (1958) az ítélet kéttagú szerkezetének megalapozásával összefüggő kérdéseket elemez, és az ítéletek osztályozásának eredeti vázlatát adja. Javasolja a bizonyítás induktív és deduktív fajtája mellett egy új bizonyítási fajta, a traduktív bizonyítás bevezetését is.

Bänkov sikeres kísérletet tesz a dialektikus logika alapvető problémáinak rendszeres kifejtésére.⁷ Általánosítja a dialektikus logika problémáinak jelenlegi helyzetét és történelmi fejlődését. Következőesen érvényesíti Leninnek a logika, az ismeretelmélet és a dialektika azonosságára mint a logikai kategória tartalmi voltának és dinamikusságának kifejeződésére vonatkozó eszméjét. Bänkov számos új kérdést is felvet: a logikusság aspektusának, a dialektika rendszerének, az ítéletek osztályozásának kérdését stb.

A matematikai és a szimbolikus logika problémáit D. Szpaszov kutatja. „Az új és a régi a logikában” című művében (1958) megalapozott kritikának veti alá a logikai pozitívizmus alapkonceptióit. Szpaszov a logika, a dialektika és a gnoszeológia azonosságának tézisével védelmezi. A dialektikus logika, állítja, egyáltalán nem igényli az egyes dialektikus fogalmakat, ítéleteket és következtetéseket. A dialektika magukban az elemi logikai gondolkodásformákban létezik. A logika egybeesik a filozófiával, mert amikor materialista módon megoldja a gondolkodás helyességének kérdését, ugyanakkor pozitív választ ad a megismerhető létnek a gondolkodást megelőző és attól független létezésének problémájára is. Szpaszov szerint a logika filozófiának bizonyul, mivel a megismerésre vonatkozó törvényei az objektív valóság legáltalánosabb tézisének ismeretét jelentik, és azokat nem lehet ezektől függetlenül vizsgálni.

„A lingvisztika filozófiája a lingvisztikai filozófia ellen” című könyvében (1970) Szpaszov mélyrehatóan elemzi a modern polgári analitikus filozófia legnevesebb képviselői tanainak általános lényegét és egyedi sajátosságait. Rámutat, hogy a lingvisztikai filozófiának nincs tudományos létjogosultsága, mivel az általános filozófiai elveket nem lehet kielégítően megalapozni egyetlen tudomány terület adataival. Szpaszov szerint a lingvisztikai filozófiától eltérően a lingvisztika filozófiája lehetséges is, szükséges is. Hatással lehetnek rá a nyelv adatai, de nem lehet csupán ezek alapján felépíteni. A filozófiai-ling-

⁷ Lásd A. Bänkov: „Dialektikus logika”, N. I. 1971 (bolgáru).

visztikai tételek az elvek szerepét töltik be a lingvisztikai kutatásban.

Szpaszov „A logikairól és a nemlogikairól a szimbolikus logikában” (1959) és a „Filozófiai bevezetés a szimbolikus logikába” című műveiben (1962) elemzés alá veszi a hagyományos logika (jelesül az arisztotelészi logika) tartalmát, megvilágítja a formális és a dialektikus logika viszonyának kérdését. Kidolgozta az arány- és a függvényszámítás objektív tartalmának problémáját. Szpaszov sikerrel elemezte a logikai szemantika és a feltételes, kategorikus szillogizmus kérdéseit is. Ezeket a problémákat más művek is vizsgálják.⁸

Sz. Petrov „Logikai paradoxonok a filozófiai interpretációban” című könyvében (1971) megfontolásokat sorakoztat fel az ún. „nem-népszerű dialektikus hipotézis” mellett. E szerint a nem-népszerű koncepció szerint az ellentmondásmentesség hagyományos-logikai törvénye alkalmazhatóságát tekintve nem univerzális sem ontológiailag — „minden lehetséges világra” —, sem gnoszéológiailag — minden lehetséges tudományos ismeretre — nézve, hanem egyedül a logikán belüli „univerzális” törvény, mint minden analitikus igazság — a hagyományos logika formális rendszerére és annak lehetséges modelljeire, valamint a nem hagyományos logikák és azok modelljeinek többségére nézve is.

A logikai kérdések tartalmas interpretációját adja „A logika problémái” című háromkötetes gyűjtemény (1967, 1969, 1971). Az első kötetben komoly kísérlet történik az induktív logika problémáinak értelmezésére a valószínűségelmélet és a modern formális logika, valamint a dialektikus logika eredményei kapcsán. A szerzők erőfeszítései a klasszikus induktív logika tanításának továbbfejlesztésére és különösen a Bacon – Mill-féle induktív módszerek (módszer és megegyezés, módszer és eltérés stb.) tökéletesítésére irányulnak, valamint a statisztikai ismeret és módszer logikai problémáinak kidolgozását célozzák.

A második kötetben foglalt kutatások a megismerés tartalmi és formális módszereinek egységét vizsgálják meg különböző nézőpontokból, ill. támasztják alá különböző argumentumokkal.

A harmadik kötet tanulmányai a társadalomtudományok aktuális logikai problémáit, a formális logikai apparátus társadalomtudományi alkalmazásának lehetőségeit elemzik.

⁸ B. Bánkov: „Mi a matematikai logika?”, Szófia 1968 (bolgárul); B. Csendov, Szobrazsenyija o znacsenyiji matyematyiki dlja razvityiji logiki, a „Logika i metodologija nauki” c. gyűjteményben, Moszkva 1967.

A dialektikus materializmus és a logika problémáival foglalkozó főbb művek kritikai elemzése azt az alapvető tendenciát tárja fel, hogy Bulgáriában a marxista filozófián belül dialektikai-gnoszeológiai iskola jön létre, amelyre az a jellemző, hogy a materialista dialektika problémáit a tükrözélmélet elveinek következetes alkalmazása pozíciójából vizsgálja és oldja meg.

3. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS PROBLÉMÁI

A történelmi folyamatok materialista magyarázata, a történetfilozófia és a társadalmi haladás metodológiai problémái képezik a bolgár társadalomtudósoknak a történelmi materializmus pozícióiból végzett kutatásainak magvát.

A történelmi materializmusnak mint a történelem filozófiája elméleti kérdéseinek és az összes társadalomtudományokban betöltött metodológiai funkcióinak kutatása mellett a szocialista társadalom fejlődésének reális alakulása is több olyan időszert kérdést vetett fel, amelyet az elméletnek meg kellett válaszolnia. Ebben a vonatkozásban a társadalomtudományokkal foglalkozó filozófusok előtt felmerült a Bulgáriában 1944. szeptember 9-én véghezvitt népi demokratikus forradalom jellegének, lényegének és perspektíváinak kérdése. A kibontakozott vitában különböző felfogások jelentkeznek, de a tények sokoldalú elemzése és a népi demokratikus társadalmi fordulat valóóságos következményeinek alapján az a tudományos álláspont alakult ki, hogy a bulgáriai forradalom kezdettől fogva, 1944. szeptember 9. óta szocialista jellegű.⁹

Korunk egyik legnagyobb kérdését, a háború, a békeharc és a békés egymás mellett élés kérdését vizsgálja Szava Ganovszki akadémikus a „Társadalmi-gazdasági alakulat és békés egymás mellett élés” című művében (Szófia 1962, orosz nyelvű kiadása 1964).¹⁰ Ganovszki a társadalmi-gazdasági alakulatot mint a meghatározott termelési viszonyok, a meghatározott, csupán rá jellemző gazdasági struktúra alapján kialakuló társadalmi jelenségek és folyamatok rendszerét határozza meg; a társadalmi-gazdasági alakulat a társadalom fejlődésének történelmileg meghatározott szakasza.

Ganovszki konkretizálja Leninnek a társadalmi-gazdasági alakulat fejlődésének

⁹ Lásd „A Bolgár Kommunista Párt hetedik kongresszusának határozata”, gyorsírói jegyzőkönyv, Szófia 1958, 616 – 617 (bolgárul).

¹⁰ „Obscsesztyvenno-ekonomiceszkaja formacija i mirnoje szoszuscsesztyvovanyije”, Moszkva 1964.

két momentumára vonatkozó koncepcióját: 1. minőségi ugrás az egyik társadalmi-gazdasági alakulatóból egymásik, magasabbrendű alakulatóba történő átmenetnél; 2. ugyanannak a társadalmi-gazdasági alakulatónak a szakaszos fejlődési folyamata. Minden társadalmi-gazdasági alakulató az általános és specifikus törvényszerűségek rendszerét tartalmazza. Az általános és az egyes dialektikus kölcsönviszonyában a meghatározó, vezető tényező az általános, mivel ez tárja fel a dolgoknak, a folyamatoknak a lényegét — adott esetben az adott társadalmi-gazdasági alakulató fejlődését és általánosságban a társadalmi fejlődést.

Ganovszki szerint a kulturális forradalom szerves részét képezi a szocializmus építési folyamatának. A kulturális forradalom lényege az, állapítja meg, hogy a dolgozók elsajátítják mindazokat a szellemi értékeket, amelyeket az emberiség létrehozott.

A bolgár filozófusok nagy részének kutatásai azokra a rendkívül lényeges problémákra összpontosultak, amelyek a szocializmusban bekövetkező osztály- és társadalmi változásokhoz, a szellemi és a fizikai munka, a város és a falu közötti különbségek felszámolásához, valamint a mai bolgár társadalom szociális szerkezetéhez kapcsolódnak.¹¹

A maradványok problémáit, mint a szocializmus körülményei között specifikus problémákat vizsgálja Sz. Mihajlov.¹² A maradványokat létrehozó és fenntartó tényezőket lényeges és nem lényeges (ideiglenes, véletlen, külső) tényezőkre osztva arra az álláspontra jut, hogy lényegesek azok a tényezők, amelyek a szocializmus specifikus lényegének szükségszerű vonásaihoz sorolhatók. A nem lényeges tényezők pedig mindenekelőtt a szocialista társadalmi rendszernek azok a vonásai, amelyek annak nem immanens logikáját fejezik ki. A második csoporthoz sorolja a szerző a gazdasági elmaradottságot, a magántulajdon maradványait, a társadalmi irányításban mutatkozó hibákat és hiányosságokat, a polgári befolyást, a természeti csapásokat, egyes pszichológiai-fiziológiai tényezőket.

N. Jahiel egyetemi tanár a város és a

falu problémáit vizsgálja szociológiai aspektusból. A város és a falu mint társadalmi jelenségek szociológiai jellegének feltárásához a rendszertani-strukturális megközelítést alkalmazza. Jahiel szerint a város és a falu közötti lényeges különbségek megszüntetése a következő alapvető irányokban történik: a) a város és a falu egyes szerkezeti komponenseiben bekövetkező változások; b) külön-külön a város és a falu egész szerkezetében bekövetkező változások; c) a város és a falu mint szociológiai struktúrák kölcsönös kapcsolataiban bekövetkező változások.

Aktuális kérdések az állam jellegében bekövetkező változások, ösztönei állammá való átalakulásának feltételei, valamint a demokratizálás kérdése a szocializmusban. Ezeket a problémákat széles körben és érdemben vizsgálja a mai bolgár filozófiai irodalom.¹³

P. Gindev professzor a szocialista állam kategóriájának logikai és elméleti szükségességét elemzi. Ennek az elemzésnek az alapján feltárja a népi demokratikus állam lényegét. Kidolgozza a szocialista demokrácia továbbfejlesztése útjainak, eszközeinek és formáinak kérdéseit is. Gindev elemzi a szocialista demokrácia, a proletárdiktatúra és a szocialista állam kategóriái közötti kölcsönös kapcsolatokat.

Az egyik fontos elméleti probléma, amelynek a szocializmus építésénél minden egyes országban jelentősége van, a társadalom egyetemes, általános és részleges törvényei arányának a problémája. Sok munka vizsgálja az általános törvényeket és azok specifikus megnyilvánulását Bulgária mint szocialista állam fejlődésében.

A társadalmi fejlődés egyik lényeges kérdése a szubjektív tényező szerepe a szocializmus építésében. Ez a probléma szorosan kapcsolódik a társadalmi szabadság kérdéséhez is. Ezzel a problémával többek között T. Válov foglalkozott.¹⁴ Azt a tézist védelmezi, hogy a szubjektív tényező két oldal egységét jelenti: a társadalmi csoportok és osztályok eszmei egységének és ugyanezen csoportok és osztályok — ezeknek az eszméknek megfelelő — szervezetének egységét. Ezek a kérdések a „szociális szubjektum” kategóriájával állnak kapcsolatban.

¹¹ Sz. Mihajlov: „A szellemi és a fizikai munka közötti ellentmondás felszámolása”, BAN 1959 (bolgárul); N. Jahiel: „A város és a falu (szociológiai aspektusok)”, Szófia 1966.; M. Markov: „A Bolgár Népköztársaság osztálykapcsolatainak kérdéséhez”, Szófia 1960.; „Társadalmi és osztályváltozások a Bolgár Népköztársaságban a fejlett szocialista társadalom építése során”, Szófia 1965.; V. Ivanov: „A BNK társadalmi és osztályszerkezete”, Szófia 1970 (bolgárul).

¹² Sz. Mihajlov: „Szocializmus és maradványok” Szófia 1962 (bolgárul).

¹³ P. Gindev: „A szocialista demokrácia fejlődése Bulgáriában”, BAN 1965.; P. Gindev: „Demokrácia, szabadság, felelősség”, Nauka i izkustvo 1969.; P. Szlavov: „A szocialista államiság kommunista öngazgatásba történő átvétele kérdéséhez”, BKP kiadója 1964.; Sz. Angelov: „A népi demokratikus állam — a szocializmus felépítésének fő fegyvere Bulgáriában”, Szófia 1958 (bolgárul).

¹⁴ T. Válov: „A szubjektív tényező szerepéről a társadalmi fejlődésben”, Szófia 1957; T. Válov: „A szociális szubjektum és funkciói”, Szófia 1971 (bolgárul).

A filozófiai-szociológiai irodalom mélyrehatóan tanulmányozza az „elidegenedés” kategóriáját (T. Pavlov, Sz. Popov, N. Trendafilov, Sz. Szimeonova és mások). Ezek szerint a filozófusok szerint az elidegenedés az osztálytársadalmak szülötte, és az egyén szabadsága bizonyos fokú hiányának bizonyítéka; a szocializmusban az elidegenedés formái jelentős mértékben korlátozódnak, hogy a kommunista társadalomban teljesen megszűnjenek.

A társadalmi folyamatok tudományos irányításának problémái a szocializmusban igen nagy és aktuális jelentőségre tesznek szert. Az irányításra vonatkozó sok meghatározás és álláspont azt mutatja, hogy az irányítás mind terjedelmét és tartalmát, mind pedig lényegét tekintve komplex, sokoldalú probléma. Az irányításra vonatkozó minden meghatározás a rendszer fogalmához kapcsolódik. Ezekkel a problémákkal az utóbbi néhány évben a szakirodalom rendszeresen foglalkozik.¹⁵

Vizsgálat tárgyát képezik a kutatási folyamat sajátosságai és a társadalomirányításban betöltött szerepe. N. Sztefanov az irányítás absztrakt strukturális modelljét és a társadalomirányítás információs-logikai struktúráját elemzi. A társadalmi információ rendszerében az információs rendszer két típusát különbözteti meg — a deskriptív és a preszkriptív típust. A kibernetikai-információs megközelítés lehetővé teszi három alapfogalom — a) a tudomány mint információs rendszer; b) a tudományos információ és c) a metainformáció — elkülönítését.

M. Markov a „Szocializmus és irányítás” című munkájában rámutat a szocialista társadalom tudományosan megalapozott irányításának szükségességére. Főleg három objektív indokra mutat rá: a társadalmi törvények statikus jellegére; a társadalmi-történelmi folyamat sokvariációs voltára és a szocialista társadalmi rendszer létrejöttének és fejlődésének nem ösztönös jellegére. A társadalomirányítás elméletének alapvető tárgya M. Markov szerint a társadalmi viszonyok irányítása.

Az irányítást kibernetikai aspektusban is vizsgálják, mint információs folyamatot (az információ beérkezésének, feldolgozásának és továbbításának folyamata), valamint funkcionális aspektusban, mint az irányított rendszerre gyakorolt meghatározott hatást.¹⁶ Nagy jelentőséggel bír-

nak a szerzők által az irányításnak mint információs folyamatnak a lezajlási rendjére kidolgozott módszerek és a rendszerek biztonságát fokozó módszerek is.

„A tudomány és a társadalom irányítása” című kollektív mű (1972) a vizsgált problémákat két fő csoportba sorolja: filozófiai-metodológiai és tulajdonosi-irányítási problémák. Ez a mű bizonyos értelemben a szocializmusbeli társadalmi folyamatok irányításának vonatkozásában végzett egyéni vizsgálatok eredményeinek általánosítása.

A történelmi materializmus kérdéseinek kidolgozása terén a bolgár filozófusok között bizonyos eltérések tapasztalhatók a történelmi materializmus mint tudomány tárgyát és jellegét illetően. Az egyik álláspont szerint a történelmi materializmus vizsgálja mind a társadalmi lét és a társadalmi tudat közötti viszonyt, mind pedig a társadalomirányítás legáltalánosabb törvényeit. Innen a különálló szociológiai tudomány kérdésének felvetése nem bizonyítható.

A másik álláspont védelmezői hangsúlyozzák, hogy a történelmi materializmust nem lehet azonosítani a szociológiával. A történelmi materializmus mellett létezik az önálló, általános szociológiai tudomány is, mint résztudomány. Ez a társadalom szerkezetét és fejlődésének specifikus törvényeit kutatja.¹⁷

A történelmi materializmus kérdéseit és a szociológiához való viszonyát vizsgálva Zs. Osavkov „Történelmi materializmus és szociológia” című munkájában (1957 és 1970) megkísérli feltárni a történelmi materializmus és a marxista szociológia tárgyát és struktúráját. Osavkov szerint a marxista szociológia tartalma a tudományos szocializmus (kommunizmus).

Az 1957-es vitával szoros kapcsolatban áll K. Vaszilev „Bevezetés a történetfilozófiába” című műve (1961). A szerző argumentáltan védelmezi azt a tézist, hogy a történelmi materializmus filozófia, de emellett létezik a társadalom általános résztudománya, a szociológia is.

A társadalmi tudatnak és a társadalmi létnek mint a történelmi materializmus

¹⁵ Bulgáriában először T. Pavlov alapozta meg azt a tézist, hogy a történelmi materializmus mint filozófiai tudományon kívül létezik a marxista-leninista szociológia is mint a társadalom legáltalánosabb, elméleti résztudománya, s hogy a szociológia foglalkozik a társadalom szerkezetének és fejlődésének, szerkezeti törvényszerűségeinek a vizsgálatával. (Lásd T. Pavlov: „Tükrözésemleket”, Szófia 1945. „Filozófia és társadalomtudomány” c. fejezet.) „A társadalom résztudományi fogalma, írja, éppen a társadalom struktúrájára és strukturális törvényszerűségére vonatkozik. A társadalom filozófiai fogalma a társadalmi-történelmi valóságra, mint olyan objektív realitásra vonatkozik, amely többé vagy kevésbé híven és teljesen az emberek társadalmi tudatában tükröződik vissza.” Uo. 391.

¹⁶ N. Sztefanov: „Tudomány, norma és irányítás”, BKP kiadója 1969.; M. Markov: „Szocializmus és irányítás”, BKP kiadója 1971 (magyar kiadása: Kossuth Könyvkiadó 1973); N. Sztefanov—N. Jahiel—Sz. Kacsauov: „Irányítás, modellés, prognosztika”, BKP kiadója 1970.; A. Kátov: „Irányítás és tudomány”, AONSZU, Szófia 1971 (bolgárul).

¹⁷ N. Sztefanov—N. Jahiel—Sz. Kacsauov, i. m.

központi kategóriáinak lényegét és sajátosságait vizsgálja T. Sztocsev „Társadalmi lét és társadalmi tudat” című monográfiája (1972).

A történelmi materializmus elméleti problémáinak sokéves kutatását általánosítja „A történelmi materializmus kérdései” című kollektív mű (1969). A mű első része, „A történelmi materializmus — a marxista-leninista filozófia elválaszthatatlan alkotórésze”, a megismerés objektumával és formáival, a marxista filozófia szerkezetével és alkotórészeivel, valamint a történelmi materializmus tárgyával kapcsolatos kérdéseket tárgyalja. A történelmi materializmust, mint a társadalmi megismerés legáltalánosabb módszerét fogják fel. „A társadalmi fejlődés objektív dialektikája” címet viselő második fejezet azt a nézetet támasztja alá, hogy a társadalom önrányító és önszabályozó rendszer.

A társadalomtudomány metodológiai problémái kidolgozásának három fő iránya: a jogtudomány metodológiai problémái; a történelemtudományok metodológiai kérdései; a társadalomtudomány metodológiájának általános problémái. Todor Pavlov akadémikus több művében különböző aspektusokból veti fel a társadalomtudomány metodológiájának kérdését és különösen az elmélet és a történelem problémáját.

A „Tükrözésemélet” és a „Bulgária marxista történelme” (1954) című könyveiben Pavlov érdemben kidolgozza az elmélet és a történelem viszonyának problémáját, amelynek nagy metodológiai jelentősége van minden történeti tudomány számára. Arra a megállapításra jut, hogy az elmélet formáját tekintve nem történeti, de tartalmát tekintve történeti. A történelem pedig formailag történeti, de elméletileg-logikailag megalapozott.

N. Sztefanov „Társadalomtudományi elmélet és módszer” (1959) és „A történelemtudomány metodológiai kérdései” (1962) című könyveiben a történelem és az elmélet viszonyát, a tényeknek a történelmi ismeretben betöltött szerepét, a történelmi megismerés lényegét és jellegét, valamint a társadalomtudomány metodológiájának jelentőségét vizsgálja. Szerinte minden kutató olyan elvekkel dolgozik, amelyeknek két sajátosságuk van: *a*) döntő szerepük van a tudományos elemzés követelményeinek realizálásában, és *b*) elméleti megalapozásuk túlhaladja annak a tudománynak a határait, amelyek céljaira felhasználják őket. S éppen ezek az elvek jelentik a tudományos megismerés metodológiájának a tartalmát.

Sztefanov szerint a metodológia tanítása két fő területet ölel fel: *a*) szisztema-

tológia, amely a metodológiai rendszerek felépítési elveit vizsgálja, és *b*) pragmatológia, amely a metodológia leghatékonyabb megváltoztatásának útját tárja fel. Maga a metodológia három területet foglal magában: általános metodológia (azok a problémák, amelyek az összes társadalomtudományokra vonatkoznak), különös metodológia (az egyes tudománycsoportok problémái) és saját metodológia (az adott tudomány specifikus problémái). Minden egyes területen a problémák négy faja létezik, amelyek *a*) a tudomány tárgyának tárgyi karakterisztikájával; *b*) tárgyi-elméleti karakterisztikájával; *c*) metateoretikus karakterisztikájával és *d*) metasociális karakterisztikájával kapcsolatosak.

Az elmélet és a történelem problémáival sikeresen foglalkozik V. Dobrijanov. „Elmélet és történelem” (1965), „Az elméleti és történelmi megismerés metodológiai problémái” (1968) és „Az antihistorizmus nyomora” (Szofia 1969) című könyveiben a kutatás, a megismerés és a kifejtés történelmi és elméleti módszerei közti viszonyt vizsgálja. Sikeres kísérletet tesz a „történelmi”, „elméleti”, „rendszer” stb. fogalmak tartalmának feltárására, ami elősegíti az elméleti és a történelmi megismerés objektuma és tárgya közötti különbség tisztázását.

P. Gindev egyetemi tanár a jogi normák ismereti tartalmát tisztázza a felépítési rendszerében, a logikai ismeret szerepét a jogban. Ő különösen az igazság problémáját vizsgálja a büntetőjogban, a logikai és a történelmi, az érzéki és az absztrakta dialektikáját a büntetőeljárás ismeretekben stb.

A BKP X. kongresszusa után sikerrel folyik a fejlett szocialista társadalom jellegének és szakaszainak kutatása és vitája is. A BKP új programja által az érett szocialista társadalom felépítésével kapcsolatban felvetett problémák N. Iribadsakov és V. Dobrijanov egyetemi tanárok monográfiáiban találtak interpretációra és megoldásra.

A Bolgár Kommunista Párt programjának megjelenése (1971) után tovább folytatódik a vita a kommunista társadalmi-gazdasági alakulat periodizációjáról és különösen annak első fázisáról. N. Iribadsakov szerint¹⁸ a fejlett szocialista társadalom törvényszerű szakasz az emberiségnek a kapitalizmusból a kommunizmus felé tartó világtörténelmi fejlődésfolyamataiban; a szocializmus legmagasabb és utolsó szakasza, amelyben a sokoldalúan fejlett szocialista termelési és társadalmi

¹⁸ N. Iribadsakov: „A fejlett szocialista társadalom”, Nauka i izkusztvo 1972 (bolgárul).

viszonyok a sokoldalú és magas fejlettségű technikai-tudományos forradalomra, e forradalom korszakalkotó eredményeinek gyakorlati alkalmazására támaszkodnak a társadalmi élet és tevékenység minden szférájában, a társadalom valamennyi tagjának érdekében.

Fejldésének ebben a szakaszában a szocializmus realizálja összes potenciális lehetőségeit a termelőerőknek, a társadalmi viszonyoknak és intézményeknek, a néptömegek életszínvonalának és kultúrájának, az emberi személyiségnek a fejlesztésére. Érettségének szakaszában a szocializmus realizálja végső célját, a társadalmi osztályoknak és az államnak mint osztályjellegű politikai intézménynek a megszüntetését. A szocialista állam össznépi állammá válik, eléri a szocialista állam fejlődésének legmagasabb fokát és végső határát, amikor az irányítási funkciók a társadalomban fokozatosan átmennek a társadalmi-állami szervek és személyek funkcióiból maguknak a néptömegeknek az öntevékenységébe, a kommunista önrányításba. Ezért a fejlett szocialista társadalom a szocialista társadalmi közösség legmagasabb formája, amely a legvilágosabban feltárja a szocializmus teljes és mindenirányú fölényét minden jelenlegi és jövőbeli kapitalista társadalommal szemben.

„A fejlett szocialista társadalom felépítése” című monográfiájában (Szófia 1973) V. Dobrijanov azt a tézist védelmezi, hogy az érett szocialista társadalom (fejlett szocializmus) kritériumának komplex kritériumnak kell lennie.

Dobrijanov a szocializmus főbb szakaszainak következő periodizációját javasolja: 1. átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba; 2. a fejlett (érett) szocialista társadalom építésének szakasza; 3. magának a fejlett szocialista társadalomnak a szakasza.

4. A FILOZÓFIATÖRTÉNET ÉS A MODERN POLGÁRI FILOZÓFIA KRITIKÁJA; AZ ESZTÉTIKA, AZ ETIKA, AZ ATEIZMUS PROBLÉMÁI

A filozófiatörténet területén központi helyet foglal el a bolgár filozófiai örökség, a filozófiai gondolkodás világtörténetének számos ókori és klasszikus kérdése. Tanulmányozzuk a bulgáriai filozófiai gondolkodás fejlődésének legfontosabb szakaszait, az egyes iskolákat és a filozófia egyes művelőit, akik lényegesen hozzájárultak a nemzeti filozófiai kultúra fejlesztéséhez, és jelentőséggel bírnak az európai filozófia fejlődése szempontjából. Ebben a vonatkozásban a leglényegesebb eredményt az alábbi kollektív művek jelentik: „A bolgár filozófiai gondolkodás története” (I.

kötet 1970, II. kötet 1973), „A bolgár filozófiai gondolkodás rövid története” (Szófia 1973), „A bolgár filozófiai gondolkodás II évszázada” (1973) orosz és angol nyelven, valamint a Bolgár Filozófiai Antológia (1973, két kötet).

A modern polgári filozófia kritikája területén a kapitalista országok olyan legbefolyásosabb filozófiai irányzatainak vizsgálatával foglalkozunk, mint az egzisztencializmus, az ortegaizmus, a lingvisztikus filozófia, a freudizmus stb.

Mélyrehatóan tanulmányoztuk a modern antikommunizmus ideológiáját, felvázoltuk főbb irányzatait, alapvető szakaszait és jellemző vonásait a XX. század második felében. Ezeket a területeken N. Iribadzakov egyetemi tanár szerzett komoly érdemeket kutatásaival.¹⁹

Az esztétika területén a bolgár marxista-leninista elmélet jelentős előrehaladást ért el és nemzetközi jelentőségre tett szert. Az esztétikai gondolkodás szolid hagyományai D. Blagoev, G. Bakalov és T. Pavlov alkotótevékenységére nyúlnak vissza. Ezeket a hagyományokat a bolgár esztétikák jelentős osztága szélesítette ki és mélyítette el az esztétika érdemi és aktuális problémáinak kidolgozásával.

Az egyik legnagyobb vívmány ezen a területen az idealista koncepciók felszámolása a bolgár esztétikai gondolkodásban és a marxista-leninista felfogás végleges megszilárdítása. Ezt a folyamatot a formalista és revizionista elhajlások elleni állandó küzdelem kíséri az esztétikai kutatások területén.

Todor Pavlov számos művében az esztétikai tudomány több lényegbeli kérdését veti fel. Erőfeszítéseit mindenekelőtt a művészet tárgyának kérdésére, a világnézet és a művészi módszer problémájára irányítja, valamint olyan kérdésekre, mint a tipikus a művészetben, a művészet pártossága stb. Pavlov helyes válaszokat adott az irodalmi és esztétikai hagyomány bonyolult kérdéseire.

Az esztétika különböző kérdéseiben folytatott viták, K. Gordanov, I. Paszi, A. Natan és mások művei tovább mélyítették a nézetek argumentáltságát, jobban megvilágították a tükrözésemélet fundamentális jelentőségét a művészet számára és feltárták az alkotói momentum nagy jelentőségét a művészeti alkotások létrehozásában, a valóság művészi ábrázolásában.

¹⁹ N. Iribadzakov: „A marxizmus modern kritikái”, Szófia 1961.; N. Iribadzakov: „Az alkotó marxizmus védelmében”, Szófia 1962.; N. Iribadzakov: „A polgári filozófia a történelem ítélszéke előtt”, Szófia 1971.

Az etika és a tudományos ateizmus a filozófiai gondolkodás olyan területei, ahol filozófusaink az utóbbi években láttak hozzá a rendszeres kutatásokhoz.

Etikusaink erőfeszítései elsősorban az etika kategóriarendszerének pozitív kidolgozására, a múlt forradalmi erényeinek, az erkölcsi norma szerepének, a humanizmusnak a kutatására irányulnak.

A bolgár etika művelőinek kollektív erőfeszítései „A kommunista nevelés alapjai” című tankönyv megalkotásában realizálódtak. Jelentős eredményként könyvelhető el „Az etika problémái” című gyűjtemény és „Az etika tárgya és rendszere” című kollektív mű. Ez sikeres kísérlet tesz az etikanak mint tudománynak a megalapozására, speciális struktúrát javasol az erkölcs vonatkozásában és vizsgálja az erkölcsi tudat kialakulásának folyamatát. Sz. Angelov, V. Momov, L. Dramaliev és mások egyéni munkái az etikai tudomány különböző aspektusait vizsgálják.

A tudományos ateizmus a tudományos kutatás viszonylag fiatal területe hazánkban. Itt a kutatások három fő iránya: az ateizmus elmélete; a kereszténység, az iszlám és a vallási szekták kritikája a szocializmus körülményei között; az antiklerikális és ateista nézetek története. Jelentős

kutatási eredményeket publikáltak ezen a területen T. Sztójesev, N. Mizov és mások.

A bulgáriai filozófiai gondolkodás szocialista forradalom utáni fejlődése alapvető irányzatainak és fontosabb műveinek elemzése egyértelműen azt mutatja, hogy a dialektikus és a történelmi materializmus jelentik azt az alapot, amelyen a bolgár filozófia fejlődik. A materialista dialektika az egyedüli tudományos metodológia, amely a tudományos kutatások vezérelve a társadalomtudományok és a természettudományok terén. A gnoszéológia területén a tükrözélmélet alapján kialakult hagyományok jelentik a domináns tendenciát a bolgár filozófiai gondolkodás fejlődésében.

A marxista—leninista filozófia Bulgáriában az utóbbi évek során az esztétika, az etika, a tudományos ateizmus és a szociológia terén végzett komoly kutatásokkal gazdagodott. A marxista filozófusok egyre több probléma tudományos kidolgozásával járulnak hozzá a fejlett szocialista társadalom építéséhez. Az alkotó kutatások reális alapot biztosítanak a szocialista országok marxista filozófusaival fennálló kapcsolataink szüntelen fejlesztéséhez is.

(Fordította Lengyel Károly)

A MAI MARXISTA—LENINISTA ESZTÉTIKA BULGÁRIÁBAN

BORISZ CENKOV

A mai bolgár marxista—leninista esztétika helyzetét és feladatait nem érthetjük meg, ha nem szólnunk néhány szót azokról a nagyszerű hagyományokról, amelyekre méltán büszke ez az esztétika.

A marxizmus bulgáriai megalapítója, Dimitár Blagoev, egyszersmind a mi marxista esztétikánk megalapítója is volt. Blagoev mint ragyogó filozófiai elme elsősorban az esztétika módszertani elveit dolgozta ki. Az általa megkezdett munkát aztán Georgi Bakalov és Todor Pavlov folytatta. A Bolgár Írószövetség 50. évfordulója alkalmából Todor Zsivkov ezzel a kérdéssel kapcsolatban a következőket mondotta: „Dimitár Blagoev, Georgi Bakalov és Todor Pavlov a *kulturális front óriásai*, haladó értelmiségünk, munkásosztályunk, a bolgár nép büszkeségei, kommunista pártunk büszkeségei. A marxizmus—leninizmushoz híven, páratlanul gazdag erudícióval és szenvedélyes pártossággal, árhatatosan és lelkesülten harcoltak a burzsoá ideológia ellen, a kommunizmus magasztos eszméinek meghonosításáért, megtisztították az utat a szocialista

irodalom, művészet és kultúra fejlődése számára.”¹

Dimitár Blagoev és Georgi Bakalov nem érte meg a fasizmus felett aratott győzelmet Bulgáriában, Todor Pavlov viszont nagymértékben hozzá is járult a teljes diadalhoz. Az ő neve főképpen azzal a harccal kapcsolódik össze, amelyet az egész bolgár marxista ideológiai front, s benne az esztétika „leninizálásáért” vívtunk. Todor Pavlov érdemei ebben olyan nagyok, hogy ő már csaknem fél évszázada központi alakja a bolgár kulturális életnek. Pavlov filozófiai-esztétikai iskolája megszabja a tudományos-kutató és agitációs-propagandatevékenység intonációját és irányát, a BKP Központi Bizottságának irányítása mellett.

Közvetlenül 1944. szeptember 9-e után az aktív tudományos-esztétikai tevékenységnek szentelte magát Pantelej Zarev, Georgi Canev, Sztójajan Karolev, Pencso Dancsev, Alekszandár Obretenov, Georgi Dimitrov-Goskin, Ivan Ruzs, az ötvenes

¹ „Novo Vreme”, 1964/2, 5.

és hatvanas években pedig az esztéták új nemzedéke kapcsolódott be a munkába: Atanasz Sztojkov, Vaszil Kolevszki, Minko Nikolov, Zdravko Petrov, Kriszto Goranov, Atanasz Natev, Elit Nikolov, Natalija Jasztrebova, Iszak Paszi, Ana Bankovszka, Sztefan Vaszilev, Vaszil Koev, Sztanka Szimeonova, Ljudmila Kuncseva, Borisz Cenkov, Ivan Sztefanov, Nedeleso Milev, Vaszil Sztefanov, Georgi Szaev, Csavdar Dobrev, Dimitár Avramov, Ljubomir Kavaldzsev, Marija Dimitrova és mások.

A Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének Esztétikai Szekcióján kívül az esztétika művelői az Akadémia Irodalomtudományi Intézetében, Művészettudományi Intézetében, továbbá egyes felsőoktatási intézményekben, folyóirat- és lapszerkesztőségekben is dolgoznak. Nagy részük irodalmi, színházi, képzőművészeti és zenei kritikával is foglalkozik. Ez a körülmény, hogy ti. az esztétika művelését nemcsak a filozófiával mint az esztétika elméleti-módszertani alapjával kapcsolják össze, hanem az egyik vagy másik művészeti ággal is, biztosítja megfelelő kutatásaik konkrétságát és azt, hogy ők maguk aktívan bekapcsolódjanak általában az ország kulturális életébe, s közelebbről az irodalom és a művészet fejlődésébe. Működik hazánkban az Esztéták, Irodalom- és Művészettudósok Társasága. A BKP KB 1971. októberi plenumának határozata alapján jelenleg folyik a tudományos front integrálása. Küszöbön áll a szervezeti élet új formáinak bevezetése az esztétika területén dolgozók vonatkozásában is.

Jelen cikkünkben azt tekintjük feladatunknak, hogy néhány olyan aktuális problémával ismertessük meg a magyar olvasókat, melyeket a bolgár esztétika az utóbbi 10–15 év folyamán dolgozott ki.

1. TÜKRÖZÉS, INFORMÁCIÓ ÉS ALKOTÁS

A bolgár marxista–leninista esztétika főképpen azzal szerzett nemzetközi hírnevet, hogy folytatta a lenini tükrözésemélet kidolgozását.

Vitathatatlan, hogy ebben a vonatkozásban Todor Pavlov akadémikusé a legfőbb érdem, akinek neve és tevékenysége már rég ismertté vált Bulgária határain túl is. „Tükrözésemélet”-e, amely először orosz nyelven jelent meg 1936-ban, nemzetközileg is az egyik legmagasabb csúcsa a marxista–leninista filozófiai gondolat továbbfejlesztésének. Nem véletlen és nem lehet véletlenné tekinteni, hogy Pavlov már egy év múlva kiadta második nagy művét, az „Általános művé-

szetelmélet”-et, a marxista–leninista esztétika alaptételeinek első rendszeres kifejlesztését, vagy mai divatos kifejezéssel élve: a rendszeres marxista–leninista esztétika első modelljét. Az „Általános művészetelmélet”-et maga a szerző úgy értékelte, mint kísérletet a tükrözésemélet alkalmazására az esztétika területén.

És immár négy évtizede Todor Pavlov általánosan elismert szaktekintélye a tükrözéseméletnek, a marxista–leninista filozófia, esztétika, ideológia eme fundamentumának.

A Bolgár Tudományos Akadémia Kiadója 1965-ben jelentette meg Todor Pavlov akadémikus „Információ, tükrözés és alkotás” című tanulmányát, amely a tükrözésemélet továbbfejlesztésének tekintendő. Az ebben a tanulmányban kifejtett gondolatok alapján írt bevezetést Todor Pavlov „A lenini tükrözésemélet és körünk” címmel 1969-ben megjelent kollektív szovjet–bolgár–magyar és bolgár nyelvű kiadásához. Nem állhat a tükrözésemélet mai, korszerű színvonalán, aki nem ismeri a Todor Pavlov által ebben a bevezetésben kifejtett gondolatokat.

Tekintettel a jelen cikk feladataira, ebből a bevezetésből csak egyes mozzanatok emelünk ki, nevezetesen a tükrözés, az információ és az alkotás közti összefüggéseket.

A modern fiziológia, pszichológia, gnoszeológia, genetika, szociológia stb. fejlődését megfigyelve Todor Pavlov nyugtalanul állapítja meg, hogy az „információ” fogalma egyre inkább kiszorítja a „tükrözés” fogalmát. Egyes fiatal tudományos munkatársakban fel sem merül a kérdés, hogy van-e valami különbség az információ és a tükrözés fogalma között.

Hogy véget vessen ennek a minden tekintetben veszélyes fogalomzavarnak, Todor Pavlov ebben a bevezetésben azt tekinti feladatának, hogy megvilágítsa, mi a közös és mi az eltérő e két fogalomban. A tudomány avangárd-hajtásainak egész jelenlegi fejlődése alapján arra a következtetésre jut, hogy az információs folyamatok: „új objektív-reális mozgásfajta”.² De mivel a tükrözés is az anyag egyetemes sajátossága, felmerül a nagy kérdés: mi a viszony az információ és a tükrözés között. Mielőtt azonban tisztáznánk ezt az egységet, látnunk kell az információ lényegét. Todor Pavlov ezt abban látja, hogy „az információ mint információ nem tartalmazza a szubjektivitás semmiféle elemét vagy oldalát, míg viszont a pszichikus képmás vagy a tudat nem egyszerűen kép-

² T. Pavlov: „Izbrani proizvedenija”, 10, 17.

más, hanem éppen az objektív-valóságos dolgok szubjektív képmása”.⁵

Természetesen az adott esetben az emberi tudattal összefüggő, legmagasabb rendű tükrözésről van szó. Világos tehát, hogy a „tükrözés” fogalmának az „információ” fogalmával való bármely felcserélése nem jelent mást, mint a szubjektivitás, a tudatosság, a pszichikusság felcserélését olyan folyamatokkal, amelyek semmiféle szubjektivitással, tudatossággal, pszichikussággal nem rendelkeznek.

Ezzel azonban még nincs kimerítve a kérdés.

A dolog lényege az, hogy az emberi szervezet az információ és a tükrözés egysége, vagyis a tükrözés információs folyamatainak és pszichikus folyamatainak egysége, olyan egység, amelynek kísérleti vizsgálataira csak ezután kerül sor. Ez az egység dialektikus, s éppen mint ilyen különbséget is foglal magában — az információ és a tükrözés különbségét, amelyről fentebb szó volt. Az információnak és a tükrözésnek ez a dialektikus egysége — teszi hozzá Pavlov — az evolúció alacsonyabb fokain is megtalálható. Nagyon értékes Pavlovnak az a gondolata, hogy az információ mint „a természet, a társadalom és az emberi szervezet sajátos objektív-reális mozgásfajtája néhány más tényezővel és bizonyítékkal együtt felhasználható Lenin ama gondolatának alátámasztására, hogy a tükrözés bármely anyagnak a sajátossága, olyan sajátosság, amely lényegében rokon, de nem azonos az érzékeléssel, vagyis nincs szubjektív oldala”.⁶

Az esztétika területén vannak szerzők, akik mindenképpen szeretnék szembeállítani az alkotást a tükrözéssel, és az alkotás olyan koncepcióját megalapozni, amelynek semmi köze sincs a tükrözéshez. Ilyen szerző például Roger Garaudy. Mielőtt még renegáttá vált volna, „Parttalan realizmus” című könyvében azt az álláspontot fejtette ki, hogy az alkotás nem az objektív valóságnak a szépség törvényei szerint való tükrözése, hanem merőben új valóság létrehozása. Elegendő azonban feltennünk a következő kérdést: miből jön létre ez a merőben új valóság, hogy világossá váljék, hogy a Semmiből keletkezik, vagyis hogy egyáltalán lehetetlen létrehozni.

Todor Pavlov kategorikusan leszögezi: „Az alkotás folyamata elképzelhetetlen az objektív-reális valóságnak az emberi tudatban való szubjektív visszatükröződése nélkül. Mindama kísérleteket, hogy például a realista esztétikát úgy alapozzák meg, hogy közben tagadják vagy lebecsülik az

objektív-reális valóságnak az alkotóművész tudatában való szubjektív tükröződését, azzal tetőzték be, hogy a művészi alkotást (s ez mindennemű alkotás szempontjából jelentőséggel bír) mint teljesen szubjektív önkényt és misztikumot fogták fel, ami egyértelmű az emberi megismerés és alkotás tagadásával.”⁵

A tükrözésmélet ellenfelei és kivált a revizionisták Leninnek abba a gondolatába kapaszkodnak, amely a „Filozófiai füzetek”-ben található, amely szerint az emberi tudat nemcsak tükrözi, hanem teremti is a világot. Pavlov ismételten rámutatott, hogy a „világ teremtését” itt a „világ megváltoztatásaként” kell értelmezni.⁶ Ez azt jelenti, hogy nem a betűjének, hanem a szellemének megfelelően értelmezzük Leninnek ezt a gondolatát. Elvégre Lenint a legcsekélyebb mértékben sem tekinthetjük a tükrözésmélet ellenfelének. Ellenkezőleg, tudatosan mindenféle megismerés és alkotás alapjává teszi meg ezt az elméletet.

A tükrözésméletet ellenfelei karikatúrisztikus formában interpretálják, hogy annál könnyebben „elbánjanak vele”. Például úgy vélik, hogy itt mechanikus tükrőszerű, holt tükrözésről van szó, amely teljesen kizárja a szubjektum alkotó szerepét. Todor Pavlov könnyűszerrel szétzúzza a szubjektivista esztétáknak ezt a szofizmáját. Ismételten hangsúlyozza, hogy a tükrözés alkotó tükrözés, aktív tükrözés. Ennek köszönhetően az ember nemcsak alkalmazkodik az objektív valósághoz, hanem aktívan meg is változtatja azt saját szükségleteinek és a valóság fejlődéstörvényeinek megfelelően. Ebben az értelemben a tükrözés óriási tényező az anyagnak alacsonyabbrendű formáitól magasabbrendű formái felé tartó evolúciójában. Ebből közvetlenül következik, hogy az alkotást nem szabad az információs folyamatokra redukálni, mivel az a szubjektivitás mellett individualitással is rendelkezik, ami nincs meg az információs folyamatokban.⁷

A tükrözésmélet kérdéseivel és esztétikai alkalmazásával foglalkozik Sztefan Vaszilev is. „Tükrözésmélet és a művészet specifikuma” című művét („Teorija na otryazenieto i hudozsesztvena szpecifika”, a Bolgár Tudományos Akadémia Kiadója, 1967) mint doktori disszertációt a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében védte meg. Ez a munka „Tükrözésmélet és művészeti alkotás” címmel bővített és átdolgozott formában megjelent orosz nyelven (Progressz, 1970), Todor Pavlov előszavával, amely hangsú-

⁵ Uo. 15.

⁶ Uo. 24.

⁶ Uo. 9, 824.

⁶ Uo.

⁷ Vö. uo. 825.

lyozza, hogy a szerző tovább finomítja a lenini tükrözésméletet.

A tükrözés problémája olyan bonyolult és fontos, hogy korlátlan lehetőségek vannak újabb és újabb kutatásokra a már elért eredmények alapján és a legújabb tudományos adatok általánosítása alapján. Vaszilev munkája a jelen pillanatban az egyetlen kísérlet Bulgáriában arra, hogy sokoldalúan és szisztematikusan megvilágítsa a művészet specifikumát a tükrözésmélet fényében. Ez szó szoros értelmében elméleti-módszertani tanulmány.

A könyv legfőbb értéke az, hogy a tükrözést az anyag sokoldalú tulajdonságaként vizsgálja: a szerzőt a „tükrözés – nyom”, „tükrözés – változás”, „tükrözés – válaszreakció” és „tükrözés – ráhatás” dialektikus kapcsolatukban és kölcsönös összefüggésükben megragadott problematikája foglalkoztatja. Vaszilev bizonyítja a tükrözés aktív jellegét és evolúciós tényezőként játszott szerepét, s már ezzel előkészíti a talajt ama általános következtetése számára is, hogy a művészeti tükrözés is aktív, alkotó jellegű.

A könyvnek mintegy a fele a művészeti specifikum problémájával foglalkozik, a „tükrözés – alkotás – művészet” hármas formulájának fényében. A szerző minden fronton felveszi a küzdelmet a tükrözés nélküli alkotás tézise ellen. De az adott esetben az a legfontosabb, hogy megvédi azt a tételt, mely szerint a művészet specifikuma kettősen, a művészet objektuma és szubjektuma által is meghatározott. „A művészeti tükrözés specifikuma – írja – eredménye mind a tükrözött tárgy sajátosságainak, lényegének és a valóságban való konkrét, érzékileg felfogható megjelenésének, mind pedig a tükröző vagy befogadó szubjektum sajátosságainak, lelki élete gazdagságának, gondolatai, érzelmei irányultságának, asszociációs képességének és fantáziájának, tudata sokoldalú aktivitásának.” (254.)

Annak a tételnek, hogy az alkotás szempontjából nemcsak az objektumnak, hanem a szubjektumnak is meghatározó szerepe van, az a tudományos alapja, hogy az ember a társadalmi viszonyok összessége és a valóság része, hogy az alkotásfolyamatban döntő szerepet játszanak az emberi ideák. De a szubjektum uralma az objektum fölött – nem általában, csak a konkrét alkotásfolyamatban – viszonylagos, minthogy az ember bizonyos objektíve létező törvényszerűségek alapján alkot, nem pedig azoktól függetlenül, nem önkényesen.

A tükrözésmélet fényében Vaszilev a kérdések egész komplexusát megvizsgálja, többek között a művészet ábrázoló és

artistikus elvét, a művészeti fiktitivást és kifejezést, az esztétikai és művészeti formalizmust stb.

Sztefan Vaszilev legutóbbi könyve, „A tükrözés és az alkotás filozófiai-metodológiai problémái” („Filozofszko-metodologicesztki problemi na otrazsenieto i tvoricesztkivoto”, a Bolgár Tudományos Akadémia Kiadója, 1972), lényegében korábbi munkáinak és elsősorban a „Tükrözésmélet és művészeti alkotás”-nak a folytatása.

A tükrözésmélet problémáival kapcsolatos sokéves elméleti kutatásainak eredményeképpen a szerző arra a következtetésre jut, hogy a tükrözés fogalmán a következőket kell érteni: a tükrözés „a különböző anyagi objektumok képessége a külvilág meghatározott hatásainak felfogására, feldolgozására, megőrzésére és felhasználására” a valósággal való kölcsönhatásuk folyamán”. (5.) A tükrözés ilyen felfogását a szerző Lenin „Materializmus és empirio-kriticizmus” című művének tükrözés-konceptiójára alapozza.

Új könyvében Vaszilev igyekszik megvilágítani a tükrözés és az alkotás szempontjából a tudományos-technikai forradalom egyes aktuális filozófiai-metodológiai problémáit: a modellezés és a tükrözés, az információ és a tükrözés, a jel és a tükrözés viszonyát, továbbá az objektum és a szubjektum dialektikáját a művészeti alkotásfolyamatban.

Sztefan Vaszilev felfogásának kvintesszenciája a következőképpen foglalható össze. A modellezés a tükrözésnek egyik oldala vagy formája, amely az emberi megismerő-alkotó tevékenységgel függ össze, s ennek folytán nem egyetemes jellegű, mint a tükrözés. Más a helyzet az információval. Ez mint az összes szervezett anyagi rendszerre jellemző egyetemes sajátosság közel áll a tükrözéshez, de nem azonos vele. Ami a jelet illeti, a szerző ezt a tükrözés és az alkotás segédkategóriájának tekinti. Ugyanakkor a jelet nem mindegyik, hanem csak a közvetett tükrözéssel kapcsolja össze. Eme tételek és következtetések kikristályosítása folyamán Vaszilev eredményesen csatázik azokkal a pozitívista ferdítésekkel, amelyek a tudományos-technikai forradalom problémáinak értelmezésében tapasztalhatók. Fejtegetéseinek vezérfonala a lenini tükrözésmélet.

Az alkotásnak és a tükrözéssel való összefüggésének problémájára áttérve a szerző elhatárolja egymástól a „szubjektum” és a „tudat” fogalmát. Míg a tudat a valóság eszmei tükröződése az ember fejében, addig „a szubjektum anyagi, gyakorlatilag cselekvő lény”. (111.) Következésképpen a szubjektum nem a tudattal, hanem

az emberrel azonos. Ugyanilyen értékes és termékeny a szerzőnél az „anyagi valóság” és az „objektum” fogalmának megkülönböztetése. Nem az egész objektív anyagi valóság az objektum, hanem annak csupán azok a tárgyai és jelenségei, amelyek beiktatódtak az ember gyakorlati átalakító tevékenységébe. Ezekre a pontosságokra a szerzőnek azért van szüksége, hogy eleve bebiztosítsa magát: nehogy valamiképpen lebecsülje vagy túlbecsülje a szubjektum szerepét a művészeti alkotásban. A dialektika itt az, hogy az ember egyidejűleg objektuma és szubjektuma is az alkotásnak: amikor tükrözi a valóságot, szubjektumként nyilvánul meg, de amikor önmagát tükrözi, egyidejűleg objektuma és szubjektuma is az alkotásnak. Ezzel kapcsolatban Vaszilev tisztázza az „álláspont” lényegét is, amelyet a „módszer konkréti-zálásaként” és egyszerűsített megfogalmazásaként fog fel. (133.)

Sztefan Vaszilev szerint az alkotás a valóságban korábban nem létező valami tükrözésalapjának a létrehozása. Ez a koncepció lehetővé teszi számára, hogy támadja azt a tételt, mely szerint a tükrözés passzív jellegű, az alkotás viszont aktív jellegű, azt a tételt, amely voltaképpen szembeállítja ezt a két kategóriát és nem látja dialektikus egységüket.

Az alkotás problémája parancsolólag előírja az olyan kérdések vizsgálatát, mint a hagyomány és az újítás és dialektikus egységük kérdése. A szerző ennek külön fejezetet szentelt könyvében. Az újítások különféle típusaival és ezek értékelésének kritériumával kapcsolatos eszmefuttatásai és következtetései könyvének legjobb részei közé tartoznak.

A könyvnek talán legértékesebb része a tehetség lényegének és a művészi alkotás-folyamatban betöltött szerepének megvilágítása. A szerző itt is két fronton harcol: a probléma helyes marxista-leninista interpretálásáért és az esztétika e területén megnyilvánuló szubjektívizmus következetes kritikájáért. Bátran kijelenthetjük, hogy Vaszilev jelentősen gazdagítja az alkotásról és a tehetségről szóló marxista-leninista tanítást, amely még mindig nincs megfelelő szinten kidolgozva.

Vaszilev munkája sokkal meggyőzőbb lehetne, ha felhasználta és elemezte volna az irodalom és művészet konkrét tényanyagát. A szerző azonban tudatosan mellőzte ezt, így kívánván tisztán elméleti-metodológiai jellegűvé tenni kutatásait.

2. A SZOCIALISTA REALIZMUS LÉNYEGÉRŐL

Túlzás nélkül megállapítható, hogy valamennyi esztétánk, írónk és művésztünk egyetért a szocialista realizmus elméleté-

nek fő tételeivel azóta, hogy a marxista-leninista esztétika és a szocialista realizmus a BKP történelmi jelentőségű V. kongresszusa (1948) után uralkodó helyzetbe került nálunk. A szocialista realizmus módszerének arról a meghatározásáról van szó, amelyet a Szovjet Írók Szövetségének az első szovjet írókongresszuson, 1934-ben elfogadott szervezeti szabályzata tartalmaz. A dolog lényege azonban az, hogy nem elegendő egyszerűen elfogadni a szocialista realizmust, hanem a marxista-leninista esztétikának szüntelenül gazdagítania és fejlesztenie kell ennek elméletét. Esztétikánknak nincs ennél fontosabb feladata, ha általában művészetelméletnek, s konkrétan a szocialista realista művészet elméletének tekintjük.

A szocialista realizmus a történelemben eddig ismert legmagasabb rendű művészeti módszer. Az a művészet, amelyet ennek a módszernek a segítségével hoznak létre, magában foglalja általában a művészet, vagyis a jelenkort megelőző művészet természetét is, ugyanakkor gyökeresen különbözik attól, éppen mint a legmagasabb rendű humánus művészet. E felfogás fényében Todor Pavlov hosszú évekig fejlesztette a szocialista realizmusra vonatkozó álláspontját, szerves összefüggésben általában a művészet specifikumára vonatkozó álláspontjával. „Általános művészetelmélet” című könyvében (1938) és még a könyv megjelenése után is hosszú ideig az esztétikai realitás, az eszmei-szellemi telítettség és a mérték dialektikus egységeként fogta fel a művészet specifikumát. Ugyanakkor szüntelenül hangsúlyozta, hogy a művészet eme alkotórészei közül egyik sem alkothatja önállóan a művészet specifikumát, hanem csak a három együtt, dialektikus egységben. Az ötvenes évek elején a Szovjetunióban és a többi szocialista országban a művészet specifikus tárgyával kapcsolatban kibontakozott viták után Pavlov már új művészetmeghatározást ad, amely mellett mind a mai napig kitart, nevezetesen a következő: a művészet „a világ emberi birtokbavételének a szépség törvényeire épülő formája”.⁸ Pavlov elméleti munkáiban eddig a szépségnek főként három törvényét dolgozta ki: a művészeti képmások tipizálásának is individualizálásának törvényét, a művészeti képmások haladó eszmei tartalmának törvényét, és a művészeti képmások emocionális telítettségének törvényét.

A művészet specifikumára vonatkozó eme koncepcióinak fényében Pavlov meg-

⁸ T. Pavlov: „Za markszicseszka esztétika, literaturna nauka i kritika”, 2, Szófia 1955, 497.

felelő megállapításokat tett a szocialista realizmusról is. Hangsúlyozta és hangsúlyozza, hogy a szocialista realizmusnak merőben új az objektuma is, a szubjektuma is, s ez esetben újak a szépség törvényei is. Éppen ez határozza meg a szocialista realizmus újító jellegét és jelentőségét. A nagy művészeteoretikus jogos büszkeséggel írja: „Hatvan esztendőn át szerzett tapasztalataim meggyőznek engem arról, hogy a szocialista realizmusé volt és lesz a győzelem. Mert az új művészet objektuma (a társadalmi és a természeti valóság) szocialista; az újnak a szubjektuma a szocialista módon gondolkodó, érző, cselekvő és saját dialektikus fejlődésére törekvő ember; szocialista módon újak a művészet ritmusai, eszközei, stílusa, formái; új a művészet legmagasabb rendű szocialista-kommunista esztétikai ideálja.”⁹

Az egyik legtartalmasabb írás, amely a szocialista realizmus lényegével foglalkozik, Vaszil Kolevszki tanulmánya „A szocialista realizmus esztétikai lényegéről”. A szerző abból, a mi esztétikai irodalmunkban már meghonosodott álláspontból indul ki, hogy minden művészeti módszer maga az esztétikai ideál. Tehát éppen az adott esztétikai ideál jellegéből alkothatunk ítéletet a megfelelő művészet lényegéről. Mivel a kommunista esztétikai ideál az eddig ismeretes legmagasabb rendű esztétikai ideál, teljesen nyilvánvaló, hogy az a művészet, amely ennek az ideálnak a jegyében jön létre, nevezetesen a szocialista realizmus művészete, a művészet legtekintélyesebb típusa.¹⁰ Kolevszki tanulmánya jelenleg páratlan a maga nemében a bolgár esztétikai irodalomban. Maga Todor Pavlov is igen magasra értékelte ezt az írást. Pavlov helyesli Kolevszki kritikáját azzal a tétellel szemben, mely szerint a szocialista realizmus „realizmus plusz szocialista eszmeiség”, és örömmel hangsúlyozza, hogy a cikk szerzője számára a szocialista realizmus lényegét nem meríti ki annak egyetlenegy vonása vagy törvénye sem, legyen az bármelyik is, hanem csak az összes együtt, dialektikus kapcsolatukban és összefüggésükben.¹¹

A szocialista realizmus elméletének továbbfejlesztése szempontjából nagy szerepet játszott nálunk a „módszer”, „stílus” és „irányzat” kategóriáinak megkülönböztetése is. Nagyon értékes Pantelej Zarev „Stílus és művészség” című könyve. Mint magából a címből látható, a legérté-

kesebb Zarevnek az a törekvése, hogy szervek egységbe ötvözze a stílust és a művészséget az irodalomban és a művészetben. Ennek érdekében mindenekelőtt azt tisztázza, mi a lényege a stílusnak, amely a művészetnek nemcsak a formáját, hanem a tartalmát is áthatja. Zarev véleménye szerint a stílus a következőket foglalja magában: a művész nyelvét, a művészi eszközöket, a tipizálás módját, a szerző világszemléletét, tehetségét, egyszóval az alkotó ember egész szellemi, érzelmi, etikai stb. alkatát. Zarev figyelembe veszi azt a régi maximát, hogy „a stílus maga az ember”, de nem feledkezik meg arról a másik maximáról sem, hogy „a stílus maga a korszak”. Amikor összekapcsolja ezeket, teljes joggal részesíti előnyben a korszakot, amely az alkotó objektív meghatározója.

Véleményünk szerint Zarev nem határolja el minden esetben a „stílus” és a „módszer” kategóriáját. Ezt írja: „a stílus, bár nem mindenben esik egybe az egyéni módszerrel, magában foglalja az alkotó individuális módszerét, annak alapján jön létre, egyes mozzanatokban összeolvad vele. A különbség köztük az, hogy a módszer inkább a művészeti kifejezés cselekvő oldalát, az alkotáshoz vezető utat fejezi ki, míg viszont a stílus az eredmények közé tartozik, a művész gondolkodásának és érzelmeinek objektivációjához; a valóság-hoz való viszonyt tárja fel számunkra . . .”¹²

Mi nemcsak a stílust, hanem a módszert is az eredményekhez soroljuk — oda kell sorolnunk —, „a művész gondolkodásának és érzelmeinek objektivációjához”. Zarevnel a „stílus” és a „módszer” viszonyát nézetünk szerint erősen komplikálja az egyéni módszerről szóló tétele. Ezt a tételt más esztétáink is támogatják: Obretenov, Goskin, Karolev. Mindnyájan azt vallják, hogy az egyéni művészi módszer az általános módszer alapján jön létre. Nem válik-e azonosá az itt a „módszer” és a „stílus” kategóriája? Véleményünk szerint igen! A szocialista realizmusnak nevezett egységes művészi módszer keretein belül léteznek és kell hogy létezzenek különböző stílusok és individuális jegyek. Merőben más dolog azonban általános és egyéni szocialista realista művészi módszerrel beszélni. Ha logikusan végig gondoljuk, az efféle okfejtés olyan végkövetkeztetéshez vezet, amely a szocialista irodalom és művészet magvának széthullását jelenti.

A szocialista realizmus ama dogmatikus és sematikus felfogása ellen vívott harcban, amely semmibe vette az irodalmi és

⁹ T. Pavlov: „Izbrani proizvedenija”, 10, 456–457.

¹⁰ V. Kolevszki: Za szocialiszticeszkija realizam. Balgarszki Piszatel, 1957.

¹¹ T. Pavlov: Patoszát na zsvota — patosz na literaturata; „Literaturen Front”, 34. sz. 1963. VIII. 22.

¹² P. Zarev: „Sztíl i hudozsesztvenoszt”, Szófia 1958, 85.

művészeti képmások pszichológiai karakterisztikumának kérdéseit, határozottan pozitív szerepet játszott Sztjoan Karolev „Elgondolás és képmás” című gyűjteménye. „Maga a megismerés tárgya — írja Karolev — kötelességévé teszi az írónak, hogy kiváltképpen a hősök pszichológiai karakterisztikumára fordítson figyelmet.”¹³ És véleménye szerint a művészet tárgya az ember. Az embernek pedig pszichikus élete is van. Tehát az irodalmi és művészeti alkotások hőseit pszichológiai jellemzéssel is el kell látni.

A lefolytatott viták eredményeképpen nálunk Bulgáriában már véglegesen megoldottnak tekinthető a szocialista realizmus genezisének kérdése. Leküzdöttük azokat az álláspontokat, melyek szerint a szocialista realizmus messze a leninizmus megjelenése előtt veszi kezdetét, s egyetlen ismérve ennek vagy annak a műalkotásnak a szocialista eszmeisége. Ilyen módon nem lehet elhatárolni a proletár forradalmi művészetet a szocialista realizmus művészetétől. E tekintetben felbecsülhetetlen segítséget nyújtott számunkra a szovjet esztétika és irodalomtudomány, amelytől szüntelenül tanultunk. Nálunk jelenleg az az álláspont az uralkodó, hogy a szocialista realizmus megjelenése a szocialista-kommunista elvek alapján történő társadalomátalakítás történelmi szükségszerűségének kifejeződése, hogy semmilyen más művészet nem tartalmazza ennek az átalakításnak olyan konkrét programját, amelyet a szocialista realizmus művésze, melynek filozófiai-metodológiai alapja a leninizmus.

Véglegesen tisztázódott a szocialista realizmusnak a kritikai realizmushoz mint közvetlen elődjéhez való viszonya is. Mégpedig nemcsak történelmi, hanem mai megvilágításban is. Nagymértékben elmaradt viszont annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy mi a viszonya a szocialista realizmusnak a haladó romantikához, amelylyel szintén kapcsolatban van.

Ismeretes, hogy a szovjet irodalomtudományban az utóbbi években sok irodalmár és kivált Alekszandr Ovszarenko professzor¹⁴ nagy teret szentel annak az álláspontnak, mely szerint a szovjet irodalomban és a szocialista országok irodalmában létezik egy egész irányzat, amely önálló művészeti módszerrel dolgozik: a *romantika*. Az igaz, hogy némely szerzők írásai-
ban összekeveredik a „romantika” és a „romanticizmus”, a „romantikus stílus” és a „romantikus módszer”. De fontosabb

az, hogy tapintatosan és türelmesen vitáznak ennek az álláspontnak a szószólóival.

Nálunk Bulgáriában sok éven át Kriszto Genov professzor volt szinte az egyetlen védelmezője ennek az álláspontnak. „A szocialista romantika problémája a szovjet irodalomtudományban” című cikkében („Problemát za socialiszticeszkija romantizám v szávetszkoto literaturoznanie”, megjelent az „Ezik i Literatura” című folyóirat 1971/2. számában) Genov kategorikusan kijelenti, hogy az ez ideig legtekélyesebb művészeti módszer, a szocialista realizmus mellett a forradalmi proletariátus, a szocialista és a kommunista társadalom építője „egy másik nagy alkotó felfedezéssel is megajándékozta az emberiséget, nevezetesen a szocialista romantika módszerével, vagyis az egyetemes boldogságért vívott küzdelem győzteseinek a romantikájával”, miként mély megérezéssel még a nagy Gorkij nevezte”. (26.) Genov a legkevésbé sem tartja a szocialista romantikát magasabb rendű művészeti módszernek a szocialista realizmusnál, nem is hív fel egyesítésükre. A következőképpen fogalmazza meg érvelését: „A mi elvi álláspontunk az, hogy általában az irodalmi folyamat két fő irányban fejlődik, az általánosítás (tükrözés) két legtágabb értelemben vett fogalmában, két fő típusában, a realiztikusban és a romantikusban fejeződik ki... A művészeti alkotás e két típusa között, melyeket a valóság esztétikai elsajátításában és megváltoztatásában megnyilvánuló két fő emberi hajlam — a valóság művészi „reprodukálása” vagy „újraalkotása” — határoz meg, nincs és nem is lehetséges áthatolhatatlan fal, annál az egyszerű oknál fogva, hogy az alkotás mindkét típusa ugyanazon az esztétikai talajon jelenik meg és fejlődik, az életigazság talaján...” (17.) A figyelmes olvasó bizonyára észreveszi, hogy itt nem a realizmusról és a romantikáról van szó, hanem a valóság visszatükrözésének realista és romantikus elvéről, amely jellemző minden igazi művészetre, míg viszont a realizmus és a romantika — konkrétan történelmileg létrejött és jelentős művészeti irányzatok.

Todor Pavlov akadémikus a realizmus és a romantika különbségét hosszú évekig abban látta, hogy különbözők az esztétikai ideáljaik, következőképpen különbözők a realizmus és a romantika segítségével ezeknek az ideáloknak megfelelően megalkotott művészeti képmások. 1972 elején azonban jelentős lépést tett ebben a kérdésben, újabb bizonyítékát adva alkotói bátorságának, s nagy érdeklődést váltva ki minden esztétából és művészből. A múlttól eltérően Pavlov most azt állítja, hogy az esz-

¹³ Sz. Karolev: „Zamiszl i obraz”, Szófia 1958. 89.

¹⁴ A. I. Ovszarenko: „Socialiszticeszkij realizm i szovremennij literaturnij processz”, Moszkva 1968. Továbbá „Prodozsenyje szpora” c. cikke a „Novij Mir” 1971/5. számában.

tétikai ideál a realistáknál, s közelebről a szocialista realistáknál és a haladó romantikusoknál egy és ugyanaz. Analógiához folyamodva azt írja, hogy a kommunizmus és az anarchizmus egyaránt törekszik az osztály nélküli kommunista társadalomra, eltérők azonban az e cél érdekében felhasznált eszközeik és módszereik. A kommunisták a proletárdiktatúra hívei, nézetük szerint ez vezet át a kapitalizmusból a szocializmusba, míg viszont az anarchisták nem ismerik el ezt a diktatúrát. Valami hasonlóról, de nem azonosról van szó az adott esetben is, amikor a szocialista realizmus és a haladó romantika hasonlatosságáról beszélünk. „Valóban – írja Pavlov – bizonyos szovjet romantikusok, mint Pausztovszkij, Szvetlov és mások szintén a kommunista társadalom és a szabad kommunista művészet megvalósítására törekednek. Ugyanezt az ideált találjuk azonban a szocialista realizmus legragyogóbb íróinak és művészeinek alkotásaiban is.”¹⁵

Pavlov a szovjet irodalom romantikusait hol „haladó romantikusoknak”, hol „forradalmi romantikusoknak” nevezi, de sose „szocialista romantikusoknak”. Abból a körülményből azonban, hogy azonos ideált konstatál a szocialista realistáknál és a romantikusoknál a szocialista társadalom viszonyai között, logikus az a következtetés, hogy lényegében éppenséggel szocialista romantikusokról van szó, nem pedig egyszerűen haladó romantikusokról. Mert miféle haladó romantikusokról lehet szó egy olyan társadalomban, ahol már régen a szocialista ideológia mint az egyetlen végsőig következetes tudományos ideológia az uralkodó, s ahol ez az ideológia megragadta a nép túlnyomó többségének esztét és szívét? ! Nyilvánvaló, hogy ezek csak szocialista romantikusok lehetnek.

Ezzel azonban a kérdés még nincs lezárva. Ha az esztétikai ideál a szocialista realistáknál és a szocialista romantikusoknál azonos, nevezetesen a kommunista esztétikai ideál, az esztétikai ideál pedig minden művészeti módszer magva, akkor mi a különbség a kétféle művészeti módszer, a szocialista realista és a szocialista romantikus módszer között? Maga Pavlov a különbséget abban látja, hogy az előbbi az ideálnak magában a valóságban megtalálható reális gyökereit, előfeltételeit, tendenciáit stb. tükrözi, méghozzá „nemcsak a jövendő ideálét, a jövendő társadalomét, hanem a mostani valóságos társadalomét és a mostani valóságos emberét is”. A romantikusoknál ez nem így van, és

éppen ezzel magyarázható az az ábrándozásuk és az a szemlélődésük, amely kizárja a valóságos harcot a kommunista ideál győzelméért.

Magától értetődik, hogy csak a szocialista romantikusok alkotó tevékenységének konkrét elemzése adhat meggyőzőbb választ az irodalmi és művészeti romantika egész kérdésére a szocializmus-kommunizmus viszonyai között. Éppen ez nem történik meg vagy nem történik meg megfelelő mértékben, ami a romantikával és a szocialista realizmushoz való viszonyával kapcsolatos vitát olykor merőben skolasztikus jellegűvé teszi.

Mindenesetre Pavlovnak az a hipotézise, hogy az ideál a szocialista realistáknál és a szocialista romantikusoknál azonos, termékeny horizontokat tár fel az esztétikai gondolat előtt. Először is tárgytalanná teszi a romantikának adresszált teoretikus ráolvasásokat, amelyekkel sajnos olykor marxista esztétáknál is találkozunk. Másodsor, arról tanúskodik, hogy nem elegendő az esztétikai ideált elfogadni az adott művészeti módszer magvának, hanem látni kell a konkrét programot is, amelyet a módszer ajánl az irodalom és a művészet alkotóinak és befogadóinak, nemcsak a világ művészi magyarázatának, hanem művészi megváltoztatásának programját is. Egyáltalán nem kell félni, hogy a pluralizmust ültetjük el az esztétikában, irodalomban és művészetben a szocialista romantika létének elismerésével, mint-hogy itt a dolgok valóságos állásának elismeréséről van szó, nem pedig önkényes gondolati konstrukciókról. A személyi kultusz időszakának egyik drágán megfizetett tanulsága az, hogy csak a szocialista realizmus és a többi alkotói módszer versenye révén reménykedhet a szocialista realizmus abban a győzelemben, amelyért már régóta csatázik. Itt bármely olyan adminisztratív intézkedés, amely megtiltana bizonyos művészeti módszereket, csak rontaná a helyzetet, ahelyett, hogy elősegítené a kívánt cél elérését. A dolgok logikája mindig erősebb a gyakorlatban megnyilvánuló szubjektívizmus logikájánál.

3. A BOLGÁR ESZTÉTIKA ÖRÜKSÉGÉRŐL

E tekintetben joggal Dimitár Blagoev esztétikai életművével foglalkoztak legtöbbit. Mint várható, itt is Todor Pavlov járt elől jó példával. „Dimitár Blagoev esztétikai és irodalomkritikai nézeteinek kérdéséhez” című írása („Kám váproszka za eszteticeszkite i literaturno-kriticeszkite vágledi na Dimitar Blagoev”) mindmáig a legjobb tanulmány, melynek következtetései az ezzel a témával kapcsola-

¹⁵ T. Pavlov: Da prodátsim razgovora za realizma i romantizma; „Literaturn Front”, 1972. IV. 13.

tos egész további kutatás alapjává váltak. Pavlov nemcsak megvizsgálta és értékelte Blagoev esztétikai nézeteit, hanem össze is hasonlította azt Lenin megfelelő nézeteivel. A Blagoevben és Leninben esztétikai téren közösnek a hangsúlyozása a legértékesebb Pavlov írásában. Pavlov bebizonyítja, hogy az összes többi tudományterülettől eltérően Blagoev éppen az esztétika terén áll legközelebb Leninhez, ami mélyen meghat és jogos büszkeséggel tölt el bennünket, hiszen Blagoev, az esztéta és irodalomkritikus sok évtizeden át vezető szerepet játszott nálunk.

Blagoev nagyszerűen alkalmazta a marxista—leninista tükrözésméletet, s ezáltal biztosította azokat az alaptételeket esztétikai nézetei számára, amelyek lehetővé tették, hogy marxista esztétikánk élére kerüljön, s olyan irodalomkritikát és -politikát folytasson, amely a bolgár proletariátus nagy felszabadító ügyét és marxista élcsapatát szolgálta. A művészet igazságtartalmával, osztály- és pártálláspontjával, a világnézet és a művészeti módszer összefüggésével stb. kapcsolatos problémákat Blagoev a szigorú materializmus és a szigorú dialektika szellemében oldotta meg, s ezáltal élesen elhatárolódott annak az esztétikai és irodalomkritikai vulgárszociologizmusnak a képviselőitől, amelyet Bulgáriában G. V. Plehanov befolyása alatt műveltek.

Ami Blagoev esztétikai nézeteinek fogyatékoságait illeti, ezeket Pavlov szervesen összekapcsolja a bulgáriai tesznyakok (szűkelvűek) szocializmusának fogyatékoságaival, amelyeket a lehető legvilágosabban kimutatott és megmagyarázott Georgi Dimitrov a BKP V. kongresszusán elmondott beszámolójában. Arról van szó, hangsúlyozza Pavlov, hogy Blagoev legjobb munkái is főként magyarázó, értékelő jellegűek voltak, s ennek folytán nem tölthették be azt a szerepet, amelyre hivatva lettek volna: nemcsak megmagyarázni, hanem meg is változtatni a valóságot. Blagoev nem harcolt eléggé azért, hogy az alkotó értelmiséget megnyerje a szocializmus ügyének. Ez különösen fontos a falu fróinak szempontjából. Blagoev nem értékelte kellőképpen a parasztságot mint a proletariátus természetes szövetségését, s ezért lebecsülte az fróit is. Amde nem a fogyatékoságok kritikája, hanem Blagoev történelmi érdemeinek megbecsülése a legfontosabb Pavlov írásában. „Dimitár Blagoevnek, mint a marxizmus, közelebbről a marxista irodalomelmélet és -kritika bulgáriai megalapítójának nagysága elsősorban abban rejlik, hogy ő a maga korában, ama súlyos viszonyok közepette a leghűségesebb és legtehetségesebb ideológiai kifejezőjévé, tanítójává és vezetőjévé vált munkaspártunknak és egész dolgozó népünknek.”¹⁶

Pavlov után és az ő írásának hatására írta meg Sztojan Karolev „Dimitár Blagoev mint irodalomteoretikus és -kritikus” című művét. A szerző nemcsak irodalomkritikai állásfoglalásai alapján jellemzi és értékeli Blagoevet, hanem az általa szerkesztett „Novo Vreme” című folyóiratnak, a BKP elméleti orgánumának elemzése és értékelése alapján is. Ily módon tágabb lehetőség nyílt Karolev számára, hogy tanulmányozza és értékelje azt az irodalomkritikai és -politikai munkát, amelyet Blagoev mint szerkesztő végzett. Karolev éppen azt mutatja ki, hogy a kritikus Blagoev, mint ez más teoretikusoknál is gyakran megtörténik, túlszámalyja a teoretikust, amennyiben kiigazítja vagy szabatosabbá teszi annak egyes gyenge vagy egyenesen hibás koncepcióit. Ez különösen abból a szempontból fontos, hogyan viszonyult a tesznyakok pártja Vazov költőhöz. „A tesznyakok kritikája értékeli Vazovnak a maga idejében leghelyesebb művészetét az Újjászületés korával kapcsolatban, Dimitár Blagoevnek, a párt vezetőjének átmeneti hibái és vonzalmi ellenére.”¹⁷

Persze Karolevnek is megvoltak a maga gyengeségei és fogyatékoságai, melyek közül néhány esztétikai gondolkodásunk akkori fejlődésének általános fogyatékoságaival függött össze: helytelenül kezelte a világnézet és a művészet módszer viszonyát, a művészet specifikumát, s erősen túlértékelt Plehanov hatását Blagoevre az irodalomkritika szerepének kérdésében.

Nagyon sokáig nem törődtek nálunk Blagoev fegyvertársainak esztétikai és irodalomkritikai nézeteivel. Ezt a feladatot legjobban Groza Grozev oldotta meg. Todor Petrov esztétikai nézeteiről írt dolgozata mindmáig a legjobb. Grozev, jóllehet nem szakembere az irodalomelméletnek és -kritikának, de mint a marxista és filozófiai gondolat komoly történésze számos rendkívül fontos mozzanatot ragadott meg és interpretált helyesen Petrov tevékenységében, például a tükrözésmélet jelentőségének, a művészet tárgyának, a tartalomnak és a formának, a világnézet és a művészeti módszer viszonyának kérdéséit.¹⁸

Zselo Avdzsiev „Georgi Bakalov irodalomkritikai tevékenysége” című könyve

¹⁶ T. Pavlov: „Izbrani proizvedenija”, 4, 446.

¹⁷ Sz. Karolev: „Dimitár Blagoev, literatúren teoretik i kritik”, Szófia 1951, 127—128.

¹⁸ G. Grozev: „Izstorija na bulgarszkata filozofija”, II. rész, Szófia 1959, 171—179.

(„Georgi Bakalov, literaturno-kriticeszka dejnoszt”) az egyetlen produkció, amely kimerítően tárgyalja ennek a nagy marxista kritikusknak a tevékenységét. Legértékesebb része az, amely az Avdzsiev által első ízben publikált dokumentumokra épül. Ezek lehetővé tették a szerzőnek, hogy új megvilágításba helyezze Bakalov fejlődésének legérdekesebb mozzanatát, marxista kritikánk és saját esztétikai és irodalomkritikai nézetei „leninizálásáért” folytatott harcát, amit eddig nem értékeltünk kellőképpen, mivel nem ismertük ezeket a levéltári anyagokat. Avdzsiev könyvének leggyöngébb mozzanata az, hogy lebecsüli azt az értékelést, amelyet Todor Pavlov még a második világháború előtt adott Georgi Bakalov fogatékosságairól „Georgi Bakalov mint irodalomkritikus” című írásában (1940).¹⁹

Ami a bolgár polgári esztétika esztétikai nézeteit illeti, ezeket a következő művek világítják meg: „A bolgár irodalom története” („Isztorija na bálgarszkata literatura”); Angel Binkov: „A filozófiai gondolat fejlődése Bulgáriában” („Razvitie na filozofszkata miszál v Bálgarija”); Groza Grozev: „A bolgár filozófia története” („Isztorija na bálgarszkata filozofija”, két kötet). Megjelentek önálló kötetek is erről a témáról: Georgi Dimov: „Ivan D. Sismanov irodalomtörténet és kritikus” („Ivan D. Sismanov, literaturen isztorik i kritik”); Atanasz Natev: „A művészet célja vagy öncélja” („Cel ili szamocelnoszt na izkusztvoto”).

A Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete a bolgár filozófiai gondolat négykötetes történetét dolgozik. Az első kötet már 1971-ben megjelent, a második kötet nyomdában van. Mindegyik kötet vizsgálja a megfelelő időszakok polgári művészet- és irodalomtörténetének filozófiai és esztétikai nézeteit is.

E sorok szerzője 1964-ben adta ki „A bulgáriai esztétikai gondolat történetéből” című munkáját („Iz isztorija na eszteticeszkata miszál v Bálgarija”), mely a legkiválóbb marxista és polgári művészet- és irodalomtörténetes esztétikáját vizsgálja.

Vagyis minden szükséges feltétel megvan az egész bolgár esztétikatörténet megírásához, a kezdetektől napjainkig. És bizhatunk abban, hogy a közeli években ezt a kérdést végleg megoldjuk, akár kollektív, akár egyéni erőfeszítéssel.

Be kell vallani, hogy a bolgár esztétikai irodalom mindmáig nem dolgozta ki teljes egészében a marxista esztétika kategóriáit és ezek osztályozását. Ennek számos és nagyon különböző oka van. Például az, hogy a bolgár esztétika zöme elsősorban mint irodalomkritikus dolgozik. Ezért tevékenységük jórészt a konkrét irodalmi műalkotások elemzésére és értékelésére korlátozódik, s kevesebbet foglalkoznak a különböző esztétikai problémák és kérdések elméleti kidolgozásával. Másrészt sok energiát fordítottunk az „esztétikum” kategóriájának természetével kapcsolatos sokéves és még mindig befejezetlen viára. Miként a szoviet esztétikában, a bolgárban is az úgynevezett „prirodnnyikok” és „obszecsesztvennyikok” vitatkoztak az „esztétikum” értelmezéséről: vajon az esztétikum objektíve létező sajátosság, minőség, viszony, törvényszerűség-e, avagy nem. Valójában pedig mindaddig, amíg nem dolgozzuk ki az esztétika egyes kategóriáit, az esztétikum természetéről folytatott vitát sem lehet kielégítően lezárni, jöllehet ez a vita nem fölösleges, minthogy az esztétikai tükrözésemélet védelméről és annak a szubjektívizmusnak a leleplezéséről van szó, amely ilyen vagy olyan formában és mértékben tagadja az esztétikum objektív létezését, tagadva, noha nem teljesen, hogy az anyag esztétikai minőségekkel rendelkezhet.

Mindazonáltal születtek egyes könyvek és cikkek az esztétika különböző kategóriáiról. Az egyik legkorábbi ilyen tanulmány Todor Pavlové: „A művészeti tartalom és forma egységének kérdéséhez” („Kám váprosza za edinsztvoto mezszu szádárzsanieto i formata v izkusztvoto”). Ennek a terjedelmes tanulmánynak az alapjait bizonyos kiegészítésekkel már évtizedek óta vallja a szerző. Térjünk ki első sorban arra, miben hoz újat álláspontja ezekről a kategóriákról. Mindenekelőtt arról van szó, hogy a művészetnek mind a tartalma, mind a formája szubjektív jellegű, minthogy éppen a művészet tartalmát és formáját képezik, amely a maga részéről az objektív dolgok szubjektív tükröződése. De mint szubjektív jelenségek, a művészeti tartalom és forma az illető valóságos dolgok és jelenségek tartalmának és formájának visszatükrözője. Pavlov kategorikusan szembeszáll azzal az egyes bolgár filozófusok által hirdetett tétellel, mely szerint a — akár tudományos, akár művészeti — megismerés tartalma objektív, formája viszont szubjektív. Ez a formula Pavlov

¹⁹ Zs. Avdzsiev: „Georgi Bakalov”, Szófia 1959, 5–6.

nézete szerint dualizmushoz vezet a filozófiában és az esztétikában.

A legnagyobb figyelmet érdemli Pavlov álláspontja azzal a formulával kapcsolatban, mely szerint a szovjet művészet tartalmában szocialista, formájában nemzeti. Felveti azt az elvi kérdést, hogy miért csak a tartalma szocialista ennek a művészetnek, s miért nem a formája is. És azt válaszolja, hogy azért, mert miközben a tartalom meghatározza a formát, a formára hat az az illető közeg is, amelyben a művészet kifejlődik. Ha a formát csak a tartalom határozná meg, a tartalomhoz hasonlóan maga is szocialista volna.²⁰ Ez az álláspont lehetővé teszi Pavlov számára, hogy helyesen értelmezze a művészet úgynevezett belső és külső formájának kérdését is. „Nem létezik két forma, belső és külső, hanem csak a művészeti forma létezik, amely belső, s egyszersmind külső jelentőségre tesz szert, minthogy saját tartalmának erre a kifejezésére a környező konkrét természeti, társadalmi és szellemi közeg is hat.”²¹ Vagy másképpen fogalmazva: nem lehet a művészet belső és külső formájáról beszélni, hanem csak „az azonos és formájára, gnoszeológiai és esztétikai természetére nézve egységes művészeti forma két oldaláról, két mozzanatról vagy két eleméről”²²

Ez a gondolat rendkívül termékeny: lehetővé teszi a kérdések egész komplexusának megértését, mint például a szubjektum által a művészetbe bevitt elemeknek, a művészeti fikтивitás helyének, szerepének és jelentőségének stb. megértését.

1958-ban jelent meg Kriszto Goranov „Tartalom és forma a művészetben” című könyve, amely ezeknek az esztétikai kategóriáknak első monografikus feldolgozása a bolgár esztétikai irodalomban. A szerző sok esetben Pavlov koncepcióiból indul ki. A könyv egyes lapjain azonban észrevehetően eltér a tükrözésmélettől. Például kijelenti, hogy „a művész valószínűleg sokkal nagyobb mértékben teremt, semmint a valóságban meglévő esztétikumot tükrözi”. (54.) Ezt a megállapítást keményen és teljesen megalapozottan bírálta Pavlov,²³ Georgi Dimitrov-Goskin²⁴ és Sztefan Vaszilev.²⁵

A másik esztétikai kategória, amely felkeltette egyes esztétáink figyelmét, a tra-

gikum kategóriája. Két könyv jelent meg erről a témáról: Natalija Jasztrebova: „A tragikum a művészetben” („Tragicsnoto v izkusztvoto”, 1961) és Iszak Paszi: „A tragikum” („Tragicsnoto”, 1963).

Paszi könyve kemény tudományos kritikát kapott Bulgáriában is²⁶ és a Szovjetunióban is,²⁷ annak ellenére, hogy értékes megállapítások és következtetések is találhatóak benne. Arról van szó, hogy Paszi a tragikumot a szépség szenvedésének vagy pusztulásának fogja fel, s ily módon teljesen szubjektivizálja magát a szépséget, amely az ő szemében nem objektíve létező, hanem csupán emberi értékelés.

Szépségfelfogásában Paszi Kant ide vonatkozó nézeteit követi. Teljes ellentétben azzal az alaptétellel, hogy a tragikum a szépség szenvedése vagy pusztulása, Paszi azzal az állásponttal is foglalkozik, mely szerint létezik a „történelmileg végzetlenek” a tragédiája is, ami mélysegesen helytelen, és nem kívánatos politikai következtetésekhez vezet.

1964-ben jelent meg Valentin Angelov „A rút” („Groznoto”) című könyve. Iszak Paszihoz, Pencso Dancsevhez és más esztétáinkhoz hasonlóan, Angelov tagadja a rút esztétikai jellegét és jelentőségét. „Objektíve a valóságban — írja a szerző — nem létezik a rút mint esztétikai érték. A rút vagy rútság fogalmával az esztétikailag közömbös tárgyakat jelöljük, amelyekhez negatív az esztétikai viszonyunk.” (73.) Mint látható, Angelov a rútat hol mint esztétikailag közömbös tárgyat, hol mint olyan tárgyat fogja fel, amelyhez negatív az esztétikai viszonyunk. Ez pedig két merőben különböző dolog, amelyeknek az összekeverése azt mutatja, hogy a szerző tudatában még nem érett meg kellőképpen a rút problémája. Angelov könyvében azonban vannak jó dolgok is. Például az, amikor a rúttal kapcsolatos neokantiánus álláspontot bírálja, vagy amikor a modernizmusról beszél.

Szembeszökő a bolgár esztétáknak az a törekvése, hogy az esztétikai problémákat összekapcsolják ezzel vagy azzal a művészeti ággal. Például Ana Bankovszka „A zeneesztétika néhány problémájáról” című könyvében („Po njakoi problemi na muzikalnata esztetika”, 1960) számos esztétikai kategóriát tárgyal a zene területén. Sztefan Vaszilev „Jordan Jovkov művészetének esztétikai problémái” című könyve („Eszteticeszki problemi v tvorcesztvoto na Jordan Jovkov”, 1961) szorosan kötődik a szépirodalomhoz, ami konkrétá-

²⁰ „Szeptemvri”, 1950/6, 110.

²¹ Lásd Pavlov bevezetését K. Goranov könyvének orosz kiadásához: „Szogyerzsanije i forma v izkusztve”, 1962, 22.

²² Uo. 25.

²³ T. Pavlov: Na boen poszt. Bevezetés G. Dimitrov-Goskin „Váproszni na filozofijata, esztetikata, kritikata” című könyvéhez, 1962, 16.

²⁴ Uo. 370.

²⁵ Sz. Vaszilev cikke a „Filozofsizka Miszál”-ben, 1959/2, 123.

²⁶ B. Cenkov: Za knigata na Iszak Paszi „Tragicsnoto”; „Filozofsizka Miszál”, 1964/3.

²⁷ V. Guszev cikke. „Voproszi Filozofii”, 1965/1.

és meggyőződve teszi esztétikai ítéleteit és következtetéseit, s megvédi mind a teoretizálástól, mind az empirizmustól.

Szinte semmit sem írtak nálunk olyan kategóriákról, mint a „fenséges”, „heroi-kus” stb. De esztétikáknak a tükrözéssel-mélethez való hűsége biztosított arra, hogy sikerül megvilágítanunk ezeket a kategóriákat is.

5. A REAKCIÓS BURZSOÁ ESZTÉTIKA ÉS A REAKCIÓS BURZSOÁ MŰVÉSZET KRITIKÁJA

A bolgár marxista-leninista esztéták — akiket Blagoev arra nevelt, hogy legyenek kérelhetetlenek mindenfajta esztétikai és művészeti „izmussal” szemben — hol az egyik, hol a másik reakciós esztétikai és művészeti irányzatra összpontosították a kritika tüzeit, aszerint, hogy az adott irányzat milyen szerepet játszott a kor ideológiai harcában.

Mikor a hatvanas években az *absztrakcionizmus* néhány szocialista országban is híveket szerzett magának, különösen fontosá vált a kritika véle szemben. Ekkor számos cikk jelent meg nálunk, amelyek bebizonyították, hogy az absztrakcionizmus a művészeti formalizmus szélsőséges válfaja. Legjelentősebb megnyilatkozásunk ebben a kérdésben Atanasz Sztojkov könyve volt: „Az absztrakt művészetnek és elméleteinek kritikája” („Kritika na absztraktnoto izkusztvo i negovite teorii”, 1963). A szerző a burzsoá reakciós művészetnek és elméleteinek egyik legjobb ismerője. Éppen ezért teljesen idegen tőle az absztrakcionizmus szimplifikáló felfogása, amely szerint az absztrakt művészet egyszerű pacsmagolás, melyet olykor csimpánzokkal végeztetnek. Az absztrakcionizmus bonyolult jelenség, amelyért okos és tehetséges művészek is lelkesednek. Sztojkov számára axióma az, hogy az absztrakcionizmus nem a modern technika viharos fejlődésével összefüggésben jött létre, ahogy teoretikusai állítják. Megjelenését a polgári kultúrának abból a válságából eredezteti, amely a fasizmus felett aratott győzelem és a szocialista vilárendszer létrejötte után következett be.

Sztojkov megsemmisítő bírálatban részesíti az absztrakcionizmus szociális és művészeti forrásait. Bírálja kiemelkedő képviselőit, Kandinszkijt és Malevicset is. Feltárja és bírálja a neoplatonizmust, a kantianizmust, a pragmatizmust és az egzisztencializmust mint az absztrakcionizmus filozófiai alapjait.

Todor Pavlov „hályogtépő tudományos munkának”²⁸ nevezte Sztojkov könyvét.

Maga Pavlov más cikkeiben „a művészet öngyilkosságának” nevezi az absztrakcionizmust, s felhívja a figyelmet arra, hogy a burzsoá teoretikusok meg akarnak fertőzni az absztrakcionizmussal egyes fiatal, világnézetileg még nem eléggé szilárd művészeket a szocialista országokban. Ugyanakkor ezt a járványt a szocializmus elleni „tiltakozás” vagy „lázadás” sajátos formájának tekinti.²⁹

1965-ben a „Nauka i Izkusztvo” kiadó megjelentette Elit Nikolov „Fenomenológia és esztétika” című könyvét („Fenomenologija i esztetika”). Ebben a szerző elsősorban Edmund Husserl-t és esztétikáját bírálja. Leleplezi Husserlnek azt a kísérletét (amely nem az első a filozófiában és az esztétikában!), hogy megkerülje a filozófia és az esztétika alapkérdését, s meggyőzően bebizonyítja, hogy a husserliánizmus a szubjektív idealizmus egyik formája a filozófiában és az esztétikában. Ez elsősorban abból az univerzális módszerből látható, amelyet Husserl használ, s amelyet transzcendentális redukciónak nevez. Itt a mindenféle objektív tartalomtól megszabadított tiszta „Én”-ről van szó. Hogy ez csakugyan így van, az kiderül az „Én” bármely tárgyra irányuló ún. „intencionálisán” husserli tanából. Ez az irányultság nem azt jelenti, hogy az ember tudata tükrözi, hanem hogy konstruálja az objektív valóságot. Ennek az álláspontnak a neve pedig szubjektív idealizmus.

A transzcendentális redukció tanának fényében old meg a fenomenológia olyan esztétikai kérdéseket is, mint az esztétikum természete, a művészeti alkotás és művészeti befogadás. Ezek azonban olyan megoldások, amelyek teljesen a szubjektívizmus szellemében fogantak.

Elit Nikolov könyvét nagyra értékelte a bolgár tudományos kritika, s elismerően méltatta a „Novije knjigi za rubezsom” című szovjet bulletin is. (1965/12.)

Bírálatban részesült a mai reakciós burzsoá esztétika egyik legelterjedtebb irányzata, a *freudizmus* is. Itt Sztoa G. Sztoevnek „A freudizmus marxista kritikája Bulgáriában” című könyvét kell megemlíteni („Marksziceszkata kritika na frojdzima v Bálgarija”). Bár a könyvben a Bulgáriában a kapitalizmus és a fasizmus idején honos freudizmusról van szó, a szerző kritikája általában a freudizmusra vonatkozik, melynek mélyrehatóan feltárja filozófiai és esztétikai gyökereit. Sztoev igen alaposan bírálja a freudizmusnak az „Ödipusz-komplexus”-ról és a „libidó”-ról szóló tanítását. A könyv szerzője azonban súlyosan téved akkor, amikor egyetért a

²⁸ „Rabotniceszko Delo”, 223. sz. 1963. VII. 11.

²⁹ „Narodna Kultura”, 23. sz. 1963. VI. 8.

freudizmusnak azzal az értékelésével, amelyet Mihail Dimitrov fogalmazott meg még 1925-ben, s amely szerint a freudizmus idealista tanítás. Valójában itt egy biomechanisztikus tanításról van szó, nem pedig idealizmusról, miként ezt Todor Pavlov már 1940-ben bebizonyította.

Sztoev egész könyve arra az álláspontra vezeti rá az olvasót, hogy a művészetben a szürrealizmus, amelynek a freudizmus az elméleti alapja, olyan irányzat, amely teljesen biológizálja az alkotást, s az egyéb biológista „izmusokkal” együtt arra hivatott, hogy a kapitalista világ „szexuális forradalmát” igazolja.

A reakciós burzsoá filozófiában és esztétikában az egyik legdivatosabb koncepció, amelyet a revizionista esztéták is alkalmaznak és buzgón propagálnak, az *elidegenedés* koncepciója. Ezt az egyén teljes elszemélytelenedéseként magyarázzák, ami szerintük jellemző valamennyi társadalomra, beleértve a szocialista társadalmat is. A művészet arra hivatott, hogy kifejezze ezt az elidegenedést, miáltal maga is elidegenedik a társadalmi életben betöltendő funkcióitól.

Az elidegenedés koncepciójának legkönyvebb marxista kritikáját Sztanka Szimeonova adta „Elidegenedés és művészet” című írásában („Otcuszdzenie i izkusztvo”), amely „A művészeti alkotás problémái” című tanulmánygyűjteményben jelent meg („Problemi na hudozsesztvenoto tvorcsesztvo”). Ezt a Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének Esztétikai Szekciója adta ki 1968-ban, a Nagy Októberi Forradalom 50. évfordulója alkalmából.

A szerző mindenekelőtt helyreállítja a történelmi igazságot Marx elidegenedés-felfogásával kapcsolatban, mellyel a burzsoá teoretikusok és a revizionisták spekulálnak. Marxnál az elidegenedés a kizsákmányolás uralmából fakadó szociális rabság és elnyomás szinonimája. Ezért a kizsákmányolás felszámolása egyszersmind az elidegenedés felszámolása is.

Sztanka Szimeonova a burzsoá értelemben vett elidegenedést bonyolult folyamatnak tekinti, amely kihat a művészeti alkotás valamennyi láncszemére, a művészet lényegére, minthogy a művészet mint eszmei-esztétikai jelenség elidegenedik saját magától, saját alapvető funkcióitól. E felfogás fényében a szerző nyomon követi azt a folyamatot, hogyan idegenedik el a reakciós művészet mindenekelőtt az embertől, fő tárgyától. Ahelyett, hogy annak a társadalomnak és formáinak szüntelen tökéletesítéséért vív, a modernista művészet mint az elidegenedés művészete

a normális emberi élet kereteiből kiszakadt emberek álmait, hallucinációit, agyrémeit reprodukálja. A szerző bebizonyítja, hogy Kafka, Joyce, Proust, Ionesco, Camus az elidegenedés ábrázolásával az embernek az állathoz való visszatérését, a szociális problémák előli menekülést hirdeti; ez a pesszimizmus, a halál, a Semmi apológiája. Igaz, például Kafkánál megtalálható „az őt körülvevő valóság keserű szatírája. Ez a kritika azonban időn és téren kívüli, és nem a konkrét rossz, az elidegenedést szülő kapitalista körülmények ellen irányul, hanem általában valamiféle absztrakt emberiség ellen.” (96.)

A szerző nem szimplifikálja az elidegenedés problémáját. Hangsúlyozza, hogy az elidegenedés az imperializmusban sem terjed ki az egész művészetre, hanem csupán annak egyik irányzatára, a modernista irányzatra, s hogy belső ellentmondások feszülnek benne.

Atanasz Natev 1965-ben „Modern nyugati dramaturgia” címmel jelentetett meg könyvet („Szávremenna zapadna dramaturgija”). Ebben Jean Giraudoux, Henry de Montherlant, Jean Cocteau, Jean-Paul Sartre, Camus, Jean Anouilh, Thomas S. Eliot, Edward Albee, E. Ionesco stb. drámaírók írt tanulmányait gyűjtötte össze.

Natev könyve nem elméleti mű. Inkább a szerző benyomásait közli az illető drámák eszmei-esztétikai problematikájáról. Az a tény, hogy Natev nem csak egy bizonyos tőkésország drámairodalmáról ad tudósítást, hanem sok országot érint, gátolja az olvasót abban, hogy kerek képet alakítson ki a modernista drámairodalomról, fejlődésének törvényszerűségeiről, s a marxista kritika ellene vívott harcáról.

Ettől függetlenül azonban az olvasó megértheti a szerző fő következtetéseit. Ilyen mindenekelőtt az a konklúziója, hogy a modernista drámairodalom reakciós tendenciájú, mert azt sugallja az olvasónak, hogy „az élet mindenütt végzetesen kilátástalan”, hogy a banalitásnak valamiféle örök diktatúrája uralkodik, hogy az ember bármely szociális kezdeményezése értelmetlen, hogy a „doktrínák” csak rontottak a kor emberének helyzetén stb. (8.) Teljesen nyilvánvaló, hogy ez ama dehumanizálás, dezideologizálás és deherozálás koncepciójának megnyilvánulása, melyekhez az imperialista reakció ideológiai kiszolgálói folyamodnak. Különösen értékes az a fejezet, amely Ionesco dramaturgiájával, a szó szoros értelmében vett „antidrámaival” és „antiszínházal” foglalkozik. Natev így jellemzi Ionesco darabjainak hatását: „a néző meghökkentése, lehető legerősebb sokkolása”. (301.)

*

Valóban, a reakciós esztétika és a reakciós burzsoá művészet elleni harc nálunk együtt jár azzal a szüntelen harccal, melyet a marxista—leninista esztétika eszmei tisztaságáért, a szocialista realista módszertől való bármifajta eltérés ellen vívunk. Fontos szerepet játszott ebben Todor Zsivkov elvtársnak az a beszéde, amelyet 1963. április 15-én mondott el a BKP KB Politikai Irodája tagjainak a kulturális front személyiségeivel megtartott találkozásán. E beszéd pátosza az irodalmi és művészeti formalizmus ellen irányult. Ismét figyelmeztetett arra, hogy ideológiai téren nincs és nem is lehetséges békés egymás mellett élés, minthogy itt a bolygónkon élő emberek lelkének és szívének meghódításáról van szó.

Todor Zsivkov elvtárs beszédének jegyében számos tanulmány és cikk jelent meg, amelyek konkrétan bírálták az irodalmunkban és művészetünkben a formalizmusnak tett egyes engedményeket. Nagy energiát fejtett ki ebben a szellemben Todor Pavlov elvtárs is. Cikkei — „Az individuális és a kollektív elvről”, „Sokkal nagyobb lendülettel és pátosszal”, „Újítást, de ne zsákutcát”, „Újítás és újítás’ ” stb. — igazgyöngyök harcos marxista—leninista esztétikánk és kritikánk ékszerében.

A formalizmus elleni harcnak talán leg-
ragyogóbb megnyilvánulása volt Georgi

Dimitrov-Goskin „Osztályideológia és irodalom” című könyve („Klaszovata ideologija i literaturata”, 1963). Ez a könyv közvetlen reagálás volt Zsivkov elvtárs beszédére, s elméleti töltése biztosítja aktualitását és maradandó jelentőségét.

Az utóbbi években rendkívül időszerűvé vált a kritika osztály- és pártkritériumának kérdése. Ezzel a kérdéssel foglalkozott Todor Zsivkov elvtársnak a Szófiai Kommunista Ifjúsági Szövetség XVI. konferenciáján, 1969. március 15-én elmondott beszéde is. „A kritika az irodalom pártírányításának egyik formája.” Ez volt ennek a beszédnek az alaptétele. Hogy mennyire időszerű volt ez a beszéd, az is mutatja, hogy hallatlan izgalomba hozta kulturális-alkotói életünk valamennyi szektorát. A beszéd elhangzása utáni évek arról tanúskodnak, hogy ismét fellendült és fejlődött hazai esztétikai, irodalmi és művészeti gondolkodásunk, amely újabb lökést kapott az SZKP Központi Bizottságának 1972. január 25-én „Az irodalom- és művészetkritikáról” hozott határozatától is.

Egyáltalában: a bolgár esztétika sikerei és győzelmei a helyes pártírányítás eredményei. És ez a biztosítéka a marxizmus—leninizmus útján való továbbfejlődésének is.

(Fordította Csibra István)

A PÁRTOSSÁG FOGALMA GYULAI PÁL ESZTÉTIKÁJÁBAN

BEKE ALBERT

Polgári irodalomtörténetírásunk Gyulai kritikusi magatartását évtizedeken keresztül úgy jellemezte, mint a megtestesült objektivitást és a kinyilatkoztatott tárgyilagosságot. Holott nagyon jól tudjuk, hogy Gyulai, mint kritikus, sem „hűvös objektivitással”, sem tárgyilagossággal nem „vádolható”. Meggyőződéses hatvanhetes és szenvedélyes pártember volt, aki esztétikai nézeteit legalább ugyanolyan mértékben alapozta az 1849, de még inkább a hatvanhetes kiegyezés utáni társadalmi és politikai állapotokra, mint a nagy klaszszikusok alkotásaira. Egyáltalán nem esünk tehát az anakronizmus hibájába akkor, ha esztétikájában és egész kritikusi magatartásában a pártosság követelményének meglétére rámutatunk, és gondolatrendszérének a középpontjába állítjuk. Természetesen — kell-e mondani? — nem a marxista értelemben vett kommunista pártosság előfutáraként akarjuk őt feltüntetni — nevetséges és abszurd is volna egy ilyen törekvés! —, hanem csupán azt

akarjuk demonstrálni, hogy magát a pártosságot, mint *elvszerűséget*, Gyulai is megkövetelte az írótól, saját kritikusi praxisában pedig egész élete folyamán ennek a *tudatos vállalásában* működött.

Gyulai Pál a hatvanhetes kiegyezés utáni magyar társadalom reprezentatív embere volt: számtalan hatalom birtokosa, és a dualista monarchia szellemi bástyája. Pártossága fogalmát is elsősorban azért kell megismernünk, mert munkássága nemcsak a múlt századra, de még a mi századunkra is mélyrehatóan rányomta bélyegét. Gondoljunk arra, hogy hivatalos irodalomtörténetírásunk elsősorban Gyulai Pál útmutatásaihoz igazodott, javarészt szívesen és engedelmesen, de még ott és akkor is, ahol és amikor szemben állt vele. Gyulai tehát az utókorra is jelentősen hatott. Eltekintve attól, hogy rajta nevelkedett a „Nyugat”-nemzedék egyik legélesebb szemű, legfinomabb fülű irodalomértője, Hatvány Lajos és a „Nyugat” vezető kritikusa, Schöpflin Aladár,

sőt okkal-móddal Osvát Ernő is; a maradi vagy hagyományörző konzervativizmus legjobb képviselői egytől egyig tanítványai voltak: Beöthy és Riedl, Négyesy és Horváth János egyaránt. A Gyulai hatások tehát még ma is, harmadik-negyedik nemzedékben is, többé-kevésbé eleven tényezők irodalmunk áramlataiban. Lukács György 1968-ban állapította meg, mint „újabb tipikus jelenséget”, hogy vannak akik „az irodalomtörténetben hanyatt-homlok mennek vissza Horváth Jánoson keresztül Császár Elemérig”.

Mi mást jelent ez, ha nem a Gyulai hatások érvényesülését? Amikor tehát a pártosságról alkotott felfogását vizsgáljuk, ezt nem csupán irodalomtörténeti érdeklődésből tesszük, hanem — és főképpen! — a magunk helyes eszmei-ideológiai tájékozódása végett is.

*

Ismertes, hogy a valóság tükröztetésének módszere Gyulai esztétikájában az eszményítés. De az eszményítés, a „való feldolgozása”, valamilyen érzelmi, s ezen túlmenően: politikai állásfoglalás talaján történik, tehát *pártosan*. Ez alól még azok a művészek sem kivételek, akik mélyen meg vannak győződve arról, hogy ők csupán lemásolják a valóságot, és ahhoz sem igenlőleg, sem tagadólag állást nem foglalnak. Nyilvánvaló, hogy ez csak elméleti fikció, s nem egyéb önáltatásnál. És még fokozottabb érvényességgel mondhatjuk ezt a kritikusokra vonatkoztatva. Már Gyulai is megrótt némely kritikusokat, mert — mint írja —: „Rendesen nem képviselnek irányt, nem tartoznak iskolához. Mindez előny könnyen válik hátránnyá, sőt éppen kártékony hatással.” Gyulai itt a pártatlanságra — illetőleg, mint látni fogjuk, a pártatlanság affektálására — dohog, és az eszmei állásfoglalás hiányát kifogásolja. Eszményítés-elmélete szervesen kapcsolódik a pártosság fogalmához, s éppen ezért — mint e fogalomrendszer végső elemét, amely azonban az egésznek a gerincét alkotja — meg kell vizsgálnunk ezt is.

Természetesen nem arról az általános, többé-kevésbé tudatos állásfoglalásról akarunk beszélni, amely valamilyen formában mindenkién és az élet minden jelenségével szemben megnyilvánul, hanem szűkebb értelemben: éppen az eszmei-politikai hovátartozás következetes vállalásáról, a tudatos elvi állásfoglalásról. Már csak azért is, mert a kritika említett pártossága az általános, a tudomány és a művészetek pártosságán túlmenően egy speciális, csak magára a kritikára jellemző sajátossággal is bír. Ez a megkülönböztető vonása pedig

abban rejlik, hogy amíg tudós, író, költő, szobrász vagy festő ösztönös pártossággal is lehet valaki, addig az igazi nagy kritikus a pártosság *tudatos vállalása* nélkül elképzelhetetlen. Persze nem szabad figyelmen kívül hagynunk — vagy éppen lényegtelennek minősítenünk — a pártosságnak a *tartalmát* sem. Hiszen a kritikus, állásfoglalásának milyenségével, mindig a maradiság vagy a haladás mellett tesz hitet, s nem lehet kérdéses, hogy a nagy kritikusok kiválósága nem utolsósorban éppen abban rejlik, illetve abból következik, hogy mindig az utóbbi, az előremutató jelenségek mellett foglal állást. A fejlődést szolgáló jelenségektől vagy az azt képviselő párttól való elzárkózás a kritikusnak sohasem válik előnyére. Aki egymagában áll, az könnyen válhatik rideggé, érzéketlenné, elbizakodottá, s ki van téve a mindennapi élettől való elszakadás veszélyének, a forrongó törekvésektől való elhidegülésnek. S ez a fajta magatartás nemcsak a kritikus szellemi öncsonkítását jelenti, hanem magának az irodalomnak a szellemi és világnézeti megfogyatkozását is. Sőt nyugodtan mondhatjuk, hogy a veszély nem is a kritikusra nézve nagyobb elsősorban, hanem az élő irodalomra, és az ehhez kapcsolódó irodalmi életre. Hiszen az irodalmi élet, éppen mert élet, maga is küzdelem, tehát a harc a létért az irodalom terén is szükségképpen.

Az irodalomban és az irodalmi életben „a létért való küzdelem” persze nem a generációknak valamiféle korok feletti és időn kívüli örök harcát jelenti, hanem *eszmei küzdelmet*, életszemléletek összecsapását, továbbá konkrét társadalmi, politikai és gazdasági okokból következő *világnézeti* küzdelmet. Nem arról van tehát szó, hogy a jövőbe pillantó fiatal írók küzdenek az öregeknek múltra támaszkodó seregével, mert hiszen Móricz Zsigmond például csupán három évvel volt fiatalabb Tormay Cecilnél, Schöpflin Aladár viszont csak két évvel öregebb Császár Elemérnél, mégis egy egész világ választja el őket egymástól; viszont Ady és Tóth Árpád között kilenc év különbsége feszül, s ennek ellenére is egy táborba tartozónak tudják és vallják magukat. Az ellentétek kiegyenlítése, és az eszmei táborok kialakulása egyáltalán nincs generációkhoz kötve, legalábbis az irodalmak története ezt mutatja.

A harc, az eszmék, ízlesek és műformák diadala, az olvasók megnyerése nem korhatároktól függ, hanem mélyebb és súlyosabb okoktól; ezek között is elsősorban gazdasági, politikai és világnézeti tényezőktől. S nagyon természetes, hogy az újért vívott küzdelemben a zászlóvivőknek elsősorban talán nem is maguknak a

művészeknek, hanem a kritikusoknak kell lenniük. Hitüket és meggyőződésüket megacélozza az a tudat, hogy mögöttük egy társadalmi bázis áll: s ez energiájuk és tehetségük teljes kifejtését nemcsak ösztönzi, de lehetővé is teszi. Ilyenformán a kritikusok nemcsak önmaguk szószólói, hanem egy pártnak, egy eszmei közösségnek is a hangadói, amely állásfoglalásuk súlyát még csak növeli. Már Sainte-Beuve vallotta: „A kritikusnak szüksége van arra, hogy ne legyen elszigetelve . . . Szüksége van, hogy egy egységes és együttérző csoporthoz tartozzék, amely fedezi, amelyben mindig megtalálja a saját ítéleteinek a megerősítését és igazolását.”

Hasonlóképpen vélekedett Gyulai is. Számtalanszor panaszkodik amiatt, hogy irodalmi életünkben: „Mindenütt csak különböző csoportokat, koteriákat látunk, kiket személyes rokonszenv vagy érdekek fűz össze, de semminemű határozott irodalmi elv és küzdelem.” Ő maga tudatosan és önérzetesen vállalja az akkor még sokak részéről gúnyként hangzó „pártosság” vádját, s nemcsak hogy vállalja, de büszke is rá. És a párthoz tartozáson nem ilyen vagy olyan elvnek a szólamzerű hangoztatását érti, hanem az irodalmi művek olyan elemzését, amely „élénken rajzolja a társadalmi és politikai viszonyok hatását az irodalomra, és viszont: a mindenütt ott lebegő vezéreszme nyomain kimutatja a szellem útját, s mintegy láthatóvá teszi a küzdelmek eredményeit”. Persze olyan kritikusként, akinél az elv csak bizonyos szavak és mondatok ismétlését jelenti, s nem pedig komoly, belülről is átélő irányító eszmét, annál a párthoz tartozás ilyen értelmezése nagyon súlyos veszélyeket rejthet. Könnyen megeshet, hogy mellőzi a műalkotások esztétikai értékének megbecsülését, s a művekben csak kézzelfogható politikai nyilatkozatokat keres. Gyulai, aki pedig igen erős pártember volt, művészetét emelte a kritikát, s a műalkotásokat nemcsak a pártember szemével nézte, hanem a művészével is, illetve bírálatai azt mutatják, hogy a kétféle szempontot nem is tudta, de talán nem is akarta magában különválasztani. Számára a politikai és esztétikai szempont együttes érvényesítése sohasem jelent elmentmondást, a kétféle megközelítési módot minden nehézség nélkül össze tudja egyeztetni. „S a politikai körülmények is — mondja az egyik cikkében — néha mily módosíthatólag folyhatnak be az esztétikai ítéletekre, mi ismét nem azt teszi, hogy az esztétikai szempontokat alárendeljük a politikaiaknak, hanem hogy bizonyos körülmények közt, amennyire lehet, kibéleljük.” A mondottakból és az idézett

nyilatkozatból logikusan következik, hogy Gyulai egyoldalúsága majdnem mindig produktív és lényegre tapintó. Feltétlen igaz a Bóka Lászlónak, hogy Gyulai kritikája „éles, de mindig színvonalas, mindig elvi magaslatokon jár”.

Ismeretes, hogy a lenni tükröződési elmélet magában foglalja a pártosságot is, mert a művészet éppúgy osztály- és párt-szerű, mint bármely más ideológiai felépítmény. Ez a követelmény lényegileg, mint láttuk, Gyulainál is megvan, csak hogy ő egészen mást ért a pártosság fogalmán, mint mi. A szó szoros értelmében vett pártosságon ő körülbelül azt érti, amit manapság pártoskodásnak mondunk, és ami az eszmei-politikai elkötelezettség értelmében vett pártosságot illeti: az nála *elvszerűséget* jelent. Azaz, hogy az írónak és a kritikusnak legyenek határozott elvei, és legyen világnézete. Mindenesetre a művészet valóságfeltáró, és sok egyéb más természetű funkciója kapcsán, Gyulai a pártosságot is emlegeti: „Miért gyűlölnék a párt eszméjét, midőn mindegyikünk, még azok is, kik tagadják, többé-kevésbé valamely párthoz tartoznak, politikában, tudományban, irodalomban egyaránt. A pártatlanság és pártosság balfogalmából származik minden baj.”

Gyulai polgári pártosságigényében persze nincs benne a pártos állásfoglalásnak a mai kizárólagossága, mert Gyulai *nem egy bizonyos* elvet követel, hanem *általában elvszerűséget* az írótól és kritikustól. Tisztában van vele, hogy a szó igazi értelmében vett „pártatlanság” nem lehetséges: „Ki a párt eszméje ellen vív don quixotei harcot — mondja ellenfeleinek —, az emberiség fejlődését akarja megakadályozni.” És a következőkben ugyanezt mondja még erőteljesebben: „Oh ti pártatlan frók és kritikusok, szeretnők már egyszer látni, hogyan frtok ti fogalmatok szerint pártatlanul? Mutassatok példát, mutassatok meg, ami *lehetetlen*, és mi követni fogunk.”

Összefoglalóan tehát megállapíthatjuk, hogy Gyulai szóhasználatában a pártosság nem a mai értelemben vett pártosság jelenti, hanem bizonyos fokú klikk-uralmat, egyéni és csoportérdeket; azaz: az igazságnak valamilyen személyes érdekű meghamisítását, viszont a pártatlanságot lehetetlennek tartja, s *minden esetben megköveteli a szigorú elvszerűséget*, s ez jelenti az ő terminológiájában a mai értelemben vett pártosságot.

Lukácsy Sándor helyesen ismerte fel, hogy „Gyulai fölfogása a párt és irodalom viszonyáról a mi felfogásunk felé mutat, de korántsem azonos vele”. Való igaz, hogy Gyulai *elvszerűség-fogalmában* nem egy olyan vonás van, amit ma is vallunk,

amit a marxista kritika is elfogadhat, s mégsem akarjuk pártosságát a mai, marxista értelemben vett pártosság elődjeként feltüntetni. Mert az egyezések mellett mily nagyok és mily áthidalhatatlanok a szakadékok. Gondoljunk mindenkéltől a marxista kritika világnézeti hátterére, melyet a modern természettudományos szemléleten alapuló dialektikus materializmus képez, míg Gyulai világnézetét viszont egy sajátos *fél dualizmus* jellemzi. Transzcendens erőkre vetett hite már nem szilárd, de elszakadni sem tud tőlük teljesen. Mint Barta János írja: „Gyulainak és nemzedéktársainak világnézete — amikor már túljutottak a küszködés stádiumán — a protestáns színezetű vallásosság szekularizált, laicizált változatát bontakoztatta ki; egy transzcendens vonatkozásai-ban már elég halvány objektív idealizmust. Maga az őseredeti vallásos élmény már kiapadóban, de szilárd metafizikai támasz gyanánt megmaradt a hit az erkölcsi világrendben, az erkölcsi eszméknek, ideáloknak az emberi egyéniségbe is beleoltott uralmában. Egy „tapasztalatfeletti értékrend” foglalta el a kijelentett vallás helyét. De sarkpontjai közé tartozott ennek a meggyőződésnek az, hogy — Kant módjára — ezt az erkölcsi törvényt az emberi alkatban is hatékonynak érezte. „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.””

És legalább ekkora szakadék tátong a marxista kritika és a Gyulai pártosságának társadalmi bázisát illetően is. Amíg az előbbi forradalmi meggyőződésre épül, addig az utóbbi egy forradalomellenes, illetve forradalomból kiábrándult világnézetet tükröz. Ezzel azonban semmiképpen nem azt akarjuk mondani, hogy Gyulai pártossága ellenforradalmi jellegű, hiszen forradalomellenesség és ellenforradalmárság korántsem azonosítható fogalmak. Gyulai pártosságának *politikai és ideológiai tartalma* a Deák Ferenc nevével jelzett politika melletti feltétlen kiállás volt, illetve a kiegyezések egy olyan szemlélete, amely hatvanhetet a Világostól hatvanhétig vezető eseménysorozat nem végleges lezárásának, hanem csupán olyan kiindulópontjának tekintette, amelyről tovább haladhatunk. Politikailag tehát szilárd hatvanhetes, de nem azért, mintha a deáki paktummal a világot befejezettek tekintette volna, hanem mert ezt látta az egyetlen olyan fix pontnak, amelyről továbbléphetünk. Pártosságának politikai tartalma tehát egy olyan politika melletti szilárd elkötelezettség volt, amely az adott konkrét európai és magyar társadalmi körülmények között még akkor is maximumnak minősülhetett, ha utólag minimumnak lát-

szott. Az ország kapitalizálódása, a vasúthálózat kiépülése, a gyáripar fellendülése mind-mind a kiegyezés után indult meg, és Gyulai szinte személyesen is büszke volt a fellendülő magyar ipar egy-egy újabb termékére. Hatvány Lajos beszéli el, hogy egyik látogatása alkalmával az íróasztal mindenféle limlomja közül Gyulai „kihálász egy nagy, ormótlan, vörös skatulyát, tele gyufával, hogy ezt Lévay küldte Miskolcra, odatartja elém: nézzem meg, bámuljam meg: — Ilyen magának nincs. Ugye?” Egy másik alkalommal pedig a Franklin Társulat „vadul színynyomott” Rákóczi-jával dicsekszik el, és mindenkinek büszkén ajánlgatja megvételre: „Vegyen magának ilyen, ez a legújabb dolog, hogy ilyet tudunk Magyarországon.” Ne az esetleges humoros színezetre figyeljünk itt, hanem a mélyebb és lényegibb jelentésre: arra, hogy Gyulai nemcsak teoretikusan volt politikailag elkötelezett pártember, hanem a hétköznapi élet megnyilvánulásai-ban is. Számára még nem létezett olyan dilemma, hogy összeegyeztethető-e a politika és a „tisztá művészet”, politikai elkötelezettség és művészi szabadság, mert annyira természetesnek érezte az összefüggésüket, hogy ilyen alternatívákat még elméleti síkon is irréalísak tartott.

Mindenesetre el kell ismernünk, hogy Gyulai célja: az igazság rendíthetetlen keresése volt. Más kérdés, mit értett ő igazságon? Könnyen meglehet, hogy az igazságot minden osztálytartalmától megfosztja, és pusztán elvont ideának tekinti. Tehát a meggyőződésért folytatott harc nála *nem okvetlenül* jelent egy osztály igazságáért vívott harcot. Az elv lehet hibás, azonban a *gyakorlatban* az író mégis mindig egy konkrét igazságért harcol: ha úgy tetszik, osztályigazságért, és így Gyulai követelménye feltétlenül hasznos volt a kortárs írók számára, sőt meggyőződésünk szerint hasznos lehet a mai íróknak is, különösen azok számára, akik abban a téves meggyőződésben élnek, hogy az el-nem-kötelezett írói magatartás is lehetséges . . .

De a maga korában — 1861-ben! — még ez a felismerés is nagy szó volt, hiszen a pártatlanságnak és az álobjektivitásnak a hangoztatása még jóval később, a „Nyugat” idejében sem volt teljesen ismeretlen.

Ő ugyan azt vallja magáról egyik kritikájában, hogy nézeteit „nem politikai rokon- és ellenszenv vezette, hanem tisztán művészi szempont”, amint azonban bírálataiból kitűnik: nagyon is pártos állásfoglalást tanúsít. Esztétikai elvei mögött lényegében politikai megfontolások és meggyőzések húzódnak meg, illetve esztétikai nézeteit nemcsak immanens művészi érzékére alapozza, hanem a deák ipolitika

konceptiózus felfogására is. Komlós Aladár joggal hangsúlyozza, hogy „Gyulai művészi eszményképéhez hozzátartozott az érzelmeik józan mérséklete, a lélek s benne a képzelet fegyelmezettsége...” Az ellenzék, például Palágyi Menyhért, felrótta Gyulainak, hogy a politikában elfogadott megalkuvást átvitte a lelki élet és a költészet területére is. Nem feladatunk, hogy vitát kezdjünk a kiegyezés értékeléséről, elég itt csupán arra utalnunk, hogy perspektívikusan, történelmi távlatból nézve a deáki „megalkuvás” pozitívabb megítélést kapott a marxista történettudomány részéről, mint ahogyan azt annak idején a fiatal nemzedékhez tartozó ellenzéki írók minősítették. Amikor tehát a század végi irodalmi ellenzék Gyulai esztétikai elvrendszerét ugyanolyan megalkuvásnak tartja, mint a politikai meggyőződését, akkor ezzel — nolens-volens — semmi mást nem bizonyít, mint azt, hogy Gyulai százszázalékos következetességgel ötvözte egységbe politikai meggyőződését és esztétikai elvrendszerét. Ő, mint a hatvanhetes rendszer egyik szellemi gazdája, felelősnek érezte magát a fennálló állapotokért, és minden megnyilatkozását a rendszer érdekeinek vetette alá. Meggyőződése szerint nemcsak a kritikusnak, hanem az időtálló művészet létrejöttének is egyik elengedhetetlen feltétele a szigorú elvszerűség, a nép érdekei melletti érzelmi és értelmi elkötelezettség, egyszóval egy olyan magatartás kialakítása, amit ma elkötelezettségnek nevezünk. Nem győzi hangoztatni, hogy Petőfi és Arany a nép szószólói voltak: a nép nyelvét, gondolkodását, vágyait, törekvéseit és érdekeit juttatták diadalra, és irodalomtörténeti jelentőségüket is éppen ebben látja. Gyulai meggyőződése szerint az időtálló nagy művészet létrejöttének feltételei között az elvszerűség, tehát a „pártosság” is egyik döntő motívumként szerepel, mégpedig azért, mert a nagy művészi teljesítmények, a korokon áthúzódó „örök” emberi művek, létrejöttük idején olyan erősen, akkora felfokozott értelmi és érzelmi indulattal és intenzitással szolgálták valamely konkrét társadalmi réteg vagy csoport, vagy osztály érdekeit, hogy ez a szenvedélyes „pártosság”, ez az életre-halálra való elfogultság a későbbi korokban is átizzítja őket, s halhatatlanságukat nem utolsó sorban éppen ennek

köszönhetik. Gyulai esztétikai rendszerében tehát a pártosság, vagyis az ő terminológiájában az *elvszerűség*, nem a kritikus-tól, egy kívülállótól hangoztatott követelmény a művésszel szemben, hanem a műalkotásoknak olyan elidegeníthetetlen attribútuma, amely a művészi teljesítmény belső *lényegszerűségéből* ered, és mennél nagyobb a művész: annál szorosabban kötődik egy olyan elvhez, amely annak a társadalmi rétegnek vagy osztálynak az érdekeit juttatja kifejezésre, amelynek ő szószólójául szegődött.

S Gyulai itt nemcsak a szűkebb értelemben vett politikai, hanem a tágabb értelemben vett *érzelmi* állásfoglalásra is gondol. Herczeg Ferencet például a „Mutamur” című kötetéről írt bírálatában azért rója meg, mert „az előkelő hang néha egykedvűségbe látszik átcsapni, melyből éppen úgy hiányzik a rokon-, mint ellenszenv”. A gyakorlatban tehát az elvszerűség fogalma alapján Gyulai sem elvont igazságok objektivitását követelte az íróktól, hanem konkrét érzelmi állásfoglalást is. Itt tűnik ki, hogy Herczegnek azt az évtizedeken át oly sokat magasztalt „hűvösen előkelő” magatartását Gyulai egyáltalán nem tartja érdemnek vagy olyan tulajdonságnak, amely elismerést érdemelhetne.

Gyulai elvszerűség-fogalmának tehát bármilyen negatív vonásai vannak is, a szabadságharc után következő elvtelen és léha, pajtáskodó irodalmi életünkben ő mégiscsak egy Petőfiből és Aranyból leszűrt, erősen társadalmi megalapozottságú kritikai elvrendszert állított fel, s ez az elvrendszer akármilyen szűk és korlátozott volt is, önmagához való következetességében, az elvekhez — és nem akármilyen elvekhez! — való ragaszkodásában ma is igen tanulságos. Ő éppen úgy a nemzet felemelkedéséért, éppen úgy a konkrét társadalmi haladással karöltve járó magasabb eszmeiségű és művészibb irodalomért küzdött, mint a marxista esztétika, csak más úton-módon, más eszközökkel, más eszmei alappal, s ha esetenként gátló hatásúnak bizonyult is: öntudatlanul volt az. Éppen ezért úgy véljük, Hermann István megállapítása helytálló: „Gyulai elméleti harcainak bizonyos vonásait föl tudta használni a magyar forradalmi demokrácia, és hozzátehetjük, más körülmények között fel tudjuk használni mi is.”

LUKÁCS „DIE SEELE UND DIE FORMEN” C. ESSZÉKÖTETÉNEK FORDÍTÁSTÖRTÉNETÉHEZ*

NYÍRI JÁNOS KRISTÓF

Emlékeztetni szeretnék a fiatal Lukács írásainak egy ismert stílusproblémájára, azután szeretném egyes, a „Seele und die Formen” c. esszékötet fordítástörténetére vonatkozó, utalásokkal ezt a problémát a trivialisitás látszatától megfosztani, végül a probléma értelmezéséhez néhány filozófia-történeti szempontot vetnék fel.

Az 1911-ben Berlinben kiadott esszékötet tíz tanulmányt tartalmaz, melyek közül nyolc alkotta magyar fogalmazásában, a Budapesten 1910-ben megjelent „A lélek és a formák. Kísérletek” c. kötetet. E nyolc esszé közül *öt* azonban, külön-külön, már korábban megjelent: éspedig 1908 és 1910 között, a „Nyugat” c. budapesti folyóiratban. Ezek a Novalis-ról, Kassner-ról, Stefan George-ról, Richard Beer-Hofmann-ról és Kierkegaard-ról írt tanulmányok. A stílusprobléma, mely kiindulópontunként szolgál, mármost egyszerűen abban áll, hogy ezek a tanulmányok feltűnően rossz magyarsággal vannak megfogalmazva. Széles körben elterjedt vélemény persze, hogy Lukács tulajdonképpen nem is tudta magát magyarul kifejezni: a dolog azonban aligha ilyen egyszerű. Hiszen körülbelül abban az időben, amikor az esszék keletkeztek, írta Lukács az irodalomtörténet elméletéről szóló tanulmányát és a modern dráma fejlődéstörténetéről szóló könyvét — olyan műveket, melyek magyar stílusa bizonytalannak nem ragyogó, ám nem is rosszabb, mint az akkoriban átlagos; és fennmaradtak ebből az időből Lukács olyan levelei és személyes természetű feljegyzései, melyek csaknem *szép* magyarsággal fogalmazódtak. Az esszék ellenben egyenesen mint németből készült nyersfordítások hatnak; és ez azután kézenfekvővé teszi a hipotézist, hogy itt ténylegesen fordításokról van szó, azaz, jöllehet ezen írások először magyar nyelven jelentek meg, és csak utóbb németül, eredetileg mégis németül fogalmazódtak. Hiszen nincsen abban semmi különös, mondhatnánk, ha Lukács német szerzőkről, illetve szövegekről könnyebben írt németül, mint magyarul.

Bizonyítható, azonban, hogy mindazon esszék ösnyelve, melyek az 1910-es kiadásban szerepelnek, a magyar; hogy tehát nem a magyar, hanem a német változatok képeznek fordítást. Lehetőségem volt arra, hogy a Magyar Tudományos Akadémia

Filozófiai Intézetének Lukács-Archívumában releváns anyagokat tanulmányozzak, és most az ezenközben nyert eredményekről szeretnék röviden beszámolni. Lássuk először az eredményeket magukat. Egyértelműen megállapítható, hogy a Beer-Hofmann-esszéet Popper Leó fordította németre — tehát az az ember, aki ebben az időben Lukácshoz a legközelebb állt, és akihez az a levél, mely az esszékötet bevezetőjét teszi, íródott; és nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy a Novalis-fordítást is Popper végezte. Feltételezem, hogy a George-tanulmány fordítója ugyancsak Popper volt. — A Kierkegaard-esszéet valószínűleg egy bizonyos Mandl Ottó fordította — róla, sajnos, semmi közelebbit nem tudok azon kívül, hogy ebben az időben Németországban élt és a jelek szerint magyar származású volt. Lehetséges, hogy a bevezetést és két további tanulmányt — a magyar kötet számára írt esszéet Theodor Stormról és a magyar kiadásban még nem szereplő esszéet Charles-Louis Philippe-ről — is Mandl fordította. A Kassner-fordítás talán magától Lukácstól származik, és Mandl csak átnézte. A Lawrence Sterne-ről szóló írást a budapesti újságíró Lórsy Ernő fordította. A Paul Ernstről szóló tanulmányát Lukács a jelek szerint eleve németül írta.

És most néhány szót azokról az anyagokról, melyek a fenti állításokat valószínűsítik. Elsősorban a Lukács és Popper közötti levélváltásra támaszkodom. A levelezés magyar nyelven folyt. Emlékeztetni szeretnék még arra, hogy a német esszékötetben az egyes tanulmányok *datálva* vannak. Mind a „Nyugat”-beli első megjelenések időpontjai, mind a levélváltás arról tanúskodnak, hogy ezek a dátumok — évszámok — az első megfogalmazás időpontját megbízhatóan adják meg. Úgy látszik, hogy a „Nyugat”-beli megjelenések a kéziratok elkészültét meglehetősen közvetlenül követték. Fennmaradt például a Kassner-esszé kézírásos ösfogalmazványa, Lukács következő széljegyzetével: „Felolvastam ebből Irmának. 1908. jún. 29-én a Svábhegyen”. Az esszé július közepén jelent meg a „Nyugat”-ban. Irma Lukács barátnője, Irma Seidler. — Az első levelet, mely most érdekes számunkra, Popper intézte Lukácshoz, 1908. november 23-án.

* Az Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei által Goriziában 1974. szeptember 28. és október 1. között rendezett konferenciára készült előadás szövege.

„Fordítom a cikkedet minden szabad időmet rászánva” — írja Popper, és megjegyzi, hogy ennek a cikknek a „hang”-ja nagyon szép, hogy azonban voltaképpen nem lehet *egyetlen* hangról beszélni itt, hanem inkább *hangokról*, mivel ennek a cikknek az árama nem szakadatlan — ellentétben a „Kassner”-frással. December 20-án azután Popper már arról számol be, hogy a fordítást két héttel azelőtt elküldte. Melyik cikkről lehet itt mármost szó? A Kassner-cikkkel való összehasonlítás kézenfekvővé teszi a feltételezést, hogy az egyik esszéről, éspedig a George-esszéről van szó, amely a „Nyugat”-ban a Kassner-ről szólót követően, 1908. október elején jelent meg. Lukács három esszét írt 1908-ban, ti. a Kassner-ről, a George-ról és a Beer-Hofmann-ról szólót. A Novalis-frás 1907-ben fogalmazódott, itt azonban bizonyosan nem erről az írásról esik szó, mivel a Novalis-fordítás témája csak 1910 végén merül fel a levélváltásban. Sok minden szól mármost azellen is, hogy itt a Beer-Hofmann-esszére történik utalás. Utóbbi csak 1909. február elején, a George-esszé publikálása után négy hónappal jelent meg a „Nyugat”-ban. És egy levélben, melyet Popper 1909. március vége felé írt Lukácsnak, a következők állanak: „A B.H. cikkről még nem írok, de sokat fogok írni: emberileg és stilisztikailag zsákcúcat látok benne . . .” — Feltételezem tehát, hogy Popper Leó volt az, aki a George-esszé fordítását végezte, és hogy a fordítás 1908. november végére készült el. Annak a szándékának, hogy az esszéket kötetben összegyűjtve is kiadja, Lukács ebben az időben még nem adott hangot. Erről a szándékaról egy olyan levélben tesz először Poppernek említést, melyet valószínűleg 1909 tavaszán írt. „. . . mi lenne — kérdezi itt Lukács —, ha én kiadnám az essayimet? Lenne: Novalis, Kassner, George, Beer-Hofmann . . . az egésznek címe lenne: A lélek és a formák. Kísérletek . . . És bevezetésül egy levél — pl. hozzád — a ‚Kísérlet’ formájáról . . .” A Kierkegaard-esszét ez a levél még egyáltalán nem említi, Lukács ugyanakkor nyilvánítja azt a szándékát, hogy a tervezett kötetbe még egy-egy tanulmányt készítsen Sterne-ről és Stormról. A levél, melyről itt szó van, nincs datálva. 1909. szeptember 21-én Lukács azonban már arról számol be, hogy a Sterne-ről és Stormról szóló írások valószínűleg hamarosan Poppnernél lesznek, és hogy most a Kierkegaard-esszén dolgozik: a kérdéses levélnek tehát ezen időpont *előtt*, éspedig, feltételezhetően, *néhány hónappal* ezen időpont előtt, kellett írnia. Létezik másfelől egy Popperhez írt levél, ugyancsak datálatlan, amelyben Lukács arról ír, hogy „a George—B.-Hofmann

periódusnak vége”, és hogy nem tudja, mi lesz ezután. Világosnak látszik, hogy ez a levél ama levél *előtt* íródott, melyben az esszéket ötlete először felmerült, ám a Beer-Hofmann-esszé megjelenése *után*: feltételezhető tehát, hogy az esszéket megjelentetésének szándéka 1909 tavaszán keletkezett, és teljesen egyértelmű, hogy itt először egy *magyar nyelvű* gyűjteményről van szó. Az esszéket német megjelenítésére vonatkozó első utalások, az általam áttekintett anyagban, csak 1910 májusában tűnnek fel: egy május 15-i naplóbejegyzésben, ahol Lukács azt írja, hogy „terveztem a német essaykötetnek egy *dedicatiót*”, és egy Popperhez intézett, 1910. május 28-i keltezésű levélben, ahol arról számol be, hogy Fischer ki fogja adni az esszéket. Lukács ebben az időben Berlinben élt.

Beszéljünk most a Beer-Hofmann-fordításról. Popper egyik levelében, melyet 1909. március 3-án írt Lukácshoz, a következők állnak: „2 hétre Hollandiába megyek és ott megkezdem a fordítást. Minimum 4 hét időt kérek, mert nagyon nehéz és hosszú”. Amikor Popper azután visszatér az utazásról, következő levélben még két hetet kér; a fordítás május végén mindazonáltal még mindig nincsen kész. Feltételezem, hogy itt a Beer-Hofmann-fordításról van szó, és hogy az a nyár folyamán mégis elkészült, mivel egy levél, melyet Lukács szeptember 21-én írt Poppernek Berlinbe, ezt a fordítást mint már meglevőt említi, és minden jel szerint csak *egyetlen* fordításról folyik a levélváltás 1909 márciusa és szeptembere között. „Sterne és Storm — írja Lukács az említett levélben — nemsokára nálad lesznek. Mondd: Pesten nehéz jól németet gépeltetni: nem gépeltetnéd le a B.H. fordításodat?” — Néhány más körülmény is amellet szól, hogy a kérdéses fordítás a Beer-Hofmann-esszé fordítása. Először is az utalás a szöveg hosszúságára. Valóban, a Beer-Hofmann-esszé jó 40 százalékkal hosszabb, mint a George-esszé, melynek fordításával Popper korábban foglalkozott. Azután az időpont. A Beer-Hofmann-esszét 1909. február elején jelent meg a „Nyugat”-ban, a fordítást Popper először március 3-án említi. Elgondolkodtató persze, hogy ugyanabban a levélben, ahol Popper arról ír, hogy a fordítással még nem készült el — ti. abban a levélben, melyet Hollandiából történt visszaérkezése után, március végén küldött Lukácsnak —, a Beer-Hofmann-cikkről mint valami másikról beszél: „A B.H. cikkről — hangzik az egyszer már idézett hely — még nem írok, de sokat fogok írni . . .” Nagyon is elképzelhetőnek tartom azonban, hogy Popper a fordítást és a kritikát egészen különböző

ügyeknek tekintette, és először a fordítást akarta maga mögött tudni. Akárhogy legyen is: úgy tűnik számomra, hogy az 1909. szeptember 21-én keltezett Lukács-levél egyértelművé teszi a Beer-Hofmann-esszé fordítójának személyét, és megjelöli az időpontot, amikor ez a fordítás már készben állt.

Egy levélben, melyet Lukács feltehetőleg 1910. január elején írt Popperhez, a következőket olvassuk: „Mandl Ottót Karli hozzád fogja küldeni a Kassner fordítással”. Karli — ez Polányi Károly, Popper közeli barátja. Popper 1910. január 18-án válaszol, és azt írja, hogy „Várom a Kassner Mandlt” — ez a hely kétségkívül furcsa és tulajdonképpen értelmetlen, de semmi mást nem jelenthet, mint hogy Popper várja azt a Mandlt, akinek a Kassner-anyagot kell hoznia. Egy levelezőlapon azután, melyet Popper február 17-én ír, a következő mondat áll: „A te Kassnered igen jó”. Ez az ítélet természetesen csak a fordításra vonatkozhat, hiszen Popper a Kassner-dolgozatot ekkor már régen ismerte. És a megfogalmazás azt a feltételezést engedi meg, hogy Lukács saját fordításáról van szó, melyet Mandlnak azután feltehetőleg stilizálnia kellett; lehetséges persze, hogy a megfogalmazás félrevezető, és hogy Mandl volt a fordító. Az a szerep, melyet Mandl a fordítások történetében játszott, bizonyosan nem egyértelmű. „Fischer kiadja az essayket — írja Lukács Poppernek 1910. május 28-án. — Otto (mellesleg: mindig jobban tetszik nekem!) most fordítja a Kierkegaard-t. Akkor Kassner, George, B.-Hofmann-nal elmegy... Fischer lektorához.” A Kierkegaard-esszé 1910. március közepén jelent meg a „Nyugat”-ban, és hogy fordítása 1910. június 13-án már készben állt, kivüláglik Poppernek egy ezen a napon Lukácshoz írt leveléből. „... olvassuk a Kierkegaard-t. Nagyon szép; én magyarázom és újra látom, hogy milyen jó. Kis hiba a fordításban [itt néhány szó áll a hibákról]... Különbözik nagyon szép a fordítás.” A jelek szerint tehát valóban Mandl fordította le a Kierkegaard-esszét. A továbbiakhoz fennmaradt egy fontos levél, melyet Mandl Lukácshoz írt. A levél keltezése 1910. július 31.; nyelve német, „Szerdán Hamburgba utazom — írja e helyütt Mandl —, itt azonban nem értem rá arra, hogy esszéinek fordításán dolgozzam... mivel tartok attól, hogy Hamburgban sem lesz, egyelőre, időm arra, hogy irodalmi dolgokkal foglalkozzam, már most arra kell Önt kérnem, hogy esszéinek fordítását ne egyedül rám bízva. Előfordulhat, hogy a tél előtt már egyáltalán nem jutok hozzá, ámbar igyekezni fogok, hogy legalább a bevezetéssel még

elkészüljek...” Mivel a Novalis-ról szóló tanulmányt, mint azt mindjárt látni fogjuk, valószínűleg Popper fordította le, Mandlnak ez idő szerint — a bevezetésen túl, melyre a levélben utal — feltehetőleg a Storm-, Sterne- és Philippe-esszé fordításával kellett még foglalkoznia. Nem tudtam eldönteni, hogy mit fordított le ténylegesen. A Sterne-írás fordítását azonban végül is Lórsy Ernő végezte el, amint az Lukács atyjának egy leveléből kitűnik. „Lórsy Ernő úrnak — írja Lukács József fiának 1911. február 15-én — nevedben (a Sterne-fordításért) 200 Korona.” A Storm- és Sterne-fordítás 1911. február 11-én mindenesetre már készen volt, hiszen Lukács megjegyzi egy levélben, melyet ezen a napon írt Popperhez, hogy neki, Lukácsnak, „egypár fordítást nagyon erősen kell átjavítani (Storm, Sterne)”.

A Novalis-fordítás témáját kell most még röviden érintenünk. A jelek szerint Lukács 1910. szeptember végén Popper levélben megkérdezte, hogy elvállalná-e a Novalis-esszé fordítását. Popper október 2-án válaszol, éspedig igenlően. Ez a levél mindazonáltal már Davosból kelteződik. Decemberben a fordítás még nincs kész, 1911. január 10-én sem készült el még. Ebben az időben Lukács már felvette a kapcsolatot a Fleischel kiadóval, amelyik azután valóban kiadta az esszéket. Egy levélben azután, melyet Popper 1911. február 19-én írt Lukácsnak, a Novalis-fordításról már semmi sem olvasható: felteszem, hogy a fordítás ez idő szerint már elkészült és Lukácsnál volt. Popper 1911. október 21-én halt meg.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy „A lélek és a formák” magyar kiadásának esszéi eredetileg magyar nyelven íródtak. Ezáltal válik ama stílusprobléma, melyre kezdetben utaltam, voltaképpen érdekessé. Miért fogalmazódtak ezek az esszék lényegesen rosszabb magyarsággal, mint nevezetesen a modern dráma fejlődéstörténetéről írt könyv vagy az irodalomtörténet elméletéről írott tanulmány? Mert kétségtelen, hogy ez a nyelvi különbség fennáll. Babits Mihály a „Nyugat”-ban 1910 vége felé recenziót írt Lukács esszé-kötetéről, és panaszkodott annak stílusára, melyet szubtilisnak, homályosnak, elvontnak és *németnek* talált: az irodalomtörténet elméletéről írott műben azonban, írja Babits Lukácsnak 1910 végén, egyáltalán nincsen homályosság. — A stíluskülönbség egyik oka mármint bizonyosan kereshető volna abban, hogy Lukács az esszéket mint műalkotásokat, egyenesen mint lírai műveket akarta megformálni, úgyszólván mint Irmához írt esszéket — az ő emlékének ajánlotta az esszékötet német kiadását; és

ekkor tehát megelégedhetnők azzal a megállapítással, hogy Lukács *lirája* — jól láthatóan német volt. Úgy tűnik azonban, hogy a probléma mélyebb, és Babits, véleményem szerint, a lényegre tapint rá, amikor megemlíti, hogy az a műveltség, amely az esszéekben megnyilvánul, német, még inkább azonban *bécsi* műveltség. Azt hiszem, 1910 táján két lélek lakott Lukácsban: egyrészt a bécsi impresszionizmus és platonizmus filozófusa volt, amennyiben az általános érvényű értékek széthullását az impresszionista irodalomban és filozófiában impresszionista és platonizáló eszközökkel — formateremtő esszéekkel, filozófiai és irodalmi *gesztusokkal* — igyekezett legyőzni; és ez a filozófus németül gondolkozott, jóllehet magyarul írt. Lukács azonban, más-

részt, magyar filozófus volt, és világtörténelmi nézőpontja, ebben az időben, ezek szerint egészen sajátos lehetett: Bécs válságkultúráját figyelte, azt a lelki életet, amelyben — ahogyan azt a Beer-Hofmann-esszéiben írja — minden kóvályog, minden lehet és semmi sem biztos, minden egymásba folyik: megfigyelte ezt a kultúrát, közvetlenül a közelében állt, ám mégis *kívül* azon. Ez a nézőpont volt az, melynek Lukács az ő erősen szociologikus művészet-felfogását köszönhette; Lukács, a művészet-szociológus, magyarul gondolkodott; és az irodalomtörténet elméletéről írott tanulmány és a drámakönyv, ebben az időben, Lukács legkifejezettebben szociologizáló művei.

LADOVÉRI BÉLÁNÉ
(1924—1974)

Ladovéri Béláné dr., a filozófiai tudományok kandidátusa, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékének docense 1974. július 1-én tragikus szerencsétlenség következtében elhunyt.

Alkotóerejének és munkakedvének teljében volt, messzeteremtő tervek szövegeztető, oktató-nevelő tevékenység és a tudományos kutatás terén egyaránt.

Ladovéri Béláné munkásszülő gyermeke volt. Sorsa, életútja sok tekintetben tipikusan alakult. A felszabadulás előtt, bár kitűnően tanult, csak nyolc osztályt végezhetett. 14 éves korában munkába kellett állnia, segédmunkásként dolgozott. A felszabadulás a Weiss Manfréd Művekben találta, ahová hadimunkásnak hívták be. 1948-ban már aktívan részt vett a szakszervezeti nőmozgalomban. Tehetségével és szorgalmával kitűnt, tanfolyamokra, iskolákra küldték. 1953-tól a szakszervezeti mozgalomban dolgozott, itt már oktatási munkával foglalkozott. Közben párttag lett, majd beiratkozott a Tudományegyetem esti tagozatára, a filozófia szakra, amelyet 1957-ben végzett el. 1958 óta dolgozott a Budapesti Műszaki Egyetemen. Nagy szorgalommal és munkabírással második diplomát szerzett (a bölcsészkar történelem szakán), elsajátította az orosz és a német nyelvet.

A Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékén pályája töretlenül ívelt felfelé. 1962-ben adjunktussá, majd 1970-ben docenssé nevezték ki. A filozófiai tudományok kandidátusa címet a Szovjetunióban szerezte meg. Értekezésében a technika és a termelés fontos világnézeti problémáival foglalkozott: a termelőerők objektív és szubjektív elemeivel és azok kölcsönhatásával. Számos cikke, publikációja jelent meg a szakfolyóiratokban, aktívan részt vett, felszólalt több hazai és külföldi tudományos konferencián. Széles körű kapcsolatokat teremtett és tartott fenn szovjet, NDK-beli és csehszlovák szakemberekkel.

Oktató-nevelő munkájában az igényesség jellemezte. Mindenekelőtt magával szemben volt igényes. Fogékony volt az új iránt, tudását szüntelenül gyarapította, fejlesztette. Hallgatóival nagy odaadással foglalkozott. A tudományos-technikai forradalom filozófiai kérdéseiről sikeres speciális kollégiumot tartott.

Ladovéri Béláné a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékének tehetséges, kiváló oktatója volt. Halálával az egyetemet, az egész magyar filozófiai életet nagy veszteség érte, személyében az egyetemi hallgatóság kiváló oktatóját és nevelőjét, a mindig új tudásra törekvő tudományos kutató, az energikus és segítőkész munkatársat gyászoljuk

FODOR JUDIT
(1934—1974)

1974. július 1-én tragikus baleset következtében elhunyt dr. Fodor Judit, a filozófiai tudományok kandidátusa, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia Tanszékének vezetője, egyetemi docens.

Igéreten felfelé ívelő nevelői és tudományos pályát tört ketté a halál. Súlyos veszteség érte az egyetemet és az egész magyar filozófiai életet. Fodor Judit egyetemi tanulmányait esti, illetve levelezői tagozaton fejezte be 1958-ban. 1958 szeptemberében lett a Budapesti Műszaki Egyetem oktatója. Itt lett tagja az MSZMP-nek. 1969-ben nevezték ki egyetemi docenssé, miután 1968-ban megszerezte a filozófiai tudományok kandidátusa fokozatot. Kiváló munkájának elismeréseképpen 1972-ben a Munka Érdemrend ezüst fokozatával tüntették ki. 1974. február 1-én a Filozófia Tanszék vezetésével bízták meg.

Fodor Judit a marxista—leninista filozófia kiváló oktatója és művelője volt. Oktatómunkáját magas tartalmi színvonal és kiváló pedagógiai felkészültség jellemezte, ezzel kivívta hallgatói szeretetét és megbecsülését. Rendszeresen részt vett a tanszéki jegyzetek kidolgozásában. Speciális kollégiuma, amelyet a determinizmus problémáiról tartott nagy elismerést váltott ki a hallgatóság és az oktatók körében egyaránt. Tanszéki megbízatásait pontosan és lelkiismeretesen teljesítette. Vezetői munkáját, amelyet olyan fájdalmasan rövid ideig végezhetett, a konstruktivitás, körültekintés és hozzáértés jellemezte. Munkatársaihoz való viszonya mindig példamutatóan jó, közvetlen, nyílt és emberi volt.

Kandidátusi disszertációjának megírása előtt és utána is kiterjedt és elmélyült tudományos kutatómunkát végzett. Nagyszámú cikke, tanulmánya jelent meg nyomtatásban, egy részük a legtekintélyesebb elméleti folyóiratokban. Publikációs tevékenységének színvonala és rendszeressége példamutató nemcsak tanszéki, hanem országos szinten is. Tudományos munkásságával hírnevet és elismerést szerzett az egész szakmai közvéleményben, illetve más tudományos körökben is. 1972-ben az Akadémiai Kiadónál jelent meg „A determinizmus koncepció fejlődése és kapcsolatai a kvantummechanikával” c. közel 250 oldalas monográfiája, amelyet a kritika igen kedvezően fogadott.

Legújabbban a jövőkutatás elméleti, világnézeti problémáival foglalkozott, jelentős kezdeményezések indultak ki tőle, tanszéki kutatócsoportot szervezett és vezetett, szerteágazó és gyümölcsöző kapcsolatokat épített ki hazai és külföldi kutatókkal és intézményekkel.

Terveit, elgondolásait már nem válthatja valóra. Nehéz, szinte lehetetlen beletörődni, hogy nincs többé közöttünk, emléke azonban soha nem halványulhat el tudatunkban.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Sós Attila

A kézirat nyomdába érkezett: 1974. IV. 10

Terjedelem: 20,30 (A/5) ív

74.292 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS: The Reproduction II.	177
ZDENĚK JAVŮREK: On the Ideological Function of the Philosophical Conceptions of the Frankfurt School	228
SÁNDOR RADNÓTI: Walter Benjamin's Aesthetics	241
MARGIT REZSŐ: Gassendi's Disquisitio Metaphysica: A Critique of Descartes' Meditationes	283
ERVIN ROZSNYAI: History and False Consciousness I.	329

REVIEW

МИХАИЛ БАЧВАРОВ: The Development of Philosophical Thought in Bulgaria after the Socialist Revolution	372
БОРИСЗ ЦЕНКОВ: Marxist—Leninist Aesthetics in Contemporary Bulgaria	383
АЛЬБЕРТ БЕКЕ: The Concept of Partisanship in Pál Gyulai's Aesthetics	396
ЯНОШ КРИШТОФ НИРИ: On the Translation of György Lukács's „Die Seele und die Formen”	401

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЁРДЬ ЛУКАЧ: Репродукция II	177
ЗДЕНЕК ЯВУРЕК: Об идеологических функциях философских концепций Франкфуртской школы	228
ШАНДОР РАДНОТИ: Эстетика Вальтера Бенямина	241
МАРГИТ РЕЖЁ: „Disquisitio Metaphysica” Гассенди — критика размышлений Декарта	283
ЭРВИН РОЖНЯИ: История и превратное сознание I	329

ОБЗОРЫ

МИХАИЛ БАЧВАРОВ: Развитие философской мысли в Болгарии после социалистической революции	372
БОРИС ЦЕНКОВ: Современная марксистско—ленинская эстетика в Болгарии	383
АЛЬБЕРТ БЕКЕ: Понятие партийности в эстетике Пала Дьюлаи	396
КРИШТОФ ЯНОШ НИРИ: К истории переводов книги Лукача „Die Seele und die Formen”	401

Ára: 36,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámára.

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.

HA 255

TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1974 / 4-5



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐSÉGI MUNKATÁRSÁK
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
MÁTRAI LÁSZLÓ

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

1974/4 – 5

TARTALOM

LUKÁCS György: A fiatal Hegel	409
KATONA PÉTER: A hatvanöt éves „Materializmus és empiriokritizmus” tükröz- dési elmélete	428
VOLCZER ÁRPÁD: Az objektum és szubjektum kérdéséhez	445
SELMECZI JÓZSEF: A húszas évek egyik szovjet filozófiai vitájáról	462
BIZÁM LENKE: Lenin jelei	478
VERECZKEI LAJOS: Az „írástudók” felelősségéről. Heller Ágnes „Az ösztönökről” c. cikkének margójára	502
FUKÁSZ György: A szabad idő marxista fogalmának néhány általános elméleti-mód- szertani problémája	517
RADNÓTI SÁNDOR: Walter Benjamin esztétikája. II.	550
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. II.	578
SZMIKUN EMANUIL: Extenzív mennyiségek, intenzív mennyiségek és a társadalmi prognózisok funkciója	611
KOVÁCS ANDRÁS: Kritikai társadalomtudomány és kriticeista filozófia között. Max Horkheimer kritikai elméletéről	617

SZEMLE

HERMANN ISTVÁN: Mátrai László: „Élmény és mű”	643
ÁGH ATTILA: Lukács József: „Istenek útjai”	646
HÁRSING LÁSZLÓ: Mario Bunge tudományelméleti koncepciójának vázlatja. (Reflexiók a „Scientific Research” c. könyvről.)	648
GONDI JÓZSEF: T. Ojzerman két könyvét olvasva. (A rendszeres marxista metafizológia kidolgozásához)	659
SZABÓ MÁRTON: A marxi történelemfilozófiai rendszer kezdetéről	673
SOLT KORNÉL: G. Havas Katalin: „Formális logika” ..	676

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312–795

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A FIATAL HEGEL*

LUKÁCS GYÖRGY

2

MIT JELENT A „POZITIVITÁS” A FIATAL HEGELNÉL?

A fiatal Hegel berni korszakának igazi középponti kérdése a vallásnak, különösen pedig a keresztény vallásnak a „pozitivitása”. Ha egyetlen mondatdal akarjuk megvilágítani a hegeli gondolat lényegét, azt kell mondanunk: a kereszténység pozitív vallása a despotizmusnak és az elnyomásnak a támasza, míg az ókor nem-pozitív vallásai a szabadságnak és az emberi méltóságnak a vallásai voltak. A fiatal Hegel elképzelése szerint ezeknek a vallásoknak a megújítása az a forradalmi cél, amelyet kora emberiségének meg kell valósítania.

Mindenekelőtt tehát azt kell tisztáznunk, hogy a fiatal Hegel mit értett valamely vallás pozitivitásán. A berni korszak írásaiiban számos helyen kimondja ezt a gondolatot, úgyhogy a következőkben néhány idézetben — lehetőleg Hegel saját szavainak segítségével — próbáljuk megismertetni az olvasóval a fiatal Hegelnek ezt a középponti fogalmát: „A pozitív hit vallási tételek olyan rendszere, amely azért szükségképpen igaz számunkra, mert oly tekintély kényszeríti ránk, melynek hitünket alávetjük s alóla magunkat kivonni nem tudjuk. E rendszer mindenekelőtt olyan vallási tételek és igazságok rendszere, melyeket függetlenül attól, hogy mit tartunk igaznak, igaznak kell tekintenünk, amelyek akkor is igazságok maradnak, ha soha egyetlen ember nem ismerte, soha egyetlen ember nem tartotta igaznak őket, és amelyeket ennyiben gyakran objektív igazságnak neveznek — ezeknek az igazságoknak pedig számunkra-való igazságokká, szubjektív igazságokká is kell válniuk.”

A hegeli meghatározásnak az a lényege, hogy a vallás pozitív tételei függetlenek a szubjektumtól, s egyben az a követelmény, hogy a szubjektum e tételeket, amelyeket nem maga alakított ki, kötelezőnek ismerje el önmagára nézve. A pozitivitás tehát mindenekelőtt a szubjektum morális függetlenségének megszüntetését jelenti. Ennyiben ez a felfogás igen közeli rokonságban állhatna a kanti morállal, s ennek a rokonságnak valóban számos elemét tartalmazza. Viszont fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy az a szubjektum, amelyre Hegel voltaképpen gondol, nem azonos a kanti morális szubjektummal; inkább mindig valami társadalmi-történelmi képződmény. A fiatal Hegel rendkívül homályosan és kétértelműen határozza meg ezt a szubjektumot. Konceptiójának az a tartalma ugyanis — amennyiben a nem-pozitív görögségről, azaz a történelmi-morális eszményről van szó —, hogy

* Az alábbiakban közlésre kerülő két részlet a közeljövőben magyar fordításban is megjelenő mű első fejezetének („A fiatal Hegel republikánus korszaka”) 2. és 3. alpontja. — Szerk.

az egyes szubjektum morális függetlensége egybeesik az egész nép demokrati-
kus közösségével. Az egyes ember szubjektivitása és a szociális egész társadalmi
tevékenysége között — a fiatal Hegel felfogása szerint — csak a polisz-
demokrácia felbomlásakor, és ezzel a bomlási folyamattal összefüggésben, a
keresztény vallás révén keletkezik ellentmondás. A keresztény vallás ezekután
úgy áll szemben az egyes szubjektummal, mint objektív, pozitív valami;
parancsainak követése egyrészt a szabadság elvesztésének a következménye,
másképp pedig az elnyomás és a despotizmus állandó újratermelődése.

A fiatal Hegel véleménye szerint a despotizmusnak ez a kora egészen a
jelenig tart, és áthatja a társadalmi életet, valamint az ideológia minden meg-
nyilvánulását. Az emberek lealacsonyodását a fiatal Hegel főként aszerint ítéli
meg, hogy milyen mértékben törődnek bele a szabadság elvesztésébe, és hogy
a világnézeti kérdéseket mennyire a szabadság irányában, vagy a pozitivi-
tásnak való alávetettség irányában oldják meg. Hegel útinaplójának egyik,
a berni időből származó kitétele (1796. július—augusztus) igen pontosan jel-
lemzi ezt a hangulatot, és még egyértelműbben megvilágítja a pozitivitásnak
azt az általános meghatározását, amelyet fentebb idéztünk. Hegel ez idő
tájt rövid utazást tett a berni hegyvidéken, és megfigyelte az ottani szűkös
természeti adottságokat, a rendkívüli nehézségeket, amelyekkel az emberek
küszködtek, hogy e feltételek között saját munkájukkal életalapot, egzisz-
tenciát teremtsenek maguknak. Akkori érdeklődésének megfelelően felveti a
kérdést: milyen vallásnak, milyen világnézetnek kellett kialakulnia ilyen élet-
feltételek között? A következő, igen jellemző megoldásra jut: „E kopár pusztaságokon
a művelt emberek talán hamarabb kitaláltak volna minden egyéb elméletet és tudományt,
de aligha fedezték volna fel a fizikoteológiának azt a részét, amely az ember
büszkeségének hízelegve azt bizonyítja, hogy a természet készen talál elénk
mindent, ami élvezetünket és jólétünket szolgálja; olyan büszkeség ez, mely
egyszer mind korunkat is jellemzi, amennyiben korunkat inkább kielégíti az az
elképzelés, hogy mi mindent tett érte egy idegen lény, mint az a tudat,
hogy tulajdonképpen ő maga az, aki a természetre mindeme célokat rákényszerítette.”

Az idézetben világosan megfigyelhetjük a fiatal Hegel radikális szubjektivizmusát.
Kant is küzd a célszerűség nyers és dogmatikus felfogásának érvei ellen,
amelyeket az úgynevezett fizikoteológia fogalmaz meg. De Kant küzdelme
abban áll, hogy rámutat e felfogás belső ellentmondásaira, az ebből eredő
antinómiákra. Mindez a fiatal Hegelt nem érdekli. Számára az a kérdés:
miféle ember az, aki hisz a fizikoteológiában, és miféle ember az, aki elutasítja;
büszke-e az ember arra, amit maga csinált, amit maga teremtett, vagy
pedig abban talál kielégülést, hogy valamilyen idegen hatalom (isten)
gondoskodik róla? Hegel tehát meg akarja tisztítani a morált minden teológiai
— pozitív — elemtől, de nem azért, mert — mint Kant — megismerhetetlennek
tarja a teológia tárgyait, hanem azért, mert magát a hitet összeegyeztethetetlennek
tartja a szabadsággal és az emberi méltósággal. Tehát a fiatal Hegel igen
határozottan visszautasítja azt a kanti felfogást, amely a „gyakorlati ész
posztulátumainak” segítségével ismét be akarja vezetni a világnézetbe mindazt
a teológiát, amelyet „A tiszta ész kritikája” ismeretelméletileg megszüntetett és
megismerhetetlenné nyilvánított.

Amikor a fiatal Hegel harcol az ellen, hogy a kanti etika segítségével meg-
újítsák a teológiát, akkor nem áll egyedül, együtt halad ifjúkori barátjával,

Schellinggel. Schelling egyik 1795-ben írott levelében arról panaszkodik Hegelnek, hogy „A gyakorlati ész kritikája” Tübingenben, ahol akkoriban tartózkodott, a reakciós, ortodox teológia újjáélesztésének támpontjává vált. „Im már minden elképzelhető dogmát a gyakorlati ész posztulátumainak kiáltanak ki, és ott, ahol az elméleti-történeti bizonyítékok sohasem elegendőek, a gyakorlati (tübingeni) ész vágja el a csomót. Öröm nézni a filozófia e hőseinek diadalát. Tovafünt a filozófiai mélabúnak az a kora, amelyről írva vagyon.” (Plitt: Schelling élete levelekben (Aus Schellings Leben in Briefen) I. Leipzig 1869, 72.) A fiatal Schelling ebben a harcban igen lényeges vonatkozásokban Fichte filozófiájára támaszkodik.

Hegel tökéletesen egyetért azzal a harccal, amelyet Schelling folytat emez újkeletű, Kantra fölesküdt teológia ellen. De válaszában van néhány igen jellemző vonás, amelyre fel kell figyelnünk. Mindenekelőtt Hegel meglehetősen közönyös a szűkebb értelemben vett filozófiai problémák iránt, de ugyanakkor már itt rendkívül kritikus Fichtével szemben. Miután ilymódon egyetértett Schellinggel, a következőket írja: „De annak a garázdálkodásnak, amelyről írsz, és amelynek a végét ezekután már el tudom képzelni, vitathatatlanul Fichte nyitott utat a Kinyilatkoztatás kritikájá-*val*. Ő maga mérsékeltlen élt ezzel, de ha alapelvei egyszer megszilárdultak, akkor a teológiai logikát többé nem lehet megfékezni. Megkonstruálja isten szentségéből azt, hogy morális természeténél fogva mit tegyen és mit kell tennie, s ezáltal ismét meghonosította a dogmatikai bizonyítás régi stílusát. Talán megérné a fáradságot, ha közelebről meghatároznánk, hogy most, amikor a morális hit megszilárdult, mennyiben van szükségünk isten legitim eszméjére visszafelé is, például a célvonatkozás magyarázatában stb., mennyiben szabad most már ezt az eszmét az etikoteológiából átvinnünk egészen a fizikoteológiába, és ott mennyiben rendelkezhetünk vele.” Ha visszagondolunk arra a részletre, amelyet korábban a fizikoteológiáról idéztünk, akkor világosan látjuk, hogy Hegel valamennyi kortársánál radikálisabban próbálja megtisztítani a kanti gyakorlati észet, az ember morális függetlenségét a teológiai elemektől; hogy Kantnak és Fichtének ezekben a törekvéseiben csupán a keresztény pozitivitásnak megváltozott formában való folytatását látta.

A Schellingnek írt válaszában van még egy kitétel, amely olyannyira jellemző a fiatal Hegelre, hogy feltétlenül említést kell tennünk róla. Míg ugyanis Hegel meglehetősen közömbös a vallás és a teológia pozitivitás-kérdésének ismeretelméleti oldalai iránt, a vita társadalmi alapjaival igen behatóan foglalkozik, s durván naturalista módon jellemzi ennek a teológiai reneszánsznak a valóságos alapjait: „Semmi csodálnivaló nincs azon, amit a tübingeni filozófia teológikus-kanti — si Diis placet — alakulásáról mondasz. Az ortodoxia rendíthetetlen, mindaddig, amíg gyakorlása — világi előnyökkel összekapcsolódván — beleszövédik az állam egészébe. Ez az érdek túlságosan erős, hogysem oly hamar feladhatnák, és anélkül hat, hogy egészében véve világosan tudatában volnának.”

Ebből a levélrészletből világosan kiderül, hogy a fiatal Hegel mennyivel szélesebb és mennyivel inkább társadalmi értelemben használta a gyakorlat fogalmát, mint Kant, Fichte, vagy akár a fiatal Schelling. Amikor Hegel a szabadságot és az emberi méltóságot követeli, filozófiai kiindulópontja természetesen a kanti gyakorlati szabadságfogalom, de amikor e követelmények

megvalósulásáról beszél, koncepciója azonnal társadalmi jellegűvé válik. Azaz pedig ebben a korszakban a legkevésbé sem törődik, hogy ezt a szubjektív idealista kiindulópontot hogyan lehet ismeretelméletileg összeegyeztetni azokkal a valóságos társadalmi és történelmi következtetésekkel, amelyekkel összekapcsolja. Ismeretes, hogy Hegel, későbbi fejlődése során, igen éles bírálatnak vetette alá a kanti etika szubjektivizmusát, és megpróbálta az objektív idealizmusnak, a társadalmi fejlődés idealista módon értelmezett objektív dialektikájának az alapján megoldani az etikának a reális-társadalmi problémáit.

De a berni korszakban Hegel érdekes kísérletet tesz arra, hogy társadalmi-történelmi irányban továbbfejlessze a kanti-fichtei dualizmust, amely nála is szükségszerűen létrejön a morál lényegének szubjektív idealista felfogásából. Kantnál két világ van, melyek gyökeresen és minden átmenet nélkül elvannak választva egymástól: az etika, az intelligibilis Én (noumenon) világa, amelyben nem érvényesek a jelenségvilág (okság) kategóriái, valamint a megismerés, az empirikus Én (phaenomenon) világa, amelyben érvényesek ezek a kategóriák. Fichte elmélete az „Én” által tételezett „Nem-Én”-ről (azaz az egész külvilágról) általános filozófiai síkra helyezi ezt a problémát, az etika kanti megalapozását az ismeretelmélet alapjává és kiindulópontjává teszi. Ez a felfogás, mint rövidesen látni fogjuk, döntő hatást gyakorol a fiatal Schelling filozófiájára.

Egészen más az a mód, ahogyan a fiatal Hegel nézi a szabad morális tudat és az objektív valóság kapcsolatát. Ez az objektív valóság Hegel szemében is idegenül, mint objektív és „holt” külvilág, áll szemben a morális tudattal, e tudat eleven szubjektivitásával. De Hegelnél ez nem „örök”, nem filozófiai, ismeretelméleti ellentét, miként Kantnál és követőinél, hanem történelmi ellentét. A középkort és az újkort történetileg jellemző mozzanat. Az antik demokratikus városállamokban viszont nem jellemezte ez, megszűntetésének perspektívája pedig a fiatal Hegel jövőt váró reményeinek magva. Csupán ebben a megvilágításban láthatjuk meg teljes jelentőségében a berni korszak középponti kérdését, a keresztény vallás pozitivitásának problémáját. A fiatal Hegel felfogásában ez a pozitívitas az a reális társadalmi valóság, amely megfelel a kanti etika dualizmusának. Először ezt a kérdésfeltevést kell tisztán látnunk ahhoz, hogy megérthessük: a fiatal Hegel közömbössége a kanti filozófia fichtei reformja iránt nem filozófia-ellenes hangulatokból eredt. Nem szabad kialakulnia annak a látszatnak, mintha a fiatal Hegelnek semmiféle valóságos filozófiai problémája nem lett volna, mintha Hegel életrajza annak a fejlődésnek a története lenne, melynek során filozófussá vált. Ellenkezőleg, a későbbiek során látni fogjuk, hogy filozófiájának legtöbb lényeges kérdése szervesen nőtt ki a pozitívitas és a morális szubjektívitas ellentétének ebből a felfogásából. De a hegeli filozófia ismeretelméleti problémái csak akkor merülnek fel, csak akkor válnak tudatossá mint középponti filozófiai problémák, amikor Hegel számára eredeti koncepciójának ellentmondásossága már úgy jelenik meg, mint belső objektív ellentmondásosság magában a társadalmi valóságban, amikor az ismeretelmélet már magának a valóságnak a dialektikájává vált.

Ez az oka annak, hogy a fiatal Hegel szemében a morális törvényeknek ez az idegen, holt, „adott” természete a pozitívitas legfontosabb ismertetőjegye. Szerinte minden erkölcsi törvény lényegéhez tartozik, hogy maga a morális szubjektum a törvényhozó; „a keresztény vallás viszont a morális

törvényt mint rajtunk kívül álló, mint adott valamit hirdeti, tehát arra kell törekednie, hogy más módon teremtsen tiszteletet a számára. A pozitív vallás fogalmába már fel lehetne venni ezt az ismertetőjegyet, hogy tudniillik az erkölcsi törvényt, mint adott valamit állítja az emberek elé.”

A keresztény vallás számára mindebből a morál bonyolult kazuisztikája adódik, ellentétben a nem-pozitív vallás társadalmi állapotával, amelyben a romlatlan erkölcsi érzés szabadon működik. A keresztény egyháznak megvan a maga kódexe, amely előírja „részben azt, amit az embernek tennie, részben azt, amit tudnia és hinnie, részben azt, amit éreznie kell. — Az egyház egész törvényhozó és bírói hatalma azon alapszik, hogy rendelkezik és él ezzel a kódexszel, és ha ellenkezik minden egyes ember észjogával, hogy alávesse magát egy ilyen idegen kódexnek, akkor az egyház egész hatalma jogszerűtlen; márpedig az ember nem mondhat le arról a jogról, hogy maga szabjon törvényt önmagának, hogy egyedül e törvénynek tartozzék számadással, hiszen e lemondás folytán nem is volna ember többé.”

Ezekben a mondatokban világosan megfogalmazódik a pozitív vallás és az emberi szabadság feloldhatatlan ellentmondása. A berni időszak legfontosabb írásában, „A keresztény vallás pozitivitása”-ban, amelyből a fentiekben idéztünk, és amelyből hamarosan még néhány részt idéztünk majd, Hegel az ember morális életének összes területére és a társadalmi problémák lényeges részeire vonatkozóan is kidolgozza ezt az ellentétet. A vallás ily módon jellemzett pozitivitása a fiatal Hegel szerint az a mozzanat, amely döntően meghatározza a középkor és az újkor egész életét. Ez a meghatározás magától értetődően kiterjed a megismerés, az értelem és az ész területére is. A morális szabadság elvesztése Hegel szerint szükségszerűen együtt jár az ész önálló használatának elvesztésével. A pozitív vallás idegen, holt, adott és mégis uralkodó tárgya szétszakítja az életnek azt az egységét és zártságát, amelyben az ember korábban, szabadságának idején élt, és az élet döntő kérdéseit transzcendens, megismerhetetlen, ésszel felérhetetlen problémákká változtatja.

Az ilyen problémakomplexusok létrejötte a fiatal Hegel számára szintén a pozitív vallás kövekezménye. E vallás hatalma éppen azon alapszik, hogy az ember, létének és gondolkodásának teljes terjedelmében, elismer önmaga fölött valamilyen idegen hatalmat; ha egyszer lemondott morális szabadságáról, akkor többé nem vonhatja ki magát a pozitív vallás ránehezülő hatalma alól. A pozitív vallás most már az élet minden területére kiterjeszti hatalmát, és csírájában elnyom minden olyan kísérletet, amely az emberi ész szabad használatára irányul. „Az erre (a pozitív hitre — *L. Gy.*) való alkalmasságnak szükségképpen az az előfeltétele, hogy elvész az ész szabadsága és önállósága s ez az ész immár semmit sem képes szembehelyezni egy idegen hatalommal. Ez az első pont, ahonnan kiindul minden hit vagy hitetlenség a pozitív vallásban, s egyszersmind a körülötte folyó összes vita középpontja, amely ha nem is tudatosan világosan, mégis minden szolgálalkúság vagy engedetlenség alapja. Az ortodoxoknak ragaszkodniuk kell ehhez, ebből semmit sem szabad engedniük . . .”

Ez az uralom tehát a megismerés területére is vonatkozik. A vallások úgynevezett történelmi igazságait, a csodákról stb. nem is beszélve, az észnek úgy kell megítélnie, mint pusztá képzelődéseket, „költeményeket” stb. A pozitív vallás ezt nem tűrheti el, „be kell tehát vonnia valamilyen magasabb képességet, mely előtt maga az értelem is szükségképpen elnémul, a hitet

pedig kötelesség dolgává teszik, és egy érzékfeletti területre utalják, ahol az értelemnek többé egyáltalán nem szabad megjelennie — ebben a tekintetben a hit azt jelenti, hogy kötelességből — vagyis itt a hatalmas parancsolótól való félelemből — fenntartjuk az események olyan összefüggését, amely a képzelőerő számára adott, és amelyben az értelem mindig valami mást keres, és azt, hogy eközben az értelmet arra kényszerítjük, hogy maga is segédkezet nyújtson ehhez az ügylethez, amely iszonyattal tölti el...”

Látjuk: a fiatal Hegelnek ezek az állítólag teológiai írásai egyetlen nagy vádirattá állnak össze a kereszténység ellen. Az ehhez hasonló fejtegetésekben a felvilágosodás irodalmának minden ismerője találhat olyasmit, ami e korszak általános, vallásellenes küzdelmét idézi fel. Amikor azonban megállapítjuk a kereszténységellenes tendenciák ilyen egyezését, akkor egyúttal határozottan rá kell mutatnunk azokra a módszertani különbségekre is, amelyek Hegelt elválasztják a felvilágosodástól. Említettük már, hogy Hegel sohasem általában a vallást támadja, mint Diderot, Holbach vagy Helvetius, mindössze azt teszi, hogy a pozitív kereszténységet — polemikus éllel — szembeállítja valamilyen nem-pozitív vallásossággal. (Ebből a szempontból még a leginkább Rousseau-val érintkezik.) Ehhez járul a kereszténység elleni küzdelem általános módszertanának a különbsége. A felvilágosodás jelentős gondolkodói, akárcsak Hegel, igen gyakran beszélnek a kereszténységnek azokról a hatásairól, amelyek az embert rabszolgává teszik, megfosztják szabadságától és emberi méltóságától. Polémiájuknak ez az eleme azonban sohasem áll annyira kizárólagosan a középpontban, mint Hegelnél. Számukra legalább ennyire fontos, hogy a kereszténységnek és általában a vallásoknak a tanításait szembesítsék a valóság tényeivel (ahogy ezeket a tudomány megállapította), s ily módon leleplezzék a vallások belső ürességét és ellentmondásosságát.

A fiatal Hegel számára ez a tényező tökéletesen alárendelt szerepet játszik. Helyenként — mint láttuk — megemlíti, hogy a kereszténység dogmái összeegyeztethetetlenek a valósággal és az ésszel; de ez a megállapítás csupán epizódszerepet játszik nála. Ahol pedig nyomatékosan kitér erre a kérdésre, még ott sem a tudományos oldalt tartja döntőnek, tudniillik azt, hogy a vallási dogmák nem egyeznek meg a valósággal, hanem az egyháznak azt az erkölcstelen követelését az emberi ésszel szemben, hogy az ilyen dogmákat látatlanban, pozitív módon a hit és a vallásos érzület tárgyává tegye. Ez a módszertan egész világosan megmutatja, hogy a francia felvilágosodás nagyjai, a vallásellenes küzdelem elszántságát tekintve, hol és mennyiben álltak toronymagasan a fiatal Hegel felett. De egyúttal azt is megállapíthatjuk, hogy jóllehet a fiatal Hegel szubjektivizmusa, amely ehhez a kérdésfeltevéshez vezetett, társadalmilag és ideológiailag Németország, a német felvilágosodás elmaradottságából, a kanti filozófiából stb. indul ki, ám egyszerűs mind ez az alapja mind a „tevékeny oldal” kidolgozásának, mind pedig a Hegel szemléletmódjára jellemző historizmusnak.

E fejezetben később még behatóan foglalkoznunk kell a pozitivitás hegeli koncepciójának filozófiai alapjaival és következményeivel. Most csupán az volt a célunk, hogy a berni korszaknak ezt a középponti fogalmát fő vonalaiban, alapvető irányában megvilágítsuk az olvasó előtt, hogy a továbbiakban megérthesse a fiatal Hegel történetfilozófiai koncepcióját.

A fiatal Hegel, miként erre rámutattunk, „a gyakorlati ész primátusának” híve. Az abszolútnak, az önállóknak és a gyakorlatinak a fogalma számára

ekkor egyszerűen azonos. Hegel és Schelling ifjúkori filozófiájának közös vonása ez a kizárólagos hivatkozás a gyakorlati észre. A gyakorlati ész és a teológia kapcsolatának kérdésében már megfigyelhetjük, hogy miben egyezik és miben különbözik egymástól a fiatal Hegel és a fiatal Schelling. Mint-hogy pedig filozófiai barátságuk és későbbi különválásuk jelentős szerepet játszik a dialektika keletkezésének történetében, ezért véleményünk szerint elkerülhetetlen, hogy röviden ismertessük az olvasó előtt azt az álláspontot, amelyet Schelling ebben az időben képviselt. Egyik első művében, „A természetjog újabb dedukciójá”-ban (Neue Deduktion des Naturrechts, 1796 tavasza) Schelling kifejti, hogy ami feltétlen, ami abszolút, az sohasem lehet valaminek a tárgya, s ebben megegyezik Fichtével és bizonyos rokonságot mutat Hegel pozitivitás-felfogásával. „Ha azt, ami feltétlen, mint tárgyat akarom rögzíteni, visszalép a feltételezettség korláta közé. Ami számomra tárgy, az csak megjelenhet; mihelyt több mint jelenség a számomra, szabadságom megsemmisült . . . Ha meg akarom valósítani azt, ami feltétlen, akkor nem lehet többé számomra való tárgy.” Az abszolútum azonos az Énnel. (Schellings Werke. M. Schrötter kiadása. Jéna 1926. I. 108.)

Schellingnek ezek a nézetei, valamennyi következményükkel együtt, még világosabban megjelennek egyik rövid tanulmányában, amelyet nem szánt nyilvánosságra, és amelynek töredékei Hegel egy 1796-ból származó másolatában maradtak ránk. Hegel másolata az etikai résszel kezdődik. Arról, ami e rész előtt volt, nem tudunk. Lehet, hogy egyszerűen elveszett, de lehet az is — ami a fiatal Hegeltől nem lenne meglepő —, hogy csupán ezt a részt írta le. Schelling itt azt fejtegeti, hogy az egész filozófia (az ő kifejezésével: metafizika) azonos a morállal; Kant megtette az első lépéseket ennek a fejlődésnek az irányában, de távolról sem merítette ezt ki. Ha ebből a koncepcióból indulunk ki, szükségképpen a természet, a természettudomány tökéletesen új fogalmaihoz jutunk el. A fiatal Schelling első természetfilozófiai álmai bukkannak itt fel. Kérdésünk szempontjából azonban társadalom- és államfelfogása a legfontosabb. Erre vonatkozólag Schelling a következőket mondja: „A természet után rátérek az ember művére. Előrebocsájtvam az emberiség eszméjét, meg akarom mutatni, hogy az államnak nincs eszméje, mert az állam mechanikus valami, ahogyan nincs eszméje egy gépnek sem. Csak ami a szabadság tárgya, annak a neve eszme. Túl kell hát jutnunk az államon! Hiszen minden állam szükségképpen mechanikus óraműként kezel szabad embereket; márpedig ezt ne tegye; tehát szűnjék meg.” Ebből indul ki a fiatal Schelling, amikor le akarja fektetni az emberiség történetének elveit „és pórére vetköztetni az állam, az alkotmány, a kormányzat, a törvényhozás egész nyomorúságos — ember alkotta — művét”. Ezt követi a morális világ és a vallás eszméinek a kifejtése. „Magának az észnek a segítségével ledönteni minden tévhitet, elkergetni a papságot, amely újabban észet színlel. — Az intellektuális világot magában hordozó minden szellem abszolút szabadsága, és ne kerestessék sem isten, sem halhatatlanság eszellemekeit.” A töredék végül az esztétikát jelöli meg, mint a szellem filozófiájának tetőpontját, és egy új, népi mitológia megteremtését követeli.

A fiatal Schellingnek ezekben az odavetett megjegyzéseiben nem nehéz felismernünk híressé vált jénai természetfilozófiai korszakának fontos alapgon-dolatait. Könnyen észrevehetjük azt is, hogy milyen közel áll a hegeli pozitivitás-koncepcióhoz az a mód, ahogyan Schelling a „gyakorlati ész” alkal-

mazza és kiterjeszti. Nagyon is érthető tehát, ha Schelling és Hegel fiatal korukban filozófiai szövetségeseknek tartották egymást. De legalább ennyire fontos világosan látnunk azt is, hogy már ebben a korszakban is mélyreható ellentétek működnek Schelling és Hegel között, még akkor is, ha ezeket nyíltan sohasem fogalmazzák meg. Schelling — mint láttuk — jóval tovább megy a „pozitivitás” minden formájának elutasításában, mint a fiatal Hegel. Számára az állam, és minden, ami az állammal összefügg, kezdettől fogva és elvileg „pozitív”, a szó hegeli értelmében; felszabadítani az embert — ez Schelling szemében egyet jelent azzal: megszabadulni az államtól általában. Kiderül ebből, hogy Schelling ebben az időben nem osztja, vagy legalábbis már nem osztja a fiatal Hegel forradalmi illúzióit; Hegel szerint lehetséges ugyanis az állam és a társadalom gyökeres megújrodása, olyan megújrodás, amely az állam és társadalom „pozitív” tulajdonságainak megszűnéséhez vezet. De a fiatal Hegel konkrét forradalmi utópiája Schellingnél átalakul — egy későbbi fogalommal élve — az emberiség állam nélküli felszabadításának anarchista utópiájává. Könnyen beláthatjuk azt is, hogy ez a felfogás — függetlenül attól, hogy ok vagy következmény — a legszorosabban összefügg a fiatal Schelling akkori határozott fichteanizmusával.

A fiatal Hegelt kezdettől fogva az különbözteti meg filozófiai szövetségésétől, hogy történelmi módon teszi fel a kérdéseket. Számára semmi esetre sem maga az állam a pozitív, hanem csupán a despotikus állam a császári Rómától egészen a jelenig. Az antikvitás állama viszont — ezzel szöges ellentétben — az emberek szabad öntevékenységének, a demokratikus társadalomnak a terméke és kifejezője. A célkitűzés és a fejlődés perspektívája Hegel szemében ennek megfelelően nem általában az állam megsemmisítése, hanem a — nem-pozitív — antik városállamnak, a szabad és öntevékeny antik demokráciának a visszaállítása.

Látszólag, és a kor módszertani szokásaihoz mérve, a fiatal Hegel kérdésfeltevése kevésbé filozófiai természetű, mint Schellingé. Schelling a szabadság—szükségyszerűség, a lényeg—jelenség kanti—fichtei ellentéteit (amelyek nála és Fichténél sokkal közvetlenebbül egybeesnek, mint magánál Kantnál) úgy használja, hogy az ismeretelmélet eközben tökéletesen beleolvad az etikába. Pusztá objektum (Hegel szóhasználata szerint: pozitív) lesz minden, ami az etika számára csak tárgy, és nem a gyakorlat szubjektuma. A holt objektivitásnak ez a világa egyszersmind azonos a kanti „jelenségvilággal”; csupán a gyakorlat létesít kapcsolatot az ember és az igazi valóság, a lényeg között. Világosan megfigyelhetjük ebben a fiatal Schelling kanti ismeretelméletének és történelemellenes álláspontjának összefüggését. Ugyanakkor érthetővé válik az is, hogy a fiatal Hegel, aki a pozitivitásban mindenekelőtt történelmi problémát látott, miért méltányolta olyan kevéssé a kantianizmus fichtei—schellingi továbbfejlesztésének ismeretelméleti oldalát.

Hegel tehát közömbös ifjúkori barátjának ismeretelméleti-etikai konstrukciói iránt, de ez semmi esetre sem jelent valamilyen filozófia-ellenes beállítottságot a részéről. Valójában már itt is megfigyelhetjük a csíráit annak a későbbi nagyszabású koncepciónak, amelyben Hegel szoros összefüggésbe hozta a filozófia problémáit, a kategóriák problémáit az objektív valóság történelmi fejlődésével. Amikor a fiatal Hegel a középpontba állítja a pozitivitás fogalmát, amely a teológián és a jogtudományon belül történelmietlen-általános fogalom volt, tudniillik a természetvallásnak, illetve a természetjognak az ellenpólusa, akkor ezzel megteszi az első, öntudatlan lépést a tör-

ténelem későbbi dialektikus felfogása felé. Természetesen megint le kell szögeznünk, hogy a fiatal Hegel ebben a korszakban nemhogy kérdésfeltevésének filozófiai horderejével nem volt tisztában, de a filozófiai megalapozással, a filozófiai követelményekkel is alig-alig törődött.

A fiatal Hegel centrális kérdésfeltevésének ez a történelmi jellege csak fokozatosan bontakozik ki. Persze bizonyos kezdeti nekirugaszkodások, már amennyire fejlődésének forrásait ismerjük, elejétől fogva megvannak; ilyen elsősorban az antikvitás és a kereszténység szembeállításása. De a kérdésfeltevés történetisége csak lépésről lépésre fejlődik ki; a következő fejezetben, amikor frankfurti korszakát elemezzük majd, látni fogjuk, hogy a pozitivitás fogalmát, amelyet már Bernben is történetileg értelmezett, milyen nagy mértékben és mennyire rugalmasan fejleszti tovább a történetiség irányában.

A tübingeni tanulóévek idején Hegelnek ezek a kérdésfeltevésői még erősen antropológiai-pszichológiai jellegűek voltak. Említettük már, hogy ebből az időből viszonylag bőségesen állnak rendelkezésünkre Hegel feljegyzései és kivonatai, amelyekben antropológiai szempontból tárgyalja az ember szellemi képességeit, különböző testi és szellemi tulajdonságait, és amelyek a német felvilágosodásnak csaknem a teljes idevonatkozó irodalmát tartalmazzák, s egyúttal a francia és az angol felvilágosodás fontos írásait is figyelembe veszik. Ezeket a kivonatokat, amelyeket csak a legutóbbi időben adtak közre (először a „Logos” c. folyóiratban, majd pedig Hoffmeister könyvében), a Hegel-kutatás még egyáltalán nem aknáztta ki. Különösképpen felderítetlen az a kérdés, vajon mennyi került át ezekből a „Fenomenológia” és az „Enciklopédia” antropológiai részeibe.

E kérdés vizsgálata nem fér tanulmányunk keretei közé. Itt mindössze azt az általános módszertani megjegyzést kívánjuk tenni, hogy az antropológia historizálása Hegel összfejlődésének egyik általános ismertetőjegye. Nemcsak abban az értelemben, hogy a „Fenomenológiá”-ban az antropológia problémáit megpróbálja besorolni valamiféle történelmi-dialektikus folyamatba, hanem a rendszer egész későbbi felépítésének értelmében is. Így a szemlélet, a képzet, a fogalom, amelyeket az eredeti kivonatokban kivétel nélkül antropológiai problémák gyanánt tárgyal, a későbbi Hegel számára egyrészt a rendszerezés alapjai (szemlélet: esztétika; képzet: vallás; fogalom: filozófia), másrészt pedig és ezzel egyidejűleg a periodizáció alapjai is (esztétika: antikvitás; vallás: középkor; filozófia: újkor).

Jelen problémánk szempontjából az emlékezet és a képzelőerő eredeti antropológiai szembeállításása fontos. Hegel ebben az időben objektív és szubjektív vallást különböztet meg. Az objektív vallásban „az értelem és a képzellet . . . erői működnek . . . Az objektív vallásba gyakorlati ismeretek is beletartozhatnak, de ennyiben csupán holt tőkét alkotnak — az objektív vallás fejben elrendezhető, rendszerbe foglalható, könyvben leírható és másoknak szóval elbeszélhető; a szubjektív vallás csak érzetekben és tettekben nyilvánul meg . . . A szubjektív vallás eleven, mozgalmasság a lény bensejében és tevékenység kifelé.” A továbbiakban a szubjektív vallást magának a természetnek az élőlényeihez hasonlítja, az objektív vallást pedig a természet-tudományos gyűjtemények kitömött állataihoz. Ez a szembeállítás az egész berni korszakra jellemző, és aki olvasta eddigi fejtegetéseinket, világosan látja, hogy a tübingeni feljegyzések objektív vallása a kereszténység berni pozitivitásának gondolati előképe. Mindössze egyetlen mondatot idézek

a berni történeti tanulmányokból, hogy megvilágítsam e gondolatmenetek továbbélését: „az emlékezet az a bitó, amelyen a görög istenek fölakasztva lógtak... Az emlékezet a sír, a holtak őrzője. A halott halottként pihen benne. Úgy mutogatják, mint kövek gyűjteményét.” Majd éles támadás következik a keresztény szertartások ellen, amelyekről a következőt mondja: „Ez a halottnak a cselekvése. Az ember megpróbál tökéletesen tárgyá válni, mindenestül egy idegen által irányíttatni magát. E szolgálatot nevezik ajta-tosságnak.”

A fiatal Hegel a tübingeni korszakban igen éles, felvilágosult szellemű polémiát folytat az objektív vallás ellen. Hegel szemében csak a szubjektív vallásnak van értéke. Persze ez magában hordja még a „természetvallás” vagy „észvallás” történelmietlen mozzanatát; látnivaló, hogy a fiatal Hegelre e tekintetben leginkább Lessing hatott. „A szubjektív vallás a jó embereké, az objektív vallás szinte csaknem tetszőleges, s ezért meglehetősen közömbös — „amért keresztény vagyok én magának, / Ugyanazért zsidó nekem maga” — mondja Náthán („Bölcs Náthán”, IV. felv. 7. jelenet — ford. Lator László) —, hiszen a vallás a szív ügye, amely gyakran következtelenül jár el azokhoz a dogmákhoz képest, amelyeket értelme vagy emlékezete elfogad...” De a tübingeni korszakban Hegelnél keresztezi egymást a szubjektív és az objektív vallás, valamint a köz- és magánvallás ellentéte; megjegyzendő, hogy a két ellentétpár módszertani-történeti egyesítése csak a berni időben következik be. De Hegel felfogása már Tübingenben szoros összefüggésbe hozza egymással az egyik oldalon a szubjektív és a közvallást, a másikon az objektív és a magánvallást.

Itt kézzelfoghatóan megragadható a fiatal Hegel tősgyökeres dialektikája, jóval azelőtt, mielőtt a dialektika problémája gondolkodásában tudatosan felmerült volna. Hiszen a formális, metafizikus felfogásnak sokkal inkább a magánvallást kellett volna összehoznia a szubjektívvel, semmint a közvallást. Amikor Hegel itt spontán módon áttöri a metafizikus gondolkodás korlátait, akkor ez egyrészt fokozatosan kibontakozó történelmi koncepciójának az eredménye, másrészt annak az ellenállhatatlan szabadságvágynak a következménye, amelyet a francia forradalom hatása váltott ki belőle. A szubjektív vallás — szerinte — valóságos „népvallás”. Azokat a követelményeket pedig, amelyeket az ilyen vallásnak ki kell elégítenie, a következőképpen foglalja össze: „I. Tanításainak az általános észnek kell alapulniuk. II. A képzelőerőnek, a szívnek és az érzékiségnek nem szabad benne elhamvadnia. III. Olyannak kell lennie, hogy magába foglalja az élet valamennyi szükségletét, beleértve a nyilvános állami cselekvéseket is.” Az ezután következő negatív-polemikus részben pedig elutasít mindennemű fétishitet, miközben ilyennek tekinti a kereszténység álfelvilágosító apologétáinak hitét is.

Ez világos beszéd. Mindössze egyetlen megjegyzést kell hozzátennünk, tudniillik azt, hogy Hegel kifejezetten a szubjektív, a közvallás és szerűségéből indul ki. Ezáltal hamisításnak és rágalomnak bizonyul az imperialista korszak minden reakciós interpretációja, amely a képzelőerő és az emlékezet szembeállításában a fiatal Hegel „irracionalizmusának” jelét látja. Ami pedig e követelmények társadalmi tartalmát illeti, Hegel erről is félreérthetetlen egyértelműséggel nyilatkozott ebben a korszakban. Hangsúlyozza, hogy a közvallásnak nemcsak közvetlen parancsokat és tilalmakat kell tartalmaznia, például azt, hogy nem szabad lopni, hanem „különösen a távolabb eső dolgokat kell számításba vennie, és sokszor ezeket kell a legtöbbre

becsülnie. Ilyen mindenekelőtt a nemzet szellemének felemelése, nemesbítése — hogy felébredjen lelkében méltóságának oly gyakran szunnyadó értéke, hogy a nép ne alázkodjék meg és ne engedje megalázní magát.” A szubjektív, a közzvallás tehát már a tübingeni diák szemében is a nép önfelszabadításának a vallása.

3

TÖRTÉNELEMFELFOGÁS ÉS JELENKOR

A fiatal Hegel tehát a szubjektív, a közzvallásban keresi a német szabadságmozgalom alapját és támaszát. Az előbbieken nyomon követtük, hogy a berni korszakban ebből a törekvésből hogyan alakult ki a történelmi objektivitás és a radikális filozófiai szubjektivizmus sajátos keveréke. A fiatal Hegel történelmi problémája: az antikvitásban konkrétan megrajzolni a társadalom demokratikus szubjektivizmusának legmagasabb és legfejlettebb formáját, majd a legsötétebb színekkel lefesteni e világ pusztulását és a pozitív vallás holt, embertől idegen, despotikus korszakának kialakulását, hogy azután ebből a szembeállításból leszűrje a jövő felzabadosulás perspektíváját. A berni korszakban tehát az antikvitás és a kereszténység, a szubjektív és a pozitív vallás szembeállítása a fiatal Hegel politikai filozófiájának az alapja.

Filozófiájának ezt a gyakorlati jellegét természetesen észre kellett venniük azoknak is, akik reakciós módon értelmezték. Haering éppenséggel ezt a problémát állítja középpontba, amikor a fiatal Hegel filozófiai fejlődésében a „népnevelői” tendenciákat tekinti a leginkább jellemzőnek. Idáig a dolog rendben is lenne. De Haering és a többi reakciós apologéta a fiatal Hegel nézeteit magyarázván, Hegel későbbi politikai állásfoglalásainak reakciós vonásaiból indul ki, és ezeket tekinti a hegeli filozófiában mindig meglevő „lényeg”-nek, s azokat az elkerülhetetlen zavarosságokat, amelyek — különösen a vallási kérdés területén — a fiatal Hegel filozófiájában bőségesen előfordulnak, arra próbálja felhasználni, hogy eleve reakciós tendenciákat állítson a hegeli gondolkodás középpontjába.

Persze a fiatal Hegel republikánus tendenciáit nem lehet tökéletesen elhallgatni. Lehetőleg elmoszák, vagy agyonhallgatják ugyan ezeket a tendenciákat, de teljesen mégsem hagyhatják őket figyelmen kívül. Az imperialista apologéták az ilyen esetekben úgy segítenek magukon, hogy a fiatal Hegel republikánizmusában valamilyen „gyermekbetegséget” látnak. Franz Rosenzweig például a bismarcki politika egyik ideológiai előfutárának tartja Hegelt. Tökéletesen történelmietlenül jár el, elkendőzi a történelmi tényeket, amikor elhallgatja, hogy egyrészt az idős Hegel sem volt soha Bismarck előfutára, hogy még legreakciósabb nézetei sem érintkeznek Bismarck felfogásával; másrészt elleplezi azokat a nagy történelmi válságokat, amelyek meghatározták Hegel politikai fejlődését (thermidor, Napóleon bukása), és amelyek a későbbi Hegelből kiváltották azt a mélyen rezignált hangulatot, amely olyanmódon jellemző azokra a nagy németekre, akik a napóleoni kortól annak idején Németország megújódását várták. (Gondoljunk a késői Goethére.) Ha tehát a Bismarckkal való hasonlatosságot, „preformálva”, már a fiatal Hegel lelkében felfedezik, akkor egész republikánizmusát, egész kapcsolatát, amely a francia forradalomhoz fűzte, igen könnyű úgy beállítani, mint felszínes valamit, amitől Hegel annál jobban megszabadosul, minél „érettebbé” válik.

Ezeknek az apologétáknak egyáltalán nem számít, hogy még az idős Hegel írásaiból is félreérthetetlenül kiderül, hogy elismerte a francia forradalom történelmi szükségességét, hogy a francia forradalmat úgy tekintette, mint a jelenkor kultúrájának alapját. Mindössze egyetlen példát említünk az idézésnek és az elhallgatásnak erre az agyafűrt keverékére. Rosenzweig egy helyütt a fiatal Hegel egyik politikai írásáról beszél, és kiemel minden lehetséges utalást, amelyből Hegel antirepublikánizmusára, a felvilágosodással való ellentétére következtethet, majd pedig — látszólag tárgyilagosan, valójában a tényeket elkendőzve — megvetően hozzáteszi: „De persze Hegel akkoriban még nem ismerte el olyan egyértelműen a monarchiát.” (Rosenzweig: Hegel és az állam (Hegel und der Staat.), München—Berlin 1920. I. 51.)

Már tudjuk, hogy a fiatal Hegelnél milyen szorosan összekapcsolódott a filozófia gyakorlati jellege a politikai álmokkal. Most néhány idézet segítségével röviden rá kell mutatnunk arra, hogy Hegel szemében Németország korabeli állapota egyértelműen annak a fejlődésnek a terméke, amelyet — szerinte — a vallás pozitivitása jellemez. Ebből ugyanis egészen világosan kiderül, hogy az antik szabadság és demokrácia hangsúlyozása a fiatal Hegel számára forradalmi kontrasztot jelentett a korabeli német állapotokkal szemben.

Eddigi vizsgálódásaink után nem meglepő, hogy Hegel fejtegetései itt is a vallási nézetekből, a vallási hagyományokból indulnak ki. Ezért mondja Németországról: „A mi hagyományunk — népi énekek és így tovább. A mi népünk színhagyományában, énekeiben nem él semmilyen Harmodiosz, semmilyen Arisztogeiton, akiket örök dicsőség övezne, mert legyőzték a zsarnokot s polgáraiknak egyenlő jogokat és törvényeket adtak, akik élnének népünk ajkán, énekeiben. Miféle történelmi ismeretei vannak a mi népünknek? hiányzik a sajátos, hazafias hagyomány, az emlékezetet és a képzelőerőt az emberiség őstörténete, egy idegen nép története tölti be, királyok tettei és gaztettei, amelyekhez semmi közünk.” Majd ebben az összefüggésben a görög építészettel hasonlítja össze a németet, de a fiatal Hegelnél ez nem elsősorban esztétikai összehasonlítás. Sokkal fontosabb a számára, hogy összevesse a különböző szokásokat, a görögök szabad és szép életét a németek szűkös, kicsinyes, nyárspolgári életével, amelyet csupán a hangos és ostoba ivászatok szakítanak időnként félbe. Az építészeti formák különbsége a fiatal Hegel szemében csupán a két nép társadalmi élettartalmának különböző voltát fejezi ki. (Már ebben is megmutatkozik az a szemléletmód, amellyel majd Hegel későbbi Esztétikájában találkozunk, jóllehet a dialektikának és az elemzés történelmi konkrétságának egészen más szintjén.)

De a legfontosabb fejtegetéseket, amelyek a jelen Németországról szólnak, ismét csak Berni főművében, „A keresztény vallás pozitivitása”-ban találjuk. Itt arról beszél, hogy a római hódítások, majd később a kereszténység, lerombolták az ősi nemzeti vallásokat, így a németeket is. A német fejlődésnek pedig az volt a sajátossága, hogy nem volt képes nemzeti, vallási képzelőerőt táplálni. „Talán csak Luther kivételével a protestánsoknál, ugyan kik lehettek volna hőseink, nekünk, akik sohasem voltunk nemzet? Ki lett volna a mi Thészeuszunk, aki államot alapított és államának törvényt adott; hol vannak a mi Harmodioszaink és Arisztogeitonjaink, akiknek, mint országunk felszabadítóinak, skólion-dalokat énekelhetnénk? A háborúk, amelyek németek millióit zabálták föl, a becsvágynak vagy a fejedelmek füg-

getlenségének háborúi voltak, a nemzet pedig pusztá eszköz, amely, ha elkeseredetten s dühödten küzdött is, a végén mégsem tudta: miért? vagy: mit nyertünk?” A továbbiakban Hegel, igen szkeptikus módon, leírja a protestáns történelmi hagyományok eleven továbbélését, és azzal a csattanóval fejezi be, hogy a német hatalmasoknak egyáltalán nem szívügye elevenen tartani a népben a protestáns mozgalmak felszabadító oldalát.

A német helyzetnek ebből az elemzéséből Hegel azt a következtetést vonja le, hogy a német népnek, amelynek nincs saját talajából fakadó, saját történelmével összefüggő vallásos képzelőereje, „egyáltalán nincs politikai képzelőereje” sem. És a nemzeti, önálló kedélyélet hiánya visszatükröződik az egész német kultúrában. Ismét igen jellemző, hogy a fiatal Hegelt ezzel kapcsolatban elsősorban nem a német kultúra teljesítményeinek abszolút színvonala érdekli, noha e teljesítményeket — mint láttuk — nagyon bensőségesen ismerte, hanem az, hogy a német kultúra híjával van a népiségnek, nem gyökerezik a népben. Ez a legnagyobb szemrehányás, amellyel a jelenkor német kultúráját illeti: „Hölty, Bürger, Musäus és a többiek bájos játékaik népünk számára csaknem teljesen veszendőbe mennek, mert túlságosan elmaradott egyéb kultúrájában, semhogy élvezetükre fogékony lenne — miként a nemzet műveltségének képzelőereje is egész más területeken mozog, mint a közrendűeké, és azokat az írókat és művészeket, akik az előbbiek számára alkotnak, ez utóbbiak még a színhely és a szereplők vonatkozásában sem értik meg.” Hegel ezt a fejtegetést is kiegészíti Németország és az antik világ szembeállításával, és kiemeli, hogy éppen a klasszikus ókor legnagyobb művésze, Szophoklész és Pheidiasz, népi művészet volt, mely az egész nemzetet megmozgatta.

Ebben az összefüggésben küzdött a fiatal Hegel azért, hogy a jövő német kultúrája klasszikus hagyományokra épüljön. A klasszikus kultúra befogadásában látja az egyedüli igazi haladást, és különösen Klopstock nézetei ellen hadakozik, aki költészetében részben a német nép őstörténetéhez (Hermannsschlacht), részben a keresztény-zsidó hagyományokhoz nyúl vissza (ez utóbbi az angol forradalom ideológiai tradícióinak elkésett és német módra legyengített utóhangja, amelyet Milton hatása közvetített). Klopstock klasszika-ellenes kérdésfeltevésére — „Vajon Achaja hazája-e Tuisko leszármazottainak?” — először is azzal válaszol, hogy részletesen kifejti: az ónémet hagyományok mesterséges felújítása ma éppolyan reménytelen, mint annak idején Julianus római császár próbálkozása az antik vallás megújítására. „Ama bizonyos ónémet képzelőerő semmi olyat nem talál a mi korunkban, amihez hozzáláncolhatná, hozzákapcsolhatná magát, elképzeléseink, véleményeink és hitünk egész körében oly elszigetelten áll, oly idegen nekünk, miként az oszsiáni vagy az indián . . .” Majd a keresztény-zsidó hagyomány megújításával szembeszegezi a kérdést: „Amit pedig ama bizonyos költő a görög mitológia vonatkozásában népének odakiált, azt éppolyan joggal odakiálthatná neki és népének a zsidó mitológia vonatkozásában, és kérdezhetnék: Vajon Judea hazája-e Tuisko leszármazottainak?”

Itt is olyan állásfoglalással van dolgunk, különösen az ónémet tendenciákat illetően, amelyet Hegel élete végéig fenntartott. Mint látni fogjuk: nemcsak politikailag tanúsít elutasító magatartást a felszabadító háborúkkal szemben, hanem éppígy szembenáll a romantika minden németeskedő törekvésével is. Imperialista meghamisítói, akik Hegelt romantikusnak akarják kikiáltani, ezt a tényt is elhallgatják vagy megfelelően „átértelmezik”.

A kép, amelyet Hegel a német jelen rabságáról, kicsinyességéről, az igazi népi kultúra hiányáról fest, a legszorosabban kapcsolódik a fiatal Hegel egész demokratikus politikai beállítottságához. Berni tartózkodása idején, ahol akkoriban a patrícius oligarchia uralkodott, Hegel erről a svájci városról is ugyanúgy ítélt, mint Németországról. Ítéletének politikai természete különösen világos, minthogy magánlevélben fogalmazza meg, nem pedig olyan írásban, amelynek a megjelenéséről a német cenzúra viszonyai között kellett gondolkodnia. 1785. április 16-án írja Schellingnek: „A conseil souverain-t minden tíz évben kiegészítik kb. annyi taggal, ahányan eközben leköszönnek. Leírhatatlan, hogy emberileg mi minden fordul elő; a fejedelmi udvarok nokatestvéreinek és nagynénijeinek minden intrikája eltörpül az itt folyó kombinációkhoz képest. Az apa kinevezi a fiát vagy azt a vejét, aki a legnagyobb hozományt hozza stb. Ha valaki meg akar ismerkedni egy arisztokratikus alkotmánnyal, annak itt kell töltenie egy ilyen telet, mely megelőzi a húsvéti kiegészítést.” Ehhez a levélhez minden kommentár felesleges. Mindössze azt kell még megjegyeznünk, mert ez Hegel további fejlődése szempontjából fontos, hogy berni tapasztalatai kiapadhatatlan gyűlöletet oltottak bele éppen az arisztokratikus-oligarchikus kormányzatokkal szemben. Ezen az elutasító magatartásán akkor sem változtat, amikor egyéb irányú berni meggyőződéseit a politika területén alaposan módosítja.

Hegel ezt a politikai és kulturális állapotot annak a fejlődésnek a termékeként fogja fel, melynek központi mozgatóereje a pozitív keresztény vallás uralma volt. Ha pedig Hegel a francia forradalmat még öregkorában is „fenséges hajnalhasadásnak” nevezte, akkor nem nehéz elképzelni, hogy milyen türelmetlenül várta akkoriban a francia forradalomtól a világ megújódását. Ennek a megújodásnak polemikus előfeltétele a kereszténység bírálata volt, pozitív tartalma pedig az antikvitás megújítása. Ebben az összefüggésben tehát az antik demokrácia elemzésének és dicsőítésének Hegel számára fontos időszerű politikai jelentősége volt.

A hegeli felfogásnak ebben a vonatkozásban is számos elődje van. A feudális társadalom felszámolásáért folytatott nagy osztályharcokban a reneszánsz óta döntő szerepet játszik — e küzdelmek ideológiai előőrsének írásai — az antik demokrácia példája. Az ideológiai szférák történeti feldolgozásának egyebek között az az egyik legnagyobb hiányossága, hogy nincs feltárva az antikvitás reneszánszának és a polgárság felszabadító harcának ez az összefüggése. Sőt, a polgári történetírás mind jobban el akarta mosni ezeket a nyomokat, hogy ezáltal úgy állítsa be az antikvitás megújítását, mint a művészet és a filozófia belső ügyét. Ha viszont a képzőművészetektől egészen az államtudományig és a történetírásig fel lenne tárva ezeknek az ideológiai küzdelmeknek a valóságos története, kiderülne, milyen szorosak voltak ezek az összefüggések, és — hogy ellenpéldán is szemléltessük az összefüggést — az is, hogy az antikvitás magasztalása miként veszítette el haladó jelentőségét, miként fajult üres akadémizmussá, mihelyt a XIX. század folyamán ez a politikai-társadalmi tartalom elveszett belőle. Természetesen itt még csak vázlatosan sem rajzolhatjuk fel ezt a fejlődést, amely Machiavellitól, Montesquieu-n, Gibbonon stb. keresztül egészen Rousseau-ig tart; ez utóbbi — miként erre Engels világosan rámutatott — már megteszi ebben az összefüggésben az első lépéseket a társadalmi fejlődés dialektikája felé.

Az eddig elmondottakból egyértelműen kitűnik, hogy Hegel jól ismerte ennek az irodalomnak a jelentős részét. (Machiavelli az egyetlen, akivel fel-

tehetően csak később ismerkedett meg, valószínűleg a frankfurti korszak végén.) De az ilyen irodalmi hatásoktól függetlenül is kétségbevonhatatlan, hogy az antikvitás tisztelete a fiatal Hegelnél lényegileg összefügg ezzel a fejlődéssel. Hiszen ezen a fejlődésen alapul a francia forradalomnak a politikai filozófiája, a forradalom heroikus illúzióinak rendszerezése. A vezető jakobinusok közvetlenül Rousseau tanítványai.

Bármennyire a plebejus forradalmárok heroikus illúziója volt is az antik demokrácia megújításának jakobinus ideológiája, semmi esetre sem volt tökéletesen légből kapott valami. E társadalmi megújulás ideológusai bizonyos -- nagyon is reális -- gazdasági-társadalmi előfeltételekből indultak ki. Ami megkülönbözteti őket a demokratikus forradalom kevésbé határozott képviselőitől, az éppenséggel gazdasági különbség: a jakobinusok nézetei szerint a v a g y o n o k v i s z o n y l a g o s e g y e n l ő s é g e alkotja a valóságos demokrácia gazdasági alapját, az állampolgárok vagyoni viszonyainak fokozódó egyenlőtlensége pedig szükségképpen a demokrácia megsemmisítésére, újabb despotizmus kialakulására vezet. Az antikvitás megújítását követelő -- korábban említett -- irodalom radikális része tartalmazza ezt a tanítást; az a fejlődés pedig, amely elvezetett ahhoz, hogy ebben a kérdésben a tulajdon viszonylagos egyenlőségét tekintsék a demokrácia alapjának, épp Rousseau „Contrat social”-jában éri el tetőpontját.

Az pedig a kor minden lelkiismeretes történeti feldolgozásából kiderül, hogy magában a francia forradalomban milyen jelentős szerepet játszottak azok a viták, amelyeket erről a problémáról folytattak. Mindössze néhány jellemző példát idézünk. Rabaut St. Etienne például 1793-ban a „Chronique de Paris” egyik gyakran idézett cikkében a következő követelményeket támasztja: „1. Lehetőleg egyenlően elosztani a tulajdont. 2. Törvényeket alkotni ennek megőrzése és a jövőendő egyenlőtlenség megakadályozása érdekében.” Ugyanabban az évben írja a „Révolution de Paris”: „Hogy elkerüljük a republikánusok tulajdonának kirívó egyenlőtlenségét, meg kell állapítani a tulajdon felső határát, amely fölött semmilyen jövedelem nincs engedélyezve, még megfelelő adófizetés mellett sem.” (Az idézetet Aulard: „A francia forradalom politikai története” (Politische Geschichte der französischen Revolution) c. művéből vettem át. München—Leipzig, 1924. I. 364. Rabaut többnyire a girondistákkal tart. Ez a javaslata persze a girondistáknál nem talál visszhangra. Uo. 365—366.) Hasonlóképpen hangzik a castres-i népgyűlés egyik határozata: „Sohasem szabad engedni az igaz alapelvekből, sohasem szabad felvenni olyan embert, akinek óriási a vagyona, ha csak nem úgy ismerik mint tiszta és izzó lelkű hazafit, aki minden hatalmában álló eszközzel ennek az egyenlőtlenségnek az eltüntetésére törekszik.” (Uo. II. 723.) Hasonlóképpen nyilatkozik Cambon is a progresszív adóról és a kényszerkölcsönről folytatott vitában (1793.): „Ez a legésszerűbb rendszer, amely leginkább megfelel alapelveinknek, mert az ilyen intézkedések révén megvalósítjátok az egyenlőséget, amelyet némelyek a mesék birodalmába akarnak száműzni.” (Uo. I. 367—369.) Az ilyen példákat tetszés szerint szaporíthatnánk.

Amikor Marx mélyenszántó elemzésnek vetette alá a két fejlődés gazdasági különbözőségét, könnyörtelenül leleplezte, hogy a jakobinus forradalmárok törekvése, az antikvitás megújítása, illuzórikus alapokon nyugszik. „A szent család”-ban a következőket írja erről: „Robespierre, Saint-Just és pártjuk azért pusztult el, mert az antik, r e a l i s t a - d e m o k r a t i k u s k ö z ö s s é g e t, amely a v a l ó s á g o s r a b s z o l g a s á g alapján nyugodott,

összetévesztették a modern spiritualista-demokratikus képviselői állammal, amely az emancipált rabszolgaságon, a polgári társadalmon nyugszik. Micsoda roppant csalatkozás: az emberi jogokban el kell ismerniök és szentesíteniök kell a modern polgári társadalmat, az ipar, az általános konkurrencia, a céljaikat szabadon követő magánérdekek, az anarchia, az önmagától elidegenedett természeti és szellemi egyéniség társadalmát, és egyúttal e társadalom életmegtnyilvánulásait utólag egyes egyénekben akarják megsemmisíteni, és egyúttal a társadalom politikai fejét antik módon akarják kialakítani!” (Marx—Engels: A szent család, MEM 2. 121.)

De magában Franciaországban ezek az illúziók mégiscsak plebejus-forradalmi politikusok heroikus illúziói voltak. Azaz — bár illuzórikus természetüket ez érintetlenül hagyta — mégis szorosan összekapcsolódtak a plebejus párt reális politikai cselekvésmódjának egyes mozzanataival az 1793—94-es évek konkrét körülményei között. Ami tehát Franciaországot illeti, még ezeknek az illuzórikus megokolásoknak a segítségével is olyan politikai intézkedéseket foganatosíthattak, amelyek a valóságos fejlődés szempontjából nélkülözhetetlenek voltak. Most csupán két ilyent emelünk ki. Egyrészt a hadviselés Franciaország számára, minthogy egész Európa szövetsége fenyegette, számos kényszerintézkedést tett szükségessé, mind politikai vonatkozásban, az ellenforradalmi áramlatok fékentartására (a burzsoázián belül is), mind pedig annak érdekében, hogy biztosítsák a hadsereg ellátását, és legalább minimális mértékben gondoskodjanak az alsóbb városi rétegekről, a radikális jakobinizmus társadalmi bázisáról. Másrészt a demokratikus forradalom gyökeres keresztülvitele azzal a következménnyel járt, hogy elkobozták és felosztották a feudális földbirtokok jelentős részét, azaz szándékuk szerint, — a valóságban pedig egy meghatározott időre, legalábbis részben — egyenlővé tették a földtulajdon a paraszti parcellatulajdon alapján.

A jakobinusok tetteinek illuzórikus eleme tehát Marx idézett bírálatának megfelelően arra vonatkozik, hogy nem értették meg forradalmi intézkedéseik valóságos politikai-társadalmi alapjait, és hamis elképzeléseik voltak annak a fejlődésnek a perspektívájáról, amely előtt — e forradalmi intézkedéseikkel — megnyitották az utat. Cselekvésmódjuk demokratikus lényegét és forradalmiságát tehát ez az illuzórikus jelleg semmi esetre sem szünteti meg. Ellenkezőleg, a forradalomnak ezt a korszakát éppen az az eleven dialektikus ellentmondás jellemzi, hogy kibogozhatatlanul összefonódott benne a helyes, plebejus, demokratikus-forradalmi reálpolitika azokkal a fantasztikus illúziókkal, amelyek arra vonatkoztak, hogy mi a fejlődési perspektívája a polgári társadalom erőinek, miután a demokratikus forradalom felszabadította őket.

Ebből a szemszögből kell vizsgálni a demokratikus forradalom ideológiai előkészítőinek és maguknak a jakobinusoknak a viszonyát az antikvitáshoz. Marx igen helyesen rámutat arra, hogy ez az illuzórikus felfogás éppolyan tökéletesen elhanyagolja az antik gazdaság reális alapját, a rabszolgaságot, mint ahogy nem képes arra sem, hogy a polgári társadalomról kialakított képében gondolatilag megértse a proletariátus helyét és szerepét. De az alapszemléletnek ez a hamis volta nem szünteti meg azt a megérzést, mely bizonyos konkrét törénelmi határok között helyes volt, hogy tudniillik a viszonylag egyenlő parcellatulajdon és az antik demokrácia összefüggött egymással. Éppen Marx az, aki igen határozottan kimondja ezt az összefüggést:

„A maguk gazdálkodó parasztek szabad parcellatulajdonának ez a formája egyrészt mint uralkodó, normális forma a társadalom gazdasági alapzatát alkotja a klasszikus ókor virágkorában, másrészt megtaláljuk a modern népeknél is mint a feudális földtulajdon felbomlásából eredő formák egyikét. Ilyen a yeomanry Angliában, a paraszttrend Svédországban, ilyenek a francia és nyugatnémet parasztek... A föld tulajdona éppoly szükséges e termelési mód teljes kifejlődéséhez, mint a szerszám tulajdona a kézművesüzem szabad kifejlődéséhez. A szabad tulajdon itt a személyi önállóság kifejlődésének bázisa.” (Marx: A tőke III. MEM 25, Budapest, 1974. 760.) Marxnak ezek a megjegyzései több szempontból is rendkívül fontosak problémánkra nézve. Marx itt mindenekelőtt kereken kimondja az antik demokráciák virágkorának, valamint a paraszti parcellatulajdon viszonylagos egyenlőségének gazdasági összefüggését. Emellett rendkívül jelentős a yeomanry kiemelése. Hiszen a francia köztársaság és Napóleon háborúiban azok a telkes parasztek alkották a hadsereg magvát, akiket a forradalom szabadított fel, miként az angol forradalomban is a yeomanry volt annak a seregnak magva, amely a népet felszabadította a Stuartok igája alól.

A jakobinus illúzióknak ennyiben reális gazdasági alapja volt. E nézetek illuzórikus volta abban mutatkozik meg, hogy a kibontakozott kapitalizmus felé vezető átmeneti gazdasági állapotban a szabad emberiség maradandó állapotát látták, és ezt mint valami végérvényeset próbálták rögzíteni. Marx és Engels történelmi munkái sokszorosan bizonyították, mennyire alaptalannak és hamisak voltak ezek az illúziók. Engels megállapítja például, hogy ugyanaz a yeomanry, amely Cromwell csatáit vívta, száz évvel Cromwell után, az eredeti felhalmozás viharában, csaknem maradéktalanul áldozatul esett a földbirtokok bekerítésének. Marx pedig az 1848-as francia forradalomról írt történelmi munkáiban rámutat arra, hogy a feudális iga alól felszabadított francia telkes parasztot az uzsoratóke később még súlyosabb járomba fogta. A jakobinus forradalmárok illúziója tehát „mindössze” annyi volt, hogy nem vették észre azt a csekélységet, hogy forradalmi intézkedéseik valójában a tőkés fejlődés felszabadítására hozott intézkedések voltak.

Ez a valóság és ez az eszme rendkívül mély és döntő hatást gyakorol a korabeli német filozófia fejlődésére. Amikor most közelebbről szemügyre vesszük ezeket az utóhatásokat, akkor ismételten emlékeztetnünk kell arra, hogy a kor német filozófiája sok tekintetben a francia forradalom eseményeinek visszhangja volt ugyan, de a gazdaságilag és politikailag egyaránt elmaradott Németország feltételei között. Utaltunk már arra is, hogy ebből az elmaradottságból fakadt a korabeli német filozófia idealista jellege. És ennek az idealizmusnak tudható be, hogy a gondolati visszatükrözés és a filozófiai feldolgozás pontosan ott kapcsolódik a francia forradalom eseményeihez, ahol a valóságosan cselekvő forradalom ideológiája a leginkább illuzórikus. A XVIII. század kilencvenes éveinek német filozófiája tehát éppen ezekhez az illúziókhoz kötődik, amikor pedig filozófiailag rendszerezi és elmélyíti őket, akkor pontosan illuzórikus jellegüket erősíti föl. Ha ezek az illúziók már önmagukban is az objektív valóság idealisztikusan eltorzított tükörképei, akkor a német feldolgozás csak még tovább fokozza ezt a tulajdonságukat. Illúziók, méghozzá hatványozott illúziók.

Németország valamennyi filozófusa közül Fichte az, aki a leghatározottabban síkraszáll a francia forradalom eszméiért. Első — névtelenül megjelent — könyvei nyílt, pamfletszerű állásfoglalások a francia forradalom mellett,

a forradalom ellenségeivel, Európa feudális-abszolutista királyságaival szemben. Még 1796-ban is, amikor megpróbálja rendszerezni nézeteit a szűkebb értelemben vett gyakorlati filozófia vonatkozásában, „A természetjog alapja” (Grundlage des Naturrechts) c. művében a legmesszebbmenő következtetéseket vonja le a francia forradalom jakobinus illuzórikus elképzeléseiből. A fichtei természetjog, akárcsak a XVII. és XVIII. század jogfilozófiai írásai, a „társadalmi szerződés” elméletére épült, de oly módon, hogy egyfelől a kanti filozófia szubjektivizmusa, másfelől pedig a jakobinusok társadalmi elgondolásai határozzák meg. Ennek megfelelően Fichténél a társadalmi szerződésbe beletartozik a társadalomnak az a kötelezettsége, hogy — a tulajdon viszonylagos egyenlőségének keretei között — gondoskodjék tagjainak egzisztenciájáról. Azt írja: „Minden tulajdonjog olyan szerződésen alapszik, amelyet mindenki mindenkivel kötött. Így hangzik: mindannyian megtartjuk ezt, azzal a feltétellel, hogy meghagyjuk neked, ami a tiéd. Mihelyt tehát valaki többé nem tud megélni a munkájából, nincs meghagyva neki, ami teljességgel az övé, tehát reá nézve teljesen megszűnt a szerződés, és ő ettől a pillanattól fogva nincs többé jogilag kötelezve, hogy bárkinek a tulajdonát elismerje.” (Fichtes Werke. Leipzig 1908. II. 217.)

Fichtének ezek a nézetei már a jakobinusok legszélsőségesebb balszárnyának elképzeléseit sűrölik. És érdekes módon a jelentős német filozófusok közül Fichte az, aki a legtovább kitart e nézetek mellett. Benjamin Constant egy alkalommal azon gúnyolódik, hogy Fichte még 1800-ban is olyan utópiát ír („A zárt kereskedelmi állam”, Der geschlossene Handelsstaat), amelynek elvei messzemenően egybeesnek annak a szociális és gazdasági politikának az elveivel, amelyet utolsó szakaszában a Robespierre-féle rendszer folytatott. Természetesen ehhez hozzá kell tennünk, hogy e nézetek filozófiai rendszerezése Fichténél ismét csak olyan irányban történik, amely idealisztikusan a végtelékig eltúlozza az illúziókat. (Fichte későbbi fejlődése, azok a besúgó konfliktusok, amelyeket filozófiai nézeteiben a nemzeti felszabadító mozgalmakhoz való csatlakozása váltott ki, kívül esnek vizsgálódásaink körén. E rövid utalásra azonban szükség volt, minthogy a polgári történetírás Fichtével kapcsolatban is agyonhallgatja vagy meghamisítja azokat a valóságos problémákat és konfliktusokat, amelyek ebből erednek.)

A fiatal Hegel még berni korszakában sem ment el olyan messzire, mint Fichte. Schellinghez írott leveléből már korábban is láthattuk, hogy a jakobinizmus radikális-plebejus szárnyával ellenségesen állt szemben. Ennek ellenére le kell szögeznünk, hogy a forradalomról kialakított filozófiai elméletének gazdasági alapvetése a tulajdon viszonylagos egyenlőségének rousseau-i jakobinus gondolata volt. De már most fel kell hívni a figyelmet ennek az elméletnek egy olyan sajátos tulajdonságára, amelynek valóságos horderejét csak akkor mérhetjük fel, ha majd részletesen taglaljuk Hegelnek az antikvitásról és a kereszténységről alkotott nézeteit. Röviden: a fiatal Hegel szemében az ókor csaknem „gazdaság nélküli” korszak. A fiatal Hegel abból a dogmatikus módon elfogadott nézetből indul ki, hogy az antik városállamokban megvalósult a tulajdon viszonylagos egyenlősége, és ezt követően csupán azokat a politikai, kulturális és vallási jelenségeket elemzi, amelyekben ezeknek az államoknak a sajátos jellege megnyilvánul. A kereszténységre vonatkozó megfigyelései viszont — bármilyen naivak is egyelőre — tele vannak gazdasági nézetekkel. Ezt a korszakot ugyanis úgy tekinti, mint a tulajdonával törődő, és kizárólag ezzel törődő magánembernek a korszakát.

Az antikvitás közéletének elsorvadása, a despotizmus korszaka a fiatal Hegel szemében egyet jelent a gazdasági életnek ezzel a korszakával, ahogy a gazdaságot ez idő tájt értelmezi. A mélyebben megalapozott gazdasági szemlélet szükséglete csak akkor alakul ki Hegelben, amikor jakobinus illúziói öszszeütközésbe kerülnek a valósággal. Nagyon jellemző tehát, hogy az ókori rabszolgaság szerepének megállapítása csak viszonylag későn, a jénai időben merül fel benne.

De ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy a fiatal Hegel vak volt a társadalmi problémákkal szemben. Ellenkezőleg. A munkamegosztás problémája igen jelentős szerepet játszik abban, ahogyan az antikvitás és a kereszténység különbségét értelmezte. Történetfilozófiájának illuzórikus volta abból is kiderül, hogy idealizálja az antikvitás munkamegosztásának kezdetlegességét, és a demokratikus forradalomtól azt reméli, hogy ez is visszatér.

Persze a kapitalista munkamegosztásnak a kritikája önmagában véve igen haladó mozzanata volt a kor humanista filozófiájának. Elsősorban Schiller érdeme, hogy az érdeklődés középpontjába állította ezt a kérdést. Azt pedig már tudjuk, hogy a fiatal Hegel lelkesedéssel olvasta Schillernek a „Levelek az esztétikai nevelésről” c. művét, amely ebből a szempontból a legfontosabb volt. Egyik tanulmányomban, amely Schiller esztétikájáról szól, kimerítően bizonyítottam, hogy a tőkés munkamegosztásnak ez a bírálata nem valamilyen romantikus antikapitalizmus terméke, hanem a felvilágosodás legjobb hagyományainak, különösképpen pedig Fergusonnak a továbbvitele. (Lásd a „Schiller elmélete a modern irodalomról” c. tanulmányt a „Goethe és kora” c. könyvemben.) Nehezen lehet megállapítani, hogy a fiatal Hegel nézeteire mennyiben hatott Schiller, illetve Hegel mennyiben nyúlt vissza magára Fergusonra, akit bizonyára ismert. A fontos az a Hegel és Schiller között fennálló módszertani megegyezés (amely mindkettőjüket szembeállítja Fergusonnal), hogy a tőkés munkamegosztás gazdasági alapja rendkívül elmosódottan jelenik meg náluk, és mindketten elsősorban a munkamegosztás ideológiai és kulturális következményeivel foglalkoznak. Persze Hegelnél ez különös árnyalatot kap, amennyiben nála nem a művészet, hanem a politikai cselekvés útja vezet a munkamegosztás által szét nem szabdalt ember humanista eszménye felé. Az ókori művészet nagysága Schiller számára középponti probléma, tudniillik ez a mindenoldalú, még megcsonkítatlan embernek a megjelenési formája. Ugyanez az eszmény Hegelnél az antik demokrácia teljesen emberi, mindenoldalú politikai cselekvési formájában ölt testet; a fiatal Hegel csak alkalomszerűen, ennek a — számára középponti — problémának a szemléltetéséül említi az ókori művészetet.

De ennél is fontosabb Schiller és Hegel történetfilozófiai felfogásának különbsége. Schiller fejlődésének abban a szakaszában írta ezt a művét, amelyben már elfordult a francia forradalom cselekvésmódjától. Művét ezért erős pesszimizmus hatja át a jelennel szemben, az antikvitás pedig az ő szemében az emberiségnek olyan nagyszerű, örök példát jelentő korszaka, amely azonban teljesen és végérvényesen a múlté. Berni korszakában a fiatal Hegel ebben a kérdésben ellentétes álláspontot foglal el; számára az antikvitás eleven és időszerű példakép; elmúlt ugyan, de nagyságát meg kell újítani, és éppen ez a jelenkor legfontosabb politikai, kulturális és vallási feladata.

(Fordította Révai Gábor)

A HATVANÖT ÉVES „MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS” TÜKRÖZŐDÉSI ELMÉLETE

(Részlet egy készülő tanulmányból)

KATONA PÉTER

A tükröződési elmélet mint az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája a dialektikus materializmus válasza a filozófia legfőbb kérdésére.

A tükröződési elmélettel kapcsolatban elsősorban a „Materializmus és empiriokritizmus”-ban alkalmazott tükröződési elméletre gondolunk. Művében Lenin következetesen érvényesítette azt a gondolatot, hogy „a dialektikus materializmus ismeretelméletének alapja a külső világnak és az emberi fejben való visszatükröződésének elismerése”. (1;5)*

A „Materializmus és empiriokritizmus” tükröződési elmélete, ill. ennek lenini alkalmazása kiemelkedő szerepet töltött be a modern, a *dialektikus* materializmus fejlődésében, jelentősen hozzájárult sok szaktudományos probléma megoldásához, és hatásosnak bizonyult a filozófiai pártok harcában.

A tükröződési elmélet mindmáig filozófiai viták tárgya. E viták egy része a tükröződési elmélet eltérő értelmezéseivel és ezek filozófiai következményeivel, másik része pedig nyílt bírálatával, ill. feladásával kapcsolatos.

A marxista filozófusok fontos feladata, hogy megőrizzék a tükröződési elmélet tisztaságát és gondoskodjanak továbbfejlesztéséről. E feladat teljesítésében komoly érdemeket szereztek a szovjet szerzők és a szocialista országok marxista filozófusai. Magyarországon a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—Leninizmus Oktatási Főosztálya mellett működő Filozófiai Szakbizottság 1969. december 12-i ülésén rendezett vitát a tükröződési elméletről és az ezzel összefüggő burzsoá és revizionista álláspontok kritikájáról. A vitához Szigeti József készített téziseket „Megjegyzések a lenini visszatükrözés-elmélet, dialektika és praxis összefüggéséről” címmel. A „Megjegyzések”... célja az volt, „hogy a visszatükrözés-elmélettel szemben felhozott ellenvetéseket, ezek természetét fő vonalaiban megvilágítsák, rámutatva a marxi—lenini koncepció valódi tartalmára, valamint továbbfejlesztésének, formaváltozásának szükségessége és kívánatos irányára”. (2)

A „Materializmus és empiriokritizmus”-ban foglalt filozófiai problematikát — különös tekintettel a tükröződési elméletre — nem szabad múltó filozófiatörténeti epizódként felfogni. Századunk tudománystechnikai forradalmában és társadalmi átalakulásaiban állandóan és szükségyszerűen vetődnek fel régi és új filozófiai problémák, olyanok, amelyek megol-

* A zárójelben közölt számok az irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvevő utániak az oldalszámok. Amennyiben csak egy szám szerepel, az az irodalomjegyzékben megadott munka sorszáma.

dásában döntő szerepe van a tükröződési elméletnek és a tükröződési elmélet helyes értelmezésének.

E tanulmány célja a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban foglalt és alkalmazott tükröződési elmélet helyes értelmezésének elősegítése; tartalma: 1. ez az elmélet hét alapvető tétel és három alapvető fogalom szerves egysége, és ezt az elméletet nem szabad felcserélni a tükröződés fogalmával, 2. a tükröződés fogalma filozófiai fogalom és nem cserélhető fel a „tükröződés” kifejezés egyéb jelentéseivel.

*

A „Materializmus és empiriokriticizmus” tükröződési elméletének alapvető tételei a következőkben foglalhatók össze:

I. *A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek:* „A materializmus sarkalatos kiinduló tétele a külső világ elismerése, annak elismerése, hogy a *dolgok* tudatunkon kívül s tőle függetlenül léteznek . . .” „A visszatükröződéstől független visszatükrözőtt (a tudattól független külső világ) létezése (a teljesebb szöveg alapján: *létezésének állítása — K. P.*) a materializmus alaptétele.” „A materializmusnak az a legfőbb megkülönböztető ismérve, hogy a természetet tekinti elsődlegesnek, nem pedig a szellemet . . .” „A fizikai világ . . . az ember megjelenése előtt, minden emberi tapasztalat előtt létezett.” „Az anyag, a természet, a lét, a fizikai az elsődleges, — a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig a másodlagos.” (1; 70, 109, 147, 211, 133)

II. *Tudatunk, gondolkodásunk, érzékelésünk az agy funkciója:* „A pszichikai, a tudat stb. az anyagnak (azaz a fizikainak) a legmagasabb rendű terméke, annak a különösen bonyolult anyag-darabnak a funkciója, melyet emberi agynak nevezünk.” „A gondolkodás az agy funkciója . . . az érzékelés az ember központi idegrendszerének a funkciója . . .” „Az érzet, a gondolat, a tudat a különleges módon szervezett anyag legmagasabb rendű terméke.” „A szellem nem létezik a testtől függetlenül . . . a szellem másodlagos, az agy funkciója . . .” (1; 211, 76, 43, 77)

III. *Az agy eme funkciójának lényege a valóság tükröződése, leképezése; a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel:* „Az emberi tudat (amikor már van emberi tudat) a tőle függetlenül létező és fejlődő külső világot tükrözi vissza.” „A materialista mindenekelőtt abban különbözik az idealista filozófia híveitől, hogy az érzetet, az észleletet, a képzetet és általában az emberi tudatot az objektív valóság képmásának tekinti. A világ ennek a tudatunkban vissza-tükröződő objektív valóságnak a mozgása. A képzetek, az észleletek stb. mozgása mögött a rajtam kívül létező anyag mozgása van.” „Az érzékek a dolgok hű képmását nyújtják, mi magukat a dolgokat ismerjük . . .” „Aki azt tekinti a tudomány céljának, hogy hű. . . képet adjon a világról, az egy materialista tételt ismétel. Aki így beszél, az elismeri a világ objektív valóságát megismerésünkkel szemben, a modell objektív valóságát a képpel szemben.” (1; 245, 249—250, 94, 156)

IV. *A tudati tükröződés a legmagasabb fokon biztosítja az ember és a környezet kapcsolatát, szabályozza az embernek a környezetéhez való viszonyát:* „Ha az idő-és térérzetek biológiailag célszerű tájékoztatást tudnak nyújtani az embernek, akkor ezt kizárólag azzal a feltétellel tehetik, hogy az emberen kívül létező objektív valóságot tükrözzék vissza: az ember ugyanis nem tudna biológiailag

alkalmazkodni a környezethez, ha érzetei útján nem kapna *objektívan hű* képet róla.” „Amíg nem ismerjük a természet törvényét, addig ez a törvény, mely tudatunkon, megismerésünkön kívül létezik és hat, a ‚vak szükségszerűség‘ rabjává tesz bennünket. De ha felismertük ezt a törvényt, mely (mint Marx ezerszer ismételte) akarattunktól és tudattunktól *függetlenül* hat — akkor urai vagyunk a természetnek. A természet feletti uralom, mely az emberiség gyakorlatában nyilvánul meg, annak az eredménye, hogy a természeti jelenségek és folyamatok objektívan és híven tükröződnek vissza az ember fejében . . .” (1; 164, 175)

V. *A tudati tükröződés a gyakorlatban, mindenekelőtt az anyagi tevékenységben történik; a gyakorlat választja el a hű tudati képmásokat a hamisaktól:* „A gondolat a tárgyakat tükrözi vissza . . . Észleleteink a dolgok képmásai. E képmásokat a gyakorlat ellenőrzi, a gyakorlat választja el a hű képmásokat a hamisaktól.” „Az ismeretelmélet első és fő szempontjának az élet, a gyakorlat szempontjának kell lennie. És ez a szempont elkerülhetetlenül a materializmushoz vezet, s félrelöki a professzori skolasztika vég nélküli kieszeléseit. Emellett persze nem szabad elfelednünk, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat vagy cáfolhat meg *teljesen* semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is annyira ‚határozatlan‘, hogy az emberi tudást ne engedje ‚abszolútummá‘ válni, de azért annyira határozott, hogy könyörtelen harcot folytathassunk az idealizmus és az agnoszticizmus minden válfaja ellen. Ha az, amit gyakorlatunk igazol, az egyetlen, végső, objektív igazság, akkor ebből az következik, hogy a materialista álláspontra helyezkedő tudomány útját kell tartanunk az egyetlen útnak, amely ehhez az igazsághoz vezet.” (1; 96, 128)

VI. *A valóság emberi leképezése, megismerése — folyamat, társadalmi-történelmi folyamat.* „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 *nemtudásból tudás*, hogyan lesz a nem teljes, nem pontos tudás teljesebbé és pontosabbá.” „A mai materializmus, vagyis a marxizmus szempontjából történelmileg feltételesek azok a *határok*, amelyeket ismereteink az objektív, abszolút igazság megközelítésében elérnek, de *feltétlen* az objektív, abszolút igazság létezése, s feltétlen az, hogy közeledünk hozzá. Történelmileg feltételesek a kép körvonalai, de feltétlen az, hogy ez a kép az objektívan létező modellt ábrázolja. Történelmileg feltételes az, hogy a dolgok lényegének megismerésében mikor és milyen feltételek mellett jutottunk el odáig, hogy a kőszénkátrányban felfedeztük az alizarint, illetve az atomban az elektronokat, de feltétlen az, hogy minden egyes ilyen felfedezés a ‚feltétlenül objektív megismerés‘ előrehaladását jelenti.” (1; 90, 122)

VII. *A valóság emberi tükrözése, leképezése fejlődés eredményeként alakult ki és előzményei megtalálhatók az ember előtti világban:* „A természettudomány határozottan állítja, hogy a Föld valamikor olyan állapotban volt, hogy nem létezett és nem is létezhetett rajta sem ember, sem más élőlény. A szerves anyag későbbi jelenség, hosszas fejlődés eredménye . . . Az anyag az elsődleges; a gondolat, a tudat, az érzet a fejlődés igen magas fokának a terméke.” „Az érzet világosan kifejezett formában csak az anyag magasabb formáival (a szerves anyaggal) függ össze, s ‚az anyag építményének alapköveiben‘ csak feltételezhető az érzékeléshez hasonló képesség.” „Logikus az a feltételezés, hogy az egész anyagnak lényegében az érzékeléssel rokon tulajdonsága van: a visszatükrözés tulajdonsága.” (1; 62, 34, 79)

Ezeket a tételeket közös eszme fűzi össze: A dolgok nem érzetkomplexumok és tudatunk nem konstruálja a valóságot, ellenkezőleg: érzeteinkben a dolgok tulajdonságai tükröződnek és megismerő tevékenységünkben az anyag törvényszerűségeit tükrözzük vissza. „Az az eszme, hogy a megismerés képes egyetemes formákat, teremteni’, az eredendő káoszt renddel helyettesíteni stb. — az idealista filozófia eszméje. A világ az anyag törvényszerű mozgása, és megismerésünk mint a természet legmagasabb rendű terméke csak arra képes, hogy *visszatükrözze* ezt a törvényszerűséget.” (1; 154)

A „Materializmus és empirio-kriticizmus”-ban alkalmazott tükröződési elmélet *alapvető fogalmai* a következők:

I. Az *anyag fogalma*: „Az anyag filozófiai kategória, amely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál.” Ugyanezt a tartalmat fejezik ki a következők is: „Annak a filozófiai irányvonalnak az elismerését, melyet az idealisták és az agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározások fejezik ki: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva érzetet kelt; az anyag objektív valóság, melyet érzeteink tárnak fel előttünk és így tovább.” „Az anyag *egyetlen* ,tulajdonsága’, melynek elismerésével a filozófiai materializmus összefügg, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.” „Az anyag fogalma, mint már mondtuk, ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti.” „Az anyag (matéria) fogalma az érzetünkben feltáruló objektív valóságot fejezi ki, semmi egyebet.” (1; 116, 131, 243, 244, 250)

A fentebb idézett meghatározás, ill. ennek változatai az I. és a III. tétel egybekapcsolását fejezik ki; annak elismerését, hogy a világ, a *természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek és tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben.* Az *anyag fogalmának* idézett meghatározásában, ill. ennek változataiban Lenin az *empiriokritikusokkal folytatott viták során* az I. és a III. tétel egységét emelte ki. A „hangsúly” itt az I. tételen van. Az I. és III. tétel egységének az *anyag fogalmában* történő kiemelésével kapcsolatban írta Lenin, hogy e fogalom meghatározása nem más, „mint annak a megismétlése, hogy az anyag, a természet, a lét, a fizikai az elsődleges, — a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig a másodlagos”. (1; 132–133) Ugyanitt azt is bebizonyította, hogy a probléma lényegéből következően nem lehet másként meghatározni az anyag fogalmát.

II. A *tükröződés* a tükröződési elmélet centrális fogalma. A „Materializmus és empirio-kriticizmus”-ban használt „fénykép” („lefényképezni”), „kép”, „képmás”, „lenyomat”, „másolat” („lemásolni”) „tükrökép”, „tükröződés” vagy „visszatükröződés” („tükrözni”, vagy „visszatükrözni”, „visszatükröződni”) stb. szavak egymás *mellett* vagy egymás *helyett* fordulnak elő. Így pl.: „Az eszmék és az érzetek másolatai vagy visszatükröződései a tárgyaknak.” „A materialista Friedrich Engels . . . dolgokról és azok gondolati képeiről vagy képmásairól beszél . . .” „A következőes materializmusnak itt ,szimbólum’ helyett ,képmást’, képet vagy visszatükröződést kell mondania . . .” „Az anyag filozófiai kategória, amely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál.” „Engels nem beszél sem szimbólumokról, sem hieroglifákról, hanem a dolgok másolatairól, lenyomatairól, képmásairól, tükröképeiről.” (1; 16, 30, 31, 116, 216) Azaz: a „fény-

kép” („fényképezni”), „kép”, „képmás”, „lenyomat”, „másolat” („lemásolni”), „tükörkép”, „tükröződés” vagy „visszatükröződés” („tükrözni”, „tükröződni” vagy „visszatükrözni”, „visszatükröződni”) stb. szavak a „*Materializmus és empiriokritizmus*”-ban *azonos jelentésű szavak*. Továbbá: Ezek a szavak az eredetinek és másolatának — egyébként közismert — *alapvető viszonyait fejezik ki*. Az eredeti az elsődleges és mint ilyen határozza meg másolatát. A másolat hasonlíthat eredetijére, megfelelhet annak, de nem határozza meg azt és nem azonos azzal (abban az értelemben, hogy a másolat nem maga az eredeti) stb. Az *eredeti* itt a tudaton, a megismerésén kívüli világ, a természet, a dolgok, a tárgyak, a testek, a folyadékok, a gázok, a kőszénkátrány, az alizarin, az elektron, a tér és az idő, a természeti törvények (1; 5—6, 29—31, 52, 70, 89, 92, 163, 243) stb., *mindaz, amit anyagnak vagy anyaginak neveznek; a másolat* pedig az érzet, az észlelet, a képzet, a gondolkodás, a tudat, a megismerés, a tudomány, az elmélet (1; 30, 43, 57, 77, 112, 239, 244, 249), ill. ami ezekben az *eredetihez való viszonyukat tekintve* közös és *amit általában eszmének vagy eszmeinek neveznek*. Tehát: a „*Materializmus és empiriokritizmus*”-ban a „fénykép” („fényképezni”), „kép”, „képmás”, „lenyomat”, „másolat” („lemásolni”), „tükörkép”, „tükröződés” vagy „visszatükröződés” („tükrözni”, „tükröződni” vagy „visszatükrözni”, „visszatükröződni”) stb. szavak használatával Lenin az anyagi és az eszmei egyik *alapvető viszonyát illusztrálta*, azt hogy *az anyagi az eredeti, az elsődleges, az eszmei* pedig „csak” másolat, a legjobb esetben is *csak megközelítően hű* másolat. (1; 304—306) Ezeknek a szavaknak önmagukban véve nincs olyan mélyebb értelmük, amely eredeti köznyelvi jelentésüknek megfelelő. (Néha maga Lenin is idézőjelben használta ezeket a szavakat.) (1; 31, 219) Sőt! A dialektikus materializmus tükröződési elméletével kapcsolatban *nem szabad* a „tükröződés” szó jelentésének elsődleges és adekvát példaként a fizikai-optikai tükörben megjelenő tükörképre, vagy a „fénykép” szó esetében fényképezőgéppel készített fényképre stb. gondolnunk, de még a szó szoros értelmében vett másolatra sem! Nem ezek a tükröződési elmélet *tükröződés fogalmának* a kiváltképpen *példái*, hanem a következők: *idő- és térfogalmunk*, amely „az objektív, valóságos időt és teret *tükrözi vissza*”; *a tudomány*, amelynek célja, hogy „hű képet adjon a világról”; *a fizika tudománya*, amely „az anyagi világ valóságos megismerésének”, *vagyis* „az objektív valóság tükröződésének” tekinti elméleteit; *a mechanikai*, amely „a lassú valóságos mozgások képmása volt” és *az új fizika*, amely „a roppant sebességű valóságos mozgások képmása”; *az elmélet* általában, amely „az objektív valóság képmása, megközelítő másolata” stb. (1; 162, 156, 239, 248)

A *tükröződés fogalmának* tartalmát a III. és az I. tétel egybekapcsolása képezi: *A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel és ez a valóság tudatunktól és a megismeréstől függetlenül létezik. A tükröződés fogalmában a „hangsúly” a III. tételen van. A III. és az I. tétel egységének a tükröződés fogalmában történő kiemelése sem más, mint annak „megismérlése”, hogy a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai — mint a fenti értelemben vett *másolat* — az anyaghoz, a természethez, a léthez, a fizikaihoz viszonyítva másodlagos.*

III. Az *igazság fogalma*. Ez a fogalom a következő kérdésekre adott válaszokat tartalmazza: „1) Van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzeteknek olyan tartalmuk, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az ember-től, sem az emberiségtől? 2) Ha igen, akkor kifejezhetik-e ezt az objektív igaz-

ságot kifejező emberi képzetek egyszerre, teljes egészében, feltétlenül, abszolút módon, vagy pedig csak megközelítően, viszonylagosan? Ez az utóbbi kérdés az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyának a kérdése.” E kérdésekre Lenin az I., a III. és a VI. tétel egysége alapján válaszolt. Az igazság-probléma lenini elemzésének eredménye a következőkben foglalható össze: 1. *Van* „az emberi képzeteknek olyan tartalmuk, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől”. Ezt a tartalmat a „visszatükrözőktől független visszatükrözött (a tudattól független külső világ)” határozza meg és ez a tartalom megismerésünk eredményeiben mint az objektív valóság hű képmásaiban jelentkezik. Az igazság *viszony*, a hű képmás viszonya objektumához (pl. az atomról és az elektronról való tudásunk viszonya az objektíve létező atomhoz és elektronhoz). E viszonyt végső fokon az objektum határozza meg. Az igazság *objektív*. 2. A megismerés társadalmi-történelmi folyamat és ennek megfelelően az igazság is *folyamat*. Az igazság folyamat-jellege *abszolút* és *relatív* mozzanatainak egységében fejeződik ki. „Az emberi gondolkodás tehát természeténél fogva fel tudja tárni és fel is tárja előttünk az abszolút igazságot, mely viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze. Az abszolút igazságnak ezt az összegét a tudomány minden újabb fejlődési foka újabb szemcsékkel gyarapítja, de minden tudományos tétel igazságának viszonylagosak a határai, mert a tudás további fejlődése hol kitágítja, hol pedig szűkebbre vonja őket.” Természetesen vannak „örök igazságok” — pl. „Párizs Franciaországban van” — de „oktalanság nagy szavakat használni, amikor egyszerű dolgokról van szó”. „Ahhoz, hogy továbbfejlesszük a materializmust, abba kell hagynunk az 'örök igazság' szóval űzött izetlen játékot, értenünk kell ahhoz, hogy dialektikusan vessük fel és oldjuk meg az abszolút és a relatív igazság viszonyának kérdését.” (1; 104–129)

Az *igazság* fogalmának tartalmát tehát az I., a III. és a VI. tétel egybe-kapcsolása képezi: *a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek és tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel és a valóság emberi leképezése, megismerése — folyamat, társadalmi-történelmi folyamat.*

A tükröződési elmélet alapvető tételeivel kapcsolatban figyelembe kell vennünk a következőket:

A) *A tükröződési elmélet alapvető tételei külön-külön, egymagukban nem tekinthetők dialektikus materialista filozófiai tételeknek.*

Vizsgáljuk meg ebből a szempontból az I. tételt: *A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek.* Ezt az állítást az idealista filozófia is elfogadhatja! Kövessük nyomon az empiriomonista Bogdanov itt következő elmélkedésének lenini elemzését és értékelését: „Én magam — írja Bogdanov önmagáról — egyelőre csak egy empiriomonistát ismerek az irodalomban: bizonyos A. Bogdanovot; őt viszont nagyon jól ismerem, és kezeskedhetek, hogy az ő nézetei teljesen kielégítik azt a szent formulát, mely a szellemmel szemben a természet elsődlegességét hirdeti. Ő ugyanis minden létezőt a fejlődés olyan szakadatlan láncolatának tekint, melynek legelső láncszemei elvesznek az elemek káoszában, míg a legfelső láncszemek, amelyeket ismerünk, az *emberi tapasztalatot* (Bogdanov kiemelése), a pszichikai s — még feljebb — a fizikai tapasztalatot alkotják, s ez a tapasztalat, valamint a belőle eredő megismerés megfelel annak, amit közönségesen szellemnek neveznek.” Bogdanov *emberi tapasztalatnak*

nevezte a fizikai világot és kijelentette, hogy a fizikai tapasztalat „feljebb” van a fejlődés láncolatában, mint a pszichikai tapasztalat. A fejlődési lánc vagy lépcsőzet szerinte a következő: 1. Az „elemek” káosza (elemek = érzetek). 2. Az emberek pszichikai tapasztalata. 3. Az emberek fizikai tapasztalata. 4. „Az ebből eredő megismerés”. „Valósággal komikus — írta Lenin —, amikor Bogdanov egy ilyen „rendszer” materialistának igyekszik feltüntetni azon az alapon, hogy a természet nála is elsődleges, a szellem pedig másodlagos. Ha így alkalmazzuk a materializmus engelsi meghatározását, akkor Hegel szintén materialista, mert nála is a pszichikai tapasztalat (az abszolút eszme) áll elől, „feljebb” következik a fizikai világ, a természet és végül az emberi megismerés, amely a természetten keresztül megismeri az abszolút eszmét. Ilyen értelemben egyetlen idealista sem fogja tagadni a természet elsődlegességét, mert ez valójában nem elsődlegesség. „Az idealizmusnak az a lényege, hogy elsődleges kiindulópontja a pszichikai; ebből vezeti le a természetet, és csak azután a természetből a közönséges emberi tudatot. Ezért ez az elsődleges kiindulópontul szolgáló „pszichikai” mindig holt absztrakció, mely csak a felhígított teológiát leplezi. Mindenki tudja például, hogy mi az emberi eszme, de az ember nélküli és az ember előtti eszme, az absztrakt eszme, az abszolút eszme az idealista Hegel teológiai kitalálása. Mindenki tudja, hogy mi az emberi érzet, de az ember nélküli, az ember előtti érzet badarság, holt absztrakció, idealista csodabogár.” Bogdanov konstrukciójából az első lépcsőfokot félre kell dobni, mert érzetek (emberi érzetek) ember nélkül nincsenek. (Az elemnek nevezett érzet itt holt idealista absztrakció, az embertől és az emberi agytól elszakított érzet.) A második lépcsőfokot is félre kell tenni, mert a *pszichikai* nem létezik a *fizikai előtt*. „Ha tehát félredobjuk az első két lépcsőfokot, akkor és csakis akkor megkapjuk azt a világgépet, amely valóban összhangban van a természettudománnyal és a materializmussal. Mégpedig: 1. a fizikai világ az ember tudatától *függetlenül* létezik, és réges-régen az ember megjelenése *előtt*, minden „emberi tapasztalat” *előtt* létezett; 2. a pszichikai, a tudat stb. az anyagnak (azaz a fizikainak) a legmagasabb rendű terméke, annak a különösen bonyolult anyag-darabnak a funkciója, melyet emberi agynak nevezünk.” (1; 209—211)

Azaz: a II., a III. és a VII. tétel szorosan kapcsolódik a dialektikus materializmus tükröződési elméletének I. tételéhez.

Vegyük a II. tételt: *Tudatunk, gondolkodásunk, érzékelésünk az agy funkciója*. Egmagában ez sem tekinthető *dialektikus materialista filozófiai* tételnek, de még *materialista* tételnek sem!

A „Materializmus és empiriokriticismus”-ban Lenin említést tett a „fiziológiai” idealizmusról, arról, hogy L. Feuerbach rátámadt Johannes Müllerre, a híres fiziológusra és „fiziológiai” idealistának nevezte. „A fiziológus idealizmusa abban állt, hogy amikor érzékszerveink mechanizmusának jelentőségét érzeteinkhez való viszonyuk szempontjából tanulmányozta, és rámutatott például arra, hogy a fényérzetet a szemre gyakorolt különféle hatások idézik elő, ebből hajlandó volt arra következtetni, hogy érzeteink nem az objektív valóság képmásai.” (1; 285)

A Müller-féle „fiziológiai” idealizmus tényleges fiziológiai probléma idealista filozófiai interpretációjaként jelentkezett. E probléma lényege a következő: Inadekvát ingerek is kiváltanak specifikus érzeteket. A fényinger pl. a látás szervének adekvát ingere és hatása fényérzetet vagy színérzetet, azaz a látás szervével kapcsolatos specifikus érzetet vált ki. De a látás szervére hatva inadekvát, pl. mechanikai (ütés, nyomás) vagy elektromos ingerhatások is

kiváltják ezeket az érzeteket! Másrészt, egy és ugyanazon inger különböző érzékszervekre hatva különböző érzeteket vált ki: a mechanikai pl. a látás szervére hatva fényérzetet vagy színérzetet, a hallás szervét érve hallási érzetet, bőrünkre hatva pedig tapintási érzetet vagy fájdalomérzetet idéz elő. Eme jelenségek alapján állította Müller, hogy az érzékelés és ennek eredménye, rezultatív kifejeződése, az érzet nem az inger természetétől függ, hanem attól a szervtől vagy idegtől, amelyben az ingerlés folyamata végbemegy; szerinte az érzet az érzékszerv specifikus energiájának a megnyilvánulása. Az „érzékszervek specifikus energiájának törvénye” vagy „elve” szerint 1. az érzeteket külső okok idézik elő; 2. az érzetek nemcsak az érzékszervek állapotáról, hanem a külső világban végbemenő változásokról, a dolgok tulajdonságairól is nyújtanak tájékoztatást; 3. de ez a tájékoztatás az egyes érzékszervek sajátosságainak megfelelően változik; 4. ily módon az érzetek sohasem biztosítják a tárgyak természetének közvetlen észlelését. Végeredményben tehát „az érzékszervek specifikus energiájának törvénye” vagy „elve” szerint az érzékelés nem összeköti, hanem elválasztja a szubjektumot az objektumtól, az érzet nem az objektív valóság szubjektív *képmása*, hanem csupán a tudat szubjektív állapota. Ebben a felfogásban az *érzékelés szubjektív idealista koncepciója* fejeződik ki. A Müller-féle „fiziológiai” idealizmus bírálatának főbb szempontjai: a) Az a tény, hogy inadekvát inger specifikus érzetet vált ki — nem általános jelenség. A hangingerek a látás szervére hatva nem idéznek elő látási érzeteket, ugyanígy a hallás szervét ért fényingerek sem váltanak ki hallási érzeteket stb. b) Az inadekvál ingerek által előidézett specifikus érzetek „tárgynélküliek”: ha pl. szemünket ütés éri, akkor fényérzetünk van, de tárgyat nem látunk. c) „A biológiai evolúció folyamatában maguk az érzékszervek a szervezetnek a környezettel való reális kölcsönviszonyaiban, a külvilág hatására alakultak ki. Maguknak az érzékszerveknek a specializálódása a külső ingerek hatására ment végbe; a külvilág hatása alakította ki magukat a receptorokat. A receptorok mintegy az ingerfolyamatok effektusainak anatómiailag rögzített lenyomatai. Tulajdonképpen nem annyira az érzékszervek specifikus energiájáról beszélhetünk, mint inkább a specifikus energia érzékszerveiről. Az érzékszervek vagy idegek 'specifikus energiája' tehát genetikusan síkon véve az idegnek a külső inger specifikusságához viszonyított plaszticitását fejezi ki. A specifikusság forrásait elsődlegesen nem belül, hanem kívül kell keresni. Ez pedig nem az érzékelés szubjektivitásáról, hanem objektivitásáról tanúskodik.” (3; 51 – 58) (4; 301 – 303)

J. Müller követője volt H. Helmholtz is, a „szimbólumelmélet” egyik kiemelkedő képviselője, aki „a természettudományok terén a legnagyobbak közé tartozik”, de „a filozófiában következtelen volt, mint a természettudósok igen nagy többsége”. Szimbólumelméletének lényegét így adta elő: „Érzeteink csak hatások, melyeket külső okok idéztek elő szerveinkben, s az a körülmény, hogy miképpen nyilvánul meg ez a hatás, természetesen igen lényegesen függ annak az apparátusnak a jellegétől, amelyre hatnak. Minthogy érzetünk minősége az érzetet keltő külső hatás sajátosságáról értesít minket, ezért az érzet e hatás *jelének* tekinthető, de nem *képmásának*. Mert hiszen a kép és az ábrázolt tárgy közt valamilyen egyenlőségnek kell lennie . . . A jelnek viszont egyáltalán nem kell hasonlítani ahhoz, aminek a jele.” A szimbólumelmélethez csatlakozott Plehanov hieroglifa-elmélete is, amely szerint az ember érzelte és képzelete nem a valóságos dolgok és természeti folyamatok másolatai, ábrázolatai, hanem egyezményes jelek, szimbólumok, hieroglifák stb. Lenin a

következő szempontból bírálta a szóban levő elméletet: Ha az érzetek nem képmásai a dolgoknak, hanem csak jelek, szimbólumok vagy hieroglifák, akkor a külső tárgyak létezése kétségesé válik, mert képzeletbeli tárgyakkal is lehetnek jelei vagy szimbólumai. A szimbólumelmélet nem fér össze a materialistai felfogással, mert bizalmatlanságot kelt érzékelőképességünkkel, érzékszerveink tanúságával szemben. „Kétségtelen, hogy a kép sohasem lehet egészen olyan, mint a modell, de más a kép és megint más a szimbólum, az *egyezményes jel*. A képnek szükségszerű és elkerülhetetlen előfeltétele, hogy az, amit ‚visszatükröz‘, objektív valóság. Az ‚egyezményes jel‘, a szimbólum, a hieroglifa olyan fogalom, amely teljesen fölösleges agnosztikus elemet vezet be.” A helyes, a dialektikus materialista álláspont az, hogy az érzetek, melyeket a dolgok keltenek bennünk, a dolgok képmásai. (1; 216—222)

A fentiek arra figyelmeztetnek, hogy a II. tétel alkalmazásánál az I., a III., a IV., az V. és a VII. tételt is alkalmazni kell.

Lássuk a III. tételt: *Az agy (szóban levő) funkciójának lényege a valóság tükrözése, leképezése; a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel.*

Dialektikus materialista filozófiai tétel-e *egymagában* a III.? Nem! Legfeljebb materialista, de olyan, amely a VI. nélkül idealizmushoz vezethet.

A „fizikai” idealizmus okait és körülményeit elemezve Lenin rámutatott arra, hogy „az új fizika főleg azért került az idealizmus lejtőjére, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát”. A „fizikai” idealizmus egyik szülőoka „a relativizmus elve, tudásunk viszonylagosságának elve, amely a régi elméletek hirtelen összeomlása idején különösen csábítja a fizikusokat, s amely — *ha nem ismerik a dialektikát* — elkerülhetetlenül idealizmusra vezet”. A régi fizika ösztönösen is a materializmus talaján állt. A fizikusok a természet másolatainak tekintették elméleteiket és változatlanoknak, megingathatatlanoknak, véglegeseknek tartották ezeket. Azaz: a régi, a mechanikus, a metafizikus materializmust képviselték a tudományban. Amikor az új felfedezések alapjaitban rengették meg a kialakult fizikai világméretet, bekövetkezett a „kétségek kora”. Felvetődött, hogy van-e a tudományos elméleteknek objektív értékük, az objektív fizikai világ tükröződik-e a fizikai elméletekben? A régi materializmus — fogyatékosságaiból következően — nem oldhatta meg a felmerült problémákat. Mindinkább bizonyosodott e materializmus korlátozottsága, és szükségessé vált a meghaladása. Erre két lehetőség is kínálkozott. *Az egyik*: a materializmus továbbfejlesztése. Ezt választotta pl. Engels, aki „elvetette a régi, metafizikus materializmust, és a *dialektikus* materializmust állította a helyébe”. „Engels szerint csak egyvalami változatlan: az, hogy az emberi tudat (amikor már van emberi rudat) a tőle függetlenül létező és fejlődő külső világot tükrözi vissza. Marx és Engels számára nem létezik semmiféle más ‚változatlanosság‘ semmiféle más ‚lényeg‘, semmiféle ‚abszolút szubsztancia‘ olyan értelemben, ahogyan a meddő professzori filozófia festette ezeket a fogalmakat. A dolgok ‚lényege‘ vagy a ‚szubsztancia‘ szintén viszonylagos; csak azt fejezi ki, hogy az ember egyre mélyebben ismeri meg a tárgyakat — tegnap még csak az atomig hatolt a megismerés, ma pedig már az elektronokig és az éterig hatol, s a dialektikus materializmus hangsúlyozza, hogy a fejlődő emberi tudománynak mindezek a *mérföldkövei* a természet megismerése útján időleges, viszonylagos, megközelítő jellegűek.” *A másik* lehetőség: a materializmus felcserélése idealizmussal, agnoszticizmussal. Ezt választották azok a fizikusok, akiket Lenin „fizikai” idealistáknak nevezett. (1; 244, 285, 289, 291, 293)

Továbbá: a III. tételt az I. nélkül az objektív idealizmus is elfogadhatja. Ezzel kapcsolatban Lenin a filozófia alapkérdésének, ill. e kérdés „másik” oldalának engelsi elemzésére utalt: „. . . Képes-e gondolkodásunk a valóságos világot megismerni, képesek vagyunk-e arra, hogy a valóságos világról alkotott képzeinkben és fogalmainkban hű képét adjuk a valóságnak?” Erre a kérdésre „a filozófusok túlnyomó többsége igennel felel” — mondja Engels, nemcsak az összes materialistákat számítva ehhez a többséghez, hanem a legkövetkezetesebb idealistákat is, például az abszolút idealista Hegelt, aki a valóságos világot valamilyen öröktől fogva létező „abszolút eszme” megvalósulásának tekintette, s azt tanította, hogy az emberi szellem, miközben helyesen ismeri meg a valóságos világot, benne és általa megismeri az „abszolút eszmét.” (1; 86—87)

Tehát: a III. tétel egymagában legfeljebb materialista tétel, amely azonban a VI. nélkül szubjektív idealizmushoz vezethet, az I. nélkül pedig az objektív idealizmus számára is elfogadható.

Az első háromhoz hasonlóan elemezhetjük a többi tételt is. Egymagukban ezek sem tekinthetők dialektikus materialista tételeknek.

Mindez nem jelenti azt, hogy ezeket a tételeket nem szabad egymagukban alkalmazni a konkrét filozófiai problémák elemzésében. Ellenkezőleg. Néha elengedhetetlen, hogy közülük egyet vagy többet előtérbe állítsunk. Ugyanakkor azonban *el kell ismernünk a többit is*. Ezt találjuk a „M a t e r i a l i z m u s é s e m p i r i o k r i t i c i z m u s”-ban is. Néhány példa: Az „elvi koordinációt” bírálva Lenin kiemelte, hogy „a materializmus sarkalatos kiinduló tétele a külső világ elismerése, annak elismerése, hogy a *dolgok* tudatunkon kívül s tőle függetlenül léteznek”. A gyakorlat szerepét elemezve hangsúlyozta: „Az ismeretelmélet első és fő szempontjának az élet, a gyakorlat szempontjának kell lennie.” Bogdanov „lépcsőzetét” bírálva pedig — amint már láttuk — az I., a II. és a VII. tételt emelte ki. (1; 70, 128, 211)

B) *A tükröződési elmélet alapvető tételei* — összefüggéseik mellett — *lényegesen különböznek egymástól*. Minden egyes tételnek megvan a maga önálló jelentése és tartalma. Éppen ezért nem szabad ezeket a tételeket felcserélni! Éppen ezért kell gondosan összeválogatni a konkrét filozófiai problémák elemzéséhez szükséges tételeket!

Erre intette Lenin pl. Bazarovot is, aki a „ténylegesen adott”, a „közvetlenül adott” machista kifejezés kritikátlan elfogadásával összekeverte a materializmus, a machista idealizmus és a hume-ista agnoszticizmus közti különbségeket. E különbségek tisztázásában az I. és a III. tétel alkalmazásának van döntő jelentősége. „A materialista szerint — írta Lenin — a ‚ténylegesen adott’ a külső világ, s érzeteink annak képmásai. Az idealista szerint az érzet a ‚ténylegesen adott’, a külső világ pedig ‚érzetkomplexum’. Az agnosztikus szerint szintén az érzet a ‚közvetlenül adott’, de az agnosztikus *nem megy tovább*: nem ismeri el sem azt a materialista tételt, hogy a külső világ valóságos, sem azt az idealista tételt, hogy a világ a mi érzetünk.” Azaz: a materialista elismeri az objektív külső világot és azt, hogy érzeteink ennek képmásait nyújtják; a machista idealizmus szerint a külső világ „érzetkomplexum”; a hume-ista agnosztikus pedig azt állítja, hogy nem lehet túllépni az érzetek határát, nem tudhatjuk, hogy mi van az érzetek „mögött”. Bazarov az I. és a III. tétel egyértelmű alkalmazása helyett az érzetek és észleletek hűségének kritériumát ráncigálta elő, míg végül „éppen az érzéki képzet a rajtunk kívül létező valóság” machista tételénél kötött ki. „Azt a kérdést, hogy a dolgok érzeteinktől, észleleteinktől, képzeleteinktől függetlenül léteznek-e, felcserélte azzal a kérdés-

sel, hogy mi a kritériuma a „magukról e’ dolgokról nyert képzeink helyességének, vagy még pontosabban: ön *elfedi* az első kérdést a másodikkal” — írta Lenin. A döntő kérdés itt az, hogy „a dolgok tudatunkon kívül léteznek és érzékszerveinkre gyakorolt hatásukkal érzeteket váltanak ki”. „Nem lehet materialista az, aki erre a kérdésre nem igennel felel, de a materialisták vélekedhetnek különbözőképpen az érzékek útján nyert képmások helyességének ismervéről.” (1; 98 — 100)

Bogdanov a dialektikus materialista igazság-koncepció alapvető kérdéseiben sem tudott eligazodni. Kijelentette: „véleményem szerint a marxizmus tagadja mindenféle igazság feltétlen objektivitását, tagad mindennemű örök igazságot”. „Itt nyilván összekevernek két kérdést — írta Lenin. 1) van-e objektív igazság, vagyis lehet-e az emberi képzeteknek olyan tartalmuk, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ az embertől, sem az emberiségtől? 2) Ha igen, akkor kifejezhetik-e ezt az objektív igazságot kifejező emberi képzetek egyszerre, teljes egészében, feltétlenül, abszolút módon, vagy pedig csak megközelítően, viszonylagosan? Ez utóbbi kérdés az abszolút és a viszonylagos igazság viszonyának a kérdése.” A szóban levő probléma elemzése során Lenin először is az I. és a III. tételre hivatkozott: „érzeteinket a külső világ képmásainak tekinteni, elismerni az objektív igazságot, a materialista ismeretelmélet álláspontjára helyezkedni — ez egy és ugyanaz”. Először tehát az 1) kérdésben kell dönteni és majd csak ezután lehet áttérni a 2)-re. Ezzel kapcsolatban pedig Lenin a VI. tétel alapján állította, hogy „aki elismeri az objektív, vagyis az embertől és az emberiségtől független igazságot, az így vagy úgy elismeri az abszolút igazságot”. Bogdanov — összekeverve a két kérdést — tulajdonképpen a másodikkal kezdte és ráadásul a relativizmusból indult ki, vagyis az igazság abszolút és relatív mozzanatainak egységéből a relatívet ragadta ki. Ettől azonban „logikus út” vezet az objektív igazság, illetve az I. és a III. tétel tagadásához. „Mert aki a relativizmusra építi az ismeretelméletet, az elkerülhetetlenül vagy abszolút szkepticizmusra, agnoszticizmusra és szofisztikára, vagy pedig szubjektivizmusra ítéli önmagát. A relativizmus mint az ismeretelmélet alapja nemcsak azt állítja, hogy ismereteink viszonylagosak, hanem tagad minden objektív, az emberiségtől függetlenül létező mértéket vagy modellt is, amelyhez viszonylagos megismerésünk közeledik.” Érvelése során Bogdanov azt állította, hogy az objektív igazságnak nincs kritériuma. Ezzel azonban az 1) és a 2) kérdést egy harmadikkal cserélte fel. „Nem ide tartozik az igazság kritériuma . . . amiről külön kell beszélnünk, nem keverve össze ezt azzal a kérdéssel, hogy van-e objektív igazság” — állapította meg Lenin. (1; 108, 109, 118 — 119, 122)

C) *A tükröződési elmélet az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája.* Ezt így is mondhatjuk: *A tükröződési elmélet a dialektikus materializmus válassza a filozófia alapvető kérdésére.*

A filozófia alapkérdése engelsi híres megfogalmazásában igen általános, minden filozófián áthúzódó kérdés: „mi az eredendő, a szellem vagy a természet?” E kérdésre két következetes válasz adható: „Azok, akik azt állították, hogy a szellem az eredendő a természettel szemben . . . az idealizmus táborát alkották. A többiek, akik a természetet tekintették eredendőnek, a materializmus különböző iskoláihoz tartoznak.” A materializmus itt „az anyag és a szellem viszonyának egy meghatározott felfogásán nyugvó általános világ-szemlélet” és nem azonosítható azzal a különös formájával, amelyben bizonyos történelmi korban kifejezésre jut. (5; 264, 266)

Korunk materializmusa a *dialektikus materializmus*, amely nem elégedhet meg „az anyag az elsődleges, a tudat, az eszme pedig másodlagos” tétel pusztá ismétlésével. A dialektikus materializmus tükröződési elmélete az a teória, amely elhatárolja a marxizmus filozófiáját, azaz a dialektikus materializmust (1; 5) a filozófiai idealizmus minden válfajától és a materializmus minden egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

A „Materializmus és empiriokriticismus”-ban kifejtett tükröződési elmélet kereteit a fent kiemelt hét tétel együttese adja és ez az elmélet nem korlátozható tételeinek valamelyikére vagy néhány tételére. Ha a tükröződési elméletre hivatkozunk, akkor alapvető tételeinek együttesére kell hivatkoznunk. Amint erről már szó volt, kiemelhetjük és előtérbe állíthatjuk e tételek valamelyikét vagy néhányukat, de az ilyen esetekben tudnunk kell, hogy nem a tükröződési elméletre hivatkozunk.

Magától értetődik, hogy a dialektikus materializmus tükröződési elmélete mint a hét tétel együttese nem ellentmond, hanem megfelel a materializmus, ill. „minden materializmus” alapjának, amely „a külső világnak és az emberi fejben való visszatükröződésének elismerése”. (1; 5) Ez utóbbi mindenekelőtt az I. és a III. tétel egybekapcsolását jelenti.

A tükröződési elmélet mint az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája a dialektikus materializmus ismeretelméletének, tágabb értelemben a dialektikus materializmusnak az alapvető elmélete. Módszertani funkcióját tekintve *mérce, vezérfonal* az ismeretelméleti, ill. a filozófiai problémák elemzésében. Alkalmazásának határait a hét tétel együttese, valamint az A)-ban és a B)-ben tárgyalt körülmények szabják meg.

A tükröződési elmélet *mint az anyagi és az eszmei alapvető viszonyának teóriája* határolja el a marxizmus filozófiáját, a *dialektikus materializmust* a filozófiai idealizmus minden válfajától és a materializmus minden egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

A marxista filozófiai irodalomban igen elterjedt az a nézet, hogy a fentebb említett szerepet, az „elhatároló” szerepét az anyag fogalmának a „Materializmus és empiriokriticismus”-ban olvasható meghatározása vagy meghatározásai töltik be. Vannak, akik „a tudat másodlagos” vagy „a tudat az objektív valóság visszatükröződése” tételeket tekintik ilyeneknek.

Vegyük először az anyag fogalmát.

Láttuk már, hogy az anyag fogalmának meghatározásában, ill. ennek változataiban Lenin az empiriokritikusokkal folytatott viták során az I. és a III. tétel egységét emelte ki.

E viták alapját a „testek és dolgok képmásai-e érzeteink, vagy a testek érzeteink komplexumai?” (1; 164) kérdés megválaszolása képezte; *mindenekelőtt a filozófiai materializmust kellett elhatárolni a filozófiai idealizmust képviselő machista idealizmustól* és az agnoszticizmustól. Ezekben a vitákban elengedhetetlen volt az I. és a III. tételnek az anyag fogalmában történő kiemelése és előtérbe állítása.

Így történt-e valójában? Forduljunk a „Materializmus és empiriokriticismus” vonatkozó szövegrészeihez.

Azt mondják — írta Lenin —, hogy „Mach felfedezte a világelemeket: a vöröset, a zöldet, a keményet, a lágyat, a hangosat, a hosszút stb. Mi azt kérdezzük: az objektív valóság tárul-e fel az ember előtt, mikor vöröset lát, keményet tapint stb., vagy sem. Mach összezavarta ezt a réges-régi filozófiai kérdést.

Ha nemmel felelnek rá, akkor önök Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektivizmusnál és az agnoszticizmusnál . . . kötnek ki. Ha pedig igennel felelnek rá, akkor kell egy filozófiai fogalom ennek az objektív valóságnak a megjelölésére, s ezt a fogalmat már réges-régen kidolgozták, ez a fogalom az *anyag*." Ezután következik az anyag fogalmának már idézett meghatározása: Az anyag filozófiai kategória, amely. . . stb. stb. Majd Lenin így folytatta: „Ezért gyerekes gügyögés, a divatos reakciós filozófia érveinek értelmetlen szajkózása az az állítás, hogy ez a fogalom ‚elavulhat’. Vajon elavulhatott-e a filozófia fejlődésének kétezer esztendeje alatt az idealizmus és a materializmus harca?” Figyeljük meg: ha elismerjük a tudatunktól független valóságot (az I. tételt) és azt, hogy ez a valóság feltárul érzeteinkben (a III. tételt), akkor *kell* az anyag fogalma, és ezt a fogalmat már réges-régen kidolgozták. Ez a fogalom nem avult el, mint ahogy a materializmus és az idealizmus kétezer esztendeje folyó harca sem szűnt meg.

Nézzünk meg egy másik szövegrészt. Az anyag fogalma itt az empiriokritikusok következő állításával kapcsolatban került elő: „Amiként az elvi koordinációban, vagy ami ugyanaz, a ‚teljes tapasztalatban’ az ellentag elképzelhetetlen központi tag nélkül, ugyanúgy teljes képtelenség az ‚anyag’ is a metafizikai abszolút fogalomban.” (Avenarius) „Amit anyagnak nevezünk, az az *elemek* (érzetek) bizonyos törvényszerű összefüggése.” (Mach) „Tudományos szempontból nem kifogásolható, hogy az érzéki észleletek bizonyos, többékevésbé állandó csoportjait együtt osztályozzuk és anyagnak nevezzük . . .” (Pearson) „Az olvasó láthatja — írta Lenin —, hogy az empiriokriticismus megalapítóinak idézett fejtegetései kizárólag a gondolkodás és a lét, az érzet és a fizikai viszonyának réges-régi ismeretelméleti kérdése körül forognak . . . Valamennyi idézett filozófus — ki nyíltan, ki köntörfalazva — a materializmus fő filozófiai irányvonalát (a léttől a gondolkodáshoz, az anyagtól az érzethez) az ellentétes irányvonallal, az idealizmus irányvonalával cseréli föl. Tagadják az anyagot, ami az ismeretelméleti kérdéseknek réges-régóta ismert megoldása abban az értelemben, hogy tagadják érzeteink külső, objektív forrását, az érzeteinknek megfelelő objektív valóságot. És megfordítva, annak a filozófiai irányvonalnak az elismerését, melyet az idealisták és az agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározások fejezik ki: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva érzetet kelt; az anyag objektív valóság, melyet érzeteink tárnak fel előttünk és így tovább.” (1; 130—131) Az anyag fogalmának „meghatározásaiban” Lenin itt is az I. és a III. tétel egységét emelte ki és állította előtérbe.

A fentiekhez hasonló eredményhez jutunk a többi vonatkozó szövegrész áttekintésénél is.

A „Materializmus és empiriokriticismus” számos olyan filozófiai problémát tartalmaz, amelyek elemzésében és megoldásában Lenin nem elégedhetett meg az I. és a III. tételnek az anyag fogalmában történő kiemelésével; szüksége volt más tétel vagy tételek alkalmazására is, pl. a II. vagy a VI. tételre. A „világelemek” *felfedezésének vizsgálatában*, ill. e „felfedezés” cáfolásában az I. és a III. tétel mellett szüksége volt a II. tételre is: bizonyítania kellett, hogy az elemeknek nevezett érzetek az agytól, az idegrendszerrel függenek, és Mach önmagával került ellentmondásba, amikor azt állította, hogy a dolgok, a testek „a közönségesen érzeteknek nevezett elemek komplexumai” és ugyanakkor elismerte az érzetektől függetlenül létező fizikai tárgyakat is. Lenin bebizonyította, hogy Machnak a világelemekről szóló tanítását „az ellentétes filozófiai álláspontok teljesen összefüggés-

telen összezavarása” jellemzi. E tan szemben áll a materializmussal, amely szerint „az érzékszerveinkre ható anyag érzetet idéz elő”. „Az érzet az agytól, az idegektől, az ideghártyától stb., vagyis a meghatározott módon szervezett anyagtól függ. Az anyag létezése nem függ az érzettől. Az anyag elsődleges. Az érzet, a gondolat, a tudat a különleges módon szervezett anyag legmagasabb rendű terméke. Ez általában a materializmus felfogása, ez Marx és Engels nézete.” (1; 42—43) „Az anyag eltűnt” probléma megoldásában az I. és a III. tétel, illetve az anyag fogalma mellett Lenin a VI. tételt emelte ki, amely szerint a *valóság emberi leképezése, megismerése — folyamat, társadalmi-történelmi folyamat*. E tételt figyelembe véve teljesen világos, hogy az anyag nem tűnt el és az anyag fogalmát sem kell eltüntetni a filozófiából. „Az anyag eltűnik” — ez azt jelenti, hogy eltűnik az a határ, ameddig az anyag megismerésében ez ideig eljutottunk, hogy tudásunk mélyebbre hatol; eltűnnek az anyagnak olyan tulajdonságai, amelyek korábban abszolútaknak, változatlanoknak, eredendőknek látszottak . . . s amelyekről most kiderül, hogy viszonylagosak, hogy az anyagnak csupán bizonyos állapotaira jellemzők. Mert az anyag *egyetlen* tulajdonsága, melynek elismerésével a filozófiai materializmus összefügg, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.” (1; 243—244)

Nyilvánvaló, hogy az anyag fogalma egymagában még ahhoz sem elégséges, hogy segítségével valamennyi fontosabb filozófiai probléma megoldásában a dialektikus materialista koncepciót elhatároljuk a machista koncepciótól.

Továbbá: Az I. és a III. tételnek az anyag fogalmában történő kiemelése *egymagában* a hegeli típusú objektív idealizmustól sem határolja el a dialektikus materializmust. Ezt már láttuk, amikor azt vizsgáltuk, hogyan kapcsolódik a II., a III. és a VII. tétel az I.-höz.

Továbbá: Az anyag fogalma egymagában a mechanikus, metafizikus materialistától sem különbözteti meg a dialektikus materialistát. Erről „az anyag eltűnt” probléma lenini elemzése tanúskodik.

Az anyag fogalma ténylegesen a két fő irányvonalat, a materialistát és az idealistát határolja el egymástól. Lenin így írt erről: „Kivételesen mindig két fő irányvonalal, két fő irányzattal találkoztunk a filozófiai kérdések megoldásában. A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot tekintsük-e elsődlegesnek, a tudatot, a szellemet, az érzetet . . . a pszichikait stb. pedig másodlagosnak — ez az a sarkalatos kérdés, amely *valójában* ma is két nagy táborra osztja a filozófusokat. Éppen abból fakad e téren ezernyi hiba és annyi zűrzavar, hogy a szakkifejezések, a definíciók, a skolasztikus szócsavarás, a csalafinta szavak mögött *nem veszik észre ezt a két fő tendenciát.* . . .” (1; 315)

Állíthatjuk tehát, hogy nem az anyag fogalma határolja el egymagában a *dialektikus* materializmust a filozófiai idealizmus különböző válfajaitól és a materializmus minden egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

Ugyanezt találjuk „a tudat másodlagos” vagy „a tudat a valóságot tükrözi” tétel esetében is.

Először is: „A tudat másodlagos” tételnek több értelme, több jelentése van. Általános jelentése az, hogy a tudat *származék*, a természetből, az anyagból származik (1; 77); különös jelentései pedig a következők: 1. *az agy funkciója*, nem létezhet agy nélkül (1; 77), 2. *a külső világ tükröződése* (1; 77) és 3. *a Föld történetének „későbbi jelensége”*. (1; 62) 1., 2. és 3. a tükröződési elmélet II., III. és

VII. tételének felelnek meg (a megadott sorrendben), „a tudat *származék*, a természetből, az anyagból származik” pedig nem egyéb, mint 1., 2. és 3. összefoglalása és bármelyikük jelentését felveheti. Tudjuk már, hogy a tükröződési elmélet alapvető tételei külön-külön, egymagukban nem tekinthetők dialektikus materialista tételeknek. (Más probléma az, hogy a dialektikus materializmusban *összefüggenek*. Itt sem szabad azonban e tételeket egymással felcserélni.) Ennélfogva „a tudat másodlagos” vagy „a tudat a valóságot tükrözi” tétel sem határolja el egymagában a dialektikus materializmust a filozófiai idealizmus különböző válfajaitól és a materializmus egyéb történelmi formájától vagy megnyilvánulásától.

Tehát: A szóban levő szerepet csakis a tükröződési elmélet *mint a hét tétel együttese* töltheti be.

Az elmondottak nem kisebbítik az anyag fogalmának, ill. „a tudat másodlagos” vagy „a tudat a valóságot tükrözi” tételnek a jelentőségét. Ez a fogalom, ill. ezek a tételek alapvető jelentőségűek. Elismerésük nélkül nem lehetünk *materialisták*. De azt is látnunk kell, hogy elismerésük nem jelentik azt, hogy „már” *dialektikus materialisták* vagyunk.

D) A tükröződési elmélet alkalmazása során *Lenin Marxra és Engelsre hivatkozott*, gondolatai seholy sem térnek el Marx és Engels gondolataitól.

Lenin kiemelte, hogy éppen Marx „a materializmus minden előző formájánál mérhetetlenül gazdagabb tartalmú és hasonlíthatatlanul következetesebb *modern materializmus* megalapítója”, hogy Engels „teljesen Marx szellemében és Marxszal szorosán együttműködve valamennyi filozófiai munkájában *minden* kérdésben röviden és világosan szembeállítja a materialista és az idealista vonalat”, hogy „Marx és Engels zsenialitása éppen abban van, hogy igen hosszú időn, *majdnem fél évszázadon át* továbbfejlesztették a materializmust, az egyik fő filozófiai irányzatot”. (1; 316—317)

Lenin a tükröződési elmélettel kapcsolatban is Marx és Engels munkásságára hivatkozott. „A társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi* vissza — ez Marx tanítása. A tükrökép lehet megközelítő másolata annak, amit visszatükröz, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában *visszatükrözi* a létet — ez az *egész* materializmus általános tétele.” Majd így folytatta: „Minden materializmus elismeri az emberiség tudatától, érzetétől, tapasztalatától stb. független, objektív, valóságos létet (anyagot). A történelmi materializmus a társadalmi létet az emberiség társadalmi tudatától függetlennek tekinti. A tudat ott is, itt is csak visszatükröződése a létnek, a legjobb esetben megközelítően hű (adekvát, eszményi pontosságú) visszatükröződése.” Marx második Feuerbach-tézisét elemezve Lenin kiemelte, hogy a tézis legelső mondata „nem jelent egyebet, mint, hogy a tárgyak (= „mágnavaló dolgok”) *léteznek*, s a gondolkodás *híven* tükrözi őket”. Stb. stb. Engels „A történelmi materializmus” c. cikkének egyik fontos részével kapcsolatban állapította meg a következőket: „Ez a napnál is világosabb kifejtése a materialista elméletnek, mely azt tanítja, hogy a gondolat a tárgyakat tükrözi vissza, hogy a dolgok rajtunk kívül léteznek. Észleleteink és képzeleteink a dolgok képmásai. E képmásokat a gyakorlat ellenőrzi, a gyakorlat választja el a hű képmásokat a hamisaktól.” (1; 304, 306, 91, 96) Az itt utolsóként idézett szövegrész orosz eredetijében Lenin kimondottan *a tükröződési elméletre* utalt, arra, hogy Engels a napnál is világosabban fejtette ki cikkében a tükröződési elméletet. Az orosz eredetiben ugyanis ez a rész így kezdődik: „итак, материалистическая теория, теория отражения предметов мыслью...” (6; 97) Az idézett szöveg-

részek és a többi ezekhez hasonló rész annak bizonyítéka, hogy a tükröződési elmélet alkalmazásaiban Lenin Marx és Engels gondolataihoz kapcsolódott, és sehol sem tért el ezektől a gondolatoktól.

Ahhoz, hogy igazán megértsük a „Materializmus és empiriokriticizmus” szerepét a tükröződési elmélet kimunkálásában, feltétlenül figyelembe kell vennünk és át kell gondolnunk „a materializmus minden előző formájánál gazdagabb tartalmú és hasonlíthatatlanul következetesebb *modern materializmus*” fejlődésének lenini áttekintését és értékelését. Ime a *vázlat*: (Ismét idézet következik. Tudom, hogy a sok idézetet vagy a hosszadalmas idézgetés unalmat kelt. Ugyanakkor azonban — ezekben az esetekben — feleslegesnek és haszontalannak tartom Lenin világos és tömör gondolatainak átfogalmazását.) „A jelenlegi oroszországi machizmusnak (helyesebben a szociáldemokraták bizonyos körében elterjedt machista járványnak) a következő történelmi sajátossága van. Feuerbach ‚lent materialista, fent idealista’ volt; — ugyanez áll bizonyos mértékben Büchnerre, Vogtra, Moleschottra és Dühringre is, azzal a lényeges különbséggel, hogy ezek a filozófusok törpék és szánalmas kontárok voltak Feuerbachhoz képest. Marx és Engels filozófiája Feuerbachéból sarjadt ki, s a kontárok ellen folytatott harcban érett meg, természetes tehát, hogy mindketten a materializmus filozófiájának betetőzésére, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra fordították legfőbb figyelmüket. Ezért Marx és Engels műveikben inkább hangsúlyozták a *dialektikus materializmust*, mint a dialektikus *materializmust*, inkább küzdöttek a *történelmi materializmusért*, mint a történelmi *materializmusért*. A mi machistáink, akik marxisták szeretnének lenni, egészen más történelmi időszakban érkeztek el a marxizmushoz, olyan időben, mikor a burzsoá filozófia különösen az ismeretelméletre specializálódott, a dialektikának csak némely alkotórészét vette át (például a relativizmust), de azt is egyoldalú, eltorzított formában, és főképp arra fordította figyelmét, hogy lent védelmezze meg, illetve állítsa helyre az idealizmust, nem pedig fent. Mindenesetre tény, hogy a pozitívizmus és különösen a machizmus sokkal többet foglalkozott az ismeretelmélet körmfönt meg hamisításával: materialista jelmezű öltött, állítólagos materialista terminológiába burkolta az idealizmust — és aránylag kevés figyelmet fordított a történelemfilozófiára. A mi machistáink nem értették meg a marxizmust, mert — hogy úgy mondjuk — *a másik oldalról* érkeztek el hozzá, megtanulták ugyan — sőt olykor inkább csak bemagolták — Marx közgazdasági és történelmi elméletét, de nem értették meg annak alapját, vagyis a filozófiai materializmust. Az eredmény az lett, hogy Bogdanovot és társait visszajára fordított orosz Büchnereknek és Dühringeknek kell neveznünk. Fent materialisták szeretnének lenni, de lent nem képesek megszabadulni a zavaros idealizmustól. ‚Fent’ Bogdanov történelmi materialista — igaz, hogy vulgáris és erősen idealizmussal fertőzött történelmi materialista —, ‚lent’ pedig idealista, aki marxista műszavakba burkolja, marxista szócskákkal sallangozza fel idealizmusát. ‚Társadalmilag szervezett tapasztalat’, ‚kollektív munkafolyamat’ — ezek marxista szavak, de *csak szavak*, mert mögöttük idealista filozófia rejlik, mely a dolgokat érzetek — ‚elemek’ — komplexumainak, a külső világot az emberiség ‚tapasztalatának’ vagy ‚empirioszimbiólumának’, a fizikai természetet a ‚pszichikaiból’ ‚származtatottnak’ stb. stb. nyilvánítja.” (1; 309–310)

A feladat tehát így jelentkezett: meg kell védelmezni a *modern materializmust* „fent”, helyére kell állítani és meg kell erősíteni „lent”. A „M a t e

rializmus és empiriokriticizmus” döntő szerepet játszott a feladat teljesítésében, mondhatjuk úgy is, hogy „*túlteljesítésében*”. Jogosan beszélünk általában a marxista filozófia, a dialektikus materializmus, különösen pedig a tükröződési elmélet fejlődésének lenini szakaszáról.

E) Emlékezetünkben kell tartanunk, hogy a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban alkalmazott tükröződési elméleten Lenin a „Filozófiai füzetek” „után” sem változtatott. 1920-ban, a „Materializmus és empiriokriticizmus” második kiadásának előszavában Lenin hangsúlyozta, „hogy ez a kiadás, néhány szövegjavítástól eltekintve, nem különbözik az előzőtől”. (1; 11)

*

Hangsúlyoznunk kell a tükröződési elmélet helyes értelmezésének szükségességét. A marxista filozófia néhány „belső” problémájának megoldása a tükröződési elmélet ilyen vagy olyan értelmezésétől is függ; eltérő értelmezései eltérő megoldásokat sugalmaznak. A tükröződési elmélet helyes értelmezése a marxista filozófia „belső” problémáinak határain túl is elengedhetetlen; az idealista vagy mechanikus materialista filozófiákkal folytatott vitáink csak akkor lehetnek eredményesek, ha a „Materializmus és empiriokriticizmus” tükröződési elméletét tartjuk szem előtt.

IRODALOMJEGYZÉK

1. LENIN: *Materializmus és empiriokriticizmus*. Összes művei, 18. köt. Kossuth Kiadó, Bpest, 1964.
2. SZIGETI JÓZSEF: *Megjegyzések a lenini visszatükrözés-elmélet, dialektika és praxis összefüggéséről*. Tájékoztató, 1970. 4. sz.
3. Г. К. ГУТОВОЙ и А. Г. СПИРКИН: *Вопросы психофизиологии и ленинская теория отражения*. Философские записки, Том. 5. Изд. АН СССР 1950.
4. SZ. L. RUBINSTEIN: *Az általános pszichológia alapjai*. Akadémiai Kiadó, Bpest, 1964.
5. ENGELS: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége*. MEM, 21. köt. Bpest, 1970.
6. В. И. ЛЕНИН: *Сочинения*, Том 14., 1947.

AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM KÉRDÉSÉHEZ*

VOLCZER ÁRPÁD

Az objektum és szubjektum fogalma a marxista filozófia két alapvető jelentőségű kategóriája. Az utóbbi években szakirodalmunkban megnövekedett az érdeklődés irántuk, s használatuk is egyre szélesebb körű, különösen amióta fokozottabb mértékben fordult a figyelem az ember problematikájának vizsgálatára. Az objektum és szubjektum kérdésének szentelt speciális feldolgozások jelennek meg, és számuk ez idő szerint kétségtelenül növekvő tendenciát mutat. A két kategória használata nemcsak mind szélesebb körű, hanem egyre árnyaltabbá és differenciáltabbá is válik. Mindemellet léptenyomon azt kell tapasztalnunk, hogy értelmezésük és jellemzésük filozófiánkban még korántsem egységes. És nem csupán szerzőnként találunk kisebb-nagyobb eltéréseket, hanem olykor ugyanazon szerző egy adott munkájában is több-kevesebb következetlenségre bukkanunk.

Miben jelölhető meg az objektum és szubjektum fogalmának a tartalma és terjedelme, s milyen jellegű kategóriáknak kell tekintenünk őket? E kérdések állnak alábbi vizsgálódásunk középpontjában.¹

1. AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM FOGALMÁNAK TARTALMA, VISZONYUK SAJÁTOSSÁGA ÉS FUNKCIÓJUK A MARXISTA FILOZÓFIÁBAN

Az újabb keletű vonatkozó marxista filozófiai irodalomban dominál az a fel fogás, amely — ha nem is mindig expressis verbis formában, közvetve mégis — az objektum és szubjektum fogalmát korrelatív kategóriáknak tekinti. Korrelatívoknak, amelyek egymást kölcsönösen feltételezik, egymástól elválaszthatatlanok. Ezt az összetartozásukat a két kategória, de különösen az objektum fogalmának számos meghatározása is kifejezi.

„... az objektum az a tárgy, amelyre a szubjektum hat” — írja pl. V. I. Csernov.² „Objektum . . . az, ami szembenáll a szubjektummal, amire a szubjektum tárgyi-gyakorlati és megismerő tevékenysége irányul” — olvashatjuk V. A. Lektorszkijnál.³ „... az a valóság válik objektummá, amely tükröződik a szubjektum tudatában és amelyre aktusai irányulnak” — mondja

* Részlet a szerző készülő munkájából. — A tanulmány II. része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1975/1–2. számában jelenik meg. — Szerk.

¹ Vizsgálódásunk természetesen eltekint a két fogalom specifikus jelentkezési formáinak, így pl. a formális logika predikátum-relációjú szubjektumfogalmának taglalásától.

² V. I. Csernov: „Analiz filozofszkih ponyatyij”, Moszkva 1966, 175.

³ V. A. Lektorszkij: Objekt; „Filozofszkaja enciklopedyija”, 4, Moszkva 1967, 123.

A. P. Septulin.⁴ Hasonlóképpen vélekedik Gondi József is: „Az objektum a szubjektum tükrözésének és tevékenységének tárgya.”⁵

A szubjektum fogalom meghatározásaiban elsősorban és közvetlenül rendszerint az „emberi” mozzanatot, az embert, tudatosságát és aktivitását emelik ki. A szubjektum — az előbbi szerzőknél maradván — Csernovnál: „a célszerű tevékenység, a tudatos cselekvés hordozója”, „az önmagát tudatosító és önmagát a külvilágtól megkülönböztető cselekvő”⁶; Septulinnál: „a tudattal rendelkező”, „aktívan tevékenykedő lény — az ember”⁷; Gondi Józsefnél: „az ember mint viszonylag önálló lény, testével és belső pszichikus állapotával együtt”⁸; csupán Lektorszkij utal közülük direkt módon is a szubjektum aktivitásának objektumra irányultságára: „Szubjektum . . . a tárgyi-gyakorlati tevékenység és a megismerés hordozója (egyén vagy szociális csoport), az objektumra irányuló aktivitás forrása”⁹. Miután azonban az előbbieken szintén a két kategóriát együtt, egymáshoz kapcsoltnak definiálják — az objektum, úgymond, a szubjektum tevékenységének a tárgya, a szubjektum pedig a tudatosan tevékenykedő ember — implicit módon náluk is megvan a szubjektum objektumra vonatkoztatottsága.

Az objektum és szubjektum fogalmának idézett meghatározásaiban, amelyek — noha különböző formában, nem mindig azonos hangsúlyokkal és részletességgel — összegzik és rögzítik — a leginkább kiértelt alakban, úgy tűnik, Lektorszkijnál — azt, ami véleményünk szerint a két kategória kimunkálásának legfőbb pozitív eredményeként általánosítható, feltárul az objektum és szubjektum fogalmának alapvető tartalma:

a) Az *objektum* — egyfelől nem a tárgy, dolog, jelenség általában, hanem ennél szűkebben, csupán az, ami a szubjektum aktivitásának, tevékenységének tárgya, másfelől viszont korántsem csak a szubjektum tükröző, megismerő aktivitásának a tárgyai, hanem éppúgy az is, amire a szubjektum tárgyi-gyakorlati tevékenysége irányul.

b) A *szubjektum* — nem egyszerűen az aktivitás hordozója, de nem is az ember általában, még kevésbé az ember mint pusztán appericipiáló, befogadó és szemlélődő lény, hanem az ember mint sajátos létforma a maga sokrétű tudatos tárgyi-gyakorlati és megismerő — eo ipso mindig meghatározott tárgyra irányuló — aktivitásának minőségében.

A két kategória tehát korrelatív. Objektum nincs szubjektum nélkül, és fordítva, szubjektum sem lehetséges objektum nélkül; az objektum mindenkor valamely szubjektum objektuma, a szubjektum léte pedig objektumok létét feltételezi.¹⁰ Az objektum és szubjektum fogalmának körvonalazott tar-

⁴ A. P. Septulin: „Szisztjema katyegorij dialektiki”, Moszkva 1967, 158.

⁵ Gondi József: A tudat lényege és szerepe; „A dialektikus materializmus válogatott kérdései”, Kossuth, Budapest 1969, 135.

⁶ V. J. Csernov, i. m.

⁷ A. P. Septulin, i. m.

⁸ Gondi József, i. m.

⁹ V. A. Lektorszkij: Szubjekt; „Filozofszkaja enciklopedyija”, 5, Moszkva 1970, 154.

¹⁰ Az objektum és szubjektum tehát valóságosan is mindenkor korrelatív viszonyban áll egymással, és éppen ezért tekinthetjük őket objektív tartalmuk alapján korrelatív kategóriáknak. Korrelatív kategóriákként történő felfogásukban ily módon objektív tartalmuknak, ill. viszonyuknak ez az általánosan érvényes objektív sajátossága — valóságos korrelativitásuk — tükröződik vissza, és fogalom meghatározásuk korrelatív módja szintén ennek az objektív korrelativitásnak a lenyomata. A korrelatív kategóriákat — ha helyesen járunk el — szükségképpen közvetve vagy közvetlenül korrelatív módon kell definiálnunk.

talmából azonban még valami egyéb is kiviláglik: *a két kategória korrelációjának alapja* — bármennyire is kölcsönösen összefüggnek egymással és elválaszthatatlanok egymástól — sajátos módon az egyik, és pedig a szubjektum oldalán található, s nem más, mint *a szubjektum aktivitása*.¹¹ Az objektum—szubjektum viszonyt valóságosan is — mind történelmileg, mind akтуálisan — a szubjektum aktivitása konstituálja.¹² A két kategória korrelatív, de *korrelációjuk* — s ez rendkívül lényeges momentum — *szubjektum-centrikus*! Egzisztenciálisan egyik sem elsődleges a másikhoz képest, de szimbiotikus, *együttlétezési viszonyuk forrása*, s ennél fogva vonatkozási tengelye is *a szubjektum oldalán van*, mindenekelőtt és végső soron az emberi érzéki-tárgyi tevékenységben, *az emberi gyakorlatban rejlik*. Mint A. Kosing írja: „Az objektum nem elsődleges a szubjektummal szemben, és a szubjektum sem elsődleges az objektummal szemben. A köztük levő kapcsolat más természetű. Kapcsolatuk a gyakorlatból bontakozik ki, minthogy a szubjektum és objektum minden tevékenységnek két egymással elválaszthatatlanul összefonódott oldala. Marx megállapítása: „A termelés tehát nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem szubjektumot is a tárgy számára”,¹³ — nemcsak a termelő munkára érvényes, hanem az emberi tevékenység minden formájára, mind a gyakorlati-tárgyi, mind az elméleti tevékenységre, jóllehet a szubjektum és objektum viszonya az elméleti tevékenységben, különösen a megismerésben egészen specifikus vonásokra tesz szert.”¹⁴

Az objektum és szubjektum korrelációjában a szubjektum-centrikusság meglátása lehetővé teszi, hogy helyesen ismerjük fel és értelmezzük azt a *funkciót, amelyet ez a két kategória tartalmukból eredően a marxista filozófiában ténylegesen betölt, illetve betölteni hivatott*, s amelynek megvilágításával szakirodalmunk ismereteink szerint tulajdonképpen mindmáig adós maradt. Nem arról van szó, hogy egyáltalán nem történtek volna kísérletek az objektum—szubjektum fogalompár szerepének a tisztázására, habár ezekben sem bővelkedünk, sokkal inkább a kísérletek nem kielégítő voltáról. Azon kevesek

Fordítva azonban ez már nem áll! Két kategória adott esetben korrelatív módon történő definiálása ugyanis nem jelenti feltétlenül objektív tartalmuk korrelatív voltát is. Az anyag és a tudat fogalmának meghatározása pl. a filozófia alapvető kérdésének az összefüggésében — amely egyben definiálásuk legfontosabb skja — korrelatív, azaz egymáshoz való vonatkozások útján történik filozófiánkban, noha valóságos tartalmuk szerint nem korrelatívak, hiszen az anyag létezik a tudat nélkül is. Korrelatív definiálásuk a filozófia alapvető kérdésének összefüggésében azért lehetséges mégis, sőt elengedhetetlenül szükséges is, mert a világnézeti gondolkodás középpontjában a kettő egymáshoz való viszonya áll, és éppen korrelatív fogalomhatározásuk útján mutathatjuk ki a legélesebben valóságos viszonyuk nem-korrelatív voltát! — Tehát: habár a korrelatív kategóriákat általában — közvetve vagy közvetlenül-korrelatív módon definiáljuk, nem volna helyes ebből azt a következtetést levonni, hogy a korrelatív módon definiált kategóriák egyúttal minden esetben objektív tartalmukban is korrelatív kategóriák. Ha semmi másért, már csupán az anyag és tudat filozófiai fogalmának speciális esetére tekintettel is *indokolt különbséget tenni valamely fogalom korrelatív definiálása és objektív tartalma korrelatívítása között*.

¹¹ Ezt a körülményt V. I. Csernov is kiemeli. Vö. i. m. uo.

¹² „...olyan eleminek tűnő korreláció is — hangsúlyozza Lukács György —, mint amelyen a szubjektum—objektum viszony, a munka fejlődésének ebben (mármint: a munka történelmi kialakulásának — V. Á.) a folyamatában jött létre.” — „Az esztétikum sajátossága”, I, Budapest 1965, 77.

¹³ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Budapest 1972, 19.

¹⁴ A. Kosing: Die Erkenntnis der objektiven Welt durch die Menschen; „Marxistische Philosophie”, Dietz Verlag, Berlin 1967, 541.

közé, akik — ha futólag is — vállalkoztak rá, tartozik V. I. Csernov. Nézete szerint a két kategória „a létet az emberi tevékenység jellege és jelentősége szempontjából tagolja”.¹⁵ Ez az interpretáció funkciójuk félreismerése és nagyfokú következtetlenség, hiszen — mint láttuk — a két fogalom tartalmát, sőt korrelációjuk alapját is lényegében helyesen határozza meg. Következtetlenség, mert ha — miként *fogalommeghatározásai szerint* ő is vallja — nem fogják át együttesen a létet, nem is tagolhatják azt. Egy ilyen feladat teljesítése túlmutat a két kategória immanens lehetőségeinek határain. Az objektum és szubjektum fogalma a létet — ami az eddigiekből is kiderült, és amire a későbbiekben még részletesen visszatérünk — gondolatilag csupán egy meghatározott — tegyük hozzá — igen szűk metszetében, fragmentumában, töredékében reprodukálja. Tagolásra, bármilyen szempontból történjék is, a dolog természetéből következően eleve csak olyan kategóriapárok vagy kategóriásorok alkalmasak, amelyek együttesen, összességükben maradéktalanul felölelik az adott, a tagolandó totalitást. Ilyen kategóriákkal való operálás logikailag szükségszerű feltétele minden klasszifikáló eljárásnak. Hogyan jut Csernov mégis az idézett következtetésre? Egy logikai ugrással, amennyiben az objektum fogalma, amit a szubjektum tevékenysége tárgyaként definiál, utóbb felcserélődik nála „a szubjektumon kívüli” fogalmával!¹⁶

Miben áll hát az objektum és szubjektum fogalmának *funkciója* filozófiánkban? *Az ember és világ viszonyát ragadják meg egy sajátos összefüggésben, nevezetesen a sokoldalú, történelmileg kibontakozó és egyre növekvő tudatos emberi aktivitás oldaláról, aspektusából a legáltalánosabb gondolati szinten.* Az ember és világ viszonyát csupán egy bizonyos, ugyanakkor rendkívül jelentős összefüggésben! Olyan összefüggésben, amely *önmagában ugyan nem ad teljes képet* ember és világ viszonyáról, de amelynek mellözése éppúgy súlyos torzuláshoz vezet, mint kizárólagossá tétele, abszolutizálása. Nélküle homályban marad az ember forradalmi valóságátalakító szerepe, nem értékelhetők reálisan lehetőségei, de korlátai sem. Csak ennek a tudatos emberi aktivitásnak az aspektusában válik lehetővé *ember és világ viszonyát történetien, az emberi tevékenység fejlődésének függvényében* — nem mint egyszer s mindenkorra egyformán adott, befejezett, lezárt, hanem — mint változó, extenzíve és intenzíve egyaránt fejlődő viszonyt értelmezni. Ember és világ viszonylatában ez az az összefüggés, amelyet — mint ismeretes — a filozófia történetének két nagy vonulata közül az egyik, a régi materializmus nem értett meg, a másik, az idealizmus pedig misztifikált.

Az objektum—szubjektum fogalompár ezzel a sajátos önálló funkcióval rendelkezik filozófiánkban. Világosan kell látnunk azonban, hogy éppen mert csupán egy meghatározott összefüggést fejeznek ki, s azt is csak a legáltalánosabb szinten, *ember és világ viszonyának teljesebb jellemzéséhez, leírásához további kategóriák*, általános és speciális fogalmak *egész sorára van szükség.*

Ha mármost a két kategória funkciójának fényében újra átgondoljuk alapvető tartalmuknak az idézett definíciók alapján a fentiekben adott összefoglalását, még inkább úgy tűnik — amire az eddigiekben nem tértünk ki, azonban már előzőleg is látszott —, hogy egyetlen, de nem jelentéktelen ponton feltétlenül indokolt továbbfinomítani tartalmuk körülírását. A tudatos emberi aktivitás mindenekelőtt — amint az minden konzekvens mate-

¹⁵ I. m. 176.

¹⁶ Vö. uo. 175—176.

rialista számára evidens — érzéki-tárgyi, gyakorlati. Ezt az adott összefoglalások is egyértelműen kifejezik. De vajon a nem érzéki-tárgyi tudatos emberi aktivitás leszűkíthető-e a megismerő, tükröző tevékenységre? Nyilvánvaló, hogy a tudatos emberi szellemi aktivitást — jóllehet kiemelkedően fontos komponense — nem meríti ki a megismerés, gazdagabb, sokrétűbb ennél. Ezt a körülményt a megfogalmazásokban is indokolt kifejezésre juttatni. Ezért az emberi tudatos aktivitásról szólva, akár az objektum, akár a szubjektum fogalmának tartalmát jellemezzük, az *érzéki-tárgyi, gyakorlati tevékenység mellett, szélesebb megjelöléssel élve, pszichikus vagy szellemi tevékenységről helyesebb beszélnünk*. Ennek figyelembevételével kibontottabb forma esetén azt kell tehát mondanunk, egyfelől, hogy az objektum — a szubjektum érzéki-tárgyi, gyakorlati és pszichikus, szellemi aktivitásának, tevékenységének a tárgya, másfelől, hogy a szubjektum — az emberi tudatos érzéki-tárgyi, gyakorlati és pszichikus, szellemi aktivitás, tevékenység hordozója ezen aktivitásnak, tevékenységének tárgyai, objektumai relációjában.

Filozófiai irodalmunkban azonban köztudottan — így különösebben dokumentálnunk szükségtelen — objektumon és szubjektumon még napjainkban is igen gyakran ettől eltérő tartalmakat értenek. A fogalmak és a szavak viszonya nem mindig egyértelmű.¹⁷ Ez áll fenn a mi esetünkben is. Az objektum és a szubjektum vázolt *fogalmát* ezért meg kell különböztetnünk az objektum és szubjektum *terminusától*. S minthogy e két terminus filozófiánkban belül sem jelöli mindig ugyanazokat a fogalmakat, nemcsak keretein kívül, hanem keretei között is *poliszemantikus* kifejezéseknek kell tekintenünk őket. Külön tanulmány feladata lehetne kikutatni a *poliszémának* elméleti és történeti gyökereit, s felderíteni fennmaradásának és továbbélésének okait filozófiánkban. E tekintetben mi csupán megláténak ténymegállapítására szorítkozhatunk.

A két terminus leggyakoribb más jelentésű előfordulása az, amikor az objektum az anyag, a szubjektum pedig a tudat szinonimájaként szerepel. Feltehetően nem utolsósorban éppen ennek az előfordulásnak a gyakorisága készíteti J. Mužikot, arra, hogy ne csak konstatalja a többféle jelentéshasználat fennforgását és koegzisztenciáját, hanem annak két formáját különböztetve meg — egyrészt lényegében az általunk részletesen jellemzett objektum—szubjektum fogalom párnak megfelelőt, másrészt az imént említett változatot —, mindkettőt (igaz, az utóbbit csak az ismeretelmélet meghatározott keretei között, s nem ezt, hanem az előbbit minősítve alapvetőnek) egyaránt szükségesnek és jogosultnak nyilvánítsa.¹⁸ Magától értetődően nem vitatjuk a többféle jelentéshasználat egymásmellettiségét, vitatjuk azonban szüksé-

¹⁷ „A szó hangalakja (zvucsanyije) és jelentése közötti összefüggés minden nyelvben belső, organikus. De egyáltalán nem olyan közvetlen, mint amilyenek az első pillantásra látszik. Összefüggésük bonyolult és ellentmondásos. Ez jut kifejezésre egyesek között a szinonimia és a homonimia jelenségeiben” — írja L. O. Reznyikov („Ponjatyie i szlovo”, Leningrád 1958, 34.), a későbbiekben pedig megállapítja: „...egy szó több jelentéssel rendelkezhet, és ennek folytán több különböző fogalom kifejezésének eszközéül szolgálhat.” (I. m. 87.) — „A szó csak jelzi a fogalmat, de nem azonos vele. Ez nyilvánvaló abból is, hogy többféle fogalomnak esetleg csak egy neve van, viszont ugyanaz a fogalom több szóval is kifejezhető” — mondja Fodor István („Mire jó a nyelvtudomány?” Bp. 1968, 118.). — „...a nyelv lexikai készlete nem ekvivalens a gondolkodás fogalmi készletével...” — szövegezi le B. A. Lobovik (Priroda szlova i szootnosenyie jevo znacsenyia sz ponjatyiem; „Problemü müslenyia v szovremennoj nauke”, Moszkva 1964, 71.).

¹⁸ Vö. J. Mužik: „Subjekt a objekt”, Praha 1964, 82—85.

gességét és jogosultságát, akár csak a két terminus egyértelmű használatát ugyan, de más kategóriák szinonimáinak formájában. Az egyértelmű terminushasználat mellett vagyunk, azonban nem az előforduló változatok bármelyikének választhatóságával. Hogy miért tartjuk mindkét variációt — a többféle párhuzamos, valamint az egyértelmű, de más kategóriák szinonimájaként történő jelentéshasználatot — problematikusnak, sőt negatív hatásúnak, közelebbről további fejtegetéseink kapcsán fogjuk megvilágítani és megindokolni.

2. AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM FOGALMÁNAK TERJEDELME

2. 1. *Terjedelmük általánosabb megközelítésben*

2. 1. 1. *Az objektum terjedelméről*

Valamely fogalom tartalmával közismerten a legszorosabban összefügg az adott fogalom terjedelmének a problémája.

Az objektum fogalmát illetően e tekintetben az első dolog, amit a korrelációt kiemelő következetesebb szerzők rendszerint hangsúlyoznak, hogy *az objektum terjedelme nem esik egybe az anyaggal, az objektív valósággal, hanem szűkebb ennél. Szűkebb, mert az objektumhoz tartozás kritériuma — amint ezt láttuk — a szubjektum tudatos tevékenysége általi reflektáltság. „... nem szabad azonosítani az objektum fogalmát az anyag fogalmával — írja Septulin —, mert nem objektum minden, ami az anyaghoz tartozik. Objektum szerepét csupán az az objektív realitás ölti, amely meghatározott viszonyban áll az emberrel, amelyet az ember tevékenysége felölel.”*¹⁹ Ugyanilyen félreérthetetlenül nyilatkozik Lektorszkij is: „Az objektum nem azonos az objektív realitással, az anyaggal; csupán azok az embertől függetlenül létező dolgok válnak objektummá, amelyeket a szubjektum bevon az emberi tevékenységbe, tárgyilag-gyakorlatilag és megismerése útján kezd elsajátítani.”²⁰

A tipikusat tartva szem előtt, mindez helytálló, fontos és jogos megállapítás. Már csak ezért is — azaz az objektum és az anyag eltérő terjedelme folytán, de nemcsak ezért, mint később látni fogjuk — az objektum—szubjektum viszony sem eshet egybe az anyag—tudat viszonyával,²¹ és ennél fogva ez utóbbi, az anyag—tudat viszonya semmiképpen sem helyettesíthető az előbbivel, az objektum—szubjektum viszonyával. Lényeges ezt hangsúlyozni azért is, hogy világosan és egyértelműen elhatároljuk magunkat a szubjektív idealizmustól, az ún. „elvi koordináció” koncepciójától. Az objektum és szubjektum között — ahogyan ez az előzőekből kitűnt — természetesen van „koordináció”, de ez nem az anyag, az objektív valóság, a lét és a szubjektum „koordináltsága”. Igen figyelemre méltó Sz. L. Rubinstein ezzel kapcsolatos okfejtése: „A szubjektív idealizmus tagadja a létnek a szubjektumtól független létezését azon az alapon, hogy a lét *mint objektum* csak a szubjektum számára létezik. Ez hamis érv: az objektum *ebben a minőségében* csak a szubjektum számára létezik, de az élet nemcsak úgy létezik,

¹⁹ I. m. 161.

²⁰ V. A. Lektorszkij: Objekt; „Filozofszkaja enciklopedyija”, 4, 123.

²¹ Vö. A. Kosing, i.m. 540.

mint objektum a szubjektum számára. Ahhoz, hogy valami objektum legyen valaki számára, léteznie kell, de ahhoz, hogy valami létezzék, nem feltétlenül kell objektumnak lennie a szubjektum számára. Nem az a hamis, hogy valami csak a szubjektum számára létezik mint objektum, hanem az nem igaz, hogy a lét csak úgy létezik, mint objektum a szubjektum számára. A lét a szubjektumtól függetlenül is létezik, de *mint objektum* vonatkozásban van a szubjektummal. A szubjektumtól függetlenül létező dolgok azzal párhuzamosan válnak objektumokká, hogy a szubjektum kapcsolatba lép a dologgal, s a dolog a megismerés és a cselekvés folyamán nekünkvaló dologgá lesz. Az anyagi világ a szubjektum számára objektumot alkotó lét értelmében vett *objektív* valósággá az evolúció folyamán válik, amikor a világ fejlődési folyamatában kialakulnak a világot tudatosan felismerni, megismerni²² képes egyének. Ekkor a lét ebben a szerepben, ebben a minőségben jelenik meg. (Az objektív valóság a szubjektumtól függetlenül is létező lét, magánvaló dolog, amely nekünkvaló dologgá lesz.)²³ Itt tehát arról van szó, hogy a természet, az anyagi világ a szubjektum számára ugyan csupán annyiban objektum, tárgy, amennyiben általa gondolatilag, ill. pszichikusan és gyakorlatilag (tudatosan) reflektált, de a természet, az anyagi világ, amely csak e reflexió által válik objektummá a szubjektum számára, e reflexió nélkül, attól függetlenül is létezik.

A *tipikus*at tartva szem előtt tehát, az anyag terjedelme és az objektum terjedelme nem esik egybe egymással. De miért élünk itt egy bizonyos megszorítással, miért korlátozzuk az egybe nem esést a tipikusra, ahelyett, hogy ezt általános, abszolút érvennyel állapítanánk meg? Éppen mert *az objektum terjedelme a szubjektum tudatos aktivitásának a függvénye!* Nézzük meg azonban ezt a problémát kissé közelebről is.

A szubjektum tudatos aktivitása mindenekelőtt érzéki-tárgyi, gyakorlati. Gyakorlati tevékenységének objektumai — lévén a szubjektum térben és időben véges — vitathatatlanul mindig körülhatároltak, az objektív valóságnak csak meghatározott jelenségeit ölelik fel. Tudatos aktivitása másik nagy szférájának, a szellemi és ezen belül megismerő tevékenységének objektumai, a szellemi tevékenység sajátosságaiból adódóan, noha az a gyakorlatból nő ki és fejlettségét alapvetően és végső soron a gyakorlat meg is határozza, nem mindig esnek egybe a gyakorlati tevékenység objektumaival. A *megismerés objektumainak köre túlmegegy a gyakorlat objektumainak körén*, és ez a transzcendálás alaptendenciájában annál szélesebb, minél fejlettebb maga a gyakorlat. Mindemellett a megismerés objektumai is a történelmi fejlődés adott fokán, egyetlen kivételtől eltekintve, szintén mindig körülhatároltak. De kivétel van, mégpedig a megismerésnek egy igen szűk, speciális területével — *a világnézeti megismeréssel összefüggésben*. A megismerés e formájának nemcsak az anyag, az objektív valóság, a lét egy-egy meghatározott szegmentuma, oldala, vonása válik objektumává, hanem maga az anyag, az anyagi világ mint végtelen totalitás is. A világnézeti megismerés ugyanis nem csupán arra keres választ, hogy milyen az ember és világ — ezen belül az anyag és a tudat — viszonya, hanem azt a kérdést is felteszi, hogy milyen *maga a világ, a világ egészében*.

²² Tegyük hozzá: „és megváltoztatni, érzékileg-tárgyilag elsajátítani...” — E mozzanat mellőzése Rubinsteinnél következtelenség, amely összefügg az objektum- és szubjektumfogalom *jellegeinek* általa képviselt értelmezésével. Erre a továbbiakban külön is kitérünk.

²³ Sz. L. Rubinstein: „Lét és tudat”, Budapest 1962, 65—66.

Így hát, habár tipikusan és alapvetően az anyag és objektum nem esik egybe egymással, az objektum terjedelme szűkebb az anyagénál, egyetlen összefüggésben relatív egybeesésük — relatív, mert az anyag a világnézeti megismerésnek is csak legáltalánosabb összefüggéseiben s nem teljes konkrétságában lehet tárgya — mégis megvalósul, amit az objektum jellemzésénél nem hagyhatunk figyelmen kívül, ami azonban egyszersmind nem is jogsíthat fel arra, hogy a speciális helyzetből általános jellemzőt hipertrofáljunk, a megismerés egyik relációjának következményét abszolutizáljunk.

Egyes esetekben — amiről az előző pont végén említést tettünk — objektumon az *anyagot*, az *objektív valóságot*, a *természetet* értik. Ilyenkor az objektum terminusa ténylegesen ab ovo más fogalmat jelöl, mint amelyről mi beszélünk. (A terminus ugyanaz, a denotatum, designatum azonban más!) Olyan fogalmat, amelynek jelölésére megvan a megfelelő és elterjedt terminusunk, következésképpen ennek *szinonimájaként* szerepel. A szinonimák a nyelvben redundanciát jelentenek. Ez persze önmagában még nem teszi feltétlenül szükségessé kiküszöbölésüket, még a tudományban sem. Sőt, olykor lehet kimondottan pozitív szerepük is, különösen a szépirodalmi nyelvben. Az objektum terminusa azonban, ha csupán ebben az egy jelítésében tekintjük — akár nyíltan,²⁴ akár hallgatólagosan²⁵ — jogosultnak filozófiánkban, vagy ami ebből a szempontból semmivel sem jobb, a kifejezés leginkább elterjedt köznapi-nyelvi jelentése alapján, egyszerűen a tárgyat értjük rajta, egyszerűen egyszerű szinonima lévén, lényegében nem rendelkezik önálló jelentésfunkcióval, s ennyiben e használatának fenntartása mellett legalábbis különösebben nem szól semmi,²⁶ másrészt és ez már kifejezetten ellene szól, akarva-akaratlan *eliminálja*, mintegy „veszni hagyja” az objektum jellemzett sajátos fogalmát, amelyben a vele korrelatív viszonyban álló szubjektum-fogalommal együtt a marxi materializmus egy korszakos felismerése koncentráldik. Szemléletünk történetiségéből is következik, hogy az objektumot ne azonosítsuk minden további nélkül az anyaggal, az objektív valósággal, a természettel, különben az objektum minden szubjektum számára és mindenkor egy és ugyanaz, amivel az objektum — szubjektum viszonyának felfogását elkerülhetetlenül ahisztorikussá változtatjuk.

Első pillantásra úgy tetszhet, hogy a kivezető utat ebből a helyzetből — ahogyan tulajdonképpen J. Mužik is feltételezi — mindkét jelentéshasználat egyidejű jogosultságának az elismerése jelenti.²⁷ Látszólag megadjuk

²⁴ Vö. pl. I. Je. Zujev: Leninizm o szootnosenyii objektivnovo i szubjektivnovo v poznanyii i prakticeszkoi gyejatyelnosztiji; „Ücsenüje zapiszki Szmolenszkovo insztituta fizkulturu”, 4, 8—9. — L. N. Szuvorov: V. I. Lenin o szubjektivnom faktore obszeszstvonnovo razvityija; „Dialektika objektivnovo i szubjektivnovo v razvityii szocialiszticeszkovo obszeszstvva”, Moszkva 1970, 8.

²⁵ Mint pl. B. M. Kedrov teszi „Jegyinsztvo dialektiki, logiki i teorii poznanyija” e munkájában, Moszkva 1963, 45—47., 56. stb.

²⁶ Egy esetleges Marxra történő hivatkozás ennek a terminushasználatnak a védelmében megalapozatlan lenne. „A politikai gazdaságtan bírálatához”, „Bevezetés”-ének egyik mondatában valóban az áll, hogy „...az objektum, a természet...” (MEM 13, 153.), de egyfelől Marxnak szemléletmást nincs szándékában itt az objektum fogalmának valaminő meghatározását adni, másfelől a megfelelő szövegösszefüggésből világosan kitűnik, hogy az objektumról mint a természetről szólva Marx nem a természetre gondolt általában, hanem értelemszerűen a szubjektum által a termelés folyamatában gyakorlatilag reflektált természetre.

²⁷ A kettős jelentéshasználat mellett áll ki lényegében a „Filozófiai kislexikon” is: „A materializmus az objektumot a szubjektumtól függetlenül létezőnek tekinti és az ob-

ezzel az istennek is, ami az istené, és a császárnak is, ami a császáré. Valójában azonban ez nem ad igazi megoldást, hanem egy új nehézséget idéz elő: *terminológiai ekvivokációt* hoz létre! A kettős jelentéshasználat elismerésével ily módon — azon túl, hogy kiállunk egy olyan jelentéshasználat mellett is, amelynek nincs önálló funkciója — egyrészt szembekerülünk az egységes, egyértelmű terminológia követelményével a tudományos nyelvben, másrészt éppen ezáltal a fogalmak egyfajta felcserélésének lehetőségét alapozzuk meg filozófiánkban. Minthogy a poliszémiák, akárcsak a *homonimiák*, logikai hibák forrásává válhatnak, minden tudomány a denotáció egyértelműsége s a lehetséges *amfibóliák* és *paralogizmusok* elkerülése érdekében a maga nyelvéből fejlődése során igyekszik kiküszöbölni őket, s kialakítani terminusainak monozemantikus jellegét. Tekintsük ez alól kivételnek filozófiánkat?!

Hasonló problémák merülnek fel, ha az objektumon — kizárólagos vagy csak járulékos, kiegészítő jelentésfunkcióval, a lényegre tekintve egyre megy — nem az anyagot, hanem ennél szűkebben, a *szubjektumon kívüli* valóságot, a külvilágot értjük.²⁸ Amennyiben járulékos jelentéssel — a legfőbb ellenvetésünk, hogy szintén poliszémiá áll elő. Amennyiben kizárólagos jelentéssel — a helyzet csak annyiban változik, hogy így az objektum terminusa esetleg rendelkezne egy önállóbb jelentésfunkcióval, de „elimináló” hatása nem szűnne meg, tekintve, hogy terjedelme ebben az esetben is, az anyag szinonimájaként történő jelentéshasználat esetével teljesen megegyezően, messze szélesebb marad a szubjektum tudatos aktivitásának tárgyánál, hiszen a külvilág, akárcsak az anyag, a maga egészében a szubjektum tevékenységének, kivéve a világnézeti megismerést, csupán absztrakt értelemben „lehetséges”, „potenciális” tárgya, amely ugyan egyre szélesedő mértékben közvetlen tényleges tárgyává alakul át, anélkül azonban, hogy reálisan valaha is teljes mértékben azzá válhatna. — S minthogy terjedelmében messze átfogóbb a szubjektum tudatos aktivitásának tárgyánál, tárgyainál, szintén nem alkalmas a szubjektum valóságos viszonyainak aktivitása oldaláról történő feltárására és jellemzésére. Ezért többet vesztenénk, mint nyernénk vele, tehát ez sem előre-, hanem inkább visszalépést jelentene.

A szakirodalomban fellelhető egyes megfogalmazások szükségessé teszik, hogy az objektum terjedelmével kapcsolatban az általánosabb megközelítésben még néhány további problémát érintsünk.

Először is: Tordai Zádor egyik munkájában például így ír: „A tárgy — más szóval az objektum — azt jelöli, amire az egyén cselekvése irányul, ami tehát a cselekvés következtében megváltozik.”²⁹ — Mindenekelőtt állapítsuk meg, hogy az idézett mondat önmagában — jóllehet Tordainál, kontextusába ágyazva a mondatot, a legcsekélyebb kétértelműség sincs!³⁰ — nem teljesen egyértelmű, mivel kétféle interpretáció lehetőségét rejtí magában. A cselekvés ugyanis megfelelő jelző nélkül értelmezhető egyrészt szélesebb, mindenféle emberi aktivitásként, belefoglalva a szellemi tevékenység valamennyi formáját is,

jektív világgént, szűkebb értelemben pedig a megismerő és a gyakorlati tevékenység tárgyaként fogja fel.” (Második, módosított kiad., Budapest 1972, 348.)

²⁸ A „*külvilág*”-ban értelemszerűen nincs benne a referens szubjektum, az tehát, akihez képest külső a „*külvilág*”.

²⁹ Tordai Zádor: „Az elidegenedés mítosza és valósága”, Budapest. 1970, 43.

³⁰ Tordai ugyanis az előző oldalon félreérthetetlenül leszögezi, hogy „...minden cselekvés magva, lényege megváltoztatás”. (I. m. 42.)

másrészt szűkebben, csupán érzéki-tárgyi, gyakorlati tevékenységként. Ha mármint a cselekvés első, szélesebb jelentése alapján interpretáljuk a mondatot, tehát a cselekvést szellemi tevékenységként is felfogjuk, a mondat logikailag következtelen, pontosabban a „non sequitur” hibájában szenved, minthogy a benne foglalt első kijelentésből nem következik a második, azaz a tárgy, amelyre a szubjektum cselekvése irányul, valójában nem feltétlenül változik meg a cselekvés következtében; nem változik meg, valahányszor a cselekvés tisztán szellemi tevékenység; a megismerés tárgyán egymagában pl. a megismerés aktusa nem idéz elő semmilyen átalakulást. Ha viszont a cselekvés második, szűkebb jelentéséből indulunk ki — ahogyan ez Tordainál ténylegesen történik! —, tehát csak mint érzéki-tárgyi, gyakorlati tevékenységet vesszük, logikailag korrekt mondatot kapunk, de a szellemi tevékenység tárgyait eleve kívül rekesztjük az objektum körén, így ezek szerint pl. a megismerés tárgyait már nem tekinthetjük objektumnak. Indokolható-e azonban bármivel is egy ilyen rendkívül erősen leszűkítő, az objektumot kizárólagosan a gyakorlati tevékenység tárgyára, azaz csakis a *szubjektum aktivitása következtében megváltozó tárgyra* korlátozó felfogás?!

Másodszor: Ugyancsak Tordai Zádornál — nem sokkal az előbbi után — olvashatjuk: „Tárgy tehát minden, amire átalakító tevékenység irányul (hat).”³¹ — Mit tartalmaz ez a megfogalmazás? Egyfelől az előbbi kétféle interpretáció lehetősége itt már nem áll fenn, tekintve, hogy az objektumhoz tartozást félreérthetetlenül az átalakító, tehát a gyakorlati tevékenységgel kapcsolja össze, s ennyiben az előbbi második változatban észlelhető leszűkítést fedezhetjük fel benne, másfelől viszont a *zárójelbe tett ragocskával* módfelett kiszélesíti az objektum terjedelmét, amely így a gyakorlati tevékenység valamennyi lehetséges, „potenciális” tárgyát is felöleli. Mindkét mozzanat külön-külön is elfogadhatatlanná teszi a megfogalmazást. Mellesleg szólva, ezzel az objektum terjedelmét egyik irányban módfelett kiszélesítő megfogalmazással határozottan ellentétben áll Tordai Zádor egy későbbi — egyébként a másik, a leszűkítő mozzanatot továbbra is megőrző — kijelentése: „A szubjektum és objektum közötti viszony nem tetszőleges tárgyhoz, hanem — mint írja — per definitionem az átalakítandó tárgyhoz való viszony. A tárgy az átalakító tevékenységgel összefüggésben e tevékenységben magában válik tárggyá. . .”³²

Végül harmadszor: Szintén Tordai Zádornál találhatjuk a következő megállapítást: „Objektumon pedig az ember tevékenységének tárgyát érthetjük, azt, amire tevékenysége irányul —, azt, aminek *megváltoztatását-átalakítását* az ember tevékenységével célozza. Ám az átalakító cselekedet nem önmagában létezik, hanem más emberek hasonló tevékenységével összefüggésben. A körülhatárolt tárgyra irányuló tevékenység egy másodlagos objektumra is kihat: azokra a viszonyokra, amelyekbe megvalósulása során a tevékenység bekapcsolódik. E viszonyok összessége a társadalom. Így minden tevékenység másodlagos objektuma a társadalom mint egész — mégpedig a társadalmi struktúra által „közvetített formában”.³³ A szerző itt olyan, az előzőtől teljesen eltérő elemet visz be az objektum fogalmába, amely azonban megintcsak rendkívül erőteljesen kiszélesíti terjedelmét, gyakorlatilag körülhatárolhatatlanná

³¹ Uo.

³² I. m. 96.

³³ I. m. 13—14.

teszi. — „*Másodlagos objektumnak*” kellene tekintenünk ugyanis nemcsak, ahogyan mondja, a társadalmat mint egészet, hanem ezen túlmenően a természetet is a szubjektum adott aktivitásának tényleges tárgyát jóval meghaladó mértékben. Ily módon ahelyett, hogy világosan és határozottan megkülönböztetné a tevékenység tárgyát és a tevékenység eredményét egymástól, inkább fogalmi összehasonlásukat mozdítja elő. Nem önmagában az objektumnak elsődlegesre és másodlagosra történő felosztását kifogásoljuk — amivel különben más értelemben mi is élni fogunk —, hanem a másiktól jellegében eltérő és kibővítő kritérium bevitelét az objektum fogalmába. Tordai Zádor szemlátomást azért folyamodik ehhez a megoldáshoz, mert egyébként nem tudná az objektum és szubjektum kategóriáival jellemezni és leírni e munkája alapproblémáját, az elidegenedés jelenségét. Verifikálhatja-e azonban ez a követett eljárást?!

2. 1. 2. *A szubjektum terjedelméről*

Átérve a szubjektum terjedelmének a problémájára, megállapíthatjuk, hogy a filozófiai irodalmunkban képviselt nézetek ebben a tekintetben is meglehetősen megoszlanak. A kérdés itt mindenekelőtt az, hogy mi alkotja, mi reprezentálja a szubjektumot — a tudat, az egyes ember, valamilyen társadalmi csoport vagy a társadalom?

Gyakran a szubjektumon *differenciálatlanul a tudatot és az embert egyaránt* értik,³⁴ olyan felfogással azonban, amely a szubjektumot minden további nélkül és kizárólagos érvénnyel azonosítaná a tudattal, a marxizmuson belül aránylag ritkán találkozunk. Speciális összefüggésben inkább előfordul ilyen azonosítás. Ismeretelméleti vonatkozásban a szubjektum nem más, mint a megismerő tudat — vélekedik pl. Fogarasi Béla.³⁵ Amennyiben következtetések vagyunk, e nézettel sem lehet egyetérteni. Ismét Rubinsteinre hivatkozhatunk: „A dialektikus materialista visszatükrözési elmélet szempontjából a kiinduló mozzanat az ember — a szubjektum — és a világ közti kölcsönhatás; e két realitás egymáshoz való viszonya az alapvető, kiinduló mozzanat. A képmás, az eszme csak az objektív világgal kölcsönhatásban álló szubjektum megismerő tevékenységében létezik. A pszichikumnak és a világnak a maga konkrétságában vett viszonya a megismerési folyamat egységében úgy nyilvánul meg, mint a szubjektum és az objektum viszonya. Az eszmének vagy képmásnak mint az eszmei oldalnak a tárgyhoz mint anyagi dologhoz való viszonya e kiindulópontul szolgáló viszonyoknak csupán absztrakt módon kiemelt oldala, mozzanata, aspektusa.”³⁶ Majd valamivel később a következőket írja: „... minden összezavarodik, ha megfelelkezünk arról, hogy a szubjektum maga objektív létező anyagi valóság, nem pedig a 'tisztá' tudatnak vagy az anyagtalan szellemnek különálló szubjektivitása”.³⁷ Ha a szubjektumot úgy definiáljuk, mint a tudatos aktivitás, tevékenység hordozóját, már eleve még ismeretelméleti vonatkozásban sem redukálhatjuk a tudatra. Különben is valójában nem a tudat, hanem a hús-vér ember az, aki megismer. „A szubjektum — nem a gondolkodás, a tudat, hanem anyagi képződmény, amely rendelkezik a tudat, a gondolkodás tulajdonságával. A tudat csupán a szubjektum egyik elenged-

³⁴ Pl. B. M. Kedrov, vö. i. m. 45—46., 56., 153., 156., 235., 244. stb.

³⁵ Vö. Fogarasi Béla: „Logika”, 3. kiad. Budapest 1955, 392.

³⁶ I. m. 46—47.

³⁷ I. m. 69.

hetetlen oldala” — emeli ki helyesen Septulin.³⁸ Az objektum és a szubjektum viszonya ezért sem esik egybe az anyag és a tudat viszonyával.³⁹

Az ember, valamely társadalmi csoport vagy a társadalom alkotja a szubjektumot? A szerzők nagy része az emberrel azonosítja a szubjektumot, anélkül, hogy részletesebben megvizsgálná, közelebbi elemzés tárgyává tenné e kategória tartalmát és terjedelmét.⁴⁰ Valamelyest tovább megy ennél Tordai Zádor, aki szubjektumnak teljes határozottsággal az egyes embert, az egyént mondja, de álláspontját mélyebben ő sem indokolja meg. „A valóságban — mint írja — egyetlen szubjektum létezéséről beszélhetünk, és ez maga az ember, vagyis az egyén, mégpedig minden egyén.”⁴¹ Konzekvensen ez a gondolat tér vissza nála a későbbiekben is: „Az alany — más szóval szubjektum — a konkrét ember, vagyis az egyén.”⁴² Sőt, hogy a legcsekélyebb kétség se maradjon, utóbb még hozzáteszi: „... a csoportot magát nem tekinthetjük szubjektumnak. Szubjektum jellege csak látszólagos, s ez a látszólagosság a totalizáció tényéből fakad,”⁴³ illetve: „... a valóságban nincs más szubjektum, mint a konkrét ember — vagyis a társadalom tagját képező egyén. A történelem és a társadalom e szerint nem lehet ténylegesen szubjektum. Mögötte sem húzódhat meg más szubjektum, mint a konkrét emberek. A társadalom és a történelem ennek ellenére a szubjektum látszatát ölti, és éppen ez tükröződik abban a (mitologikus) felfogásban, hogy a történelem mögött egyetlenes individuum — isten — áll.”⁴⁴

Ha nem is jelentős számban, akadnak szerzők, akik a másik szélsőséget képviselik, a szubjektumot kifejezetten a társadalommal azonosítják. „... a megismerés és a gyakorlati tevékenység igazi (isztyinnüm) szubjektumaként nem az ember mint individuum, hanem az emberiség jelenik meg társadalmi fejlődésének ezen vagy azon a fokán” — írja pl. P. V. Kopnyin.⁴⁵ Alapjában véve ugyanezt a nézetét hangoztatja egy későbbi munkájában is. „A marxizmus, miként minden materializmus — kezdi idevágó eszmefuttatását —, abból indul ki, hogy a megismerés és a gyakorlati cselekvés szubjektuma az ember.”⁴⁶ Minthogy azonban a marxizmus szerint az ember lényege „a társadalmasodott emberiség, az emberi társadalom”,⁴⁷ egy radikális fordulattal arra a következtetésre jut — mintha éppen ez volna az, ami e tekintetben elválasztja a marxizmust mind az objektív idealizmustól, mind pedig a szemlélődő materializmustól —, hogy „... a megismerés és a cselekvés valódi (podlinnüm) szubjektuma a társadalom és nem az egyes individuum”.⁴⁸ Végül

³⁸ I. m. 159. — Septulin különben az idézett sorokat éppen egy olyan nézettel polemizálva veti papírra, amely a szubjektumot általában azonosítja a tudattal. „A szubjektumon általában (obücsno)... a tudatot, a gondolkodást értjük” — mondja Septulin citátuma szerint P. Visinszkij a „Pod znamenem marksizma” 1940/3—4. számában. (Vö. i. m.)

³⁹ Vö. az objektum terjedelmével kapcsolatban mondottakkal.

⁴⁰ Vö. pl. V. I. Csernov, i. m. 175—177.; V. P. Tugarinov: „Licsnoszty i obszesztyvo”, Moszkva 1965, 24—26.; Todor Pavlov: „Teorija otrazsenija”, Moszkva 1949, 113—115. stb.; de ezt tapasztaljuk Sz. L. Rubinsteinnál is, lásd i. m., valamint „Principü i putyü razvityija pszichologii”, Moszkva 1959, 26. és 155.

⁴¹ I. m. 13.

⁴² I. m. 43.

⁴³ I. m. 66—67.

⁴⁴ I. m. 101.

⁴⁵ P. V. Kopnyin: Ponjatyije müslenyija i kibernetika; „Voproszi Filozsofii”, 1961/2, 104.

⁴⁶ P. V. Kopnyin: „Vvegyenyije v markszisztszkuju gnoszeológiju”, Kiev 1966, 62.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo. 63.

— nézetünk szerint szintén indokolatlanul és egyoldalúan — megkülönbözteti és élesen szembeállítja egymással a szubjektum „pszichológiai” és „gnoszeológiai” fogalmát: „A pszichológia a gnoszeológiától eltérően a szubjektumon a konkrét történeti személyiséget érti. . .”⁴⁹ — Részletes kritikái elemzés helyett talán elegendő lesz egyetlen megjegyzésre, ill. néhány kérdésre szorítkoznunk: Nehéz belátni, hogy abból a marxista tételből, miszerint az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége, hogyan következik, hogy az egyes individuum nem „valódi” szubjektum!? Milyen elvi akadálya van annak, hogy az embert és az egyes individuumot, akinek lényegét szintén társadalmi viszonyainak összessége alkotja, „valódi” szubjektumnak tekintsük?! Ha az ember, az egyes individuum lényegének társadalmisága nem jelenti „valódiságuk” — reálisan és tudatosan cselekvő, tevékenykedő mivoltuk — kizárását, miért és hogyan implikálja ugyanez szubjektum-voltuk „valódiságának” kizárását?!

A Kopnyinéhoz hasonló véleménynek, de még végletesebb formában adott hangot hazai irodalmunkban Vajda Mihály, aki szerint a „valóságos szubjektum” nem más, mint *az emberi nem*.⁵⁰ Vajda szubjektumfelfogásának absztrakt, spekulatív voltára helyesen mutat rá Szabó András György, ugyanakkor maga is egy bizonyos egyoldalúságra esik, mondván, hogy Marx „. . . az empirikus történelmi társadalmi egyént tekintette valóságos szubjektumnak”.⁵¹

A szerzők egy további csoportja mentes az előbbi szélsőségektől, szubjektumnak tekinti mind az egyes embert, mind a társadalmat, felfogásuk azonban olykor zavaró mozzanatot is tartalmaz. Ez jellemzi bizonyos fokig ebben a vonatkozásban pl. Septulin állásfoglalását. Miután kijelenti, hogy „. . . a szubjektum e szó valódi (podlinnüm) értelmében a társadalom”,⁵² néhány sorral lejjebb hozzát teszi: „Amikor arról beszélünk, hogy a valódi szubjektum a társadalom, egyáltalán nem akarjuk azt mondani, hogy az egyes ember nem teljesértékű (polnocennim) szubjektum.”⁵³ Majd a társadalom és az egyén kölcsönhatására utalva, a következőkkel zárja fejtegetését: „Mint a társadalom képviselője, mint lényegének hordozója minden egyes ember vizsgálható teljesértékű, a társadalom és az objektum közti kapcsolat törvényszerűségeinek teljes gazdagságát kifejező szubjektum minőségében.”⁵⁴ A „valódi” és a „teljesértékű” ilyen megkülönböztetése inkább bizonytalanságot és homályosságot visz a felfogásba.

Mindemellett kétségtelenül igaz, hogy a szubjektum fogalma *nem szűkíthető le sem az emberre, sem a társadalomra*. Az ember is és a társadalom is egyaránt lehet szubjektum, hiszen a vele szembenálló tárgyra tudatosan és aktív módon hatni képes az egyes ember is és megfelelő esetben a társadalom, valamely emberi kollektíva is.⁵⁵ Alá kell azonban húznunk azt, hogy „*lehet*”, ill. „*megfelelő esetben*”, mert nem feltétlenül és mindig, minden vonatkozásban az! A

⁴⁹ Uo. 64.

⁵⁰ Vö. Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1967/2, 318.

⁵¹ Szabó András György: Mit jelent a filozófia a „gyakorlati materialista” számára; „Társadalmi Szemle”, 1969/3, 98.

⁵² I. m. 158.

⁵³ Uo.

⁵⁴ I. m. 159.

⁵⁵ „A szubjektum fogalma értelmezhető terjedelmileg szélesebben és szűkebben. Szubjektum — valamely objektumra ható tárgyi-gyakorlati cselekvés hordozója — lehet az egész emberiség, az emberek szűkebb csoportjai, egészen az egyénig” — írja Lick József „Személyiség és filozófia” c. munkájában (Budapest 1969, 36–37.).

szubjektumhoz tartozás kritériuma szerint ugyanis akár egy embercsoport, akár a társadalom csak akkor és annyiban szubjektum, amikor és amennyiben valamely tárgyat, tárgyakat tudatosan reflektál. Egy társadalmi csoport, társadalom vagy az emberi nem csak nagyon feltételelesen és nagyon elvont értelemben mondható szubjektumnak általában. Az elszigetelten, atomizáltan tevékenykedő emberekből vagy embercsoportokból álló társadalom, társadalmi képződmény még nem reális szubjektum. Noha az állam és a különböző társadalmi szervezetek aktusaik során rendszerint reális szubjektumként funkcionálnak, az államilag szervezett társadalom is *mint társadalom* — mindenekelőtt a benne feszülő szociális antagonizmusok folytán — a szocializmust megelőzően inkább csak kivételesen, és akkor is elsősorban más államok, ill. társadalmak vonatkozásában lép fel valóságosan szubjektumként. Az egyes társadalmi osztályok, így a proletariátus is, történelmileg azáltal és abban a mértékben válnak szubjektummá, ahogyan és amilyen mértékben „magukbanvaló” osztályból „magukértvaló” osztállyá alakulnak át.

Mindezen mit sem változtat az a körülmény, hogy pl. az emberi megismerés hordozója, letéteményese elsődlegesen valóban mindenkor a társadalom és nem az egyes egyén. Tulajdonságok vagy aktivitás hordozása, a „*szubsztárumi pozíció*”, magában véve ugyanis még nem avat egy társadalmat, társadalmi képződményt szubjektummá. A szubjektum-mivoltnak — mint láttuk — *conditio sine qua nonja* az aktivitás tudatossága. A társadalmi ösztönösség, spontaneitás a szubjektumi minőséget kizáró sajátosság, meghatározottság! Közelebbről, a „társadalmi szubjektum” létrejöttének feltétele: a) bizonyos érdekek objektíve adott egysége, b) ezek felismerése és c) ezeknek megfelelő tudatos gyakorlati tevékenység. Valamely társadalmi képződmény tehát azáltal válik szubjektummá, hogy „. . . a tagjait alkotó emberek — mint J. Mužik írja igen találóan a már más összefüggésben idézett munkájában — fokozatosan tudatosítják specifikus érdekeiket, megszerveződnék azok védelmére és kielégítésüknek megfelelően cselekszenek . . .”⁵⁶ Következésképpen: „A nem tudatos társadalmi képződmény átalakulása társadalmi szubjektummá történelmi folyamat.”⁵⁷ Tegyük ehhez hozzá, az egyes ember sem szubjektumként jön a világra, hanem egyéni életútja, ontogenetikus fejlődése során válik fokozatosan azzá!

A szubjektumnak tehát két *alaptípusát* különböztethetjük meg. Ennek felismerése Septulinon, Lick Józsefen és Mužikon kívül jó néhány más szerzőnél is megtalálható. Többek között Lektorszkijnál, akinél — amint láthattuk — már a szubjektum fogalmának a meghatározása is tartalmazza. A két alaptípus létezése indokolttá teszi terminológiai megkülönböztetésüket. Az egyiket eléggé egységesen általában „*individuális szubjektumnak*” nevezik, míg a másik jelölése több variációban fordul elő. Egyaránt használatos pl. a „társadalmi szubjektum”, a „szociális szubjektum” és a „kollektív szubjektum” megjelölés. Közülük az adott tartalmat a legadekvátabb módon kifejezőnek az utóbbi, a „*kollektív szubjektum*” látszik, mivelhogy az individuális szubjektum is végeredményben társadalmi, ill. szociális.⁵⁸

⁵⁶ I.m. 126.

⁵⁷ I.m. 129.

⁵⁸ A „kollektív szubjektum” megjelölést használja W. P. Eichhorn; vö. *Subjekt-Objekt-Dialektik*; „*Philosophisches Wörterbuch*”, Band 2. Leipzig 1969, 1051. — Farkas Endre „a szabadság három típusú alanyáról” szólva „1. nembeli (genetikus), 2. közösségi és 3. individuális” szubjektumot különböztet meg; vö. „*Szabadság és egyéniség*”, Budapest 1968, 18.

A két alaptípus megkülönböztetése, ennek terminológiai rögzítése és a kettő klasszifikációs egymás mellé helyezése mindazonáltal nem feledtetheti azt a lényeges tényt, hogy ezek korántsem jelentenek azonos rendű szubjektumokat. A kollektív szubjektum, jóllehet nem az individuális szubjektumok mellett és azokon kívül, hanem általuk, rajtuk keresztül létezik,⁵⁹ mint sajátos egész a szubjektumnak fejlettebb, magasabbrendű minőségét — ahogyan Mužik mondja —, „magasabb osztályát”⁶⁰ képviseli, mint az individuális szubjektum. És habár kapcsolatukat a kölcsönhatás jellemzi, ezen belül különböző történetileg adott áttételeken keresztül a kollektív szubjektum az alapvetően meghatározó.

Ami pedig Marxot illeti, ha nem pusztán egyes ad hoc megfogalmazásaiból indulunk ki, és ezeket nem abszolutizáljuk, felfismerhető, hogy az objektum — szubjektum relációban valóságos szubjektumnak valamely meghatározott társadalmi-történelmi tudatos aktivitás tényleges hordozóját, és nemcsak „az empirikus történelmi-társadalmi egyént” — miként azt Szabó András György a „Német ideológia” alapján véli — tekintette. Ebből a szempontból különösképpen tanulságos a „Politikai gazdaságtan bírálatahoz” „Bevezetés”-e, ahol Marx a szubjektum kategóriájával néhány oldalon szokatlanul sokféleképpen, igen változatosan operál, az egyes termelők, egyének, egyebek között „egy bizonyos társadalmi testet”, sőt — a legelvontabb módon a társadalmi termelés során objektumként reflektált természet vonatkozásában — az emberiséget is értve rajta.⁶¹

A szubjektumnak tehát — lévén mindenkor valamely tudatos emberi aktivitás megvalósítója — szükségképpen van individuális és kollektív „formája”. Ha akár az egyes emberre, akár a társadalomra szűkítjük le, olyan egyoldalú redukción követünk el, amely megnehezíti valóságos összefüggések, kapcsolatrendszerek egzakt tudományos elemzését, kérdésessé teheti ezek sokoldalú feltárását és adekvát megértését. És végül: amennyiben a szubjektumot mint terminust párhuzamosan kettős jelentéssel engedjük meg, egyrészt a tudatot, másrészt a tudatos emberi aktivitás hordozóját jelölve vele — mint Mužik teszi, amire az előző pont végén utaltunk, és ami végeredményben Fogarasi Bélánál is történik —, ismét a poliszémia esetével, annak egyfajta konfirmálásával állunk szemben, amely — ahogyan az objektum problematikájával kapcsolatban is láttuk — a tudomány fejlődésében nemkívánatos, negatív jelenség.

2. 2. Terjedelmük konkrétabb megközelítésben

Az előzőekben az objektum és a szubjektum fogalmának a terjedelmét általánosabb oldalról vizsgáltuk, szemügyre kell vennünk azonban konkrétabb összefüggésben, megközelítésben is.

Itt két dolgot szükséges hangsúlyoznunk, egyrészt terjedelmük mindenkori *relativitását*, másrészt — ami ezzel szorosan összefügg — az objektumi és a szubjektumi minőséget öltő jelenségek *sokféleségét, változatosságát*.

Tulajdonképpen a relativitás mozzanatának gondolata rejtőzik Rubinstein azon megállapítása mögött, amely szerint az objektum és szubjektum fogalmát nem szabad misztifikálni és „szubsztancializálni”, mivel ezek — mint

⁵⁹ Vö. W. A. Lektorszki: „Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie”, Berlin 1968, 132.

⁶⁰ Vö. i. m. 126.

⁶¹ Vö. MEM 13, 151—176.

mondja — „funkcionális” fogalmak.⁶² Funkcionálisak abban az értelemben, hogy valamely tárgy a szubjektum tudatos reflexiója által válik objektummá, az adott szubjektum objektumává, az emberi tudatos aktivitás valamely hordozója pedig az általa tudatosan reflektált tárgy, tárgyak vonatkozásában jelenik meg szubjektumként. Éppen ezért nem szubsztancializálhatók, tekintve, hogy az objektumi pozíció nem a szubjektumtól függetlenül meglévő, egyvalamely tárgy, dolog belső lényegében, természetében rejlő meghatározottság, és a szubjektumi pozíció szintén nem kizárólagosan egyetlen meghatározott jelenségben adott és manifesztálódó sajátosság. Egyebek között ezzel nem számol pl. Vajda Mihály. Az ő előbbieken említett szubjektumfogalmát — a valóságos szubjektum az emberi nem — a szubjektumfogalom végigvitt szubsztancializálása jellemzi, amelyből ennél fogva ab ovo ki van rekesztve a mozgékonyság, a relativitás eleme.

Az objektum—szubjektum viszony mindig konkrét reláció, mindig meghatározott szubjektum és objektum viszonyát feltételezi, következésképpen terjedelmük is konkrétan adott, a különböző objektum—szubjektum relációknak megfelelően változó, ennyiben egyben tehát viszonylagos is.

Objektumok a szubjektum tudatos aktivitásától függően a legkülönbélebb dolgok, jelenségek lehetnek, nemcsak köznapi értelemben vett tárgyak, viszonyok, hanem *szellemi jelenségek* is. „... az objektum szerepében nem csupán az anyagi viszonyok jelenhetnek meg, nem csupán az, ami az emberi tudaton kívül és tőle függetlenül létezik, hanem maga a tudat is...” — mondja Septulin.⁶³ Sőt, objektumok lehetnek *az egyes szubjektumok* is, amit — habár általában leszűkített, a megismerés összefüggéseire redukált érvennyel — számos szerző hangsúlyoz: „... minden szubjektum egyidejűleg objektum mások számára” — írja pl. N. V. Medvegyev.⁶⁴ Természetesen egyetlen szubjektum sem szűnik meg szubjektumnak lenni pusztán azért, hogy mások számára objektummá válik. Szubjektumi mivoltát megőrzi, amennyiben mint ember vagy emberi közösség továbbra is tudatos aktivitás, tevékenység hordozója. Mások számára ugyan objektumként, egyszersmind sajátos objektumként, szubjektumi mivoltában létezik objektumként.

Abból azonban, hogy szubjektumok is lehetnek objektumok, következik, hogy nemcsak az objektum és a szubjektum mindenkor terjedelme, hanem meghatározott keretek között kettőjük különbsége is relatív. Meghatározott keretek között, mert míg egyfelől, bármely szubjektum adott összefüggésben lehet objektum, másfelől viszont, nem minden objektum válhat szubjektummá. Erre többek között Rubinstein is kitér, igaz, szintén csupán ismeretelméleti vonatkozásban, amivel indokolatlanul korlátozza e helyes gondolat érvényességét.⁶⁵ Az objektum és a szubjektum dialektikus viszonya, különbségük, ellentétük viszonylagossága és egymásba való átmenetük bizonyos határok között, azt is magában foglalja, hogy valamely szubjektum nemcsak mások, hanem önmaga számára is lehet objektum meghatározott összefüggésben.

Ha mármost az objektumok sokféleségét tartva szem előtt, kísérletet teszünk *átfogó osztályozásukra*, kétféle csoportosításuk látszik kézenfekvőnek: egyrészt

⁶² Vö. Sz. L. Rubinstein: „Principii i putyi...”, 156—157.

⁶³ I. m. 161.

⁶⁴ N. V. Medvegyev: „Teorija otrazsenyija i jejo jesztyesztenno-naucsnoje obosznovanyije”, Moszkva 1963, 224.

⁶⁵ V.ö. Uo.

a megfelelő jelenségek létstátusza, létformája, másrészt ezeknek a szubjektum szempontjából betöltött szerepük, tehát a szubjektumra vonatkoztatott ún. „funkcionális” státuszuk szerinti csoportosítás.

A *létsztátusz* alapján megkülönböztethetünk: 1. „elsődleges” objektumokat, az anyag különböző megjelenési formáit, ezen belül a) természeti objektumokat, mind az „an sich” természet, mind a „történeti” azaz „humanizált” természet megfelelő jelenségeit, és b) társadalmi objektumokat, mind a nem szubjektum jellegű reális társadalmi jelenségeket, mind a különböző szubjektumokat, valamint 2. „másodlagos” objektumokat, a legkülönfélébb pszichikus, szellemi, tudati, azaz a csupán ideális léttel bíró jelenségeket. A *szubjektumra vonatkoztatott funkcionális státuszuk* alapján pedig 1. a tudatos tárgyi-gyakorlati cselekvés objektumait és 2. a tudatos pszichikus folyamatok, ezen belül a megismerési folyamatok objektumait (amelyek természetesen a szubjektum tevékenységi formái szerint tovább bonthatók). Magától értetődően a határok egyik osztályozási formán belül sem merevek, hiszen amikor pl. egy szubjektum jelenik meg objektumként, lehet a maga egészében, anyagi és pszichikus, szellemi adottságainak egységében és egyszersmind egyidejűleg gyakorlati és pszichikus tudatos aktivitás tárgya.

Ami a szubjektumot illeti, először is — amint már szó esett róla — individuális és kollektív szubjektumként egzisztálhat. Ezen túlmenően azonban azt is megállapíthatjuk, hogy mindkét minőségében igen változatos formában és ennek megfelelően különböző terjedelemben jelenhet meg. Individuális szubjektum lehet az ember általában, egy adott korszak, társadalom embere, valamely társadalmi osztály, réteg, csoport stb. tagja vagy egy konkrét individuum, kollektív szubjektum pedig a társadalom egészében, valamely társadalmi-gazdasági alakulat, egy konkrét társadalom, ill. valamely társadalmi osztály, réteg, csoport stb., azaz emberi közösség, szervezet általában vett, avagy konkrét alakjában. Azt, hogy adott esetben milyen a szubjektum terjedelme, ki a szubjektum, értelemszerűen az dönti el, hogy ki a vonatkozó tudatos tevékenység tényleges hordozója.

Az objektum és a szubjektum osztályozásának a problémája egyébként a szakirodalomban meglehetősen mostohán kezelt kérdés, de talán nincs is e tekintetben nagyobb jelentősége sem elméleti, sem gyakorlati szempontból egy aprólékos, minden részletre és árnyalatra kiterjedő tagolásnak. Mi sem a teljesség igényével vetettük fel, hanem csak alárendelten, mindenekelőtt annak jobb érzékeltetése, illusztrálása céljából, hogy az objektum is és a szubjektum is sokrétűen differenciált s terjedelmük változatos formáiknak megfelelően mindenkor viszonylagos.

A HŰSZAS ÉVEK EGYIK SZOVJET FILOZÓFIAI VITÁJÁRÓL

SELMECZI JÓZSEF

Azt a célt tűztük magunk elé, hogy megkísérlünk kiigazodni a 20-as évek szovjet filozófiai életének egyik vitájában az igazság-elmélet területén. Anélkül, hogy kísérletet tennénk a maga egészében jellemezni a 20-as évek szovjet filozófiai életét s így különösen a marxista filozófia akkori helyzetét, belső vitáit és problémáit, csak szűkebb témánk keretein belül maradva, ki kell térnünk arra a vitára, amely V. Szarabjanov, a mechanista csoport tagja és A. Sztoljarov, a deborini iskola képviselője között folyt az objektív igazság tagadása vagy elismerése kérdésében.

A vita tulajdonképpeni fő kérdése így fogalmazható meg: hogyan egyeztethető össze az eszmék társadalomtól, társadalmi osztályoktól való függésének és az objektív igazságnak az elismerése?

Ebben a vitában közelebbről megismerkedhetünk egy konkrét példa formájában a két szemben álló táborral, a közöttük levő viszony bonyolultságával, egyes személyektől is függő sajátosságaival.

V. Szarabjanov egyértelműen tagadta az objektív igazság létezését, vagy más szóval az igazság objektivitását.

Szükséges mindjárt megjegyezni, hogy ezt — bár kétségtelenül eklektikus pozícióból — ugyanakkor őszinte „marxista” meggyőződéssel tette. Sőt szöveg szerint Leninnek „Materializmus és empiriokriticizmus” c. műve egyik megfogalmazásából indult ki, amely az objektív igazság és az objektív valóság azonosítását sejteti. Ebben az esetben viszont a tulajdonképpeni, az emberi igazság — vagyis tudatunk e jelensége — csak szubjektív lehet, és semmiképpen sem illetheti meg az objektív jelző.

A probléma bonyolultságával magyarázható (ha nem is igazolható) ilyen vagy olyan gondolati „félresiklás”, és nem volna helyes feltétlenül valamiféle tudatos revíziót, a marxista-leninista filozófia elleni támadás szándékát feltételezni, ha egyes marxistáknál hasonló hibák előfordulnak. Ezt mutatják és bizonyítják a 20 évvel később újra felmerült viták e kérdésben a Szovjetunióban. Egy moszkvai filozófiaprofesszor volt az, aki V. Szarabjanov esetéből „nem tanult és nem felejtett”. M. Szelektor bírálatában, amely a „Voproszi Filozofii” 1948-as évfolyama első számában jelent meg, újra kifejtette, hogy miért helytelen az a nézet, amely szerint az objektív igazság maga az anyagi világ, maga a természet. Ez a nézet felületes szemlélet számára „szigorúan” materialista pozíciónak tűnhet. Megvan azonban ennek a tételnek a másik oldala, amellyel az idealizmusnak és az agnoszticizmusnak nyújt kezét. Ha azt állítjuk, hogy az eszmei (ti. az igazság) anyagi, akkor teljes joggal lehet az ellenkezőjét is mondani — az anyagi pedig eszmei. Ezzel összefüggésben M. Szelektor az angol-amerikai neorealista filozófiáját bírálta, amely szerint nincs különbség szubjektum és objektum között, és a tárgy közvetlenül beha-

tol az észbe. Az objektív igazság és az anyagi valóság vulgármaterialista (vagy idealista) azonosítása természetesen egyáltalán nem új, nem eredeti. Lenin pl. „Materializmus és empiriokriticizmus” c. munkájában ugyanezért bírálja egyrészt Joseph Dietzgent, másrészt Hegelt.

Továbbá: ha azt hirdetik, hogy az objektív igazság maga az anyagi valóság, akkor ezzel csak maguknak a dolgoknak a létezését ismerik el és kétségbe vonják vagy egyenesen tagadják azok ember általi megismerésének a lehetőségét. Arra a következtetésre jutunk, hogy a tudatunkban nincs objektív tartalom, hogy az anyagi világ az ember fejében — méghozzá többé-kevésbé helyesen is — nem tükröződik, hogy az állítólag elérhetetlen megismerésünk számára.

De még csak a szomszédba sem kell mennünk ilyen hibáért. Ebben a periódusban analogikusan hibás pozíciót találhatunk nálunk is.

Visszaidezzük most és egy sorba állítjuk ezeket a jellegük és keletkezésük történelmi korszakai szerint teljesen különböző vitákat, de egyáltalán nem azzal a céllal, hogy meglepedkezzünk sajátosságaikról. Kétségtelen, hogy az alapjukat képező társadalmi viszonyokat tekintve a szovjet (és korabeli magyar) társadalmon belül, valamint a lehetséges külső befolyásokat illetően (például divatos burzsoá irányzatok) mindkét esetben különböző megnyilvánulásokkal van dolgunk. Nyilvánvaló ugyanakkor az is, hogy magában az emberi ismeret és megismerés struktúrájában megtalálhatók azok a vonások és elemek, amelyeknek izolált kiemelése és kidomborítása, idealista vagy vulgármaterialista tendenciájú, azonos és hamis következtetésekre vezet. Más szóval nem feledkezhetünk meg az ilyen vagy olyan típusú hibák úgynevezett ismeretelméleti forrásairól sem.

A mechanicistáknál megtalálható szubjektivizmus és a deborini iskolára jellemző álobjektivizmus hamis tendenciái keletkezésének és létezésének társadalmi okait a szociológiai elemzés tárja fel. A társadalmi fejlődés szubjektív tényezője és az emberi megismerés szubjektív mozzanatai mértéktelen felnagyításának társadalmi alapja a szovjet társadalomnak az az általános fellendülése, amelyet a népgazdaság rekonstrukciója idején és után, valamint az iparosítás és a kollektivizálás elején tapasztalhattunk, az a viharos ütemű fejlődés, amely akkor a Szovjetek országa lakosságának túlnyomó többségét magával ragadta. Ugyanakkor a termelőerők adott fejlődési fokán még igen szegényes anyagi eszközök és tartalékok, a termelőerők fejlődésének az elmaradottsága, az imperialista és a polgárháború, valamint az intervenció éveiben elszenvedett nagy kár és veszteség társadalmi háttérül és „bázisul” szolgáltattak a neutralizmus számára, a „ki kit győz le” harc kimenetelét kiváráó passzív szemlélődés és álobjektivista magatartás számára. Ami a mechanicista csoport és a deborini iskola hamis és téves koncepcióit illeti, azok osztály-alapja a kispolgári ösztönösség volt. L. N. Szuorov írja: „... a pártonbelüli ellentmondások egyik forrása a kapitalizmusból a szocializmusbába való átmenet periódusában a kispolgári ösztönösség nyomása... az elhajlások keletkezésének másik forrása a proletariátus heterogén összetétele ebben az időszakban. — Ezek a források azonban csak táptalajt jelentettek az elhajlások számára, csak lehetőséget adtak létezésükhöz. Maguk az elhajlások nemcsak a kispolgári ösztönösség nyomását és a munkásosztály heterogén összetételét tükrözték. Azok egyenes kifejezései voltak a nemzetközi imperializmus munkásmozgalomra gyakorolt befolyásának, amely tudatosan ellenséges volt a párttal, a munkásosztállyal és az egész szovjet néppel szemben.”¹

¹ Л. Н. Суворов: Борьба марксистско—ленинской философии в СССР против буржуаз-

V. Szarabjanov tétele a marxizmus proletár osztályjellegéről, kommunista pártosságáról, illetve az eszmék szociológiai, történelmi materialista síkú kérdésfeltevése önmagában helyeselhető, jogosnak mondható. Érvelését és e kérdésekre adott válaszát azonban eltorzította szubjektivistá filozófiai alappozíciója: „Mindenekelőtt leszögezem — írta —, hogy általában semmiféle objektív igazság nem létezik. Minden igazság szubjektív, mivel az nem más, mint meghatározott objektív folyamatnak a szubjektum fejében való visszatükröződése. Az abszolút és a relatív igazság egyaránt szubjektív igazságok, azaz az objektum ‚visszatükrözései’ fejünkben, azaz a nem-térbeli alma megfelel (és nem hasonlít — teszi hozzá V. Szarabjanov, de ez utóbbi kérdésre csak később térhetünk ki — *S. J.*) a térbeli almának.”²

A megismerési folyamat rendszerében vagy struktúrájában az objektum és a szubjektum a fő elemek vagy alkotórészek, kölcsönviszonyuk pedig e terület alapvető viszonya. V. Szarabjanov szubjektívizmusa és általában a szubjektív idealizmusnak ereje és gyöngesége az ismeretelméleti forrás szempontjából rendkívül világos kifejezést nyer a fenti idézetben — ti. az a törekvés, hogy nem elszakítani az ismeretet és a megismerést, valamint annak tulajdonságait a szubjektumtól, vagyis attól a „demiurgosz”-tól, amely létrehozza és megteremti az ismeretet és a tudatot, de — másrészt — a szubjektív alkotóelem mértéktelen felnagyítása is, méghozzá az objektív alkotórész egyidejű lebecsülése vagy éppen tagadása mellett.

Mint ismeretes, az igazság fogalmával a marxizmus bizonyos fajta ismeretet jellemez tárgyához való vonatkozásában, vagyis bizonyos fajta tudati tükörképet, az objektív valóság bizonyos fajta tudati képmását.

Szubjektív igazság létezéséről még akkor sem beszélhetünk, ha közvetlenül nem anyagi valóságra vonatkozó adekvát ismerettel állunk szemben, hanem az ismeretről szóló ilyenfajta ismerettel, például az eszmék társadalmi helyére és szerepére vonatkozó marxista — leninista tanítással. Ebben az esetben ugyanis — bár a tárgy szubjektív — a róla szóló igaz ismeret ennek a tárgynak ugyancsak megfelel, s így ebben az értelemben objektív ismeret.³

V. Szarabjanov állításának (a szubjektív igazságról) pontosan szólva nem is ez az utóbbi az értelme. „Az objektív és a szubjektív igazság szembeállítását csak a következtetlen szubjektív idealisták szájában törvényszerű, akik tagadják az objektumot, de elismernek elvileg hasonló megfigyelőket (Petzold, Bogdanov és mások). Számukra az én igazságom objektív, ha az általános érvényű, azaz ha az igazság mások számára is az, akkor viszont szubjektív, ha az egyedileg érvényes. A marxizmus természetesen nem fogadhat el ilyen pozíciót.”⁴

Kétségtelen, hogy előttünk egy őszinte — bár sikeresnek nem mondható — kísérlet a machizmus antileminista pozíciójának elkerülésére. Ezenkívül V.

ной идеологии и ревизионизма в переходный период от капитализма к социализму, Издательство Московского Университета, 1961. стр. 70.

² Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 190—191.

³ Érdekes vitát kezdeményezett ezzel kapcsolatban Dieter Wittich, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1966, 3. szám, 339—342 old.

⁴ Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 190—191.

Szarabjanov itt — egyébként jogosan — elutasítja az objektív és a szubjektív igazság szembeállítását mint eklektikus pozíciót. A dialektikus materializmus nem ismerhet el szubjektív igazságot és ezen az alapon elutasítja az említett szembeállítást. A dialektikus materializmus szerint, amely az objektív igazság elismeréséből indul ki, ez a szembeállítás az (objektív) igazság és a hamisság ellentétének a formáját kell öltse.

Világos, hogy a marxizmus nem következetlen idealizmus és nem ezen az alapon ismeri el az objektív igazság létezését. A Sztoljarovnál sem erről van szó, sőt, nagyon különös volna éppen neki tulajdonítani ilyen pozíciót, hiszen ő volt az, aki a vita során rámutatott az A. Bogdanov és V. Szarabjanov nézetei közötti hasonlóságra (az objektív igazság felcserélése Bogdanovnál az „általánosan elismert igazsággal” és Szarabjanov „szubjektív igazsága” közötti analógia).

Most még nem vetve össze és nem elemezve részletesebben nézeteiket, azt lehetne gondolni, hogy V. Szarabjanov elhatárolódása A. Bogdanovtól önmagában üdvözlendő lépés. A sajnálatos csak az, hogy adott esetben V. Szarabjanov a következetlen szubjektív idealizmustól a következetes szubjektív idealizmus irányába távolodik, s így nem közeledik, hanem még messzebbre kerül a dialektikus materializmustól (amivel nem azt mondjuk, hogy más vonatkozásban nincs nála „következetlenség”, vagyis egyes objektív, a dialektikus materializmus szellemében tett megállapítások). Nem is értékelhetjük másként V. Szarabjanov következő szavait: „Van a folyamat, de ugyanakkor megvan annak az átfordítása emberi nyelvre, vagyis ‚visszatükrözése’ az emberi fejben, amely visszatükrözés mindig szubjektív, de ugyanakkor *mindig meg is felel az objektív folyamatoknak* (kiemelés — S. J.). Hogy milyen mértékben felel meg, ez már az abszolút és relatív igazság kérdése, melyet nem tudok megoldani a ‚minőség’ problémája megválaszolása nélkül...”⁵ Félreérthetetlenül kirajzolódik ezekből a szavakból, hogy V. Szarabjanov pozíciója — zsákutca. Eszerint ugyanis nincsen másfajta ismeret, mint igaz ismeret. Ez csak — mélyértelmű külsejű — tréfának jó, s nem fogható fel az igazság marxista — leninista elmélete egyik értelmezésének.

V. Szarabjanov félrecsúszásának oka az ismeretelméleti kérdésfeltevés azonosítása a szociológiaival. Ha ugyanis a szociológiai kérdésfeltevés keretében egyaránt ki kell mutatnunk, és ki is mutatjuk mind az igaz, mind a hamis tudati képmások kialakulásának és létezésének társadalmi alapját, ez még nem jelenti azt, hogy az illető eszme stb. kérdésével már általában is végeztünk, azt mindenoldalúan elemeztük. Még hátra van a tárgy szerinti elemzés, amely megköveteli, hogy a tudati képmás tárgyához viszonyított adekvátsága, igazsága kérdésében is kidolgozzuk a választ. A szociológiai problémát megoldva és ott „mindent megmagyarázva” még nem igazoljuk, nem igazolhatjuk a hamis tükörképet. Más szóval, a tárgy szerinti elemzés síkján nem tehetünk egyenlőségjelet igaz és hamis között. Gnoszeológiaiilag semmiképp sem indokolt olyan következtetést levonni, hogy minden tudat és eszme — szubjektív és igaz.

V. Szarabjanov „félreértésen” alapuló szubjektivizmusának további oka, hogy fölöttébb „eredetien” érti Engels és Lenin álláspontját az objektív igazság kérdésében. „Amikor Engels vagy Lenin az ‚objektív igazság’ terminusát

⁵ Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 68.

használják — írja —, akkor ez alatt nem a ‚visszatükrözést‘, nem az ‚érzetet‘, nem a gondolatot, nem azt értik, amit elfogadottan ez alatt értenek, hanem magát a létet. Az alma, amely objektívan létezik, ez az objektív igazság, a mi képzetünk róla viszont csak megközelítő és viszonylagos igazság.”⁶ A. Sztoljarov ezzel az értelmezéssel természetesen nem ért egyet: „Szarabjanov elvtárs gondolja így — állapítja meg. — Ő itt ‚megsemmisíti‘ az objektív igazságot azzal, hogy kiküszöböli annak meghatározásából a gondolkodás és a lét viszonyának kérdését. Pedig az objektív igazság létezésének a kérdése gnoszeológiai, ismeretelméleti kérdés, megismerésünk tartalmának a ‚magánvaló‘ dolgok világához való viszonyának kérdése.”⁷ A. Sztoljarov helyreállítja Lenin valódi pozícióját. Idézi is az objektív igazságra vonatkozó „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban adott ismeretes meghatározását, illetve kérdésfeltevését: „Van-e objektív igazság, azaz lehet-e az emberi képzetekben olyan tartalom, amely nem függ a szubjektumtól, nem függ sem az embertől, sem az emberiségtől?” A. Sztoljarov helyesen állapítja meg, hogy Lenin erre a kérdésre határozott igennel válaszol. V. Szarabjanov „eredeti” értelmezésével csak saját szubjektivistá és vulgármaterialista nézetéhez akarja — természetesen sikertelenül — Lenin valójában materialista-dialektikus felfogását hozzáidomítani.

V. Szarabjanov a vita e kérdésében sem nyugodott bele A. Sztoljarov kijavításába, hanem igyekezett Leninről saját értelmezését megvédeni, amely szerint az objektív igazság „az objektív jelenség, amelyet fejünk visszatükröz”. Saját magyarázata alátámasztására Lenin munkájából azt a helyet idézi, ahol Feuerbach fejtegetései szerepelnek. „Micsoda ízetlenség — írta L. Feuerbach — tagadni, hogy az érzet evangélium, egy objektív üdvözítő kinyilatkoztatása.” Erről mondja Lenin: „Ez, mint látják, furcsa, szörnyű terminológia, de egészen világos filozófiai vonal: az érzet feltárja az ember előtt az objektív igazságot.” Majd újra Feuerbachot idézi: „Érzetem szubjektív, de alapja vagy oka (Grund) objektív” (195. old.) — és végül arra a helyre hivatkozik, „ahol Feuerbach azt mondja, hogy a materializmus az érzéki világból mint végső (ausgemacht), objektív igazságból indul ki”.⁸

Mindössze ennyiben áll V. Szarabjanov kiegészítő, újabb bizonyítása. Ez nem a legmeggyőzőbb, de mégis alkalmasnak véli, hogy ezután megismételje téziséit: „Az érzéki, azaz anyagi, azaz objektív, az emberen és emberiségen kívül létező világ — ez az objektív igazság.”⁹

Azt kell mondani, hogy V. Szarabjanov bizonyításának van ugyan még egy mozzanata, de ez nem kevésbé tarthatatlan. Ugyanerről a helyről idézi a Bogdanovval vitatkozó Lenint: „Ha az igazság *csupán* (Lenin aláhúzása, amelyet Szarabjanov is átvesz — *S. J.*) ideológiai forma, akkor nem létezhet a szubjektumtól, az emberiségtől független igazság, mert sem mi, sem Bogdanov nem ismerünk más ideológiát, mint emberi ideológiát.”¹⁰ Nagyon fontosnak tartjuk, hogy Szarabjanov — Lenint hűen idézve — aláhúzta ezt a

⁶ Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 191.

⁷ А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2, стр. 126.

⁸ Lenin Összes Művei, 18, Kossuth, Budapest 1964, 116.

⁹ Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 68.

¹⁰ Lenin Összes Művei, 18, 109.

„csupán”-t amit Lenin tagadott (ti. hogy az igazság csupán ideológiai forma), mert ezzel tulajdonképpen saját félreértésére vagy éppen a nála meglévő félremagyarázásra hívta fel a figyelmet. Ezután ugyanis V. Szarabjanov így ír: „Megértette most már, Sztoljarov elvtárs, hogy objektív igazság alatt Lenin nem (? Valójában: nemcsak — *S. J.*) ideológiai formát ért, amely mindig szubjektív, hanem magát az objektív világot? Én is éppen erről írtam, amikor tagadtam az objektív igazságot, mivel az alatt mi ideológiai formát értünk, nem pedig magát az anyagi testet vagy az anyagi folyamatot.”¹¹

Amikor Lenin ezt mondja: az igazság nemcsak ideológiai forma, — ezzel elismeri, hogy az is. Számunkra teljesen világos, hogy ez az elismerés az igazság-probléma szociológiai vonatkozásának a mélységes felismerését jelenti. V. Szarabjanov maga csak ezt a problémát látja s méghozzá ezt is rosszul, mert az ideológia — és általában az igazság — probléma szociológiai kérdését a szubjektivizmus szellemében válaszolja meg. Ez a félreértés vagy nyelvi-logikai hiba (hogy V. Szarabjanov itt Lenin fejtegetéséből elsikkasztotta a szociológiai problémát) hamis filozófiai álláspontjából következett, amennyiben vulgármaterialista módra azonosította az objektív igazságot és objektív valóságot (és ezen a filozófiai alapon a részleges állító ítéletből, a „nemcsak”-ból, általános tagadó ítéletet, „nem”-et varázsolt elő). Ezzel V. Szarabjanov másik fő hibáját is elkövette — erre A. Sztoljarov is rámutatott —, hogy ti. kikapcsolta az alapvető gnoszeológiai problémát: a gondolkodásnak a léthez való viszonya kérdését. Ide vezetett tehát annak az „eredeti” értelmezésnek az alátámasztása, hogy Lenin objektív igazságon az objektív valóságot értette.

Már azt is, amit idéz Lenintől, félreérti, félremagyarázza. Ebből elgondolhatjuk, hogy mit és miért hallgat el V. Szarabjanov.

Igy például Leninnél ugyanebben a paragrafusban szerepel egy konkrét tétel az objektív igazság létezésének és elismerése tudományos szükségszerűségének bizonyítására. „A természettudomány nem hagy kétséget aziránt, hogy állítása — írja Lenin —, mely szerint a Föld az emberiség előtt létezett, objektív igazság.”¹² Ez olyan világosan és szabatosan kifejtett példa, hogy sem a logika, sem a gnoszeológia szempontjából nem tehetünk ellene semmiféle kifogást. Lenin nem magát a tényt, a valóságot (a Föld létezését az emberiség előtt), hanem a róla alkotott ítéletet, ezt az „állítást” — általánosságban: az objektív valóságnak megfelelő, azt adekvátan visszatükröző s ezért nem a szubjektumtól, nem az embertől és az emberiségtől, hanem a tárgytól függő tudattartalmat — mondja objektív igazságnak.

Mindenesetre furcsa (és az akkori viták élességét is mutatja), hogy egy marxista filozófus, aki nagy hangosan (vitacikke címében) revizionizmussal vádolja meg vitapartnerét, egyszerűen, minden további közvetlen indoklás és magyarázkodás nélkül, tudomásul veszi, hogy az adott kérdésben Leninnek más a felfogása, teljesen más értelmezést ad az objektív igazságnak, mint ő (még ha el is fogadnánk — pedig nem fogadhatjuk el —, hogy Lenin azonosítja az objektív igazságot és az objektív valóságot). És főleg: a revizionizmus címkéjét V. Szarabjanov ráragasztja vitapartnerére, de különösebb tisztázás nélkül elhalad amellett, hogy Lenin elismeri, míg ő tagadja az objektív igazságot.

¹¹ Вл. Сарабьянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 68.

¹² Lenin Összes Művei, 18. 109

V. Szarabjanov pozícióját azonban nem ez a hiba teszi filozófiatörténetileg érdekessé és jellemzővé, hanem egész argumentációja, az egyoldalú szociológizmusba hajló gondolatmenete. Nagyon fontos V. Szarabjanovnál (az 1926-os vitában) saját szubjektivizmusának indoklása: „a minőség kérdésének a megoldása lehetetlen annak ‚antropológiai‘ kérdésfeltevésén kívül”.¹³ A minőséget, vagyis végeredményben a lét minden meghatározottságát és az egész létet a maga meghatározottságában az emberiség hozza létre szerinte a „megegyezés” és a „feltételezettség” („uszlovlenyje” és „obuszlovlenyje”) folyamatában.

Mi hát ez a „megegyezési” folyamat? Mi ez a „feltételezettség”, amelynek folyamatában keletkeznek az osztályokra, nemekre, fajokra, holtakra és élő emberekre, tehenszerekre és lovakra, szóval a különböző minőségekre való osztások? A kérdező, A. Sztoljarov a következőképpen válaszol és ezzel kimondja az értékelő és elmarasztaló ítéletet V. Szarabjanov szubjektivizmusa felett: „Ez a ‚feltételezett igazság’, Szarabjanov elvtárs, nem más, mint Bogdanov, általános érvényű igazsága’. Semmi más . . .”¹⁴

Vizsgáljuk ezt meg közelebbről. Felmerül az a kérdés, hogy igazolódik-e hipotézisünk, mely szerint V. Szarabjanov az eszmék forrása szociológiai vagy történelmi materialista kérdésfeltevése síkján csúszott félre, került a szubjektivizmus „talajára”. És valóban: V. Szarabjanov ilyen gondolatmenete a legteljesebben kirajzolódik előttünk. Az eszmék szociológiai kérdésfeltevéséből indul ki, s így magyarázza szubjektivista bizonyítványát: „az objektív dolgot (ennek a tételezése a „következetlensége” — S. J.) a konkrét szubjektum nézőpontjából szükséges tanulmányozni” és természetesen „szubjektivizálni” (említett ontológiai következetlenségétől eltérően a gnoszeológiában tagadja az objektív igazságot és csak úgynevezett „szubjektív igazságról” beszél). V. Szarabjanov gondolatmenete szerint tehát azért nincsen objektív igazság, mert a megismerő — szubjektum; szerinte ennél fogva más nézőpont, mint szubjektív, nem lehetséges.

Ismét hangsúlyozni szeretnénk, hogy hiba volna V. Szarabjanovot tudatos revízióval vádolni. Szöveg szerint éppen Marxnak (és Leninnek) az egyik gondolatát érti félre és magyarázza helytelenül. Lenin „Még egyszer a szakszervezetekről” c. munkájában a gyakorlat — objektív — szerepét hangsúlyozza a megismerésben. A szakszervezetnek a szocialista társadalom építésében betöltött szerepét vizsgálja, illetve felvet egy illusztrációt a gyakorlat — objektív — szerepéről a pohár meghatározásában és ezzel kapcsolatban négy pontban összefoglalja a dialektikus logika legfőbb jellemvonásait. Lenin írja 1921 januárjában: „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 megövi bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől. Másodszor a dialektikus logika azt követeli, hogy a tárgyat fejlődésében, önmozgásában’ (mint olykor Hegel mondja), változásában szemléljük. Harmadszor a tárgy teljes ‚meghatározásában’ része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van.

¹³ Вл. Сарабьянов: Основное в едином, стр. 103, цитирует А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2, стр. 126.

¹⁴ Там же, стр. 127.

Negyedszer, a dialektikus logika azt tanítja, hogy absztrakt igazság nincs, az igazság konkrét . . .”¹⁵

V. Szarabjanov is ebből (a 3. pontból) indul ki. „Aktív osztály, aktív szubjektum az emberiség *acquisitio-jára* támaszkodva, amely a dolgot különböző viszonylatokban tanulmányozta, azt mindig meghatározott összefüggésben, meghatározott viszonylatokban szemléli és így jut a minőség meghatározásának lehetőségéhez. A természettudósok nagyon szeretnek a dolgok tanulmányozásáról az emberi gyakorlat ‚piszkos-zsidó’ megjelenési formájától függetlenül beszélni. A munkásosztály nem szereti az illúziókat és letépi a valóságról a kizsákmányoló osztály által rárakott ‚osztályon-kívüli’, szubjektumon-kívüli’, ‚szubjektum-feletti’ lepleket. Lenin szavaival arról beszél, ‚ami nekem kell’ (Lenin az előbbi, hivatkozott helyen arról beszél, ‚amire az embernek szüksége van” — *S.J.*), a folyamatokat meghatározott viszonylatokban tanulmányozza, amelynek tanulmányozása szükségszerűségét osztályérdekei mint konkrét adott szubjektumnak az érdekei diktálják. Hogy milyen viszonylatban kell szemlélni a dolgot, az nem az elméletnek, nem általában az elvnek a kérdése, hanem a konkrét gyakorlat elméletének, a konkrét szubjektum gyakorlatának kérdése. Marx első tézise Feuerbachról éppen arról beszél . . .”¹⁶

Valójában mit írt Marx és Lenin, illetve milyen szubjektivistá értelmezést találhatunk erről V. Szarabjanovnál?

Marx első tézise Feuerbachról így szól: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságot, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a ‚Wesen des Christentums’-ban csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a ‚forradalmi’, a ‚gyakorlati-kritikai’ tevékenység jelentőségét.” Marx tizenegyedik tézise így hangzik: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*.”¹⁷

Hogyan értelmezi V. Szarabjanov Marx téziseit? „Marx a tizenegyedik tézisben a világnak megváltoztatása érdekében való tanulmányozásáról beszél, az elsőben pedig arról, hogy miként tanulmányozzuk a világot, hogy a tanulmányozás eredményeit felhasználjuk a szubjektum érdekében. Az első tézis a megismerés módszerét tartja szem előtt, amely még Bacon és Feuerbach munkáiban is túlságos objektívizmusban szenved. Nevetséges azt gondolni, hogy az éleseszű Marx nem vette volna észre mindkét filozófus munkáiban az aktív elemet, nem figyelt volna fel arra, hogy az egész Novum Organon-t egy eszme hatja át: ‚tanulmányozd a világot, hogy azt megváltoztasd’. Azonban sem Bacon, sem Feuerbach nem húzták alá, hogy az objektív dolgot a

¹⁵ Lenin Művei 32, Szikra, Budapest 1953, 87.

¹⁶ Вл. Сарабянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 186.

¹⁷ Marx—Engels Művei 3, 1960, 7., 10.

konkrét szubjektum nézőpontjából szükséges tanulmányozni. Ők, mint a mai természettudósok is, feltételezték, hogy lehetséges csak objektív tanulmányozás. Marx éppen azt feleli: a tárgyat szubjektíven is, a gyakorlat formájában is kell venni, a konkrét szubjektum érdekeinek szempontjából (a gyakorlat „piszkos-zsidó” megjelenése szempontjából).¹⁸

Egyet lehet-e érteni Marx (és Lenin) ilyen értelmezésével? Nem vitatható V. Szarabjanov érdeme, hogy az idézett helyeken is egyenesen és élesen felveti az eszmék szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdésését! Ez még akkor is pozitívum, ha válasza gyökerében helytelen, s a vitapartnere (A. Sztoljarov) inkább megközelíti az igazságot.

V. Szarabjanov a jogosan felvetett kérdésre adott válaszában téved. Azt állítja, hogy Marx a régi materializmust „túlzott objektivizmusáért” bírálja (a Feuerbachról írott tézisek közül az elsőben). Valójában Marx éppen ellenkezőleg azt húzza alá, hogy a szemlélődő álláspont, amely a megismerő szubjektum társadalomban elfoglalt helyét és szerepét az eszmék elsődlegessége pozíciójából fogja fel — hiszen a társadalom vizsgálatában a régi materializmus is idealista maradt —, nem képes adekvátnan értékelni az anyagi-érzékítárgyi viszonyokat és tevékenységet, annak az eszmei viszonyokhoz és tevékenységhez képest elsődlegességét megállapítani. Marx korszakalkotó felismerésének a magva éppen az, hogy a régi materializmus „elégtelen (és nem „túlságos”) objektivizmusát”, amelyet csak a természetre vonatkozóan dolgoztak ki, a társadalomra is alkalmazta. A régi materializmus valójában „elégtelen objektivizmusát” Marx nem utolsósorban éppen azért haladta túl, hogy az eszmék társadalomban elfoglalt helye és betöltött szerepe szociológiai kérdésére is az igazi objektivizmus, vagyis a dialektikus materialista filozófia elvei alapján dolgozta ki válaszát.

Szakítva az eszmék mindenhatóságát, elsődlegességét állító idealista princípiummal, Marx szembeállította vele a társadalom anyagi élete elsődlegességének tudományos materialista elvét. Ezzel a dialektikus materialista jellegű, mondhatni „ontológiai” elvvel összhangban az ismeretelmélet materialista-tudományos megalapozása szolgálatába állította a szociológiai kérdés megoldását: a megismerő szubjektum és az eszmék társadalomban elfoglalt helye és szerepe józan, illúzióktól, idealista fantáziától, bármifajta szubjektívizmustól mentes megvilágítását. Marx tényleg látta, hogy az „objektív dolog” (a természetet és a társadalmat) a konkrét szubjektum (és annak érdekei) nézőpontjából szükséges (sőt egyedül csak így lehetséges) tanulmányozni”. Ennek a nézőpontnak azonban a konkrét történelmi helyzetbe való beilleszkedése, a megismerő szubjektum osztályhelyzetének, a megismerés szempontjából pozitív és negatív lehetőségeinek felismerése, általában a megismerő társadalmi szubjektum gazdasági, politikai és kulturális helyzetének pontos, minden kiagyalástól mentes felmérése — vagyis a megismerés szociológiai problémájának materialista-dialektikus megválaszolása — az objektív önismeretnek nagy eszmei fegyverét adta, s így a „szubjektív nézőpont” vizsgálata kérdésében is kikapcsolta a szubjektívizmust, az idealizmust. Ez az önismeret adott esetben a megismerés szempontjából kedvezőtlen társadalmi helyzetnek — a reális lehetőség nyújtotta — a megismerés szempontjából kedvezőbb társadalmi helyzettel való gyakorlati felváltását írja elő. Gondol-

¹⁸ Вл. Сарабьянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 187—188.

junk magának Marxnak vagy Engelsnek polgári álláspontról proletár álláspontra való áttérésére.

Az eszmék szociológiai kérdésének a megoldása V. Szarabjanovnál nem annyira következetes, mint inkább egyoldalú. A továbbiakban részletesen, példákkal illusztrálva kifejti, hogy mit is ért tulajdonképpen szubjektum alatt. Ennek ismertetése annál is inkább szükséges, mert így még világosabbá válik szubjektívizmusának már jelzett motívuma. „A szociológiai irodalom éppen az osztályszempontot húzza alá, én a kérdést — mondja V. Szarabjanov — szélesebben, gnoszeológiaiilag vettem fel, és ezért beszéltem a szubjektív szempontról, mivel szubjektum nemcsak az osztály, hanem az osztályok szövetsége és az egész társadalom, a kommunizmusban az egész emberiség. A ‚szubjektum‘ szó csak azokat rémíti meg, akik szubjektum alatt csak egy embert értenek. Az ilyen értelmezés azonban teljesen elégtelen és önkényes. A szubjektum sajátosan szervezett objektum, azaz érzékelő objektum. Mind az egyedek, mind az osztály és társadalom, valamint az emberiség — szubjektumok.”¹⁹

Nem kevésbé érdekes V. Szarabjanov gondolatmenetének folytatása, amelyben e különböző szubjektumoknak a tételezése és az elemzésbe való bevonása minden esetben szubjektív szempontokhoz vezet. A kérdésfeltevés módja újra és újra mutatja, hogy az eszméknek szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdésére gondol. „A dolgot meghatározott viszonylatban kell szemlélni, és nem általában, hogy pedig éppen milyenben, ezt a konkrét szubjektum (osztály, párt, társadalom stb.) érdeke diktálja. A minőséget meghatározva, mi a konkrét viszonyt határozzuk meg, a tulajdonságok adott összességét a tulajdonságoknak éppen eme összességéhez való viszonylatában. Objektív viszonylattal van dolgunk és ezért a minőség objektív kategória. Mivel azonban valamilyen viszonylatoktól elvonatkoztatunk (absztrahálunk) és mivel a választás általunk történik, saját érdekünkben, a minőséget úgy is meghatározzuk, mint szubjektív kategóriát. Alá szeretném húzni — írja V. Szarabjanov —, hogy meghatározásom a minőségről mint objektív-szubjektív kategóriáról összehasonlíthatatlanul közelebb áll Akszelrod elvtárs ‚szubjektívizmusához‘, mint Deborin elvtárs ‚összetársító objektívizmusához‘, és ez a szubjektívizmus a minőség kategóriája kérdésében nem annyira talajtalan, hogy azt ‚tehenekkel és lovakkal‘ meg lehet dönteni.”²⁰ Megengedve, hogy V. Szarabjanov szubjektívizmusa valóban ismeretelméletileg sem teljesen talajtalan — talaját a szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdésfeltevés jogossága, sőt elkerülhetetlensége képezi —, de ezen a talajon létrejött nézete (hogy Leninnek az idealizmus ismeretelméleti alapjáról mondott hasonlatát alkalmazzuk) meddő virág, amelynek tévességét, hamisságát éppen pl. a „tehenekkel és lovakkal” kapcsolatos példái és fejtegetései a legvilágosabban mutatják.

„Linné osztályozása (klasszifikációja) szubjektum-fölötti? Meghatározott korszakban kötelező minden osztály számára?” — kérdezi V. Szarabjanov és felel: — „Igen, az kötelező lehet mind a proletariátus, mind a burzsoázia számára, ami viszont nem azt jelenti, hogy szubjektum fölötti. A szubjektum

¹⁹ Вл. Сарабянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 75.

²⁰ Вл. Сарабянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 189—190.

kategóriája ugyancsak viszonylagos. A proletariátus — szubjektum a burzsoáziával szembeni fellépésében, ez utóbbi számára viszont — objektum. Ugyanakkor azonban az ellenkezője is áll. Szubjektum: ez — én, Ön, Sztoljarov elvtárs, szubjektum a társadalom, például a szovjet társadalom, szubjektum — az egész emberiség. Linné klasszifikációja kötelező lehet az egész emberiség mint szubjektum számára.”²¹ Engelsnek és Leninnek az igazságról szóló fejtegetései után egyáltalán nem kétséges, hogy a marxisták valamely elméletet, legyen az természettudományi — mint pl. Linné klasszifikációja — vagy akár társadalomtudományi, nem azon az alapon fogadnak vagy vetnek el, mert az a szubjektum bizonyos általánosságú fogalmának megfelel vagy éppen nem felel meg, hanem — ellenkezőleg — egyedül azt mérlegelve, hogy adekvátan tükrözi-e tárgyát vagy pedig nem. Vagyis a marxizmus az igazság-elmélet kérdésében nem a Bogdanov-féle „általános érvényesség”, hanem az objektív igazság elismerése pozícióját vallja.

Maga V. Szarabjanov érzi álláspontjának problematikuságát: „Nem kerülnék-e azonban az eklekticizmus útjára, ha jogosnak jelentjük ki a kérdések felvetését mind az egyik osztálynak, mind a másiknak a szempontjából, a proletariátus szempontjából is, és a burzsoázia szempontjából is?” „Nem, semmiképp. Képzelnék el — írja —, hogy a burzsoázia a társadalmi fejlődés törvényeit tudományosan elemezve, megismerve az objektív szükségszerűséget, ezzel a szükségszerűséggel összhangban lép fel a munkásosztállyal szemben. A proletariátus pedig fellép a burzsoáziával szemben. Az egyik is, a másik is helyes, tudományos módszerrel dolgozik. A burzsoáziának is igaza van, a proletariátusnak is. Eklekticizmus? Megalkuvás? Igen, ha csak szemléljük a világot, ha azt csak az objektum formájában vesszük. Mi azonban nemcsak szemlélünk, hanem harcolunk is. A burzsoázia felléphet ellenünk teljesen tudományos módszerekkel, a velünk való harcában tudományosan megalapozott célokat tűzhet ki (pl. nem örök időkre megerősíteni a kapitalizmust, hanem bomlása folyamatát hátráltatni), ahogy a proletariátus is a burzsoáziával való harcában az objektív törvényszerűséggel összhangban állítja fel céljait (nem egyenesen, közvetlenül a kommunizmusba, hanem átmeneti korszakokon keresztül). A burzsoáziának is igaza van, a proletariátusnak is. A szemlélődő, az objektivista (itt Lenin szabatos terminológiája szerint álobjektivizmusról van szó — *S. J.*) vállalt vonja: miért harcolni? Hiszen mindkettőnek igaza van. Mi azonban — aktivisták vagyunk. Mi azt mondjuk: éppen azért, mert a burzsoázia tudományos módszerekkel dolgozik, mivel az ő céljaik nem utópikusak, hanem tudományosan megalapozottak, mi még határozottabban kell harcoljunk a burzsoáziával. A világ nem egy igazságot ismer, hanem azok sokaságát. A monarchia ésszerű, de ésszerű a vele való harc is — mondta Herzen. Tessék választani! Még Feuerbach is bizonyosan közel volt ehhez, amikor azt írta, hogy „ahol nincs szenvedés és erő kifejtés, ott nincs is minőség”.²² Amikor Marxot elítélték, ő nem azt mondta, hogy a burzsoáziának nincsen igaza. Ő kitűnően megértette, hogy a két igazság (dve pravdi, dve isztyini) gyakran falhoz kell állítsa egymást, mivel azok két harcoló szubjektumnak (osztálynak) az igazságai . . .”²³

²¹ Там же, стр. 188

²² Előzetes tézisek a filozófia reformjához, 43. §., Budapest, Akadémiai Kiadó, 1951, 193. old.

²³ Вл. Сарабянов: О некоторых спорных проблемах диалектики, Под Знаменем Марксизма, 1925, № 12, стр. 188—189.

Elérkeztünk tehát a „kettős igazság” elméletéhez.

Ez a „kettős igazság” elmélet fel-felbukkanó jellegzetes jelenség az egyik társadalmi-gazdasági alakulatból a másikba való átmenet idején. „A kettős igazságról szóló tanítás az átmeneti korszak jellegzetes vonása — írja Deborin még a század elején. — Ez kísérlet két társadalmi forma és azoknak megfelelően két egymást kizáró világnézet kibékítésére. Az engedmények ezekben az esetekben azoktól is származtak, akiktől ezt legkevésbé lehetne várni — a papságtól. Nincs semmi különös tehát abban, hogy Descartes és Bacon filozófiájába is behatolt bizonyos dualizmus. Idővel, a tudományos gondolat megerősödésével azonban a dualizmus felszámolásának kellett eljőnie. Angliában ezt megtette Hobbes, Bacon filozófiájának továbbfejlesztője és rendszerezője.”²⁴

Mátrai László ugyancsak áttekintést ad a „kettős igazság” történeti formáiról: „Tételes gyökerei az averroizmusig nyúlnak vissza, problematikai gyökerei azonban már sokkal korábbról erednek, — benne rejlenek voltaképpen minden olyan filozófiai vagy teológiai állásfoglalásban, mely a hit és tudás kérdésével egyáltalán foglalkozik. Vagyis első jelentkezését már a krisztusi hit és a görög filozófia találkozásában észre kell vennünk, a patrisztikában pedig már a probléma különféle variánsai is felbukkannak (pl. Augustinusnál vagy Tertullianusnál stb.)”²⁵ Mátrai véleménye egyezik a „duplex veritas” történelmi-társadalmi körülményei magyarázata kérdésében a Deborinival. Ezt „Pietro Pompanazzi és a „duplex veritas” c. tanulmányában fejtegeti: „... a „duplex veritas” kérdése egymástól idegen, szervesen össze nem tartozó ideológiai és társadalmi formák torlódásakor válik aktuálissá, és e torlódás mindenkor mértéke szerint lesz hirdetése egyszer csupán elméleti vitakérdés, máskor meg büntetendő cselekmény. A „duplex veritas” kérdése valóban aktuálissá az averroizmus térhódítása idején lesz először, a XIII. század második felében Párizsban, a skolasztika fellegvárában.”²⁶ Ez az az idő, amikor bizonyos változás áll be az állam és egyház viszonyában, a szellemi élet irányítása fokozatosan áttevődik a rendházakból az egyetemekre.

A legnagyobb tévedés volna azonban mechanikusan átvinni a „kettős igazság” elméletének újkor eleji kialakulását, történeti szükségszerűségét, a mai korra, abból az absztrakt megfontolásból kiindulva, hogy a mi korunk is átmeneti korszak. Korunknak valóban alapvető tartalma a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet. A marxizmus a polgári előítéletek és hazugságok elleni harcában viszont sohasem hirdetett és ma sem hirdet valamiféle kompromisszumot a tudomány és a vallás, az igazság és a hamisság között. Az ideológiai harcban nem ismert és ma sem ismer el semmiféle „harmadik utat”. Egyértelműen a tudomány, a tudományos igazság pártján állt és áll. Ennek legfőbb szociológiai magyarázata az, hogy a marxizmus egy olyan osztálynak, a munkásosztálynak az ideológiája, amely társadalmi létéből adódóan nem a kizsákmányolás és elnyomás régi formáit akarja helyettesíteni, felváltani egy új formával, hanem véget vet mindenfajta kizsákmányolásnak és mindenfajta (fizikai és szellemi) elnyomásnak.

V. Szarabjanov „kettős igazsága” a marxista—leninista filozófia tisztaságáért küzdő A. Sztoljarov ellenvetéseit, bírálatát váltotta ki. A dialektikus mate-

²⁴ А. Деборин: Введение в философию диалектического материализма, с предисловием Г. В. Плеханова, третье изд., Госиздат, Москва—Петроград, 1923, стр. 60.

²⁵ Mátrai László: Gondolat és szabadság, Budapest, 1961, 42. old.

²⁶ Uo., 43. old.

rialista lételmélet területén mindenekelőtt a minőség objektivitását védelmezi, általánosságban az objektív világ létezését, illetve a materialista-dialektikus ismeretelméletet.

V. Szarabjanov pozíciójának kijavítását megkísérelve, A. Sztoljarov nemcsak nem hagyhatta figyelmen kívül a szociológiai vagy történelmi materialista kérdésfeltevést, de egyenesen arra kellett koncentrálnia, mivel félrecsúszásának éppen itt van az egyik forrása. „Nincs igaza, Szarabjanov elvtárs! — mondja A. Sztoljarov. — Nem lehet objektív történelmi értelemben egy időben ‚ésszerű‘ pl. a monarchia is, meg a vele való harc is. A monarchiával való harc éppen akkor válik ‚ésszerűvé‘, amikor a monarchia maga ‚nem-ésszerűvé‘. Nem igaz, hogy két igazság van, amelyek közül teljesen szubjektív önkény szerint lehet választani. Van osztályszempont, amely kifejezi a történelmi fejlődés objektív szükségszerűségét, valamint más osztályok szempontja, amely nem ezen az objektív-történelmi szükségszerűség vonalán halad. A történelmi materializmus megadja minden adott osztálypozíció objektív-történelmi jelentőségének alapvető kritériumát: az a pozíció képviseli a történelmi ‚igazság‘ kifejezését, amely az emberiség termelőerőinek növekedését és fejlődését elősegíti.”²⁷

Mint látjuk, a kérdés itt a szociológia, a történelmi materializmus síkján merül fel. Ez helyes és jogos. Értelme az ellenkezőjébe csak akkor csap át, ha ezt a választ a gnoszológiai vagy dialektikus materialista kérdésfeltevésre is mechanikusan átvisszük és nem válaszoljuk meg önállóan annak — a tárgy és a tudati képmás viszonyára vonatkozó — szabatos kérdését, illetve esetleg magát a kérdést sem tesszük fel. V. Szarabjanov fő hibái közé tartozik az, hogy — ha nem is szabatosan — felteszi a gnoszológiai elemzés kérdését, azonban arra a szociológiai választ adja és ezért eltorzítja, szubjektivizálja. A. Sztoljarov a polémia szükséglete szerint ugyancsak a szociológiai vagy történelmi materialista síkú kérdést élezi ki és megkísérli annak — ellentétben V. Szarabjanovval — nem szubjektivistá, hanem materialista-dialektikus megoldását kidolgozni. A. Sztoljarov tehát ezzel, közvetve, a tárgy szerinti gnoszológiai elemzés objektivitásának elvét is védelmezi.

A „kettős igazság” elméletének hamisságát megerősítik a morál és államelmélet területéről vett illusztrációk is. „A fentiekhez hasonlóan Engels a morál kérdésében nem áll meg annál, hogy az osztálytársadalomban minden morális rendszer osztályjellegű rendszer és ezért mindegyik önmaga számára igaz. Nem, Engels a marxista nézetek osztályjellegéhez ragaszkodva, szükségesnek tartja a kiegészítést: ‚annak az erkölcsnek van legtöbb olyan eleme, amely tartós szilárdságot ígér, amelyik az adott korban a jövő szempontját fejezi ki, vagyis az adott időszakban — a proletariátus erkölce‘. Ilyenformán — vonja le következtetését A. Sztoljarov Engels példájából — a különböző erkölcsi rendszereknek nemcsak az osztályjellegére lehet rámutatni, hanem azoknak meghatározott objektív-történelmi értékelését is adhatjuk.”²⁸

A továbbiakban egy aktuális társadalmi-politikai kérdést vet fel s idézi egy kolhozparaszt választát: „Én azt gondolom és úgy érzem, hogy Lenin szerint a következőképpen áll a dolog: ugyan nagyon-nagy a mi akaratunk és elszántságunk, hogy átugorjunk a kommunizmus birodalmába, de ennek a lehetősége nem a mi kívánságunkból következik, hanem az élő és nem

²⁷ A. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, №1 — 2, стр. 129.

²⁸ Там же

kiagyalt valóságból.”²⁹ Ez alkalmasint azt jelenti, hogy a kolhozparaszt megértette a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet történelmi korszakának, a kommunizmus alsó fokának, a szocializmusnak mint átmenetnek az objektív szükségszerűségét. Mindenesetre gondolkodásmódjának realizmusáról, materializmusáról tanúskodik. A Sztoljarov megjegyzi: „Állítom, hogy ez az eldugott faluból való paraszt jobban megértette a marxizmust, mint Szarabjanov elvtárs, aki pedig könyveket írt a történelmi materializmusról . . . Aktivitás, harc — és kész. Erre a szubjektivista ‚narodnyik’ álláspontra helyezkedik Szarabjanov elvtárs. A tudományos szocializmus minden specifikus különbsége éppen mint tudományos, azaz a történelmi fejlődés objektív értelmét kifejező szocializmusnak ez a különbsége a szocializmus valamennyi nem-tudományos formájától, elhomályosodik, eltűnik. A V. Szarabjanov hirdette nézetet szofista, szubjektív ‚dialektikának’ kell tartani, amelyet nevetségessé tesz az úgynevezett ‚hottentotta erkölcs’ formulájával való analógiája. Eszerint: ‚jó, ha én loptam el tőled a feleségedet; rossz, ha te loptad el tőlem’? Ez, természetesen, nem a materialista dialektika nézőpontja . . . A ‚kettős igazság’ tanítása — káros és elméletileg hamis kitalálás.”³⁰

V. Szarabjanov válasza: „Ő (Sztoljarov), úgy látszik, nem is sejti, hogy a hottentotta morál az minden osztály morálja, csak különböző ‚módusok’ban, így a proletariátusé is. A nyárspolgári moralizálónak és képmutatónak mintha ellenszenves lenne a hottentotta morál, mi azonban nem moralizálással foglalkozunk, hanem határozottan állítjuk, hogy amikor a fehér generálisok bennünket lónek az — rossz, amikor pedig mi lójuk ezeket a generálisokat ez — jó. Amikor a burzsoázia elnyomja a proletariátust ez — rossz, amikor viszont mi magunk alá rendeljük a burzsoáziát ez — nagyszerű. Sztoljarov elvtárs magát forradalmi marxistának tartja és közben kényes kisasszonyokhoz hasonlóan elájul a hottentotta moráltól, amely a ‚sok igazság’ visszatükrözése.”³¹ A szubjektivista ‚kettős (sőt: sok)” igazságelmélettel vitatkozva, A. Sztoljarov az eszmék marxista — leninista szociológiai elemzésének objektívizmusát (ezt a terminust használja Lenin 1894-től kezdve) hangsúlyozza, de nem kerülheti meg a gnoszeológiai elemzés problémáját és annak hasonló jellegét sem. Az objektív szemlélet bemutatására A. Sztoljarov Hegelt idézi: „A gondolkodás, tartalom tekintetében, csak annyiban igaz, amennyiben elmerült a dologban, forma tekintetében pedig nem különös léte vagy ténykedése az alanynak, hanem épp az, hogy a tudat mint elvont és úgy viselkedik, mint amely egyéb tulajdonságok, állapotok stb. minden részlegességétől megszabadult és csak az általánost műveli, amelyben valamennyi egyénnel azonos.”³² Egy másik helyen: „Bebizonyítani a filozófiában annyit tesz, mint kimutatni, hogy a tárgy önmaga által és önmagából lesz azzá, ami.”³³ A. Sztoljarov szerint Marx a „Tőké”-ben ugyancsak ebben a szellemben írja: „Szabad mozgás az anyagban — ez nem más, mint a dialektikus módszer parafrázisa.”

A. Sztoljarov a vita során megfogalmazza a dialektika és materializmus összefüggését mind pozitíve, mind negatíve — polemikus formában. „A követ-

²⁹ С. Захаров: Мысли крестьянина из захолустья, Правда, 21. XI. 1926.

³⁰ А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2, стр. 129—130.

³¹ Вл. Сарабянов: Как иные товарищи творят ревизионизм? — Вынужденный ответ тов. Столярову, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 6, стр. 73.

³² Hegel: Enciklopédia, Akadémiai Kiadó, Budapest 1950, 60. old.

³³ Уо., 142. old.

kezetesen dialektikus nézőpont szükségszerűen materializmushoz vezet, Hegel Feuerbachhoz és Marxhoz visz el. A következetes materializmus elgondolhatatlan dialektika nélkül. Ellenkezőleg: a valóság nem-dialektikus mechanisztikus felfogása teljesen törvényszerűen visz el a minőségnek mennyiségre való redukálásán, a minőség szubjektív kategóriaként való tételezésén, mindezek a közbeeső láncszemekben keresztül, a fenomenalizmushoz, szubjektivizmushoz, a szubjektív idealizmus ilyen vagy olyan válfajához.”³⁴

„A dialektika összeférhetetlen a spekulációval — írja A. Sztoljarov. — Az objektivizmuson keresztül az elvezet a materializmushoz. Hegel nem lépte át ezt a határt, de dialektikája objektív módszert követel . . .”³⁵

Úgy tűnik, hogy A. Sztoljarov bírálatában van bizonyos félreértés és némi túlzás. V. Szarabjanov pl. egyáltalán nem áll értetlenül a szocializmus mint átmeneti időszak szükségszerűsége előtt (mint konkrét jelenség előtt). Másrészt V. Szarabjanov hiába utasítja vissza A. Sztoljarov bírálatát általában, mert filozófiai pozíciójából következően végső soron tényleg csak „teljes szubjektív önkény” alapján történhet meg a „választás”. Ez valóban így van V. Szarabjanovnál a kétféle (szociológiai és gnoszeológiai) kérdésfeltevés azonosítása miatt, pontosabban azért, mert a gnoszeológiai kérdésfeltevést szubjektivizálja (tagadja az objektív igazságot) és ezáltal eltorzítja a szociológiai problémát is. Ezt a bírálatot tehát csak helyeselhetjük A. Sztoljarov részéről, mivel az élesen feltett szociológiai kérdésre V. Szarabjanov a szubjektivizmus szellemében válaszol. Természetesen V. Szarabjanov álláspontja még itt sem „egyszerű és teljes dőreség”. Újra csak kiemelhetjük szociológiai, történelmi materialista síkú kérdésfeltevésének hangsúlyosságát, valamint a „kettős igazság” nézet mögött is az eszmék, köztük a filozófiai eszmék harcát felismerő és megalapozó megállapításait, amelynek tényleg megvan a gazdasági, osztályalapja. Hogy bármilyen kérdésben, mozogjanak azok akár a szociológiai, akár az ismeretelméleti kérdésfeltevés síkján, különböző válaszok lehetségesek és vannak, s hogy pl. a filozófiai kérdésekben két alapvető irányzat, a materializmus és az idealizmus harcol egymással s a felmerülő kérdésekre ennek megfelelően kétféle, ellentétes válaszokat adnak — ez tény, amit V. Szarabjanov is tud, sőt kiélez. Mindehhez azonban helytelen következtetéseket is kapcsol: a „kettős igazság” következtetéseit. Pedig akármilyen területen, így a filozófiában is, közelebbről még az igazság kérdésében is — egy igazság van, korunkban a dialektikus materialista filozófia igazsága. Ez az „egy igazság” természetesen nem merev, változatlan, hanem fejlődik, de semmiképpen sem azonosítható a hamissággal, mivel éppen a vele való harc útján tökéletesedik.

V. Szarabjanov a vita során írott válaszcikkében, amelyből fentebb idéztünk, enyhíti a szociológiai kérdésfeltevésből kiinduló szubjektivizmusát, amennyiben azokról az objektív okokról, körülményekről stb. ír, amelyek ilyen vagy olyan (osztály-) tudathoz vezetnek. Ez fontos felismerés, de csak önmaga bizonyos kiigazítása, szubjektivista koncepciója egészében pedig — idegen test. Itt azonban semmiképp sem állhatunk meg, hanem fel kell vetni és meg kell oldani a gnoszeológiai problémát. Fel kell vetni és meg kell válaszolni, hogy az ilyen vagy olyan osztálytudatban meglévő ilyen vagy olyan

³⁴ А. Столяров: Субъективизм и марксизм, Под Знаменем Марксизма, 1926, № 1—2, стр. 119.

³⁵ Там же.

konkrét nézet megfelel-e a tárgyának, azt adekvátan tükrözi-e, egyszóval igaz-e? És azután ezen a síkon is az igaz és hamis nézetek között kell választanunk. Hogy valamely válasz miért igaz vagy hamis, azt a szociológiai elemzés a maga módján ugyan megmagyarázza, de ez még nem ment fel az alól a kötelezettség alól, hogy a gnoszeológiai elemzés síkján is „értékelő” ítéleteket alkossunk az illető tudati képmásról (igaz-e vagy pedig hamis).

Az elmondottakat összegezve arra a következtetésre jutunk, hogy e vitában szemben álló felek közül V. Szarabjanov a marxista filozófia aktivitást hangsúlyozó mozzanatát, míg A. Sztoljarov az objektív igazság elismerését, a marxista filozófia objektivitás princípiumát emeli ki. Valóban meglevő oldalakat szerepeltetnek tehát, csak nem teljes és ezért nem helyes megvilágításban, s elsősorban azért nem, mert hiányzik náluk mind a szociológiai és gnoszeológiai aspektusok szabatos megkülönböztetése, mind pedig az említett mozzanatok megfelelő egyesítése. Ha V. Szarabjanov nem tudja összekapcsolni az aktivitás elvét a gnoszeológiai objektivitás princípiumával, akkor A. Sztoljarov viszont inkább csak szembeállítja, mint egyesíti az objektív igazság elismerését az aktivitás mozzanatával. Az elmondottakból is kitűnik, hogy szükséges volt a mechanicista V. Szarabjanov nézeteit bírálni, illetve elhatárolódni a deborini iskola álobjektivizmusától. Időszerű és helyes volt tehát a „kétfrontos harc” kezdeményezése a filozófiában (sematikusan szólva egyrészt a leegyszerűsítő, nem-dialektikus, mechanikus materializmussal, másrészt az idealizmussal, szubjektivizmussal szemben). A probléma megoldását csak a lenini filozófiai örökség feltárása és alkotó szellemű felhasználása adhatta.

LENIN JELEI

BIZÁM LENKE

I. A TIPOGRÁFIAI SÍK TISZTA JELBESZÉDE

Igazságtalanság elfelejteni, hogy e kategóriák „mezeje a megismerésben van, ahol érvényeseknek kell lenniök”. (20) De mint <közönyös> „semleges formák” a „tévedés és a szofisztika eszközei” lehetnek (20), s nem az igazságéi.

„A gondolkodó vizsgálódásba” be kell vonni nemcsak a „külső formát”, hanem „a tartalmat” is. (20)

NB „Azzal, hogy a tartalmat így bevezetjük a logikai vizsgálódásba”, nem a tárgyak’, hanem a dolog’, a tárgyaknak a fogalma’ válik tárgygyá. NB

nem a tárgyak, hanem mozgásuk törvényei, materialisztikusan

(Lenin, MŰVEI, 38, 76.)

Ezért hát,
hadd dalolom ma,
nyomda,
tisztá típusaidnak
metszett profilját

(Pablo Neruda, „ÓDA A NYOMDÁHOZ”,
Somlyó György fordítása.)

A mottónkul idézett, néhány lenini mondat és nerudai verssor a szemiotika nézőpontjából mindenekelőtt „jelmatéria” — amelynek különböző „síkjai” közül itt a *tipográfiai* — a nyomtatott szedéstükrör — az, ami „már ránézésre” feltűnő. „Metszett profilja” — a szabályos idomú papírsíkhöz képest — szabálytalan, nyugtalanítja a szemet, és az embert elgondolkoztatja. Hasonló elgondolkozni valót ennél kevésbé „nyugtalan” szedéstükrök is kínálnak, és e „síkot” általában mégis szívesen elhanyagolja az írott szövegekben búvárkodó jeltudomány. Sajnálattal, sőt, némiképp csodálkozva kell ezt megállapítanunk, hiszen a nyomtatott írás, mint a technizált közlés legfontosabb és ma már legegységesebb jelrendszere, épp a jeltudomány számára látszik kivált-

képp hálás kutatási területnek. Olyannak, ahol e diszciplína — társadalomtudományi igénnyel fellépve is — elméleti illetékességet, valóságos felismerésekhez vezető hatékonyságot igazolhat: valóban „saját hazára” lehet a modern társadalomtudományok világtérképén.

Nemcsak, illetve nem elsősorban azért, mert a nyomdailag reprodukált, különböző jelrendszerek tipográfiailag pontosított alakzatai a közléstartalmat kiemelő, míves keretül szolgálhatnak például egy plakáton vagy hirdetésben, hanem főként azért, mert *éppenséggel* „tisztá jel”-elemei érzékeltethetnek minden szövegben fontos szerkezeti összefüggéseket. Ennek belátásához elég akár csak általánosságban is elgondolkoznunk az írás, illetve tipografizált változata különösségén, s a jelek „természetén”.

Az írás révén a hallható szót szemünkkel érzékeljük. Ennyiben maradt meg — a fogalmak objektív eredetijére mimetikusan utaló ábrákból a hangok elvont betűképeinek meghatározott csoportjává lett — szótükörkép is: vizuális tükrözési formának. A leírt szöveget olvasva, szemünk közvetlenül geometriai absztrakciókat néz, de szavakat lát, és tudatunk valóságos tárgyias tartalmakat fog fel. Közvetlenül azáltal lehetséges ez, hogy a beszéd és így az írástechnika sem csak a tárgyak fogalmi tükröképeit, a szavakat érzékelteti vizuálisan, hanem vonatkozásait is, konkrét logikai rendbe sorolva, s ez utóbbit még „különjelmatériával” nyomatékosítja is. *A fogalmak betűképeitől eltérő geometriai alakzatokkal* ti.: *írásjelekkel* és a szöveget sajátos „tömbökké” tagoló *sémákkal*. E jelmatéria a tipográfiai síkon található többivel szemben fogalmilag üres, „tartalmatlan”: *a tisztá láthatóság egymemű közege*.

Nevük e tipográfiai síkról nem olvasható le közvetlenül, itt látható alakjuk objektív természetükre fogalmilag nem utal — és ez itt épp így van rendjén, mivel eredeti — geometriai — minőségük e jelfunkcióval szemben lényegileg közönyös. Éppoly közönyös, mint bármely más, akár természeti tárgy is ugyane funkcióban: mint például a tűz vagy egy kézben tartott újságpéldány, amelyet az ember szintén felhasználhat mint valami másra utaló (ez esetben vész-, illetve ismertető-) *jelet*.

Mindez másfelől felveti azt az összefüggést is, hogy az ember számára a gyakorlati észlelés szintjén *minden* válhat jellé: közvetlen-kauzális összefüggésre utalóvá. Az emberi világ azonban mégsem „jelvilág”, hanem számára való tárgyak világa: humanizált tárgyias természet. *Tükrözésére* az ember jeleket és fogalmakat alkotott magának annak érdekében, hogy egymással való érintkezése során a valóságot mind pontosabban felidézhesse. Az ember azonban „előtörténete” során többé vagy kevésbé mindig fetisizálja saját vívmányait, így a jelet is — de sohasem a konkrét munkafolyamatban. Itt a jel csakis egy közvetlen oksági összefüggés vizuális indexe és sohasem allegorikus: gyakorlatilag nem valamely tőle független lényeg „megjelenésmódjaként” alkalmazott. Praktikus feladata — szemben azzal, amit a szemiotikaikövetelés (Piercettől Eco-ig és Saussure-től Lévi-Straussig) tulajdonít neki — *nem* a „helyettesítés”. A konkrét tárgyak egymást nem helyettesíthetik, hiszen adott hiányukat, nemlétüket nyilvánítja még „pótlásuk” is. Még kevésbé helyettesíthetik őket mimetikus vagy fogalmi képeik, legfeljebb tükrözhetik. Ahogyan a tüzet vagy az újságpéldányt, úgy a tipográfiai jelalakzatot — önmagában — annak érzékeljük, ami a valóságban: tűznek, lappéldánynak, illetve geometriai elvonatkoztatásnak.

„Jelfunkcióban” azonban egyiknél sem valóságos természetükre figyelünk. Úgy vesszük őket tudomásul, mint sajátos figyelemfelhívást: *mint jelet* tehát,

mely itt nem önmaga, de nem tükröz és természetesen nem is „helyettesít” semmiféle konkrét tárgyat, hanem ezeknek *valaminő összefüggésére utal*. Következésképp: ha a jelet valóban meg akarjuk különböztetni az objektív valóság, illetve tükrözésének más formáitól, akkor alighanem *a vonatkoztatás sajátos eszközeként* kell felismernünk, olyan vívmányként tehát, amely a *közvetlen viszonyítás sajátos szerszámaként* szolgál az embernek.

A természettel való anyagcseréje meghatározott fejlődési fokán az effajta, formállogikai vonatkoztatás önálló „jeltárgyait” is megalkotta az emberi közösség: a munkamegosztás valamennyi ágazatában létrejött a *csakis viszonyításra* kialakított eszköz: a *mérce*. Ennek révén pontosabban felderíthetővé vált a legkülönbélebb dolgok és összefüggéseik *mértéke, aránya*, és pontosabban érzékelhetőbbé — az érzékelés számára megbízhatóbban kivetíthetővé — szerkezetük, mely konkrét minőségük meghatározó mozzanata. Ilyen, szerkezeti összefüggésekre utaló funkcióban alkalmazza őket az ember a tárgyak tükrözésének bizonyos vizualizált formáiban — így az írásban — is: a tartalmas szövegétől eltérő, „tisztá jel” alakzatokként. Sajátos mérceként, melynek segítségével ugyane tartalmak egy-egy oksági összefüggését szemével „mérheti le” az ember.

A tipográfia — a betűké mellett — e képződmények „tisztá típusait” is létrehozza. Élesíti, felfokozza a betű-jelmatériától való eltérésük, megkülönböztetett voltuk vizuális érzékelhetőségét, itt is módot nyújt a disztinkcióra, minősítésre. A fogalmaktól való, minőségi különbségüket vizuálisan kielezve, szemünk elé tárja e „tisztá jelek” meghatározott funkcióját — és így itt is lehetővé teszi, hogy *a jelet mint a vonatkoztatás emberi képességének önálló objektivációját* — ha tetszik, különös tanú-jelét — különböztessük meg minőségileg az összes többi emberi képződménytől. Éppígy, *a vonatkoztatás sajátos eszközeként* meghatározva, tárul fel a jel azon lényegi vonása, hogy bárminő tartalmi önállósítása értelmetlen.

A tipográfiai „sikon” a jelalakzat ezen, tőle független tartalmak struktúráját szemléltető funkciója a cím, címlap, fejezet-, illetve bekezdés-tagolás formájában érzékelhető mindenekelőtt. Így bizonyára nem véletlen, hogy a társadalomtudományi igényű szemiotika egyik kedvelt tárgyvizsgálata — a „cím-elemzés” — e szövegrészletek szembetűnő elkülönítettsége alapján született. Pontosabban: egyszerű tudomásulvétele alapján, miután ezek az analízisek a szóban forgó tipográfiai vívmány jelértékével nemigen foglalkoznak. Ehelyett — a „receptió-struktúra” feltárásának címén — előbb rendszerint elvont jelalakzattá redukálják, majd önkényesen „átpszichologizálják” cím és szöveg (*a „közlemény”*) valóságos tartalmait. A tartalmilag kétes végeredmény mellett, sajátos módszertani „fáziseltolódás” is megnyilvánul ebben az eljárásban: az a paradox vonás ti., hogy — jeltudományként — épp azt a többletet hagyja figyelmen kívül, amit az elvont jel „közöl”.

Holott már neve sokat kutatott s vitatott „jelentését” is világosabbá tehetné a *strukturális szemiotika*, ha egyértelműen kiderülne, hogy a fogalmaknál elvontabb, diszkrétebb képződmények (*szémák*) valóságos összefüggésekre utaló szerepét kutatja, még akkor is, ha e szerep a tartalmas fogalmak „szöveg-tömbjeit” tagoló, merő folytonossági hiányként érzékelhető csupán. Úgy véljük, hogy a jelkutatásnak a — sokoldalúan ellentmondásos összefüggések meghatározta — társadalmi minőségekre kiterjedő érvénye ilymódon mindenképp meggyőzőbben volna igazolható, mint mennyiségi vonatkozások közvetlen „átlelkesítésével”.

Tartalmas formák matematikai-logikai talánnyá szegényítése és szubjektív-visztikus „megfejtése” helyett (mely eljárás bizonyos példáit később közelebb-ről is szemügyre vesszük) a jeltudomány a tipográfia e látszólag teljességgel „üres” jelstruktúráit magyarázhatná meg tartalmasan. Rámutathatna például mindjárt arra, hogy miként szolgál a *bekezdés* — ez a gondolatsorokat nyitó és záró, írástechnikai „szünetlelemény” — sajátos, vizuális segédeszközül a kivetített gondolatsor logikai csomópontjainak mindenkori érzékeltetéséhez. Szép szemiotikai feladat volna továbbá azon történelmi folyamat feltárása is, amelynek során a szöveg e merő folytonossági hiányát a *hallható cezúra látható tükörképeivé*, tartalmas formaelemmé változtatta az írásos költészet minden műfaja.

E folyamatnak itt csupán egy-két eredményére utalhatunk röviden. A versformában például e szövegfolytonossági hiányt az írólapnak nemcsak függőleges, hanem vízszintes irányában is érzékeljük (mint csonka sort), s e tagolás révén a logikainak olyan, érzelemmel telített ritmikáját, amely a zenéére emlékeztet. Megszoktuk már, s ezért nem tudatosítottuk, hogy a mottónkul szolgáló nerudai versrészlet „nyugtalan” szedéstükre is vizuálisan („már ránézésre”) épp ezt érzékeltette velünk.

Ugyancsak modern példával bizonyítható továbbá, hogy e tipográfiai cezúra nemcsak hogy a zenei tagolásra emlékeztető szünetjellé, hanem még olyan, bonyolult zenei hatások költői felidézésének vizuális segédeszközévé is lehet, mint amilyen ész és értelem összeütközésének *disszonáns glisszandója*, és ezúttal még csak nem is a *lira*, hanem az *epika* szerves, tartalmi-formai elemeként.

„Doktor Faustus” című regényében Thomas Mann olymódon viszi végbe a puszta jel e művészi átfunkcionálását, hogy a szedéstükron való jelenlétét költött narrátor-figurájával — közvetve vagy közvetlenül — szóvá téteti, és elemzéssel *konkretizáltatja* az elbeszélés adott pontján betöltött, vonatkozató-tagoló szerepét. „Itt elakadok” — figyelmeztet Serenus Zeitblom, a klasszikus filológia tudós professzora az előző bekezdés (tipográfiaailag három ponttal jelzett) befejezetlenségére, az első fejezet harmadik bekezdésének elején. E részletet tovább idézve, most már azt is megfigyelhetjük, hogy a vizuális megszakítás e verbális hangsúlya mennyire szervesen illeszkedik itt a zenei hatás epikai felidézésének művészi szándékához:

„Itt elakadok, a művészi kudarc és önuralomhiány megszégyenítő érzésével. Adrian maga aligha engedett volna ilyen témát — teszem, egy szimfóniában — ennyire idő előtt előbukkanni, legfeljebb távolról sejtette volna, finoman, rejtetten, alig érzékelhetően. Meglehet persze, hogy az olvasó is csupán homályos, kétes célzásnak érzékeli azt, ami itt most tollam alól kicsusszant, és csak nekem tűnik fel úgy, mint titokszegés és ajtóstul-a-házba-rohanás. A magamfajta ember számára nehéz és szinte frivólnak tetsző, hogy egy számára ennyire drága és már-már körmére égő feladathoz a komponista művészi nézőpontjából lásson hozzá, és a muzsikusként józan játékosságával dolgozza ki.” (I. m. 9.)

Aligha kétséges, hogy Mann itt a *zenei intonáció* hangulati-előkészítő hatását kívánja íróilag felidézni, miközben formált figurájának a szörnyű témától — az elembertelenedett meghitt barát, a fasizálódott Németország kárhózatától — való vonakodását érzékelteti. A megszakítással az embertelenségnek objek-

tíve szörnyű, a tudós gondolat szép rendjét megzavaró mértékét, a logika folytonosságát is meg-megszakító, fájdalmasan toluó érzelmek intenzitását teszi láthatóvá. És ha a tipográfia említett, előző bekezdésbeli „...”-ját ilyenformán valóban a „fülsértő csúsztatás” partitúrajelének tekinthetjük, úgy ezt az utána következő, ironikusan átszínezett magyarázkodást minden bizonnyal a „zenei” intonációba beiktatott, groteszk *parlandónak*. S ez tartalmilag teljességgel indokolt, mivel a szörnyűvel szembeni pusztá vonakodás objektíve tehetetlen, és ezért groteszk.

E „parlandók” vissza-visszatérnek e „szimfonikus” regény során többször is, és tartalmi-érzelmi átszínezettségük egyre gazdagodik közben. A célzás a szörnyű néven nevezésére nő, a tehetetlenség dühhé, a szorongó vonakodás az embertelenség iránti, izzó gyűlöletté. És ennek megfelelően vált át, s lesz a korábbi meghaladásává a zeneileg felidézett emóció is: ami korábban groteszk volt, most pátosszá lett. És az érzelmi telítődés e dialektikus, „sokszólamú” fokozódását, intenzitása magas, „zenei” szintjét az író megint csak úgy érzékelteti, hogy narrátor-hőisével ismét sajátos partitúrajelként elemzetteti a szövegtömböket tagoló, tipográfiai jelalakzatot:

„Gyűlölöm az értelem vétkes megvetését, a bűnös lázadást az igazsággal szemben, silány mítoszok kéjelgő, alantas kultuszát, a tegnapiak mával való, csalárd összecserélését, a nyomorultúl végkiárusító, mocskos visszaélést a régivel és az eredetivel, a meghitt hűséggel, az ősnémekkel, amiből szélhámós-hazugok kotyvasztottak számunkra észvesztő méreglöttyöt. Az óriásmámoreért, amelyet kikortyoltunk belőle mi, örökké mámorra szomjazók, és amelynek bódulatában véghezvittük a gyalázat mértéktelenségét a részeg ujjongás éveit alatt — e mámoreért fizetni kell. Mivel? Már kimondtam a szót, a ‚kétségbeeséssel’ párosítva mondtam ki. Nem fogom megismételni. Kétszer nem győzi le az ember az iszonyatot, amellyel ott, jóval fentebb, sajnálatosan megcsuszamló tollal, leírtam már.

* * *

A csillagocskák is pihentetik az olvasó szemét, értelmét; nem kell mindig a római számjegy erőteljesebben tagoló újramezdése, és semmiképp sem ruházhattam fel önálló fejezet-jelleggel a fenti kirándulást az Adrian Leverkühn által már meg nem ért jelenbe. A tagolást a szedéstükrön e kedves alakzattal világossá téve tehát, e részletet Adrian lipcsei éveiről beszámolva fogom teljessé tenni . . . ezért jogosan kérdelem önmagamtól, hogy vajon ily kusza elemekből egységes fejezet egyáltalában összeállhat-e? Dehát nem kell-e itt arra emlékezni, hogy a fegyelmezett és szabályos felépítés hiányáért már kezdettől szemrehányást kellett tennem magamnak? És ugyanez mentségem is. Tárgyam túlságosan is közel áll hozzám. Főként az ellentét hibázik, a pusztá különbség anyag és formálója közt. A legközelebbi, legizgalmasabb és legsajátabb nem ‚anyag’; a *személy* az, és nem arra szabattott, hogy valamely művészi tagolás céljára szolgáljon. Távol legyen tőlem, hogy a művészet komolyságát tagadjam, de ha a dolgok komolyra fordulnak, akkor félretoljuk a művészetet, és nem vagyunk rá képesek. Csak azt ismételhetem, hogy ebben a könyvben a bekezdések és csillagocskák csupán engedmények az olvasó szemének, és ha rajtam múlnék, az egészet egyfolytában és egy-

lélegzetre, minden tagolás nélkül, igen, bekezdések és megszakítások nélkül vetném papírra. De nem vagyok oly merész, hogy az olvasó világ elé ilyen kíméletlen nyomtatott művel odaálljak.” (I. m. 240—241.)

A nyelv anyagát nagyon tudatosan formáló, anyanyelve több történelmi-táji rétegét is felhasználó Thomas Mann itt mind korábbi, mind későbbi jelentésében alkalmazza a német *Kunst* (művészet, művészet) szót, s az emberi egyén vonatkozásában a pusztán művire utalót veti el. Tudós narrátorával az „anyag” és „formálója” konkrét viszonyát azért boncoltatja, hogy világossá tegye: a művészi szerkesztés elvei nem előre megszabottak, hogy a műalkotásban az emberért pártos művészi állásfoglalás szerint tagolódik az adott valóságanyag. Az író tehát figurájával az alaktalan kitérés vágját leírta, mint a kontrasztot teremt. Annak észrevételére ti., hogy az áradó érzelmeket — zenei intenzitásukat felidéző, költői eszközökkel — hogyan zabolázza meg. Ha korábban a három pontért azért mentegetőzött Serenus Zeitblom, hogy az olvasó még a tipográfiai „szünetjelet” is az emberi, szép arány eltorzulásának, a szörnyű valóságos mértéktelenségének, az emberileg képtelen viszonyok objektív alogikájának csomópontjeleként érzékelje, itt a valóságos művészi arány összefüggésében elemzetteti a nyomdai jelet az író. A „parlando” e helyütt a gyűlölet ésszerű magyarázatát szolgál, s egyúttal feltárja, hogy a valóságos művészi forma még „legtechnikaiabb” mozzanataiban is az adott társadalmi viszonyokat érzelmileg-értelmileg humánusan mérlegelő művészi céltételezésnek, a tartalomnak, alávetett. A „csillagocskák” itt ezek szerint a humánusan pártos érzelem „zenéjének” partitúrajelei.

Mindezzel egyben félreérthetetlenül hozza tudomásunkra az író azt is, hogy az alaktalanság erőivel szemben művében mindvégig a humánusan formáltat védelmezi. A „ha rajtam múlték” olvasóra kacsintó iróniája, az „olvasó világ” számbavételének komolysága és — nem utolsósorban — megintcsak a „nyomatott mű” nagyszerű vívmányaira való, folytonosan fel-felcsendülő hivatkozás nem hagy kétséget efelől. Ha „kontrasztosan” is, de voltaképp éppoly büszkeséggel szól róluk, mint Neruda, aki — idézett és később még bővebben is tárgyalandó, csodálatos ÓDÁjában — a tipográfiát dicsérve, szintén az ember „gyönyörű képességéről” énekel.

E kitérő után — amelyet akár „intonatívának” is nevezhetünk annyiban, amennyiben emberalkotta vizsgálati tárgyunk embert szolgáló minőségét, bevezetésképp, konkrétan „egyényt”, s a „receptióstruktúrát” nyíltan befolyásoló módon is világosabbá tette a művészeti példa — bízunk benne, hogy tisztábban körvonalazódnak a „tipográfiai sík” jelkutatásának humántudományos lehetőségei. A logikai viszonyítás nyomtatott jelesközeinek további szemügyrevételére bátorítanak: immáron nemcsak „makro-”, hanem „mikrostrukturális” elemeinek rövid vizsgálatára. Hiszen — az eddig felsoroltakhoz hasonlóan — „tisztá típusú”, „tisztá jel” a nyomdatechnikailag precizított írásjel, központosítás is. Hálás és specifikusan a társadalomtudományi aspirációjú jel tudomány körébe vágó feladatnak látszik most már azt kimutatni, hogy miként lehet ez a — szintén végtelenen szimplifikált, elvont — jelrendszer is olyan technikai leleménnyé, mely éppilyen voltában működtethető nagy hatósugárral, konkrétan és hasznosan.

Kimutatható például, miként válik a — hangokat vizualizáló betűnél szerényebb, teljességgel „néma” — központosítás épp egyszerűségénél fogva „többnyelven beszélővé”: a sokszorosítható írás egyetemes elterjedtsége révén

maga is univerzálisan *jelentős* vívmánnyá: a *tagolás jelévé* az írni-olvasni tudók számára mindenütt. A vonatkoztatás azon különös indexévé, amely a mondat tani mögött lüktető mindenkori gondolati ritmus irányába jelez: a szöveg szerűtől élesen megkülönböztethető alakzatként, felhívja a figyelmet a mondat adott rendjét meghatározó gondolati összefüggésre, a szintaktikait rendező „szemantikai” elsődlegességére.

E „különjelmatériát” mint az adott szöveg *logikai „kódrácsát”* bemutatva, a jeltudomány a közlést közvetítő közeg összetett voltát, különböző jelrendszerek „rácsozatából” összeálló jellegét bizonyíthatja — és ezzel a sokdimenzionalitás értelmében vett többsíkúságot igazolhat a vetíthető gondolat síktükröképén. E síkdimenziókon túl, a valóság irányába utaló, konkrét funkciójukat vizsgálva bizonyíthatja pontokról, vesszőkről, valóban „puszta” jelekről, hogy elvont „közönyük” mindig csak látszólagos. Hogy éppenséggel a konkrétól megkülönböztetve nem „semleges formák”, hogy csakis azzal azonosítva, és „csalárdul összecserélve” lehetnek „a tévedés és a szofisztika eszközei”, de rájuk vonatkozó funkcióban „az igazságéi”, mert így *van* „érvényük és mezejük a megismerésben”.

A szedéstükrök e „mikrostrukturális” jeleit tanulmányozva, a jeltudomány nemcsak kitüntetett kategóriája, az „elvont formaelem” jelentőségét, hanem egyik kitüntetett tárgya, a már említett „receptió-struktúra” sajátosságát is anélkül tárhatja fel, hogy a szubjektív vizuális tételések ingat talajára szükségszerűen rá kelljen tévednie. Létezik ti. olyan „receptió-struktúra” is, amely erre nem szorul rá, mivel a maga szubjektív közvetlenségében érzékelhető. Ilyen például bármely széljegyzetelt vagy kijegyzetelt könyv is, ahol a maga számára rögzíti a logikai befogadás szerkezetét a befogadó, mégpedig vizuálisan érzékelhető „különjelmatériával”. Nemcsak az olvasott mű keltette gondolatainak látható szöveggé változtatásával, hanem az adott szövegrészlethez való látható „hozzákapcsolásával” is, gyakorlatilag tehát a szedéstükrőkhöz „viszonyuló”, új „szövegtömb”-alakzatok formájában. A jegyzet ennek fordított változata: a „befogadás” tárgyát képező eredeti teszi a saját szöveghez „viszonyuló” részletté. A lapokra vagy füzetbe írt jegyzet, persze, lehet kuszább vagy rendezettebb és említett szerkezeti áttekinthetősége ehhez képest könnyebb vagy nehezebb. Ezt az esetlegességet természetesen szintén kiküszöbölheti a tipográfia: tagoló jeleinek „metszett profilja” révén tehát a legszubjektívabb „receptió-struktúrákat” is pontosan elénk rajzolja.

E tényt kiváltképp szerencsésen példázzák a lenini „Filozófiai füzetek” könyvpéldányai, melyekben Lenin olvasójegyzeteit tette minden részletében szemlélhetővé az okosan tipografizáló nyomdatechnika. A könyv mottónkul választott részletét azért nevezhettük bevezető mondatunkban feltűnőnek, mert az egyéni „jelmatéria” tipografizált változata itt már nem is nyugalmas struktúrát, hanem valóságos *dinamizmust, mozgalmass-aktív folyamatot* érzékeltet — és pedig ezúttal mint csupán saját használatra készült *olvasati* jellegzetességet, tehát minden szerzői, publicitásra irányuló szándékosság nélkül.

Hogy mindezt bizonyíthassuk, mindenekelőtt azt kell tudomásul vennünk, amit a lenini gondolatot vizualizáló közlésközeg a maga egészében közöl. *Tartalmát* tehát, mely a fogalmak szofisztikus önállósításától óv és valóság-tükrökép jellegükre figyelmeztet — Hegelt helyesbítve. Ez utóbb említett többletet azonban, azt a ténytet tehát, hogy a lenini megállapítás gondolati formáját tekintve *parafrázis*, már nem a fogalmak betűképei és még csak nem is

a logikai „jelrács”, hanem egy újabb, ezektől megintcsak eltérő „jelmatéria” révén érzékeljük: az idézőjelek révén.

Az idézőjel — e két-két (esetenként csak egy-egy), egymással szemben mindig szimmetrikusan elhelyezett, aprócska párhuzamos — mintegy közrefog, elkülönít bizonyos szövegrészeket a többiektől. Valaminő, köztük levő távolságra utal — melyet azonban nem mint ritmikai cezúrát érzékelünk. Ez az a „tisztá” jel, amely valóban „szegmentálja”, ténylegesen „felszeleteli” az adott szöveget (közlésközeg-szövetet), és a maga módján valóban „ekvivalens”, egyenértékű szeleteit (ha tetszik: az adott „szöveg-halmaz ekvivalens részhalmazait”) hozza létre, de szövegösszefüggésre *nem* utal. Ellenkezőleg: az általa „közrefogottaknak” az adott szöveg „szintaktikai”, illetve „szemantikai síkjától” való eltérését, tehát a vizualizált gondolat *saját* logikájától független létét szemlélteti.

Az idézőjel különös — egyébként köztudott és alighanem a szerzői jog sajátos visszfényeként kialakult — jelértéke tehát abban áll, hogy egy *más* személytől eredő gondolat (esetleg egy adott szerzői attitűd más árnyalata) irányába mutat — bármely szerző szövegében elkülöníti a nem tőle származó, nem vállalt vagy csak fenntartásosan sajátjának (esetleg költött figura beszédének) tekintett részeket. Kevésbé köztudott most már, hogy milyen sokoldalúan *értékes* jel e két-két, egymással mindig „szimmetrikus oppozícióba” állított párhuzamos — mégpedig korántsem ezen mimetikus-dekoratív vagy éppen geometriai-logikai „szépsége” miatt, hanem mert sokfajta összefüggés vonatkoztató indexe.

Mindenekelőtt: könnyű észrevenni, hogy voltaképp sajátos, szövegben belüli széljegyzetet jelöl: egy idegen gondolathoz való, *saját* viszonyulásmódra utal, ha tetszik: „közléalanyok” adott viszonyára. És ezért már nem pusztán gondolati-logikai összefüggésekre, hanem különböző egyének adott viszonyára irányuló vonatkozásjel: *egyéni viszonyjel* a maga hűvös, absztrakt mivoltában is.

Másodszor: e jel az olvasat-textúrát is végső soron aszerint tagolja, hogy mi abban a *saját*, illetve *nemsaját*. Így azután voltaképp az *elsajátítás ritmusjelévé*, összességében egy adott *elsajátítási* logika *jelrácsává* alakul, és az ún. „befogadói struktúrát” mint *egy elsajátítási folyamat* lépésről lépésre változó szerkezetét, *dinamizmusát* szemlélteti.

Elég rápillantanunk a lenini olvasatrészletre, és azonnal érzékeljük, hogy az „idézőjelrács” nem ad ritmusábrát, a mondatnival ellentétben, önálló logikai szerkezetként nem elvonatkoztatható. Ugyanakkor azonban az is jól látható, hogy ez idézetek nem *zavarják* a központosás-jelezte rendet, hanem — „metszet”-voltukban is — abba beleillesztettek. Egykori független létüket jelezve is, az adott sajátlogika függésében jelennek meg a szövegben, a központosás logikai „jelrácsán” belül. E kettős „jelrács”, ha tetszik, „*kódrácsfüggvény*” tagjaként azonban az idézőjel újabb fontos összefüggésre utal. Arra ti., hogy a *nemsaját* csakis a *saját* (gondolatmenet) alávetettségében kerülhet be bármely szövegbe, tehát egy *válogatási folyamat* eredményeként. Így az *elsajátítási folyamat* most már mint *mérlegelő-értékelő folyamat* válik láthatóvá, és az idézőjel mint *értékelő, értékelő tevékenységre utaló* jel, mint ezen aktivitás sajátos „tükör”-*mércéje*.

És ebben az értelemben valóban minden citatologikus önkény, a közlés objektív tartalmán való minden erőszaktétel nélkül beszélhetünk egymástól logikailag független szövegrészeket *minőségi ekvivalenciájáról*, és az idézőjelről is, mint *egyenértékjelről*, mert mindenütt egyaránt egyének tárgyias viszonyára utal a szöveg síktükrén. Kétségtelenül „jelölő” funkcióban „működik” a szövegekben, s így kétségtelenül ugyanott *vannak* „jelöltjei” is. E funkció

azonban nem pusztán „sík-”, hanem valódi „mélydimenzióban” feltárva — a többi alakzathoz hasonlóan — azt érteti meg velünk *tiszta jelbeszéddel*, hogy nem a „jelölő” jel „jelöl”, hanem az ember értékkel.

2. AZ ELSAJÁTÍTÁS JELZETT CÉLIRÁNYA

Miféle rendbe sorolhatók most már szóban forgó szedéstükör-részletünknek éppenséggel legfeltűnőbb jelei? Vajon bizonyítható-e valamiféle mérce-jellege ezeknek a szedéstükörből élesen kirívó geometriai alakzatoknak, tördelési rendellenességeknek is? Bizonyítható. És éppen azzal, hogy mindjárt megállapítjuk róluk, hogy ezek a szó legszigorúbb értelmében *egyéni* mércék. Olvasatunkban természetesen egyéni jelek tipográfiaileg rendezett tükörképét látjuk, ami itt rendhagyó voltuk felismerhetőségét növeli. Másfajta rendet szemléltető voltukét — ezt kellett volna mondanunk, hiszen valójában egy olyan írástechnika eszközei, amellyel az elsajátítás alanya a közvetlenül általa és számára lényegesnek ítélt passzusokat — mindenféle elvont formákat, vonalat, karikát, téglalapot stb. stb.-t alkalmazva — kiemeli.

Mindannyian ismerjük a jegyzetelés, „ceruzával a kézben olvasás” e sajátos „op-artját”, melynek ábrái azért oly szeszélyesen szabálytalanok, mert felrajolásuk mindig a pillanatnyi szituációhoz tapadó. Ahhoz tehát, hogy éppen miféle helyzetben olvasunk és éppen mi van kéznél: miféle ülő- vagy fekvőalkalmatosság, milyen írószerszám, mennyi hely a papíron vagy a könyvben stb. stb. Minden feloldhatatlanul véletlen jellegű e jelek alakját, színét, nagyságát és az írólap síkjához viszonyított helyzetét illetően, csak épp az adott szövegrészlethez való viszonyuk nem véletlen. Minden esetleges benünk, csak éppen az törvényszerű, hogy közvetlenül saját magunk számára való lényegi kiemelések, saját elsajátítási logikánk *lényegi jeltárcsái*.

Ezek az egyéni jeltárcsok a széljegyzettel történő „szövegtömb-viszonyítás” vizuális érzékelhetőségét annyiban fokozzák, amennyiben egyfajta zárt formát kölcsönöznek nekik geometriailag, s éppígy az elsajátítási folyamat más mozzanatainak is. Dinamizmusuk eredeti dialektikájának egy-egy közvetlen összefüggését mintegy egyéni ábrák formájában is vizualizálják, és finomabb, „mikrostrukturális” elemeit ezáltal gazdagabban, konkrétabban engedik felszínre bukkanni, mint a viszonyítás általánosabb jelei. Nagyban hozzájárulnak tehát ahhoz is, hogy az egyéni olvasat alapján a jeltudomány — megint csak nem önkényes tételezések, hanem tárgyas-gyakorlati bizonyítékok alapján — egyszerre mutathassa ki bármely „receptió-struktúra” legegységibb és legáltalánosíthatóbb jegyeit.

Idézett olvasatrészletünk marginálisan elhelyezett, párhuzamos függőlegesei, valamint egyik megállapításának keretben való középre-vetítettsége az egyéni technika szemléletességének tipográfiai felfokozását, az eredetit értő, okos tipográfiai rendezőelvet kivételes plaszticitással teszi láthatóvá. Választott példánk fő előnye azonban mégsem ebből, hanem abból a körülményből származik, hogy a lenini olvasat nem is akárhogyan, hanem a lehető legoptimálisabb módon *bizonyítja* a szubjektív jel objektív összefüggésekre utaló jellegét.

Mindezt természetesen nem holmi vallásos felsőbbrendűség-tisztelet mondatja velünk, hanem a tények tisztelete. Az olvasatból ugyanis tényszerűen megállapítható, hogy az elsajátítás válogató-értékelő jellege Leninnél tudatosított módszer és elmélet, hogy az *elhatárolást meghatározássá alakítja*, és —

amint láthattuk is — épp ezt foglalja keretbe az olvasata egyéni csomópontjait jelző kiemelésekben.

Az elmondottak tükrében azonban most már végképp elégtelennek tűnik a „befogadás” terminus, hiszen a voltaképpeni folyamat szemmel láthatóan nem pusztán elfogadó, hanem egyúttal adó is; nemcsak szemlélet, hanem cselekvés is egyben: „adás” és „vétél” („output-input”) folytonos és ellentmondásos egysége. Csomópontjait illetően pedig még egyebet is észre kell vennünk. Olyasmit, aminek jelenlétét voltaképp kezdettől természetesnek vettük, amely azonban e helyütt szinte már hangosan követeli középponti jelentőségének kiemelését.

Továbbra is jeleink hasznosságának bizonyításához ragaszkodva, előbb arra utalunk, hogy az idézett olvasatrészletben a geometrikus különjelek — szedéstükröbéli helyzetükből láthatóan — *konklúziókat*, az idézőjeles értékelésekből leszűrt *végkövetkeztetéseket* foglalnak keretbe: *irányít* szemléltetnek az elsajátító-értékelő folyamatban. Ezzel azonban, épp az olvasat legegényibb csomópontjaira, legsajátabb logikai mozzanataira utaló jelrácsozat mögül, minden emberi elsajátítás — tevékenység, formálás — „előttje” bukkan látóterbe: *a cél*.

Mondhatnánk úgy is, hogy „a tipográfiai sík ezen újabb jelmatériája a közlés egy újabb jelentéssíkját” szemlélteti. Mondhatnánk, ha a jel geometriai *síkdimenzióit* kívánnánk hangsúlyozni e síkon túlmutató *funkciója helyett*, ha a közlés *közegét* akarnánk előtérbe tolni *szubjektuma* helyett, és valaminő szubjektivistikus *jelentését* elfogadtatni objektívált *tartalma* helyett.

Mondhatnánk, sőt éppen így kellene mondanunk, ha a „jelmatériákat” mint a valóság matériájától függetlenített, „triadikus jelviszonyok” különvilágát kívánnánk tárgyalni, és — humántudományos igénnyel — nem azt bizonyítani róluk, hogy valamennyi alakzatukban és szerkezetükben a háromdimenziós emberi viszony jelei. Mondhatnánk tehát, ha e ponton most már végképp nem riadnánk vissza attól a felmerülhető látszattól, hogy a cselekvő szubjektumot, akiről végre is kezdettől szó van, pusztán kétdimenziósnak, mélységnélkülinek, laposnak, tehát vagy e síklapon „levezethetőnek”, vagy — társadalomtudományi aspirációkkal — „jelelméletileg” elhanyagolhatónak tekintjük.

Előtérbe állítását azért halogattuk idáig, mivel komoly szándékunk volt, hogy e kísérlet jellegű bevezetővel a szemiotikai-formállogikai felismerések dialektikus materialista felhasználhatóságát védelmezzük, és mert ilyen alapon éppenséggel eddigi elemzéseink közvetítése révén mutathatunk most rá arra, miként vezetnek el a jelek *szükségszerűen* a célirányosan tevékenykedő emberi egyénhez azon egyszerű oknál fogva, hogy az ő jelei.

Csak most, hogy a nyomdai jelből mint az ember egy sajátos technikai leleményéből talán nem egészen sikertelenül következtettünk vissza a céloosan tevékenykedő egyénre magára, határolhatjuk el magunkat bizonyos, univerzálisan „szemiotizáló” világfelfogásoktól — egyelőre csak általánosságban, de most már feltehetően ama látszat kockázata nélkül, hogy a fürdővízzel együtt ki akarjuk önteni a gyereket is. A jeltudomány oly sok művelője — tudja, nem tudja, de — éppen ezt kockáztatja akkor, amikor a formállogika valóságos illetékességi területeiről közvetlenül átcsapva, romantikus társadalomtudományi kalandozásokba bocsátkozik. Olyasmit követel ilyenkor, ami már semmiképpen sem tudomány, hanem merő képzelgés, és aminek ideológiává fejlesztése a lehető legegységertelműbben emberellenes.

Összefoglalva tehát: a konkrét viszonylatai meghatározottságában célosan tevékenykedő egyén világból való kitagadásának és egy fiktív, „öntörvényű” jelvilág pusztá, árnyékszerű „mögöttesévé” redukálásának logikai irracionálisától határoljuk el magunkat éppen most és itt. Most, amikor egy olvasatban szemlélhettük, hogy az egyén már elvont ábráival is képes jelezni alkalmaszáguk letagadhatatlanul konkrét célirányát, és itt, ahol a szóban forgó olvasóegyen: Lenin. Lenin, aki — előre megfontolt szándékkal — *csakis* az emberi célosság vonatkozásában hajlandó „kimetszeni” a „teleologikus szubsztanciát” elemző Hegeltől elsajátíthatót:

„Az ösztönszerű ténykedés” (Instinktar-tiges Tun) „végtelenül sokrétű anyaggá forgácsolódik szét”. Ezzel szemben „az intelligens és tudatos ténykedés” a „hajtóindíték tartalmát” (den Inhalt des Treibenden) „a szubjektummal való közvetlen egységből kiemelve, tárgyiasságként viszi ez elé” (a szubjektum elé). (I. m. 75.)

Ismételt hivatkozásunkat Leninre tehát ismét nem merő tekintélytisztelet sugallta, hanem e különleges olvasat ama bizonyítható sajátossága, hogy minden szubjektív értékelése objektíve lényegre törő, és ezért a gyakorlat minden előzetes megszorítás és kísérletező kontroll nélkül, közvetlenül igazolja. Ellenőrzéséhez elegendő bárkinek csupán saját munka-, vagy, ha tetszik, alkotótevékenységére gondolnia, és azonnal felfedezheti az alakító folyamat szerkezetének e sajátos háromdimenzionalitását. Rábukkan: (1) önmagára, mint az alakítás aktív „tényezőjére”, alanyára, (2) többé-kevésbé világosan körvonalazott, de feltétlenül maga elé tartott-tűzött céljára, és (3) valamilyen, tőle független objektivitásra (tárgyra), melyet a cél elérése érdekében — így vagy úgy — „meg kell dolgoznia”.

A jegyzetelő olvasat sajátos pillanatfelvétel, mely mindezt a történet szakaszában rögzíti, és az elvont jel benne — a központozástól a különkiemelő keretig — voltaképp folyvást azt jelzi, hogy ez a történet cselekvés, mely egy konkrét cél irányában feszült. A szóalakzatok betűképeitől eltérő, illetve közülük kirívó voltával e ténylegesen elvont formaelem nemcsak a tiszta láthatóság szempontjából *egynemű közeg* itt, hanem annyiban is, amennyiben képes érzékeltetni egy egyéni logikát, egy konkrét céltételezés valóságos „honnan-hováját”. Valóban egyfajta „termékeny pillanatot” vizualizál: ahhoz hasonló feszültséget teremt a „tipográfiai síkon”, mint aminőt egy olyan fotón vagy festményen érzékelhetünk, amely — a gondosan kiválasztott és sorbarakott, hibátlan tégláktól kezdve, a „kézhez álló”, szükséges szerszámokon át, egészen az elkezdett házfalig — mimetikusán minden fontosat elénk tár, amit egy meghatározott munkatevékenységhez odakészített valaki. Célirányos rendbe sorolt tárgyak tükörképe látható itt, s éppilyen rendjük hiányát érzékeltet: rendezője után „kiált”. Éppígy utal tehát ama *valakire*, aki e képsíkon látható „jelek” szerint feltétlenül tevékenykedett és tevékenykedni fog valahol, ha nem is látható, hanem kívül van e síkon.

Elvont jelmatériája által és a maga — tipográfiai — síktükörképén ilyesféleképp utal valóságos alanyára a rendezett gondolat. A Lenin-olvasatban szintén ott áll minden, amit *valaki* — ezúttal egy célos önépítéshez — gondosan

kiválasztott. Az elsajátítás *célját és eszközét a maga felismert elvi különmeműségében* tükröző és itt betűképekké lett fogalmak — „pontosan, szépen, ahogy a csillag megy az égen”, a megfelelő célirányos rendbe sorolva. S rendjük e szép logikáját a tagoló jel-, illetve „szövegtömb”-alakzat vizualizálja közvetlenül: érzékelhetően utalva e rend innen „hiányzó”, „e tükörsíkon kívül tartózkodó”, valóságos alanyára.

Optimális típusú olvasatunk optimálisan igazolja az ilyen, síkon túli dimenziókba is elhatoló jeleméleti vizsgálódásokat, amennyiben cél és eszköz elvi megkülönböztetését mint az emberi elsajátítás felismert specifikumát most már — módszertani következtetésként is sorba-rendezve — „különjelmatériával” szemlélteti. *Szöveg és geometriai rendezőelv* imént említett tartalmas, tartalomra utaló feszültségét mint elméletet és közvetlen gyakorlatot, a szó szoros értelmében mint elmélet és gyakorlat szemlélhető, komplex egységét mutatja be:

„A cselekvés következtetése” . . . Hegel szemében a *cselekvés*, a gyakorlat *logikai „következtetése”*, logikai alakzat. Ez igaz is! Természetesen nem abban az értelemben, hogy a logikai alakzatnak az ember gyakorlata a más-léte (= abszolút idealizmus), hanem vice versa: az ember gyakorlata, milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögzítődik az ember tudatában. Ezek az alakzatok éppen (és csakis) e milliárdnyi ismétlődés következtében bírnak az előítélet szilárdságával és axiomatikus jelleggel.

NB

1. premissza: *a jó cél* (szubjektív cél) versus *valóság* („külsőleges valóság”)
2. premissza: a *külsőleges eszköz* (szerzám), (az objektív)
3. premissza, azaz a következtetés: a szubjektív és az objektív egybeesése, a szubjektív eszmék próbája, az objektív igazság kritériuma.

NB

(I.m. 201.)

A most idézett kiemelésnek a rögzítődés történelmi mechanizmusát érintő részlete közismert. Kevésbé kiemelt azonban az a vonatkozása, hogy — a gyakorlatról szólva — Lenin az elsajátítási folyamat mechanikussá lett és bizonyos fokig mechanizálható (tehát mind a társadalmi szokásmechanizmusok, mind az egyénileg kialakított feltételes reflexek, valamint felismert módszertanuk) forrásául is a konkrét és *célos egyéni* gyakorlatot jelöli

meg. Mostani vizsgálódásunk szempontjából azonban ennél is fontosabb azt észrevennünk, ahogyan itt a szubjektív olvasat „különjelmatériája” az emberi elsajátítás objektív dialektikáját geometriai rendbe sorolja, „a tisztán logikaival egybeesőn” szemlélteti. A passzus tartalmának számunkra leszűrhető, legfőbb tanulságát, azt tehát, hogy a dialektikus oksági láncolat egy-egy kauzális sorának egyoldalú abszolutizálása értelmetlen, a tagoló jelstruktúra már-már mimetikusan érzékelteti itt. *Nemcsak a tiszta láthatóság szempontjából bizonyul egynemű közegnek, hanem tárgy és cél lényegileg egybeeső mozzanatait szemléltető voltában is. Önaktivitásuk mítoszait a közlésjelek — mind az „üresek”, mind a fogalmak betűképeivé szedettek — így szinte „maguktól” cáfolják. Egyszerre közlik és jelzik, hogy csakis célos összerkesztettségük révén nyerték el konkrét tárgyi (ez esetben: filozófiai szöveg-) „méltóságukat”.*

A tárgyak e méltóságára az idézetben a „jó cél (versus valóság)” kurziválása utal külön is, és egy másik olvasatrészletben újabb, kettőskeretű egyéni-lényegi jelrács:

Nagyon jó az **Enciklopédia** 225. §-a, ahol az („elméleti”) „megismerés” és „akarás”, a „gyakorlati tevékenység” úgy van ábrázolva, mint két oldal, két módszer, két eszköz mind a szubjektivitás, mind az objektivitás „egyoldalúságának” megszüntetésére.

(I.m. 192.)

Ha észrevevessük, hogy a „megismerés” a tárgy magánvaló tulajdonságainak felderítésével és az „akarás” számunkra valóvá alakításának konkrét célkitűzésével egyenlő e megállapításban, akkor megértjük azt is, hogy az adott olvasat alanya „egyéni tanulásában is” milyen eltökélten koncentrált mindarra, ami a szubjektivitás vagy az objektivitás társadalmilag veszélyes — mert mindkét formájában bénító — abszolutizálása ellen szólt az adott „tananyagban”. Leszűrt konklúziója azonban éppígy irányul a gyakorlat (a „praxis”) elvont magánvalóvá légiésítése ellen is. Hiszen tudjuk, Hegelt tanulva, Hegelt korrigálja Lenin ebben a jegyzetben: éles tollal „metszve ki” mindenütt Hegel „istenkét”. Nem joggalan tehát arra következtetnünk, hogy megállapításában a „gyakorlati tevékenység” a tárgynak a cél eszközüvé és a célnak a tárgyalakítás módszerévé változtatásával egyenlő, az „egyoldalúság kiküszöbölése” pedig azzal, hogy az előbbi nélkül tárgy és alany és cselekvés egyaránt *dimenziótlanná* lesz, és ezáltal „nemjová”: *minősíthetellenné, árnyszerűvé, misztifikálhatóvá.*

Szabadjon itt egyelőre szövegszerű bizonyítás nélkül leszögeznünk, hogy a hegeli egyoldalúság leküzdése, mint konkrét és *tudományosan jó cél*, a misztifikáció említett, társadalmi veszélyessége miatt jelenik meg olvasatunk alanyának legsajátabban egyéni céljaként. Ez utóbbi újabb „olvasati” példáját szemügyre véve térhetünk vissza jeleinkhez, és szólhatunk arról, ami már eddig is minduntalan élénk bukkant, de eddig említetlenül hagytuk, mivel épp a konkrét munkafeladat — itt: a *tudományosan jó cél* — összefüggésében pillantható meg a legközvetlenebbül.

Voltaképp arról van szó, amit „jelelméletileg” akár az általunk említett *kódrács-függvény* „értelmezési tartományának” is nevezhetnénk, s amit szabatosan *átértékelésnek* nevezünk. Egészen metaforikusnak mindazonáltal az „értelmezési tartomány” kifejezés sem tekinthető itt. Az alább következő szedés-tükör-részlet „különjelmatériája” ti. ténylegesen az *értelmezés* előzetes, az idézőjelekkel értékelt „metszeteket” létrehozó „tartományát” szemlélteti: az átértékelés folyamatát mint *átértelmezést*, mint az adott „anyag” adott célnak megfelelő, s fentebb leírt „áthangolását”:

Ez az eszme magasabb, mint a tekintett megismerés eszméje, mert nemcsak az általánosnak, hanem a teljességgel valóságosnak méltóságával is bír... (320—321)

... A cél tevékenysége ezért nem maga felé irányul, hogy felvegyen magába és sajátjává tegyen egy adott meghatározást, hanem ép-penséggel arra, hogy a saját meghatározását tételezze, és a külsőleges világ meghatározásainak megszüntetése révén magának megadja a realitást külsőleges valóság formájában... (321)...

(I. m. 198.)

A szedés hasábszerkezete és az elválasztó tengelyként alkalmazott két-két függőleges a hegeli és a lenini szöveget szótárszerűen állítja szembe egymással: az olvasat egyéni lényegi jelrácса itt a parafrázis létrejöttének „*lefordítás-travesztia*”-jellegét rögzíti. És ezzel voltaképp „mind a szubjektivitás, mind az objektivitás egyoldalúságának megszüntét”, a *nemsaját saját*ba való átcsapásának pillanatát szemlélteti: a két-két függőleges itt ezen átcsapás vizuálisan érzékelhető „csomópont-tengelyeként” funkcionál.

E csomópontok jelentőségére szintén lényegi jelrácсok figyelmeztetnek ebben az olvasatban — a célosan tervezett változásfolyamat szerkezeti mozzanatait is úgy tárva fel számunkra, mint az anyagi mozgás objektív törvényszerűségeivel egybeesőt:

Ezek a „csomópontok” ellentmondások egységét jelenítik meg, mikor a lét és a nem-lét, mint eltűnő mozzanatok, egybeesnek egy pillanatra, a mozgás (= a technika, a történelem stb.) adott mozzanatában.

(I. m. 264.)

A gyakorlat magasabb, mint az (elméleti) megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a <puszta> közvetlen valóság méltóságával is bír.

„A cél tevékenysége nem önmagára irányul...

hanem arra, hogy a *külsőleges* világ meghatározott (oldalainak, vonásainak, jelenségeinek) megszüntetése révén, *magának megadja a realitást a külsőleges valóság formájában*”...

A változásfolyamat ugrásszerű, „csomópont”-mozzanatainak objektív egyetemességét hangsúlyozva, a marxi—engelsi törekvéseket folytató Lenin nemcsak a hegeli, hanem mindenféle idealisztikus, elvont „kreativitás”-elvet defetisizál. Valóságos potenciáljukban felismert és tudatosan mozgásba hozott anyagi erők ellentmondásos egységének láttatja az ember által létrehozottat is: tehát nem merő „történésnek”, de nem is „teremtésnek”.

Az imént látott átértékelést követő konklúzió már ilyen egységként emelkedik ki, és kontrasztjában még világosabban érzékelhető, hogy az emberi elsajátításban az átértékelés a meglévőnek a még meg nem levőhöz, a *cél és eszköz egymeműsítéséhez*, tehát az új minőség létrejöttéhez átvezető, közvetítő mozzanata:

NB

Az ember tevékenysége, aki objektív képet alkotott magának a világról, **m e g v á l t o z t a t j a** a külső valóságot, megszünteti annak meghatározottságát (= megváltoztatja egyik vagy másik oldalát, minőségét) és ily módon megfosztja a látszat, a külsőlegesség és semmisség vonásaitól, magán- és magáért- valóvá (= objektíve igazzá) teszi.

||| NB

(I. m. 202—203.)

És hogy *mi* ez az új objektív igazság, azt ismét tanulságosan szemlélteti itt a lényegkiemelő egyéni jelmatéria. A ritkítás és a marginálisan elhelyezett „jól megjegyezd”, valamint a függőlegesen kétszeres nyomatéka jelzi a h u m á n ú s a n *jó cél* megvalósítását: (1) a Hegel által dialektikusan feltárt, de mindjárt a világszemlelmet adományozott emberi képesség tudományos szintű vizsgálaperelését, és (2) a tárgyak „semmijének” az emberi gyakorlat valóságos „valamijévé”, eszközévé tételét, természeti vagy ideológiai haszontalanságuknak hasznossággá alakítását, humanizálásukat. (S hogy mennyire *jó* ez a cél, azt nemcsak a lenini következtetés időtállóságán, de napjainkig tartó időszakán is lemérhetjük akár a modern irracionalista filozófiai és művészeti irányzatok fordított előjelű gyakorlatán, mely nem egyéb, mint tevékenység és „anyag”, azaz: munka és tulajdon — ma már objektíve irracionális, a termelőerők adott fejlettségének ellentmondó, szubjektivistikus — szétválasztásának közvetlen visszfénye. Egészen nyilvánvaló, hogy Lenin itt nemcsak az EMPIRIOKRITICIZMUS módszertani bázisát szilárdította, hanem, hogy Hegel miszticizmusának következetes elvetésével voltaképp már a modern miszticizmus deklarált semmijét és látszatigazságait is humánus mérlegére tette és elvetette.)

3. AZ EMBERI, SZÉP ARÁNY OBJEKTÍV MÉRCÉJE

Sajnos, e helyütt nincs terünk rá, hogy akár csak legdöntőbb felismeréseiben is nyomon kövessük e jegyzetfüzetek gazdag gondolati anyagát — amihez azért érdemes, a legkülönbözőbb társadalomtudományi témákat kutatva, ma is újra

meg újra és „friss szemmel” fordulunk, mert valóságos módszertani, illetve „finomszerkezeti” kincsebányója a materialista dialektikának. E dolgozat keretében azonban meg kell elégednünk azzal, hogy az olvasat lényegi jelrácsozata mögé még egy-két további helyen is bepillantunk, és segítségükkel igyekezzünk meglátni a rossz egyoldalúságok leküzdésének még két, döntő előfeltételét: az *inherens mértéket és mércét* — mind a tárgy, mind a cél vonatkozásában. Vizsgáljunk meg tehát először is egy sajátos alakzatú, kettős kiemelést:

If I'm not mistaken, there is much mysticism & 'üres' pedantéria Hegel e következtetéseiben, de zseniális az alapeszme: mindennek mindennel való világméretű, mindenoldalú, eleven összefüggése és ennek az összefüggésnek tükröződése — ,materialisztikusan feje tetejére állított Hegel' — az ember fogalmaiban, amelyeknek szintén csi-szoltaknak, kerekdedeknek, rugalmasaknak, mozgékonyaknak, relatívaknak, kölcsönösen összefüggőknek, az ellentétekben egységeseknek kell lenniök, hogy átfogják a világot. Hegel és Marx művét folytatni annyit jelent, hogy *dialektikusan* fel kell dolgozni az emberi gondolat, a tudomány és a technika történetét.

És a „tisztán logikai” feldolgozás? ,Az egybeesik.' Az egybe *kell* hogy essék, mint a „Töké”-ben az indukció és a dedukció.

(I. m. 129—130.)

Az adott elsajátítási folyamat e sokszorosán „lényegjelzett” pontján tartalmilag láthatóan nem az az új, hogy alanya az anyagi valóság objektív dialektikájának szubjektív-gondolati tükörképét misztikus önállósításától elhatárolva nevezi zseniálisnak és ítéli elsajátítandónak, hanem, hogy mindezt mint *átfogó és egyértelműen elkötelezett tudományos programot* fogalmazzza meg. Eljárásának metodikai oldala, hogy „mindennek mindennel való világméretű, mindenoldalú, eleven összefüggését”, az objektivitásnak e legegységesebb (és *induktíve* megállapított) *inherens mértéket* „materialisztikusan fejtetőre állított” voltában gondolatilag kiemeli, és átfogóan érvényes *tudományos mércévé* (*dedukciós* alappá) teszi. Lényegkiemelő különjelmatériájával pedig most épp e metodikai-logikai összefüggést érzékelteti vizuálisan.

A dialektikus a „tisztán logikaival . . . egybeesik . . . , mint a ,Töké’-ben az indukció és a dedukció”: a „k e l l” tipográfiaileg kihívó volta tehát éppúgy nem egy szubjektív kellés betűtükörképe itt, mint ahogyan a marginálisan elhelyezett kisebb keret sem pusztán alakzatként, hanem tartalmilag is igazoltan *mérce* jellegű.

A mérce — újra hangsúlyozzuk — : viszonyítási alap, és a kettős konklúziót, illetve kettős követelést magába ölelő két keret egymás mellé helyezése: geometrikus viszonyítás, melyben a mérce szerepét láthatóan a szedéstükrön kívüli, s a marxi műre történő utalást magába foglaló keret tölti be. Nyilván-

való, hogy Lenin itt a saját követelését méri meg A TŐKE mércéjével, és az is nyilvánvaló, hogy e viszonyításnak a marxi metodika irányába utaló *kellése* nem a dogma mércéje, hanem az objektíve helyes módszer *mértéke*, és az adott olvasó igazi teoretikus fogékonyságának „tanújele” egyben. Szemlélteti azt a közvetlen logikai összefüggést is, amely a „korelméletekben” jártas, és saját, kialakult állásponttal rendelkező kutató elsajátításmódjára jellemző, s amely nem egyéb, mint a valóban korszerű biztos kiválasztása és a pusztán divatos, illetve a vulgarizált félretolása.

A rendhagyó szedéstükör ilyenformán azt segít észrevennünk, hogy Lenin a különféle „modern” és „méghödebb”, irracionalista és pozitivistá filozófiák századforduló dömpingjében is képes tévedhetetlenül kiválasztani az (esetleg nemdivatos, de) objektíve tudományosat, vagy — ami ezzel „egybeesik . . . egybe kell hogy essék” — az objektíve leghaladóbbat.

Egy másik — „belső” (a legsajátábbra utaló, mégbeljebbtördeléssel kiemelt) — konklúzió szó szerint is bizonyítja, hogy a marxi gondolati vívmányokkal való egybeesés követelménye éppenséggel a dogmatikus szűklátókörűség leküzdésére, ismét: az egyoldalúság kiküszöbölésére irányul Leninnél:

(. . . egyáltalában egy filozófiai rendszert cáfolni nem azt jelenti, hogy elvetjük, hanem hogy továbbfejlesztjük, nem azt, hogy helyettesítjük egy másik — egyoldalú — ellentett rendszerrel, hanem hogy belefoglaljuk valami magasabba) . . .

(I. m. 151.)

S hogy e követelés mennyire közvetlenül a dogmatikus anatómiák ellen irányul, azt ismét „sajátlényegi” jelszó emeli ki ebben az olvasatban:

**A LOGIKA
KATEGÓRIÁI
ÉS AZ EMBERI
GYAKORLAT**

Amikor Hegel arra törekszik — sőt olykor: erőlködik és kínlódik —, hogy az ember célszerű tevékenységét a logika kategóriái alá sorolja, mondván, hogy ez a tevékenység „következtetés” (Schluss), hogy a szubjektum (az ember) a „következtetés” logikai „alakzata” valamelyik „tagjának” szerepét játssza s. i. t. — **EZ NEMCSAK ERŐSZAKOLTSÁG, NEMCSAK JÁTÉK, EBEN IGEN MÉLY, TISZTÁN MATERIALISZTIKUS TARTALOM VAN.** Meg kell fordítani: az ember gyakorlati tevékenységének milliárd és milliárd esetben kellett az emberi tudatot a különböző logikai alakzatok ismétlésére készítenie, hogy ezeknek *axióma* jelentőségük lehessen. Ezt nota bene.

NB

NB

(I. m. 174.)

Könnyű megállapítanunk, hogy a kereten belüli legfeltűnőbb „jelmatéria” éppenséggel „fettverzál” volta véletlen jellegű, de a közléstartalomra odafigyelve azt sem nehéz észrevennünk, hogy az adott részlet jelszerű kiemelése megintcsak nem véletlen, hiszen a tartalmat logikailag mintegy kettéosztja: egy *nem-saját* és egy *saját* gondolatsor tükörképére különíti el. E kettéosztás tehát már ismerős annyiban is, amennyiben a „fettverzál” itt mintha ugyanúgy „szótár-tengelyként” működne, mint korábban az átértékelés „csomópontjeleiként” funkcionáló függőlegesek. Az elválasztó „tengely” ezúttal vízszintes, és nem is lehet más, mert *szövegrészlet*. Nem „üres”, hanem *tartalmas*; *fogalmi*, nem pusztán jelszerű: az elsajátítás adott, „csomóponti” mozzanatára nem csupán utal, hanem azt fogalmilag *tükrözi*. Antidogmatikus követelést foglal magába: *az elsajátíthatóra figyelmeztet a torzult felismerés vonatkozásában is*. Itt tapasztalható, új mozzanatát tehát az adott elsajátítási folyamat lényegkiemelése ismét egyszerre közli és szemlélteti: azt az objektív összefüggést ti., hogy az inherens mérték szerinti elemzés, az ennek megfelelő tudományos mérce alkalmazása esetén az *átértékelés az objektív értékek átmentésével egyenlő*.

És ha most már ennek szem előtt tartásával, újra elolvassuk a szöveget, teljesen világosan látjuk, hogy a széljegyzetben Lenin a már másutt is megfogalmazott jegyzetbeli tartalmat itt nem elismétli, hanem (1) Hegel önismétléseinek okát (az *aherens* mértékét, a logikai Prokrusztesz-ágyat) tárja fel; (2) felmutatja az ésszerűtlenül „tótágast álló” felismerés racionális magját, és (3) ennek folytatásaképp vonja le ama következtetést, mely által „megszüntetve őrződik meg” a specifikusan hegeli — átmentődik és folytonosságot nyer az emberi megismeréshez való, tényleges hozzájárulása.

A hangsúlyt érzékeltető, sokszoros különjelmatéria ilyenformán szemlélteti itt konkrétan a *racionális mag felfedezésének az irracionális sallangok éles elutasításától való, közvetlen függését* is. A marginálisan elhelyezett, címszerű „emlékeztető” pedig a *gyakorlat* kategóriáját szemlélteti új összefüggésben: az egyéni céltételezéseket mintegy „korrigáló”, a logikai-elvonatkozató tevékenységet „kikényszerítő”, objektív anyagi szükségszerűségként, és ezért — tipográfiailag is — *alaplérceként*. Húsz oldallal később, a gondolatsort továbbfolytató különkiemelés a fogalmi megismerés e legfőbb viszonyítási alapját már nemcsak az eredet, hanem kifejezetten a cél összefüggésében szemlélteti. Éspedig kifejezetten úgy, mint *minden elsajátítási folyamat alapvető jó céljának legfőbb kritériumát* — és egyúttal mint a lenini elsajátítási folyamat *következetes emberközpontúságát*:

Az elméleti megismerésnek az objektumot szükségszerűségében, mindenoldalú vonatkozásaiban, ellentmondásos mozgásában, „magán- és magáért-valóan” kell adnia. De az emberi fogalom a megismerésnek ezt az objektív igazságát „végleg” csak akkor fogja fel, ragadja meg, teszi magáévá, amikor a fogalom „magáért-való-létté” lesz a gyakorlat értelmében. Vagyis az ember és az emberiség gyakorlata a megismerés objektivitásának próbája, kritériuma. Ezt gondolja-e Hegel? Erre vissza kell térni.

**Hegel a
gyakorlatról
és a
megismerés
objektivi-
tásáról**

(I.m. 195—196.)

A kiemelés viszonyító jelalakzata is — láthatóan — oly módon utal itt az adott olvasó által tanulságul leszűrte, szemünket olyan szövegrészlet újraolvasására készíti, melynek tartalma *minden emberi kutatás-keresés legfőbb objektív ösztönzőjét* érteti meg velünk. A geometriai alakzatként is érzékelhető „mérce-reláció” ilyenformán egyszerre mutatja itt az adott egyéni és az általában vett emberi elsajátítás megvalósulásának objektív mércéjét: *gyakorlatba visszavezető voltának alapvető kritériumát.*

Formálás és mérték összefüggése csakis így felismerve valóságos, és nem „pusztán” logikai. Az *inherens mérték* marxi kategóriája éppen ebben az értelemben valóságos minősítése a nembelinek: a tárgy objektív tulajdonságait (magán- és magáértvalóságát) célja alávetettségében megismerni és alakítani tudó ember képességének, a *szabadság* specifikusan humántermészeti előfeltételének. Bármely felismerés gyakorlati megvalósíthatósága (az emberért való létté alakíthatósága) ezért *inherens mértéke az ember szabadságának is.*

Hogy Lenin alkalmazásában e gyakorlati mérce a legátfogóbban — tehát objektív történelmi-társadalmi és természeti vonatkozásban — az emberi szabadság mindenkori konkrét fokának mérőeszköze, az egész munkásságából, világtörténelmi szerepéből közismert. Dolgozatunkban vizsgált írása azonban olvasat, mely eredetileg és közvetlenül csakis „számára valóvá” alakított — néhány döntő szerkezeti elemére ezért próbálhattunk itt visszakövetkeztetni csakis „számára való” jelek vizuális útmutatása alapján. Kérdésünk most az, hogy ugyanezen, „jelzett” nyomon haladva, visszakövetkeztethetünk-e vajon az említett, átfogóan humánus mérce személyes forrására is, rábukkanhatunk-e egy olvasói jegyzet pusztán logikai jelutasításait követve egy világtörténelmi személyiség legsajátabb karaktervonásaira?

Eddig — szemiotikai terminológiával megfogalmazva — egyszerre „denotatív” és „konnotatív” voltukról vallottak, azaz objektív és szubjektív irányba egyszerre mutatónak bizonyultak e jelek — mégpedig azért, hogy egy szelektív logika aktivitására utaltak. Geometrikusan érzékeltették éppilyen eszköz voltukat egy elsajátítási folyamatban, amelynek válogató-értékelő jellege abból adódik, hogy alanya tárgyát folyamatosan céljához és célját tárgyához viszonyítva alakít.

Most, néhány további olvasatrészlet szemügyrevétele alapján, fény derülhet a jel egyszerre „emotív” és „kognitív” irányba utaló voltára is. Úgy véljük, kideríthető, hogy a tipográfiai jelalakzat nemcsak költőileg nyomatékositva, hanem közvetlen elvontságában is szolgálhat az intellektuális és emocionális vonatkozások sajátos mérőeszközéül. Hiszen már eddigi vizsgálódásaink során is azt tapasztaltuk, hogy minél sajátabban egyéni különkiemeléseket reflektált az okosan tördelő nyomdatechnika, a tárgy annál egyénibb megragadását, annál személyesebben „belső” kezelését közvetítette az adott olvasatszöveg. Nos, e könyvoldalak szedéstükrén bőven akadnak olyan, „mégbelsőbb” különkiemelések is, amelyek együttesen akár „érzelmi jellárcsozatnak” is nevezhetjük. Olyannyira azt a látszatot keltik ti., hogy az olvasó Leninnek az adott szerzőhöz való, közvetlen-személyi viszonyulásmódjára utalnak. A hívősen dezantropomorfi tudományos megállapítások helyett inkább az itt-ott már felbukkant és személyhez adresszált, ironikus félmondatok rokonainak látszanak.

Nyomatékositott formájukban e megjegyzések mindenekelőtt mint marginálisan és keretben is kiemelt, kurta dicséretes és szidalmak találhatók meg: „finom és mély!”, „Pompás formula”, „Très bien!”, „Az első sor badarság. A második zseniális.”; „Hülyeség az abszolútról”; „nagyon jó”; „Bien dit”;

„Zavaros vizeken”; „Ez elmés és mély”; „elárulta magát az idealista!”; „gyáva kitérés a materializmus elől”; „Arisztotelész meghamisítása” és így tovább. Vég nélkül sorolhatnánk őket, ha nem lenne már ennyiből is teljesen világos, hogy e „kiszólásokat” övező különjelmatéria a tudományos igazság iránt szenvedélyesen elkötelezett intellektus objektíve jogos és ugyanakkor a legszemélyesebben átértett örömét, illetve felháborodását nyomatékosítja itt. Pontosabban: az érzelmeknek egy ilyen logikáját, éppilyen okozatiságát. Az alábbi olvasatrészlethez fűzött, „legbelsőkeretes” és mindössze hét szóba sűrített „kiszólás”, helyesebben *megszólás* éle azonban már korántsem a „pusztán” tudománytalan ellen irányul:

A ‚fogalom’ ‚adekvát fogalommá’ fejlődve eszmévé lesz. (33) ‚A fogalom a maga objektivitásában maga a magán- és magáért-való dolog’ ”. (33)

NB
NB

= objektivizmus + misztika,
és a fejlődés elárulása

(I. m. 159.)

A „legbelső” megállapítás aforisztikusan tömör és csattanós jellegét az intellektuális és emocionális közötti, rövidrezárt kapcsolat, az elméleti igényű és szintű következtetés érzelmi telítettsége adja. Matematikai jelmatériája az elsőre utal: nem annyira sietősséget, mint inkább éppen rövidségében hajszálpontos logikai elemzést érzékeltet. Arra a lényegi összefüggésre utal, hogy minden transzcendensen tételezett objektív raciónak objektív vonzata a misztika. A matematikailag „jeltelen” *ítélet*ről pillanatnyilag nem szólunk, mert érdemesebb előbb felfigyelnünk egy másik „legbelső” megjegyzés tipografizált hangsúly-jeleire:

NB

A materializmus *rágalmazása*!!
„A fogalom szükségyszerűsége”
egy cseppet sem „szűnik meg” a
megismerés és a fogalom *f o r r á s á n a k*
tanával!! A „józan értelemmel” való nemegyezés az
idealista rohadt hóbortja!

(I. m. 276.)

Jól látható, hogy a kurziválás és a ritkítás, a tipográfiaiul kirívó, ismét a tartalmilag legfontosabbra, a fogalom valóságtükörkép jellegére és emberi megalkotására utal, és érzelmileg e gondolati igazsággal teljesen egybecsendülőn: tűrhetetlennek, rohadtnak minősíti az emberi egyének tevékenysége eredményétől való, idealisztikus megfosztatását. Az alábbi „belsőkiemelésben” viszont az a feltűnő és szokatlan, hogy az olvasat alánya itt mindenféle elemzéstől eltekint:

Gyakran szerepel itt Hegelnél az istenke, a vallás, egyáltalában az erkölcsösség — legesleglaposabb idealista badarság.

97: „jobb a rabszolgaság fokozatos mint hirtelen eltörlése” . . .

(I. m. 295.)

A most bemutatott keretben először vesszük észre a már ismert, tömörteketóriátlan elutasítás elsődlegességét az idézőjelbe foglalt, vizsgált eredetivel szemben, s ez utóbbi — szedéstükörcbéli helyzettel is érzékeltetett — merőben illusztratív, az indulatos kifakadás tartalmához közvetlenül nemigen kapcsolódó jellegét. Az idézőjel már a most ismertetett típusú kiemelések egyikében sem a korábban tapasztalt, szétválasztó és összekapcsoló funkcióban működött, hanem — a közlés *tartalmára* mintegy ezzel is nyomatékosan utalva — *csakis az elhatárolás jeleként*. Nem pusztán egy *nemsajátat*, hanem egy *eleve el nem sajátíthatót* különít el jelszerűen is: olyasmit, amit mint kommentárra nem szoruló, kritikán alulit, mint sajátlogikájába be nem illeszthetőt, az adott jegyzetelő el-sajátítási folyamatából egyértelműen kilök, és e tényt hangsúlyozni is kívánja.

Árulás, rohadt hóbort, istenke lapossága — a tevékenykedve fejlődő, és épp e gyakorlat révén „az értelemig és tovább” törő emberi szellem melletti szenvedélyes állásfoglalás, a társadalmi elnyomás iránti törpe türelmesség mély megvetése diktálja itt a harag szavait. Semmi kicsinyesen személyeskedőre nem lehetünk tehát ezen olvasat szubjektív „érzelmi jelerőszózatára” mögé pillantva sem. Kizárólag ama tény „jeldokumentációjára” lehetünk, hogy Lenin *érzelmi mércéje* voltaképp sajátos, *etikai* „Geiger-számláló”: bármely teljesítménynek az emberi felszabadulás ügyére gyakorolt, objektív hatóságát méri — *forradalmi-humánus mérce*.

Mindössze egy rövid részletet kell még szemügyre vennünk — éspedig a „szótárszerűen” szedettek közül —, hogy a már említett, „legbelsőbb” forrásra, a lenini Hegel-olvasat legszemélyesebb célkitűzésére ráleljünk, és ezzel együtt az adott személyiség legsajátabb karaktervonására is:

.....

Önmagának az a bizonyossága, amellyel a szubjektum itt egyszerre „fogalom” helyett magán- és magáért-való-létében mint meghatározott szubjektum bír, bizonyossága a maga valóságának és a világ *valótlanságának*.

azaz hogy a világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot.

(I. m. 197.)

A most idézett szedéstükör-részlet tördelése voltaképpen az „érzelmi jelrács” sajátos, „belsőszótár” jellegére utal, melyhez képest *eszközként* a megismerés egésze jelenik meg az egyik oldalon — és a másik oldalon ennek legszemélyesebben „benső” értelmezése, legegységibb indítékú „lefordítása”: *a világ átalakítására irányuló cél*. A csakis az adott jegyzetelő „számára való” jelszerű elkülönítése itt logikailag teljesen igazolt, hiszen az adott olvasmány-anyagtól valóban független, szubjektív konklúziókat különít el: e konceptusban *egy egész életmű alapvető, tartalmi rendezőelvéit rögzíti*.

A műalkotásban — mint bevezető példánkból láthattuk is — az ilyen, személyes állásfoglalás szerves mozzanata az adott mű formálási elveinek. A tartalmi rendezőelv tehát itt nem egyéb, mint a valóságos viszonylatok lényegi csomópontjainak a mindenkori szerző nézőpontjából való megpillantása, és ugyanennek a mű szerkezeti csomópontjaivá tétele. A valóság korrektív kontrollja itt úgy működik, hogy hibás nézőpont esetén, a tartalmival együtt, az adott mű esztétikai érvényét, esztétikailag formált voltát is megkérdőjelezi.

Formált mű a munkafolyamat és a tudományos tevékenység terméke is, és az olvasat nemkülönben, ha nem is „késztermék”. Az előző kettőben a helyes „állásfoglalás” szigorúan a tárgy objektivitására való koncentrálást jelenti, és a személyes „motivációk” háttérbe szorítását. Az olvasatnál azonban más a helyzet, noha — mint láthattuk is, és nem győzzük hangsúlyozni — szintén alakító, *fogalomalkotó* tevékenységet rögzít: egy elsajátítási folyamat objektívált tükörképe. „Intim” jellegénél fogva azonban, amennyiben a vizsgált objektivitástól kellőképp *elválasztja*, az adott olvasó személyes „motivációit” is e fogalomalkotó folyamat objektív érvényességének megsértése nélkül teheti jegyzete részeivé. Ebben az esetben tehát megintcsak fontos *viszonyjel* az adott „különjelrács”, hiszen itt egy egyedi szubjektum—objektum viszonyt tagol, szemléltet számunkra vizuálisan.

Mindennek előnye konkrét vizsgálati tárgyunkat illetően nyilvánvaló: az elvont jelalakzat kirajzolja számunkra egy egyéni „receptió-struktúra” legszubjektívabb elemeinek kontúrjait. A lenini olvasat pedig ebből a szempontból is különlegesen szerencsés „modell”. Látnivaló most már, hogy nem azért, mert holmi „szuperolvasat”, hanem mert a tudományos korrektség és a személyes állásfoglalás hibátlan szinkronját tükröző olvasat, illetve ennek is „végletes”, kiemelkedő példája. Annyiban ti., amennyiben világosan kiolvasható belőle, hogy a személyes viszony, amelyet az adott olvasó az olvasott szerzővel szemben kialakít, „egyéni tanulása” közben is mindvégig az *objektíve emberi* ügyszó való, pártosan „elfogult” viszonyán alapul.

A „végletesség” forrása tehát ez esetben nemcsak az, hogy Lenin kivételes egyéniség. Kivételes egyéniség viszonylag sok van, olyan azonban igen kevés, aki az egész „előtörténet” meghaladásának vonatkozásában nőhet *az ember szimbólumává*, akinek legszemélyesebb „motivációi” szinte közvetlenül esnek egybe az emberi nem objektív fejlődésirányával, akinek kivetített gondolataiban intellektus és érzelem ennyire közvetlenül *a tényleges emberi lényeg*et „lát-szatja át”, és tiszta jelbeszéde ennek logikáját.

Mindennek következményeként rajzolódnak ki ebben az olvasatban az adott olvasó személyiségével együtt a *nem* (a humánium) körvonalai is olyan élességgel, hogy akár közvetlenül is felhasználhatók egy, *az emberi szép arány lényegét átlátszó, művészi portré* készítéséhez. Hiszen e kivételes „olvasónaplónak” még itt megvizsgált, néhány részletéből is egyértelműen kitetszik,

hogy szerzőjének valóban „gyönyörű képessége a rend, mellyel az elme tudomásul veszi a véges-végtelent”, s hogy az olvasmányanyagában rejtőző, valóságos törvényeknek is azért oly „hű meghallója”, mert szenvedélyes harag él benne azok ellen, akiknek „Eszét külön, szívét külön szárnyalja be az egyröptű szó”, akiknek „a fogalmak hideg vasak, miket csak messziről szemlélni jó”. És eléggé érzékelhető mély megvetése azon írástudókkal szemben, akik „koholt képekkel mocskolják magukat szegyig”. Kitetszik ezen olvasatból, hogy még „kiszólásai” is olyan olvasótól származnak, akinek „igazi volta küzdő emberi szeretet”, aki az elnyomott emberre irányítva tekintetét ül le íróasztalához és „az arany öntudatból” minden elnyomás ellen „fegyvert veret”. Olyan „befogadó”, akinek még „tisztán logikai” megjegyzéseiben is forradalmi pátoasz lüktet, a humánus valódi logikája diktálja meg indulatait is, és legegényibb jelei „közös dolgaink rendezésének” objektív irányába mutatnak — a társadalmi egyén fejlődésének valóságos „honnanhováját” szemléltetik — folytonosan. Röviden tehát: olyan „személyiségmodell” rajzolódik elénk a lenini olvasatból, amelyre *közvetlenül* ráillik az ember szimbólumát felidéző, kommunista költői szó — noha az olvasat a maga egészében *nem formává rendezett*.

Miért hangsúlyozzuk e tényt másodszer is? Mit értünk ezen? Semmiképp sem olyasmit, ami a benne található megállapításokat művészileg formáltakkal kívánná összevetni, hiszen a jegyzet, még a kivételes, a művészi portré közvetlen modelljeül szolgálható jegyzet sem műalkotás. De olyasmire sem gondolunk, ami az itt található lenini felismerések valóságos fogalmi szintjét, kifüggesztés nélkül *tudományos formáját* kérdőjelezi meg. A tudományos forma specifikuma ugyanis éppen az, hogy *objektíve nyitott*, mivel tartalma igazolásáért egy-egy részletében is folytonosan „kifelé”, igazságérvénye gyakorlati ellenőrzése irányába mutat. Mégpedig azért, mert célkitűzése, ha nem is közvetlenül, de lényegét tekintve mindig gyakorlati. (Lukács György kimutatta — egyébként messzemenően és bebizonyíthatóan Lenin é konceptusára támaszkodva —, hogy a tudomány valóságmegközelítése ilyen szempontból a munkáival rokon.)

Az alkotói oldalról nézve azonban lényeges különbség, hogy a kutatás végeredménye közvetlenül publikus rendeltetésű, míg jegyzetelő fázisa csak közvetetten, hiszen a célkitűzés addig voltaképp „magánügy”, amíg a gyakorlat nem ellenőrzi. Következésképp: míg jegyzetében a kutatónak elegendő azt rögzítenie, hogy hogyan látja a dolgokat maga, a kész műben már magukat a dolgokat kell olyan elrendezésben tükröznie, hogy a publikum is ugyanúgy lássa őket, mint ő.

A valóság pedig annyiban és csakis annyiban igazolja e célos rendezőelvet, amennyiben az nem bizonyul *pusztán retorikusnak*, azaz: a vizsgált objektívitás tényleges alakíthatóságával, adott mozgásirányával gyakorlatilag is egybeesik. E valóságkontroll az, ami az egyéni indítékok e szerkezeti rejtettséget előbb vagy utóbb mindig megszünteti — esetleg fordított előjellel. Lényegileg pusztá (meg nem szüntetett) szubjektivitásnak mutathatja az objektív rendezőelv igényével fellépőt, és objektív igazságnak (megszüntetve-megőrzött egyéninek) a legsajátabbként elkülönített célt is, valamely jegyzetben például.

Úgy véljük most már, hogy a jelalakzatok logikai összefüggéseinek társadalomtudományi vizsgálata a konkrét szubjektum—objektum viszony figyelembevételével a gyakorlatilag igazolatlan és objektíve igazolhatatlan

célkitűzések kategóriájába sorolható. Úgy véljük, hogy a jel társadalmi „természetének” kutatása csakis a konkrét emberi tevékenység tárgya- és eszközeként tekintve valóságos *jelmatéria* vizsgálat, az okság önálló „természeteként” tárgyalva viszont *jelmitológia*. Meggyőződésünk, hogy a jel vonatkozásában is jogosan parafrázálható az a lenini megállapítás, mely szerint „azzal, hogy a tartalmat így bevezetjük a logikai vizsgálódásba, nem a jeltárgyak, hanem a dolog, a jeltárgyaknak a fogalma válik tárggyá, nem a jeltárgyak, hanem mozgásuk törvényei, materialisztikusan”.

Jelen bevezetőnket ebből a szempontból természetesen nem tekintjük többnek vázlatos kísérletnél. Mi itt a tipografizált jellel csak annyiban igyekeztünk — s épp a „repció-struktúra” összefüggésében — foglalkozni, amennyiben vonatkozásaikból legalábbis felvillantható volt, hogy a jel vagy akár „jelrendszer” a valóságnak semmiféle „különsíkjaikat” nem tárja fel, hanem utal tényleges dimenzióira. „Tisztán logikai” voltában is e valóság objektív összetettségének érzi a „tanúja” tehát — kölcsönhatásoké, melyek oksági láncok és azok egymás általi, folytonos befolyásoltsága, konvergenciája és divergenciája, összefutása, szétválása, megszakítása és folytonossága, azaz — Leninnel szólva — „az ellentétek azonosságig menő egysége” formájában léteznek. Röviden szólva, úgy hisszük, kísérletünkkel sikerült valamelyest rávilágítanunk arra, hogy még a legdiszkrétebb és legtechnizáltabb jelalakzat is dialektikus mozgások oksági összefüggéseire utal és hogy éppen így van „önmagánál”, „funkciójában”. Továbbá: hogy épp emiatt teljességgel értelmetlen és terméketlen a bonyolultabbat — s ezen belül a formálást s a formáltat — valamiféle önállósított, elvont jel-„logika kategóriái alá sorolni”.

Mi úgy véljük, és a következőkben igyekszünk majd kritikailag bizonyítani is, hogy a jeltudományt éppen ilyesfajta határfelismerések határolhatják el a — nemcsak számára — veszélyes jelmisztikától.

A tartalmi vizsgálat viszont — véleményünk szerint — elvezetheti a jeltudományt az elvont struktúra-variánsoktól a konkrét formák tényleges felismeréséhez. (Mint ahogyan elvezette Lukács Györgyöt is, akinek az esztétikai formák lényegére, műfaji különösségeire vonatkozó tudományos felismerései — bevallottan — sohasem születhettek volna meg a csomópontok dialektikájának lenini továbbfejlesztése nélkül.)

A forma az, amelyet egynémely, társadalomtudományi igényű jelelméleti irányzat istenné avat, noha valójában az alakzatra mint szerkezeti absztrakcióra, illetve ennek is csak töredékeire összpontosít. A merő struktúra-fragmentumot dicsőíti, és olykor „önálló teremtő energiaként” misztifikálja, holott a forma egyszerűbb minden istennél és mitikus hatalomnál, mert „a valóság méltóságával bír”. A formált tárgy tartalmaz: így vagy úgy, közvetlen vagy kikövetkeztethető módon, de feltétlenül benne tükröződik az emberi alakító tevékenység társadalmi meghatározottsága és egyéni iránya. A közlésközeg — *minden közlésközeg* — konkrét emberi formálás sajátos, közvetítő „anyaga”. „Jelmatériái” e konkrétan célos aktivitás révén lesznek formává. A jelek eredetének, ha tetszik, „jelentésének” valóságos „kódkulcsa” ezért mindig a konkrét cél, és ennek „elfelejtése” esetében még „tisztán logikai” igazságuk is érthetetlen, Leninnel szólva: *igazságtalan*.

AZ „ÍRÁSTUDÓK” FELELŐSSÉGÉRŐL

Heller Ágnes „Az ösztönökről” c. cikkének margójára

VERECZKEI LAJOS

Őszinte örömmel vettem kézbe Heller Ágnes „Az ösztönökről” c., a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/1. számában megjelent cikkét, mivel ezzel a bonyolult és egyelőre sok részletében tisztázatlan kérdéssel a marxista filozófiai irodalomban, ismereteim szerint, részletesebben még nem foglalkoztak. A cikk olvasása közben azonban sajnálattal kellett észrevennem, hogy a benne képviselt álláspont nem egyeztethető össze modern szaktudományos ismereteinkkel. Ez a tény arra késztet, hogy Heller cikkével kapcsolatban kissé részletesebb kritikai észrevételeket tegyek. Ennek során nem kívánok a cikk minden egyes téves, tévesen interpretált vagy szerintem vitatható megállapításával foglalkozni. Célkitűzésem az, hogy összefoglaló jelleggel vázoljam az ösztönkutatás jelenlegi szaktudományos állásának legfontosabb tényeit és aspektusait. Úgy gondolom, hogy ezek alapján bizonyítani tudom, ill. önmagától nyilvánvalóvá válik a bírált cikk azon fő mondanivalójának téves volta, hogy „az embernek egyáltalán nincsenek ösztönei” (165).

A modern ösztön-koncepciót, az ösztönökkel kapcsolatos mai legfontosabb és szaktudományosan megalapozottnak tekinthető ismereteinket, ezek előrebocsátása után, a következőkben szeretném összefoglalni.

Az ösztönfogalom, melynek eredete a távoli múltba nyúlik vissza, hosszú időn keresztül bizonytalan, tudományos szempontból pontatlan terminus volt (Cofer és Appley, 1968.). Határozottan állítható azonban, hogy vele eredetileg az állati — és részben az emberi — magatartást irányító valamilyen misztikus, imaginárius, vitalista, teleologikus „erőt” jelöltek. Ennek a misztikus buroknak a lehántása Darwin (1859, 1955) munkásságával indult meg azzal, hogy ő e kérdést az evolúciós folyamat aspektusából tette vizsgálat tárgyává. Darwin elkezdte annak gyakorlati bizonyítását, hogy az ösztönök — amelyeket különben ő is rendkívül bonyolult jelenségnek tartott és meghatározásukat maga meg sem kísérelte (1955, 331) — kialakulása és fejlődése a természetes kiválasztás mechanizmusával történik. Darwin ezenkívül észrevette azt is, hogy a struktúra evolúciójával párhuzamosan halad a magatartás evolúciója, és ennek a tanulmányozását is már ő maga megkezdte (1872, 1963). Ezzel kapcsolatban az első megjegyzésem mindjárt az lenne, hogy furcsa, hogy az ösztönökkel tudományos igénnyel foglalkozni kívánó cikkben Darwin neve és munkássága *konceptuális* összefüggésben még csak említésre sem kerül, ilyen jelleggel viszont Kropotkin kétszer is szerepel.

Annak ellenére, hogy Darwin munkássága az ösztönjelenség tudományos felgöngyöltése előtt megnyitotta az utat, az ösztönfogalom még utána is sokáig nem szabadult meg a születésekor hozzátapadt misztikus burkától és konnotációitól. Az ösztönöknél „az élet, az értelem és az akarat centrális

misztériumával állunk szemben” — írta századunk elején McDougall (1908). Ezért érthető, hogy amikor ezen megállapítás keletkezésének időpontja körül az állati organizmusok változó környezethez való adaptálódását irányító és szervező magasabb idegtevékenység objektív kutatása megindult, mind Pavlov (1956, 1958) feltételes reflexológiai, mind az amerikai behaviorizmus irányzata az ösztönelméletet elvetették (Watson, 1930). Ezek az irányzatok az egyéni élet során szerzett adaptatív aktusok, vagyis a *tanulás* szerepét fedezték fel, és ennek mechanizmusát kezdték tanulmányozni. A tanulást, illetve a tanulás által szerzett viselkedési módokat ekkor még az öröklöttnel, a születéskor magával hozottakkal mereven szemben állónak tartják. Az ösztön ebben az időszakban — legalábbis látszólag — véglegesen „tisztátalan”, ill. tisztázatlan kifejezéssé vált, mert az általa jelölt megnyilvánulások magyarázata csak látszólag oldódott meg azzal, hogy azokat láncreflexeknek nyilvánították.

A magatartás és az idegrendszer kutatóinak a figyelmét azonban legfeljebb csak átmenetileg kerülhette el az a tény, hogy az adaptációban és a túlélésben szerepet játszó magatartási formák rendkívül széles kontinuumot képeznek. Ebben a kontinuumban az aktivitási formák több főbb csoportját különíthetjük el. A legegyszerűbb megnyilvánulások közé az olyan viszonylag egyszerű jelenségek tartoznak, mint pl. a csillómozgások, amelyek pl. a légzőrendszer csillósőrös hengerhámjának csillómozgásai esetében a legmagasabban fejlett gerinceseknél is megtalálhatók. A csillómozgás természetesen nem ösztön, mert az ösztön fogalma a komplexitás, a bonyolult összetettség meghatározott, elég magas fokát és a szervezet egészének részvételét involválja (Hebb, 1966; Eibl-Eibesfeldt, 1970). Nem ösztön a magatartási megnyilvánulások egy következő, az előbbieknél bonyolultabb, a par excellence reflexek által képviselt csoportja sem. Ezek jellegzetessége az — amellet, hogy ezek is eltérő komplexitású jelenségek szűkebb vagy tágabb kontinuumát képezik, pl. magasabbrendű gerinceseknél az inreflexektől az ún. posturális reflexekig —, hogy definitív külső vagy belső ingerek hatására viszonylag rövid idő alatt lezajlanak, a szervezet egy meghatározott, körülírtabb részének aktivitása révén. Végül a legkomplexebb magatartási formák csoportjába sorolhatók azok a megnyilvánulások, amelyek spontán, vagyis definitív külső ingerek nélkül, de láthatóan erőteljes belső késztetés, energizáltság hatása alatt indulnak meg, és általában az egész szervezetet mozgósítják. Ezek az ösztönök.

A reflexkutatás első nagy lelkesedési rohamának elmúltával már most a kutatóknak azt kellett előbb-utóbb realizálniuk, hogy a legkomplexebb magatartási formák, vagyis az ösztönök determinálásának bonyolult összefüggései a reflexek tanulmányozása során nyert adatokkal mechanikusan nem magyarázhatók meg. A figyelem ezzel azonban ugyanahhoz a problémához tért vissza, amit korábban a láncreflex koncepcióval megoldottnak és lezártanak vélték, mert hiszen a nagyfokú spontaneitással és belső energizáltsággal, belső ösztönzés hatása alatt zajló magatartás a par excellence ösztön legalapvetőbb jellemzője (Lorenz, 1953; Cofer és Appley, 1968). Maga az ösztön fogalma is (instinct) eredeti jelentésében belülről való késztetést jelent (Thorpe, 1962, 1970). Ez a visszatérés azonban megváltozott tudományos helyzetben történt. Közben ugyanis az ösztönös viselkedés vélt antipólusát, a tanult magatartást tanulmányozó kutatók munkája során is felszínre került az a tény, hogy a szervezet homeosztázisát a változó környezeti feltételek

között biztosító változatos magatartási aktusok elsajátítása, vagyis a tanulás is a szervezet meghatározott belső aktivitási állapotát feltételezi. Ez a belső állapot az, ami az állatot cselekvésre, az adaptációhoz és a túléléshez nélkülözhetetlen, ill. azt veszélyeztető külső és belső ingerek megszerzésére, ill. elhárítására mozgósítja, a fogalom egzakt latin megfelelőjével: motiválja. Így született újjá és kezdte meg az objektív kutatások számára máig is gyümölcsöző karrierjét a kompromittált ösztön terminus helyett Woodworth (1918) által már korábban javasolt drive (hajtóerő) fogalma. A drive a tanulás motivációs elméleteinek központi kategóriája illetve e kettő egymásnak gyakran szinonímája (Hull, 1943, 1951, 1952; Mowrer, 1960; Hebb, 1966; Cofer és Appley, 1968; N. Miller, 1971; Stellar, 1954, 1960, 1972; Grastyán, 1967, 1968, 1972; Vereczkei, 1974).

A tárgyalt tények realizálásával az is kezdett világossá válni, hogy a belső késztetésre történő magatartás nyilvánvalóan nem lehet független a motiváció problémájától, függetlenül attól, hogy azt a drive és a tanulás vagy a régebbi ösztönkonceptió aspektusából nézzük. Ennek pregnáns bizonyítéka, hogy a neurofiziológus Lashley, akit a mai ösztönkutatás az etológiai megközelítés modern képviselőjeként is számontart (Thorpe, 1962), a motiváció első jelentős neurofiziológiai megközelítései egyikének számító dolgozatában a motiváció elemzését az ösztönös viselkedés kísérleti analizésére alapozza (1938, 1974). A legmodernebb felfogás szerint pedig az ösztön-teória nem más, mint a motivációs elmélet egyik formája, tehát az ösztön-teória is motivációs teória, a motiváció fogalmának minden értelmében (Cofer és Appley, 1968). A Lashley munkássága körüli időben a neurofiziológiára alapozó kutatók fogalomrendszeréből az ösztönfogalom ezért gyakorlatilag szintén — de most már más megfontolásból, mint a korai behaviorizmus esetében — eltűnik és azt a motiváció, illetve a drive fogalma váltja fel. És ezzel természetesen nemcsak az történt, hogy egy kompromittált fogalmat egy tiszta lappal induló másik szóval helyettesítettek, hanem az, hogy vele sikerült, ill. megkezdődött a minden magasabb fejlettségű speciesben jelenlevő, belső késztetésre meginduló és lezajló magatartásformák — evés, ivás, alvás stb. — mögötti olyan fiziológiai állapotot és faktorokat körülírni, amelyeket többfajta kísérletes mérésrel kvantitatíve és operacionálisan meg lehet ragadni, ill. meg lehet határozni kontrollált laboratóriumi körülmények között is. A drive tehát egyáltalán nem „állítólagos motívum” (154), ahogy Heller állítja.

A szakkutatás számára ettől kezdve egyre inkább nyilvánvalóvá vált, hogy minél többet ragadunk meg az ilyen magatartási formák mögött álló faktorokból és minél többet tudunk ezek kölcsönös összefüggéseiről, vagyis a mechanizmus oldaláról, annál kevésbé lesz szükséges arra, hogy ösztönökről beszéljünk, ill. fogalmazhatjuk ezt inkább úgy is, hogy: annál inkább *eltűnnek az ösztön régi, misztikus konnotációi és egzakt természettudományos fogalomává válik.*

Az ösztön problémáját ezzel a neurofiziológiára alapozó magatartáskutatók, ill. a fiziológiai pszichológia vagy pszichofiziológia képviselői le is zárják — legalábbis saját szempontjukból és egyelőre —, és megkezdik, ill. folytatják a homeosztázist biztosító magatartási aktusok és a mögöttük álló idegrendszeri mechanizmusok kutatását. Ez másképpen azt jelenti, hogy ezzel az ösztön, ill. annak egyik fontos aspektusa, egy természettudományos diszciplína, a pszichofiziológia tárgyává vált, és ennek figyelem-

bevétele nélkül tudományos igénnyel ezután már nem lehet az ösztönhöz közelíteni!

Igen ám, de ezek a vizsgálatok elsősorban a *tanulás folyamatának* az oldaláról elemzik az adaptációt, vagyis azt vizsgálják, ami a születés után, az önálló egyedi élet folyamán, sőt éppen a laboratóriumi kísérlet viszonylag rövid ideje alatt változik meg, tűnik el vagy alakul ki a magatartásban. Ezenkívül mindezt lehetőleg minél egyszerűbb, vagyis a természetes viszonyok bonyolult komplexitását könnyen áttekinthetővé tevő és kvantitatíve kézben tartható körülmények között. Ezek a kutatók nem gondolnak arra — de ha gondolnak is, ezen megfontolások e kutatási iránynak a logikáját most még egyáltalán nem befolyásolhatják —, hogy az adaptáció folyamatában *változó* magatartási aktusokon kívül minden fajt olyan jellegzetes és *állandó* jellegű magatartási készségek is jellemeznék, amelyeket nem egyéni életük folyamán tanulnak és ezért a tanulás ezeket — különösen, ha nem gondolunk a darwinizmus alapvető tényeire — nem magyarázhatja. Zoológusok, az állatokat természetes életkörülményeik között megfigyelni szerető természetkutatók ezért most változott légkörben, új gondolkodási mód új fogalmi eszközeivel, a neurofiziológiai és pszichofiziológiai kutatásokkal párhuzamosan a legkülönbözőbb speciestermészetes körülmények közötti magatartás-repertoárjának szisztematikus, objektív és teljességre törekvő feltérképezéséhez.

Ez az új irányzat a modern etológiai iskola kibontakozását jelenti (Lorenz, 1950; Tinbergen, 1951; Frisch, 1959; Hess, 1962; Thorpe, 1963; Eibl-Eibesfeldt, 1970). Vizsgálataik során felfejtést nyert és ma általánosan akceptált az a tény, hogy az ún. ösztönrendkívül bonyolult és összetett magatartási megnyilvánulásai két határozottan differenciálható mozzanatra bonthatók. Az ösztönös viselkedésben mindig jelen van, ill. megelőzi egy rendkívül hajlékony, plasztikus, tanulás révén sokféleképpen módosuló, a változó külső szituációkhoz adaptálódni képes cselekvési sor, amelynek a végén egy viszonylag állandóbb, sztereotip, a beindult magatartást mintegy lezáró aktus jelenik meg. Az ily módon *két fő összetevőre* bontott ún. ösztönös viselkedési komplexus bevezető, változó elemeit ma — az először Craig (1918) által használt terminológia alkalmazásával — *appetitív*, a sztereotip záróaktust pedig *consummatív* fázisnak nevezzük. Nem lényegtelen, hogy ugyanezen jelenségekre a neurofiziológiai kutatás már korábban is felfigyelt és Sherrington rájuk az „anticipatory or precurent” és a „consummatory reactions” elnevezést javasolta (Sherrington, 1906, 329). Ezzel a felbontással azonban ismét és még nyilvánvalóbbá vált az, hogy igenis lehetséges kapcsolat, ill. vannak közös pontok a tanulási elméletek, a neurofiziológia és a fiziológiai pszichológia, ill. az etológia között.

Az ún. ösztönös magatartás a modern etológiai felfogás szerint most már tehát egy olyan bonyolult magatartási séma-komplexus, amelynek első fázisa egy előkészítő, appetitív szakasz. Ez tulajdonképpen nem más, mint az egyed cselekvésre való belső készségének első jele és egy meghatározott, speciális belső fiziológiai állapotnak a kifejeződése. Ez a belső fiziológiai állapot viszont nyilvánvalóan azonos vagy legalábbis igen szoros kapcsolatban áll a tanulási elméletek által tanulmányozott drive-állapottal. Az ösztönös magatartás cselekvési sorának ezen appetitív szakasza, a mögötte álló drive-állapot által energizáltan mindaddig tart, amíg az organizmus rá nem talál a drive-állapot megszüntetését — redukcióját — eredményező ingerobjektu-

mokra. Az appetitív fázist ekkor a megfelelő inger consummálását végrehajtó sztereotíp magatartási minta váltja fel, amelynek véghezvitelével pedig megszűnik a drive-állapot, ill. tulajdonképpen befejeződik az egész ún. ösztönös magatartási megnyilvánulás.

Az ösztönös magatartás tehát motivált magatartás, amelynek energizáló háttere, komponense van, vagyis fiziológiailag drive, ill. az ennek megfelelő neurális rendszer és annak izgalmi mintázata áll mögötte. Az ösztönös magatartás ezenkívül egyrészt változatos és változékony ún. appetitív viselkedéssel kezdődik, amit másrészt a megfelelő inger elérésekor egy állandóbb, merevebb, sztereotíp viselkedési forma, consummatív magatartási séma kivitelezése zár le.

Az ösztönös magatartás jelenleg általánosan akceptált definíciójára utalva, amely szerint az: örökölt, specifikus, sztereotíp viselkedési forma, — a definíció ezen mozzanatai egyébként Heller cikkében is, szaktudományos szempontból is helytállóak — magától értetődő és akceptálható Lorenznek és általában a mai etológiai iskolának az a nézete, hogy az ösztönös magatartásnak tulajdonképpen *csak az ún. consummatív fázisa az, amit per definicionem ösztönnek nevezhetünk*. Ezért a szakkutatók ma már egyre ritkábban beszélnek ösztönös magatartásról általában, vagy ösztönről az előbbi szűkebb értelemben, hanem a sztereotíp és magával hozott jelleg kifejezésére inkább „fixed action pattern”-ről (Hess, 1962), „innate motor pattern”-ről (Eibl-Eibesfeldt, 1970) vagy fajspecifikus magatartásról. Ha ezek után most újra felhívom a figyelmet arra, hogy a „fixed action pattern”, vagyis régebbi fogalommal a tulajdonképpeni ösztön az ún. ösztönös magatartás leginkább mechanikus, reflex, illetve reflexlánc-szerű eleme — amire egyébként a modern terminus is utal —, akkor azt hiszem egyszerűen olyan kép tárul fel előttünk, amelyről teljesen jogosan mondhatom éppen azt is, hogy a bonyolult és legbonyolultabb élő organizmusok — beleértve az embert is — magatartásában előttünk álló igazi nehézségek — ha tetszik: az élet „misztériuma” — egyáltalán nem az ösztönök, hanem a tanulás törvényszerűségeinek és mechanizmusainak felderítésében állanak. Ez a megállapítás legfeljebb csak azért hangozhat túlságosan szónokinak vagy inkább aforisztikus egyoldalúsággal kiélezettnek, mert elveszik benne az a ma már teljesen világosan felismert tény, hogy a viselkedés ösztönös (vagyis magával hozott) és tanult elemei egyáltalán nem különíthetők el mereven egymástól.

Az utóbbi megállapításból az is következik, hogy „tisztá ösztön” megnyilvánulás semmilyen fajnál, *sem az állatoknál, sem az embernél nincs*, ill. ritka. (Talán csak a legprimitívebb élő organizmusok kivételek ez alól; Milner, 1970.) Nyilvánvaló ugyanis, hogy az ösztönök (fixált akciós minták) nem légtüres térben és még csak nem is olyan közegben realizálódnak, amely a szükséges pillanatban készen adja az élőlénynek az adekvát, consummálható és csakis a consummálható ingert. Az állatok különböző és állandóan változó környezetben élnek és ebben a consummálható ingert meg kell találniuk. Ezért a gerincesek — beleértve az embert is — kialakulása sem az „ösztönleépülés” története, mint Heller mondja (158, 165), hanem akkor inkább már azt mondhatom, hogy az „ösztönbeépülés”-é azon ingerek sokaságával, amelyek az ösztönöket aktualizáló szituációhoz, ill. magához a consummálható ingerhez vezetnek. A consummatív *cél* ugyanis nincs rögzítve semmilyen speciesnél sem, annak a környező ingerek tömegéből való differenciálását minden egyednek meg kell tanulnia. (Pl. csirkénél a csipegető

mozgás motoros sémája rögzítve van, de az nincs, hogy mit csipegessen -- kavicsot vagy gabonaszemet.)

A filogenezist e tény figyelembevételével azon ingerek mennyiségével és minőségével is jellemezhetjük, amelyek az állatot consummációhoz képesek vezetni. Azt mondhatjuk, hogy a különböző magasabbrendű fajoknál, az alapvető szerveződési elvekben egymáshoz hasonló fixált mechanizmusokra épült szuperstruktúrákban vannak jelentős eltérések. Hasonló a véleménye Lorenznek is: „Az emberi személyiség legmélyebb rétegei, dinamikájukat illetően, *lényegében véve nem különböznek az állatok ösztöneitől*, ezek alapjaira azonban az emberi kultúra a társadalmi normáknak és rítusoknak hatalmas szuperstruktúráját építette rá, melyek működése nagyon is analóg a filogenetikus ritualizáció szuperstruktúrájával.” (1970, 240, kiemelés — V. L.)

Embernél, az emberi idegrendszer és cselekvés, következképpen az emberi tanulás rendkívüli mértékben kitágult lehetőségei miatt, fokozatosan és állandóan tágul azon ingerek köre, amelyek a fixált mechanizmusok működéséhez vezetnek, amelyek a fixált mechanizmusokon „játszani” képesek. Az embert, az emberi ösztönök neurális szubsztrátumára épülve, ezért enormis mennyiségű inger, ill. inger-kombináció mozgathatja. Ez egyben persze azt is jelenti, hogy az alapvető emberi ösztönmechanizmusokon már olyan óriási és bonyolult szuperstruktúra nyugszik, amelynek az áttekintése és elemzése rendkívül nehéz. Ugyancsak Lorenz szerint: „az ösztönös drive-oknak, a törzsféjlődésileg és kulturálisan ritualizált magatartási mintáknak a dinamikája a felelősséget vállaló moralitás kontrolláló erejével együtt egy bonyolult rendszert képez, melyet nem könnyű analizálni” (1970, 246). De hogy ezen szuperstruktúra felépülésének és dinamikájának a megértéséhez a tanulás törvényszerűségeinek ismerete elengedhetetlenül szükséges, azt ma már világosan látjuk. Azt hiszem, hogy ezért joggal hivatkozhattam azokra a nehézségekre, amelyek az ösztönös magatartás elemzésekor a tanulás problémájával kapcsolatban állnak előttünk.

Az emberi képességek és teljesítmények objektív mechanizmusainak megértését ezen szuperstruktúra terjedelmének és bonyolultságának két igen fontos következménye különösen nehezíti: az egyik az, hogy mögötte látszólag elvesznek az alapvető ösztönmechanizmusok, a másik és az előző látszatot erősítő tény pedig az, hogy ez az óriási szuperstruktúra viszonylag önállóvá válik, azaz benne az embert viszonylagos önállósággal mozgató ingerek differenciálódnak el. Ezért alakulhat ki az a látszat, hogy az embernek nincs ösztöne, ill. hogy a megismerés szükséglete a biológiai ingerektől független szükséglet, amint azt Heller állítja (163). Vajon elvesztheti-e azonban a jelentőségét egy bármilyen komplikált építménynek is az *alapja*? Mert a helyzet az, hogy minden, még a legspecifikusabb emberi megnyilvánulás is az alapvető ösztönmechanizmusokra épül. Az ember tehát nem „nem-ösztönvezette lény” (165), hanem ösztöneiben megalapozott lehetőségei révén a legkülönbözőbb irányokban a legmesszebb eljutó lény.

A szűkebb — vagy igazi — értelemben vett ösztön (consummatív aktus) és a tanult viselkedési formák viszonyának modern és szaktudományosan megalapozott felfogása tehát az, hogy ezek szorosán, többszörös reciprocitás révén bonyolultan összefonódva vesznek részt a komplex állati magatartás irányításában. Ha fennáll az a veszély, hogy az ösztön és a tanulás, a magával hozott és a szerzett faktorok viszonya diagonális alternatívaként, egymástól mereven szétválasztva és egymással szembeállítva merül fel még mindig,

ahelyett, hogy az egymással való „kollaborációjukban” vizsgálnánk és próbálnánk megérteni őket, akkor az ösztön csak konfúziót kelt és ebben az esetben az ösztönfogalmat inkább ne használjuk — mondja Hebb (1953, 1966). De ebben az esetben és ebben az értelemben akkor természetesen az állatoknak sincs, náluk sem beszélhetünk ösztönökről! A modern etológiai felfogás azonban világosan látja és azt hangsúlyozza, hogy a magatartás a *vele született és tanult* elemek összefonódása révén realizálódik (Lorenz, 1960; Hess, 1962). Ugyanezt a felfogást képviseli a szovjet pszichológiában Rubinstein is (1967), aki a viselkedés minden formájában a fixáltság és a labilitás tendenciájának jelenlétét hangsúlyozza.

A modern és a kísérletes kutatás számára is hasznosítható elméleti előfeltevéseket nyújtó koncepció tehát végül is lehántotta a misztikus burkot az ösztönfogalomról és közös nevezőt talált az etológiai, valamint a pszichofiziológiai megközelítés számára, ill. eljutott odáig, hogy a vele — és velünk — született fixált akciók minták, mint az ösztönös cselekvés nélkülözhetetlen elemei, a filogenezis során kifejlődött idegrendszeri struktúrák és funkciók működésének eredményei. Ezek a neurális mechanizmusok adják azt a materiális szubsztrátumot, amelynek elemzése révén a szakkutatás a fixált magatartás anyagi szervezésének részleteit fokozatosan és precízen feltárhatja. Látnunk kell továbbá azt, hogy mivel az idegrendszernek nincs két izolált és egymástól élesen elkülönülő része a fixált és a tanult magatartási aktusok kivitelezésére, nyilvánvaló, hogy a fixált sémák anyagi mechanizmusainak részt kell venniük a tanulás folyamatának, ill. annak objektív és szubjektív eredményeinek realizálásában, vagy másképpen: a környezethez tanulás révén való legbonyolultabb alkalmazkodás — beleértve a környezet hozzánk való alkalmazása révén való alkalmazkodást is — szervezése szükségszerűen a „primitív” fixált magatartás filogenezisének is eredménye. Az etológiai irányzat egyik legnagyobb érdeme pedig éppen a magatartás filogenezisének rendszerezett kutatása (Tinbergen, 1951).

Ezek előrebocsátására volt szükség ahhoz, hogy világosan láthatóak legyenek Heller tévedései, amelyek közül a leglényegesebbekre szeretnék a továbbiakban röviden kitérni. Először is az ösztön-koncepciók általa adott csoportosításáról — abból a szempontból, hogy különböző felfogások léteznek tekintik-e az ösztönöket (150) — kell megjegyezmem, hogy az az ösztönkutatásnak legfeljebb csak egy régi, de ma már túlhaladott állapotát tükrözi és semmiképpen sem a mai helyzetet, másképpen távol áll a modern szaktudományos felfogástól. (Mellesleg nem tartom szerencsésnek, hogy az általa elkülönített négy ösztön csoporttal kapcsolatban csak egyetlenegy konkrét irodalmi hivatkozást tesz.)

Az ösztönök mibenlétének kérdésére adott két szélsőséges válasz közül az egyik az ösztönt „drive, motivum energiá”-nak tartja (153), a másik feltétlen reflexek láncolatának (uo.) — mondja Heller. Az ösztön mibenlétének ezeket a felfogásait az általam előzőleg elmondottakkal összevetve azt hiszem világos, hogy ez az állítás sem felel meg a *modern* szaktudományos felfogásnak. A drive-koncepcióval kapcsolatban Heller különben azt az ironikus megjegyzést teszi — („nem kerülhetek el egy ironikus megjegyzést”, 153) —, hogy mindig csodálta, hogy az ún. alapösztönök között miért nem szerepelnek az ivás, alvás vagy az ürtetés szükségletei. Ezzel kapcsolatban fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy ha bárki bármely modern pszichofiziológiai, pszichológiai, motivációs és természetesen neurofiziológiai tankönyvet vagy

kézikönyvet kézbevesz, akkor azonnal látni fogja, hogy azokban ezekkel az alapösztönökkel hosszasan és óriási tényanyagon alapuló részletességgel foglalkoznak, a kutatásban ezek az ösztönök modell-folyamatai (Morgan, 1959; Field, 1960; Olds, 1962; Hilgard, 1962; Ruch et al., 1965; Hebb, 1966; Grossman, 1967; Cofer és Appley, 1968; Campbell and Misanin, 1969; Bindra, 1969; Milner, 1970; Deutsch, 1971). A drive-koncepció tárgyalása során a szakirodalomból idézett Tinbergennel és Lorenzcel kapcsolatban pedig azt kell megjegyezni, hogy ők *e területen* egyáltalán nem tekinthetők autoritásnak. (A drive-ra vonatkozó nézeteiket magam sem osztom.) A drive-kutatásban ugyanis — ahogy erre már előzőleg is utaltam — a neurofiziológiai megközelítés bizonyult a legeredményesebbnek és ezért e vonatkozásban, legalábbis jelenleg, ezen kutatási terület adatai és teóriái a mérvadóak.

Az ösztön = feltétlen reflexek láncolata — ma tehát már túlhaladott és egyetlen szakmai autoritás által sem vallott — formula bírálatánál egy bekezdésben (156) Heller a külső és belső ingerek viszonyával foglalkozik. Itt nála is előkerül az appetitív magatartási forma, de amit és amennyit mond róla, abból véleményem szerint sajnos nem lehet kihámozni a modern ösztön-felfogás lényegét. Amit mond, az körülbelül úgy érthető, hogy az ösztönselekvést *belső* ingerek váltják ki, de ehhez (az ösztönselekvéshez) hozzátartozik az „appetencia-magatartás” is, amelynek során az állat aktívan megkeresi „a *külső* ingereket, melyek ösztönselekvését kiváltják” (156, kiemelés — *V. L.*). Ez, legalábbis számomra, zavaros. Ösztönselekvést egyébként valóban kiválthat az állat aktiválásához szükséges energiaszint alatt lévő belső drive-állapot esetén is külső inger, mégpedig a belső szükségállapot természetéhez nem közvetlenül adekvát inger is, mert a tanulás folyamán ezek a belső drive-állapotok externalizálódnak („Externalization of drive”, Anderson, 1941; és a motiváció ún. incentive-teóriája, Spence, 1956). Heller azonban nem erről a jelenségről akar itt beszélni és ennek részletesebb tárgyalása a jelen megjegyzések keretein is túlvezet. Csak arra utalnék, hogy ez a tény is mutatja a magával hozott és a tanulás folyamán szerzett tényezők szoros összefonódását a bonyolult állati magatartásban és azt, hogy bármelyik tényező tanulmányozása — amennyiben ezek egyáltalán és akkor is csak viszonylagosan izolálhatók egymástól — nélkülözhetetlen a másik, és végső soron persze a magasabb idegtevékenység egészének a megértéséhez.

Az ugyanezen bekezdésben olvasható azon megállapítás, hogy ösztönselekvés kiváltható pusztán belső ingerek hatására, „*tehát egyáltalán nem reflexképpen*” (156, kiemelés — *V. L.*), végeredményben azt állítja, hogy a reflexek csak külső ingerek hatására zajló reakciók. Ez viszont ténybeli tévedés. A vegetatív működések, a lokomóció, a testtartás stb. mind belső (a zsigerek falaiból, izomreceptorokból, labirintusból stb. eredő) ingerek által működésben tartott sui generis reflex folyamatok.

A cikk fő mondanivalója azonban, aminek igazolására az érvelés egésze irányul, mindezek alapján és után az, hogy „az embernek egyáltalán nincsenek ösztönei, csak „ösztönsonkjai” (ösztönmaradványai)” (165). A rendelkezésünkre álló tények, a modern neurofiziológiai, pszichofiziológiai és etológiai felfogás, ill. az általam előzőleg elmondottak alapján ismételtén a leghatározottabban le kell szögezni, hogy ez az állítás is téves (Rubinstein, 1967; Cofer és Appley, 1968). Tévedés továbbá az is, hogy ma már csak a drive-elmélet képviselői beszélnek emberi ösztönökről (Rubinstein, 1967). Az általunk eddig ismert legbonyolultabb magatartás, az emberi viselkedés moz-

zanatai is egy olyan, már említett, kontinuum mentén helyezkednek el, mint minden más élőlényé. Az embernek is vannak teljesen automatikus és autonóm funkciói (csillószőrök mozgása, szív működés automáciája stb.). Bonyolultabbak azok a működések, amelyek a szervezet szükséglet — (drive) — állapotai által kiváltott homeosztatisztikus egyensúlyzavar helyreállítását, a homeosztázist biztosító ingerek consummálását realizálják. Ilyenek az evés és ivás fajspecifikus, fixált akciós mintái (szopás, rágás, nyelés) vagy az elimináció motoros sémái. Ebbe a csoportba tartoznak továbbá a felegyenesedés, testtartás, lokomóció, gesztusok vagy a vokalizációnak az előzőeknél is komplexebb fajspecifikus fixált mechanizmusai. Ezek már rendkívül bonyolultan szervezett centrális és perifériás neurális mechanizmusok bonyolult integrációját feltételezik. Olyannyira bonyolultat, hogy ha bárki utánanézik az erre vonatkozó mai ismereteinknek, úgy hiszem, nem engedi meg magának, hogy „az egyszerű feltétlen reflexek színvonalára” süllyedjen ösztönmaradványokról beszéljen (156).

Mindez tehát azt jelenti — szemben Heller állításával (158) —, hogy biológiailag adott fajspecifikus motoros sémái az embernek is vannak, ezek nélkül nem is létezhet élő normális ember. Ezen a tényen elvileg semmit sem változtat az, hogy ez a koordináció tanulás révén jelentősen módosítható. A tanulás azt jelenti, ill. a filogenetikus előrehaladás ebből a szempontból úgy is fogalmazható, hogy a rögzült és szerzett tényezők viszonya és mértéke változik és ez a változás „a fejlődés egyes csomópontjain a viselkedés típusának minőségi változásaihoz vezet” (Rubinstein, 1967, 166). E két tényező relatív jelentőségét a fejlődés különböző szintjein, a szakkutatás ma még persze nem tisztázta kellő részletességgel. Ennek ellenére mai ismereteink alapján annyit nyugodtan állíthatunk, hogy a filogenezisben felfelé haladva a tanulás szerepe egyre inkább megnő és — ahogy erre már előzőleg is utaltam — legnagyobb jelentőségűvé természetesen az embernél válik. Másképpen ezt úgy is fogalmazhatom, hogy az ember ösztönös magatartását szövik át legbonyolultabban a tanult tényezők (Rubinstein, 1967; Grastyán, 1974). *De ez nem jelenti azt, hogy a fixált — vagy fixáltabb — akciós sémák, ill. ezek idegrendszeri anyagi szubsztrátuma eltűnik vagy leépül.* Ismétlem: nélkülük nincs emberi lét sem. Ezek a mechanizmusok szükséges — önmagukban persze nem elégséges — feltételei az ember biológiai létének és par excellence társadalmi teljesítményeinek is.

Nem tudom, hogy honnan veszi Heller az „ösztönleépülés”, „ösztönconk” és „ösztönmaradvány” kategóriákat. („Egyesek szerint” — mondja, 165.) Mindenesetre le kell szögezni, hogy a *szaktudományok* ezeket a fogalmakat nem ismerik, és ilyen jelenség nem létezik. „Ösztönconkjai” legfeljebb a központi idegrendszer vele született súlyos károsodásában szenvedő idiótának vannak. Heller arra hivatkozik, hogy „a szopásra például igen sok újszülöttet *meg kell tanítani*” (165). Ezzel kapcsolatban fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy sok más egyéb funkcióhoz hasonlóan a szopásnak is van egy vele született, az idegrendszerben rögzült „fixed action pattern”-je, amely azonban a születés utáni első aktiválódásaikor, bár az ajkak érintésére automatikusan megindul, először még sután funkcionál és effektív magatartási aktussá csak bizonyos gyakorlás, vagyis tanulás után lesz. Ez *minden* újszülöttnél így van, annak ellenére, hogy *minden* normális újszülött genetikusan hozza magával a consummatív sémát. Ezzel egyébként ugyanez a helyzet más specíeseknél is. (Pl. a már említett csirke a csipegető viselkedését ugyan-

úgy tanulással tökéletesíti, „járatja be”, mint a csecsemő a szopást.) Később, miután a szopás jelentősége csökkenni kezd, ill. megszűnik, a fejlődésnek csak későbbi fokán funkcionálni kezdő magasabb idegrendszeri területek ennek az ösztönnek az automatikus kiválthatóságát gátolják. A szopás mechanizmusa tehát gátlás alá kerül, de *nem épül le!* A tanult funkció nem veszi át a szerepét, nem helyettesíti az ösztönöset. Amikor egy felnőtt tudatosan szopómozgásokat végez, akkor nem történik más, mint az, hogy ezt a gátlást felfüggeszti és akaratosan megindítja *ugyanazt a mechanizmust*, amely a csecsemőnél még automatikusan aktiválódott. A szopás fixed action pattern-je tehát nem épült le, nem tűnt el, nem vált csonkvá. Az idegrendszer fejlődési elve különben az, hogy egyszer már kialakult struktúrák és funkciók általában nem vesznek el, hanem új funkcionális egységbe olvadnak a hierarchikusan az alacsonyabbak fölé fejlődő struktúrákkal és funkciókkal (ún. progresszív encephalisatio; Horányi, 1962; Ruch et al., 1965), aminek következtében az alacsonyabb területek funkciója a magasabbak kontrollja alá kerül. Hogy ez mennyire így van, azt az is bizonyítja, hogy ha kórfolyamat vagy pl. öregkori degeneratív folyamatok miatt ezen magasabb idegrendszeri területek gátló funkciója csökken vagy kiesik, akkor felnőtt embernél is újra automatikussá válik az alacsonyabb funkció, pl. a szopóreflex. (Ún. felszabadulási, liberatios vagy release jelenség; Horányi, 1962; vagy bármely neurológiai, ill. idegéletani tankönyv és kézikönyv.) Ugyanez a helyzet az ún. fogóreflexszel, amely a filogenezis során a fákön élő állatoknál (majmoknál) alakult ki. Csecsemőknél van, felnőttél eltűnik. De a par excellence emberi aktivitásnál, munka végzésekor ennek a fixed action pattern-nek a gátlását szüntetjük meg ahhoz, hogy a szerszámot meg tudjuk ragadni!

Az emberi magatartásformák kontinuumában a legmagasabb szinten végül az emberi intellektuális funkciók helyezkednek el. Ezekben válik a legnagyobb jelentőségűvé a speciális emberi környezet, a társadalom és a tanulás szerepe. Velük kapcsolatban is látni kell azonban, hogy ezek sem állíthatók szembe és választhatók el az alacsonyabb, több fixált (ösztönös) elemet tartalmazó magatartási sémáktól. Nemcsak azért nem, mert az utóbbiak biológiai szempontból nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy az ember mint élőlény egyáltalán létezhesék, hanem azért sem, mert az intellektuális funkciók anyagi-neurális mechanizmusaiban mint új funkcionális egységben, megszüntetve-megőrzött módon a fixált sémák mechanizmusai is részt vesznek. (Ezen legkomplexebb mechanizmusok működésbeli jellemzőiről is vannak ma már szaktudományos adataink és teóriáink, ennek részleteire itt azonban nem tudok kitérni. Összefoglaló irodalomként utalok: Grastyán, 1967, 1972; Vereczkei, 1974.) Téves tehát az az állítás is, hogy „ha valamely feladatot az adott faj tanulással meg tud oldani, annak szempontjából ösztönei mindig leépülnek” (165), továbbá az intelligenciának és az ösztönnek ebből következő szembeállítás (161, 164). A modern felfogás — ez a jelen cikkben adott rövid összefoglalásból is megítélhető — az ösztönt és az intellektust nem egymással szembeállítva, hanem „egységben és egymást kölcsönösen áthatva” (Rubinstein, 1967) értette meg és vizsgálja (Hebb, 1966; Rubinstein, 1967). Ez azt jelenti, hogy a fejlettebb intellektusnak éppen a fejlettebb ösztönteljesítmények teremtik meg az alapjait (erre vonatkozó kísérletes adatok I. Beach, 1955), és az ember többek között éppen azért az általunk eddig ismert legintellektuálisabb lény, mert legmagasabb idegrendszeri területei minden más gerin-

cesnél bonyolultabban és delikátábban organizált fixált akciós mintákat rögzítő idegrendszeri területekkel működnek együtt. Az etológiai iskola is a veleszületett és a szerzett magatartási elemek új funkcionális egységbe való olvasdásának elvét hangsúlyozza ebben a vonatkozásban is. A komplexebb veleszületett fixált mechanizmusok komplexebb szerzett funkciók realizálását teszik lehetővé, az ezekből szerveződő új funkcionális egységek pedig a szukcesszíve szerzett adottságok progresszív fejlődését. Újra csak hangsúlyozom, hogy ezért az ún. ösztönös funkciók tanulmányozása éppolyan fontos az emberi legmagasabb idegrendszeri teljesítmények megértése szempontjából is, mint a tanulás mechanizmusának elemzése (ismét hozzátéve, hogy ezeket élesen elkülöníteni egymástól nem is lehet).

Az elmondottak Heller cikkének csak néhány, a modern szaktudományos adatokkal és koncepciókkal legkevésbé összeegyeztethető tévedését érintették. A cikk egésze engem egyébként olyan, egy szakkutató által néhány éve szerencsétlen törekvésnek jellemzett, filozófiai erőfeszítésre emlékeztet, hogy „megtartsák az emberről mint kivételes, szabad érzélynéről alkotott képet és élesen megkülönböztessék azt az állattól, olymódon, hogy az állatot a természet előre meghatározott ösztönös erői által irányított lényé degradálják” (Stellar, 1960, 1972). Az ilyen megközelítés azonban pontosan ellenkező irányban való „haladást” jelent, mint amit a modern természettudományok fejlődése mutat, és nem visz előre bennünket az emberrel kapcsolatos megoldatlan problémák tisztázásában. Ez persze nem meglepő akkor, ha a teoretikus forrásainak kiválasztásában filozófiai *előfeltevései* vezetnek (Heller, 159). A valóság dialektikus materialista megközelítése azonban véleményem szerint mindenképpen azt kívánja, hogy *tényekből* és ezek alapján álló jól megalapozott szaktudományos elméletekből induljunk ki, és ezekre alapozzuk filozófiai elméleteinket. Tudatában vagyok persze annak, hogy az ösztönök kérdésének rendkívüli bonyolult volta, sok összefüggés szaktudományos tisztázatlansága, a kikristályosodott nézetek hiánya az elemzés nehézségeit komolyan fokozza, és ez a helyzet bizonyos fokig Heller hibáit is menti. Emellett azonban nem hallgathatom el azt sem, hogy cikke egyáltalán nem a kritikus szakmai problémák és viták körül forog. De hogy hasonlóan bonyolult problémához is eredményesen lehet a filozófia oldaláról is közelíteni, azt pl. egy a percepcióval foglalkozó szakmailag kifogástalan és modern, filozófiailag pedig stimuláló tanulmány éppen a magyar irodalomban is bizonyítja (Márkus, 1968).

Márkus György percepció tanulmánya azt példázza, hogy valamely szaktudományos terület részletes tanulmányozása után a filozófus szakkérdésekben is egyenrangú partnere lehet a szakkutatónak is. Márkus tényismerete és szakmai következtetései is mélyek és korrektek, ezen kívül a szakkutató számára is ösztönzőek. Ez a tény és a természettudományhoz való általános attitűdje a szakembert kényszerítő erővel győzik meg filozófia és szaktudomány együttműködésének szükségességéről. Mindezek együttes következménye, hogy jelentősége és hatása messze túlnő a szűken vett filozófia területén. Szaktudomány és filozófia határterületi művelését úgy, ahogy azt Márkus tette a magam számára is példamutatónak tartom. Ilyen teljesítmény természetesen hosszas és elmélyült előkészületet és komoly erőfeszítéseket igényel. Ugyanakkor azonban magában hordozza azt, a kutató számára legkívánatosabb jutalmat, hogy felelősséggel szólhat és a bennünket foglalkoztató problémák megismeréséért folyó harc aktív részese lehet.

Napjainkban, amikorra enormis sikereket értünk el a külső természet kontrollálásában, de lesújtó a tehetetlenségünk számos, a saját fajunkon belüli égető probléma megoldásában (Lorenz, 1951), azt hiszem egyáltalán nem túlzás azt állítani, hogy számunkra a kérdések kérdése saját természetünk, saját emberi lényegünk teljesebb és jobb megértése. Ez természetesen egyáltalán nem egyszerű kérdés, mert az ember az univerzumban általunk eddig ismert legbonyolultabb jelenség, amely megismerésének nehézségeit még az is fokozza, hogy ez esetben a specicsnek saját magát kell figyelnie. Másrészt viszont bátorításunkra szolgálhat az a tény, hogy ezen feladat megoldásához megbízható elméleti alapokkal rendelkezünk. Ilyen alap a marxi megközelítési módnak az a tétele, hogy az ember lényegét a valóságos, hús-vér emberek (Marx—Engels, 1960) tanulmányozása révén kell feltárni, továbbá az ettől a konkrét kutatáshoz továbbvivő azon darwini tény, hogy egy objektív természeti fejlődési folyamat szerves része vagyunk, és „mindenünk, amink van”, ebben a folyamatban alakult ki. Ezért nagyon nagy a jelentősége annak, hogy az etológiai iskola Darwin kezdeti lépéseit folytatva megkezdte a természetes környezethez viszonyítva rendkívül primitív és rigid laboratóriumi körülmények között meg sem jelenő és így nem is tanulmányozható *természetes* állati magatartás rendszeres és objektív vizsgálatát.

Befejezésül azt szeretném hangsúlyozni, hogy alapvető tévedés Hellernek az az állítása is, hogy az etológia nem tulajdonít az embernek ösztönöket (157). Ezt az állítást annál is inkább nem értem, mert a filozófiai előfeltevéseihez általa tudatosan választott források között Lorenzet is megjelöli. Lorenz viszont, mint ez az előzőleg már idézett megállapításából azt hiszem egyértelműen kiderül, nem állítja azt, hogy az embernek nincsenek ösztönei. Heller tehát félreérti és rosszul értelmezi a nézetei alátámasztására saját maga által kiválasztott szerzőt is. Ennek bizonyítására, a már idézettek kivül, hadd hivatkozzam Lorenz még további megállapításaira is: „Az emberi magatartás és különösen az emberi társas magatartás, amely messze áll attól, hogy egyedül az ész és a kultúrális hagyomány determinálja, még mindig azoknak a törvényeknek van alárendelve, amelyek *minden filogenetikusan adaptált ösztönös magatartásban* dominálnak” (1970, 229). Vagy más helyen: „Az egyetlen lény, amely a legmagasabb erkölcsi és etikai értékeknek képes magát elkötelezni, erre a célra egy olyan *filogenetikailag adaptált magatartási mechanizmust* igényel, amelynek állati tulajdonságai azt a veszélyt rejtik magukban, hogy megöli saját testvérét, miközben meg van győződve arról, hogy ezt ugyanezeknek a magas értékeknek az érdekében teszi. Ecce homo!” (Uo., 264, kiemelések — V. L.)

Az a kérdés tehát, hogy az embernek van vagy nincs ösztöne, az etológia számára befejezett probléma és nem vita kérdése többé. Lorenz az agresszióról szóló műve 1970-es angol fordításának előszavában azt írja, hogy az a tény, hogy nemcsak az állatok, hanem az emberek viselkedését is jelentős mértékben (large extent) a filogenezis folyamán kialakult idegi mechanizmusok vagyis „ösztönök” („instinct”) irányítják, „A fajok eredetét”-nek megjelenése óta a biológiai tudományok köztulajdona (ld. még Marler és Griffin, 1974). Ez az állítás tehát nem az etológusok különleges érdeme. Ami viszont érdemük, az az, hogy ők kezdték meg a magatartás filogenezisének rendszeres és precíz vizsgálatát, továbbá felhívták a figyelmet arra, hogy megfigyeléseik esetleg az emberi viselkedés megértéséhez is hozzájárulhatnak. Ma a kutatók egyébként már azt hangoztatják, hogy a biológiaiilag is motivált magatartás-

jelenségek megismerése talán eddig elképzelhetetlen mértékben járulhat hozzá a társadalmilag determinált ember harmonikus kibontakoztatásához (Sasvári, 1974).

Heller cikke az ösztönök problémáját egy megalapozatlan sommás kijelentéssel lezárná. Az etológia nem a kérdés lezárását, hanem a tanulmányozás magasabb szintre emelését, a megismerés új perspektíváinak kezdetét jelenti. Az emberre vonatkozó következtetések levonásában egyelőre persze ők is óvatosak, mert tudják, hogy ebben az esetben olyan rendkívül bonyolult problémáról van szó, amelynek ez az irányzat különben is csak egyik lehetséges — de szükséges — aspektusból való megközelítését jelenti. Az indokolt és helyes óvatosság, az elhamarkodott következtetések levonásának kerülése azonban nem jelentheti azt, hogy a tudományos kutatás és gondolkodás szó nélkül elmenjen jól megalapozott megfigyelések adatai mellett. Ez olyan struccpolitika lenne, amit különösen a marxista filozófia nem engedhet meg magának. Nagy mennyiségű, jól megalapozott adat gyűlt össze például az etológusok által felfedezett ún. territoriális ösztönrel kapcsolatban is. Véleményem szerint nem jó az, hogy egy az ösztönökkel foglalkozó modern tanulmány erről említést sem tesz, akkor, amikor ezzel már a népszerű tudományos irodalom is kimerítően foglalkozik (Ardrey, 1966). Igaz, hogy a territoriális ösztönt az ember vonatkozásában eddig még nem vetették elfogulatlan és egzakttudományos vizsgálat alá, de az eddig összegyűlt adatok alapján elkerülhetetlen az a gondolat, hogyha ez az ösztön valóban létezik embernél is, úgy döntő szerepe lehet számos magatartási formánk formálásában, ill. befolyásolásában (Grastyán, 1974). Úgy gondolom, hogy ezt és általában az etológia adatait olyan tudományos eredményeknek kell tekintenünk, amelyekre az engelsi gondolat értelmében nagyon is oda kell figyelnie a filozófiának is (Engels, 1963, 337).

Az ösztönök „misztériumának” feltárásában tehát új korszak kezdetén állunk. Az etológia óriási perspektívát nyitott meg az emberi viselkedés és pszichológia törvényszerűségei ismeretének szilárdabb megalapozása előtt is. Ezt a perspektívát vette észre és az ennek megnyitásában szerzett érdemeket jutalmazta 1973-ban Frisch, Tinbergen és Lorenz kitüntetésével a Nobel-díj bizottság (Marler és Griffin, 1974). Nem vitatható persze, hogy ma még sokkal több a fel sem tett kérdésünk, mint a megoldott problémánk. Bármilyen bonyolultak, kényesek és súlyosak is azonban a jelenleg felmerülő gondok — és előítéletek! —, a valóság és benne saját magunk megközelítésének marxista attitűdje és felelősségérzete azt kívánja tőlünk, hogy a tényekkel könyörtelenül nézzünk szembe.

IRODALOM

ANDERSON, E. E.: The externalization of drive.

I. Psychol. Rev., 1941, 48: 204—224.

II. J. gen. Psychol., 1941, 59: 359—376.

III. J. gen. Psychol., 1941, 59: 397—426.

IV. J. comp. Psychol., 1941, 31: 349—352.

ARDREY, R.: The territorial imperative. Dell, Delta book, New York, 1966.

BEACH, F. A.: The descent of instinct. Psychol. Rev., 62: 401—410, 1955.

BINDRA, D.: The interrelated mechanisms of reinforcement and motivation, and the nature of their influence on response. In: Nebraska symposium on motivation, Lewin, D. (Ed.) Univ. Nebraska Press, Lincoln, 1969.

- CAMPBELL, B. A. and MISANIN, J. R.: Basic drives. *Ann. Rev. Psychol.*, 1969, 20: 57—84.
- COFER, C. N. and APPELY, M. H.: *Motivation: theory and research*. J. Wiley, New York, 1968. (VI. kiadás)
- CRAIG, W.: Appetites and aversions as constituents of instincts. *Biol. Bull.*, 34: 91—107, 1918.
- DARWIN, Ch.: A fajok eredete. Akadémiai-Művelt Nép, Budapest, 1955. (Első publ. 1859.)
- DARWIN, Ch.: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése. Gondolat, Budapest, 1963. (1. angol kiadás: 1872.)
- DEUTSCH, J. A.: Appetitive motivation. In: *Psychobiology*. J. L. McGaugh (Ed.) Academic, New York, 1971.
- EIBL-EIBESFELDT, I.: *Ethology*. Holt, Rinehart, Winston, New York, 1970.
- ENGELS, F.: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. M-E. Vál. II. Kossuth, Budapest, 1963.
- FIELD, J., MAGOUN, H. W. and HALL, V. E. (Eds.): *Handbook of physiology*. Sec. 1.: Neurophysiology. Vol. I—II—III. Am. Physiol. Ass., Washington, D. C., 1959, 1960.
- FRISCH, K. V.: *Aus dem Leben der Bienen. Verständ. Wissenschaft*, I. 6th ed. 1959.
- GRASTYÁN E.: A tanulás alapvető elméleti problémái, paradoxonai és azok idegéletteni feloldása. *Pedagógiai Szemle*, 10: 893—914, 1967.
- GRASTYÁN E.: Útban az emberi emóciók megértése felé. *Valóság*, 1968, 6: 1—16.
- GRASTYÁN E.: Point de vue neurophysiologique sur la nature du renforcement. *Act. Neurophysiol.*, 1972, 9. serie, pp. 217—256. Masson et Cie.
- GRASTYÁN E.: Emotion. *Encyclopaedia Britannica*, 1974. (Britannica 3)
- GROSSMAN, S. P.: *A textbook of physiological psychology*. J. Wiley, New York, 1967.
- HEBB, D. O.: Heredity and environment in mammalian behaviour. *Brit. J. Animal Behav.*, 1953, 1: 43—47.
- HEBB, D. O.: *A textbook of psychology*. Saunders, Philadelphia, 1966.
- HESS, E. H.: Ethology: An approach toward the complete analysis of behavior. In: Brown, R., Galanter, E., Hess, E. H. and Mandler, G. (Eds.) *New directions in psychology*. Holt, Reinhart and Winston, New York, 1962.
- HILGARD, E.: *Introduction to psychology*. Harcourt, Brace and World, New York, 1962.
- HORÁNYI, B.: *Neurologia*. Medicina, Budapest, 1962.
- HULL, C. L.: *Principles of behavior*. Appleton-Century-Crofts, New York, 1943.
- HULL, C. L.: *Essentials of behavior*. Yale University Press, New Haven, 1951.
- HULL, C. L.: *A behavior system*. Yale University Press, New Haven, 1952.
- LASHLEY, K.: Experimental analysis of instinctive behavior, *Psychol. Rev.*, 45: 445—471, 1938.
- Továbbá: In *The neuropsychology of Lashley*. F. A. Beach et al. (Eds.) McGraw-Hill, New York, 1960.
- Magyarul: *Az Alaklélektan c. kötetben*. Szerk.: Kardos L. Gondolat, Budapest, 1974.
- LORENZ, K.: The comparative method in studying innate behaviour patterns. *Symp. Soc. Exptl. Biol.*, 1950, 4: 221—268.
- LORENZ, K.: Ausdrucksbewegungen höherer Tiere. *Naturwiss.*, 1951, 38: 113—116.
- LORENZ, K.: Die Entwicklung der vergleichenden Verhaltensforschung in den letzten 12 Jahren. *Zool. Anz., Suppl.*, 1953, 16: 36—58.
- LORENZ, K.: Prinzipien der vergleichenden Verhaltensforschung. *Fortschr. Zool.*, 12: 265—294, 1960.
- LORENZ, K.: *On aggression*. Bantam Matrix Edition, 1970.
- MARLER, P. and GRIFFIN, D. R.: The 1973 Nobel Prize for physiology or medicine. *Science*, 1974, 182: 464—466.
- MÁRKUS K. és ENGELS, F.: A német ideológia. MEM 3, Budapest, 1960.
- MÁRKUS Gy.: Az észlelés és a pszichofizikai probléma. (Adalék a pszichikum természet-ontológiájához) *Magy. Fil. Sz.*, 1968, 2: 217—299.
- McDOUGALL, W.: *An introduction to social psychology*. Methuen, London, 1908.
- MILLER, N.: *Selected papers*. Aldine, Chicago, 1971.
- MILNER, P. M.: *Physiological psychology*. Holt, Reinhart and Winston, New York, 1970.
- MORGAN, C. T.: Physiological theory of drive. In: *Psychology: A study of a science*. S. Koch (Ed.) Vol. I. McGraw-Hill, New York, 1959.
- MOWBRER, O. H.: *Learning theory and behavior*. John Wiley, New York, 1960.
- OLDS, J.: Hypothalamic substrates of reward. *Physiol. Rev.*, 1962, 42: 554—604.
- PAVLOV, I. P. *Összes művei III./2. Akadémiai*, Budapest, 1956.
- PAVLOV, I. P. *Összes művei IV. Akadémiai*, Budapest, 1958.
- RUBINSTEIN, Sz. L.: *Az általános pszichológia alapjai*. I. Akadémiai, Budapest, 1967.

- RUCH, T. C., PATTON, H. D., WOODBURY, J. W. and TOWE, A. L.: *Neurophysiology*. W. B. Saunders Company, Philadelphia and London, 1965.
- SASVÁRI L.: Gondolatok az etológiáról. *Magyar Tud.*, 1974, 7–8: 442–448.
- SHERINGTON, Ch.: *The integrative action of the nervous system*. New Haven, Yale Univ. Press, 1961. (Első publ. 1906.)
- SPENCE, K. W.: *Behavior theory and conditioning*. Yale Univ. Press, New Haven, 1956.
- STELLAR, E.: *Physiology of motivation*. *Psychol. Rev.*, 1954, 61: 5–22.
- STELLAR, E.: *Drive and motivation*. In: Field, J. et al.: *Neurophysiology*. Vol. III. 1960. Magyarul: *A Pshichofiziológia c. kötetben*. Szerk.: Ádám Gy. Gondolat, Budapest, 1972.
- THORPE, W. H.: *Előszó K. Lorenz: Salamon király gyűrűje c. műve angol kiadásához*. Methuen, London, 1962. Magyarul: *Lorenz könyvének utószava*. Gondolat, Budapest, 1970.
- THORPE, W. H.: *Learning and instinct in animals*. London, Methuen, 1963.
- TINBERGEN, N.: *The study of instinct*. Oxford Univ. Press, Oxford, 1951.
- VERECZKEI L.: *A marxista tudat-felfogás a tanulási, megerősítési és motivációs elméletek tükrében*. Akadémiai, Budapest, 1974. (Megjelenés alatt)
- WATSON, J. B.: *Behaviorism*. (Rev. ed.) Norton, New York, 1930.
- Woodworth, R. S.: *Dynamic psychology*. Columbia Univ. Press, New York, 1918.

A SZABAD IDŐ MARXISTA FOGALMÁNAK NÉHÁNY ÁLTALÁNOS ELMÉLETI-MÓDSZERTANI PROBLÉMÁJA

FUKÁSZ GYÖRGY

A szocializmus fejlődésének keretei között a társadalmi és technikai haladás egyre inkább napirendre tűzi a szabad idő kérdését Magyarországon is. A szabad idő növekedése világprobléma, s érthető módon előtérbe kerülnek a vele kapcsolatos kérdések a tudományos kutatásban, a közvélemény érdeklődésében. Mindez szükségessé teszi a szabad időnek az elméleti s a politikai-gazdasági gyakorlat számára egyaránt jelentős filozófiai elemzését is.

Számos általános elméleti-metodológiai kérdés közül is alapvetőnek bizonyul mindenekelőtt a szabad idő fogalmával, meghatározásával kapcsolatos problémák köre.

Mind ez ideig megoldatlan kérdés: mit kell érteni a *szabad idő fogalmán*. E fogalmi tisztázás jelentősége kétségtelen, ha figyelembe vesszük, hogy számos tudomány foglalkozik a szabad idő elméleti-gyakorlati problémáival, köztük olyanok, mint a szociológia, a szociálpszichológia, a pedagógia — s nem utolsósorban a felnőttoktatással foglalkozó andragógia —, a közgazdaságtudományok, a pszichológia stb. Különösen az ezek által végzett empirikus kutatások egyre határozottabban jelzik a szabad idő fogalmi megalapozásának szükségességét.

A szabad idő vizsgálatokhoz szükséges metodológiai előfeltételek, fogalmi kiindulópontok kimunkálása jellegzetesen a filozófia feladata. Egy filozófiailag megnyugtatóan megalapozott szabad idő fogalom nagy segítséget nyújthat a többi tudomány számára a sokrétű megközelítésekhez, az összehangolt kutatásokhoz, az oly gyakori félreértések elhárításához.

A szabad idő kutatások mai fejlettségi fokán — figyelembe véve a nemzetközi irodalomban tapasztalható megközelítéseket, eredményeket is — természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy e tanulmányunkban a szabad idő meghatározását adjuk. Csupán néhány — általunk sarkalatosnak vélt — probléma jelzésére kell korlátoznunk törekvésünket, mintegy előmunkálatként a szükséges fogalommeghatározáshoz.

*

Mondanivalónk szempontjából fontosnak tartjuk mindjárt a szabad idő probléma aktualitásának megítélését is. Ez mindenekelőtt azért érdekes számunkra, mert felhívja figyelmünket néhány lényeges összefüggésre, amelyekkel a marxista szociológusoknak számolniuk kell szabad idő fogalmuk kidolgozásakor.

A témával foglalkozó szociológusok körében eléggé általánosan elterjedt nézet, hogy a szabad idő új keletű, jellegzetesen XX. századi probléma. Így vélekedik E. Weber, nyugatnémet szabad idő kutató is. „A szabad idő nagyon fiatal fogalom, amely ez előrehaladó iparosítással a legszorosabb összefüggésben

tűnt fel, s csak a XX. században jutott szélesebb elterjedéshez.” S amilyen rövid múltra tekinthet vissza, annál nagyobb jövő áll előtte: „mind több olyan hang hallatszik, amely a szabad idő problémáját egyenesen mint a jövőt eldöntőt jellemzi”.¹

Tanulságos, ahogyan John Kenneth Galbraith jellemzi a szabad idő aktualitását s azokat az indokokat, amelyek révén maga a probléma előtérbe került korunkban. Keynes sorait idézi fel mottóként Galbraith, amikor „Az új ipari állam” c. könyvében a szabad idő problémáit tárgyalja. Keynes szerint: „. . . az ember létezése óta *első* ízben merül fel állandó problémaként, hogy mire használja mentességét a sürgető anyagi gondoktól, *mivel töltse ki szabad idejét*, amelyet a tudomány és a kamatos kamat vívtak ki számára, miként éljen okosan és kellemesen.”

Galbraith maga kétségbe vonja, hogy a szabad idő valóban növekedett volna, s a törvényes és a tényleges munkaidő hossza közti eltérések, a túlórák növekedése ismeretében valóban jogosnak tűnik a Galbraith által megfogalmazott kétely: „Meg kell mondanunk azonban, hogy az elmúlt 25 esztendőben az átlagos ipari munkahét inkább meghosszabbodott, mintsem megrövidült.” Galbraith a szabad idő növekedésének a lehetőségeivel együtt azonnal a szabad idő értelmes felhasználását akadályozó egyik legfontosabb kérdésre utal: arra, hogy a szabad idő *értékelése* híján a lehetőségek önmagukban kevésnek bizonyulnak.

Bertrand de Jouvenel a szabad idő probléma megjelenésében a fordulatot az 1960-as években jelöli meg. „Amilyen feszült figyelemmel fordulnak a munkaidő kihasználása felé, ugyanolyan csekély a figyelem a nem munkával töltött idő kihasználása iránt. Egyenesen azt mondhatjuk, hogy ez iránt a hatvanas évek előtt semmiféle érdeklődés nem nyilvánult meg.” De az életmód, a civilizáció mai állapota már nem írható le a munkaidő eltöltésének módjával. Ma már „az átelt órák teljességét” kell figyelembe venni. A szabad idő problémáinak előtérbe kerülését főként azzal magyarázza, hogy a *szabad idő látthatóbbá vált*. A munkaidő-csökkenések révén megváltozott helyzet pszichikai következményeként állapítja meg az ötnapos munkahétnek ezt a jellegzetes vonását. „A dolgozók számára mintegy észrevehetetlen a hatnapos munkahét folyamán szétforgácsolódo szabad idő. De igenis láthatóvá válik, amint egy szabad szombatba tömörítve jelentkezik.” S ehhez még hozzáteszi a járulékos idő további csökkenését is: a szabad szombat a közlekedési idő megtakarítását is jelenti.

A szabad idő probléma aktualitásának szociális összefüggéseiről szólva Jouvenel olyan tényezőket említ meg, mint a női kereső foglalkozás előtérbe kerülése, vagy az élet cezúráinak az eltolódása — cezúrának minősíti a munkába lépést, a családalapítást, a nyugdíjba vonulást. A szabad idő szerinte különösen két rétegben válik szembeötlővé: a fiatalok közt, akik még nem dolgoznak, s az idősek közt, akik már nem dolgoznak. A szabad idő növekedésének terét főként e két rétegben jelölve meg, mindenekelőtt az idősebb korosztálynál lát nagy feladatokat, éppen annak elhanyagoltsága miatt. „A jövő egyik nagy szociális problémája a nyugdíjasok szabad idejének felhasználása” — írja.

A szabad idő aktualitásának történeti megközelítése során ugyancsak szociális szempontokat hangsúlyoz az amerikai Kaminsky, aki ezt írja: „A huszadik

¹ E. Weber: „Das Freizeit problem. Anthropologisch-pädagogische Untersuchungen”, München—Bázel 1963, 9.

század eredménye, hogy a szabad idő megszűnt a vezető réteg privilégiuma lenni.”

Sajátosan gazdasági megfontolásokból kiindulva tárgyalja a szabad idő problémáit Clemens A. Andreae innsbrucki professzor „A szabad idő gazdaságtana” című könyvében. Véleménye szerint a szabad idő „a következő évtizedek gazdasági és szociális folyamatában mind nagyobb és nagyobb jelentőséghez jut. A munka világa nem tölt be többé uralkodó helyzetet az emberi életben, az ilyen irányú fejlődés gazdasági interpretációja már látható pl. abban a tényben, hogy Münchennek — noha itt a fizetések szintje alacsonyabb, mint bárhol másutt Németországban — a vonzereje nagyobb, mint a többi nagyvárosé. A Münchenben eltöltött szabad idő értéke kompenzálja a jövedelemben mutatkozó veszteséget.” S ebből olyan közgazdasági következtetést von le, hogy az ipartelepítéssel egyenrangúként kell tekinteni a szabad idő problémát: „A vállalatok telepítésének teóriáját ki kell egészítenünk a szabad idő szempontjaival” (s ezen az alapon az emberi szükségletek alakulásában jelzi a szabad idő ipar kialakulásának indítékait). „A szabad idő növekedése egész ipar kialakulásához vezetett, amelynek növekedési arányai meghaladják az elektronikáét és a vegyiparét.” (A szabad idő ipar páratlan arányú fejlődéséről számol be az „U. S. News and World Report” c. amerikai lap nemrégiben megjelent „A szabad idő üzlet: példátlan arányú fellendülés” c. cikke is. Ennek adatai szerint az USA-ban egy év alatt a szabad idő üzlet 105 milliárd dollárt hozott, — ez több, mint a vállalatok összprofitja, vagy a lakásépítésre szánt összeg stb. Becslések szerint az 1970-es évek végére ez az összeg megkétszereződik. Megalapozottnak tűnik az a megállapítás, hogy „az amerikaiak szórakozásigényeinek kielégítése páratlanul nagy vállalkozás és nagy üzlet”.)

Aligha kellene vitatkoznunk a fentebb idézett szerzőkkel abban, hogy a szabad idő korunk egyik igen fontos és egyre növekvő fontosságú problémája. Annál kevésbé elégítheti ki azonban a marxista kutatót a szabad idő probléma aktualitásának olyan magyarázata, amely egy (vagy egymás mellé rendelt több) „tényezőre” — az előrehaladó iparosítás, a tudomány és a kamatos kamat, a munkaidő-csökkenés, önmagukban vett szociális változások stb. stb. — hivatkozik csupán. A marxista történetiség módszere konkrétságot követel: a konkrét totalitásnak, a társadalmi összefüggésrendszer lehetséges teljességének a figyelembevételét. Ez — véleményünk szerint — mindenekelőtt a munka — szabad idő viszonyának tisztázását igényli, de nem elvont alakjában, hanem a maga történeti formameghatározottságában. Nyilvánvalóan számos vonatkozásban eltérő eredményre jutunk, ha a tőkés bérmunka — szabad idő relációt elemezzük, illetve, ha a munka — szabad idő viszonyt a szocializmus feltételei közt vizsgáljuk.

Ennek megfelelően más és más gyakorlati következtetésre jutunk akár a szabad idő társadalmi megosztását, vagy az optimális eltöltésével kapcsolatos tennivalókat illetően is. Magától értetődik pl., hogy nálunk a „szabad idő ipar” kifejllesztését mindenekelőtt a szabad időnek a szocialista társadalomban betöltött funkciója kell hogy meghatározza.

Vizsgálódásunk tárgya tehát elsősorban munka és szabad idő viszonya. Meggyőződésünk, hogy a témával foglalkozó irodalomban a szabad idő fogalmával, meghatározásával kapcsolatosan fellelhető nehézségek egyik alapvető elméleti-módszertani forrása e viszony nem kellően tisztázott volta. S megkockáztatjuk azt a feltevést is, hogy a polgári és marxista szabad idő felfogások közötti ellentét is éppen a munka — szabad idő viszony eltérő megítélésében

sűrűsödik. Érthető tehát, ha úgy véljük: egy elméletileg-módszertanilag valamennyire is koherens marxista szabad idő felfogás kimunkálásának nélkülözhetetlen előfeltétele e viszony átgondolása.

*

A továbbiakban — a definíció legcsekélyebb igénye nélkül — kísérletet teszünk a szabad idő marxista felfogásának, pontosabban e felfogással összefüggő néhány elméleti alapkérdésnek a körvonalazására. Azokra a problémákra gondolunk, amelyeknek legalább hozzávetőleges tisztázása nélkül nem beszélhető el a szabad idő marxista értelmezése. Kiindulópontunk, természetesen, az eredeti marxi felfogás, amellyel kapcsolatban rögtön számolnunk kell azzal a nehézséggel, hogy van-e egyáltalán Marxnak szabad idő koncepciója, beszélhetünk-e ebben az értelemben marxi szabad idő fogalomról.

A mai polgári szabad idő szociológia olyan reprezentatív képviselője, mint J. Dumazedier is, vitatja, hogy egyáltalán van-e reális alapja a marxi szabad idő felfogásra való hivatkozásoknak. Szerinte a szabad idő problémája időben jóval későbbi keletű, jellegzetesen a XX. század problémája. Maga ez az értelmezés is latensen magában foglalja a munka és szabad idő ellentétbe állításának nyomait, noha el kell ismerni: Dumazedier megkísérli legújabb könyvében, hogy meghaladja ezt a dichotomikus felfogást, amely a polgári szabad idő szociológusok többségére jellemző.

Igyekszünk kimutatni, hogy Marxnak van nagyon is kiérlelt — ha a mai problematikát nem is teljességgel átfogó — szabad idő koncepciója. Természetesen nem abban az értelemben, hogy felfogása kimerítené a formállogikailag egzakt fogalom ismérveit, hanem abban, hogy választ adott azokra a legfőbb elméleti kérdésekre, amelyek ma — ha olykor csak előfeltevések formájában — is a különböző szabad idő fogalmaknak mintegy a tartalmi keresztmetszetét adják.

Azt persze mindjárt előre kell bocsátanunk, hogy ami a szabad idő marxi koncepcióját illeti, ennek valamennyire is teljes rekonstruálása, részletes kibontása, az életműben sok helyütt fellelhető gazdag fejtegetések, értékes gondolat töredékek rendszerezése, értelmezése olyan önálló feldolgozást igényel, amely messze meghaladja jelen munka kereteit. Ebben a cikkben csak az általunk legfontosabbnak tartott problémáival — a munka és szabad idő viszonyával — összefüggésben teszünk kísérletet a marxi álláspont néhány alapvető elemének jelzésére (főképpen a „Grundrissé”-re támaszkodva). E viszony tisztázása — megítélésünk szerint — alapvető feladat a marxista szabad idő elmélet kidolgozása szempontjából, legalábbis ami az elmélet általános szemléleti-módszertani előfeltevéseit illeti.

A polgári szabad idő felfogások többségére a munka és szabad idő abszolút szembeállítás a jellemző. Egyfelől a munka mint olyan tevékenység, amely a kényszer, a kötelesség, a kívülről diktált fegyelem megtestesülése, amelyből hiányzik az egyéni szabadság minden lényeges mozzanata — nemcsak a tevékenység szabad megválasztásának hiánya értelmében, hanem a tekintetben is, hogy a modern technika feltételei közt, racionalizált formájában a munka nem elégíti ki az érdeklődés, az értelem, a részvétel, a kiteljesedés szükségleteit, nem nyújtja a „strukturált, felelősségteljes, befejezett tevékenység” élményét stb. Egyszóval a munka az egyén szabadságának, önmegvalósulásának egyenesen a tagadásaként mutatkozik.

Másfelől, a munkával szemben, a szabad idő jelenik meg az emberi élet

olyan szférájaként, ahol az egyén „próbálja megvalósítani azokat a lehetőségeket, amelyekkel hivatásszerű munkájában nem tud élni”, ahol a dolgozók szabadnak érzik magukat annak megválasztásában, hogy mit tevékenykedjenek, ahol egyáltalában kifejezhetik és kiteljesíthetik személyiségük egészét. A munkával szembeállított szabad idő válik ily módon az egyén szabadságának, önmegvalósításának, képességei gazdagodásának, fejlődésének legfőbb terepévé.

Munka és szabad idő dichotómiája ily módon munka és szabadság abszolút ellentétéként fogalmazódik meg: a munka, az „elidegenedés” világával szemben a személyes szabadság szférájaként értelmezett szabad idő, a munkától szabad „privát” élet, az egyedüli életszféra, ahol az egyének módjában áll külső kényszertől mentesen, „szabadon” megválasztani a tevékenységet, amelyben megvalósíthatja önmagát, a munkában nem realizálható lehetőségeit.

Munka és szabad idő (szabadság) eme elvont szembeállításának az egyik legfőbb forrása, hogy a polgári szociológusok többsége figyelmen kívül hagyja a munkásoknak a termelés feltételeihez való tényleges viszonyát — azokat a konkrét társadalmi viszonyokat, amelyek között a munka- és a szabad idő tevékenységek megvalósulnak —, s a munka elidegenedését végső soron pusztán „technikai elidegenedésként” tekinti, a szabad időt pedig ettől a technikailag előírt kényszertől függetlennek. A marxista szabad idő felfogás nem épülhet technicista előfeltevésekre; a tőkés termelés technikai feltételeit illetően abból kell kiindulnia, hogy „az abszolút és relatív értéktöbblet termelése határozza meg... a a tőkés termelési folyamat társadalmi és technikai alakulását”.²

A „technikai elidegenedés” megkésett koncepciójának kiindulópontját illetően Marx határozott választ ad a „Tőké”-ben azoknak, akik a gépi berendezés negatív hatását a termelési technika berendezésének, a munkaszervezet mechanizmusának sajátosságaihoz vezetik le. „A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki!” A „technikai elidegenedés” — koncepciója bármennyire is kritikus alaphangot üt meg a mai polgári társadalom berendezkedését illetően, a tőkés termelési viszonyok figyelmen kívül hagyásával tehetetlennek bizonyul ezekkel, illetve következményeikkel szemben. Végső soron tehát erre a felfogásra is érvényes Bill Sikes, a híres torokmetsző Marx idézte okoskodása: „Esküdt Uraim, ennek a kereskedelmi utazónak kétségtelenül elválták a torkát. Ez a tény azonban nem az én bűnöm, ez a kés bűne. Ilyen mulandó visszasságok miatt megszüntessük a kés használatát? Gondolják csak meg! Hol lenne a földművelés és a kézművesség kés nélkül? Nem éppoly áldásos-e a sebészeten, mint amilyen tudós a bonctanban? S ráadásul nem készséges segítőtárs-e a vidám lakomázásnál? Ha megszüntetik a kést — visszavetnek bennünket a legmélyesegesebb barbárságba.”³

A polgári szabad idő szociológusok, ha felvetik is a munka mint a létfenntartás *eszköze* jellegéből eredő kényszerűséget, ezt többnyire természeti szükségességként fogják fel, a munkát nem társadalmi-történelmi meghatározottságában, nem a maga tőkés formájában vizsgálják. Vagyis megmaradnak

² Marx: A tőke, II; MEM 24, Budapest 1968, 350.

³ Marx: A tőke, I; MEM 23, Budapest 1967, 412–413.

azon a szinten, hogy a munkát csak mint bér munkát tudják elgondolni, a bér munka azonos náluk az egyáltalában vett munkával, konkrét társadalmi meghatározásai a munkának mint olyannak a jellegzetességeiként jelennek meg szemükben.

*

Bizonyára elegendő, ha itt csupán utalunk arra, hogy Marx valóban beszél ebben az értelemben is a munkáról — az „egyáltalában való munkáról” —, amikor azt a maga „egyszerű” és elvont mozzanataiban írja le, amikor az elemzés egyelőre még eltekint a munka konkrét társadalmi-történeti formameghatározottságától s „elegendő számára annyi, hogy az ember és munkája az egyik oldalon, a természet és anyagai a másikon”. Ebben a formájában — illetve: „formanélküliségében” — a munka „használati értékek előállítására irányuló célszerű tevékenység, a természeti dolognak emberi szükségletekre való elsajátítása, az ember és a természet közötti anyagcsere általános feltétele, az emberi élet örök természeti feltétele, s ezért független ennek az életnek minden formájától, sőt közös sajátja az élet valamennyi társadalmi formájának.”⁴

Ha mármost arra a kérdésre keresünk választ, hogy a gazdasági formameghatározás nélkül tekintett munkára mint az emberi tevékenység alapformájára milyen mértékben vonatkoztathatók a kényszerűség, a szabadságnélküliség határozmányai, akkor könnyen belátható, hogy a polgári szabad idő szociológusok egy meghatározott termelési mód sajátosságait fogják fel a munkának mint olyannak a jellemzőiként, s lényegében nem jutnak tovább XVIII–XIX. századi elődeiknél.

A. Smithszel folytatott vitájában Marx szemére veti a polgári közgazdaságtan klasszikusának, hogy a munkában pusztá áldozatot lát, csak „mint átkot tekint”. A munkával szemben Smithnél „a ‚nyugalom’ jelenik meg az adekvát állapotként, mint ‚szabadsággal’ és ‚boldogsággal’ azonos”.⁵ Ezzel a tisztán negatív meghatározással szemben Marx kimutatja, hogy az egyének „egészségének, erejének, tevékenységének, ügyességének, jártasságának normális állapotában” éppígy szükséglete „a munkának és a nyugalom megszüntetésének egy normális adagja is”.⁶

És itt nem valamiféle megmagyarázhatatlan természeti szükségszerűségként, biológiai kényszerűségként érvényesülő szükségletről van szó, nem egyfajta tárgynélküli „mozgásigény” levezetéséről, sem nem pusztá mulatságról, szórakozásról, „ahogy Fourier erős grizettes naivitással felfogja”.⁷ A munkának a szabadsággal való lényegi egységét, a szabadságnak éppen a munka általi megvalósulását fogalmazza meg Marx a célszerűen tevékenykedő egyén meghatározásában. „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 akarátát. S ez az alárendelés nem elszigetelt művelet. A dolgozó szervek erőfeszítésein kívül a munka egész tartama alatt szükség van a figyelemként megnyilvánuló céltudatos akaratra,

⁴ Uo. 174.

⁵ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai; MEM 46/II, Budapest 1972, 85.

⁶ Uo.

⁷ Uo. 86.

mégpedig annál inkább, minél kevésbé ragadja magával a munkást a munka a saját tartalmával és végrehajtásának módjával, minél kevésbé élvezi tehát a munkát mint saját testi és szellemi erőinek játékát.”⁸ Ez a szabadságfogalom, mivel nem üres, nem metafizikus, természetesen magában foglalja a „kényszerűség”, a „nem-szabadság” elemét is.

„... a munka mértéke úgy jelenik meg, mint ami külsőleg adott, az elérendő cél és azon akadályok révén, amelyeket eléréséhez a munkának le kell küzdenie”. Csakhogy „akadályoknak ez a leküzdése magán-valóan a szabadság tevékenykedése”, továbbá „a külső célok a pusztán külső természeti szükségyszerűség látszatát levetve maradnak meg és mint olyan célokat tűzik ki őket, amelyeket csak maga az egyén tűz ki — tehát mint a szubjektum önmegevalósítása, tárgyiasulása, ezért mint reális szabadság, amelynek akciója éppen a munka”.⁹

A munka és szabadság összefüggése nem redukálható a munka tartalmára, végrehajtási módjára, illetve a munkavégző egyénnek az ehhez való pszichológiai viszonyára.

A munka tehát az egyén számára is több annál „a mulatságra vagy örömtelenségre” való pusztán „kedélybeli” vonatkozásánál, amelyet mint tevékenykedés az embernek okoz. „A munka *pozitív, alkotó tevékenység*.”¹⁰

Ebben az utóbbi aforisztikusan tömör megfogalmazásban Marx munka és a dialektikusan felfogott szabadság lényegi azonosságát mondja ki. Ez természetesen *nemcsak az egyén* vonatkozásában érvényes — a munka eleve társadalmi tevékenység —, hanem abban az egyetemes emberi értelemben, amelyet Lukács György úgy fejez ki, hogy a munka „a társadalmi lét ősjelensége”.¹¹ Aligha kell külön hangsúlyoznunk, hogy a marxi munkafelfogás értelmében ez nem korlátozódik az emberré válásnak, a társadalom szűken vett genezisének folyamatára, hanem az egész emberi lét alapformájának a megjelölése, „... az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása.”¹²

Anélkül, hogy részletesebben belebocsátkoznánk a marxi munkaelmélet szerteágazó és messzevezető problematikájába, munka és szabadság viszonyának két további aspektusára utalunk csupán.

Az egyik az embernek a természet felett szerzett és általános termelőerőiben rögzített hatalmának szüntelen növekedése egészen a természeti erők „termelő fogyasztásáig”, a természeti folyamatok iparivá történő átválttatásáig¹³, s e folyamat részeként a természeti szükségyszerűség tételezetté változtatását¹⁴ egészen a tudomány közvetlen termelőerővé válásáig. Az ember anyagi és szellemi termelőerőiben felhalmozott hatalma a természet felett — szabadságának reális létezése. „Az ember egyetemessége gyakorlatilag éppen abban az egyetemességben jelenik meg, amely az egész természetet az ember *szervetlen* testévé teszi . . .”¹⁵ A másik aspektust Marx így fogalmazza meg: az ember miközben „hat a rajta kívül álló természetre és meg-

⁸ Marx: A tőke, I; MEM 23, 169.

⁹ MEM 46/II, 86.

¹⁰ Uo. 88.

¹¹ Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1, 3.

¹² Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Budapest 1962, 77.

¹³ Lásd Marx: A tőke, I; MEM 23, 359—360; MEM 46/II, 169.

¹⁴ Lásd Lukács György, id. mű, 10.

¹⁵ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 49.

változtatja azt, egyúttal megváltoztatja saját természetét”.¹⁶ A munkában az ember „kifejleszti a benne szunnyadó képességeket, és saját uralma alá hajtja erői játékát”.¹⁷ De Marx ebben a vonatkozásban sem egyfajta individuálisan tekintett munkás modelljéből indul ki, hanem a munka eleve társadalmi természetéből. A „saját természet megváltoztatásának” társadalmi összefüggéseit nyomon követhetjük például a termelés és fogyasztás kölcsönhatására vonatkozó fejtegetéseiben a „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához” című művében,¹⁸ ahol egyebek között az emberi szükségletek történelmi termelésének mintegy a mechanizmusát tárja fel. Vagy utalhatunk arra az ugyancsak nem szűken értelmezendő megállapítására, hogy az „öt érzék *kiképeződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája”.¹⁹

A szükségletek termelésén Marx nyilvánvalóan nem egyszerűen meghatározott anyagi javak iránti szükségleteket ért. Az a tétel, hogy a termelés „nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem szubjektumot is a tárgy számára”, nem pusztán a szűken vett anyagi termelés-fogyasztás vonatkozásában érvényes összefüggést fejez ki. „A műtárgy — ugyanígy minden más termék — műteremtő és a szépség élvezésére képes közönséget hoz létre.”²⁰ Vagy a „Német ideológia” szavaival általánosabb társadalomelméleti értelemben: „az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják”.²¹ A legtágabb értelemben vett (anyagi, szellemi, szociális stb.) szükségletek kifejlesztése a munkában és a munka révén — az emberi gazdagság legfőbb anyagi tartalma. „A gazdagság *anyagilag* tekintve csak a szükségletek sokrétűségében áll.” „Minél inkább vannak *szükségesnek* tételezve a szükségletek, amelyek maguk is történelmi — maga a termelés létrehozta szükségletek, a társadalmi szükségletek —, szükségletek, amelyek maguk is a társadalmi termelés és érintkezés eredménye, annál magasabban fejezt a valóságos gazdagság.”²²

Munka és szabadság lényegi azonossága tehát egyet jelent az ember munka általi önteremtésével, önlétrehozásával. A munka éppen ezért — mint permanens „akciója” az ember (társadalom) növekvő szabadságának, mint legfőbb forrása a társadalmat alkotó egyének fejlődésének, anyagi és szellemi erőik, szükségleteik és képességeik gyarapodásának — egyszersmind *öncél* is.

Marx egyetértőleg idézi Ricardót, aki a „*termelést a termelés végett akarja*”. „Ha valaki azt akarná állítani, mint Ricardo szentimentális ellenfelei tették, hogy a termelés nem mint olyan a cél, akkor elfelejti, hogy a termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát az *emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél*.”²³ „A valóságos gazdagság valamennyi egyén kifejlett termelőereje.”²⁴

Marx természetesen nem áll meg Ricardo történelmileg jogosult polgári szemléleténél, álláspontjának mégoly „tudományos becsületességénél”. Marx

¹⁶ Marx: A tőke, I; MEM 23, 168.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Lásd MEM 46/I, 17–21.

¹⁹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 73.

²⁰ MEM 46/I, 19.

²¹ MEM 3, Budapest 1960, 25.

²² MEM 46/II, 11.

²³ Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, Második rész, Budapest 1961, 100.

²⁴ MEM 46/II, 172.

számára a „termelés a termelés végett” formula nem a polgári, a szűken gazdasági értelemben vett gazdagság tőke és munka ellentétére alapozott növelését jelenti, hanem az ember *egyetemes fejlődésének* világtörténelmi perspektíváját: „. . . ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői — feletti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása — aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés —, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van? A polgári gazdaságtanban — és a neki megfelelő termelési korszakban — az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása jelenik meg.”²⁵

A „termelés a termelés végett”, a munka mint „öncél” formulája tehát ugyanazt fejezi ki, mint amit Marx a kommunizmusra vonatkoztatva úgy fogalmaz meg, hogy itt „a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga . . . a legfőbb létszükséglet”.²⁶

Az emberi szükségletek kielégítésére irányuló célszerű tevékenységként értelmezett munka és a szabadság összefüggésének ily módon három egymástól elválaszthatatlan vonatkozását emeltük ki:

1. magát a célmegvalósítás konstruktív folyamatát mint a „szabadság akcióját”;

2. a természet erőinek emberi-társadalmi erőkké való átváltoztatását, gyakorlati (munkaeszközök, ipar) és szellemi (tudomány stb.) elsajátítását;

3. az embernek önmagának az átalakítását a munkában és a munka által (szükségleteinek, képességeinek, társadalmi vonatkozásainak, tárgyi és szellemi gazdagságának, termelőképességének, érintkezésének stb. a termelése).

*

A munkának ezek a vonatkozásai valamennyi történelmi formájában — persze különböző fokon — megvannak. Ebben az értelemben — ha a munka elvont fogalmának, az „általában-való munkának” az ember elvont fogalmát, „az embert” feleltetjük meg a munka szubjektumaként, vagyis ha az ember — természet relációból indulunk ki, — a munka maga az emberi szabadság teremtésének és megvalósulásának folyamata. De természetesen amikor „termelésről van szó, mindig egy meghatározott társadalmi fejlődési fokon álló termelésről — társadalmi egyének termeléséről”, „meghatározott történelmi korszak” termeléséről van szó. Éppen ezért azoktól a meghatározásoktól, „amelyek a termelésre egyáltalában érvényesek”, külön kell választani az

²⁵ MEM 46/I, 367.

²⁶ MEM 19, Budapest, 19.

egyres termelési korszakok sajátosságait, hiszen épp ez a „különbség ettől az általánostól és közöstől az, ami a fejlődésüket teszi . . .”²⁷

A termelés egyes korszakainak azt a különbözőségét — amely egyben magában foglalja munka és szabadság viszonyának történelmi dialektikáját, — Marx a következőképpen összegezi a „Grundrissé”-ben felvázolt világtörténelmi korszakolásában:

„Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi termelékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi, társadalmi termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok. A második hozza létre a harmadiknak a feltételeit.”²⁸

Ebből a történelmi periodizációból bennünket mindenekelőtt a tőkés termelési viszonyokat felölölő „második nagy forma” érdekel, amely megteremti a közösségi termelésen alapuló társadalom feltételeit.

A termelés tőkés rendszere mint szükségszerű előfeltétele a kommunista társadalomnak, két ellentétes tendencia egységét mutatja: egyrészt a termelőerők egyetemes fejlődésére, a gazdagság korlátlan növelésére törekszik, de ez a fejlődés, „az emberi benső e teljes kimunkálása” együtt jár a dolgozó ember teljes kiüresítésével. „A termelőerő legmagasabb fejlődése, valamint a létező gazdagság legnagyobb kiterjedése egybeesik a . . . munkás degradálásával és életerőinek leegyenesebb kimerítésével.”²⁹

S a társadalomtudomány fejlődésében éppen Marx volt az első, aki a tőkének ezeket a tendenciáit nem esetleges velejáróként, nem is elvont ellentétükben ragadta meg, hanem kimutatta, hogy ellentmondásos egységük a tőke lényegének immanens sajátja, s hogy dialektikájuk a tőkés termelési mód történelmi mozgásának s végül szükségszerű lehanyaglásának folyamata. „A tőke egyszerű fogalmában *magán-valóan* benne kell foglaltatniok civilizáló stb. tendenciáinak; nem pusztán külsőlegés következményekként kell megjelenniök, mint az eddigi gazdaságtanokban. Éppígy az ellentmondásokat, amelyek később szabaddá válnak, latensen már ki kell mutatni benne.”³⁰

Marxnál természetesen nem pusztán „fogalmi” dialektikáról van szó. A tőke fogalmának ellentétessége magának a tőke valóságos, történelmi fejlődésének ellentétét fejezi ki. A dialektika alapja itt is az ellentétek mozgásának konkrét történetisége. Csak ezen az elméleti-módszertani bázison ragadható meg fogalmilag a valóság mozgása. Csak ezen az alapon tudta Marx meghaladni a tőkés elidegenedés előtti viszonyok romantikus visszasóvárgásának és e romantikus szemlélet pusztá elutasításának elvont ellentétét.

„. . . bizonyos, hogy ezt a dologi összefüggést többre kell becsülnünk összefüggéstelenségüknél vagy egy vérségi, ősi-szűk természeti meg uralmi és szolgasági viszonyokra alapozott csupán helyi összefüggésnél. Éppoly bizonyos, hogy az egyének nem rendelhetik alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem hozták létre ezeket. De időtlenség ezt a csupán *dologi*

²⁷ MEM 46/I, 12—13.

²⁸ Uo. 75.

²⁹ MEM 46/II, 209.

³⁰ MEM 46/I, 302.

összefüggést a természetadta, az egyéniség természetétől (ellentétben a reflektált tudással és akarással) elválaszthatatlan és benne immanens összefüggésnek felfogni. Ez az ő termékük. Történelmi termék. Fejlődésüknek egy meghatározott fázisához tartozik. Az idegenszerűség és önállóság, amelyben még ez az összefüggés velük szemben létezik, csak azt bizonyítja, hogy társadalmi életük feltételeinek megteremtése közben vannak még, ahelyett, hogy ezekből a feltételekből kiindulva kezdték volna meg a társadalmi életüket. Ez az egyének — természetadta — összefüggése meghatározott, korlátolt termelési viszonyok között. Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaiikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek, nem a természet, hanem a történelem termékei. A képességek fejlődésének az a foka és egyetemessége, amelyen ez az egyéniség lehetővé válik, éppen a csereértékek bázisán való termelést előfeltételezi, amelyben azonban az egyén önmagától és másoktól való elidegenülésének általánosságával először termeli meg vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebben jelenik meg, éppen mert vonatkozásainak teljességét még nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszasóvároggni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk ennél a teljes kiürültségnél. A polgári nézet soha nem jutott túl az ezzel a romantikus nézettel való ellentétben, és ezért ez a nézet mint jogosult ellentét kísérni fogja megboldogulásáig.”³¹

Tulajdon és munka elválása — ebben foglalható össze a tőkés termelési mód ellentétes tendenciáinak dialektikus mozgása és e mozgás kimenetele. Ez a folyamat több, egymást feltételező, egymásba átmenő formát ölt, amelyek tartalmukat tekintve e mozgás egy-egy fázisának tekinthetők.

Munka és szabadság viszonyának vizsgálatában négy ilyen fázis megkülönböztetése látszik célszerűnek, amelyek mindegyike magasabb szinten reprodukálja munka és tulajdon elválásának folyamatát, a végkifejlet felé hajtva a tőkés termelést jellemző ellentétes tendenciákat.

Az első fázis az *egyszerű csere*, amely itt természetszerűleg nem elszigetelt jelenségeként, az uralkodó termelési viszonyok kiegészítéseként, hanem mint az emberek közötti viszonyok alapformája jön szóba.

Külön fázist jelöl — az egyszerű cserén belül is — a *pénzviszonyok* egyetemessé válása, noha a pénz történetileg természetesen nem a tőkés viszonyok között uralkodóvá váló cserével jelenik meg.³²

A harmadik fázis a tulajdonképpeni *tőkeviszony*, a tőkés *bérmunka*, amely maga feltétele és egyben szükségszerű következménye a csere egyetemessé válásának.

³¹ Uo. 78—79.

³² Az első két fázis — csere és kifejlődött formájában: pénz — tárgyalásakor természetesen tőkés termelési viszonyokat feltételezünk. De hadd utaljunk arra, hogy maga Marx is lehetségesnek tartotta — tőkés termelést véve alapul — az egyszerű csere gazdasági formameghatározáson kívüli elemzését, az elvonatkoztatást a valóságos gazdasági viszonytól, amikor „az áru vagy a munka még csak mint csereérték, a vonatkozás pedig, mely által a különböző áruk egymásra vonatkoztatják, mint e csereértékek egymásra való cseréje, egyenlővé tételük van meghatározva”, s ennyiben „az egyének, a szubjektumok, akik között ez a folyamat végbemegy, csak egyszerűen mint cserélők vannak meghatározva”, „vonatkozásuk az *egyenlőség* vonatkozása”. (MEM 46/I, 147. skk.)

Végül a tőkés *gépi nagyipar* kifejlődése, mint a tőke létezésének legadekvátabb formája, megintcsak külön — végső — fázist jelent munka és tulajdon elválásában, munka és szabadság tőkés formák közötti fejlődésében.

Az említett négy fázis látnivalóan nem szigorúan történeti egymásrakövetkezést fejez ki — a történeti és a logikai egységének kimutatása e folyamatban messze túlmutatna e tanulmány keretein —; sokkal inkább logikai-módszertani megfontolások teszik lehetővé és indokoltá ezt a marxi szövegekkel nem ellentétes szakaszolást.

Igyekszünk kimutatni, hogy munka és tulajdon elválása — amelynek eredményeképpen egyfelől létrejön az emberek közötti „egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek, egyetemes képességeknek” említett rendszere, másfelől a dolgozó egyén ehhez a „belőle kimunkált” gazdagsághoz éppen mint „szegénységének a feltételeihez” viszonyul — hogyan bontakozik ki látens formájából „érzékletes realitássá” magában a munkafolyamatban.

1. Az első fázisként említett csere kifejlődése szükségképpen együtthalad a munkamegosztással. „A csere szükséglete és a termékeknek merő csereértékké változása ugyanolyan mértékben halad előre, mint a munka megosztása, azaz a termelés társadalmi jellegével együtt.”³³

Az árucseré kifejlődése mindenekelőtt a közvetlen *szükséglet és termelés elválását jelenti*. „Aki termékével saját szükségletét elégíti ki, használati értéket hoz létre ugyan, de nem árut. Ahhoz, hogy árut termeljen, nemcsak használati értéket kell termelnie, hanem használati értéket mások számára, társadalmi használati értéket.”³⁴

A közvetlen létfenntartásra korlátozódó termelés sok tekintetben gátolja az egyén fejlődését. Először is lényegében *adott szükségletek* kielégítését, újratermelését jelenti; másodsor az egyén *tárgyi gazdagsága*, a munka termelékenységének bármilyen magas fokát feltételezve, egyazon termékek pusztán nagyobb mennyiségének birtoklását fejezi ki (a maga „természeti meghatározottságában” „csak a használati gazdagságot fejezi ki” és „csak e gazdagság egy egészen különös oldalát”);³⁵ végül, ami a legfontosabb; munkájával az egyén *megevő társadalmi vonatkozásainak, érintkezésének* körét lényegében változatlanul reprodukálja.

„A természeti gazdagság minden formája, amíg ezt a gazdagságot a csereérték nem helyettesíti, feltételezi az egyén egy lényegi vonatkozását a tárgyra, úgyhogy az egyik oldaláról az egyén maga tárgyasul a dologban és a dolog birtoklása egyszersmind mint egyéniségének egy meghatározott fejlődése jelenik meg; a juhokban való gazdagság az egyénnek mint pásztornak a fejlődése, a gabonában való gazdagság mint földművelőnek a fejlődése stb.”³⁶

Ezt az egyoldalúságot szünteti meg a csere, a „túlnyúlás” a saját különös szükségleten, az, hogy a mások szükségletének kielégítése válik a saját létfenntartás előfeltételévé, illetve a mások által termelt javak elsajátítása a munka éltető erejévé.

De a cserével egyben realizálódik munka és tulajdon elválásának egyik döntő mozzanata: szükséglet és termelés elválása.

„A forgalom szubjektumaiként a szubjektumok mindenekelőtt *cserélők*, és éppen az, hogy mindegyik ebben a meghatározásában ... van tétélezve,

³³ MEM 46/I, 65.

³⁴ Marx: A tőke, I; MEM 23, 46.

³⁵ MEM 46/I, 129.

³⁶ Uo. 130.

alkotja a társadalmi meghatározásukat. Valójában csak mint szubjektivizált csereértékek . . . mint csereértékek birtokosai és cserére szorulóik, mint ugyanannak az általános közömbös társadalmi munkának az agensei lépnek szembe egymással . . . Ahogy a csere szubjektumaként lépnek szembe egymással, úgy annak aktusában igazolódnak . . . Csak tárgyi létezésüket cserélik ki . . . Ők maguk . . . közömbösekké bizonyulnak egymással szemben . . . Egyéni különösségük nem kerül bele a folyamatba. Az áruik használati értékeiben való anyagi különbözőség kihuny az áru árként való eszmei létezésében . . .”³⁷

Ily módon az egyszerű cserében is eleve fellelhető, ha kifejtetlen formában is, a munka és szabadság viszonya fejlődésének két említett ellentétes tendenciája. Noha a termékek és tevékenységek cseréje az egyének fejlődése számára mérhetetlenül tágabb teret nyit, mint a közvetlen szükségletre termelés, feloldva ennek korlátait, ugyanakkor fellazulnak az egyéneknek munkájuk termékéhez való „lényegi vonatkozásai”. Egyrészt a munka megosztásának fejlődésével egyre részlegesebbé válik „önmaguk tárgyasulása a dologban”. Másrészt el kell idegeníteniük önállósult, tárgyi létezésüket, terméküket, amelyet most már csak mint árut termelnek.

Ugyanezt az ellentétes tendenciát mutatja az egyének társadalmi vonatkozásainak fejlődése is. Egyfelől mérhetetlenül kibővül a termékek és tevékenységek cseréje révén a más emberekkel való érintkezésük, ugyanakkor ez a tárgyi közvetítettségű érintkezés leszűkül az egyének „tárgyi létezésének”, illetve pusztán egyenlő mennyiségű munkaidő cseréjére, minden egyéb vonatkozásban közömbösekké bizonyulnak egymással szemben. Továbbá érintkezésük nem a saját ellenőrzésük alatt bővül és fejlődik, hanem külső dologi adottságként, dologi burokokban megjelenő emberi viszonyok rajtuk uralkodó „túlhatalmaként”.

2. A második fázis munka és tulajdon elválásában — továbbra is az egyszerű csere feltételeit véve alapul — a pénzviszonyok egyetemes kiterjedése. „A munka valamelyest fejlett megosztása előfeltételezi, hogy mindenkinek a szükségletei nagyon sokoldalúvá váltak, terméke pedig nagyon egyoldalúvá. A csere szükséglete és a közvetlen csereeszköz fordított arányban fejlődnek. Tehát szükséges egy általános csereeszköz, amikor is a meghatározott termékeknek és a meghatározott munkának a csereképességre kell kicserélődni.”³⁸ Az általános csereeszközben, a pénzben „a dolgok értéke külön van választva szubsztanciájuktól”, a terméktől „eloldott létezésre tesz szert”: a pénz „maguktól az áruktól különvált és tárgyasult csereérték”.³⁹ Ezt a szerepet a pénz úgy töltheti be, hogy ő maga a munkaidő mint általános tárgy, „vagyis az általános munkaidő tárgyasulása, a munkaidő mint *általános áru*”.⁴⁰

Éppen mint általános, bármely különös árura becserélhető áru, a pénz „a gazdagság egyetemes anyagi képviselője” a természeti gazdagság minden formájával szemben úgy jelenik meg, mint „maga az általános gazdagság” „egy különös anyagban koncentrálnak”, mint „egyéne” a gazdagságnak.

„A pénz . . . mint az egyéne az általános gazdagságnak, mint ami maga a forgalomból ered és csak az általánost képviseli, mint *csak társadalmi eredmény*, korántsem feltételez semmi egyéni vonatkozást birtokosához; birtoklása nem

³⁷ MEM 46/II, 377.

³⁸ MEM 46/I, 111.

³⁹ Uo. 67., 64.

⁴⁰ Uo. 84.

a birtokos egyénisége valamely lényegi oldalának fejlődése, hanem éppen az egyéniségnélkülinek a birtoklása . . . Az egyénhez való vonatkozása . . . merőben véletlenszerűként jelenik meg; ugyanakkor ez a vonatkozás egy az egyéniségevel semmiképpen nem összefüggő dologhoz neki egyszersmind, e dolog jellege révén, általános uralmat ad a társadalom felett, az élvezetek, munkák stb. egész világa felett.”⁴¹

Az egyéneknek — minden egyénnek — ez a hatalma, amelyet a többiek tevékenysége vagy a társadalmi gazdagság felett gyakorolnak, mint *pénz* tulajdonosát illeti meg őket, ami természetesen gazdagságuk — hatalmuk és társadalmi vonatkozásaik — *mértékét* is jelzi. Az egyén ezt a hatalmát és ezeket a társadalommal való összefüggéseit a „zsebében hordozza magával”.⁴² A pénz a maga kifejtett formájában így szükségképpen az egyes ember munkájának tárgyává, céljává és termékévé válik, az általános gazdagodási vágy pedig „az általános, magát mindig újraszülő gazdagság forrásává”. „Azáltal, hogy a munka célja nem egy különös termék, amely különös viszonyban áll az egyén különös szükségleteivel, hanem pénz, a gazdagság a maga általános formájában, először is az egyén serénységének nincs határa; ez a serénység közömbös a maga különössége iránt és minden formát felölt, amely a célt szolgálja; találékony abban, hogy új tárgyakat létrehozson a társadalmi szükséglet számára.” A pénz ily módon válik „roppant szerszámmá a társadalmi termelőerők valóságos fejlődésében”, eszközzé arra, hogy „a gazdagságot az egyetemességig bővítsék”.⁴³

Ugyanakkor amilyen mértékben kifejlődik és általánossá válik a pénznek ez a „termelő” funkciója, abban a mértékben a pénzviszonyok magasabb fokon újratermelik az elidegenedést. Az egyének egyre inkább „elvonatkoztatások” uralkodnak.

Először azzal, hogy az áru cseréértéke, kicserélhetősége önálló, saját létezésel bíró külső dologgá lesz az áru mellett, maga a tevékenység és a tevékenység terméke nem más, mint *a* cseréérték, „azaz egy általános valami, amiben minden egyéniség, sajátosság tagadva van és kihuny”.⁴⁴ Az egyén tehát itt már nem különös terméket termel, hanem a saját társadalmi összefüggéseit hordozó pénzt. Vagyis további konkrét vonatkozások válnak le a munkáról és termékéről, hiszen „a cserében az árut természeti tulajdonságai miatt kívánják, a szükségletek miatt, melyeknek objektuma. A pénzt viszont csak cseréértéke miatt, mint cseréértéket.”⁴⁵

Másodszor, miután a cseréérték, amely voltaképpen az egyének „termelő tevékenységének egymás közötti vonatkozása”, a pénzben önálló dologi formát öltött, ezzel a pénz hatalmának növekedése a cseréviszonyt a termelőkkel szemben külső és tőlük független hatalomként szilárdítja meg. „A tevékenység társadalmi jellege, akárcsak a termék társadalmi formája, akárcsak az egyénnek a termelésben való részesedése itt (a pénz közvetítésével. — *F. Gy.*) mint az egyénnel szemben idegen, dologi valami jelenik meg; nem mint egymáshoz való viszonyulásuk, hanem mint alárendelődésük olyan viszonyoknak, amelyek tőlük függetlenül fennállnak és a közömbös egyének egymással

⁴¹ Uo. 127—128., 130.

⁴² Uo. 74.

⁴³ Uo. 132., 133.

⁴⁴ Uo. 74.

⁴⁵ Uo. 66.

való ütközéséből keletkeznek. A tevékenységek és termékek általános cseréje, ami minden egyes egyén számára életfeltétellé vált, kölcsönös összefüggésük, nekik maguknak idegenül, függetlenül, dologként jelenik meg. A csereértékben a személyek társadalmi vonatkozása a dolgok társadalmi viszonyulásává változott át; a személyi tehetség dologi tehetőséggé.”⁴⁶

Harmadszor. „Ahogy az-áru csereértéke kettősen létezik, mint meghatározott áru és mint pénz, úgy a csere aktusa szétesik két egymástól független aktusra: az áruk cseréjére pénz ellenében, a pénz cseréjére áruk ellenében; vételre és eladásra.”

A cserének mint vételek és eladások folyamatának az önállósulásával, azzal, hogy egy „kereskedőrend lép a termelők közé”, „a csere összmozgása maga is elválik a cserélőktől, az áruk termelőitől. A csereért való csere elválik az árukért való cserétől.”⁴⁷

Végeredményben Marx a következőképpen foglalja össze az elidegenedésnek a cserében és pénzben eleve benne foglalt tendenciáit. „A forgalomban mint a csereértékek realizálásában benne foglaltatik: 1. hogy az én termékem csak annyiban termék, amennyiben mások számára az, tehát megszüntetett egyes, általános; 2. hogy csak annyiban termék a számomra, amennyiben elidegenítették, amennyiben mások számára való lett; 3. hogy csak annyiban termék a másik számára, amennyiben az maga is elidegeníti termékét; amiben már benne van 4. az, hogy a termelés számomra nem mint öncél jelenik meg, hanem mint eszköz. A forgalom az a mozgás, amelyben az általános elidegenítés általános elsajátításként, az általános elsajátítás pedig általános elidegenítésként jelenik meg. Mármost bármennyire úgy jelenik meg e mozgás egésze, mint társadalmi folyamat, és bármennyire az egyének tudatos akaratából és különös céljaiból indulnak ki e mozgásnak az egyes mozzanatai, — a folyamat totalitása úgy jelenik meg, mint objektív összefüggés, amely természetadta módon keletkezik; habár a tudatos egyének egymásra hatásából ered, de nincs benne a tudatukban és nincs is mint egész az alá besorolva. Saját egymásba ütközésük egy felettük álló, *idegen* társadalmi erőt termel számukra: kölcsönhatásukat mint tőlük független folyamatot és hatalmat. A forgalom — mivel a társadalmi folyamatnak egy totalitása — egyben az első forma, amelyben nemcsak — mint mondjuk egy pénzdarabban vagy a csereértékben — a társadalmi viszony jelenik meg az egyénektől független valaminek, hanem maga a társadalmi mozgás egésze. Az egyének egymásra való társadalmi vonatkozása mint az egyének feletti önállósult erő — akár természeti erőnek, véletlennek vagy tetszőleges egyéb formában képzelik is el — szükségszerű eredménye annak, hogy a kiindulópont nem a szabad társadalmi egyén. A forgalom mint az első totalitás a gazdasági kategóriák között jó arra, hogy ezt szemléltesse.”⁴⁸

3. A harmadik fázis, amelyet munka és szabadság összefüggése szempontjából a tőkés termelésre vonatkozóan megkülönböztettünk, a tőke—bérmunka viszony, munka és tulajdon voltaképpen elválása. „... a pénz tőkévé változása olyan történelmi folyamatot előfeltételez, amely a munka objektív feltételeit leválasztotta a munkástól, önállósította vele szemben, — másrészt viszont a már keletkezett tőkének és folyamatának az a hatása, hogy minden

⁴⁶ Uo. 74.

⁴⁷ Uo. 66., 67.

⁴⁸ Uo. 109.

termelést alávét magának és mindenütt kifejleszti és véghezviszi a munkának és a tulajdonnak, a munkának és a munka objektív feltételeinek szétválasztását.”⁴⁹

A csere kifejlődésével a csereértékre (pénz) alapozott termelés uralkodóvá válásával a szükséglet és termelés elválása szükségképpen továbbmegy munka és tulajdon elválásáig. Sőt a csere egyetemessé válása eleve feltételezi a bér-munkát. Már az egyszerű csere esetében is a munkatermék elidegenítése elve magának a munkának — nem mint folyamat, nem mint mozgás, hanem a nyugalom, a termék formájában — az elidegenítése. A tőke esetében nem pusztán a tárgyiasult munkát képviselő áruknak mint egyenértékeknek a cseréje megy végbe, hanem magának a munkaképességnek, a közvetlen munkának a cseréje árukra; a munkaerő maga válik áruvá, méghozzá a legfőbb áruvá, „amíg a munkaképesség nem önmagát cseréli ki, addig a termelés alapzata még nem a cserén nyugszik, hanem a csere pusztán szűk kör, amely a nem-cserén nyugszik mint bázisán, ahogy a polgári termelést megelőző valamennyi fokon történik”.⁵⁰ Itt tehát „a tárgyiasult munkának mint csereértéknek az eleven munkára mint használati értékre való cseréje”⁵¹ megy végbe, amelynek alapja a munkás tulajdonnélkülisége.

Az egyenértékek cseréje, és ennek megfelelően a cserélők egymástól való kölcsönös függőségének egyenlősége a tőkés termelés feltételei között ennél fogva csak látszat, de szükségszerű látszat.

„... a cserének és a csereértéknek a fejlődése ... maga után vonja azt, hogy felbomlanak mind egyfelől a *munkának a maga létezési feltételeit* illető *tulajdonviszonyai*, mind azok, amelyekben magát a *munkát a termelés objektív feltételei közé sorolják*: csupa olyan viszony amelyek a használati értéknek és a közvetlen használatra irányuló termelésnek, valamint egy közvetlenül még a termelés előfeltételeként meglévő reális közösségnek az uralkodását fejezik ki. A csereértékre alapozott termelés és az e csereértékek cseréjére alapozott közösség — bármennyire az a látszata ... hogy a tulajdont mint pusztán a *munka* folyamányát tételezi, hogy a saját munka termékének magántulajdonát feltételként tételezi, és a munkát mint a gazdagság általános feltételét — a munkának a maga objektív feltételeiből való elválasztását feltételezi és termeli. Az egyenértékeknek ez a cseréje végbemegy, csak a felszíni rétege egy olyan termelésnek, amely azon nyugszik, hogy idegen munkát *csere nélkül*, de a *csere látszatával* sajátítanak el. A csere e rendszere a *tőkén* nyugszik mint alapzatán, és ha a rendszert a tőkéből elválasztva tekintjük, úgy, ahogyan az magán a felszínen mutatkozik ... akkor ez pusztán *látszat*, de *szükségszerű látszat* .. a csereértékek rendszere — a munka által mért egyenértékek cseréje — átcsap *idegen munkának csere nélküli elsajátításába*, a munka és a tulajdon teljes elválasztásába, vagy ... ezt mutatja rejtett háttéréként. Magának a csereértéknek és a csereértéket termelő termelésnek az uralkodása ugyanis azt *feltételezi*, hogy maga az idegen munkaképesség

⁴⁹ Uo. 389. Itt természetesen nem foglalkozhatunk a pénz tőkévé változásának folyamatával, amelynek feltétele az eredeti felhalmozás. Marx ez átváltozás lényegét a következőkben foglalja össze: „A tőke sajátja csakis az, hogy egyesíti a kezek és a szerszámok általa készentalált tömegeit. Fennhatósága alatt tömöríti őket. Ez az ő valóságos felhalmozása; munkásokat halmoz fel egyes pontokon szerszámaikkal együtt.” (MEM 46/I, 385.)

⁵⁰ MEM 46/II, 143.

⁵¹ MEM 46/I, 391.

cseréérték — azaz hogy az eleven munkaképesség el van választva objektív feltételeitől; hogy az eleven munkaképesség ezekhez a feltételekhez — vagyis saját objektivitásához — mint idegen tulajdonhoz viszonyul; egyszóval, hogy mint tőkéhez viszonyul hozzájuk.”⁵²

A tőkés és munkás közötti csere — tárgyasult munkát képviselő áruk csereje eleven munkára — valójában tehát nem csere. „Amit a tőkés becserél, az a *munkaképesség*; ez az a csereérték, amelyet megfizet. Az eleven munka az a használati érték, amellyel ez a csereérték az ő számára bír, és ebből a használati értékből fakad a többletérték és egyáltalában a csereének a megszüntetése.”⁵³ A munkás magát a munkáját cseréli ki tőkére, az „értéket fiadzó tevékenységet”, a munkája feletti rendelkezhetést. Éppen ez a „csere” fejezi ki azokat a termelési módot meghatározó viszonyokat, amelyek között a munka és objektív feltételei (termelési eszközök) egyesülnek. Ezek a viszonyok abban foglalhatók össze, hogy először, „a munkás . . . mint szabad tulajdonos rendelkezik a munkaképességével, mint áruhoz viszonyul hozzá; ehhez munkaképessége szabad tulajdonosának kell lennie. Másodszor pedig, hogy munkáját már nem egy másik áru, tárgyasult munka formájában kell kicserélnie, hanem az egyetlen áru, amelyet felkínálhat, eladhat, éppen az ő eleven testi valójában meglévő, eleven munkaképessége, tehát hogy munkája tárgyasulásának a feltételei, munkája tárgyi feltételei idegen tulajdonként, a forgalomban a másik oldalon, önmagán túl található árukként léteznek.”⁵⁴

Objektív feltételeitől elválasztva, most „a munka egyrészt az *abszolút szegénység mint tárgy*, másrészt a gazdagság *általános lehetősége* mint szubjektum és mint tevékenység . . .”⁵⁵

A munka mint „megtermékenyítő elevenség” most pusztán a tőke használati értéke: a gazdagság általános termelőereje, értéket létrehozó, gazdagságot gyarapító tevékenység.

Ez az értékteremtő tevékenység, a tőkés gazdagság gyarapítása a munkás számára létfeltétel, hiszen „a *szükséges* munkaidő létezésének *fölös* munkaidő létrehozása a feltétele”. Egyáltalában: a munkásoknak a tőkétől való teljes függősége, a termelés tárgyi feltételeitől való teljes eloldozottságuk azt feltételezi, hogy a „tőke körül mint létfenntartásuk kizárólagos talaja körül csoportosuljanak”.⁵⁶

Ezzel egyszersmind mindazok a történelmileg létrehozott szükségletek és képességek, amelyek az egyszerű csereben az egyes termelők és csereélők tevékenységét meghatározták — a szükségletek bővítése, az általános gazdagságra való nyughatatlan törekvés, a határtalan és bármely formát felölteni képes serénység, leleményesség stb. —, most a tőke meghatározásaiként jelennek meg. A termelés összes társadalmi potenciái most a tőke termelő erői, „a tőke ezek szubjektumaként jelenik meg”.⁵⁷

Egyrészt magában a *termelés folyamatában*: „A munkások társulása — kooperáció és a munka megosztása mint a munka termelékenységének alap-

⁵² Uo. 386—387.

⁵³ MEM 46/II, 40.

⁵⁴ Uo. 407.

⁵⁵ MEM 46/I, 193.

⁵⁶ MEM 46/II, 65.

⁵⁷ Uo. 62.

feltételei —, akárcsak a munka összes termelőerői, azaz amelyek meghatározzák intenzitásának és ennél fogva extenzív realizálásának fokát, a tőke termelőerejeként jelennek meg. A munka kollektív ereje, társadalmi munka jellege ezért a tőke kollektív ereje. Éppúgy a tudomány. Éppúgy a munka megszátása . . .”⁵⁸

Tehát sok munka egy célra való koncentrációja, tehát egyszerre sok munkás többletmunkájának mozgásba hozása, sok egyidejű eleven munkanap többletidejének kisajátítása kell ahhoz, hogy a tőke „mint tőke élhessen, azaz a munkásléttel szemben a gazdagságot képviselje a fogyasztásban”, illetve, hogy „félretegyen többletmunkát a felhalmozás számára”.⁵⁹

A többletmunkának a szükséges munkához való aránya, a többletmunka-órák számának maximális növelése a munkanapon belül — ez a tőke első számú törvénye, legnagyobb hajtóereje. „A munka termelőerejének fejlődése — először is a többletmunka tételezése — szükségszerű feltétele a többletérték növekedésének vagy a tőke értékesítésének. A gazdagodás végtelen törekvéseként a tőke tehát igyekszik a munka termelőerőinek végtelen gyarapítására és életre hívja azt.”⁶⁰

Az első dolog az, hogy a termelőt arra készíti, hogy a „maga munkás-szükségletén . . . az eleven valójának fenntartására irányuló közvetlen szükségletén felül” termeljen. „A tőke nagy történelmi oldala az, hogy létrehozza ezt a többletmunkát, a puszta használati érték, a puszta létfenntartás álláspontjáról fölsőleges munkát . . .”, továbbá, hogy a parancsnoklása alá vont munkafolyamat megszervezésével, „szigorú fegyelme révén, amelyen az egymást követő nemzedékek átmentek, az általános serénység az új nemzedék általános birtokává fejlődik . . .”; „mint a gazdagság általános formájára való nyughatatlan törekvés, a tőke túlhajtja a munkát természeti szűköségének határain és ily módon létrehozza az anyagi elemeket a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg, amelyben a természeti szűköség a maga közvetlen formájában eltűnt; mert a természeti szükséglet helyébe egy történelmileg létrehozott szükséglet lépett. Ezért termelő a tőke; azaz lényegi viszony a társadalmi termelőerők fejlődése szempontjából. Csak akkor nem ilyen többé, amikor maguknak ezeknek a termelőerőknek a fejlődése korlátokba ütközik magában a tőkében.”⁶¹

A tőkének az az általános tendenciája, hogy a termelés minden korlátján túlhajtson, együtt jár a forgalom szüntelen bővítésének törekvéssel. „. . . a tőkére alapozott termelésnek egy feltétele a forgalom egyre bővülő körének a termelése, akár úgy, hogy a kört közvetlenül bővítik, akár úgy, hogy több pontot hoznak benne létre termelési pontként. Ha a forgalom először úgy jelent meg, mint adott nagyság, itt mint mozgó és maga a termelés által táguló nagyság jelenik meg . . . Ezért ahogy a tőkének egyrészt tendenciája egyre több többletmunkát . . . előidézni önmaga kiegészítéseként; alapjában véve továbbterjeszteni a tőkére alapozott termelést, illetve a neki megfelelő termelési módot. A világpiacon létrehozásának tendenciája közvetlenül maga a tőke fo-

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Uo. 65.

⁶⁰ MEM 46/I, 234.

⁶¹ Uo. 218—219.

galmában adva van. Minden határ leküzdendő korlátként jelenik meg. Mindenekelőtt magának a termelésnek mindegyik elemét alávetni a cserének és a cserébe be nem kerülő, közvetlen használati értékek termelését megszüntetni, azaz éppen a tőkére alapozott termelést állítani korábbi, a tőke álláspontjáról természetadta termelési módok helyére. A *kereskedelem* itt már nem úgy jelenik meg, mint az önálló termelések között fölöslegük kicserélésére végbemenő funkció, hanem mint magának a termelésnek lényegileg mindent átfogó előfeltétele és mozzanata.”⁶²

Végül Marx a következőkben összegzi a tőke civilizáló funkcióját, amely miután kifejlődött, maga válik szükségképpen a tőke korlátjává. „Tehát az egész természet átkutatása, hogy a dolgok új hasznos tulajdonságait fedezzék fel; valamennyi idegen éghajlat és ország termékeinek egyetemes cseréje; a természeti tárgyak új (mesterséges) elkészítései, miáltal új használati értékeket adnak nekik. A föld átkutatása minden oldalról, hogy felfedezzenek mind új hasznavehető tárgyakat, mind a régi tárgyak új használati tulajdonságait, mind új nyersanyag-tulajdonságaikat stb.; ezért a természettudományok a legmagasabb pontra való fejlesztése; éppúgy magából a társadalomból eredő új szükségletek felfedezése, megteremtése és kielégítése; a társadalmi ember összes tulajdonságainak kultúrája és ennek az embernek mint a lehető leginkább szükségletekben gazdagnak, mivel tulajdonságokban és vonatkozásokban gazdagnak a termelése — a lehető leginkább totális és egyetemes társadalmi terméként való termelése — (mert ahhoz, hogy sok oldalról élvezzen, élvezőképesnek, tehát magas fokon kulturálnak kell lennie) — éppúgy feltétele a tőkére alapozott termelésnek. Ez nemcsak a munka megosztása, új termelési ágak, azaz minőségileg új többletidő létrehozása, hanem a meghatározott termelés eltaszítása önmagától új használati értékű munkaként; munkafajták, termelésfajták egyre bővülő és átfogó rendszerének kifejlesztése, melyeknek szükségletek egyre bővebb és gazdagabb rendszere felel meg.

Ahogy tehát a tőkére alapozott termelés egyfelől az egyetemes ipart hozza létre — azaz többletmunkát, értéklétrehozó munkát —, úgy másfelől a természeti és emberi tulajdonságok általános kiaknázásának egy rendszerét, az általános hasznosság egy rendszerét, melynek hordozójaként jelenik meg a tudomány maga is, akárcsak az összes fizikai és szellemi tulajdonságok, ugyanakkor semmi nem jelenik meg mint *magán-valóan magasabb*, önmagáért-valóan jogosult a társadalmi termelés és csere e körén kívül. Ily módon a tőke hozza csak létre a polgári társadalmat és a természetnek, valamint magának a társadalmi összefüggésnek a társadalom tagjai által való egyetemes elsajátítását. Innen ered a tőke nagy civilizáló befolyása; az, hogy olyan társadalmi fokot termel, amelyhez képest valamennyi korábbi csak mint az emberiség *lokális fejlődése* és mint *természetimádás* jelenik meg. A természet először válik tisztán tárggyá az ember számára, tisztán hasznosság dolgává; nem ismerik el többé magáért-való hatalomnak; és önálló törvényeinek elméleti megismerése maga is csak úgy jelenik meg, mint fortély arra, hogy alávéssék az emberi szükségleteknek, akár a fogyasztás tárgyaként, akár a termelés eszközeként. A tőke ennél a tendenciájánál fogva éppúgy túlajt nemzeti korlátokon és előítéleteken, mint a természet istenítésén és meglévő szükség-

⁶² Uo. 296—297.

leteknek meghatározott határok közt önmagával beérően körülkarózott, hagyományos kielégítésén és régi életmód újratermelésén. Mindezekkel szemben romboló a tőke és állandóan forradalmasító, ledönt minden korlátot, amely gátolja a termelőerők fejlődését, a szükségletek bővülését, a termelés sokrétűségét és a természeti és szellemi erők kiaknázását és cseréjét.

Abból azonban, hogy a tőke minden ilyen határt korlátként tételez és ezért *eszmeileg* túlvan rajta, korántsem következik az, hogy *reálisan* leküzdötte, és mivel minden ilyen korlát ellentmond a tőke meghatározásának, termelése ellentmondásokban mozog, amelyeket állandóan leküzdének, de éppoly állandóan tételveznek. Mi több. Az egyetemesség, amelyre feltartóztathatatlanul tör, korlátokra lel a tőke saját természetében, amelyek fejlődésének bizonyos fokán magát a tőkét ismertetik fel e tendencia legnagyobb korlátjának és ennelfogva arra törnek, hogy maga szüntesse meg magát.”⁶³

Egyszóval bármennyire is úgy van, hogy a tőke „úgy tétélezi magának a gazdagságnak . . . és ezért a termelőerők egyetemes fejlődését, meglevő előfeltételeinek állandó forradalmasítását mint újratermelésének előfeltételét”, s a fogyasztás, érintkezés, tudás stb. fejlődésének minden foka bármennyire is „úgy jelenik csak meg neki, mint korlát, melyet leküzdni törekszik”, a legfőbb termelőerő, „a dolgozó egyén maga *elidegeníti* magát; a belőle ki-munkálthoz nem úgy viszonyul, mint a *saját gazdagságának*, hanem mint *idegen gazdagságnak* és a saját szegénységének a feltételeihez”.⁶⁴ Éppen ez az ellentétes fejlődés — a munkás elidegenedésének „bővített újratermelése” — a tőke új korlátja.

Az egyénnel mint csupasz munkaképességre redukált szubjektummal állnak szemben munkájának objektív feltételei; az eleven munkának mint pusztán a tőke számára való használati értéknek egyetlen „funkciója” a tőke fenntartása és gyarapítása.

„. . . a munkaképességnek a saját feltételeivel szembeni pusztán szubjektív létezése egy csupán közömbös objektív formát ad neki ezekkel szemben — ő csupán egy különös használati értékű *érték* az értékesítésének saját feltételei mint más használati értékű *értékek mellett*. Ezért ahelyett, hogy ezek mint megvalósításának feltételei realizálódnának a termelési folyamatban, ellenkezőleg a munkaképesség létezése úgy kerül ki a termelési folyamatból, mint pusztá feltétele annak, hogy *ezen* vele szemben magáért-való értékékként értékesüljenek és fennmarajanak. Az anyag, amelyet megmunkál, *idegen* anyag; éppúgy a szerszám *idegen* szerszám; munkája csak úgy jelenik meg, mint járulék hozzájuk mint a szubsztanciához és ezért olyasmiben tárgyiasul, ami nem az *övé*. Sőt maga az eleven munka is mint *idegen* jelenik meg az eleven munkaképességgel szemben, amelynek munkája, amelynek saját életnyilvánulása, mert átengedték a tőkének tárgyiasult munkáért, magának a munkának a termékéért. A munkaképesség úgy viszonyul az eleven munkához, mint idegenhez, és ha a tőke meg akarná fizetni *anélkül*, hogy dolgoztatná, a munkaképesség örömmel belemenne ebbe az alkuba. A saját munkája tehát éppoly idegen neki — és irányítása stb. szerint az is —, mint az anyag és a szerszám. Ezért azután a termék is úgy jelenik meg neki, mint idegen anyagnak, idegen szerszámnak és idegen munkának a kombinációja — mint *idegen tulajdon*, és a termelés után a munkaképesség csak szegényebb lett

⁶³ Uo. 297—299.

⁶⁴ MEM 46/II, 24.

a kiadott életerővel, egyébiránt meg újra kezdődik a robotoltatása mint életfeltételeitől elválasztva létező pusztán szubjektív munkaképességé.”⁶⁵

Még határozottabb formában, még súlyosabb következményekkel jelenik meg az elidegenedés, amikor a tőke már a saját maga létrehozta feltételek talaján termeli újra magát, amikor a többletérték termelése egyszersmind többlettőke termelése.

„Az érték önálló magáért valósága az eleven munkaképességgel szemben — ezért tőkeként létezése — az objektív munkafeltételek objektív, magukhoz tartó közömbössége, *idegensége* az eleven munkaképességgel szemben, melyek addig a pontig mennek tovább, hogy ezek a feltételek úgy lépnek szembe a munkás személyével a tőkés személyében — mint saját akarattal és érdekekkel bíró megszemélyesülések —, a tulajdonnak, azaz a dologi munkafeltételeknek ez az abszolút *szétválása, elválása* az eleven munkaképességtől — hogy mint *idegen tulajdon*, mint egy másik jogi személy realitása, az ő akaratának abszolút területe lépnek szembe vele — és hogy ezért másrészt a munka mint *idegen munka* jelenik meg a tőkésben megszemélyesült értékkel, illetve a munkafeltételekkel szemben —, ez az abszolút elválás tulajdon és munka között, az eleven munkaképesség és realizálásának a feltételei között, tárgyiasult és eleven munka között, az érték és az értéklétrehozó tevékenység között — ezért a munka tartalmának idegensége is magával a munkással szemben — ez a szétválás most szintén *mint magának a munkának a terméke, mint saját mozzanatainak tárgyiasulása*, objektíválódása jelenik meg. Mert maga az új termelési aktus révén — amely csak megerősítette a tőke és munka közötti őt megelőző cserét — a többletmunka és ezért a többletérték, a többlettermék, egyáltalában a munka összeredménye (a többletmunkaé éppúgy, mint a szükségése) úgy volt tételezve, mint tőke, mint az eleven munkaképességgel önállóan és közömbösen vagy mint a maga pusztá használati értékével szembeálló csereérték. A munkaképesség csak elsajátította a szükséges munka szubjektív feltételeit — a létfenntartási eszközöket a termelő munkaképesség számára, azaz megvalósításának feltételeitől elválasztott pusztá munkaképességként való újratermelését — és magukat ezeket a feltételeket úgy tételezte, mint idegen parancsoló megszemélyesülésben vele szembeálló *dolgokat, értékeket*. Nemcsak nem gazdagabban, hanem szegényebben lép ki a folyamatból, mint ahogy belépett. Mert nemcsak hogy helyreállította a szükséges munka feltételeit mint a tőkéhez tartozókat, hanem a benne lehetőségként rejlő értékesítés, értéklétrehozó lehetőség most szintén mint többletérték, többlettermék létezik, egyszóval mint tőke, mint az eleven munkaképesség fölötti uralom, mint saját hatalommal és akarattal felruházott érték szemben a munkaképességgel annak elvont, objektumnélküli, tisztán szubjektív szegénységében. Nemcsak az idegen gazdagságot és a saját szegénységet termelte, hanem ennek a gazdagságnak mint magát önmagára vonatkozó gazdagságnak a viszonyát is a munkaképességhez mint a szegénységhez, melynek fogyasztása által a gazdagság új életerőt szív magába és újra értékesíti magát. Mindez a cseréből eredt, amelyben a munkaképesség tárgyiasult munkának egy mennyiségére kicserélte a maga eleven munkaképességét, csak hogy most ez a tárgyiasult munka — létezésének ezek a rajta kívül létező feltételei és ezeknek a dologi feltételeknek az önálló rajtakívülisége — mint *saját terméke*, mint tőle magától tételezett jelenik meg, mind

⁶⁵ MEM 46/I, 347—348.

a saját objektiválódásaként, mind magának egy önmagától független és rajta éppenséggel uralkodó, *a saját tette által uralkodó* hatalomként való objektíválódásaként.”

„A munka álláspontjáról tekintve tehát a munka úgy jelenik meg a termelési folyamatban tevékenykedőnek, hogy az objektív feltételekben való megvalósulását egyszersmind mint idegen realitást ellöki magától és ezért önmagát ezzel a tőle elidegenült, nem hozzá, hanem másokhoz tartozó realitással szemben mint szubsztancianélküli, pusztán szűkölködő munkaképességet tételezi; hogy a saját valóságát nem magáért-való létként, hanem pusztán másért-való-létként és ezért egyben pusztán más-létként, illetve a másik vele magával szembeni léteként tételezi.”⁶⁶

Azt látjuk tehát, hogy a tőke magasabb hatványon termeli újra a munka és tulajdon elválásának azokat az ellentétes tendenciákat (a társadalmi gazdagság mindenoldalú fejlesztése, illetve a munka elidegenedése), amelyek az „előző” két fázist jellemezték. A két tendencia ellentétének imént jellemzett mozgása szükségképpen továbbvezet a negyedik fázishoz, a tőkés gépi nagyiparhoz, amely munka és szabadság összefüggésének újabb fázisát, szintjét jelenti.

4. A *gépi nagyipar* a tőke fejlődésének szükségszerű foka. Ezzel, a gépi berendezés létrehozásával tételezi csak a tőke a neki megfelelő termelési módot. „A gépben és méginkább a gépi berendezésben mint automatikus rendszerben a munkaeszköz, használati értéke szerint, azaz anyagi létezése szerint, egy az állótökével és egyáltalában a tőkével *adekvát* létezéssé van változtatva, és a forma, amelyben mint közvetlen munkaeszközt bevonták a tőke termelési folyamatába, egy maga a tőke által tételezett és neki megfelelő formában van megőrzötten-megszüntetve.”⁶⁷

A modern ipari termelés legfőbb „technológiai” sajátossága, hogy a munkás már nem egyszerűen munkaeszközöket használ a természeti tárgyak megmunkálására, azaz „nem iktat be módosított természeti tárgyat középtagként az objektum és önmaga közé”, hanem magát a természeti folyamatot változtatja át iparivá és „iktatja eszközként maga és a . . . természet közé, amelyet hatalmába kerít”.⁶⁸ A gépi nagyipar fejlődésének az az iránya, hogy az összes tudományt „foglalja el” és közvetlen termelőerővé változtatja. A tudomány a termelés közvetlen anyagi elemeként „a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célirányosan hassanak”. A tudás, az ügyesség, „a társadalmi agy általános termelőerői” maguk öltének közvetlenül testet a gépi berendezésben, úgyhogy a termelés voltaképpen nem más, „mint a tudomány technológiai alkalmazása”.⁶⁹

Amilyen mértékben a gépi nagyipar kifejlődik, vagyis a termelési folyamat átváltozik egyszerű munkafolyamatból tudományos folyamattá, abban a mértékben *csökken a közvetlen munka tevékenységi tere, szerepe, funkciója*. Lényegesen megváltozik a munkás helyzete a termelési folyamatban, mindezekelőtt a termelési eszközhöz való viszonyát tekintve.

Amíg a munkás egyszerű munkaeszközökkel termelt, a „fő ágense” volt a termelésnek: „saját ügyességével és tevékenységével lelket lehelt” a szer-

⁶⁶ Uo. 338—339., 340. (Kiemelés — *F. Gy.*)

⁶⁷ MEM 46/II, 160. (Kiemelés — *F. Gy.*)

⁶⁸ Uo. 169.

⁶⁹ Uo. 161—163.

számba mint szervbe, amely tevékenységét az objektumra közvetítette. A gépi termelésnél a munkás „már csak a gép munkáját, annak akcióját a nyersanyagra közvetíti — felügyel rá és a zavaroktól óvja”. Itt már „a gép, amely a munkás helyett ügyességgel és erővel bír, maga a virtuóz, amely saját lélekkel bír a benne ható mechanikai törvényekben . . .” „A termelési folyamat véget ért abban az értelemben munkafolyamat lenni, hogy a munka, mint a rajta uralkodó egység, túlnyúljon rajta.”⁷⁰

A társadalmi munka egyik mozzanata, a tárgyiasult munka mind „hatalmasabb testként” áll szemben a másik mozzanattal, a szubjektív, eleven munkával. A termelés tárgyi eszközei, „a munka objektív feltételei az eleven munkával szemben egyre kolosszálisabb önállóságra tesznek szert, amely már magában a terjedelmében is kifejezésre jut, és . . . a társadalmi gazdagság egyre hatalmasabb adagokban lép szembe a munkával mint idegen és uralkodó hatalom.”⁷¹

De a gépi berendezésben tárgyiasult munkának ez a hatalma a közvetlen, eleven munka felett a dolognak csupán a „technikai” oldala, mint társadalmi viszony a maga elvontságában még nem mutatja meg társadalmi formameghatározottságát. A polgári szerzők többsége megáll ezen a ponton, misztikumba burkolja ember és technika elvont viszonyát, a gépnek, technikai berendezésnek, tárgyiasult tudománynak stb. az ember ellenőrzése alóli kiszabadulásában, az ember fölötti uralmában jelölve meg a munka elidegenedésének legfőbb tartalmát.

S ez látszólag magáva Marxszal is — egy-egy citátumot kiragadva — igazolható: „A tudás a gépi berendezésben mint a munkáson kívül álló idegen valami jelenik meg; az eleven munka pedig mint az önállóan ható tárgyiasult munka alá besorolt.”⁷² De Marx természetesen nem áll meg a „technikai elidegenedésnél”. „A hangsúly nem ennek az iszonyú tárgyi hatalomnak — amelyet a társadalmi munka magával mint a maga egyik mozzanatát szembeállított — a *tárgyiasult voltán* van, hanem az *elidegenült*, külsővé-idegenné vált, elidegenedett voltán, azon, hogy nem a munkához, hanem . . . a tőkéhez tartozik.”⁷³ Az úgynevezett technikai elidegenedés annak a kifejeződése, hogy az eleven munkának a tőke által való elsajátítása „közvetlen realitást kap”.⁷⁴ A gépi berendezés a kapitalizmus kifejlődésével nem pusztán technikai formája a termelési eszközöknek, hanem az *állótőkének*, illetve „*egyáltalában a tőkének a legadekvátabb formája*”. Az elidegenedés valóságos, *társadalmi* tartalma itt a tőke—bérmunka viszony, amely „gépi berendezésként létező állótőkében . . . úgy van tételezve, mint a tőke használati értékének a munkaképesség használati értékéhez való viszonya”.⁷⁵ A gépi nagyipar kifejlődésével tehát totálissá válik az elidegenedés, a tárgyiasult munka, mint uralkodó hatalom az eleven munkával most már „nemcsak annak elsajátítása révén, hanem magában a reális termelési folyamatban”⁷⁶ lép szembe.

A munka társadalmi termelőereje a gépi berendezésként létező állótőkében van „felszívva”, „a tőke inherens tulajdonságaként van tételezve; *mind a tu-*

⁷⁰ Uo. 161.

⁷¹ Uo. 286—287.

⁷² Uo. 163.

⁷³ Uo. 287.

⁷⁴ Uo. 167.

⁷⁵ Uo. 162.

⁷⁶ Uo.

dományos erő, mind a társadalmi erőknek a termelési folyamaton belüli kombinációja, végül a közvetlen munkából a gépekbe, a holt termelőerőbe áttett ügyesség”.⁷⁷ Ezzel egyszerre mind a munka közvetlenül társadalmi jelleget ölt. Azáltal, hogy maga az általános társadalmi tudás válik mindinkább közvetlen termelőerővé, hogy a termelési folyamat egyre nagyobb mértékben függ „a tudomány általános állásától és a technológia haladásától”, a tudományos munkaszervezéstől, az egyes egyének munkája mindinkább önállótlanná, mint egyéni munka jelentéktelenné válik. A tendencia az, hogy „az egyesnek a munkája a maga közvetlen létezésében mint megszüntetett egyes munka, azaz kevésbé bizonyul „termelőnek”, „hanem csak a természeti erőket maguknak alárendelő közösségi munkákban termelő, a közvetlen munkának ez a társadalmivá emelése pedig mint az egyes munkának a tőkében képviselt, koncentrált közösségi mivolttal szembeni gyámoltalanságra redukálása jelenik meg”.⁷⁹

Az elidegenedést — mind a gépeknek, mind a munka társadalmi kombinációjának uralmát az egyén felett — tehát a tőke „önfejlődése” hajtja végső formájáig. Ez egyszerre mind „a végső fejlődése az értékvizszoynak és az értékben nyugvó termelésnek”.⁸⁰

A következtetés — amelyet inkább csak a marxi szövegekkel illusztrálni, semmint mi magunk levonni akartunk — az, hogy a tőkés termelési mód fejlődése munka és szabadság *sajátosan* ellentmondásos viszonyának fejlődését produkálja.

Egyfelől mérhetetlenül kibővíti az ember természet feletti uralmának, a társadalom szabadságának határait a roppant tárgyi és szellemi gazdagság, az egyetemes érintkezés megteremtésével, a szükségletek és képességek egyetemessé fejlesztésével, valamennyi társadalmi termelőerő életre hívásával. Ez a gazdagság és hatalom azonban — mivel létrehozása munka csere nélküli elsajátításán alapul — magával a munkával, a dolgozó egyénnel szemben, rajtuk uralkodó idegen hatalomként, mint tőke nő egyre hatalmasabbra, mígnem olyan fokot ér el, hogy szükségszerűséggé válik alárendelése a társult egyéneknek, a dolgozó közösség ellenőrzésének.

A munka, a termelés tőkés meghatározottsága ily módon nem mond ellent munka és szabadság lényegi egységének, azonosságának, még akkor is, ha ez az egységük a tőkés formációban éppen ellentétük kifejlődéseként, *elválásuk* folyamataként jelenik meg. „Ameddig a tőkén nyugvó termelés a társadalmi termelőerő fejlődése szempontjából szükséges, ennél fogva legmegfelelőbb forma, addig az egyéneknek a tőke tiszta feltételei közti mozgása mint szabadságuk jelenik meg... Természetesen csupán korlátolt alapon való szabad fejlődés ez — a tőke uralmának alapzatán. Ezért ez a fajta egyéni szabadság egyszerre mind minden egyéni szabadság legteltesebb megszüntetése és az egyéniség teljes alávetése olyan társadalmi feltételeknek, amelyek dologi hatalmak, sőt túlhatalmú dolgok — maguktól a vonatkozásban levő egyénektől független dolgok — formáját öltik.”⁸¹

*

⁷⁷ Uo. 178.

⁷⁸ Uo. 173.

⁷⁹ Uo. 164.

⁸⁰ Uo. 168.

⁸¹ Uo. 123., 124.

Az eddig elmondottak alapján úgy tűnik, némi magyarázatra szorul, miért taglaltuk ilyen részletességgel munka és szabadság viszonyát. Mint erre már utaltunk — a „szabad” időnek főleg az általános szociológiai irodalomban használt fogalma per definitionem a munkától szabad jellegére épül, a munkával való szembeállítására e fogalom kiindulópontja, legáltalánosabb módszertani alapja. Ami sajátosan a polgári szabad idő irodalom jó részét illeti, a szembeállítás itt abszolút jelentésű, munka és szabadság *elvont* ellentétéként fogalmazódik meg. (Szemléletesen kifejeződik ez az olyan — nyilván inkább propagandisztikus, semmint elméleti — „kategória” jelentésében, mint a „szabad idő társadalma”.) A problémát mégis mindenekelőtt az okozza, hogy helyel-közzel a marxista szabad idő irodalomban is találkozunk ezzel a szembeállítással, illetve ennek „enyhébb” formájával.

Azokra az álláspontokra gondolunk, amelyek a szabad időt az egyének mindenoldalú fejlődésének — ha nem is egyetlen —, az „igazi” „legfőbb” szférájaként tekintik, illetve a tevékenységek szabad voltának alapvető kritériumaként a „kényszermentességet”, a szabad választást stb. jelölik meg — kimondva vagy kimondatlanul a munkával való ellentétükben.

Példaként említhetjük a lengyel Kloskowska figyelemre méltó, a szabad idő vizsgálatokra nézve sok termékeny szempontot körvonalazó „Tömegkultúra” c. könyvét. Úgy véljük azonban, hogy a szerző nem teljesen gondolta át Marx szabad idő felfogását, akiről azt írja, hogy „a szabad idő rendeltetésének megállapításánál első helyen említette a szórakozást és a pihenést, melynek forrása a tevékenység szabadságának érzetében rejlik”.⁸² Marxnak „a szabad időről tett megállapításaiból” Kloskowska mindössze annyit olvas ki, hogy ezek „támogatják” a „lustálkodáshoz való jog” Lafargue meghirdette jelszavát, amelynek célja „a kötetlen szórakozás osztálymonopóliumának megtörése volt” és amely „jelentette a hedonista morál elemeinek rehabilitását és elfogadását a munkásmozgalom ideológiájában”.⁸³ Marx álláspontjával, megítélésünk szerint aligha egyeztethető össze a tevékenységek szabadságának olyan értelmezése, amely *a limine* kizár közülük nemcsak bármiféle munkatevékenységet, de még „a munka ellátásához szükséges információk olvasását is”.⁸⁴

A munka és szabadság viszonyára vonatkozó marxi felfogás néhány alap-
elemének rekonstruálásával az volt a célunk, hogy jelezzük: a marxista szabad idő fogalom nem épülhet munka és szabadság abszolút szembeállításának előfeltevéseire, a formális önkéntesség, szabad döntés értelmében vett szabadság fogalmára.

A továbbiakban igyekszünk néhány pontban összefoglalni — munka és szabadság viszonyának vizsgálata után — most már magával a szabad idő fogalommal, a szabad idő szabad voltával összefüggő általunk legfontosabbnak tartott kérdéseket — természetesen változatlanul a marxi szövegek bemutatásával.

1. Elsőként röviden kitérünk a szabad idő probléma eredetével összefüggő néhány kérdésre. A szabad időnek mint problémának a megjelenése nem pusztán a tudományos-technikai fejlődés, nem is egy-egy önmagában tekintett szociális folyamat stb. eredménye.

⁸² A. Kloskowska: „Tömegkultúra”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1971, 127.

⁸³ Uo. 127–128.

⁸⁴ Uo. 128.

Marx számára — első megközelítésben — a szabad idő mindenekelőtt annyiban érdekes, amennyiben maga is „beépül” a tőkés termelési viszonyok rendszerébe. A „gazdaságon kívüli”, azaz a tőkés formációt megelőző társadalmak szabad idejét nem vizsgálja formameghatározottságukban, hanem csupán a termelőerők fejlődésével összefüggésben, mint a tőkés viszonyok létrejöttének egyik feltételét. Itt arról a puszta tényről van szó, hogy „az anyagi termelés minden embernek hagy többletidőt más tevékenységre”. „Az abszolút szükségletek fedezésére szükséges munkaidő *szabad* időt hagy (amely a termelőerők fejlődésének különböző fokain különböző), és ezért többletterméket lehet létrehozni, ha *többletmunkát* dolgoznak.”⁸⁵ Vagy néhány oldallal alább, folytatva a vitát Proudhonnal a többletérték forrásáról, így ír: „az embernek nincs szüksége egész idejére a létfenntartási eszközök megtermeléséhez . . . a létfenntartáshoz szükséges munkaidőn felül szabad idő áll rendelkezésére, tehát a többletmunkára is alkalmazhatja”.⁸⁶ Maga a tőkés bér-munka létrejötté feltételezi jelentős mennyiségű szabad idő meglétét. „Bérmunka . . . egyáltalában csak akkor következik be, amikor a termelőerő fejlődése már annyira előrehaladt, hogy jelentős mennyiségű idő vált szabaddá; ez a szabaddá tevés itt már történelmi termék.”⁸⁷ Éppen a tőke legfőbb törekvése, hogy a szükségletek fedezésére fordított időn túli szabad idő minél nagyobb részét munkaidővé, értéktöbbletet termelő többletidővé változtassa. „Magát a viszonyt megszüntetni”, ez a cél; úgyhogy maga a többlettermék is mint szükséges jelenik meg. S éppen a szabad időnek ez a „termelő” idővé változtatása, a többletmunka, a termelésnek a közvetlen létfenntartási szükségletek kielégítésén való túlhajtsága, a „fölös szükségletek”, a „luxus” stb. történetileg létrehozott, szükséges szükségletekként való tételezése, „a tőke nagy történelmi oldala”.

Ezzel egyszersmind a szabad idő merőben más jelentést nyer, nem a pusztán létfenntartásra fordított munkán felüli idő, hanem — a tőke álláspontjáról — a „nem-termelő” idő, a nem-munkaidő. Munkaidő és szabad idő *abszolút* szembeállítását, ilymódon, maga a tőke tételezi — a munka bérmunkává változtatásával, azzal, hogy a munka termékeit, a gazdagságot értékkel, a munka-idővel méri.

Munkaidő és szabad idő ebben a „gazdasági” ellentétében a tőkés viszonyok között mindvégig megmarad. A termelőerők fejlődése hosszú időn át pusztán annyit jelent, hogy a szükséges munkaidőhöz képest nő a többletmunkaidő aránya.

2. Munka és tulajdon elválásának mértékében, a munkával szembenálló társadalmi gazdagságnak, a tőke hatalmának növekedésével egyre nagyobb mértékű a munka elidegenedése. A szabad idő a munkás számára mint szabadság, a munkától való megszabadulásként jelenik meg. Miután a munkással mint eleven munkaképességgel szemben saját munkája, saját életnyilvánulása is idegenként jelenik meg, „mert átengedte a tőkésnek”, ha a tőke anélkül is hajlandó lenne megfizetni, hogy dolgoztatná, „a munkaképesség — mint már idéztük — örömmel belemenne ebbe az alkuba”. Ez a reális tény fontos forrása a pszichológizáló szabad idő felfogásoknak (egyben munka és szabad-

⁸⁵ MEM 46/II, 87. j.

⁸⁶ Uo. 114.

⁸⁷ Uo.

ság elvont szembeállításának), amelyek a „szabadság érzetéhez”, a formális kényszermentességhez kötik a munkán túli tevékenységek szabad voltát.

A legsajátabb életnyilvánításnak ez az elidegenítése, az öntevékenységnek ez a teljes különválása a létfenntartástól, az anyagi élettől természetesen nem pusztán a „szabadságérzet” hiányát jelenti a munkában. A „Német ideológia” így válaszol erre a problémára: „Egyetlen korábbi időszakban sem öltötték a termelőerők az egyének *mint* egyének érintkezése számára ezt a közömbös alakot, mert érintkezésük maga még korlátozott volt. A másik oldalon a termelőerőkkel szemben áll az egyének többsége, akiktől ezek az erők el vannak szakítva, és akik ezért minden valóságos élettartalomtól megfoszva, elvont egyénekké váltak, de akik ezáltal kerültek csak abba a helyzetbe, hogy *mint egyének* egymással összeköttetésbe lépjenek. Az egyetlen összefüggés, amelyben a termelőerőkkel és saját létezésükkel még állanak, a munka, elvesztette náluk az öntevékenység minden látszatát, és csak úgy tartja fenn életüket, hogy elnyomorítja azt. Míg a korábbi időszakokban az öntevékenységet és az anyagi élet létrehozását az választotta el egymástól, hogy mindegyik más-más személyre jutott és az anyagi élet létrehozása az egyének korlátozottsága miatt maga is még az öntevékenység alárendelt fajtájának számított, most a kettő annyira különösik, hogy az anyagi élet maga egyáltalában célként, ennek az anyagi életnek a létrehozása pedig, a munka (amely az öntevékenységnek most egyedül lehetséges, de mint látjuk, negatív formája), eszközként jelenik meg.”⁸⁸

A „szabadság-érzet” hiányának reális alapja tehát mindenekelőtt az, hogy az egyének számára a termelés tárgyi feltételeivel való egyetlen összefüggésük, a munka, csupán létfenntartásuk eszköze. Másrészt az idézetből az is egyértelmű, hogy nem szabadságuk teljes, abszolút hiányáról, hanem szabad tevékenységük „negatív formájáról” van szó. Vagyis öntevékenységük terét nem — a társadalmi viszonyok érintetlenül hagyása mellett — a szabad időben találják meg, hanem „a termelőerők meglevő totalitását el kell sajátítaniok, . . . hogy eljussanak öntevékenységükhöz”.⁸⁹

3. Ami az egyének munkán kívüli életének, szabad idejüknek a szabad voltát illeti, ezt is a tőkés termelési viszonyok, a munka és tulajdon elválasztottsága határozzák meg. Az elidegenített termelő élettől szemben a saját élet kétségtelenül a munka kényszerétől mentesnek, szabadnak, „önrendelkezésű” életnek jelenik meg. „A munkás termelő fogyasztása és egyéni fogyasztása . . . teljesen különböző. Az elsőben (termelési eszközök fogyasztása. — *F. Gy.*) a munkás a tőke mozdatóerejeként cselekszik és a tőkésé; a másodikban önmagát, és a termelési folyamaton kívüli életfunkciókat végez.”⁹⁰ A polgári szabad idő felfogásokban a munka—szabad idő dichotómia a dolgozó egyének életének ezt az antinomikus szerkezetét — termelő élet és saját élet ellentétét tükrözi. A munkának, egyáltalában az egyén *társadalmilag* tevékeny életének ez az ellentétes létezése „privát életével”, *szabad* idejével a munkától, általában a társadalmi kötöttségektől való szabadságaként (megszabadulásaként) fogalmazódik meg a polgári szabad idő szociológiában. Ezt a látszatszabadságot azonban eleve megszünteti az a tény, hogy a munkás a tőkés viszonyok között

⁸⁸ MEM 3, 71.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Marx: A tőke, I; MEM 23, 533.

csak mint bérmunkás van meghatározva, mint pusztán munkaerő, ezért egyéni fogyasztása csak mint munkaerejének újratermelése (amelynek szükségleteit a termelőerők mindenkori fejlettsége szabja meg) lehetséges, azaz mint a tőke termelésének és újratermelésének egyik mozzanata. Másrészt mivel egyéni fogyasztásával a tőke számára termeli munkaerejét, eleve *idegen* munkaerőt termel, életnyilvánításának tárgyi feltételeitől elválasztottan, önmaga számára is idegenként, pusztá „munkaállatként” termeli újra. Könnyen belátható, hogy a „fogyasztói társadalom” e viszony alapszerkezetén mit sem változtat. Az egyén számára elérhető fogyasztási javak mégoly bősége, a szabad idő eltöltésének legváltozatosabb lehetőségei sem szüntetik meg az egyén pusztá munkaerőként — noha szükségleteiben és élvezeteiben viszonylag gazdag munkaerőként — való létezését, tényleges szabadságának, a munkának tárgyi feltételeitől való elválasztottságát.

Személyes élete, szabad ideje ily módon munkaidejének pusztá függelékévé válik, bármennyire jelenik is meg elidegenített élettevékenységével szemben élete szabad szférájának látszataként.

4. A szabad idő növekedése a tőkés gépi nagyipar fejlődésén alapul. A termelési folyamat tudományos folyamatá váló átváltoztatása, a közvetlen munka szerepének csökkentése és „gyámoltalanságra” redukálása, a termelés társadalmivá emelése — a munka felszabadulásának, a közösségi társadalom létrejöttének eme feltételei között van az egyre növekvő szabad idő, a rendelkezésre álló idő, amelyet „létrehozni a tőke fő rendeltetése”.⁹¹ Amikor a gépi nagyipar már magasabb fokot ért el, és az összes tudományok foglyul vannak ejtve a tőke szolgálatában, amikor „közvetlenül a tudományból fakadó elemzése és alkalmazása mechanikai és kémiai törvényeknek . . . a gépet képessé teszi, hogy ugyanazt a munkát végezze, amelyet korábban a munkás végzett”, akkor a társadalom valóságos gazdagsága „az alkalmazott munkaidő és a terméke közötti roppant aránytalanságban nyilatkozik meg”. A termelőerőknek ez a fejlődése azt eredményezi, hogy többé nem annyira „a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg. *Az idegen munkaidő ellopása, amin a mostani gazdagság nyugszik*, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben. Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, akkor a munkaidő többé nem értéke és szükségképp nem mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték a használati értéknek. *A tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének, éppúgy nem, mint a *kevesek munkátalansága* az emberi faj általános erői fejlődésének. Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik, és maga a közvetlen anyagi termelési folyamat leveti a szűkösség és ellentétesség formáját.” A társadalom gazdagságának nemcsak mértéke, hanem további fejlődésének egyenesen feltétele „az egyéniségek szabad fejlődése . . . a társadalom szükséges munkájának egy minimumra redukálása, amelynek azután megfelelő az egyének művészi, tudományos kiképződése a valamennyiük számára szabaddá vált idő révén.”⁹²

⁹¹ MEM 46/II, 170.

⁹² Uo. 167., 168., 169.

5. A különböző szabad idő fogalmak megalkotásában fundamentális szerepe van a szabad idő rendeltetésére vonatkozó elképzeléseknek. A polgári szabad idő fogalmaknak — akár előfeltevésként, akár explicit tartalmi elemként — általános jellemzője egyfelől az „elidegenült” munkával szembeni kompenzatív funkció, másfelől az a módszertani kiindulópont, hogy a szabad időt csaknem kizárólag az egyes elszigetelt egyén vonatkozásában tekintik, a szabad idő társadalmi funkcióját vagy fel sem vetik, vagy pusztán a technikai fejlődés megkövetelte tanulási szükséglet elvont összefüggésére redukálják stb.

Amit Marxnak a szabad idő rendeltetésére vonatkozó felfogásából hangsúlyozni kívánunk, az mindenekelőtt a szabad idő társadalmi formameghatározottságával, történeti konkrétságával függ össze.⁹³ A *társadalom* rendelkezésére álló idő forrása — az osztálytársadalmak viszonyai között — az, hogy a dolgozó népességnek többletidőt kell dolgoznia, saját szükségletén felül kell termelnie. Ez biztosítja a nem dolgozó osztályok számára „az emberi faj általános erőinek” fejlesztését, ami a fizikai és szellemi munka társadalmi megosztásának létrejötté óta az uralkodó osztályok monopóliuma. A szabad időnek ugyanez az osztálytartalma megmarad — természetesen módosult formában — a tőke viszonyai között is. „... hogy a munkásnak többletidőt kell dolgoznia, azonos azzal, hogy a tőkésnek nem kell dolgoznia és ily módon ideje mint nem munkaidő van tételezve, hogy a szükséges *időt* sem dolgozza. A munkásnak többletidőt kell dolgoznia, hogy az újratermeléséhez szükséges munkaidőt tárgyasíthassa, értékesíthesse, azaz objektíválhassa. Másrészt ezért a tőkés *szükséges munkaideje is szabad idő*, nem a közvetlen létfenntartáshoz megkívánt idő. Minthogy minden *szabad idő* a szabad fejlődés számára való idő, a tőkés bitorolja a munkások által létrehozott *szabad időt* a társadalom számára, azaz a civilizációt, és Wade-nak ebben az értelemben ... igaz van, amikor a tőkét a civilizációval egyenlőnek tételezi.”⁹⁴

A szabad idő társadalmi funkcióját a tőke ellentmondásos természete határozza meg. A civilizáló funkció kisajátítása egyszersmind az uralkodó osztály hatalmának igazolásaként jelenik meg, mint pl. Millnél: „Az emberi [...] *tökéletesedhetés*, vagyis az a képesség, hogy a tudomány és a boldogság egyik fokáról állandóan egy másik, nagyobbra haladjon tovább, úgy tűnik, nagyrészt az olyan emberek osztályaitól függ, akik *urai idejüknek*, azaz elég gazdagok, hogy mentesüljenek minden gondtól az élvezetek egy bizonyos állapotában élés eszközeit illetően. Az embereknek ez az osztálya művelési és gyarapítja a tudomány birodalmát; ezek terjesztenek fényt; gyermekeik jobb nevelést kapnak és felkészülnek a társadalom legfontosabb és legkényesebb funkcióinak

⁹³ Természetesen található Marxnál olyan megfogalmazások, gondolati szegmentumok, amelyekből — ha önmagukban, kontextusukból kiragadva tekintjük — összeállítható egy „általában való szabad idő” fogalom (pihenésre, szórakozásra, „magasabb tevékenységre” való idő stb.). De mint utaltunk rá, Marxot elsősorban a szabad idő „gazdasági” (tőkés) formája érdekli — legyen szó akár a tőkés viszonyok genezisééről, akár felbomlásáról —, illetve a szabad időnek a kommunista társadalomban betöltött rendeltetése.

⁹⁴ MEM 46/II, 107. A többletmunka aspektusából tekintve a társadalom szabad idejét természetesen más, rejtettebb formákban „elhasználja” a tőke. „...a többletmunka létrehozásának az egyik oldalon megfelel mínusz-munka, relatív hanyatlás (vagy a legjobb esetben *nem-termelő* munka) létrehozása a másikon”. (A tőkés mellett elsősorban „a többlettermékből élő pauperokról ... stb.” van szó.) Vagyis az ily módon, a többletmunka révén megteremtett szabad időnek egy része „az egész társadalomra vonatkozóan azután a *rendelkezésre álló idő* ... a tudomány, művészet stb. termelésére való idő ... is”. (MEM 46/I, 290.)

betöltésére; törvényhozókká, bírakká, igazgatókká, művészbeli feltalálókká és minden nagy és hasznos munka vezetőivé válnak, amelyek révén az emberi nemnek a természeti erők feletti uralma kiterjed.” „A tőkék kamatának igen magasnak kell lennie ahhoz, hogy a társadalom egy tekintélyes részének módjában legyen azokat az előnyöket élvezni, amelyeket a ráérés szerez meg.” Marx a következő előkomentárral vezeti be Mill fejtegetését:

„Mill tehát nem tussolja el a tőke és munka ellentétét. Szükséges, hogy a *profitráta* nagy legyen ahhoz, hogy a közvetlen munkától független társadalmi osztály jelentős legyen; ehhez tehát a bérnek relative kicsinek kell lennie. Szükséges, hogy a munkás tömeg ne legyen ura idejének és rabszolgája legyen szükségleteinek ahhoz, hogy az emberi (társadalmi) képességek szabadon kifejlődhessenek azokban az osztályokban, amelyeknek ez a munkásosztály csak talapzatul szolgál. A munkásosztály képviseli a fejlődésnélküliséget, hogy más osztályok az emberi fejlődést képviseljék. Ez nyilvánosan az az ellentét, amelyben a polgári társadalom fejlődik és minden addigi társadalom fejlődött, *szükségszerű törvényként*, azaz a fennálló az abszolút ésszerűként kimondva.”⁹⁵

A szabad idő mint a közvetlen munkától való függetlenség, az uralkodó osztályok privilégiuma, -- rendeltetése csak a tőke antagonizmusán keresztül jut érvényre: feltétele „a munkás fejlődésnélkülisége”.

A tőke fejlődésével, amilyen mértékben a tőke magába szívja „a társadalmi agy általános termelőerőit, amint „a tudománynak magára a közvetlen termelésre való alkalmazása számára meghatározó ösztönző nézőponttá válik”, a tudományos tevékenység jórészt maga is mint „munka” jelenik meg, „termelő” munkaként, azaz bér munkaként. Így jut el a tőke arra a fejlődési fokra, amelyen többé már nem a közvetlen munka, hanem a *rendelkezésre álló idő* a gazdagság igazi mércéje. De egyszersmind a tőke belső ellentmondásainak teljes kifejlődéséhez vezet el, mivel a tőkének *szükségszerű feltétele*, hogy továbbra is munkaidővel mérje a gazdagságot: továbbra is „a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tetelezi”.⁹⁶

Ily módon a tőke „a termelőerők és a társadalmi vonatkozások” kifejlésével — amelyek csupán eszközök voltak számára ahhoz, „hogy a maga korlátolt alapzatáról kiindulva termeljen”, akaratlanul létrehozta „az anyagi feltételeket ahhoz, hogy ezt az alapzatot a levegőbe röpiítsék”.⁹⁷

A tőkés magántulajdon megszüntetésével gyökeresen megváltozik a szabad idő rendeltetése. Ezt lényegében két tényező határozza meg: a tőke létrehozta elidegenedés megszüntetése, leküzdése és a kommunista társadalom legfőbb termelőerejének, a *társadalmi egyénnek* a kiformálása. Az elidegenedés megszüntetése nem pusztán a tulajdonforma megváltoztatásának aktusát jelenti, hanem az általános társadalmi termelőerők *elsajátítását*, a szó legtágabb értelmében. A termelés tőkés formájában a társadalom összes termelőerői az állótőkében vannak felhalmozva tárgyi formában, az ügyesség, a tudás „nem a munkásban létezik, hanem a gépben, és a géppel való tudományos kombináció révén egészként ható gyárban”, „a munka társadalmi szelleme az egyes munkásokon kívül objektív létezésre tesz szert”.⁹⁸ A történelmi szük-

⁹⁵ Marx: „Értéktöbblet-elméletek”, Harmadik rész, 83—84.

⁹⁶ MEM 46/II, 169.

⁹⁷ Uo. 169—170.

⁹⁸ Uo. 13.

ségszerűség most — a tőkeviszony megszüntetése után, amikor a munkás már nem a tőke pusztá használati értéke, a tőke termelésének pusztá mozzanata — éppen az, hogy megszüntesse az önállóan ható tárgyiasult munka alá történt besoroltságát. A közösségi tulajdon lehetővé teszi e viszony megfordítását. A cél ekkor már olyan viszonyok megteremtése, amikor maga „a társadalmi termelés van besorolva az egyének alá, akik mint közös képességüket kezelik”; nem a termelés feltételei alkalmazzák a munkást, hanem „a termelési eszközök közös elsajátítása . . . alapján társult egyének” „ellenőrzik össztermelésüket”.⁹⁹ A tárgyiasult munka jogi birtokbavételét ily módon szükségképpen hosszú történelmi periódus követi, amikor a munkás birtokba veszi „a munka társadalmi szellemét is”, amikor egyre inkább előtérbe kerül „a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egy szóval a társadalmi egyén kifejlődése”.¹⁰⁰ A „társadalmi egyénekre” — magától értetődően — nem pusztán a természet „megértése” és a felette való uralkodás a jellemző, hanem éppúgy „saját társadalmi összefüggéseik maguk alá rendelése”. A társadalmi egyének „egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai saját, közösségi vonatkozásaikként egyben alá vannak vetve a saját közösségi ellenőrzésüknek”.¹⁰¹

A kommunista társadalomban maga „a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdaság nagy alappilléreként jelenik meg”,¹⁰² érthető tehát, ha ebben a fogalomban oldódnak fel végső soron a kommunista termelési viszonyok összes meghatározásai. Ez határozza meg a szabad idő társadalmi rendeltetését is: „Az egyéniségnek szabad fejlődése . . . a társadalom szükséges munkájának egy minimumra redukálása, amelynek azután megfelelő az egyének művészi, tudományos stb. kiképződése a valamennyiük számára szabaddá vált idő és létrehozott eszközök révén.”¹⁰³

A társadalmi egyén kifejlődésének természetszerű feltétele és velejárója, hogy a szabad idő nem maradhat meg pusztán az egyén „privát életének” tereként, — az egyén társadalmivá válásának mértékében — maga is „társadalmiasul”. A szabad idő rendeltetése szükségképpen előírja a vele való társadalmi gazdálkodás tervszerűen szabályozott felhasználását.¹⁰⁴ Marx egyenesen arról beszél, hogy az „idővel való gazdálkodás tehát, akárcsak a munkaidőnek a termelés különböző ágaira való tervszerű elosztása, első gazdasági törvény marad a közösségi termelés alapzatán. Sőt sokkal magasabb fokban válik törvénnyé.”¹⁰⁵

⁹⁹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, 28.

¹⁰⁰ MEM 46/II, 169.

¹⁰¹ MEM 46/I, 78.

¹⁰² MEM 46/II, 169.

¹⁰³ Uo.

¹⁰⁴ Idézett könyvében Kloskowska, ha aggályát fejezi ki azzal a „szükséges elvvel” kapcsolatban, „amely szerint a szervezett kulturális képzésnek elsőbbséget kell biztosítani más szabadidő-tevékenységekkel szemben”; szerinte a „szabadidő-tevékenységek spontán fejlődése valamennyi iparosodott országban előnyben részesíti a szórakozás-jellegűeket, és ezzel a ténnyel mindenkinek számolnia kell”. (I.m. 128.) Anélkül, hogy a szórakozás, illetve szervezett kulturális képzés primátusának kérdésében állást kívánnánk foglalni, csupán megjegyezzük, hogy az utóbbi szerepe semmiképpen nem becslhető le a fenti értelemben vett „társadalmi egyének” tömeges kifejlesztésében, márpedig ez a kommunista társadalom felépítésének szükségszerű feltétele, amellyel minden marxistának számolnia kell.

¹⁰⁵ MEM 46/I, 88.

6. Végül — összefoglalásképpen — egyetlen kérdést érintünk még: munka és szabad idő ellentétét a kommunista termelési mód viszonyai között. Marx azt írja, hogy amikor a termelőerők növekedése már nem kötődik többé „idegen többletmunka elsajátításához”, hanem maga a munkástömeg sajátítja el a maga többletmunkáját, — „ezzel a rendelkezésre álló időnek nincs többé ellentétes létezése”, „maga a közvetlen munkaidő nem maradhat meg az elvont ellentétben a szabad idővel — ahogy a polgári gazdaságtan álláspontjáról megjelenik”.¹⁰⁶

a) A munka és szabad idő közti ellentét megszűnésének alapja először is az, hogy a munka elveszti a bér munka jellegét, a szabad idő — mint a társadalmi egyén, a legfőbb termelőerő kifejlődésének tere — a nem-munka jellegét.

„A munkaidő mint a gazdaság mértéke magát a gazdaságot mint a szegénységen alapulót tételezi, a rendelkezésre álló időt pedig mint a többletmunkaidőhöz való ellentétben és ellentét által létezőt — vagyis az egyén egész idejének munkaidőként való tételezése, és ezért az egyén pusztán munkássá degradálása, a munka alá való besorolása.” Ezzel szemben a kommunista társadalomban a valóságos gazdaság nem a munkaidő, hanem „valamennyi egyén kifejlődött termelőereje”.¹⁰⁷

b) A közvetlen munka, az anyagi termelés szabaddá válik abban az értelemben, hogy „1. társadalmi jellege tételezve van, 2. hogy tudományos jellegű, hogy egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározottan idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természetadta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg”.¹⁰⁸

c) A közvetlen munka a szabad idő bázisává válik, és egyszersmind a szabad időben megszerzett képességek kifejtésének terévé. „A szabad idő — amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, és e más szubjektumként lép be azután a közvetlen termelési folyamatba is. Ez utóbbi egyszersmind diszciplína a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány a létrejött emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik.”¹⁰⁹

d) Mindez természetesen nem jelenti munka és szabad idő teljes azonoságát, ellentétek nélküli egységét, nem jelenti valamiféle idillikus szabadság birodalmává váló átalakulását. „Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, s ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségyszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy

¹⁰⁶ MEM 46/II, 171–172., 175.

¹⁰⁷ Uo. 172.

¹⁰⁸ Uo. 86.

¹⁰⁹ Uo. 175.

az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő-felhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése.”¹¹⁰

A markáns fogalmazás, a szabadság igazi birodalmának nyomatékos megkülönböztetése az anyagi termeléstől mint a szükségszerűség birodalmától, korántsem jelenti munka és szabadság polgári értelemben való szembeállítását. A „társadalmisult ember” számára a természeti szükségszerűség birodalmával való küzdés éppúgy mint a szabad idő, eszköz „a gazdag egyéniség fejlődéséhez, amely éppúgy mindenoldalú a termelésében, mint a fogyasztásában, és amelynek munkája ezért már nem is mint munka, hanem mint magának a tevékenységnek a teljes fejlődése jelenik meg, amelyben a természeti szükségszerűség a maga közvetlen formájában eltűnt; mert a természeti szükséglet helyébe egy történelmileg létrehozott szükséglet lépett.”¹¹¹

*

Munka és szabad idő viszonyának tisztázása — mint igyekeztünk kimutatni — elemi feltétele a szabad idő fogalom megalkotásának. Az is nyilvánvaló számunkra, hogy ez nem választható el munka és szabadság összefüggésének vizsgálatától. A következtetés, amelyhez el akartunk jutni, az, hogy a polgári szabad idő fogalmak elméleti-módszertani előfeltevése — a tőke álláspontjáról tekintett munka, a bérmunka elvont ellentéte a szabad idővel, szabadsággal — szükségképpen zsákutcába viszi a kutatást, továbbá, hogy a probléma marxista megközelítése nem nélkülözheti a munka—szabad idő (szabadság) ellentét társadalmi tartalmának konkrét történeti vizsgálatát. Kiváltképpen fontos ez a szocialista társadalomban a fejlődés mai szintjén, amikor az ellentét megszüntetésének alapvető társadalmi feltételeit megteremtettük, de a „társadalmi egyén” tömeges kifejlesztése még történelmi nagyszágrendű feladatként áll előttünk.

¹¹⁰ Marx: A tőke, III; MEM 25, Budapest 1974, 772—773.

¹¹¹ MEM 46/I, 219.

B. A MŰVÉSZET HATÁSA

1. A művészetből magából és a művészen „kívül” keletkeznek azok az érdekek, amelyek a művészet magyarázatához fűződnek. Az első döntő okára, a közvetlen befogadás megnövekvő nehézségeire utaltunk már Hegel nyomán. S nemcsak a műelemző és interpretáló kritika születése kapcsolódik e fordulathoz, hanem a művészi alkotófolyamatnak a XVIII. századtól egyre szaporodó melléktermékei, a saját művet kísérő legkülönbözőbb formájú kommentárok, az alkotói párbeszéd (amelynek utolérhetetlen példája Goethe és Schiller levelezése). Mindezek — a legapróbb technikai részletkérdéstől a legmélyebb formaproblémáig — *közvetlenül* a konkrét műre vonatkoznak, akkor is, ha gyakran joggal általánosíthatók. Közös törekvésük *egy* mű formájának dicsérete, elmarasztalása, megfontolása vagy kiküzdése.

A második a művészen keresztül utat — rossz esetben kerülőutat — keres filozófiai vagy szociológiai tartalmak megfogalmazására. A művészet-szociológia — amelynek tipikus kérdései: kihez szól a mű, hogyan fogadják be, hogyan mutat meg történelmi helyzeteket és reagálásokat, mik az alkotófolyamat társadalmi feltételei stb. — elvileg képtelen a művészet mint *művészet* interpretációjára és értékelésre. Tulajdonképpen ez az a terület, ahol egyedül lehet bizonyos joggal tükrözésnek felfogni a művészetet. Ebből következik azonban messzemenő korlátozottsága: vagy egyáltalán nem veszi figyelembe a művészi termékek esztétikumát, vagy azt vizsgálata tudományos-axiomatikus előfeltételeként kezeli. A legtisztábban látó művészet-szociológusok nem is leplezték ezt a tényállást: Arnold Hauser szerint a művészi *kvalitásnak* nincs szociológiai ekvivalense, Leo Löwenthal szerint pedig a műalkotás immanens érvényessége kívül esik a szociológia területén.¹

A művészethez fűződő sajátosan filozófiai érdeket több vonatkozásban érintettük már. Friedrich Schlegel egy töredéke fejezi ki minden filozófiai esztétika alapproblémáját: „Abból amit a művészet filozófiájának neveznek, rend-

* „Krédo és rezignáció” című, Walter Benjaminről szóló könyvem *esztétikai* tárgyú fejezeteit adom közre — a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/2–3. számában az I. és II. fejezet (ott található meg a források rövidítésjegyzéke), ezúttal az V. fejezetet. Tájékoztatásul közlöm az egész tanulmány fejezet-beosztását: Bevezető — I. *Alaprajz* — II. *A valóság menedéke* — III. A politika posztulátuma — IV. A tétlenség dialektikája — V. *A művészet hatása* — VI. „Most”.

¹Vö. Arnold Hauser: „A művészet és irodalom társadalomtörténete”, Gondolat, 1969, I. 73. és vö. Leo Löwenthal: „Literatur und Gesellschaft (Das Buch in der Massenkultur)”, Luchterhand, 1964, 52. A művészet-szociológia kritikájához vö. Karel Kosík kitűnő könyvének, „A konkrét dialektikájá”-nak „A művészet és a társadalmi ekvivalens” című alfejezetét. Gondolat, 1967. 95 k.

szerint hiányzik az egyik: vagy a filozófia, vagy a művészet.”² A művészet történetfilozófiájával kapcsolatban beszéltünk arról az ellentmondásról, amely a műalkotások sajátos „történelmi történelmietlenségéből” következik. A minduntalan fölmerülő dilemma az, hogy hogyan vezethetők vissza a művészetfilozófia eredményei a művészet területére, normái mennyire érvényesíthetők. Ettől a szemponttól el lehet tekinteni a meghatározott érvényességi körű és a társadalomfilozófia segédeszközeként felfogott szociológia esetében, de nem így a rendszeres filozófiai esztétikában. Az esztétikai teremtés teljesen egyedi és a zsenialitáshoz kötött volta, s az esztétikai befogadás kiküszöbölhetetlenül szubjektív karaktere lehetetlenné teszi az esztétikai ítélet dedukálását. E kettővel tulajdonképpen a kanti „esztétika” két alappillérehez jutottunk vissza. Az esztétikát ez esetben azért kellett idézőjelbe tenni, mert Kant — következetesen — nem írt esztétikát, hanem a művészi alkotásokról szóló ítéleteket illesztette be a megismerőképességek kritikai vizsgálatába. A befogadás gyakorlatát elemző és az alkotás gyakorlatát legalábbis érintő műve, „Az ítélőerő kritikája”, mellőzi azt az objektivációt, amire mindkét gyakorlat irányul, a műalkotást. A műalkotást ugyanis adottnak fogja fel, s mindenkori általános funkcióját kutatja az emberi életben. A művészet — az objektiváció és funkciója — *történelmi* pályafutása szükségképp kívül esik vizsgálata körén. De éppen ezzel emelte ki termékenyen az esztétikai képződmények *egyik* döntő oldalát, a történelemből kiemelkedő jellegét, s mutatott rá a művészet teljesen meghatározatlanul — s elvileg alighanem meghatározhatatlanul — létező s ugyanakkor a történelem által nem relativizálható normájára. A probléma másik oldala, az, hogy a történelemből kiemelkedő művészet — részben éppen e kiemelkedés révén — a történelemnek mint az emberiség önteremtő processzusának egyik legmélyebb reprezentánsa, természetesen rejtve maradt.

Walter Benjamin az az esztétikus, akinél a műalkotás és befogadása a leg-szorosabb, elválaszthatatlan egységben van. Ebből a szempontból is a modern esztétikai gondolkodás egyik kezdeményezője, aki érzékenyen fölfigyelt a modern művészet egyik döntő újdonságára, a befogadói élmény problémává válására — s azokra a hol kudarcot valló, hol művészi teremtőerővé váló rohamokra, amellyel a XX. század művészei *orientálni* akarják a befogadást. A műalkotás és befogadás egységes szemlélete szükségképp azt jelenti, hogy az előbb jelzett viszonylagos kettősség a művészetértelmezés művészetben belüli és művészetben kívüli okai között megszűnik: Benjaminsnál a kritikát és az esztétikát nem lehet különválasztani. Nála éppúgy nem lehetséges objektív esztétikai rendszer, mint Kantnál, s éppúgy a befogadás, a művészet funkciója a középponti kérdés. Csakhogy ő kritikai interpretációval fordulván az egyedi műalkotásokhoz, a befogadásban, a nem empirikus-szociológiai értelemben vett társadalmi megbízatásban mély formaelvet fedez föl. Kérdései — kihez szól a mű? hogyan fogadják be? mit jelent a befogadás a művészet számára? — úgy tűnhetnek, hogy nagyon is közel kerülnek a tisztán leíró szociológia kérdésfeltevéséhez. E látszat oka az, hogy a kérdések éppenséggel olyan világra kérdeznek, amelynek leírására hivatott a szociológia: az *adott*, statikus világállapot egy „szegmentumára”. A szociológiai nézőpont

² Idézi Adorno: „Ästhetische Theorie”, Editorisches Nachwort. Suhrkamp, 1970, 544. Adorno posztumusz esztétikája mottójának szánta ezt az idézetet.

megszüntetése azonban mindjárt azzal elkezdődik, hogy Benjamin nem tekinti szegmentumnak sem a művészetet, sem annak befogadását, s másodsor, ezzel összefüggésben, a művészetet nem pusztán szociológiai jelenségnek fogja föl, hanem valóban művészetnek, amelynek éppen esztétikai jellege zárja magába társadalmiságát.

A művészet ilyenén magyarázatával két egymásba kapcsolódó nagy kérdéskörre akar válaszolni. Az első így hangzik: milyen az *adott* világ szubjektuma? A második: mi ennek a világnak a látásmódja? Ezek nem részletkérdések, s a művészet Benjamin szerint nem adalékokkal szolgál, hanem választ ad rájuk. Nem nehéz fölfedezni, hogy annak feltétele, hogy a totalitás a művészetbe sűrűsödjék be, és csak a művészetből legyen közvetlenül föltárható, a *Stillstand** világa — éppenséggel olyan világ, amelyben az ember nem része sem közösségnek, sem közösségteremtő mozgalomnak. Benjaminsnál is — mint utaltunk rá: a filozófia történetében nem először — a művészet szerepe a megmentett totalitásé. Ez az álláspont nem lehet problémátlan, hiszen a kiinduló kérdésekkel ellentétben elvezethet a műalkotás világa, valamely spirituális „igazi” világ, és a realitás világa közötti legélesebb cezurához. Azokról a különböző megoldáskísérletekről, amelyek Benjaminsnál ismételtelen fölmerülnek, a problematikus művészetről és a művészet funkcióváltásáról, sőt, néha szinte voluntarisztikus gyakorlati hasznosításról, később beszélünk. Most csak a legfontosabbról, arról, hogy Benjamin éppen a befogadás középontba állításával a legerőteljesebb küzdelmet folytatja azért, hogy *ne* meredzenek falak a világ és a műalkotás világa között. Ennyiben a művészet totalitása nem valami a világból kiveszett totalitással szembeállított dolog, hanem médium a világ állapotának átélésére.

A nehézségek ezzel nem hárulnak el, hanem feltornyosulnak. Nemcsak a mű, nemcsak az alkotófolyamat, hanem a befogadás is polarizálódik ugyanis a történelmi és értékorientáció szempontjából. A tisztán, tehát csak leíró módon történelmi ábrázolás szükségképp csak szociológiai eredményre jut és nem választhatja külön a művészeti ipar ártermékeit a művészi alkotásoktól. S ugyanígy a fogyasztói befogadás sem választható el ezen az alapon a művészi befogadástól — annál kevésbé, mert itt a változatok köre még szélesebb, a legnagyobb remekművek is konzumálódhatnak a befogadásban. Ezért, ha a befogadásra kérdezzük, két különböző dolgot kérdezhetünk: milyen az empirikusan *adott* befogadás? milyennek *kell* lennie a befogadásnak? Az elsőre természetesen lehet válaszolni, de ez a válasz fölöttébb keveset fog mondani a művészetről, s fölöttébb sokat az áruválasztás és fogyasztás formáiról. (Természetes azonban, hogy a művészet áruvá válásának folyamata magát a művészi befogadást és alkotást is mélyen befolyásolja, s hatása alól valamilyen formában — például az ellenállás formájában — semmilyen művészi teremtés és befogadás sem tudja kivonni magát.) A második kérdésre nem lehet általános választ adni, bár a valóban művészi befogadás legyenje minduntalan, a legkülönbözőbb formákban bukkan fel. (Akár a legszerényebb „nekem tetszik” megjegyzésben, amely — Kantnak igaza van — nem kerülheti el az általános érvényű ítélet *igényét*.) S ezzel a befogadás területén is kialakult tehát a kanti dualitás-világ: olyan területen, ahol Kant szándéka

* Benjamin *téllenség*-kategóriája ez, amelyet a tanulmány kéziratosa fejezeteiben részletesen elemeztem.

s e probléma a kanti rendszerben elfoglalt helye szerint nem merülhetne föl. „Az ítélőerő kritikájá”-nak, a Kant két világa közötti közvetítés könyvének azonban — éppen a közvetítés lehetetlensége folytán — egyszerű termékenysége következetlenségében, a rendszer szétfeszítésében van. Mielőtt továbbhaladhatnánk Benjamin elképzeléseinek elemzésében, mielőtt megmutathatnánk, hogyan oldotta fel ezt az ellentmondást, valamivel részletesebben kell foglalkoznunk Kant művével, azokkal az eszméivel, amelyeket nem kerülhünk el, ha a művészet befogadásáról, funkciójáról gondolkodunk.

2. Közismert, hogy Kant esztétikai elméletét — látszólag a XVIII. századi, részben az angol, részben a francia esztétikai hagyományokat folytatva — az ízlés kategóriájából indítja. Már ennek kettős funkciója van. Egyrészt — s ez a kanti esztétika halhatatlan érdeme — leszögezte azt az elkerülhetetlenül szubjektív vonást, amely minden esztétikai ítélet nélkülözhetetlen alapja. Másrészt viszont az ízlésítélet egyszerre tágabb és szűkebb a műalkotások befogadásánál. Tágabb, mert nemcsak műalkotásokról formálunk ízlésítéletet, de egyben szűkebb is, mert a művészi befogadáshoz nem elegendő. Az a termékeny következetlenség, amelyről beszéltünk, itt azt jelenti, hogy Kant, aki először — rendszere szükséglete szerint — azonosítja a befogadást az ízlésítélettel, a könyv folyamán más álláspontra jut. De ugyanakkor, mivel olyan fejlődés kezdetén áll, amelyben a művészi befogadás valóban az ízlésítélettel — és már egy korántsem érdektelen ízlésítélettel — azonosult, részben azokban a befogadási típusokban, amelyeket elutasított, részben az ízlés antinómiájának feltárásával profétikusan mutatta meg a későbbi polgári befogadás típusait és antinómiáit. Az általa elutasított egyik lehetőség, a műélvezet azonosulása a pusztaság és személyes élvezettel, a kellemességgel, a polgári befogadás legáltalánosabb típusává vált.³

A *tiszta* ízlésítélet a természetet és szabadságot közvetítő ítélőerőben bizonyos mértékig a természeti oldalat képviseli. Az ítélőerő tárgya ugyanis a természet — de nem valódi mivoltában, amely megismerhetetlen, hanem transzformáció eredményeképpen, amely élvezet a természet vak szükségyszerűségétől s az ember szabadságát közvetíti. Célt vetít a természetbe, amely objektíve nem bizonyítható, de szubjektíve — az ember szempontjából — szükségyszerű. A szép is közvetítés a kellemes természeti-érzéki gyönyöre és a jó erkölcsi gyönyöre között. Az ízlésítélet alapja pedig „egy minden cél nélküli tárgy képzetében levő szubjektív célszerűség”⁴ Mármost „Az ítélőerő kritikájá”-nak minden pontján ki lehet mutatni, hogy a két pólus — természet és szabadság — egyikének vagy másikának domináló szerepe van. Kant

³ E folyamat három fő iránya a következő. Ez a szükséglet megszülte a kommersz művészet iparát. Régi és új jelentős műalkotások befogadása ebbe az irányba tolódott el. (Így lehet például aktszobrok, festményeket pornográfiaként átélni, regényeknek csak a kaland-oldala iránt érdeklődni, s a többi átugorni. A művek teljes szétdarabolódásával csak a kellemesnek, izgatónak, pikánsnak tartott részletek maradnak meg — így, mondjuk a „Varázshegy”-ben Hans Castorp fűtött, francia nyelvű beszélgetése Madame Chauchat-val.) A harmadik végül a műélvezet pusztaság élvezetté degradálódásának „magas” művészi igényként való megjelenése. Kant a maga kategorikus modorában a következőképpen veti el ezt a megsejtett lehetőséget: „Az élvezésre való elkötelezettség nyilvánvaló képtelenség. Ennek kell lennie minden olyan cselekvés feltételezett elkötelezettségének, amennyiben célja a pusztaság élvezet, bár szellemileg akármennyire kigondolt (vagy feldíszített), még akkor is, ha valami misztikus, úgynevezett mennyei élvezet lenne is.” (Kant: „Az ítélőerő kritikája”, Bp. 1966. 5. §, Jegyzet. 175.)

⁴ I.m. 11. §, 187.

maga is ismételten jelzi ezt. Így például a szép és a fenséges megkülönböztetésekor, elemezve, hogy az első pozitív ízlésítélet, a szép tetszik, míg a fenséges negatív, nem tetszik, hanem — hozzámérve magunkat — csodálatot kelt, a következőt mondja: „a szép látszólag valamely határozatlan értelmi fogalom, a fenséges viszont egy ahhoz hasonló érzőfogalom ábrázolásának fogadható el”.⁵ Kant antinomikus gondolatrendszeréből szükségszerűen következik a közvetítésnek ez a szerkezete — következésképp nincs valódi közvetítésekről szó. A felmerülő antinómiák közül az egyik legfontosabb a kontemplativitása és aktivitása. Kant — rendszerén belül — igazi aktivitásnak egyedül az ember szabadságát megvalósító morális gyakorlatot tartja. *A tiszta ízlésítéletben nincs aktív mozzanat, pusztán kontemplatív.*⁶ A híres kanti definíciók a szépet a tiszta ízlésítélet álláspontjáról írják le. De hogyan lehet erről az álláspontról a művészi alkotásokat a maguk egészében megítélni? Kant tudja, hogy sehogy. Az ízlésítélet csak egyetlen eleme a művészi befogadásnak és tulajdonképpen teljes értékű működési területe a természeti szépség. Ha pusztán a tiszta ízlésítélettel fordulunk a műhöz, úgy az elemeire hull. A képzőművészetekben csupán a rajz válik például lényegessé, s a szín csak élénkítő hatású.⁷ Az ítélet egyedüli tárgya a műben föllelhető „szabad szépség” lesz: „a meandér-szalagdísz rajza, a szegélyezések vagy a papírtapéták lombdísze stb. önmagukban semmit sem jelentenek: semmit sem ábrázolnak, semmilyen határozott fogalom alá tartozó objektumok és szabad szépségek. Azt is, amit a zenében fantáziának (téma nélkülinek) nevezünk, sőt valamennyi szöveg nélküli zenét ehhez a fajtához sorolhatjuk.”⁸

Amíg a művészet alkotásaihoz *pusztán* ízlésítélettel fordulunk, addig a művészet is természeti jelenség marad. Hiszen az ítélőerő egész konstrukciója, az, hogy a természetet szubjektív alapon transzformáljuk, s ezen belül az ízlésítéleté, az, hogy a szépséget kizárólag szubjektíve, minden — a tárgyban benne rejlő — objektív alap nélkül *tulajdonítjuk* valaminek, maradéktalanul éppenséggel a természeti szépség átélésére jellemző. Az önállósult természeti szépség tisztán szubjektív jellegére utal az a sokatmondó tény, hogy átéléséhez legtöbbször magány szükségeltetik. Már az első nagy ilyen élményről is — amiről hírt kaptunk — tudnivaló, hogy Petrarca öccsével mászta meg a Viharos Hegyet, de mély megrendülése a látványon csak az övé volt.⁹ S minél jelentősebb az élmény s minél kevésbé csak kísérőjelenség, annál inkább van az embernek saját szubjektumával dolga, annál kevésbé közölhető az élmény lényege kizárólag a kiváltó természeti tárgyon, tájon, jelenségen demonstrálva, annál kevésbé lehet másokkal közös objektív alapja. A természeti szép átélésére jellemző a kontempláció.¹⁰ A művészet a természettel szemben „szabad-

⁵ I.m. 23. §, 181.

⁶ „... az ízlésítélet pusztán kontemplatív, azaz olyan ítélet, amely egy tárgy létezése tekintetében közömbös, csak annak minőségét veti össze a tetszés és nem-tetszés érzésével.” I.m. 5. §, 175.

⁷ Vö. i.m. 14. §, 191. A zenében „a kompozíció jelenti a tiszta ízlésítélet tulajdonképpeni tárgyát” (uo.), ami mellékesen rejtély. Nem tudni ugyanis, hogy mit ért Kant kompozíción, ha előfeltételeihez híven kizárja a mű tökéletességét (*belső* célszerűségét) az ízlésítéletek köréből.” („Az ízlésítélet teljesen független a tökéletesség fogalmától.” I.m. 15. §, 192.)

⁸ I.m. 16. §, 195.

⁹ Vö. Petrarca levele Dionigi di Borgo San Sepolcrohoz, 1336. április 26-án; „Petrarca levelei”, Bp. 1962, 82. k.

¹⁰ Lukács „Eszétiká”-jának a természeti szépségről szóló fejezetében ismételten kiemeli a természeti élmények e jellegzetességét. Egy Tolsztoj-passzushoz kapcsolódva például

ság útján létrejövő teremtés . . . amely tevékenységében az észet veszi alapul.”¹¹ A művészet átéléséhez *aktivitásra* is szükség van. Ez „Az ítélőerő kritikájá”-ba óvatosan benyomuló új elem, amely kategoriálisan végig bizonytalan marad (Kant hol mint intellektualizált, hol mint nem tiszta ízlésítéletet írja le, hol pedig elválasztva az ízlésítélettől mellérendeli), a kanti esztétika megértésének egyik kulcspontja.

Ha Kant a *tiszta* ízlésítéletet alkalmazza a művészetre, egy másik lehetőséget mutat fel. Annak a követelésnek, hogy a szépművészetnek természetnek kell látszania, két arca van. Kant hozzáteszi: azért tudnunk kell, hogy művészetről van szó. S ennyiben a legtöbb művészet nagyon is kézenfekvő törvényét fogalmazza meg: a természetességét, mesterkéletlenségét. „. . . a célszerűségnek a szépművészet alkotásaiban — jöllehet ugyan — szándékolt, mégsem szabad szándékoltnak látszania . . .”¹² A természetanalógia értelme a művészet közvetítő helye Kantnál természet és ember között, s ugyanakkor társadalomkritika is. Kant ugyanis éppen azt tartja a természetélmény intellektuális funkciójának, hogy közvetlen érzéseket kelt, a civilizáció veszedelmét közvetítését kiiktatva a magányos embert előkészíti a morális érzésre.¹³ (Ez az a pont, ahol világosan látható Kant helye Rousseau és Schiller természet- és művészetelmélete között.) De annak a kívánságnak, hogy a szépművészet természetnek tűnjék, van egy másik arca is. Ez az, ami megfelel a kontemplatív ízlésítélet egyeduralmának a művészi befogadásban. A befogadó közösségek elpusztulásával elindul az a folyamat, aminek során a művészet magányos, „természeti” élménnyé válik, a mű nem áll ellent a szétदारaboló-

a következőt írja: „Hogy a természetet mint élményt lehessen felfogni, ahhoz mindenütt szükségszerű, hogy az embert környező természetről lehántsák azt a mélyen gyökeredző magátólértéktelődőséget, amelyet csak a vele kapcsolatos gyakorlati . . . viszonylatok tesznek lehetővé. . . De a vele kapcsolatos kontemplatív magatartás öncél marad, a vitális, vagy legalább a pszichológiai elemekben reked meg.” „Az esztétikum sajátossága”, II, 601. Más kérdés — ami természetesen nem érinti a fenti fejtegetéseket —, hogy a csak szubjektív természetélmény objektíválható s bevíhető a művészetbe, például mint a szimmi értelemben vett *táj*. Vö. Georg Simmel: *Philosophie der Landschaft. Brücke und Tür*. K. F. Koehler, Stuttgart 1957, 141. kk.

¹¹ „Az ítélőerő kritikája”, 43. §, 270. Megjegyezzük, hogy Kant műve nem épít hierarchiát művészeti és természeti szép között, hanem más-más funkciót tulajdonít nekik. A látzatot, amely a hierarchiát filozófiatörténeti közhellyé tette, két dolog táplálja. Az elsősorban a természeti szépre vonatkozó tiszta ízlésítélet tárgyalásakor a művészetből, ornamentikából vett példák ritkák, esetlegesek. S a mű szerkezetében az ízlésítélet harmonizál a teleológiai ítéletet elemző második résszel — ellentétben a művészetről szóló és a könyv következetességét megbontó közjátékkal. (Hogy a második részben milyen — újból bomlasztó és termékeny — szerepe van a képzetteremtő intuitív értelemnek, itt nem tárgyalható.) Természet és művészet mindenestre összevetés tárgya egyedül ebben az intermezzóban lesz, s csak e rész alapján lehet a hierarchiaproblémát megítélni. A látzat második oka az, hogy művészet filozófiai jelentésének megsejtése szimbiózisban él a természetszemlélet nagy rousseau-i hagyományának továbbvitelével. De azon a helyen is, ahol a probléma talán a legélesebben merül föl, a szinte kizárólag a természetélmény számára fenntartott fenséges esetében, ott sem a természetet és a művészetet hierarchizálja, hanem a művészetben felismert társadalmiságot helyezi alacsonyabb szintre, mint az egyes ember morális aktusát. A szükségszerűség és szabadság, a jelenség és lényeg közvetítése a fenséges érzésében úgy mutatkozik meg, hogy Kant csillagos — vagy hogy a fenségeshez még illőbbet mondjunk: — viharos, komorló égboltjára kirajzolódik az emberben élő erkölcsi világrend.

¹² I.m. 45. §, 273.

¹³ Vö. a művirág, a faragott madár, az álesalogany híres példáival. I.m. 42. §, 265. k.

dásnak, sem a merőben szubjektív és esetleges értelmezésnek. *A kontemplatív befogadás* szélső — bár legáltalánosabb — esetét, a kellemességgel való azonosulást már érintettük. Kant azonban a tiszta ízlésítélet művészetre alkalmazásával megmutatja, hogy a szép integritását megőrizve is kaphatunk töredékes és szétszóródó *benyomásokat* a művészet alkotásairól. Sőt, éppen a szép kizárólagos középpontba helyezésével degradálódik a művészet az élet egy részterületévé. Részterületté, ahol még mint művészetet éljük át, de azt a lehetőségét, hogy az emberi nem legfontosabb értékeinek önálló szószólóját ismerjük föl benne, már elveszítette.

Kant csak a helyét sejtette meg a lényegében működése után végbemenő folyamatnak. S ugyanígy jelezte az antinómia másik oldalát is. A művészet természetté válásának ellenpárja a természet művészetté válása. „A természetet már többé nem úgy ítélik meg, ahogyan az, mint művészet megjelenik, hanem amennyiben az valóban művészet (igaz, hogy emberfeletti).”¹⁴ Mint Kant álláspontjában oly gyakran, itt is kettősséget figyelhetünk meg. Nemcsak fenti megjegyzéséhez kapcsolódó példái (az ember vagy a ló szépségét nem tudjuk tökéletességétől elválasztva megítélni), hanem maga a gondolat is a reneszánsz természetteleológia leszármazottja. Mégis: Kant rendszerébe s a fenti ellentétbe ágyazva új értelmet kap — egyelőre kitöltetlenül, de itt van a helye az esztétikai szempontok romantikus benyomásának a természetbe és az életvitelbe, mint ahogy magának a természetélménynek is nem kis hajlandósága van arra, hogy egy művészi alkotás módjára elgondolt élet esztétikai gesztusába forduljon át.

A *művészet* mint természet problémával párhuzamos és ugyanúgy kétarcú a *művész*, mint a természet — Kant zsenielmélete. Csakhogy itt az előzőnél világosabban merül föl a művészet elvének jelentősége a filozófia számára és így ez lesz az a pont is, ahol átléphetünk az ízlésítéletből a befogadás, a kontemplatív befogadásból az aktív befogadás területére. A tétel kétarcúságának belátásához elegendő, ha a természetelv és ezen belül a zsenielméletek későbbi fejlődésére s irracionalista fordulatára gondolunk. A zseni-probléma Kant számára döntő oldala a közvetítés — a szabadság és természet közötti szintézis kísérlete. Nyilvánvaló, hogy itt, ahol a megformálás totalitás-teremtő ereje lép előtérbe, a tiszta ízlésítélet Kant által megkívánt közönye az ítélet tárgyának létezésével szemben — vagyis a természeti szép élményének formalitása — összeomlik. Kant tudatosítja ezt — méghozzá eredeti programjával ellentétben. Hiszen „Az ítélőerő kritikája” első bevezetésében még így ír: „A művészi szépség megítélése ezután pusztá következtetés ugyanazokból az elvekből, amelyek a természeti szépségről alkotott ítéletben rejlenek.”¹⁵ Ezzel szemben a művészet kifejtésénél hangsúlyozza, hogy különbséget kell tenni a „természeti szépség — amelynek megítéléséhez csak ízlésre van szükség — és a művészi szépség között, amelynek lehetősége (amire az ilyenféle tárgy megítélésénél szintén tekintettel kell lenni) megköveteli a zsenit”. „A szépséget általában (legyen az akár természeti, akár művészi szépség) az esztétikai eszmék *kifejezésének* nevezhetjük: csakhogy a szépművészetben ezt az eszmét egy objektumról alkotott fogalomnak kell létrehozni, a szép

¹⁴ I.m. 48. §, 279. A művészet kategória itt kettős értelemben szerepel. A szó tulajdonképpeni értelmében a második a művészet, az első a természet teleológikus technikája. Vö. i.m. Első bevezetés, 132.

¹⁵ Uo.

természetben viszont elegendő valamely adott szemlélet fölötti pusztá reflexió . . .”¹⁶ A természeti szépség materiális célját nem kell ismernem, nem kell fogalmamnak lenni arról, hogy milyen az adott természeti tárgy. A művészet tárgyának fogalmait viszont meg kell alapozni. S erre — „megítélésénél szintén tekintettel kell lenni”. *Az ízlésítélet reflexiós, kontemplatív jellegének produktív képességben kell föloldódnia.* Most már a szépség eszménye alapján kell ítélkezni. A szépség eszményét észfogalom, csak hogy meghatározatlan észfogalom alapozza meg. „Csak az, ami egzisztenciájának célját önmagában hordja, csak az *ember* az, aki maga határozza meg céljait az ész által, vagy képes ott, ahol azokat külső észleletekből kénytelen meríteni, a lényeges és általános célokat mégis egybevetni és az ezekkel való összhangot azután esztétikailag is megítélni, tehát az ember képes a szépség valamely eszményére . . .”¹⁷ Ez a *külső*, amiről itt Kant beszél, összehasonlíthatatlanul inkább vonatkozik a műalkotásokra, mint a természetélményre. Az ember — műalkotások teremtése vagy teremtő befogadása közben — nem magányos, hanem intellektuális *érdeke* a társadalomra irányul. Ezzel megsemmisül az ízlésítélet érdekmentességének posztulátuma, s Kant az antinómia másik oldalára kerül: a művészet alig elnyert önállóságát újból elveszti. *Az esztétikai ítéletnek ugyanis valóban érdekmentesnek kell lennie.* Kant társadalmi tevékenységgé változtatja a művészetet, de érdekek meghatározta társadalomban. A művészet befogadása ezért — más módon, mint a természetélmény magánya, de hasonló céllal — az egyedül méltó emberi gyakorlat s emberi mű, a morális tettek és a morális élet előfokává válik. A művészet funkciója fontos *részfunkció*: „a lelkierők társas közlésére irányuló kultúráját mozdítja elő”.¹⁸

Az abszolutizált ízlésítélettel, a kontemplatív befogadással szemben joggal merül föl a produktív befogadás igénye, de ebből nem kapcsolható ki maga a szubjektív ízlésítélet. Ezért van különös jelentősége Kant az ízlésítéleten *belüli* kísérletének arra, hogy megőrizze annak elengedhetetlen szubjektivitását s ugyanakkor megalapozza általános érvényességét. Minden ízlésítélet problémája, hogy ízlések és pofonok különbözők. Kant idézi az igaz közhelyeket — „mindenkinek megvan a maga ízlése”, „ízlésről nem lehet vitatkozni”. Ez az ízlés antinómiájának 1. tézise. A 2. tézis viszont az ízlésítélet szükségszerű érvényességét állítja ezzel szembe. Az antinómia valóban feltárja az ízlésítélet sajátosságát, hajlamát az ízlés relativizálódására vagy az ízlésdiktatúrára. E dilemmára nem lehet válasz az ízlés kiküszöbölése. De megmutatja ugyanazt, ami az előző fejtegetésekből más úton derült ki, hogy mi lesz a művészi befogadásból, ha az elszigetelt magánember ízlésítéletével fordulunk hozzá. A válasz, amely megszüntetheti az antinómiát, amely egyszerre alapozza meg az esztétikai ítélet szubjektivitását és objektív érvényességét, a *sensus communis*.

A *sensus communis*nak a különböző ideológusoknál számos, egymástól elütő értelme van. Egy azonban polgárkori történetében közös: minden formájában, különböző értelmezéseiben is — Vicónál és Shaftesburynél, a skót morálfilozófusoknál és a pietistáknál — védősánc a privatizálódás, lét és gon-

¹⁶ I.m. 48. §, 278. és 51. §, 287.

¹⁷ I.m. 17. §, 199.

¹⁸ I.m. 44. §, 273.

dolgodás atomizálódása ellen.¹⁹ Kantnál is védekezés a *sensus communis*: alapja érzés és nem fogalom, szubjektív, de általános érvényű — a „tisztá” ízlésítéletet akarja megvédeni az érzéki befolyásoktól, a partikularizálódástól. A *sensus communis*ra mindig *apelláltak* s mindig mint valami veszendőt, Legyen-ként formulázták. Kantnál ismeretelméleti posztulátummá válik — mivel nála az esztétikai ítélet érvényessége megoldandó feladat, de nem történelmi kérdés, ezért a *sensus communis* mibenlétével szemben közömbös. „Itt nem is akarjuk, de nem is tudjuk megvizsgálni, vajon valóban létezik-e ilyen közfelfogás, mint a tapasztalatok lehetőségének alapvető elve, vagy az ész valamely magasabb elve teszi számunkra regulatív elvvé azt, hogy magasabb célok érdekében mindenekelőtt egy közfelfogást alkossunk magunkban.”²⁰ Kant rendszerén belül mindig elhárítja a történelmi kérdéseket. Így az ízlés kialakulásának, változásainak egész kérdéskörét egy empirikus pszichológia tárgykörébe utalja. De a *sensus communis* reális létével szembeni közönyének egyszerű történelmi oka, hogy nincs annak realitása sem közösség, sem — Németországban nem lévén polgári nyilvánosság — széles közönség értelmében. *A közösség és a közönség közötti történelmi úr* miatt még jelentősebb, hogy Kant az esztétikai ítéletalkotásnál nem nélkülözheti a *sensus communis* mint eszmei norma bevezetését. Megint — mint vázlatos elemzésünkben már több ízben megmutattuk — Kant kijelölte egy probléma helyét. Egyetlen reális esztétikai analízis, amely fölveti a befogadás kérdését, nem mulaszthatja el az adott „*sensus communis*” konkretizálását.

3. A *sensus communis* — félretéve most már Kant terminológiáját és a kategória történeti hátterét — egy korszak, egy kultúra embereinek közös világa, beállítottsága, legáltalánosabb alapjait tekintve azonos keretek között mozgó látásmódja, nyilvánossága. Benjamin ennek megismerését és ábrázolását a történelmi szociológia kutatómunkájával *készíti elő* s a mű, illetve a forma interpretációjával kísérli meg. Az olvasót azonban figyelmeztetni kell — nem először e fejtegetések folyamán —, hogy a kategoriális előrehaladás nem feltétlenül az antinómiák feloldásának útja. Könnyű belátni, hogy a most említett komplexumot, a „közfelfogást” éppoly erővel szakítja ketté a „van” és az akár realizstikus lehetőségként, akár utópisztikus mértékként felfogott „legyen”, mint magát a befogadást. Mielőtt a megoldáskísérletet elemezném, látnunk kell, hogyan foglal állást Benjamin azzal a folyamattal kapcsolatban, amelyet a kontemplatív befogadás eluralkodásának neveztem.

Nagyon fontos, hogy *a befogadás változásait Benjamin a művészi alkotás, formaadás mély mozzanataként fogja föl*. „E változások lényege, hogy a műalkotásban az áruforma, közönségében a tömegforma ezelőtt sosem látott közvetlenséggel és hevességgel jut felszínre.”²¹ A folyamatot analógiával világítja meg: „Abban a mértékben növekszik a vásárló ízlésének jelentősége, amilyenben csökken szakértelme.”²² Hozzátehetjük: amilyen mértékben csökken az emberben az, hogy a művészetben „ügyét” lássa, olyan mértékben válik befogadásának egyedüli s bizonytalan kormányosává pusztá ízlése. Benjamin joggal látja, hogy az a kezdetben a műalkotáson kívüli folyamat a *l'art pour*

¹⁹ Történetének összefoglalását lásd Hang-Georg Gadamer: „Wahrheit und Methode”, Tübingen 1965, 16. kk.

²⁰ „Az ítélőerő kritikája”, 22. §, 205.

²¹ Zentralpark; KP, 288.

²² PB „Az ízlés” c. része, 28.

l'art-ral nyomul be magába a műalkotásba, „először van hegemoniája az ízlésnek a poézisben . . . a költő először áll szemben úgy a szavakkal, mint a vásárló az áruval a nyílt piacon.”²³ Benjamin Baudelaire-elemzése az, ahol a legvilágosabban mutatja ki a modern művészet fontos tényét, amelyet később Habermas – igen találóan – így fogalmazott meg: „A piac törvényei már behatoltak a művek szubsztanciájába, éppoly immanenssé váltak számukra, mint az alakítás törvényei.”²⁴ Benjamin nagyvonalú és gazdag Baudelaire-anyagának e vonatkozásait csak futólag és vázlatosan idézhetjük itt: „Baudelaire magatartása az irodalmi piacon: ő – az áru természetének ismeretében – képes vagy kénytelen volt objektív instanciaként tudomásul venni a piacot . . . Talán Baudelaire az első, akinek van elképzelése a piaci védjegyről . . .” „. . . a polgár készül visszavenni a megbízatást a költőtől. Miféle társadalmi megbízatás léphet ennek a helyére? Baudelaire egy osztálynak sem tehetette fel a megbízásra vonatkozó kérdést: a választ leginkább a piacról és a piac válságaiból lehetett kikövetkeztetni.”²⁵ A vers befogadására kiváltképp megszűntek a kedvező feltételek: a kritikus *önértéke*, a „dalnok” súlya megsemmisült, Baudelaire után a versnek nincs többé közönségsikere, s az olvasó még az ezelőtt elfogadott lírával szemben is türelmetlen. Baudelaire – fejt ki Benjamin – e körülmények között a „hypocrite lecteur”-re, egy kelletlen olvasórétegre építkezik. „Koncentráló készségével s akaraterejével nem sokra megy az ilyen olvasó; mindenféle versnél előbbre helyezi az érzéki gyönyöröket; nem idegen számára az a spleen, amely még csak tovább lohasztja a befogadókészséget és az érdeklődést.”²⁶ Az áruformákkal párhuzamosan a tömegformák is beépülnek a versbe. Bár „e tömeg, amelynek állandó jelenlétéről Baudelaire soha meg nem feledkezik, közvetlenül egyetlen írásában sem áll modellt. Művébe mégis ennek a tömegnek arcása vetitődik bele rejtetten . . .”²⁷ A fenti idézetek – ismételjük – pusztá jelzések. A műalkotás interpretációjának az a termékeny szempontja, amit itt Benjamin kezdeményez: hogy épülnek immanens formaelvűvé a befogadás változásai? Világ választja el ezt a kérdést attól, hogy hogyan *tükröződik* ugyanez a műalkotásban. Az utóbbi kérdés ugyanis mindenképpen szétveti a mű egységét, hogy darabjai közül kikeresse azokat, amelyeken minden szubjektív sallang nélkül, kellő általánosságban s ezért kellő élesen s meggyőzően mutatkozik meg a társadalmi adekváció. A világnak tükröt tartó utitárs e felfogásban a művészet, s nem maga világ, nem önálló s integráns része a társadalmi életnek. Benjaminnál viszont „a művészi visszaadás válsága. . . úgy tárul elénk, mint magában a befogadásban lejátszódó válság integráns része”.²⁸ A válság gyökerét, a közösségi formák összeomlását, a „közösségnélküli” polgári társadalom kialakulását, a hagyományok megsemmisülését

²³ I.m. 29.

²⁴ Habermas: „A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása”, Gondolat 1971, 273.

²⁵ Zentralpark; KP, 280. és 281.

²⁶ Motívumok Baudelaire költészetében; KP, 228. Vö. uo. és k.

²⁷ I.m. 240.

²⁸ I.m. 267. Benjamin, aki – mint láttuk – nem maradt érintetlen az alap–felépítmény dualizmus problematikus hatásától, attól mindig visszariadt, hogy a felépítményben mechanikus visszatükrözést lásson. Ehelyett arról beszél, hogy a felépítmény az alap „kifejezése”. (Idézi Rolf Tiedemann: „Studien zur Philosophie Benjamins”, Europäische Verlagsanstalt 1965, 106.) A Párizs-tanulmány világosan mutatja, hogy ezt a dialektikus képek elméletében alkalmazott elképzelést is a konkrét történelmi elemzés éppúgy alkalmazhatatlanságra ítéli, mint az *autonóm* műalkotás analízise.

és a tapasztalatok elszegényedését, s Benjamin elméletének ezt tárgyaló közép-ponti részét elemeztük az egész előző fejezetben. A művészet problematikusává válik e válságban. S ez az, amit Benjamin a művészetre jellemző tapasztalat, az *aura*, az emberi életből való kivészésével ír le.

Benjamin a legkülönbözőbb irányokból közelítette meg az *aura* fogalmát s kétségtelen, hogy a „Reprodukálhatóság”-tanulmány és a Baudelaire motívumait kibontó esszé aurája nem azonos. A tartalmi konkretizálások áldozatul esnek Benjamin legszembetűnőbb gondolkodói hibájának, a helyes gondolat romantikus túlfeszítésének. Másodsor, látni fogjuk, hogy állnak összefüggésbe a tartalmi leírások (olyan helyeken például, mint a kultikus és az auratikus összefüggése) Benjamin esztétikai gondolkodásának végső problémáival. De most számunkra a termékeny alapgondolat a fontos, az *aura* módszertani elve. Ez ugyanis egyszerre kategóriája a műalkotásnak és a befogadásnak. A műalkotás befogadására jellemző tapasztalat s a műalkotásból a befogadóra kisugárzó egység, atmoszféra. A viszonzott emberi pillantás — ahogyan Benjamin költői módon megfogalmazta.²⁹ A kategória módszertani jelentősége az, hogy itt mű és befogadás nem semmire sem kötelező komplementekkel feltételezi egymást, hanem a kategória léte függ a kettő egymásra vonatkozásától. Aurája csak *ható* műnek lehet s az *aura* sajátos esztétikai magatartásmódot feltételez a befogadóban. Nem túloz tehát Benjamin, amikor a művet és befogadót egy körbe vonó aurának a gyakorlat jelentőségét tulajdonítja a művészetben.³⁰ Az *aura* tartalmi konkretizálásának van azonban egy olyan általános nehézsége, amire Benjamin nem mutatott rá. Az ember esztétikai magatartásmódjának döntő, objektív sajátossága ez, de — éppen ezért —: lényegileg szubjektív. Az esztétikai magatartás sokkal szélesebb területen mozog, mint a műalkotásokén: a tájnak is lehet például aurája.³¹ De a műalkotás területén nem feltétlenül igazít el. Láttuk: az *aura* elvesztése a közösségek elvesztésével párhuzamos Benjaminsal s valóban, a leghomogénebb *aura* a zárt befogadó közösségekben tételvezető fel. Az *aura* „elvesztésének” folyamata valójában nem megszűnése, hanem partikularizálódása. E néhány mondat jelzi az *aura* problematikáját, s vele az objektivátlan, tiszta aurára építő modern művészeti irány, a concept art bökkenőjét. Benjaminsal azonban igazán volt abban, hogy *aura* nélkül nincs vagy nem funkcionál műalkotás.

Az *aura* módszertani elve mindenestre visszavezet kiinduló kérdésünkhöz hogyan haladható meg a művészet értékelő szempontjának és történeti szempontjának antinómiája. A befogadás problémájának benyomulása mindkét szempontot elmélyíti, de az ellentmondást nem szünteti meg. Benjamin valaha erre a kérdésre két nagy tanulmányában két különböző választ adott. A „Vonzások és választások”-tanulmány magát az egyedi műalkotást állította a középpontba, amely megformált voltánál fogva magába zárja és homogenizálja

²⁹ Vö. i.m. 268. (Mivel a magyar fordítás ezen a helyen — a kategória egyik fontos körülírásánál — pontatlan, vö. III. 234.)

³⁰ Ezt a gondolatot messzemenően problematikus kontextusban fejti ki. Ezért is közlöm lábjegyzetben — nem itt a helye, hogy polemizáljak vele: „Ha aurának nevezzük azokat a képzeteket, amelyek a *mémoire involontaire*-ben megtelepülve, csoportosulni igyekeznek valamely szemléleti tárgy körül, akkor az *aura* éppen azt a tapasztalatot fogja jelenteni a szemléleti tárgy vonatkozásában, mint valamely szükségleti tárgy vonatkozásában a gyakorlat.” I.m. 265.

³¹ Benjamin is beszél a *hagy* aurájáról. Vö. A műalkotás technikai reprodukálhatóságának korszakában; KP, 308.

az értéket és a történelmi tanúságot. (Hogy a hiányzó történetfilozófia miatt milyen „üres helyek” maradtak a tanulmányban, azt annak idején elemeztem.) A második megoldás a „Szomorújáték”-tanulmányé volt, amely az egyedi műalkotásoktól függetlenül is élő formaeszmének mély történelmi értelmet tulajdonított s a művészi teremtés széles körét fogta át, a problematikus művészetet is, de — és ezt a kategória garantálta — mindig a még művészi teremtést. A kettős megoldás él Benjamin kései korszakában is, de — különösen ami a másodikat illeti — lényeges módosulásokkal. Egyelőre maradjunk az elsőnél.

Ez a megoldás semmiképpen sem nevezhető „tudományosnak”. Egy mű megformáltsága ugyanis nem indukálható az egyes művészi megoldásokból, hanem post festum kell elfogadni az elemzés kiinduló evidenciájaként. A mű megformált volta bebizonyíthatatlan. (Ez a megállapítás nem azt jelenti, hogy senkit sem lehet meggyőzni egy műalkotás jelentőségéről. Az interpretáció azonban e tekintetben csak arra irányulhat, hogy korrigálja, új, addig talán homályban maradt összefüggésekre irányítva a figyelmet mintegy megismételtesse a befogadást, amely — nem győzöm hangsúlyozni — végső alapjait tekintve szubjektív. S szubjektív maga az interpretáció, amely ebből a szempontból nem egyéb, mint *egy* objektívált befogadás.) Benjamin munkásságának utolsó évtizedét lényegében Baudelaire interpretációja foglalta le. Ennek a munkának kiinduló pontja és nem végeredménye, hogy remekművel van dolgunk. Az esztétikai elméletnek az ilyen kritikusi kiindulópontjait sohasem lehet megtakarítani, legfeljebb eltagadni.

A megformáltság egyszerre létfeltétele és *normája* a műalkotásnak. „A műalkotásban a formatörvény középponti” — szól Benjamin „Tizenhárom tézis a sznobok ellen” című írásának egyik aforizmája. S egy másik megvilágítja a műalkotásban benne rejlő *történelmiséget*. „Tartalom (Inhalt) és forma egy a műalkotásban: eszmei tartalom (Gehalt).”³² E műalkotásban objektíválódott történelmi tartalom — a fiatal Lukács kategóriájára visszautalva világnézet — analízise az interpretáció feladata. Ha a műalkotásból mint totalitásból indulunk ki, akkor a megformáltság és történelmiség, a műalkotás történelem meghatározta és történelem feletti volta egymást feltételezi, egymásban mélyül el. A művészet antinómiáját minden műalkotás megsemmisíti. Szigorúan „műalkotáscentrikus” álláspontra jutottunk — mondhatná valaki —, amelynek csak a „világra varázsolódott formához” van köze. Hogyan juthatunk e légritka vidékről a hatás, a befogadás levegős tereibe? De miért csak műalkotáson kívüli út vezet oda? — válaszolunk. Először is a befogadás és a hatás a műalkotás formáló elve: erre Benjamin munkássága gazdag bizonyító anyagot szolgáltatott. Másodszer, észre kell vennünk, hogy a műalkotásból kiindulás maga nem más, mint befogadás, amelynek ezt a jellegét, az ítélet történelem megszabta voltát s óhatatlan szubjektivitását egyként tudatosítania kell. A befogadás, a hatás szempontjának e kitüntetett helye az esztétikai koncepcióban azonban, éppen mert a mű *funkciójára* kérdez, bizonyos értelemben megszünteti annak zártságát. A mű mint önmagában zárt forma természetesen érinthetetlen marad, de mint a világban funkcionáló képződmény, hatása és jelentése szempontjából állandó mozgásban van. Benjamin Fuchsról szóló tanulmányában — most már Engelsre hivatkozva és a szellemtörténet elleni polemikus éllel — eleveníti föl fiatalkori gondolatát a művészettörténelem

³² Einbahnstrasse. Dreizehn Thesen wider Snobisten; Sch. I. 539.

problematikus voltáról és a műalkotás hatásának alapvető jelentőségéről. Így ír: „Engels két dolog ellen hadakozik. (A Mehringhez írott 1893. július 14-i levélben — R. S.) Először ama szokás ellen, hogy valamely új dogmát egy korábbi dogma *fejlődéseként*, valamely költői iskolát egy megelőző költői iskola *reakciójaként*, valamely új stílust egy korábbi stílus *legyőzéseként* szoktak ábrázolni; de nyilvánvalóan implicite szembehelyezkedik azzal a gyakorlattal is, hogy az ilyen új képződményeket az emberekre s ezek szellemi és gazdasági termelési folyamataira való hatásuktól leválasztva ábrázolják. Ezzel megsemmisült a szellemtudomány mint az állami alkotmányok vagy természettudományok, a vallás vagy a művészet története . . . ami a művészetet illeti, annak s azon műveknek lezártága is kérdésessé válik, amit a művészet fogalma át óhajt fogni. Ezek a művek a velük foglalkozó történelmi dialektikus számára integrálják mind elő-, mind utótörténetüket — olyan utótörténetet, amelynek segítségével előtörténetük is állandó változásban levőnek felfogva válik megismerhetővé. Megtanítja a történelmi dialektikust, hogyan élheti túl a művek funkciója az alkotót, hogyan hagyhatja maga mögött annak intencióit; fogadtatása a kortársak által miként része annak a hatásnak, amellyel a műalkotás ma miránk hat, és miként alapul ez a hatás a nem egyedül vele, hanem a történelemmel való találkozáson, amely egészen napjainkig eltart.”³³ A történelmi szemlélet szembeszáll a kontemplatív historizmussal és mű és történelem viszonyát a műből kibontott történelemből érti meg. „A történelmi materialistának fel kell áldoznia a történelem epikus elemét. A történelem olyan konstrukció tárgya lesz nála, amelynek helyét nem az üres idő, hanem a meghatározott korszak, a meghatározott ítélet, a meghatározott mű képezi. A korszakot ugratja a dologias *történelmi kontinuitásból*, az életet a korszakból, a művet pedig az életműből. Mégis ennek a konstrukciónak az a nyeresége, hogy a műben az életmű, az életműben a korszak és a korszakban a történelem menete őrződik meg.”³⁴

A figyelmes olvasó azonnal észreveszi a gondolatmenet kapcsolódását a „Szomorújáték”-tanulmány elő- és utótörténet, illetve eredetkoncepciójához. Kétségtelen, hogy megőrződik az interpretáció *megmentő* szerepe is. A történelem menetét Benjamin konzekvensen a jelen számára és a jelen szükségleteiből kiindulva interpretálja. Ezt a helyes gondolatot azonban túlfeszíti, amikor a történelem végtelen haladásának hazug ideológiájától való félelmében *minden* lehetséges történelmi kontinuumot megsemmisít. A történelmi tanúság csak a *most* e pillanatának, a befogadás pillanatának történelmi tanúsága. A múltat az interpretáció, a jelent — mint erre Benjamin történetfilozófiájának összefoglalásában vissza kell térnünk — a messianizmus közvetíti a jelenhez.

A „Szomorújáték”-könyv ellentétét a „Vonzások és választások”-kal csak fölületesen lehet úgy fölfogni, mint a mű-központú esztétikát a nem mű-központúval. Valójában a mű formatörvényeire — nem utolsósorban a hatás formáló voltára — összpontosító esztétika állt ott szemben a nem feltétlenül jelentős művekben realizálódó s így a művektől bizonyos mértékig független, de természetesen csak művekben elemezhető s csak művek interpretációjával kimutatható forma történetfilozófiájával. Az ellentét mögött nem volt nehéz két filozófiai álláspont ellentétét észrevenni. Benjamin mindkettőből

³³ Eduard Fuchs, a műgyűjtő és történész; KP, 336. k.

³⁴ I.m. 337. k. Vö. Történetfilozófiai tézisek. XVII.; Sch., I. 505. (Magyarul: „Új Symposion”, 1971. november, 350.)

igen sokat beolvasztott késői gondolkodásába, de a most már végleges — bár antinomikusan interpretált — történetfilozófiai problémakörbe. Minden a közösségek mába érő múltján s jövőjén, s az áruvilág jelenén méretek le. A műalkotás immanens, vagy nem-immanens volta, amely Benjamin késői korszakában is feloldatlanul egymás mellett álló két álláspont, nem pontosan itt válik el, mint a két fiatalkori műben. S bár kísértenek az akkori megoldásoknak azok a vonásai, amelyek kicsiholták az ellentétet, nem ezek a döntőek. (Így fölmerül az aura és a szép azonosítása, ami kétségtelenül pusztá nosztalgivá fokozná le a művészetet.³⁵) A kérdés az, hogy lehet-e a művészet XIX—XX. századi válságkorszakában abban az értelemben a jelentős műtől függetlenül élő, a torz, a problematikus műben is megvalósuló formaeszmé, stílus, mint amilyen a XVII-ben az allegória, illetve a szomorújáték művésziileg problematikus, mégis immanens formaelve volt. Hadd emlékeztessenek itt arra a megkülönböztetésre, amelyet az allegória és az allegorizálás között javasoltam. A keresztúton álló barokk allegória magatartása kettős: az élet és gondolkodás hagyományos formáihoz új, kétségbeesett tartalom vegyül. A forma megmarad, de a tartalom és forma belső ellentmondása teszi problematikussá a műveket. (Éppen azért beszélhetünk e kettőről külön-külön, mert fennáll ez az ellentmondás.) A modern művész számára nincs ilyen formahagyomány. „Az allegorikus látásmód, amely a XVII. században még stílusretentív volt, a XIX-ben már nem az.”³⁶ Nem szabad megfeledkeznünk arról a modern fejleményről, hogy a művészet helyét egyre inkább elfoglaló konzumálódott kultúra éppen a művésziileg problematikus, megoldatlan, bizonytalan, tehát belső lényege szerint kisebb ellenállásra képes műveket vonja ki tömegesen a művészet területéről. A fogyasztói célokat és csak azokat szolgáló művek esetében pedig formáról csak *technikai* értelemben lehet beszélni: a kiteljesedett árutermelő társadalom egy érintkezési technikájáról. A fogalmi különválasztást nehezíti az a tény, hogy a *kortársi* befogadást a műalkotásban is közvetlenül befolyásolja a mű tárgyi tartalmával meghatározható technikája. Az e kettős értelemben vett technikai problémát a következő pontban vesszük számba. Mindenesetre a konzumkultúra fenyegetése maga is formaelvvé válik a modern művészetben s nemcsak az olyan nagy művek esetében, mint a Baudelaire-é, hanem azokban is, „amelyek a legjobb úton vannak, hogy áruként jelenjenek meg a piacon. De a küszöbön még tétováznak.”³⁷ Az ilyen jellegű műveknek és stílusirányzatoknak — így az interiorművészetnek, a szecesszionak stb. — a vizsgálata Benjamin másik nagy kutatási területe. A szenvedélyes érdeklődést a művészet közkatonái iránt — Benjamin Brechtel rokon tulajdonságát — egy ízben így fogalmazta meg: a kultúra „létezését nemcsak az azt teremtő nagy zsenik fáradozásának köszönheti, hanem többé-kevésbé a kortársak névtelen robotjának is”.³⁸ Ezzel az érdeklődéssel kapcsolódik egybe a „Szomorújáték”-tanulmány helyes gondolata: nemcsak a sikerre vitt formának, hanem az összeroppanásnak, a zátonyra futásnak is komolyan veendő történelmi értelme lehet. Fontos azonban látnunk, hogy ez esetben is *formaanalízisről* van szó. A művészetértelmezés dilemmáját csak a formaanalízis oldhatja meg.

³⁵ Motívumok Baudelaire költészetében; KP, 260., 266., 384.

³⁶ Zentralpark; KP, 297.

³⁷ Párizs, a XIX. század fővárosa; KP, 93.

³⁸ Fuchs; KP, 346.

Megpróbáltuk rekonstruálni Walter Benjamin *immanens* esztétikáját. Rekonstrukció ez, mert létezik — párhuzamosan — egy nem-immanens esztétikája is, amelynek mozzanatai néha elkeverednek az előzővel. Hogy annak ellenére jogos a fent vázolt elképzelés, hogy Benjamin írásban soha nem tudatosította a kettősséget, azt immanens művészetfelfogásának azok a belső problémái fogják igazolni, amelyek indokolják, miért indult el más irányba is. Ez előtt azonban ki szeretném mutatni kezdeményezésének jelentőségét, egy olyan esztétika jelentőségét, amelynek immanens voltát nem semmisíti meg a befogadás szempontjainak beépítése. Ezek a megjegyzések azonban már csak részben támaszkodhatnak Benjamin kifejtett elgondolásaira.

Elvben két — egymásra néző — általános kérdésre felelhet elsősorban ez az esztétika.

a) Kimutathatja a művészet történelmi tanúságát, interpretálván a művészetben benne rejlőt: egy korszak, egy szituáció történelmi szubjektumát, látásmódját. A befogadásnak, a keletkezés *sensus communis*ának beépülése a mű formaelvébe kitérítve a tanúságtétel horizontját. E sorok írója elfogadja Lukács György kései esztétikájának azt a nagy gondolatát, hogy „a művészet igazsága az emberi nem öntudatának igazsága”.³⁹ A művészet befogadása aktivitás, amely ennek az öntudatnak nem pusztán elsajátítása, nem pusztán ráismerés (teoretikus, fogalmi értelemben egyáltalán nem az), hanem a hozzá való érzék *megteremtése*. Nyilvánvaló, hogy ha két mereven különböző síkon tételezzük a nembeli öntudat érzéki felidézését és elsajátítását, akkor „a” nembeliség mindenkor az ember feje fölött fog lebegni, amelyet jókorát ugorva pillanatokra elérhet, majd újra kicsúszik a kezéből. Akkor a művészet csak utópisztikus figyelmeztetés, amelynek vajmi kevés köze van a reális élethez. A műalkotás és a hatás két „síkjá” kölcsönösen elmeríti egymást, és ha jól meggondoljuk, ebből a különválasztásból táplálkozik az egyik oldalon egy gőgös elitáriánus művészetkoncepció, a másikon pedig a siker-kritérium alantas demagógiája. Valójában — esztétikai szempontból — homogenizálódó egységről van szó: a mű leglényegesebb formaintenciói közé tartozik hosszú- és rövidtávú hatásának, illetve hatástalanságának lehetőség. Nyomatékosan ki kell emelni, hogy az esztétikai szempont nem a mű egy lehetséges szempontja, hanem a műalkotás — mint műalkotás — egyedüli nézőpontja. Ebből nem következik, hogy a műalkotásnak mint társadalmi jelenségnek ne lehessen számos egyéb megközelítési módja. Gondoljunk csak azokra a befogadástípusokra, amelyeket nyilván nem nevezhetünk katechétikus esztétikai befogadásnak. Van, aki a műalkotás pusztán intellektuális tartalmát fogadja be (a művészetet mint megismerést), van, akinél a mű élvezet partikuláris élvezetté, csak szórakozássá degredálódik, van, akinek tisztán voluntarisztikus viszonya van a művészethez (a művészet agitatív felhasználásától a koncerteken, vernisszázsonokon való részvétel társadalmi státusz-szimbólumáig igen széles skálán), van, aki életre kelti a figurákat (itt az irodalom, a film és esetleg a képzőművészet jön számításba), azonosul vagy azonosít velük valakit, s elmosza a határt művészet és élet között. Az, hogy e befogadói szükségletek kielégítésére a pszeudo-művészetek tömegtermelése alakult ki s fordítva, a tömegtermelés variálta e szükségleteket, nem

³⁹ Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, II, Akadémiai, 1965, 629.

jelenti, hogy a művészet megszabadult volna terhüktől, sőt bizonyos értelemben állandóan módosítják az esztétikai befogadást. A legdirektebb s ezért természetesen nem általánosítható példák közé tartozik Hogarth és Defoe szórakoztató ponyvából kinövő nagy művészete. Minél előbbre haladunk az időben, annál ritkább az ilyen jellegű példa, az, hogy közvetlen befogadói szükségletek váljanak formaelvvé, de elvileg lehetetlen, hogy az adott befogadás valamilyen módon — akár mint negativitás — ne váljék azzá. Az önmagukban nem művészi jellegű, vagy azt nem teljesen kimerítő befogadási szükségletek egy része természetesen feloldódhat a művészi befogadásban: a mű mint szórakozás és mint erkölcsi ítélőszék egyként eleme lehet. A művésztársadalom azonban a művészet nem-esztétikai befogadásának útját járja, amikor ismereteket emel ki a művekből, illetve az emberek reakcióját a művektől elkülönítve vizsgálja. Ezenközben hasznos eredményekre juthat, de nagy tévedés volna azt hinni, hogy létezik s mintegy kiegészíti egymást a művészet mint esztétikai jelenség (ami ebben az értelmezésben a mű külső tényezőktől független öntörvénye), s a művészet mint szociológiai jelenség, amely a műre tett társadalmi hatásokat és a mű társadalmi hatását hivatott földeríteni.⁴⁰ A mű öntörvénye magába zárja az utóbbi szempontokat, s nemcsak az előtörténetet, hanem bizonyos mértékig az utótörténetet is, mint ahogy bizonyos mértékig a mű utóélete fejt meg, illetve értelmezi át a formát. S az ebben az értelemben felfogott műalkotás történelmi tanúsága nem pusztán adalék, tényhalmaz, hanem valóban — titokzatosan — magába zárja a történelmet. Igazi tanúság-volta nemcsak általánosságából ered, hanem paradox módon meghatározatlanságából. Egyetlen mű tanúságtételét sem lehet lefordítani, csak megközelíteni, intencióját ábrázolni.

b) A művészet történelmi történetiességét a fent leírt módon elképzelt történelmi tanúságtétele a történelmi oldalról fejt fel, de úgy, hogy az egység megmarad s a művészet szemlélete nem esik szét két különböző részre. A történelmi válasz feltételei közé tartozik ugyanis a művészet történelmietlen, normatív karaktere is. A második nagy kérdés az utóbbi oldalról közeledik a művészethez, de ugyanúgy nyilvánvalóan magába zárja a mű történelmi karakterét. Mi a művészet sajátos funkciója az emberi életben? — hangzik ez a kérdés, vagy ami ugyanezt jelenti: mi a művészet szükségletének gyökere, mit jelent ez a szükséglet? E funkció, e szükséglet elméletének megalkotása az esztétika jövőbeni nagy feladata. Az eddigi esztétikák meglepő módon ebben a kérdésben jutottak a legkevesebbre. Maga Benjamin, akinek egész esztétikai gondolkodása minden ponton ehhez a problémához hatol előre, aki befogadás-konceptiójával az egyik leglényegesebb előkészítő munkát végezte el, elfogadhatatlan megoldásokra jut.

Benjamin esztétikai gondolkodása ebben a kérdésben bizonytalan. A művészet befogadása számára egyre kedvezőtlenebbé váló feltételek fölvetítik a művészet halálának vízióját. Nemezszer veszi át birodalmát a rezignáció, amelyben a még létező műalkotások csak visszafelé, egy elveszett szépségre tekinthetnek. Emlékszünk, hogy a „Vonzások és választások”-tanulmány-

⁴⁰ J. Davidov például, aki „A művészet mint szociológiai jelenség” c. könyvében sok érdekes szempontot vet föl a befogadással kapcsolatban, s kimutatja a művészet nem-esztétikai jellegű befogadástípusainak döntő hatását különböző korok művészetelméleteire, maga is a fenti kettősség alapján áll. (Vö. Iszkussztvo kak szociologicseszkiy fenomen; „Nauka”, 1968.)

ban is ez volt az ára a művészet immanenciájának. Most a szép mellé lép egy másik funkció, az emlékezés. Történetfilozófiai értelmét Benjamin koncepciójában részletesen elemeztük. A művészetnek a szépségért, egy szerves, zárt közösség nyomaiért az idők mélyére kell leszállnia. Ebben a kontextusban Goethe csodálatos sorai — „Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau” (Vas István fordításában „Mi már egyszer tűnt időkből, éltünk, s nővérem voltál vagy asszonyom”) — már-már a művészet alfájának és omegájának tűnnek.⁴¹ De a művészet funkciójának e resignált visszaszorulása kelti föl bizalmatlanságát. Saját megfigyelései, amelyek az immanens műalkotás és az adott *sensus communis* mély összefüggését mutatták, visszájára fordultak, s maga a művészet vált időnként gyanússá, a művészet immanenciája hermetizmusnak tűnt, amelynek gyakorlati hatástalansága és haszontalansága az ítélet formáját öltötte s megint egyszer az ideológiák történetében napirendre került a művészi korszak végének gondolata. A Baudelaire-tanulmány hamis megkülönböztetése, hogy a „szükségleti tárgyakal” szemben a művészet tárgyai „szemléletiek”⁴², visszájára fordul, a művészet megszűnik, hogy tárgyai „használatiak” lehessenek. Annál érdekesebb a művészet végének mindig újra s újra fölbukkanó sejtelme, mert maga Benjamin súlyos érveket szolgáltat ellene. Ha kimutatja, hogy a sokk milyen döntő tényezője a modern művészeti irányzatoknak, akkor olyan kategóriát talál, amely megint egyszerre kategóriája műnek és befogadásnak, de olyat, amely nem feltétlenül a mű formáját, hanem csak technikáját jelenti. De ha Baudelaire-nél azt mutatja ki, hogy a sokk maga is az aura része, sőt aurateremtő eszköz lesz, akkor a művészi formateremtés végtelen lehetőségeire mutat rá, amelyek a művészet halálának gondolatát egy tragikus kultúrkritika, de nem az esztétika eszméi közé sorolják. Sőt, a művészet végtelen hatalmát a művészietlen állandó magába építésével mutatja meg. Benjamin paradoxonnal példázza ezt: „Az árura jellemző sajátos aura megjelenítése — ez Baudelaire vállalkozása.”⁴³ Baudelaire magának az aurának elvesztését tette művésszé. A művészet mindenkori lehetősége, hogy — Benjamin Kellerre alkalmazott szavait idézve — „talányosan tökéletes” (rätselhaft vollendete) legyen.⁴⁴ Adorno — éppen Baudelaire-re és Benjamin interpretációjára hivatkozva a következőképpen fogalmazta meg a helyzetet: „a művészet elművészielítése nemcsak megsemmisítésének fokaként jelenik meg, hanem mint fejlődéstendencia.”⁴⁵ A művészet világa állandó mozgás: területeket hagy el s új területekre nyomul előre. Minden új korszakban, minden új helyzetben újra konkretizálni kell, hogy mi a művészet. (Korunkban — ha nem tévedek — éppen a fényképészet egyes alkotásai válnak művésszé, teremtik meg aurájukat, illetve támad aurájuk. Ha így van, az esztétikai vizsgálódás nagyon tanulságos területe nyílik meg ezzel, hiszen más közegekben manapság teljesen szokatlan módon itt egymás mellett él a kifejezett árutermelés és a művészet a dilettáló — művészi értelemben is dilettáló — fényképészettel.) Másodsor hadd hivatkozzam a „Párizsi Passzázsok” sejtésére, amely szerint minden igazi műalkotásban van olyan hely, amelyet „megérint egy jövőző haj-

⁴¹ Vö. *Motívumok Baudelaire költészetében*; KP, 267.

⁴² I.m. 265.

⁴³ *Zentralpark*; KP, 289. Vö. még *Motívumok...*; KP, 275.

⁴⁴ Benjamin: *Gottfried Keller*; Sch. II, 287.

⁴⁵ Adorno: „*Ästhetische Theorie*”, Suhrkamp, 1970, 123.

nal hűvös szele. Ebből adódik, hogy a művészet, amelyet gyakran ítétek minden haladással szembenállónak, e haladás valódi meghatározásául szolgálhat. A haladás nem az időmúlás kontinuitásában, hanem interferenciáiban van otthon: ott, ahol valami valóban új — a koraiság józanságával — nyilvánvalóvá válik.”⁴⁶ E gondolat történetfilozófiai oldala visszacseng a „Történetfilozófiai tézisek”-ből, esztétikai tartalma azonban kifejtetlen marad. De még az áruvá válás küszöbén tétovázó művek kétarcúságában is — nagyon halványan — felvillan ennek az ellenérvnek a lehetősége. Elemeztük azt a polgári világot transzcendáló utópisztikus álmod, amely Benjamin felfogása szerint itt föllelhető. Nem kell részleteznünk, hogy az álom közvetlen funkciója a polgári világ antinómiáinak elleplezése. Benjamin tudja ezt. Kétségtelen azonban, hogy e — még művészi — kísérletekben, amelyeket Benjamin fantazmagóriáknak nevezett, olyan illúzió rejtőzött, amely — meglehet, tehetetlenül s a leleplezés helyett az elleplezés útját járva — nem fogadta el a polgári világot annak minden konzekvenciájával — s mindaddig, amíg konzumcikké reprodukálva nem vált a manipuláció eszközévé, meg is őrizte ezt a karakterét. (Gondoljunk a szecesszióra.) Ezen az ingoványos talajon is a művészet szükséglete jelenik meg. Az a szükséglet, amely még az emberi világ végjátékának oly következetes és keserű ábrázolójánál, mint Samuel Beckett, sem tűnik le az elbukó nemüket megjelenítő színről, hanem ott kereng egy történet, egy „regény” kitalálásának és elmesélésének formájában, s amely egyedül teszi lehetővé „A játszma vége” főhőse számára, hogy föltegye a darab egyetlen — tétova — emberhez méltó kérdését: „Nem lehet . . . hogy mi . . . éppen jelentünk valamit? . . . Ha elgondolom, hogy mindez talán nem hiába történt.”⁴⁷ Benjamin a művészettel szemben időről időre fölbukkanó gyanújának oka, hogy sejtései ellenére nem vonja le a következtetést: a művészet mint művészet szükséglete *radikális szükséglet*. S bármily paradox — közvetlen, gyakorlati *felhasználhatatlansága* csak erősíti ezt a tendenciáját. A művészet aktív, esztétikai befogadásakor valamilyen módon az emberi nem ügyével találkozzunk, a szabadsággal, amely kiveshet az élet bármely területéről, és mégsem vesz ki, ha van, aki számára ott munkál a megformált mű öntörvényeiben.

Benjamin ingadozik az immanens esztétika és a műalkotást más, gyakorlati területekre transzcendáló művészetelmélet között. Lehet — s természetesen joggal — a „fantazmagóriák” élethazugságát kiemelni, s Benjamin az etui-ember, a bútorozott ember jellemzésében, az áru és a bensőség összefonódásának feltárással ezt ismételtelen meg is teszi.⁴⁸ Tanulságos kapcsolat adódik itt Brecht a félelem és a részvét pszichologizálása tárgyában vallott nézetével, amely szintén a polgári „aura” hamis volta ellen harcol az aura szétrobbantásával.⁴⁹ (Az a polgári világ, amely a világháborúig az intimszférában művészetet, erkölcsöt, érzelmet produkál, s amely — akár legelkeseredettebb, legradikálisabb szándékai mellett — megmarad a polgári életforma anyagánál, tulajdonképpen az egész avantgarde kirobbanásának háttere.) De tudjuk, az aura szétvetésével új embert, új művészetet lehet teremteni, de meg is lehet semmisíteni a művészetet. A kettő különbsé-

⁴⁶ Idézi Rolf Tiedemann: „Studien...”, 103. k.

⁴⁷ Beckett: „Drámák”, Európa 1970, 169. k.

⁴⁸ Vö. pl. Traumkitsch; Sch. I. 423. kk., Erfahrung und Armut; Sch. II. 6. kk.

⁴⁹ Vö. Brecht: A kísérleti színházról; „Színházi tanulmányok”, Magvető 1969, 153. kk. és A művészethez fűződő érdekről; „Irodalomról és művészetéről”, 1970, 180. k.

gét, a művészet normáit Benjamin tisztán látta, még akkor is, ha egyes írásaiban a művészet halála *utáni* helyzeten gondolkodott. Hogy az ellentét világosan álljon előttünk, hadd idézzük a már említett „Tizenhárom tézis a sznobok ellen” című írást teljes egészében, az 1928-ban megjelent „Egyirányú út” — a brechti dokumentum-tandrámak és a brechti művészetelmélet későbbi tisztelőjétől alighanem meglepő — kis darabját:

- | | |
|--|---|
| „1. A művész művet alkot. | A primitív dokumentumokban fejezi ki magát. |
| 2. A műalkotás csak mellékesen dokumentum. | Egyetlen dokumentum mint olyan sem műalkotás. |
| 3. A műalkotás mestermű. | A dokumentum tanítómű. |
| 4. A műalkotáson a művészek a mesterséget tanulják. | A dokumentumok nevelik a közönséget. |
| 5. A műalkotások távol esnek egymástól tökéletességük következtében. | Az anyagiban minden dokumentum érintkezik. |
| 6. Tartalom és forma egy a műalkotásban: eszmei tartalom. | A dokumentumban mindenképp fölé az anyag uralkodik. |
| 7. Az eszmei tartalom a kipróbált. | Az anyag a megálmodott. |
| 8. A műalkotásban az anyag ballaszt, amelyet a szemlélet ledob. | Minél inkább elveszünk egy dokumentumban, annál sűrűbben anyag. |
| 9. A műalkotásban a formatorvény középponti. | A dokumentum a formát csak szét-szórja. |
| 10. A műalkotás szintetikus erőmű. | A dokumentum gyümölcsözősége elemzést kíván. |
| 11. A műalkotás ismételt látványa emeli értékét. | A dokumentum a meglepetéssel ejt hatalmába. |
| 12. A mű férfiassága támadó jellegében rejlik. | A dokumentum fedezéke ártatlansága. |
| 13. A művész az eszmei tartalomból indul ki hódításra. | A primitív ember anyagok mögé sáncolja magát.” ⁵⁰ |

4. A teoretikus megoldás — a befogadás mint formaelv — nem szünteti meg a modern befogadás eltávolodását a művészettől. Tény marad, hogy azoknak a szükségleteknek a nagy részét, amit valaha a művészet, illetve a művészi dilettantizmus elégített ki, azt ma fogyasztási preparátumok, manipulált álművészetek. Épp ez a helyettesíthetőség az, ami a művészet funkciójának kérdését mindmostanáig megoldatlan kérdéssé teszi, ez az, ami a befogadás esztétikai *vizsgálatát* mérhetetlenül megnehezíti. Benjamin leghíresebb tanulmánya, „A műalkotás, technikai reprodukálhatóságának korában” mellett Adorno egykorú, szép írása, a „Fétiskarakter a zenében és a zenehallgatás regressziója” mutatja meg ezeket a nehézségeket. Mindkét esszé tökéletesen tisztában van azzal, hogy a befogadás nemcsak a műalkotás szociológiai sorának, hanem esztétikai lényegének is szerves alkotórésze. Ellentétük ezért karakterisztikus. A vita háttérben az a történetfilozófiai divergencia áll,

⁵⁰ Einbahnstrasse; Sch. I. 538. k.

amelyet Adorno Benjaminhoz írott bíráló levelei dokumentálnak. Benjamin maga úgy nyilatkozik a két tanulmány viszonyáról, hogy amíg ő a pozitív mozzanatokot emelte ki, addig Adorno a negatívokat.⁵¹

„Az autonóm szándékú művészet kategóriái a zene jelenlegi befogadása számára érvénytelenek.” „A hallgató tömegek tudata a fetiszizált zenével adekvát.” „... a mai kornak megfelelő hallgatás éppen a regrediált és infantilis fokon megragadt emberek zenehallgatása. A hallgató szubjektumok a választás és felelősség szabadságával együtt nemcsak hogy elveszítik a zene tudatos megismerésére szolgáló képességüket — ez a tudatos megismerés egyébként mindig is csak kis csoportokra szorítkozott —, hanem az ilyen megismerésnek még a lehetőségét is dacosan tagadják.”⁵² Adorno kimutatja a regrediált zenehallgatás illetve fetiszizálódott zene szerkezetét, az egymást kiegészítő depravációt és mágikusságot, az arrangement-ok, a kolorizálás, a melodikus ötletek a zene totalitását szétbomlasztó szerepét s Benjamin a filmmel kapcsolatban fölvetett ötletét felhasználva a figyelmetlen hallgatáshoz, a háttér-appercepcióhoz való alkalmazkodást. Az adott befogadásból semmilyen út nem vezet a valódi műalkotás művészi befogadásához, a zene funkcióváltása teljesen lezárult. A zenei érték megőrzői a mai befogadástól való elkülönítés kedvéért szükségképp olyan tisztaság-eszményt erőltetnek, olyannyira kanonizálják a művet és élvezetét, hogy az éppoly káros fetiszizmussá válik, mint a konzumálódás. A fetiszizmus elleni lázadás csak mélyebben bonyolítja az embert a fetiszizmusba. „Valahányszor csak szabadulni igyekeznek a kényszer-fogyasztás passzív állapotából, hogy „aktivizálódjanak”, a pseudo-aktivitás rabjai lesznek.”⁵³ Egy kevésbé mély esztétikus ezekből a premisszákból kényszerűen a műalkotás és a befogadás teljes elszakadására következtetne. Ám Adorno szükségképp problematikus átvezetésével visszatér a befogadás és műalkotás belső kapcsolatához, amikor a korszak autonóm művészi alkotásairól beszél. Kimutat egy modellt: „Az ilyen zene azt az Egészet, amibe beleilleszti a depravált töredéket, valóban újjá alkotja, de anyagát a regresszív hallgatásból veszi át: szinte azt gondolhatnánk, Mahler zenéje szeizmográf-szerűen elkönyveszti ennek tapasztalatát, negyven évvel mielőtt a társadalmat áthatotta” — s egy másikat, amely elődjének tekinti az előzőt: „Ez a zene azt tűzi ki célul, hogy tudatosan szembe száll a regresszív hallgatás tapasztalatával.” Schönberg és Webern zenéjéről van szó. „Individualistáknak nevezik őket, pedig alkotásuk mégsem egyéb, mint egyetlen dialógus azokkal a hatalmakkal, melyek az individualitást elpusztítják — azokkal a hatalmakkal, amelyeknek formátlan árnyéka roppant erővel vetődik zenéjükre. A kollektív hatalmak a zenében is fölszámolják a menthetetlen individualitást —, ámde csupán egyéniségek képesek még arra, hogy — a helyzetet felismerve — e hatalmakkal szemben a kollektivitás ügyét képviseljék.”⁵⁴ Az említett átvezetést e szép gondolatokhoz nem tekinthetjük másnak, mint egy bizonytalan remény dialektizálásának: „Amilyen kevésbé tekinthető a regresszív hallgatás a haladás szimptomájának a szabadság tudatában, ugyanolyan hirtelen át is csaphat ellentétébe, ha a kultúra a társadalommal egységben

⁵¹ Vö. Benjamin 1938. december 9-ről kelt levelét Adornóhoz; B. II. 798.

⁵² Adorno: Fétis-karakter a zenében és a zenehallgatás regressziója; Adorno: „Zene, filozófia, társadalom”, Gondolat 1972, 228., 251. és 253.

⁵³ I.m. 262.

⁵⁴ I.m. 273. és 274.

valamikor elhagyja a mindig-ugyanazt pályáját.”⁵⁵ Félreértés ne essék: nem árnyaltabb konstrukciót, e pályáról való kilendülés lehetetlen konkretizálását kérem számon Adornótól. De vajon nem csapott hozzá ő maga is némi feketét az amúgy sem fölötte vigasztaló képhez, amikor az empirikusan létező befogadását zártnak, homogénnek, monolitnak tételezte? A kritikát természetesen megnehezíti, hogy Adorno nem az egész művészetről, hanem szigorúan csak a zenéről beszél. Márpedig, bár a polgári világ művészetében a műértés fokozatosan a befogadás elkülönült területe lett, alighanem korántsem vált mindenütt oly döntő feltétellé, mint a zenében Mozart óta. Úgy gondolom azonban, hogy még itt sem azonosítható a művészi befogadás a tudatos megismeréssel. S bár a hasadás nemigen kimélt egyetlen művészetet sem, sehol sincs oly mély hasadék szórakoztatás és művészet között, mint a zenében. Mégis, kérdéses, vajon a „szórakoztató” zene minden esetben és végérvényesen ki van-e szolgáltatva a konzumálódásnak, mind Adorno gondolja. (Nemcsak a dzsessz számos irányzatára utalnék, hanem néhány olyan könnyűzenei formára is, amely mindenestre Adorno jóslatával ellentétben politikailag elkötelezetté vált, s ha nem is tisztán megítélhető módon, de bizonyos mértékig művészi funkciókat tölt be a polgári világ ellen szerveződő közösség-kísérletekben.) Csak néhány kérdőjelet állíthatunk Adorno gondolatmenetének útjába — a század egyik legjelentősebb esztétikájának s azon belül az idézett tanulmány helyének elemzésére itt nem lehet sort keríteni.⁵⁶ Mindenesetre az a probléma, amelyet ez az esszé fölvet, az, hogy ha kettős értelemben bekövetkezett a művészet funkcióváltása, a művészet nem funkcionál és ami művészetként funkcionál, az nem művészet, akkor lehet-e egyáltalán autonóm művészetről és annak történelmi egységéről beszélni? Adorno — az autonóm művészet ideálját fenntartván — nem oldja meg ezt a kérdést. A teljesen szkeptikus befogadás-elemzés és a — befogadást mégis számbavevő — immanens műelemzés nála kettéválik. Benjamin — „A műalkotás, technikai reprodukálhatóságának korszakában” című írásában és néhány ahhoz csatlakozó dolgozatban — negatív megoldást ad és ezzel a világba transzcendálja a művészetet.

A dilemma nagyságát a fenti megfogalmazás mutatja. Benjamin minden avantgarde mozgalom alapkérdésével találkozik, amikor nemcsak a mű hatását, hanem hatékonyságát, sőt, világmegváltó erejét teszi problémává. Ha a hatást a visszhangtalanság váltja fel, vagy a műnek pusztán „kiállítási értéke” lesz az ember szemében, akkor a művészet problematikus képződmény s funkciói közül — mint már egyszer idéztük — „a számunkra tudatosult, a művészi emelkedik ki olyanként, amelyet később talán mellékesnek tekintünk majd”.⁵⁷ A művészet gyakorlati hatékonyságát praktikus hasznával kell azonosítanunk, hiszen Benjamin e koncepciójában a kapitalizmus mint árut, mint kiállítási értéket *használja fel* a művészetet, a forradalmi mozgalom pedig mint agitációs eszközt. A mű, „mint alkotás és zsenialitás, mint örök érték és titok” megszűnik.⁵⁸ Ez a koncepció semmilyen módon nem egyeztet-

⁵⁵ I.m. 273.

⁵⁶ Lásd ehhez Fehér Ferenc: Negatív zenefilozófia — pozitív eredmények; „Magyar Zene”, 1971/3, 237. kk.

⁵⁷ A műalkotás...; KP, 313.

⁵⁸ I.m. 302.

hető össze Benjamin eddig ismertett esztétikai elképzeléseivel s minden olyan kísérlet, amely homogenizálja Benjamin ambivalens nézeteit, óhatatlanul eltekint az egyik vagy másik oldaltól. Hogy hogyan függ össze mindez Benjamin történetfilozófiájának ambivalenciájával, azt az előző fejezetben próbáltam meg bemutatni.

Benjamin a művészet gyakorlatiassága érdekében visszafelé is átfunkcionálja a művészetet, s recepciója egész történetét a kultikus funkciótól a kiállítási funkcióra való áttérésként mutatja be, amelynek helyét ma a politikai funkciónak kell elfoglalnia. (Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy álláspontja igazolására Hegeltől is hoz egy példát, s ezenközben fantasztikus érzéketlenséggel megy el a passzus valódi tartalma mellett: „A szép művészet . . . magában a temlomban keletkezett . . . bár . . . a művészet már a művészet elvéből lépett elő.” (Kiemelés — *R. S.*)⁵⁹ A forma elve helyett a *technika* elve lép előtérbe. „Megváltozott technikai színvonalon, vagyis új művészi formában” — jegyzi meg egy helyen. S „A szerző mint termelő” című előadásában pedig így ír: „A technika fogalmával megneveztem azt a fogalmat, amely az irodalmi termékeket egy közvetlenül társadalmi s ezzel materialista elemzés számára alkalmassá teszi.”⁶⁰

A kiindulópont a befogadási szükségletek megváltozása. Benjamin két egymással analóg folyamaton, helyesebben ugyanannak a folyamatnak két oldalán méri e változást, a tömegművészetek kialakulásán és a műalkotások reprodukálási technikájának eluralkodásán. (E második helyén áll — mint láttuk — a „Párizs — Baudelaire”-tanulmányokban a művészeti áruifétis.) „A reprodukciós technikával való foglalkozás — s ebben aligha versenyezhet vele a kutatás valamely más iránya — feltárja a recepció döntő jelentőségét; ezzel lehetővé teszi, hogy bizonyos határok között korrigálni lehessen a műalkotásra telepedő eldologiasodás folyamatát.”⁶¹ A reprodukció azért döntő tény Benjamin szemében, mert az egyszerit tömegessé változtatja, „az egyszeri jelenségből is . . . az egyformaságot nyeri”.⁶² Így kap az aura az előbb elemzettől eltérő értelmet: elválaszthatatlanul azonosul a mű kultuszértékével s a tartalmi együttesben a valódiság, a mű autoritása foglalja el a legfontosabb helyet. „Egy dolog valódisága minden eredeténél fogva átadhatónak az összességében rejlik, materiális marandóságától történeti tanúságáig. Mivel pedig az utóbbi az előbbin alapul, így a reprodukcióban, ahol az előbbi kikerült az emberi ellenőrzés alól, ingataggá válik az utóbbi is: a dolgok történeti tanúsága. Természetesen csak ez; ami azonban ily módon ingadozni kezd, az maga a dolog autoritása. Ami itt hiányzik, azt az aura fogalmában foglalhatjuk össze, és azt mondhatjuk: a műalkotás aurája az, ami a műalkotás technikai sokszorosíthatóságának korában elsorvad.”⁶³

A technikai reprodukálhatóság, mint a modern művészet alapja: ez a tézis Benjamin Marx-recepciójának legproblematicusabb oldalait villantja fel. A program, a „felépítmény” a termelési feltételekből való „levezetése” eleve

⁵⁹ I.m. 388. Azt a reális történelmi problémát, amelyet Benjamin érint, a művészet nem sajátosan esztétikai funkcióinak szerepét a közösségi társadalmakban, itt nem tudjuk tárgyalni.

⁶⁰ I.m. 327. és *Der Autor als Produzent*; V. B. 98.

⁶¹ Eduard Fuchs, a műgyűjtő és történész; KP, 349.

⁶² A műalkotás...; KP, 309.

⁶³ I.m. 306.

lemond a mű totalitásáról.⁶⁴ kérdéssé csupán azt teszi, hogy a szükségképp létrejövő, aurájavesztett képződményt kiállítási vagy politikai célokra használják fel, vagyis más-más dokumentáris tartalommal ruházzák fel. (Magának a tényállásnak az ismertetésében Benjamin a „tragikus” Simmellel érintkezik, aki szoros összefüggést fedezett fel a pénzgazdálkodás és a mechanikus reprodukció megjelenése között. „Mihelyt felfedezték a könyvnyomtatást, ugyanazon ívenkénti árat kell fizetni a legnyomorultabb csinálmányért, mint a legfenségesebb költeményért; abban a pillanatban, amikor a fényképezés ismertté válik, Tiziano „Bellá”-jának fényképe sem drágább, mint egy sanzon-énekesnőé...” — írja Simmel.⁶⁵) Bizonyos mértékig kitérő jelleggel részletesen kell foglalkoznunk a technikai sokszorosíthatóság benjamin fel-fogásával.

„... a fametszet feltalálásával gyökerénél támadták meg a valódiság minőségét, mielőtt még kései virágkorát kibontakoztatta.”⁶⁶ Ebből az idézetből két dolgot tudunk meg: azt, hogy Benjamin már a manuális reprodukálásban is a mű aurájának ellenségét látja, s azt hogy elsősorban a képzőművészetről van szó. Valóban, Benjamin óvatlanabb Adornónál, következtetéseiben főként a képzőművészetet tartja szem előtt, de azokat a művészet egész területén akarja érvényesíteni. A mű „materiális jelenléte” például abban az értelemben, ahogy Benjamin használja, *csak* a képzőművészetre érvényes. Ugyanígy a mű „itt és most”-jának elvesztése is csak még a zene—lemez viszonyra terjeszthető ki. Maga a reprodukálás is elsősorban a képzőművészet problémája. S ha Benjamin annak útját a metszet—fotó—film fejlődés során írja le, akkor a filmet túlon túl közel hozza a képzőművészethez. (Ez szorosan összefügg azzal, hogy miközben Benjamin a filmben olyan minőségi újdonságot tételez föl — a tudomány és művészet egységesítését —, amely tulajdonképpen megszünteti a régi értelemben vett művészetet, akkor — s éppen ezért — a film, mint új *művészet* sajátyszerűségét egyáltalán nem látja. Így megfigyelései a filmszínész művészi munkájának korlátozottságáról a színpadi színészhez képest helytállóak, de a rendező teljesen önálló művészi munkája kimarad fejtegetései köréből. A filmnek van képzőművészeti vonatkozása, de csak annyira, mint egy drámának zeneisége, vagy egy rajznak lírája.) A képzőművészetben valóban köze van az aurának a műalkotás itt és most-jához, de ezúttal sem olyan kizárólagos a viszony, ahogy Benjamin felfogja. A valódiság még itt sem vonja ki magát feltétlenül a reprodukálás alól. Benjamin e ponton egyébként önellentmondásba kerül. Minden nem az eredeti helyén (például nem az oltár fölött) kiállított művel szemben felvetődik a valódiság kérdése. S ebben az értelemben csak a kultusz funkcióját betöltő mű „valódi”. Valódisága pusztul, ha befogadója számára nem fejthető meg minden legkisebb részének autentikus jelentése. Ugyanakkor Benjamin egy másik utalása szerint „egy középkori madonnakép még nem volt valódi, csupán az elkövetkező évszázadokban vált azzá s talán a múlt században a leg-

⁶⁴ „Azáltal, hogy a művészet technikai sokszorosíthatóságának kora eloldotta a művészetet kultikus alapjától, kialakult autonómiájának látszata.” I. m. 313. Vö. még Fuchs...; KP, 350. és 373.

⁶⁵ Georg Simmel: „Philosophie des Geldes”, Drucker & Humblot, 1907. 269. k. A simmeli koncepció tragikus tudatához vö. Kurt Lenk: „A német szociológia tragikus tudata” c. tanulmányát. Lenk: „Marx in der Wissenssoziologie”, Luchterhand, 1972. 9. kk.

⁶⁶ A műalkotás...; KP, 386.

töményebben”.⁶⁷ Ez viszont egy másik, valószínűleg a kapitalista műkereskedelem kitermelte valóság-kategóriával áll összefüggésben: egy „valódi” Van Dyck, mondják, függetlenül a kép jelentőségétől. Itt tulajdonképpen a hitelességgel állunk szemben és Benjamin egy helyen világosan s találóan kimondja: „A kultikus képben élő jelenségek egyszerűségét mindinkább kiszorítja az alkotó empirikus egyszerűsége, vagy az alkotói teljesítmény egyszerűsége a közönség képzetében. Persze sohasem egészen maradéktalanul: a valóság fogalma mindig igyekszik túllépni a hitelesség fogalmán.”⁶⁸ A szó helyes értelmében felfogott valóságot — amely sem a helyvel, sem a hitelességgel nem áll elválaszthatatlan összefüggésben — a fametszet, a rézmetszet semmiképpen sem pusztítja el. Sőt — mint az Dürerrel, Hogarthtal és másokkal bizonyítható — a valóság új minőségét teremti meg, amelynek lényegéhez a sokszorosíthatóság, a nem egy példányban meglévoég is hozzátartozik. (Németországban a bensőséges hitélet — ha szabad így mondani — „intim popularizálása”, Angliában a XVIII. századi polgári nyilvánosság.) Más a helyzet persze a festmények metszet-másolataival, de még itt is elképzelhető, hogy a metszet valami mást, újat ad az eredetihez képest. A festmények festményreprodukciói esetében ez kétségtelenül létezik. S Goethe olaszországi tevékenykedése mutatja, hogy egy ideális befogadói közeghez mennyire hozzátartozna a nagy művek dilettáns másolása. Ez azonban nem technikai reprodukálás. A reprodukciós eljárások fejlődésében minden kölcsönhatás ellenére világosan megkülönböztethető két irány: az önálló művészetté válás, amely kiépíti a technikai lehetőségeken az új műfajt, s az, ami megmarad reprodukció. (Így a XV–XVI. századi nagy német metszetművészettel szemben Olaszországban ugyanakkor még a Marcontonio Raimondi-típusú nagy felfedező is csak reprodukátor.) S mégcsak a manuális reprodukciónál sem kell megvonnunk azt a határt, amelynek alapján autonóm művészet született — gondoljunk Daumier vagy Toulouse-Lautrec részben a litográfia technikáján alapuló nagy művészetére. De eltekintve ezektől, a pusztá reprodukció sem feltétlenül semmisíti meg a mű valóságát. Benjamin új nézőpontról s új szituációról beszél. E kettőhöz még kettőt kell hozzátenni. Az egyik a műalkotások az emberek minél szélesebb rétegeivel való megismertetésének ügye. A második: a reprodukció szinte az egyetlen lehetőség arra, hogy fogalmat nyerjünk egy művész *életművéről*, egész művészetéről. (Benjamin monadikus koncepciójában az életmű egységben való szemlélete amúgy is igen kis szerepet játszik.) Mind a négy mozzanat — ha megmarad az eredetihez való érzék, ha a reprodukció mögött ott áll a valódi, amelyet hozzá kell pótolni — az esztétikai befogadás nagyszerű segítőtársává teheti a műalkotások reprodukálhatóságát. A reprodukció befogadása más, mint a valódi műalkotásé, a befogadással egy fenntartás-érzés párosul, benyomás és nem vélemény alakul ki a műről.

A fenti kitérő azt bizonyítja, hogy a technika elemzésével nem lehet a művészet problematikáját megragadni. De Benjamin e tanulmányban le is mond erről, feladja a művészet autonómiáját és sajátos, művészi funkcióját. Az ő kérdése: mit lehet kezdeni az *adott* befogadással s a kialakult technikával s lehetőséget lát arra, hogy jelentős *politikai* eszközzé váljék egy forradalmi

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ I.m. 387.

átalakulásban. Mégis, a tanulmány számos nagy kérdést ad fel az esztétika számára is. Az esztétika újabb ismeretlen területére világít rá: a művészi technika és a befogadás összefüggésére. Ha Benjamin erre az összefüggésre akarja visszavezetni a műalkotást, akkor természetesen súlyosan téved, de ha a műalkotás keletkezését, lehetőségének alapját akarjuk kutatni, akkor ez a földolgozatlan és megoldatlan probléma elénk tornyosul. Ha a művészet maga tanúságot tesz a társadalom látásmódjának, beállítottságának mint totalitásnak a változásairól, a művészi technikák sorsfordulói e változás lényeges eleméről adnak hírt: az érzékelés megváltozásáról. „Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik érzékelésének módja is. Azt a módot, ahogyan az emberi érzékelés szerveződik — azt a közeget, amelyben végbemegy —, nem csupán a természet, hanem a történelem is befolyásolja. A népvándorlás korának, amelyben a késő római iparművészet és a bécsi Genezis létrejött, nemcsak más művészet volt, mint az antikvitásnak, hanem más érzékelése is” — emeli ki nyomtatékosan Benjamin.⁶⁹ A műalkotások technikai reprodukálhatóságának elterjedése valóban az érzékelés ilyen történelmi fordulatáról tanúskodik. De Benjamin finom érzékeléssel emeli ki másutt is ezeket a vonatkozásokat: „Úgy látszik tehát, hogy a hullámzó tömeg mindennapos látványához a szemnek előbb hozzá kellett szoknia. S ha ez igaz, akkor kézenfekvő az a további feltevés, hogy a megszokás után bizonyos új vívmányok már nem bántják a szemet, s így optikai elsajátításuk lehetővé válik. Az impresszionista festészet színfoltokból összeálló képeiben ilyenformán a nagyvárosi ember mindennapos optikai tapasztalatához igazodó módszert láthatunk. Monet festménye, a kőhangyabolyinak is látszó chartres-i székesegyház illusztrálhatja talán legjobban e feltevést.”⁷⁰ Más helyen a regény és a könyvnyomtatás közötti összefüggést mutatja ki. A regény ugyanis „lényege szerint a könyvformára szorul. Elterjedése csak a könyvnyomtatással válik lehetségessé. Más határozza meg a szóban tovább örökíthetőnek, az epikai javaknak az időtállóságát és megint más a regényét.”⁷¹ Ezek az adalékok azonban csak kérdéseket halmoznak kérdésekre. Homogén kategória-e a művészet technikája? Nem kell-e minden művészeti ágban külön-külön konkretizálni? (Érzékelés és technika összefüggése az irodalomban például korántsem oly egyértelmű, mint a képzőművészetben és a zenében.) Nem kell-e különbséget tenni a mű technikai feltétele vagy ami ugyanaz, technikai lehetősége s a mű belső technikája között? Ha igen, mi a kettő viszonya? Így sorjáznak a problémák s a válaszadásra még csak nem is gondolhatunk e keretek között.⁷² Meggyőződésem azonban, hogy a megoldásban termékeny szerepe lehet a „Vonzások és választások”-tanulmány megkülönböztetésének, amely a műalkotás tárgyi tartalmával hozza összefüggésbe technikáját és valóságtartalmával formáját. De ez azt jelenti, hogy a mű technikájával összefüggő kérdéseket is csak a formaproblémából kiindulva lehet megoldani. Máskülönbben értékes kommentárokhoz juthatunk, vagy mű és technika kapcsolatához érdekes segédanyagot szolgáltató történelmi-szociológiai eredményekhez, de nem esztétikához.

⁶⁹ I.m. 309.

⁷⁰ Motívumok...; KP, 383.

⁷¹ A mesemondó; KP, 99.

⁷² Benjamin filmelméletéhez s ezzel kapcsolatban a művészi technika problémájához vö. a könyv befejezése után írott „A filmhatás értelmezése Walter Benjamin esztétikájában” c. dolgozatomat; „Filmkultúra”, 1973/1.

5. A művészet hatása volt az a dilemma, amely Benjaminget legterméke-nyebb esztétikai gondolataihoz vezette, de elvezette az esztétika megszűnteté- séhez is. Ha a művészet eddig a kultikus és a kiállítási funkció között oscil- lált, akkor a politika által meghatározott befogadás új minőséget teremt s elveti az egész eddigi hagyományt. Nem szabad azt hinnünk, hogy ezzel a művészet a politika pusztá szálláscsinálójává változott. Amit Benjamin keres, s amit erőltetett megoldásával, fölötte nagy áldozatokkal *elérni vél*, az a „szimultán kollektív recepció”.⁷³ A felszabadult emberiségbe vetett hit kerül itt túlon túl közel. Ennek az emberiségnek a — kollektív — befogadása elképzelése szerint önszervezés és önellenőrzés. A megrendezett, minden spon- taneitást nélkülöző önszervezések és önellenőrzések ritusaival történelmi emlékarzenáljából ismerős olvasónak fölösleges bizonygatni, hogy ez a pers- pektíva a jelenbe transzponálva csak kiábrándító, ha nem éppenséggel tra- gikus reális következményekkel járó utópia lehet. Benjamin az adott befoga- dásból indul ki s ezért tényként kell elfogadnia szórakozás és művészet meg- hasadtságát. Tartalmas aforizmája szerint „a művészetben nyújtandó szóra- kozás egyszersmind azt is kontrollálja, mennyiben lettek megoldhatók új fel- adatok az appercepció számára”.⁷⁴ Ezért keres és talál a — mint láttuk, nem művészetként felfogott — filmben tömegeket szórakoztatni tudó formát s ez „likvidálja a kulturális örökség tradicionális értékeit”.⁷⁵ Gyakorlatilag ez a cikk érezhetően fájdalmas szakítás az *egész* régi művészettel. Hangsúlyozni kell, hogy csak erről az írásról és néhány társáról van szó, hiszen jól tudjuk, Benjamin számára a művészet hagyományának egész sora él más írásaiban, olyan — például Platónról és a középkorból eredező — hagyományláncok, amelybe alkalmilag Brecht művészetét is beleilleszti.⁷⁶ Mégsem volna jogos a művészet kontinuitásának, illetve diszkontinuitásának ellentétpárja mentén mutatni meg az egymással szembenálló benjamini koncepció-elemeket. Hiszen a „haladás” rossz végtelenbe futó kontinuitásával semmikor sem tudott egyetérteni — számára mindenkor a jelen, a „Jetztzeit” kiugratása, kimere- vítése volt a döntő, amely pontosan annyi múltat szív magába, mint ameny- nyire szüksége van, mint amennyi a jelen szempontjából értelmezhető. Az *elő- történet* kategóriája ezt fejezi ki. S ennek a kontinuitás — diszkontinuitás kon- cepciónak egyik végpontján áll a megváltott emberiség elképzelése, amelynek számára az *egész* múlt átélhetővé válik,⁷⁷ s a másikon a szabadságküzdelmét vívó ember „Reprodukálhatóság”-tanulmánybeli képe, amely szinte semmi hasznosíthatót nem talál a múlt művészi értékeiből — s sajátos ellentmondás- ban Benjamin számos helyen szinte romantikusan technika-ellenes összkon- cepciójával, annál többet a technikai fejlődésből. Ami azonban ennek a kon- cepciónak most már valóban elválasztó esztétikai következménye, az az, hogy a mű totalitásának elve helyére két egymáshoz ragasztott elv kerül: a mű szórakoztató funkciója és progresszív tartalma. A kettő együtt teremti meg a mű hatékony politikai funkcióját. A cselekvés elvesztett közösségi formá-

⁷³ Vö. A műalkotás...; KP, 324.

⁷⁴ I.m. 331.

⁷⁵ I.m. 307.

⁷⁶ Vö. Mi az epikus színház?; KP, 182. k.

⁷⁷ „...csak a megváltott emberiségre száll a múlt teljes egészében örökölni. Vagyis: csak a megváltott emberiség számára válik a múlt minden mozzanatában idézhetővé”. Történet- filozófiai tézisek, IV.; Sch. I. 495. Magyarul: „Új Symposion”, 1971. november, 348.

jának kutatása — Benjamin központi problémája — az eltömegesedés-tömegmozgalom kérdéseivel kerül szembe s a sürgetett választ az a felismerés kényszeríti ki, hogy a fasizmus is tömegmozgalom, amellyel szemben minden erővel tömegmozgalmat kell állítani.

Kézenfekvő, hogy a modern befogadás a „Reprodukálhatóság”-tanulmányban megismert bírálatában a Brechtrel való rokonságot fedezzük fel. Brecht is a polgári befogadás fetisiztikus jellegéből indul ki — leírásainak szellemességével csak Heinrich Mann „Alattvaló”-jában Diederich Hessling Wagner-évezésének ábrázolása vetekszik —, ő is a hagyomány elvetésének konzekvenciáira jut, nála is a művészet gyakorlati felhasználhatósága az alapkérdés s — mint Brecht és Benjamin barátságának ideológiai tartalmát elemezve érintettük — színházi mozgalma, legyen bármilyen problematikus esztétikailag s legyen bármilyen hiperracionalisztikus társadalmi törvényekkel meg támogatott, a 20-as évek utórezgéseként egy aktív és spontán társadalmi mozgalom keresése. Keresése, amelynek elképzelt feltétele, „hogy hatalmas mozgás legyen a társadalmi életben, amely mozgásban érdeklődés rejlik a létkérdésekről folyó, szabad vita iránt, azok megoldása céljából, s amely ellentétes irányzatokkal szemben meg is tudja ezt az érdeklődést védelmezni”.⁷⁸ Benjamin másfelől Brecht kísérleteit számos kérdésre tekinti válasznak. Az epikus színház sokkoló funkciója nyilvánvalóan analóg a benjamini film egyik legfőbb funkciójával.⁷⁹ A cselekmény eleve ismertségében, az epikus színház e lényeges sajátosságában Benjamin saját dilemmájára, a tapasztalatok közölhetőségének csökkenésére, a közös tapasztalatból eredő mese végére, s ezzel a történet kiüresedő, puszta szenzációjára adott választ, ellenállási kísérletet fedezhet föl.⁸⁰ Ha Benjamin a film mellett az építészetet s a színházat véli az új befogadói magatartás kovácsának, akkor ennek az az oka, hogy ezek befogadása a dolog természetére szerint általában kollektíven történik, ahogy egykor a meséé vagy az eposzé is. Hogy a semmire sem kötelező részvétellel teli, elérzékenyülő közönséget a színházban aktív, befogadó *közösség* váltja fel s ezzel a művészet hatástalansága legalább egy helyen felszámolódik: ez az esély s remény teszi Benjaminszínházát az epikus színház hívévé.

Nem lehet itt Brecht egész produkcióját elemezni, de mégsem hallgathatom el azt a meggyőzőzódésemet, hogy a teóriája értelmében, illetve a teóriája ellenére nagy művésszé váló Brecht kettős, ellentmondó értelmezésével szemben tertium datur. A teóriának nem lebecsülendő része van a nagy brechti formák kiküzdésében, még akkor is, ha ezek, mint autonóm, s végül is nem valamilyen dokumentáris-agitatív taktikának alávetett formák valóban ellentmondanak az elméleti alapvetésnek. Az ember egyszerű érzelmeinek és szabadító furfangjának nagy költője művészetelméletében az ember magatartását, befogadói magatartását éppúgy, mint érzelmeit az érdekekre redukálja. Ezen az alapon értelmezi át Marx Homérosz-passzusát: „Könnyűszerrel meg lehet állapítani mondjuk a ‚Bateau ivre’ és Kipling ‚East and West’ című balladájának összevetése alapján a különbséget a XIX. század közepi francia és a

⁷⁸ Brecht: Szórakoztató színház vagy tanító színház?; „Színházi tanulmányok”, 1969, 134.

⁷⁹ Vö. Benjamin: Das Land, in dem Proletariat nicht genannt werden darf; V. B. 45. és Was ist das epische Theater? Eine Studie über Brecht (Erste Fassung); V. B. 13.

⁸⁰ Vö. Benjamin: Mi az epikus színház? (Második változat); KP, 180. és A mesemondó; KP, 94. k.

XX. század elejei angol imperializmus közt. Nehezebb, mint már Marx is megjegyzi, megmagyarázni ezeknek a költeményeknek a ránk gyakorolt hatását. A társadalmi haladást kísérő emóciók szemlátomást soká élnek az emberekben érdekekhez fűződő érzelmekként, és pedig a művészi alkotásokban aránylag szívósabban élnek tovább, mintsem gondolná az ember, ha számításba veszi, hogy beleütköznek már közben különböző ellenkező érdekekbe.”⁸¹ Ezen a ponton azonban Benjamin nem követheti nagy barátját. Mert míg Brechtnél a mozgalom és az osztályérdek által racionális *törvényként* megragadható haladás kiegészíti s támogatja egymást, addig Benjamin számára a racionális haladás-törvény egész filozófiai fejlődésében a polgári gondolkodás botrányköve. Nemcsak a liberális haladás-fogalom tanítja erre, hanem a munkásmozgalom története. Így ír „Fuchs”-tanulmányában maró gúnnyal arról, hogy „a történelem determinista vonásokat öltött; a párt győzelme, nem maradhatott el.”⁸² A kutatót, aki Benjamin *egész* munkásságát veszi figyelembe, nem tévesztheti meg, hogy a „Reprodukálhatóság”-tanulmányban, „A szerző mint termelő”-ben és alkalmilag más helyeken Benjamin koncepció-együttesébe is beépülnek racionalista elemek. Krédó és rezignáció munkál ebben az életműben, végzi áldásos és romboló munkáját s a rezignált háttérből előlépő krédó vezeti a dialektikus képek elméletéhez éppúgy, mint a szimultán kollektív recepció elképzeléséhez. Ezt a szoros értelemben nem-esztétikai problémát, Benjamin történetfilozófiai mixtúráját, az előző fejezetekben részletesen elemeztem. Krédó és rezignáció szerkezetét az életművet szimbolikusan összefoglaló s valójában fájdalmasan lezáró „Történetfilozófiai tézisek” mutatják meg a legvilágosabban.

⁸¹ Brecht: Az elidegenítő effektust teremtő színművészet új technikájának rövid leírása. 18. függelék (A racionális és az emocionális álláspontokról.); „Színházi tanulmányok”, 1969, 176.

⁸² Fuchs...; KP, 356. Ugyanebben a tanulmányban bírálja Fuchst azért a felfogásért, mert „az ideológia nála az érdekek közvetlen terméke”. I.m. 402.

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT. II.*

ROZSNYAI ERVIN

Ennek a máig húzódo fejlődési vonalnak a kezdetén Rousseau és Kant a két legfontosabb csomópont; összehasonlításuk fényt vet a polgári filozófia jelenkori bomlásának eredetére és a dialektika létrejöttének bizonyos törvényszerűségeire.

A XVIII. századbeli robinzonádok szerzőihez hasonlóan, Rousseau is az elvont természeti egyén képzetéből vezeti le társadalomelméletét. Ez a módszer „semmiképpen sem csupán a túlfinomultság elleni visszahatást és a tévesen értelmezett természeti élethez való visszatérést” fejezi ki, hanem a konkurrencia társadalmát, ahol az önállósult egyén megszületik, valójában a történelem eredményeként, de azt a látszatot keltve, mintha ő maga volna a történelem természeti eredetű kiindulópontja.¹

Rousseau természeti emberét éppúgy az egyenlőség jellemzi társaihoz való viszonyában, mint valamennyi testvérét a korabeli irodalom lapjain. Különös ismertetőjele az, hogy az egyenlőség plebejus-kispolgári formáját testesíti meg. Voltaire csak az erkölcsi egyenlőséget ismeri el, Montesquieu csak a politikait; Rousseau mindenekelőtt a társadalmat, és a *formális egyenlőség-eszme meghaladása révén lesz a Marx előtti dialektika kimagasló alakjává.*

A rousseau-i dialektika magva a történelmi mozgás ellentmondásossága. A civilizáció hanyatlás a természeti állapothoz képest, és éppen azért az, mert előrehaladás a természet elleni harcban. Kezdetben ugyanis „a gyümölcs mindenkié, a föld senkié”, később azonban, a fémek megmunkálása, a földművelés bevezetése nyomán, létrejön a magántulajdon, és az emberi képességek *szükségszerű* növekedése egyre fokozza az egyenlőtleniséget, amely a természeti állapotban alig létezett.² Az anyagi és szellemi *termelőerők* idézik elő gyarapodásukkal a *tulajdonviszonyok* átalakulását, s ezzel az erkölcsök és általában a társadalmi kapcsolatok romlását, amit Rousseau az antropológia nyelvén úgy tolmácsol, hogy a vas és a gabona „civilizálta az embereket, és vesztét okozta az emberi nemnek.”³

A technikai haladás és a társadalmi hanyatlás ellentmondásos egységének, a civilizáció és az „erkölcs” ellentétének felmutatásával Rousseau olyan filozófiák előképét rajzolja meg, amelyeket egyébként — néha a legélesebben —

* A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/2—3. számában; a harmadik részt következő számunk közli. — *Szerk.*

¹ Vö. Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Bevezetés; MEM 13, Kossuth 1965, 151.

² J. J. Rousseau: „Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, Editions du Monde Moderne, Párizs, évszám nélkül, 205—206., 245.

³ Uo. 216.

el kell határolnunk az övétől. A történelmi fejlődés negatív elemeit a patri-archális-nemesi viszonyokért rajongó romantikus antikapitalizmus is felismeri; a civilizáció világát Kant is szembeállítja az „erkölcsi” világgal; az életfilozófiák és elágazásai hisztérikus erőfeszítéssel igyekeznek kivonni az „autentikus” létre pályázó egyént a technikai civilizáció szinonimájaként kezelt eltömegesedés és eldologiasulás alól. Ami Rousseau-t ezeknek az ideológiáknak a szerzőitől elsősorban megkülönbözteti és valamennyiük fölébe helyezi, az a civilizált világ „elidegenültségének” a történelmi materializmus legközelebbi előzményeihez tartozó, *dialektikus* magyarázata. Nem ködös eszmei véletlenek vagy örök természeti *adottságok* sújtják a társadalmat, hanem a *tulajdonviszonyokban* rejlő *gazdasági* egyenlőtlenség, amelynek szükségszerűsége *történelmi* jellegű, a *szerszámok és munkaképességek tökéletesedéséből* következik. Ez a dialektika részint már a kapitalizmus ellen fordul, és egyedüli alapja, egyedüli lehetősége a *plebejus szemlélet*.

A polgári filozófia többféle világnézeti álláspontonról is megfigyelheti a társadalmi mozgás ellentmondásos természetét, de jóval gyakrabban van olyan társadalmi és történelmi helyzetben, ahonnan az objektív dialektika egyáltalán nem észlelhető. Ebben a vonatkozásban bizonyítható be leginkább, hogy mennyire kiemelkedik Rousseau a legtöbb kortársa közül; legendó, ha összevetjük a társadalom eredetéről, berendezkedéséről és az egyenlőségről vallott, legismertebb és legjellemzőbb nézeteit Holbach ugyanilyen tárgyú fejtegetéseivel.

Rousseau: „... nincs más út a boldogulásra, mint összesítés által oly erő tömeget alkotni, mely képes legyőzni a természet ellenállását, azt egyetlen rugó által mozgásba hozni, és összhangban működtetni. Ez az erő tömeg csakis több egyén együttműködéséből származhat.”⁴

Holbach: „A különbség, amely az egyes emberek között található, egyenlőtlenséget teremt közöttük, és ez az egyenlőtlenség a társadalom alapja. Ha minden ember egyenlő volna testi erejére és szellemi képességeire nézve, nem volna szüksége egyiknek a másikra. Tehetségeik különfélesége és az ennek következtében támadt egyenlőtlenség miatt van szükségük a halandóknak egymásra kölcsönösen, egyébként elkülönülten élnének. Ebből is látszik, hogy az egyenlőtlenség, melyet oly sokszor felpanaszolnak, és annak lehetetlensége, hogy közülünk bárki is képes volna teljesen egyedül hatásosan dolgozni önmaga fenntartásán és jólétének biztosításán: ez okozza a társulás boldog kényszerűségét, azt, hogy embertársainktól óhajtunk függeni... A testi és szellemi képességeknek ez a különfélesége és egyenlőtlensége teszi ilyenformán szükségessé az embert az ember számára, társadalmi lényt csinál belőle, és nyilvánvaló módon meggyőzi az erkölcs szükségességéről”⁵.

Rousseau: „Az első, aki elkerítvén egy földdarabot, így merészelt szólni: „Ez az enyém”, és talált olyan embereket, akik elég együgyűek voltak ahhoz, hogy elhiggyék neki, a polgári társadalom igazi alapítója volt.”⁶

Holbach: „... a társadalom nem egyéb, mint a családok és egyének egyesüléséből formált nagy egész, mely azért jött létre, hogy tagjai könnyebben gondoskodhassanak szükségleteikről, egymás megsegítéséről, és legfőként

⁴ J. J. Rousseau: „A társadalmi szerződés vagy az államjog alapelvei”, Franklin Társulat 1910, 26.

⁵ Holbach id. mű, 85.

⁶ Rousseau: „Discours...”, id. k. 205.

*ama javak nyugodt élvezetének biztosításáról, melyeket a természet és a szorgalom teremthet elő...*⁷

Rousseau: „... bárhogy határozzuk is meg a természeti törvényt, nyilvánvalóan ellentétes vele, ha gyermek parancsol az aggnak, hülye vezérli a bölcsét, és egy maroknyi ember dúskál a haszontalanságokban, mialatt a kiéhezett sokaság a szükségeset is nélkülözi.”⁸

Holbach: „Az emberek különfélesége és egyenlőtlensége következtében... a nemzetek különbséget tesznek az állampolgárok szolgálatai közt, és szükségleteik szerint díjaznak és jutalmazzák azokat, akiknek tudása, jótettei, segítsége és erényei valóságos vagy képzelt hasznot, örömet vagy bármi más kellemes érzést szereznek... *Képességeink különfélesége folytán fajunk egyedei különböző osztályokat alkotnak*, aszerint, hogy mit végeznek és milyen különböző tulajdonságaik vannak; mindez *lelkünk egyedi tulajdonságaiból*, vagyis agyunk sajátos módosulásaiból vezethető le.”⁹

Az idézett szövegekből látható, hogy Holbach is, Rousseau is mindenképp az emberi képességek egyesítésében jelöli meg a társadalom eredetét; e tekintetben tehát mindketten *termelőerőnek*, a természet elleni harc eszközeinek ábrázolják a társadalmat. Ne tévesszen meg bennünket, hogy Holbach az egyenlőtlenségre alapozza a társadalmi együttélést: olcsó dolog volna, ha ebből következtetnénk elméletének antidemokratizmusára, hiszen egyelőre nem a gazdasági, hanem csupán a képességek közötti egyenlőtlenségről van szó, amelyet Rousseau is elismer,¹⁰ és a tudományos kommunizmus nemkülönben. Holbach némileg még differenciáltabb is e téren Rousseau-nál, amennyiben a testi és szellemi képességek mennyiségi különbségein túl a tehetségek *különféleségét*, a képességek *minőségi* különbségeit is hangsúlyozza, egyszóval *a technikai munkamegosztás mint termelőerő*¹¹ szükségességét és szerepét a társadalom fennállásában. De ugyanaz az ok, amely ebben a kérdésben nagyobb tisztánlátást tesz lehetővé számára, más kérdésekben erősen visszaveti Rousseau mögé; aminthogy Rousseau *egy elmaradottabb álláspont védelmében emelkedhet dialektikájával magasan Holbach fölé*. Rousseau szerint a földhöz való jogot „a szükségletekhez és a munkához mérjük”, ennél több pedig „bűnös bitorlás”;¹² és az egyéni munkán alapuló kistulajdon eszményítése lényegében a naturális gazdálkodás propagandájával egyértelmű, szemben a munkamegosztás holbachi hangsúlyozásában kifejeződő, történelmileg haladóbb gondolattal, amely a kereskedelem és az ipar szempontját veszi figyelembe, de éppen ezzel vágja el az utat a dialektikához.

A társadalom tehát egyfelől termelőerő; másfelől — és ebben ismét egyetért a két író — a *tulajdon*, nevezetesen az *egyenlőtlen magántulajdon* védelmének szervezete. Rousseau és Holbach ellentéte ott kezdődik, hogy egyikük negatív, másikuk pozitív előjellel látja el az egyenlőtlen magántulajdont. Ami Rousseau szerint „bűnös bitorlás”, az Holbachnál a „szorgalom” jutalma; a természetén kívül immár a „szorgalom” is különbséget tesz az emberek

⁷ Holbach, id. mű, 98. Az én kiemelésem — R. E.

⁸ Rousseau, id. mű, 246. Az én kiemelésem — R. E.

⁹ Holbach, id. mű, 85. Az én kiemelésem — R. E.

¹⁰ Rousseau: „A társadalmi szerződés...”, id. k. 39.

¹¹ A technikai munkamegosztás, az utóbbi években lábra kelt híresztelésekkel ellentétben, nem termelési viszony, hanem termelőerő. Ezt a nézetemet egy későbbi írásomban szeretném részletesebben kifejteni. — R. E.

¹² Rousseau: „A társadalmi szerződés...”, id. k. 36.

között, és a *technikai munkamegosztás máris összeolvad a társadalmival, az osztálykülönbség szükségességével. Éppen ebben áll a holbachi társadalomelmélet apologetikus tartalma: a társadalmi formameghatározottság feloldódik a technikai és természeti mozzanatokban, mert az osztályok a természeti eredetű technikai munkamegosztás szükségszerű együttműködési, s így végső fokon maguk is természeti produktumok.*

A tulajdon egyenlőtlenségének ellentétes értékelése a két gondolkodó eltérő társadalmi helyzetét tükrözi. Rousseau-t, a kispolgárt, felháborítják a gazdasági antagonizmusok, Holbach, a burzsoá középrétegek teoretikusa, rájuk sem hederít. A holbachi társadalomban az egyenlőtlenség természeti törvény, s az osztálykülönbségek, távol attól, hogy antagonizmusokká legyenek, egyenesen az *együtműködésnek, egymás kölcsönös szolgálatának feltételeiként* jelennek meg;¹³ így a társadalom maga is természeti képződménynek tűnik, és a *civilizáció a legteljesebb összhangban van a természet elveivel.* Ami ezt az összhangot időlegesen megsértheti, az nem a tulajdonviszonyokban gyökerezik, hanem a politika „*felhőregióiban*” játszódik le, *minden objektív szükségszerűség nélkül,* pusztán annál a *véletlennél* fogva, hogy az uralkodó saját jogtalan előnyeire használja fel a szerződésben ráruházott hatalmat. Ha a nép jogszerűen eltávolítja a zsarnokot, a rend helyreáll; semmiképpen sem áll helyre azonban a *történelem,* amelyet a klasszikus liberális színvonalról messze elmaradó össznépi mese éppúgy megsemmisít az ellentmondások eltussolásával, mint a romantikus antikapitalizmus vagy a kantizmus az ellentmondások feloldhatatlanságával.

Hogyan ítélik meg a munkamegosztást és a tulajdonviszonyokat az angol ipari kapitalizmus szószólói? A társadalom kölcsönös függőségeiben élő ember „*minden tekintetben boldogabb és elégedettebb, mint amilyen vad és magányos állapotban lehetett*” — mondja Hume.¹⁴ Smith már nem nyilatkozik ilyen felhőtlen optimizmussal. Szenvedélyesen ostorozza a munkások személyes szabadságába gázoló kényszertörvényeket (amelyek akadályozzák a munkaerő forgalmát), megkapó realizmussal ír a bérmunkás tömegek testi és szellemi elnyomódásáról, sőt — nem utolsósorban Rousseau hatására, akinek az egyenlőtlenség eredetéről szóló művét tüzetesen tanulmányozta — hevesen támadja a kirívó vagyoni egyenlőtlenségeket, *politikai* beavatkozást követelve akár a gazdasági automatizmus rovására is az érdekkellentétek, a társadalmi feszültségek csökkentése céljából. Smith rendszerében mindamellett a gazdaság autonómiája a döntő, a politika csupán alárendelt eszközként segíti a közjó ösztönös létrejöttét az önző magánérdekből. A család-elmélet dialektikája végül mindig helyreállítja a harmóniát, ezzel újra meg újra megszilárdítja a fennálló tulajdonviszonyokat, és a történelmet a termelőerők területére korlátozza, ahol a fejlődés valóban egyenesvonalú növekedésnek látszik; a dialektikát felfalja a tőkés viszonyok apológiája.

Rousseau nem a termelőerők növekedésére összpontosítja figyelmét, hanem a tulajdonmegosztásra, pontosabban szólva, arra a felismerésre, hogy a természet feletti hatalom terjeszkedésével megváltoznak a tulajdonviszonyok és a gazdasági egyenlőtlenség menthetetlenül lezüllesztzi az erkölcsöket. „A

¹³ „Mikor az emberek egymáshoz közelednek abból a célból, hogy társadalomban éljenek, szerződést kötnek, melynek értelmében szolgálatra kötelezik magukat egymás iránt, és tartózkodnak mindentől, amivel egymásnak árthatnának.” (Holbach, id. mű, 98.)

¹⁴ D. Hume: „A Treatise...”, id. k. 485.

természet látványa csak harmóniát és arányokat tárt elém — mondja hitvallásában Rousseau szócsöveként a szavojai káplán —, az emberi nem csak zűrzavart és összevisszaságot láttat! Az elemek között összhang uralkodik, de az emberek a káoszba merültek! Az állatok boldogok, csak a királyuk nyomorult! Ó, tökéletesség, hol vannak a te törvényeid? Ó, gondviselés, hát így kormányzod a világot? Jótékony lény, mivé lett a hatalmad? A gonosz, mint látom, ellepte a földet.”¹⁵ „Minél inkább magamba szálllok, annál tisztábban olvasom e szavakat lelkembe írva: Légy igazságos, és akkor boldog leszel! Pedig ha a dolgok jelenlegi állását figyeljük, ebből semmit sem találunk. A gonosz virul, az igaz embert elnyomják.”¹⁶ Erény és boldogság, erkölcsi törvény és valóság viszonyának ez a felfogása szögesen ellentétes mind Holbach, mind az angol etikai szentimentalizmus optimista nézeteivel, megfelelő viszont az *irodalmi* szentimentalizmus szellemének, és az uralkodó állapotok megítélésén kívül a következtetéssel is Kantot előlegezi: „Ha nem volna egyéb bizonyítékom a lélek anyagtalanságáról, csupáncsak az, hogy a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, az igaz embert pedig elnyomják, már ennyi is elég volna ahhoz, hogy elvessem minden kételyemet.”¹⁷

A helyzet reménytelensége nosztalgiát ébreszt a civilizáció előtti idők iránt. „Ha Négerföld valamelyik népének a főnöke volnék, kijelentem, hogy az ország határára akasztófát állíttatnék, és irgalmatlanul felkötteném rá az első európai, aki behatolni merészelné, és az első hazai polgárt, aki megkísérelné a távozást.”¹⁸ A civilizáció azonban, bármily üdvös lett volna is elkerülni, visszavonhatatlan tény, és a természet elleni harcunkban nem nélkülözhető. Rousseau határozottan állítja, hogy nem akarja felégetni a könyvtárakat, elpusztítani az akadémiákat, *sem arra szorítani az embereket, hogy érzék be a legszükségesebbel.*¹⁹ A társadalmi bajok a civilizáció termékei ugyan, és az emberiség egyetlen esélye, ha visszatér a természethez; de éppen az a kérdés, hogy helyreállítható-e a természeti állapotot a civilizált társadalmi szervezet fenntartása mellett, tehát az eredetnél magasabb fokon. A „Társadalmi szerződés” alapjában véve igenlően válaszol. Dialektikája a tagadás tagadásának példájául szolgál az „Anti-Dühring”-ben, és elhatárolja Rousseau-t mind a kantai dualizmustól — az erkölcsi törvény és a tapasztalati valóság örök időkre szóló kettősségétől —, mind pedig azoktól a dekadens és reakciós utódoktól, akik a „vissza a természethez” jelszót hol a hűbéri-patriarchális restaurációnak, hol a társadalomból való szökésnek és a civilizáció utópikus vagy éppenséggel barbár tagadásának ürügyéül szánják.

Mi magyarázza az ellentmondást a szavojai káplán borulátása és a „Társadalmi szerződés” bizakodó távlatai között? Hogyan gondolhatja Rousseau lehetségesnek az erény és a való világ összebékítését, ha máskor — mint később Kant — nem lát közöttük közvetítést, és a túlvilágra halasztja az erkölcs diadalát?

Az első mozzanat, amely az ellentmondást, ha nem tünteti is el, mindenestre áthidalja, az *ember kettős természete*. „Miközben az emberi természet felett elmélkedtem, két elütő alapelvevet véltem fölfedezni benne, melyek közül

¹⁵ J. J. Rousseau: „Emil vagy a nevelésről”, Második kiadás, Tankönyvkiadó 1965, 298.

¹⁶ Uo. 303.

¹⁷ Uo. 304.

¹⁸ J. J. Rousseau: „Discours sur les sciences et les arts”, Editions du Monde Moderne, Párizs, évszám nélkül, 122.

¹⁹ Uo. 128.

az egyik az örök igazságok tanulmányozásához, az igazságosság és az erkölcsi szépség szeretetéhez, az intellektuális világ birodalmába emelte őt, melynek szemlélete gyönyörűségére szolgál a bölcsnek. A másik alapelv mélyen le szállította önmagába, az érzékek uralma alá hajtotta, valamint a szenvedélyek alá, melyek amazok szolgálói, s a szenvedélyek segítségével hátráltatta mindazt, amire az előbbi elv átérzése indította. Amidőn éreztem, hogy magával ránt és szembeszáll velem ez a két gerjedelem, így szóltam magamban: Nem, az ember nem egy. Akarok és nem akarok, rabszolgának és egyben szabadnak érzem magam.”²⁰

Test és lélek dualizmusának — a munkamegosztás ideológiai lecsapódásának — platóni-keresztény hagyományát újítja itt fel Rousseau, annak a már két évszázados fejlődési vonalnak a kezdeményezőjeként, amely az empirikus és noumenális lét kanti kettősségén át halad az eldologiasult köznap világnak a kierkegaard-i „rendkívüliséggel”, a heideggeri „halálhoz-mért-léttel” vagy az újabban divatozó „nembeliséggel” alkotott dualizmusáig. A régi hagyomány új, polgári tartalommal telik meg: az utilitárius burzsoá képviseli a „test” birodalmát, és a helyzettől függően hol a citoyen száll síkra ellene, hol az úgynevezett „autentikus” burzsoá. Ezzel a párviadallal megkezdődik a polgári filozófia kettészakadása a *romantika* és a *mechanikus utilitarizmus* ágára, felbukkan az alternatíva a kiindulópontként szereplő elvont egyén abszolút belső szabadsága és a munkamegosztásos viszonyoknak való teljes kiszolgáltatottsága között.

Az alternatívát illetően a szavojai káplán úgy választ, ahogyan elvártuk tőle. „Minden cselekvés végső elve a szabad lény akaratában van. Ennél tovább menni lehetetlen. Nem a *szabadság* szónak nincs semmilyen jelentése, hanem a *szükségyszerűség* szónak.”²¹

Ebben a retorikus lángholásban elhamvad a mechanikai világkép egész ontológiája és ismeretelmélete. Szerves élet nem keletkezhet atomokból — állítja a káplán. „Nem tehetek róla, amiért nem tudom elhinni, hogy a passzív és holt anyag élő és érző lényeket hozhatott létre, hogy a vaksors értelmes lényeket hozhatott létre, s hogy az, ami egyáltalán nem gondolkodik, gondolkodó lényeket hozhatott létre.”²² A mechanikai világkép egyneműségével együtt Diderot hülozoizmusa is elvetendő, mert „ha igaz, hogy minden anyag érez, akkor miben pillantsam meg az érző lény egységét vagy az egyéni ént?”²³ A független egyén és a külvilág éles kettéosztásával Rousseau tolmácsa viszszaátér a dolgok minőségi széttagoltságának fordított mechanizmusához, az anyag önmozgása helyett istenbe helyezve a hiányzó egységet. Ugyanilyen megfontolásból, az *elvont egyén autonómiája* nevében hajlik a káplán a reformáció bensőségére a megismerés és az erkölcs terén. „Az általános és elvont eszmék a forrásai az emberek legnagyobb tévedéseinek”; ezért „tekintetemet mindenekelőtt magam felé kell fordítanom”, és a természet nyújtotta látványra figyelve, „a *belső hangra* kell hallgatnom”.²⁴

A tárgyi érdekeltégű utilitárius lény és a belső hangra figyelmező „autentikus” ember ellentéte, amely az imperialista korszakban meg fogja határozni

²⁰ Rousseau: „Emil...”, id. k. 298.

²¹ Uo. 301.

²² Uo. 296.

²³ Uo. 299.

²⁴ Uo. 293., 287., 319.

a polgári filozófia két fő áramlatát, már Rousseau idejében is egészen „modern” eszméket sugall. „Bizonyos borzongással szemlélem magamat, akit ideidobtak ebbe a tágas világegyetembe, ahol szinte elveszek” — vallja meg a káplán, Pascal hajdani és Heidegger majdani modorában.²⁵ De Rousseau nem Heidegger, fel tudja oldani a dualizmust az „autentikus” és a köznapi-tárgyi lét, a személyiség szabadsága és a civilizáció között. A társadalmi szerződés a civilizációs szervezettség fokán állítja helyre a szabad és „autentikus” életformát, a gazdasági egyenlőséget, amely az embereknek munkájukkal és szükségleteikkel arányos tulajdonán nyugszik. Ez a megoldás gyökeresen eltér Kantétól vagy a kierkegaard-i — heideggeri antropológia vonalától. A Kant-féle „autentikus” lét pusztán *erkölcsi* szabadság, engedelmesség a kategorikus imperativusznak az egyén *társadalmi feltételezettség nélküli*, autonóm döntésétől függően, amely teljességgel *magánügy*, és a *belső* szabadság körébe szorítva, konzerválja ennek ellentétét a *változatlanul hagyott* társadalmi külvilággal. A kierkegaard-i — heideggeri vonal lényege a külvilágtól való gondolati elszigetelődés minden tárgyi érdek barbár kikapcsolása útján; a dualizmus természetesen itt is megőrződik, sőt, a „Man” kizárásán alapuló „autentikus” lét kívánatos és nélkülözhetetlen előfeltételévé válik, éppúgy, mint azokban az ideológiai konstrukciókban, ahol a tudományos és művészi alkotómunkára, tehát bizonyos *szellemi* tevékenységekre korlátozott „autenticitás” áll szemben a „mindennapiságnak” a termelőmunkát és az osztályarcot is magába foglaló világgal, megismételve és rögzítve a munkamegosztást tükröző kettősséget „test” és „lélek” között. A rousseau-i szerződés más: nem *egyéni* és *szellemi*, hanem *társadalmi* és *gyakorlati* aktus; *nem az egyén belső-gondolati átalakítása, hanem a társadalom gazdasági újjárendezése*; nem a „*kivételességben*”, hanem a *mindennapok tárgyi tevékenységében* kívánja megvalósítani az „autentikus” lét szabadságát; és ezt a feladatot nem a kierkegaard-i „rendkívüliekre”, a heideggeri „tulajdonképpeniekre” vagy a „nembeliség” tudós és művész kiválasztottjaira bízva — akik egyébként arisztokratizmusukkal már a kategorikus imperativusz soványa egyenlőségét is felrúgják —, hanem a *termelőmunkát végző emberekre*. Világos, hogy ebben a dialektikában a *plebejus szemléleté* a legfőbb érdem, nélküle az ellentétek *vagy felismerhetetlenek, vagy nem közvetíthetők*.

Ezzel nagyjából feleltünk is arra a kérdésre, hogy miért látja Rousseau hol megoldhatónak, hol megoldhatatlannak a civilizáció és a társadalmi haladás ellentétét. Az ember kettős természetű, s a civilizációs egyenlőtlenségben elvadult, féktelen utilitarizmusa valóban összeférhetetlen az „erénnyel” és „igazságossággal”; eredeti jótulajdonságai azonban egyfelől megalapozhatják az egyenlőség társadalmát, másfelől megkaphatják ebben a társadalomban mindazt, ami virágzásukhoz szükséges. Más lapra tartozik, hogy a rousseau-i szerződés csupán elvont „*legyen*”, a történelemtől elszakadt „emberi természet” kategorikus imperativusza, és a társadalom anyagi törvényeitől távol, a moralizáló antropológia légkörében, voltaképpen az idejétmúlt naturális gazdálkodás mellett emel szót, a kistulajdonosi egyenlőség utópiájába fojtva a zsenge dialektikát. Ez a dialektika azonban *ugyaneből* az utópiából, pontosabban, ennek látszólagos realizmusából, megvalósításának vélt lehetőségéből született, s vele áll vagy bukik. Mihelyt kiálszik a hit az egyenlő tulajdon jogszerűségében és eszméjének realitásában, a rousseau-i dialektika

²⁵ Uo. 290.

ellentétei elvesztik a közvetítés kohézióját, széthulló elemeik pedig romantikus és dualista életfilozófiákban élnek tovább.

Amit a fentiekben egzisztencialista szóhasználatral „autentikus” létnek neveztünk, átvezet bennünket a burzsoá—citoyen viszony kérdésköréhez. Magát a heideggeri fogalmat azért vonatkoztattuk anakronisztikusan Rousseau-ra, hogy utaljunk rá: itt jelentkezik először a polgári filozófiának egy később kiteljesedő és mindvégig antropológiai szellemű fő témája, az utilitárius eldologiasulás ellen bevetett „igazi” emberi természet, a külső szükség-szerűségtől meg nem határozott, „igazi” személyiség témája. Ennek a „tulajdonképpen” személynek a szerepét Kant színpadán a kategorikus imperatívusz citoyen-törvényének subjektuma, a noumenális erkölcsi lény játssza el, a kierkegaard-i—heideggeri dekadenciában pedig, ahol az „általános ügy” már negatív előjelet kap, az utilitárius átlag-burzsoától „rendkívüli” magatartásával elhatárolódó és a tárgyi világ „mindennapisága” elől dacosan félrehúzódo ellenburzsoá.²⁶ A Rousseau-féle „autentikus” személy Kantéra is, a dekadenciáéra is hasonlít, és egyúttal mindkettőtől különbözik. Citoyen-életet él, mint Kantnál, de nem noumenális lény, hanem közönséges „empirikus” halandó; azonkívül nem pusztán citoyen, hanem burzsoá is, helyesebben a „tulajdonképpeniség” jegyével kitüntetett ellenburzsoá, csak hogy ebben a minőségében sem dezertál a társadalomból, mint egzisztencialista utódai, hiszen éppen a *társadalmi egyenlőség* megteremtésével sikerül visszaszereznie rangját, eredeti természeti romlatlanságát. *Az utilitárius burzsoá nem békíthető össze a citoyennel, de a romlatlan ellenburzsoá igen*, maga is az „autentikus” lét egyik formája lévén, akárcsak a citoyen, akivel ellentmondásos egységet alkot.

A burzsoá—citoyen viszony közelebbi megvilágítása érdekében térjünk vissza Rousseau erkölcsi szubjektivizmusának részben már érintett kérdésére. „Ha semmiféle erkölcsi hajlam nincs az ember kebelében, akkor hát honnan támad benne a csodálkozó elragadtatás a hősi tettek iránt, a rajongó lelkesedés a nagy lelkek iránt? *Mi köze az erényért való ilyetén rajongásnak a mi egyéni érdekünkhöz?*”²⁷ A holbachi erkölcs *természeti meghatározottságú*, mert a citoyen-magatartást a természeti eredetű burzsoá önérdék automatikus függvényének tekinti; a rousseau-i „erkölcsi hajlam” ellenben *az elszigetelt énnel a külvilággal való konfliktusa miatt az egyén autonómiájából* nő ki, és a velünk született lelkiismeret belső hangján szólal meg. Ennek a szubjektivizmusnak a számlájára írható Rousseau érzelmes vallásossága, amely türelme-sebb ugyan annál, sem hogy ne volna szálla a vakbuzgó hivatalos katolicizmus szemében, mégis legalább annyival alatta marad a kemény holbachi materializmusnak, mint amennyivel a gazdasági egyenlőség utopikus-idealista dialektikája felülmúlja a formális egyenlőség materialista védelmét. De ezt csak mellékesen említjük; pillanatnyilag fontosabb számunkra a szubjektivisták értelmezésű citoyen-erkölcs viszonya a burzsoá személyiség két ellentétes formájához. Az „általános ügynek” az egyén erkölcsi autonómiáján nyugvó képviselete sehogyan sem egyeztethető össze a tapasztalati külvilággal, ha az utóbbi a zabolátlan burzsoá utilitarizmus terepe; ebben a dualizmusban fog megrekedni Kant, a polgári dekadencia úttörője az osztály filozófiájának

²⁶ A mai burzsoá ideológia megértéséhez nélkülözhetetlen „ellenpolgár” terminus Maróthy Jánostól való.

²⁷ Uo. 309—310. Az én kiemelésem — R. E.

klasszikus korszakában, mert a formális egyenlőség híveként természetesnek találja az utilitárius magánérdekek korlátozatlanságát, a német nyomorúság részeseként pedig nem is álmodhat a francia felvilágosítók módjára az „általános ügy” társadalmi szintű megvalósításáról. Rousseau — és itt a magyarázata elméleti ingadozásainak — olykor kétségbeesetten ítéli meg az önérdék fennálló világát, de végül mégis felülkerekedik benne a hit, hogy ez a világ *gyakorlatilag átalakítható*, a civilizációból eredő vagyoni egyenlőtlen-ségeket ismét felválthatja a *gazdasági egyenlőség*, az utilitárius erkölcsöt az „emberi természet” ősi romlatlansága, és az így kialakuló társadalom újfajta egyénei a citoyen-erkölcs törvényei szerint fognak élni.

Az egyenlőség társadalmi új problémát vet fel: azt, hogy miképpen lehetséges a *közvetítés* a burzsoá- és a citoyen-életforma között, mivel a tulajdonviszonyok egalitárius átrendezése nem a két oldal ellentétét, hanem csak ennek közvetíthetlenségét szünteti meg. A nehézségről a „Társadalmi szerződés” híres sorai számolnak be: „Aki hivatva érzi magát valamely népet államilag szervezni, annak tudnia kell megváltoztatni, hogy úgy mondjam, az emberi természetet; minden egyént, ki *önmagában teljes és önálló egész*, részévé kell átalakítania egy nagyobb egésznek, melyből az egyén bizonyos tekintetben létét és életét kapja, hogy a pusztá testit és *független* lét helyébe, melyet a természet nyújt, a szellemi-erkölcsi és *részjellegű* életet állítsa. Egyszóval, meg kell fosztania az embert sajátos képességeitől, s helyettük más, természetétől idegen erővel kell őt felruházni, melyeket csak mások támogatásával aknáthat ki.”²⁸ Ebből adódik, hogy „az alapvető feladat: a társulásnak olyan formáját találni, amely egész közös erejével védi és oltalmazza minden egyes tagjának személyét és tulajdonát, amelyben azonban minden egyes, *habár egyesül a többivel, csakis önmagának engedelmessé válik, és éppoly szabad marad, mint azelőtt volt*.”²⁹ Ha a két ellentétes oldal — az egyén és az összeség — a szerződés közvetítésével dialektikus egységbe kapcsolódik, megtaláltuk a keresett társulást: mert „kivétel nélkül megszerezük minden társunk felett ugyanazt a jogot, melyet neki magunk felett engedünk”, azzal pedig, hogy „mindegyikünk a *közakarattal* legfelsőbb kormányzása alá bocsátja” személyét és teljes erejét, „kárpótlást kapunk veszteségünkért, s több erőt annak megtartására, amink van”.³⁰

A „Társadalmi szerződés”-ben „alapvetőnek” mondott feladatot Rousseau másutt így foglalja össze: „Minden azon múlik, hogy kárt ne tegyünk a természeti emberben, amikor a társadalomhoz alkalmazzuk.”³¹ Nem a civilizációtól megrontott utilitárius burzsoá igényli ezt a gondosságot, hanem a „természeti ember”, az „autentikus” ellen-burzsoá, aki maga sem citoyennek születik, és „független létét” mesterségesen kell „részjellegű létté” alakítania, anélkül, hogy szabadságát feladná. Pontosan ebben rejlik a burzsoá-citoyen viszony rousseau-i sajátossága, a dialektikus mag, amelyet akkor értékelhetünk csak igazán, ha összehasonlítjuk a szóban forgó viszony metafizikus értelmezéseivel, illetve az általuk meghatározott ismeretelméleti vagy ontológiai elképzelésekkel a különös és az általános kapcsolatáról. A keverék-formákat

²⁸ Rousseau: „A társadalmi szerződés...”, id. k. 62–63. Az én kiemelésem — R. E.

²⁹ Uo. 26. Az én kiemelésem — R. E.

³⁰ Uo. 28.

³¹ J. J. Rousseau: „Julie ou la Nouvelle Héloïse”, V. rész, VIII. levél, Garnier-Flammion, Párizs 1967, 463.

nem számítva, ezek az elképzelések a következőképpen csoportosíthatók: 1. az általános elnyomja a különöst (hagyományos racionalizmus); 2. a különös felgöngyölti az általánost (Hume agnoszticizmusa, majd a dekadencia korszakában a polgári filozófia mindkét fő vonala); 3. az ellentétek közvetítés nélkül azonosak (Holbach); 4. az ellentétek közvetíthetetlenek (Kant).

Az első két pont Rousseau esetében azonnal kiesik: a kispolgári demokrácia ideológusa nem áldozhatja fel a különös, az egyén önállóságát — amely egyébként nemcsak kispolgári és nemcsak demokratikus álláspontról védhető —, másrészt citoyen-magatartást követel az egyéntől a politikai feladatok elsődlegessége és a kistulajdonosi egyenlőségnek a gazdaság ösztönös menetével össze nem egyeztethető célkitűzése nevében. Az ellentétek közvetlen azonossága szintén lehetetlen: a vagyoni egyenlőtlenség merész ellenfele nem táplál olyan illúziókat, hogy az önző magánérdek valaha is tartósan számot vetne a közérdekkel. A két oldal mégsem marad közvetíthetetlen, mint később Kantnál, mert a plebejus Rousseau őszintén hiszi, hogy a polgárok, ha egyenlő tulajdonnal fognak rendelkezni, visszakanyarodnak a civilizált harácsolástól az önzetlen őstermészethez, és önként alávetik magukat a „közakarathnak”. De még így sem lesznek automatikusan citoyenné. Az egyenlők társadalmának tagjai *független kistulajdonosok*, mindegyikük „teljes és önálló egész”, nem úgy, mint a kölcsönös segítség holbachi társadalmának egymástól függő emberei. A történelmileg túlhaladott gazdasági eszmény vezet rá Rousseau-t az egyén „önálló” és „részjellegű” életének *ellentétére*, majd az ellentétek *dialektikus egységének* kutatására.

Maga az ellentét nem új felfedezése a polgári filozófiának. Már Hobbes is kifejtette, csak más megvilágításban. Társadalmi szervezetre vagy államhatalomra Hobbes szerint azért van szükség, hogy a fejlődés magasabb fokozataként könyörtelen diktatúrával vessen véget az egyéni függetlenség, a „bellum omnium” természeti állapotának. Ebben az abszolutisztikus elméletben a tagadás mozzanata — a társadalom — megsemmisíti a mozgás előző fokát és a dialektikát.

Rousseau, a demokrata, másképp látja a történelmet. A „természeti állapot” valóban a szabad és független egyének világa, de nem a „bellum omnium”-é; és ellenkezőleg, az utóbbi csak a magántulajdonnal, a civilizációval, a szabadság elvesztésével lép fel, és a kérdés pontosan az, hogy milyen legyen a tagadás *dialektikus* módja, hogy őrizhetjük meg a fejlődés magasabb szintjén, a természeti állapotot *megszüntető* társadalmi szervezetben, az előző szint természetadta szabadságát és függetlenségét.³²

A „Társadalmi szerződés”-nek az a kísérlete, hogy a szabadság *természeti a prioriját* átültesse a társadalomba mint *nem-természeti* képződménybe, a *társadalom*, a *természet* és az *ésszerűség* fogalmainak kettős értelmezését eredményezi.

A társadalom egyrészt a civilizáció, az egyenlőtlenség közege, és ennyiben negatív előjelet kap a korábbi történelmi fokhoz képest; másrészt — mint termelőerő — előbbre van a fejlődésben, és minden tekintetben rászorgálna a pozitív értékjelre, ha ahhoz az alapelvhez igazodna, hogy „a társadalmi állapot csak addig üdvös, amíg valamije mindenkinek van, és senkinek sincs túlságosan sok”.³³ A „vissza a természethez” jelszó nem arra buzdít, hogy

³² „Lemondani a szabadságról annyi, mint lemondani emberi létünkéről, emberi jogainkról.” („A társadalmi szerződés...”, id. k. 19.)

³³ Uo. 39.

számoljuk fel vagy hagyjuk faképnél a társadalmat, hanem arra, hogy *alakisuk át a tulajdonviszonyokat*; a társas életmód, előnyösebb lévén a természet elleni harcban, mint az eredeti természeti állapot, magasabbrendű a tagadott mozzanatnál, *ha* magába foglalja ennek pozitív sajátosságait, az egyenlőséget, az egyéni szabadságot és függetlenséget.

A dialektikus tagadáshoz kapcsolódik a „Társadalmi szerződés” „alapvető feladata”, a közvetítés két ellentétes oldal között. Az egyik oldalon a szabad személyiség áll, a másikon e személyiségnek saját természetétől idegen, „részjellegű” „szellemi és erkölcsi” élete, a citoyen-lét, amelynek az ősalapothoz viszonyított történelmi helye és értéke felől Rousseau nem hagy kétséget. A kötelesség szava — írja — csak „a természeti állapotból az állampolgáriba” való átmenettel „győzi le . . . a fizikai ösztönt, s a jog a vágyakat, úgyhogy az ember, aki eddig csakis önmagára volt tekintettel, rákényszerül más elvek szerint cselekedni, és fontolóra venni mindent, mielőtt engedne hajlamainak”.³⁴ Ebből következik, hogy „minél inkább gyengülnek és elenyésznek a természeti erők, s minél nagyobbak és állandóbbak az újonnan megszerzettek, annál biztosabb és tökéletesebb az állami szervezet; és így csak akkor mondhatjuk, hogy a törvényalkotás a lehető legnagyobb tökélyt érte el, ha *minden egyes polgár csak az összes többivel együtt képvisel vagy érhet el valamit*, s ha az összesség megszerzett erőtömege nagyobb az összes egyének természeti erőinek összegénél”.³⁵ Az erkölcs tehát, mint a „közakarathnak”, az egyének politikai együttműködésének eszköze, *tagadja a természeti állapotot és eltávolodik tőle*, de *éppen ezzel válik a fejlődés mércéjévé*.

Így kerül az értékrend élére a citoyen közösségi élete, amelyet *társadalmi és szellemi* jellege választ el a modern irracionalista dekadenciától, a kategorikus imperativusztól pedig az, hogy történelmileg alakult ki, és társadalmisága nem pusztán erkölcsi-szellemi magatartás, hanem a közvetlen demokrácia *politikai gyakorlata*. Ne feledjük azonban, hogy a társadalmi szervezet *célja* az ellentétpár másik oldala, az *egyén*: hogy a citoyen-erkölcsnek a természettől való eltávolodással a „vissza a természethez” jelszót, az ősi egyenlőség és függetlenség helyreállítását, egyszóval a *burzsoá* életformát, illetve ennek egyik változatát kell szolgálnia. A társadalmi szervezet van hivatva megvédelmezni az elvont egyén — az adott esetben a kistulajdonos — feltétlen autonómiáját; a társadalomban viszont a független egyén kénytelen egy nagyobb egészbe illeszkedni és alkalmazkodni ehhez a külsőhöz, holott minden külső meghatározottság sérti feltétlen autonómiáját. A „Szerződés” „alapvető feladata” — a citoyen-magatartás és a burzsoá függetlenség viszonya — erkölcsi terminusokban lép elénk, és az egyén autonómiája alapján oldódik meg. Nincs erkölcsi cselekvés *szabad akarat* nélkül;³⁶ ha tehát a citoyen-lét *erkölcsi* magatartás, akkor szabad akaratunk határozza meg, és az önként vállalt, a közösségnek önként és mindenki által egyenlőképpen alárendelt „részjellegű élet” nem sérelme, hanem előfeltétele az egyén függetlenségének.

A citoyen-eszme moralizáló idealizmusa végeredményben abból ered, hogy az emberi kapcsolatokat az elvont egyén szemszögéből megítélő polgári tudat

³⁴ Uo. 33.

³⁵ Uo. 63. Az én kiemelésem — R. E.

³⁶ A szabad akarat feladása „megfosztja minden cselekvésünket az erkölcsi elemtől”. (Uo. 19.)

sem a régi típusú vallási eszméket nem fogadja el, sem a társadalom objektív mozgástörvényeit nem közelítheti meg, és csak a „természetes” vagy „természetellenes”, az „ésszerű” vagy „ésszerűtlen”, az „igazságos” vagy „igazságtalan” kategóriáiban képes a társadalmi viszonyokról véleményt formálni. A „független” egyén számára a „közérdek” parancsa elvont „*legyen*”-né lesz, az *autonóm öntudat tárgyi feltételezettség nélküli törvényévé*, amely a priori elvként áll szemben az empirikus világgal, és a „részjellegű élet” követelményeként az egyéni függetlenséggel. Nehéz volna eltéveszteni a Kanthoz vezető szálat; azt azonban ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy Rousseau citoyen-törvénye az egyenlőség helyreállításával függ össze, és a kategorikus imperatívusszal ellentétben a *társadalom* — nem pusztán az egyén — gyakorlati irányításának törvényeként jelenik meg.

A civilizáció citoyen-szellemű bírálata az „ész” szerepét illetően is kettős állásfoglalásra készíti Rousseau-t. Az „ész” egyfelől a számító önérdék ügynöke, és oly visszataszító az „autentikus” ellen-burzsoá szemében, hogy meggyűlölteti vele saját korának, a felvilágosodás évszázadának racionalizmusát. „A vallástalanság és általában a gondolkodó és filozófiai szellem az élethez tapad — hangoztatja antiintellektuális vádiratában a szavojai káplán —, elférfiatlanítja és lealjasítja a lelkeket, az egyéni érdek fertőjébe, az emberi én elvetemültségébe rántja az összes szenvedélyeket, s így észrevétlenül aláássa minden társadalom igazi alapjait. Ugyanis az, ami az önérdékekben közös, csekély fontosságú dolog, méghozzá annyira, hogy sohasem fogja ellensúlyozni azt, ami ellentétes bennük.”³⁷ Az utilitarizmus és az „ész” (vagy „logika”, vagy „természettudomány” stb.) effajta rokonítására nagy jövő vár még a polgári filozófia romantikus-ellenpolgári ágán, ahol lépten-nyomon ráhúzzák az „észre” (a „logikára”, a „természettudományra” stb.) a vizeslepedőt, kimutatva róla, hogy mechanikus szkémákba gyömöszöli az eleven „életet”, nélkülözi a „tulajdonképpeniséget”, mi több, „burzsoá” jellegű. „Az ész gyakran megcsal bennünket — mondja a káplán —, s bizony nagyon is megszerzettük a jogot arra, hogy visszautasítsuk. Ám a lelkiismeret sohasem csal meg. Ami az ösztön a testnek, az a lelkiismeret a léleknek. Aki őt követi, a természetnek engedelmeskedik, s nem kell attól tartania, hogy eltéved.”³⁸

A „természet” ebben az esetben az *öszönök* prelogikus birodalma, és mind a történelemben, mind az értékrendben megelőzi az „észt”, a civilizáció társadalmát. A civilizáció azonban Rousseau felfogásában még nem mítosz, hanem kézzelfogható valóság, a vagyoni és születési egyenlőtlenség gyűlöletes rendje, amely korántsem végzetszerűen nehezedik az emberi életre. A feudális „ésszerűtlenséget” fel kell váltania a citoyen-magatartás erkölcsi-szellemi törvényén nyugvó társadalomnak, a tekintély uralmát a lelkiismeret és az ész parancsainak. „Őszintén keressük az igazságot? Akkor ne adjunk semmit sem a születéssel járó jogokra, sem az atyák és a lelkészek tekintélyére, hanem idézzük a lelkiismeret és az ész ítélőszéke elé mindazt, amire ők bennünket gyermekkorunk óta tanítottak. Nekem aztán hiába kiáltják: Vesd alá eszedet. Aki megcsal, ugyanezt mondaná . . .”³⁹ Az ész ezúttal az erkölcsi autonómiával rendelkező elvont egyén antif feudális citoyen-törekvéseinek eszköze,

³⁷ Rousseau: „Emil...”, id. k. 341.

³⁸ Uo. 309.

³⁹ Uo. 322.

és ebben a minőségében éppoly összeférhetetlen az utilitárius ésszel, mint ez a lelkiismerettel vagy a citoyen a közönséges burzsoával; illetve éppúgy összefér a lelkiismerettel, mint a citoyen az „autentikus” ellen-burzsoával. Az ész és a lelkiismeret a *bensőség* közös nevezőjére kerül, a vallással egyetemben, amelynek nincs szüksége kinyilatkoztatásra, mert isten „az emberek szívéhez beszél”.⁴⁰ Ez a szubjektivizmus később, a citoyen-eszmények szeretefoszlása után, a „tulajdonképpeniség” irracionalista reakciójába torkollik, egyelőre azonban rációval és forradalmi pátozzsal telíti az antifeudális osztálytartalom.

*

A „természet”, a „társadalom” és az „ész” fogalmainak tartalmi kettőssége a valóságos emberi viszonyok és az utopikus eszmény, a belső meghatározottságú citoyen-törvény ellentétére utal, amely kibékíthetetlen, ha a viszonyok az egyenlőtlenségen alapulnak, de a gazdasági egyenlőség távlatában közvetíthetőnek mutatkozik. *Ennek* az egyenlőségeszmének a realitásában hitt Rousseau, ezért vélte lehetségesnek azt a társadalmat, ahol az erkölcsi törvény *magának a tapasztalati világnak a működési elve*, és szerves egységet alkot vele. Ilyen egység csak a vagyoni egyenlőség álláspontjáról gondolható el, bár a kistulajdonosi korlátoltság miatt még a kérdésfeltevés sem haladhatja meg az antropológiai moralizálás kereteit és kategóriáit. Kant, a sajátosan német kiadású *formális* egyenlőség filozófusa, már nem fog közvetítőt találni az erkölcsi és a tapasztalati világ között; hogy miért nem, arra részben Voltaire példája világít rá, jóval „A gyakorlati ész kritikája” előtt, és mentesen a német idealizmus spekulatív elvontságaitól.

„Ha a Föld olyan volna, amilyennek lennie kellene — írja Voltaire —, vagyis ha az ember mindenütt könnyen és biztosan megtalálná rajta táplálékát és a természetének megfelelő éghajlatot, nyilván szóba sem jöhetne, hogy az egyik ember szolgáivá tegye a másikat . . . Mert mire való a szolga ott, ahol nincs szükség semmiféle szolgálatra? . . . Más szóval, minden ember szükségképpen egyenlő lenne, ha nem volnának szükségleteik.” Mihelyt azonban elhagyjuk a feltételes módot, és a kanti noumenont előrejelző paradicsomi túlvilágról visszatérünk a valóságba, be kell látnunk az egyenlőség irrealitását. „Az emberi társadalom, mivelhogy olyan, amilyen, csak akkor állhat fenn, ha van bizonyos számú hasznos ember, akinek semmije sincs. Mert nyilvánvaló: egyetlen gazdag ember sem fogja otthagyni a maga birtokát, hogy megművelje a tiédet; és ha egy pár cipőre van szükséged, nem valamegyik titkos tanácsos fogja neked elkészíteni. Szóval az egyenlőség a *legtermészetesebb valami*, ám egyúttal a *legnagyobb agyrém*.” Mi hát a teendő? „Mindzen embernek jogában áll, hogy *szíve mélyén* tökéletesen egyenlőnek tartsa magát a másik emberrel. Ebből nem következik, hogy a szakács megparancsolhatja gazdájának, a bíborosnak, készítse el neki az ebédet. Viszont a szakács elmondhatja *magában*: 'Ember vagyok, akár a gazdám; én is sírva jöttem a világra, mint ő; ha a törökök meghódítják Rómát, és én bíboros leszek, gazdám pedig szakács, minden bizonnyal alkalmazni fogom.' Ez az egész beszéd okos és helyes, de azért *addig, amíg a törökök el nem foglalják Rómát, a szakácsnak végeznie kell a dolgát, vagy az egész emberi társadalom összeomlik.*”⁴¹

⁴⁰ Uo. 320.

⁴¹ Voltaire: „Filozófiai ábécé”, Phönix, Budapest 1944, 66—69. Az én kiemelésem. — R. E.

Az egyenlőséget tehát mélységesen tiszteljük mint erkölcsi eszmét, gyakorlati megvalósítását viszont, amely egyébként is pusztá *szerepcsere*, elhalasztjuk ítéletnapig, mert — megintcsak anakronisztikus szóhasználatlál élve — *egy dolog az elvont ember „noumenális” bensősége, és egészen más dolog a mindennapok empirikus társadalmi külvilága.* A formális egyenlőségeszme szervi dualizmusának rendkívül találó — mert szemérmetlenül cinikus — megfogalmazásával Voltaire, aki máskülönbén ellenzi a külön lelki szubsztanciát, közelebb kerül a kereszténységhez, semmint óhajtaná, hiszen az egyenlőséget a *lélekbe* számúzi, szembeállítva ezt a fizikai valósággal. Voltaire azonban éppenséggel nem az erkölcsi túlvilág sajtófőnöke, és nem lesz hűtlen isten létét is hasznossági érvekkel bizonygató praktikizmusához. Bár az egyenlőségre vonatkozó nézeteiben a kanti dualizmus csirázik, az „erény” meghatározásakor már a szokásos liberális vonalat követi, közvetlenül azonosítva a helyesen értelmezett burzsoá önérdéket a közösségi érdekekkel: „az erény jótettek kicserélése . . . társadalomban élünk, tehát csak az igazán jó nekünk, ami a társadalomnak jó”.⁴²

A közvetlen azonosságnak ezzel a típusával Holbach rendszerében találkoztunk. De lehetséges egy másik típusa is, amelyben nem a citoyen hasonló az utilitárius burzsoához, hanem megfordítva, a burzsoá lesz eredendően citoyenné, olyan „autentikus” ellenpolgárrá, amilyenről Rousseau ábrándozott. Ennek a különleges felfogásnak Saint-Just a megszólaltatója — meghozzá alighanem az egyetlen —, akit a mérsékelt felvilágosítóktól az adott kérdésben az különböztet meg, hogy „természeti emberéről” letisztítja az utilitarizmust, Rousseau-tól pedig az, hogy a citoyenséget a „természeti ember” vele született tulajdonságának és nem a társadalom produktumának tekinti. „A természeti állapotban élnek az emberek igazi társadalmi életet, lévén életelvük a szeretet. A politikai állapotban az emberek vad életet élnek, mivel életelvük az erőszak.”⁴³

A természeti állapot és a civilizáció értékelésében Saint-Just Rousseau nyomdokain halad, és mint az abszolutizmus minden ellenfele, élesen bírálja Hobbest. „Ha a természetben élő embert kegyetlennek és gyilkos indulatúnak ábrázolják, nem tudnak többé másféle kiutat elképzelni, mint a népek erőszakhatalommal való kormányzását . . . Az uralkodó számára nem hiányzik az ürügy ahhoz, hogy erőszakot tegyen a természetben, ha a természetet a vadság és a bűnök állapotának ábrázolják.”⁴⁴ Az igazság ezzel szemben az, hogy a vadság és a bűnök az uralmi és szolgasági viszonyokat, nem pedig a természetet jellemzik. „Ilyenképpen a Földet jelenleg csak vadak népesítik be, és a leggyengédebb szív a legerősebb képzelet segítségével is csak nehezen tudja felfogni az első társadalom harmóniáját, oly nagy az emberi szellem elfajulása . . . A művészetek, a felvilágosodás és a tudományok, melyeket ma imádnak, csupán az elkárhozott szerencsétlenek számára értékesek . . . Ha a művészetek nem annak jelei, hogy az ember vaddá vált, miért volnának az emberek annál kegyetlenebbek és gonoszabbak, minél műveltebbnek vélik magukat? Tudásunk nagy része romlottságunk következménye; idézzük fel az ártatlan lények képét: ezeknek kevés felvilágosodásra volt szükségük.”⁴⁵

⁴² Uo. 75.

⁴³ Saint-Just: A természetről, a polgári állapotról, a politikai társadalomról vagy a független kormányzat elveiről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/5—6, 799.

⁴⁴ Uo. 780., 790.

⁴⁵ Uo. 780., 800.

A hanyatlásnak az az oka, hogy az emberek, akik személyes függetlenségükön alapuló társadalmat alkotnak, a külső hódítás ellen „politikai testületet vagy erőszakhatalmat” létesítenek, és „ez az erő lesz azzá a fegyverré, melyvel a népnek egy kis része elnyomja a nép egészét, holott valójában a hódításnak való ellenállás fegyvere”. Ennek az intézménynek tulajdonítandó, hogy „mindenki mindenki ellen felfegyverkezve él, miként az egymás számára idegen fajú állatok hordái”; hogy „a politikai lény hiába keresi társát: minden ember elszigetelt, és annál nagyobb az ember magánya, minél erősebb a hatalom”. Az emberi nem romlásáért tehát a politikai erőszakot terheli a felelősség: ez az, ami az egész biztonsága nevében megsemmisíti az egyese- ket, „ahelyett, hogy e biztonságot az egyének függetlenségével kapcsolná össze”, és megőrzés ürügyén „mindent elragad az embertől”, felcserélve a társadalmi köteleket az erőszaknak saját feszültségük következtében szét- szakadalmi kapcsolataival.⁴⁶ A politikai erőszakon nyugvó polgári törvény „az embert a kereskedelem tárgyává teszi, áruvá változtatja, és az ember árát a dolgok ára határozza meg. És mivel vitathatatlan, hogy minden dolog értéke különböző, az ember és a dolog összekeveredvén a polgári véleményben, az emberek egyenlőtlenek lesznek, ahogy az egyik dolog egyenlőtlen a másikkal.” Ámde „abban a pillanatban, amikor az egyenlőség megszűnik, a társadalom nincs többé, mert az egyenlőtlenesség nem más, mint erőszak, és az erőszakon alapuló társadalom csupán a vadak aggregátuma”. „Ó, emberek — kiált fel e bomlás láttán Saint-Just —, a jog, mely által szabadok vagytok, ugyanaz, mint amely által elnyomók vagytok!”⁴⁷

Robespierre kivételes tehetségű harcostársának forradalmi radikalizmusa dialektikus történelemszemléletet ígér: a szabadság természeti állapota át- csap önmaga ellentétébe, a vagyoni egyenlőtlenesség társadalmába, majd en- nek tagadása következik a kiindulópontozó való visszatérés útján. Mintha Rousseau-t hallanánk. De a különbség is szembeötlő. Rousseau a természet elleni harc gazdasági fejleményeire, az emberi termelőképesség szükségszerű növekedésére vezeti vissza a tulajdonviszonyok változását, Saint-Just pedig politikai tényezőkre. Véleménye szerint „a hatalom születése a társadalom- test halálát jelenti”; maga a természet törvény nem ismer el semmiféle tekin- télyt, semmilyen „elkülönült erőt, amely a szuveréntől független” volna, köv- etkezésképpen „minden hatalom törvénytelen”, „mindenfajta törvényhozás- nak el kell tűnnie”.⁴⁸

Ez a felfogás a maga korában és polgári talajon a lehető legradikálisabb. A feudális abszolutizmust mások is támadják, de Saint-Just minden politikai hatalmat pellengérré állít, a születésben levő burzsoá államot sem kímélve. Kérdésfeltevése meghaladja ezzel a polgári horizontot, és történelmi általá- nososságra tesz szert. Valóban: „a szuveréntől független, elkülönült erő”, amíg csak létezik, szükségképpen „magában hordja az elnyomás magvát”, aminek egyedül az vethet végét, ha megszűnik a rögzített munkamegosztás irányítók és végrehajtók között. A kommunista öngazgatással elhárul, vagy legalább- is eltompul majd ez a probléma, burzsoá rendszerben viszont nincs rá felelet. Igazán jelentős gyakorlati problémaként, a hatalom jellegének döntő fontos-

⁴⁶ Uo. 780., 788.

⁴⁷ Uo. 785., 797., 789.

⁴⁸ Uo. 789., 787., 792., 784.

ságú kérdéseként a kommunizmus világméretű győzelméig vezető átmeneti korszak idején jelentkeznek, és csak a marxizmus klasszikusainak a proletárdiktatúrára vonatkozó útmutatásai szerint oldódhat meg, a közvetlen termelők osztályai és az értelmiség közötti különbségek maximális csökkentésével, illetve a tömegek és az intézmények dialektikus kapcsolata alapján, amelyben a végrehajtók, mint a hatalom és a termelési eszközök valódi birtokosai, közvetlenül ellenőrzik és irányítják saját irányító hatalmi szerveiket a termelésben és az elosztásban, az anyagi és szellemi kultúra minden területén. De amíg a socialista demokrácia távlatai meg nem nyílnak legalább az elmélet számára, addig természetesen az *anarchikus ösztönösség mutatkozik a bürokratikus kormányzati formák egyetlen radikális ellenszerének*. A tagadásnak ez a fajtája szembeszáll a maga módján a polgári demokrácia illúzióival, és antibürokratizmusa mellett ennek köszönheti *mai népszerűségét*. Olyan helyzetben azonban, amikor egyrészt van már marxista perspektíva, és a tömegeknek a kapitalizmus ellen a szervezetség a legfőbb fegyverük, másrészt az intézmények általános és elvi tagadása a proletárdiktatúrára is kiterjed, az egykor forradalmi felfogás reakcióssá válik.

A politikai intézmények anarchista megítélése tereli Saint-Justöt a dialektikus kezdeményezések felől a metafizikához. Érdemes ezzel kapcsolatban röviden összevetni gondolatmenetét Rousseau-éval.

Rousseau az elvont egyén szokásos robinzonádjával kezdi, és az emberek társulását a „független” természeti állapot ellentétéként kezeli. A társadalom ebben a minőségében részint negatív tagadása a természeti állapotnak, mert civilizációs egyenlőtlenséget teremt, részint pozitív tagadása, mert új termelőerő, amely a természet elleni harcban nagyobb „erőtömeget” képvisel az egyéni erők pusztá összegénél. Mint pozitív jelelenség, alkalmas rá, hogy tagadja önmaga negatív alakját, és a szerződés közvetítő aktusa révén egyesítse a társadalmi együttélésnek megfelelő „részjellegű” életet ellentétével, a természeti állapot egyéni függetlenségével. Robinzont a civilizációs egyenlőtlenség társadalma tagadja, ezt az egyenlő és együttműködő Robinzonoké; a történelem a tagadás tagadásának háromszakaszos *formális* törvénye szerint zajlik le, amelynek — bármi legyen is a *tartalma* — az a *lényege*,⁴⁹ hogy a második tagadás az előző, ellentétes mozzanatok szintézise.

Saint-Just anarchizmus megíúsítja a dialektikus tagadást. Az emberek eredendő, természetadta társadalmiságának eszméje, amely minden politikai hatalom törvénytelenységének indokolásául szolgál, mérhetetlenül szociálisabb kiindulópont ugyan a robinzonádoknál vagy a burzsoá individualizmus bármely alakzatánál, és akár az őstársadalom megsejtésének is felfogható, de a társadalmat beolvasztja a természetibe, és a közösségi lényt közvetlenül azonosítja a független egyénnel, a kistulajdonossal. Így történik, hogy az egyenlőtlenségnek a gazdasági oldalt mellőző, egysíkúan politikai értelmezése elmosza a dialektikus lehetőségeket rejtő ellentmondásokat, kilúgoz az első tagadásból, a természeti állapotot követő civilizációból, minden pozitív vonást, úgyhogy a második tagadás nem az előző mozzanatok szintézise lesz, hanem az antitézis megőrzés nélküli megszüntetése, egyszerű visszatérés az eredeti állapotában helyreálló tézishez.

⁴⁹ A *tartalom* és a *lényeg* nem feltétlenül azonos: a forma *tartalma* más, mint a forma *lényege*.

Összefoglalva az eddigieket, a következőképpen vázolhatjuk a polgári filozófia erővonalait.

Az ipari tőke felülkerekedése nyomán az önállósuló burzsoázia meghúzza a halálharangot a hagyományos racionalizmus felett: az általános abszolút uralma ugyanis egy eleve meglévő ontológiai és logikai rendbe temeti a minden jelentőségétől megfosztott különöst, és ez a világkép nem tükrözheti az újkorszakot, amikor a konkurrencia az egyén feltétlen autonómiáját, az ütköző egyedi mozgások véletlenszerűségét sugallja, a tapasztalati megismerés pedig, részint a technika, a természettudományok és a pénzcserélés szükségletei, részint az antifeudális politikai és ideológiai szükségletek miatt, nem szorítható háttérbe többé. Kezd kibontakozni a tőkés termelési módnak az a lényegi ellentmondása, hogy a termelőerők — a természet feletti hatalom — növekedésével csökken a társadalmi viszonyok tudatos ellenőrzésének lehetősége. A burzsoázia Robinzonokból tevődik össze, akik azonban a gyorsan fokozódó munkamegosztás függvényei, és ez a polarizált állapot, a személyi függetlenség az egyik oldalon és a személytelen piac uralma a másikon, a „belső” és a „külső” világ egymást kizáró ellentéteként csapódik le az osztály ideológiájában. A természet technikai elsajátítása összenő a burzsoá formameghatározottsággal, a tőkés munkamegosztás áttekinthetetlen viszonyaival, amelyek a tudatos irányítás hiánya folytán mint *természetiek* jelennek meg, és a történelmi körülményektől függően hol az abszolút szükségszerűség, hol az abszolút véletlen látszatát öltik, azaz mindenképpen a *mechanikus szemlélet* tárgyává lesznek. Ebben a külső jelenségvilágban, ahol a természet egybeolvad a természetivé deformált társadalommal, az igenlő vagy „beilleszkedő” magatartást az *utilitarizmus* képviseli, az általános összefüggések megragadására alkalmatlan, mert tudatosságát illetően az elvont egyén szintjén megrekedő *practicista gyakorlat*, amelynek Hume az ismeretelméleti klasszikusa. De a külső viszonyok csak azért dologiasulnak el, mert Robinzonok között szövődnek, akik egyrészt *abszolút autonómiát* tulajdonítanak önmaguknak, másrészt lehetetlen nem részt venniük saját viszonyaikban, ahol személyes autonómiájuk — viszonyaik személytelenségének előfeltétele — tökéletesen megsemmisül, noha egyúttal szakadatlanul újratermelődik, hiszen a zárt én és az eldologiasult társadalmi külvilág egymás elválaszthatatlan alapjai. Az ellentmondásos mozgás állandó feszültségében a pólusok annál erősebben taszítják egymást, minél szorosabban összetartoznak: így az egyén autonómiája abszolút belső szabadsággá, a meghatározatlanság és tárgynélküliség korlátlan szabadságává lesz, és a „tiltakozás” végleteként kerül ellentétbe a „beilleszkedés” *mechanikus* végletével. E két szélső pont között végzi csillapíthatatlan lengőmozgását a polgári gondolkodás.

A *mechanikus és a romantikus pólus kettőssége* — az ősi test-lélek dualizmus korszerűsített alakja — a *polgári ideológia alapképletévé válik*, amely a marxizmus létrejötté óta meghatározza a „bal”- és a *jobboldali revizionista ideológiák összes lehetséges módozatait is*, és csak a burzsoáziával együtt fog eltűnni, bár történelmi formái változnak és egyéb motívumokkal fonódnak össze. A liberális irányzatú angol etikai szentimentalizmus még az utilitárius magatartáshoz köti az autonóm személyiség erkölcsi a prioritját, a kispolgári irodalmi szentimentalizmus viszont már antinómiát fedez fel az erkölcsi eszmény és az utilitárius valóság között. A polgárság antifeudális harca idején, amikor az erkölcsi cselekvés a citoyen-életformával azonosul, a kérdés összevegyül a burzsoá — citoyen viszony problémakörével és az egyenlőségről vallott néze-

tekkel. Voltaire felismeri a formális egyenlőség belső ellentmondását, de aztán cinikusan jóváhagyja; Holbach még a felismerésig sem jut el. Mindketten a reális egyenlőtlenséget szentesítik, az angolliberálisoktól azonban megkülönbözteti őket történelmi helyzetük, amelyben a formális — jogi — egyenlőség nem tény, hanem politikai feladat, még ha csak a „zsarnokság” eltávolításának formulájára redukálódik is. Minthogy ez a citoyen-feladat teljességgel megvalósítható a reális egyenlőtlenség talaján, és Franciaországban gyakorlatilag is megérett rá a helyzet, az eszmény nincs ellentétben a tapasztalati valósággal; az „általános ügy” tehát a mérsékelt francia felvilágosítók szerint ugyanolyan automatikus összhangban van az egyéni érdekekkel, mint amelyet az angol liberálisok kívánnak, csak éppen nem a spontán piaci mechanizmus révén érvényesül, hanem a természeti törvényekre hivatkozó tudatos *politikai* cselekvés jóvoltából, amely igényt formál a *külvilág objektivitására és a tárgyi meghatározottságra*, hogy biztosítva legyen ontológiai háttere és tárgyiasulásának anyaga.

Rousseau éppúgy elveti a magánérdek és az „általános ügy” automatikus összhangját, akárcsak később Kant; de nem azért, mintha a citoyen-eszményt általában megvalósíthatatlannak tartaná, hanem mindenekelőtt azért, mert egészen másképp értelmezi, mint Holbach vagy Voltaire, és nem találja összeegyeztethetőnek az utilitárius viszonyokkal. Az eszmény tartalma ezúttal a vagyoni egyenlőség, amelynek álláspontjáról feltárul a technikai haladás összefüggése a tulajdonviszonyokhoz kapcsolódó társadalmi hanyatlással, a „civilizáció” ellentéte az „erkölccsel” és az „emberi tökéletesedéssel”. Az antinómia felszámolható, ha létrejön a kistulajdonosi egyenlőség, vagyis ha a társadalom gyakorlatilag átalakul; ez az a mozzanat, amely Kant szemében lehetetlen, és hiányával megrögzíti a dualizmust. De még az egyenlők rousseau-i társadalmában is megőrződik a burzsoá — citoyen ellentét, mert a kistulajdonosi függetlenség nem esik egybe a „részjellegű étellel” — a „nembeliség” a „Társadalmi szerződés”-ben nem természetadta tulajdonság, mint Saint-Just messiási anarchizmusában —, és az egyén alárendelése a közösségnek erkölcsi parancsként jelenik meg, amely egyúttal, mint az öntudat szigorúan belső indítékú törvénye, megnyilvánítja a személyiség autonómiáját. A dualizmus ezzel az ellentétek egységének dialektikájában oldódik fel. Rousseau perspektívája azonban történelmileg nem bizonyul reálisnak. A kapitalizmus győzelmével elmélyül a gazdasági egyenlőtlenség, a társadalmi viszonyok az utilitarizmus jegyében alakulnak, tudatos ellenőrzésük nem lehetséges, és a magánkezdeményezés konkurrenciális kapcsolataiban fogant személyes szabadság nem törhet át az öntudat belvilágából a tárgyiságba. Ezt a bomlási folyamatot, a polgári gondolkodásnak a mechanikus és a romantikus központ körüli kikristályosodását, Kant fogja fel a legérzékenyebben, és fejezi ki a legtisztábban már a kezdet kezdetén: mert éppoly világosan látja a formális egyenlőség belső ellentmondását, mint Voltaire, de nemcsak nem óhajt túllépni a valóságos egyenlőtlenségen — a dualizmus feloldásának rousseau-i útját választva —, hanem egyáltalán nem lát módot a valóság megváltoztatására, és a nemzeti feladatok által megkövetelt citoyen-törvényt a noumenális erkölcsi szférába zárva, *kezdeményezőjévé lesz a polgári filozófia további történetét jellemző kétközpontúságnak, az „autentikus” belső és a tárgyi-természeti külső világ megosztottságának*. Ehhez az ambivalens filozófiához, amely a legalkalmasabb a konkurrenciális személyi függetlenség és az eldologiasult viszonyok közötti feszültség megjelenítésére, azaz a burzsoá gondolkodás *fő útjának*

kijelölésére, Németország felemás helyzete és Kant kispolgári-pietista világnézete szolgáltatta a feltételeket.

*

Hegel írja e korról, hogy a németeket is „elérte a külföld szellemének fuvalata, s felkaptak minden ott létrehozott jelenséget, gondosan ápolták a locke-i empirizmust, másfelől viszont féltették a metafizikai vizsgálódásokat, és a józan emberi értelem részéről felfogható igazságokkal törődtek — a *felvilágosodásra* és minden dolog hasznosságának szemléletére vetették magukat; oly meghatározás, melyet a franciáktól vettek át. A hasznosság mint a létező dolgok lényege — az, hogy nem mint magánvalókat, hanem mint más-számára-valókat határozzák meg őket — szükségszerű mozzanat, de nem az egyetlen.” Röviddel ezután Hegel leszögezi: „Hume és Rousseau a német filozófia két kiindulópontja”.⁵⁰

Hegel tömör sorai lényeges megállapításokat tartalmaznak. Először is Hume és Rousseau megnevezésével rámutatnak arra a két vonalra, amelynek metszéspontjában Kantot találjuk; másodsor — és elvileg ez a fontosabb — rávilágítanak az *utilitárius* „józan ész” összefüggésére a *tapasztalat szubjektívista értelmezésével*. A szofistáktól Hume-on át napjainkig valóban nem egyszer bizonyította a filozófia története, hogy a *magánhaszon prakticista gyakorlata* — hacsak nem ellensúlyozza a hit a társadalom tudatos rendezésének, az „általános ügy” tudatos érvényesítésének lehetőségében — *mindig elrejtí a dolgok objektivitását, mert létüket csak a szubjektumra vonatkoztatva ismeri el, s ezzel az elvont tudatban előforduló jelenségformákra korlátozza a valóságot*.

Ami Rousseau-t illeti, németországi hatásának erejét a többszólamúság magyarázza, amelyben egyszerre kap hangot a felvilágosodás antifeudalizmusa és haszonelvűségének a romantika felé mutató bírálata. Maga a felvilágosodás — ahogyan Hegel írja — a józan emberi értelem nevében „mindenekelőtt a pozitív vallás ellen, a babona és a hierarchia bilincsei ellen irányul, mint német felvilágosodás pedig a protestáns vallás ellen, amennyiben olyan tartalma van, amelyet a kinyilatkoztatásból, általában az egyházi rendelkezésből merített”.⁵¹ Ezért lel a szavojai káplán eszmei rokonokra Németországban, többek közt a pietisták körében, akik a hit racionalizálására törekedve, lényegében deista tanokat hirdetnek, és sokan közülük elvetik mind a kinyilatkoztatást, mind a szertartásokat. Az „ésszerűség” követelménye megmozgatja a legjobb elméket, s Kant a káplán szellemében szól, amikor kijelenti, hogy a felvilágosodás a fejlődés magasabb foka, ahol az ember képessé válik eszének szabad, korlátlan használatára, a létezők megismerésére, és nem fél a tudástól. A német felvilágosodás azonban nem egyértelmű folyamat: bizonyos elemeivel beépül az abszolutizmus rendszerébe, és a társadalmi haladáshoz való felemás viszonya következtében polgári oldalról is ellenállást vált ki. A „felvilágosult abszolutizmus” hivatalos kultúrájával szemben a szentimentalizmus kínálkozik alkalmas ellenzéki formának, és ezt is Rousseau közvetíti. A Sturm und Drangban tömörülő ellenzék síkraszáll a felvilágosodás mechanikus jellege és elvontsága ellen, sőt, már a polgárság utilitarizmusát

⁵⁰ Hegel: „Előadások a filozófia történetéről”, Harmadik kötet, id. k. 376., 378.

⁵¹ Uo. 363.

is kikezdi; a nemzeti öntudat erősítése érdekében felkutatja a német hagyományokat, a civilizáció képmutatásaival és száraz intellektualizmusával szemben „visszatér a természethez”, a népművészetekhez, a népi kultúrához. De mindez egyfelől a középkor felmagasztalásának, a „népi” és a „paraszti” patriarchális azonosításának jegyében történik, másfelől összekapcsolódik a szélsőséges individualizmussal, a magányos prométheuszi lázadók dicsőítésével, akik az erkölcsi eszmény megtestesítőiként elbuknak a „mindennapiság” kivédhetetlen csapásai alatt. A Sturm und Drang éppúgy egyesíti a demokratikus vagy legalábbis haladó elemeket a reakcióakkal, mint bírálatának tárgya, a felvilágosodás, és ennek a felemáságnak az alapját az *eszmény és a valóság dualizmusában* kell keresnünk. A középkor utáni nosztalgia vagy az egyéni lázadás romantikája nem kevésbé irreális, mint a felvilágosodás szikár ésszerűségéhez vonzó kategórikus imperatívusz, és mindegyikük mögött a cselekvőképtelenség húzódik meg, amely a forradalmi Franciaországhoz képest a korabeli Németország legszembeötlőbb jellegzetessége. Rousseau a szabadságot tekintette abszolútumnak — írja Hegel —; Kant szintén, „csak hogy inkább elméleti mozzanata szerint; Franciaország ezt az akarat mozzanata szerint fogja fel. A franciák azt mondják: Il a la tête près du bonnet — könnyen a fejébe száll a vér —, megvan bennük az érzék a valóság, a cselekvés, az elintézés iránt, — a képzet közvetlenebbül megy át cselekvésbe. Így az emberek gyakorlatilag a valósághoz folyomodtak.” Mindazonáltal — fűzi hozzá Hegel egy könnyed nyárspolgári fordulattal — „a szabadság fanatizmusa a nép kezében rettenetessé vált. Németországban ugyanez az elv kötötte le a tudat érdeklődését, de elméleti módon képezték ki. *Nekünk* mindenféle zajlik a fejünkben és a fejünkön; emellett a német fej egészen nyugodtan hordja hálósípkáját, és önmagán belül dolgozik.”⁵² Ez a spekulatív hajlam a felvilágosodás hatása ellenére és azzal kibogozhatatlanul összekeveredve, minduntalan újratermeli a metafizikát, és ha az új eszmeáramlatok ösztönzésére részben a protestáns vallás ellen irányul is, voltaképpen a reformáció hagyományos szubjektívizmusához kapcsolódik. Amit Hegel az utóbbiról mond, a filozófia történetének egy korábbi szakaszára — a racionalizmus és az empirizmus, vagy hegeli terminológiával a „szubsztancialitás” és az „individualitás” ellentétének időszakára — vonatkozik ugyan, de fényt vet a Kanthoz vezető útra, és előrevetíti a *Bewusstsejn überhaupt*-ot: „A filozófia azt állítja, hogy a gondolkodás elve a világ elve: a világban mindent a gondolkodás szabályoz. A protestáns elv az, hogy a kereszténységben a bensőség általában mint gondolkodás válik tudatossá, s erre mindenki igényt tarthat; sőt, a gondolkodás minden ember kötelessége, minden rajta alapul. A filozófia így általános ügy, amelyről mindenki tud ítélni; mindenki természeténél fogva gondolkodó.”⁵³

A tárgyiatlan „bensőség” a kanti etikában csúcsonylik ki, amelynek összefüggését a német gazdasági és politikai viszonyokkal tüzetesen elemzi a „Német ideológia”. „Mialatt a francia burzsoázia a történelem leghatalmasabb forradalmával kivívta az uralmat és meghódította az európai kontinenst, mialatt a politikailag már emancipálódott angol burzsoázia forradalmasította az ipart, és Indiát politikailag, a világ többi részét pedig kereskedelmileg alávetette magának, a tehetetlen német polgárok csak a „jóakarati” vitték.

⁵² Uo. 392.

⁵³ Uo. 238.

Kant beérte a puszta ‚jóakarattal‘, még ha nincs is eredménye, és e jóakarattal *valóráváltását*, a jóakarattal és az egyének szükségletei és törekvései közötti összhangot a *túlvilágba* helyezte. Kantnak ez a jóakarata teljesen megfelel a német polgárok tehetetlenségének, nyomottságának és nyomorúságának; ezeket a polgárokat, minthogy kicsinyes érdekeik sohasem voltak képesek egy osztály közös, nemzeti érdekeivé fejlődni, folytonosan kiszákmányolták valamennyi többi nemzet burzsoái. E kicsinyes helyi érdekeknek egyfelől a német polgárok tényleges helyi és provinciális korlátoltsága felelt meg, másfelől kozmopolita felfuvalkodottságuk. A reformáció óta a német fejlődés általában egészen kispolgári jelleget öltött.” Marx és Engels ezután részletebben szólnak a feudális nemesség és a burzsoázia helyzetéről, megemlítik a földművelés és az ipar elmaradottságát, a politikai szervezet szétforgácsoltságát, a bürokrácia különleges hatalmát, majd így folytatják: „Az a jellegzetes formát, amelyet a valóságos osztályérdekeken nyugvó francia liberalizmus Németországban öltött, ismét Kantnál találjuk meg. Sem ő, sem a német polgárok, akiknek szépítő szövívője volt, nem vették észre, hogy a burzsoáknak ezek az elméleti gondolatai anyagi érdekeken és az anyagi termelési viszonyok által megszabott és meghatározott *akarat*on alapultak; Kant tehát elválasztotta ezt a kifejezést a benne kifejezett érdekektől, s a francia burzsoák akaratának anyagilag indokolt döntéseit a ‚*szabad akarat*‘, a magán- és magáértvaló akarat, az emberi akarat *tiszta* önmeghatározásaivá tette, és így merőben ideológiai meghatározásokká és erkölcsi posztulátumokká változtatta. A német kispolgárok visszariadtak az energikus burzsoá liberalizmus gyakorlatától, mihelyt ez a terrorban és a szemérmetlen burzsoá vagyonszerzésben egyaránt kiütközött.” Röviden, a francia politikai formákat a német polgárok „csak mint elvont eszméket fogadták el . . . mint jámbor óhajokat és frázisokat, mint kanti önmeghatározásait az akaratnak és az embereknek, amilyeneknek lenniök kell”.⁵⁴ Heine hasonlóképpen ítéli meg a német tehetetlenséget, és keserű gúnnyal beszél a hazai filozófia erkölcsi emelkedettségéről, amelynek törvényszerű tulajdonsága, hogy fordítottan arányos a forradalmi gyakorlat színvonalával. „A forradalom jelszava, melyet Saint-Just mondott ki: *le pain est le droit du peuple*, nálunk így hangzik: *le pain est le droit divin de l'homme*. Mi nem a népek emberi jogaiért küzdünk, hanem az emberek isteni jogaiért. Ennyiben és még más dolgokban is különbözünk a forradalmároktól.”⁵⁵

Kant szellemi magatartását politikai magatartása teszi érthetővé, ez pedig természetszerűen a francia forradalomhoz való viszonyában jelentkezik a legtisztábban. Kant — aki a forradalom utáni esztendőben jelenteti meg harmadik „Kritiká”-ját — így ír erről: „Egy szellemileg gazdagabb nép forradalma, amilyen a szemünk előtt játszódott le napjainkban, sikerülhet vagy elbukhat, de annyira bővelkedhet nyomorúságban és rémtettekben, hogy egy helyesen gondolkodó ember, ha bízhat is benne, hogy másodsor nekikezdve, szerencsésen véghezviszi, sohasem fogja elhatározni ilyen áron a kíséreltet, — ez a forradalom, mondom, összes szemlélőinek lelkiületében (azokéban, akik nem bonyolódtak bele személyesen ebbe a játékba) óhajaiknak megfelelően mégis a lelkesedéssel határos együttérzésre talál, melynek pusztá

⁵⁴ Marx — Engels: A német ideológia; MEM 3, 179 — 182.

⁵⁵ Heine: A vallás és a filozófia története Németországban; „Versek és prózai művek”, II. Európa Könyvkiadó 1960, 451.

kinyilvánítása is veszélyes, tehát egyéb oka nem lehet, mint az emberi nem erkölcsi képessége. — Ez az erkölcsileg ható ok kettős jellegű; először is abban a *jogban* rejlik, hogy egy népet ne akadályozzanak meg más hatalmak, ha olyan polgári alkotmányt kíván adni magának, amelyet jónak lát; másodszor abban a *célban* (amely egyúttal kötelesség), hogy egy népnek csak az az alkotmány fog önmagában *jogilag* és erkölcsileg megfelelni, amely természeténél fogva elvileg kerüli a támadó háborút, s amely nem lehet más — legalább eszméjét illetően —, mint a köztársasági alkotmány.” Mivel azonban a német szájnak még ez a langyos kása is túlságosan forró, Kant, mintegy megriadva önnön merészségétől, szükségesnek tart egy mentegetőző lábjegyzetet: „Ezzel nem azt gondoljuk, hogy annak a népnek, amelynek monarchikus alkotmánya van, joga volna követelni vagy akárcsak titkon is óhajítani ennek megváltoztatását.”⁵⁶

Eszmény és valóság, elmélet és gyakorlat, „belső” és „külső” kettészakadása, amely a polgári ideológiát mindmáig jellemzi, sehol nem érzékelhető kézzelfoghatóbban, mint a német nyomorúság közepette; ez a nyitja Kant filozófiatörténeti jelentőségének. Olvassuk tovább a filozófus szövegét: „... az igazi lelkesedés mindig egyedül az *eszméiből*, nevezetesen a tisztán erkölcsiből születik... és nem szorítható az önérdék körébe. A forradalmárok ellenfeleiben nem ébreszthette fel a zsold a buzgalmat és a lelki nagyságot”.⁵⁷ Kant szíve a forradalmárokhoz húz, nem vitás — legalábbis addig, amíg nem vetemednek rémtettekre, azaz békén hagyják a reakciós valóságot —, rokonszenvét pedig az a meggyőződés táplálja, hogy a forradalom *erkölcsi tett*, amely „egyedül az eszméből” születik, és „nem szorítható az önérdék körébe”. A magántulajdonosi gondolkodás annyira átütő erejű, hogy a kollektív érdek fel sem ötlük előtte: mindig az *egyén* az, aki dönt, ha nem önérdéke, akkor autonóm erkölcsi akarata szerint. Az elvont egyén szemszögéből más alternatíva nem lehetséges, ez az egy viszont szükségszerű, mert a történelem fordulópontján az „igazi lelkesedés” nem nélkülözhető, de sajnos csak „az önérdék körén” *kívül*, az utilitárius valóság *ellenére* születhetik meg.

A valóságot a változtatás szándéka nélkül elfogadni annyi, mint megbékélni vagy éppen egyetérteni a fennálló *egyenlőtlenséggel*; és Kant a legnyitabban megvallja antidemokratizmusát, nem is gyanítva, hogy itt a magva filozófiája belső ellentmondásainak. „Csak a szavazóképeség révén lesz valaki állampolgárrá; ez a képesség azonban előfeltételezi, hogy az illető önálló a népben, nem pusztán része, hanem tagja a közösségnek, azaz saját döntése alapján kíván másokkal közösségre lépni... Ám ez a tulajdonság szükségessé teszi az *aktív* és a *passzív* állampolgár megkülönböztetését; habár az utóbbi fogalom láthatólag ellentmondásban van az állampolgár fogalmának magyarázatával általában. — Az alábbi példák elhárítják ezt a nehézséget: a kereskedő vagy az iparos segédje, a szolga (aki nem az állam szolgálatában áll), a kiskorú... minden fehérszínű, és általában mindenki, aki nem saját vállalkozásából meríti létfenntartása eszközeit (táplálékát és védelmét), hanem kénytelen ezek megszerzése végett mások rendelkezésére állni (nem számítva az államot), az nélkülözi az állampolgári személyiséget, és egzisztenciája úgyszólván csak inherencia. — A favágó, akit az udvaromba fogadok,

⁵⁶ Immanuel Kant: Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten; „I. Kant's Sämtliche Werke”, Bd. VII. Leopold Voss, Lipcse 1868, 399—400.

⁵⁷ Uo. 400.

az indiai kovács, aki kalapácsával, üllőjével és fújtatójával felkeresi a házakat, hogy vasat dolgozzon ott fel, az európai asztalossal vagy kováccsal összehasonlítva, aki munkája termékeit nyilvánosan áruba bocsáthatja; a házitánító, összehasonlítva az iskolai tanítóval, a zsellér, összehasonlítva a bérlővel stb., pusztá kiszolgálói a közösségnek, mert más egyének parancsaira vagy védelmére szorulnak, tehát nincs polgári önállóságuk. — Ez a mások akaratától való függés és egyenlőtlenység mindamellett egyáltalán nincs ellentétben ezeknek a személyeknek — összességükben a nép alkotóelemeinek — *mint embereknek* szabadságával és egyenlőségével; inkább az a helyzet, hogy éppen ezeknek a feltételeknek az alapján lehet a nép állammá, és léphet polgári állapotba. Ebben az állapotban azonban a szavazati jog birtoklására, vagyis arra a jogra, hogy valaki állampolgár legyen és ne csupán az állami közösség tagja, nincs mindenkinek egyformán joga. Mert megkövetelhetik ugyan a többiektől, hogy a természetes szabadság és egyenlőség törvényei alapján az állam *passzív* részeként kezeljék őket, de ebből nem következik az a jog, hogy maguk is az állam aktív tagjaiként cselekedjenek, szervezzenek vagy részt vegyenek bizonyos törvények meghozatalában; egyedül az következik, hogy bármilyenek legyenek is a pozitív törvények, és bármire vonatkozzanak is, nem lehetnek ellentétesek a nép minden tagjának természetes szabadságával és ehhez mért egyenlőségével, nevezetesen azzal, hogy ebből a *passzív* állapotból áttörhessenek az aktívba.”⁵⁸

Ha Kant valódi egyenlőséget akarna, mint Rousseau, nem egyezhetne ki a meglevő helyzettel; ha viszont gyakorlatilag fejet hajt a feudalizmus előtt, ám „eszmeileg” mégis a polgári törekvéseket pártolja, akkor lehetetlen bele nem gabalyodni a formális egyenlőség belső ellentmondásába. A „velünk született egyenlőség” — hangoztatja Kant — nem egyéb, mint *függetlenség*, „az embernek az a tulajdonsága, hogy *önmagá ura*”.⁵⁹ Ez a meghatározás egybevág az imént idézett passzussal, melynek értelmében csak az önálló vállalkozóknak van állampolgári személyiségük, „a nép alkotóelemeinek” nincsen; a reális egyenlőség a gazdaságilag független személyekre korlátozódik. Másrészt az egyenlőség *mint forma* egyetemes érvényű, ami annyit jelent, hogy mindenki tarsolyában hordja, ha nem is a marsallbotot, de egy reménybeli fűszerüzlet kulcsát, s nyomban „áttörhet” a reális egyenlőség „aktív” állapotába — hacsak történetesen nem „fehérnépnek” született —, mihelyt a kulshoz az üzletet is megszerzi, vagy ahogy Voltaire mondaná, mihelyt a törökök meghódítják Rómát.

A reális és a formális egyenlőség ellentétét már Voltaire is észrevette, de az öntudatos nagypolgár szemével, nem a feudalizmushoz dörgölöző szálnalmas kispolgáréval, aki megalkuvása miatt a gyakorlati és az elméleti magatartás nyomorúságos kettősségére kényszerül. Voltaire, a józan utilitarista, egyetlen vállrándítással el is intézte a kényelmetlen kérdést, nem úgy, mint Kant, aki a semmire sem kötelező eszmei egyenlőséget és szubjektumát, az elvont embert, rendszere középpontjába állítja, és az értékrendben magasabbra helyezi az önérdekű valóságnál, illetve az empirikus, hús-vér embernél. „A célok birodalmában — írja — mindennek vagy *ára* van, vagy *méltósága*. Aminek ára van, annak helyébe másvalami is állítható *egyenérték* gyanánt;

⁵⁸ Immanuel Kant: „Metaphysik der Sitten”, Rechtslehre, L. Heinemann, Berlin 1870, 153—154.

⁵⁹ Uo. 40.

ami viszont minden árnak fölötte áll, tehát semmilyen egyenértéket nem tűr, annak méltósága van. — Ami az általános emberi hajlamokra és szükségletekre vonatkozik, annak *piaci ára* van; ami valamely szükséglet előfeltételezése nélkül megfelel egy bizonyos ízlésnek, vagy kedélyünk pusztán cél nélküli játéka révén jóérzést kelt, annak *affekciós ára* van; ami viszont egyedüli előfeltételként szolgál ahhoz, hogy valami öncéllá lehessen, annak nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis *méltósága*.” Példákkal megvilágítva: „a munkabeli jártasságnak és szorgalomnak piaci ára van; a tréfának, az eleven képzelőerőnek és kedélynek affekciós ára; ellenben az ígérethez való hűségnek, az elvi (nem ösztönszerű) jóakaratsnak belső értéke van”.⁶⁰ Ezzel a „belső értékkel” csak a „homo noumenon” rendelkezik, aki „nem pusztán eszköze másoknak”, következésképpen „nem az általános csereeszköz, a pénz, fejezi ki értékét”, s így, „személyisége” birtokában, „minden más értelmes lényvel összemérheti és egyenlőnek becsülheti magát”.⁶¹

A személyiség mint öncél feltétlen méltóságát és értékét Rousseau hangsúlyozta a legerőteljesebben a francia felvilágosodás irodalmában, majd a forradalom az emberi és polgári jogok nyilatkozatába iktatta. Ez a „belső érték” Kant szerint mindenkit megillet; ennyiben *minden ember egyenlő*, azaz független, öncélú és „a maga ura”. Más kérdés, hogy a szóban forgó egyenlőség merőben eszmei, és a munkásokra, a nincstelen parasztokra, az alkalmazottakra, a lakosság kizsákmányolt többségére gyakorlatilag nem vonatkozik,⁶² sőt, minthogy a társadalmi munkamegosztás nem ismer független embert, aki ne volna valamiképpen mások eszköze, egyáltalán senkire sem vonatkozik. Kant azonban úgy véli, hogy az ellentmondás eltűnik, mihelyt kimondja. „... Az embert egyetlen ember (sem a többi, sem ő maga) nem tekintheti pusztán eszközhöz, hanem mindig egyúttal célnak is, és éppen ebben áll a méltósága (a személyiség).”⁶³ Vagy másutt: „Az eszes lényekre mindig érvényes az a törvény, hogy soha senki nem kezelheti sem önmagát, sem a többieket *pusztán eszközként*, hanem mindig *egyúttal öncéllként*.”⁶⁴ Tehát az ember *nemcsak* eszköz, hanem *egyúttal* (zugleich) öncél is, mi több, „mindig egyúttal” az is. Noha Kant nyelve kevésbé dicsekedhet a voltaire-i törvívó-stílus hajlékonyságával, körültekintő precizítására nem lehet panasz: az emberek egyenlőtlenek a valóságban, ahol eszközként kezelhetők, de a noumenális lét valótlanóságában egyenlőségükhöz és öncélúságukhoz nem fér kétség.

Miért van az, hogy Voltaire, aki nem kevésbé világosan mérte fel a reális és a formális egyenlőség ellentétét, nyugodt lélekkel napirendre tért felettte, és eszébe sem jutott az eszmei egyenlőség részére egy külön szellemi világot berendezni, amely ráadásul még előbbrevaló is az értékrendben a valóságosnál? Azért, mert Voltaire szemében a születési előjogokat megszüntető, de a vagyoniakat fenntartó polgári egyenlőség időszzerű *gyakorlati* kérdés, és a velejáró reális egyenlőtlenesség *nem akadály*, hanem *hajtóereje* az „általános ügy” *győzelmének*. A vagyoni egyenlőtlenesség elválaszthatatlan a burzsoázia gazdasági eszményeitől, amelyek Franciaországban az angol példa meghono-

⁶⁰ Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, Philipp Reclam jun., Lipcse 1904, 72.

⁶¹ Immanuel Kant: „Metaphysik der Sitten”, Tugendlehre, id. k. 279.

⁶² Vö. Galvano della Volpe: „Rousseau e Marx”, IV. kiad., Editori Riuniti, Róma 1964, 73.

⁶³ Kant: „Metaphysik...”, Tugendlehre. 279.

⁶⁴ Kant: „Grundlegung...”, 70.

sítását, a tőkés fejlődés politikai feltételeinek kivívását sürgetik; e politikai szükséglet realizálása pedig átmenetileg *részleges gyakorlati érdekazonosságot és cselekvési egységet* hoz létre az osztály tagjai között konkurenciális érdekelentéik és profitlehetőségeik mielőbbi teljes felszabadítása céljából. Az „általános ügy” ebben a helyzetben és a formális egyenlőség szemszögéből nézve gyengéden összesimul a burzsoá magánérdekkel, és elméletileg *az utilitarizmus oldaláról közelíthető meg a legjobban*. Minthogy a történelem egyelőre maga is a formális egyenlőséget részesíti előnyben, a cinikus Voltaire rövid távon — egy történelmi korszak erejéig — realistábbnak bizonyul az erkölcsi pátosszal megvert Rousseau-nál.

Németországban, ahol a kicsinyes polgári érdekek „sohasem voltak képesek egy osztály közös, nemzeti érdekeivé fejlődni”, ugyanez az utilitarizmus semmiféle számottevő politikai erőt nem alakít ki az „általános ügy” javára, és inkább fékezi a polgári haladást, semmint előrehajtaná. Közös politikai cselekvés helyett passzivitásra ösztönöz, az erők összekovácsolása helyett a társadalmi szétszórtságot állandósítja; a burzsoázia legfőbb akadálya saját forradalmának. Kant ennél fogva nem fogadhatja el a magánérdek és a közérdek automatikus egységének gondolatát, sem a klasszikus angol liberalizmus formájában, sem a francia felvilágosodás citoyen-szellemű megfogalmazásában. Így bukkan rá a burzsoá—citoyen ellentétre, akárcsak Rousseau, azzal az árnyalatnyi különbséggel, hogy nem a tulajdon egyenlősítésének vágya vezeti rá a felfedezésre, hanem a német nyomorúság. Innen az ellentétpár két tagjának antinómikus viszonya, rousseau-i kölcsönös feltételezettségük helyett. A polgári átalakulás szükségletéből sarjadt citoyen-törekvések erkölcsi eszmékké szublimálódnak, mert az átalakulás lehetetlen, az önző magánérdek eltorlaszolja az „általános ügy” gyakorlati kivitelezésének útját, nemhogy tisztára söpörné, mint Franciaországban. Az „általános ügy” tehát *csak az antiutilitarizmus oldaláról közelíthető meg, reménytelenül ellentétes lévén a társadalmi valósággal, amelynek utilitárius természete örök emberi sajátosság-nak tűnik; az erkölcs túlvilága pedig, ahol a tárgyi léttől elidegenült citoyen-törvény otthonra talál, az értékrend élére ugrik, mivel benne összpontosulnak a polgári átalakulás követelményei*. Ezért lesz a minden gyakorlati célra alkalmazatlan erkölcsi egyenlőség a gyakorlati ész, sőt *az egész kanti filozófia gyújtópontjává, és nem szorul a perifériára, mint Voltaire-nél*.

A citoyen-magatartás erkölcsi törvényének — amely Németországban a területi széttagoltság miatt nemzeti szükségleteket is tükröz — Kant szerint mindenekelőtt *objektívnek* kell lennie, ez különbözteti meg a maximától, az akarás szubjektív elvétől. „Amit az emberiség különleges természeti állapottából, bizonyos érzületekből vagy hajlamokból vezetünk le, az lehet maxima, de nem törvény; csak *szubjektív* elv, amelyet követni hajlamosak vagyunk, de nem *objektív*, mely akkor is rászorítana bennünket a cselekvésre, ha ez ellenkeznék minden hajlamunkkal és természetes berendezkedésünkkel.”⁶⁵

A kanti objektivitás-fogalom az etikában születik, és egyetemes rejtjelkulcsot ad a transzcendentális filozófiához. Az objektivitásra a relativizmus ellen van szükség: az „általános ügy” nem tehető függővé sem az egyéni tudattól és akarattól, sem az emberiség természetes faji adottságaitól. Ezek az adottságok *utilitárius* jellegűek, azaz német földön a haladás kerékkötői, és arra engednek következtetni, hogy az emberi faj eredendően rossz, nem

⁶⁵ Uo. 60—61.

is lehet megjavítani.⁶⁶ Az önzés minden ember közös természeti tulajdonsága, és egyúttal az emberi közösség, az igazi általánosság akadálya; ebből a tapasztalatból kiindulva állapítja meg Kant az „universalitas” (Allgemeinheit) és a „generalitas” (Gemeingültigkeit) terminusoknak, az „általános” és a „közös” fogalmának olykor az ellentétig mélyülő logikai különbségét.

Mint már annyiszor ezúttal is bebizonyosodik a burzsoá objektivitás-igény összefüggése a citoyen-törekvésekkel. A zárt én — a polgári filozófia sejtmagja — egyedül azért kénytelen és képes túlnőni saját egyéni tudatának szubjektívizmusán, mert egy nagyobb egész részeként kell viselkednie. E viselkedés szabályai Németországban csak az empirikus „emberi természetől” *függetlenül* és vele szemben fogalmazhatók meg, minthogy a „természetadta” érdekek és hajlamok — az önző magánhaszon fullajtárai — *általános érvény híján ellentétesek a citoyen-erkölccsel*. Ezért hajszolja Kant etikai vonatkozásban a tökéletes objektivitást, a legfelsőbb fokot, ahol már az úgynevezett antropológiai relativizmusnak sincs helye, s a törvény nemcsak az egyéni tudattól függetleníthető, hanem az *emberiség* tudatától és természetétől is; ezért hangsúlyozza fölöttébb komolyan és talán sűrűbben a kívánatosnál, hogy az erkölcsi parancsok nemcsak az emberekre érvényesek, hanem valamennyi értelmes lényre. Maga a német helyzet készíti őt az objektivitás fogalmának oly gondos megtisztogatására minden szubjektivista folttól, hogy az erkölcsi törvény fennhatósága alól még az arkangyalok se vonhassák ki magukat; aztán mintegy tréfaképpen pontosan a visszájára fordítja a filozófus görcsös igyekezetét.

Az erkölcsi törvény és az érdek szigorú kettéválasztásához híven különbözteti meg Kant a kötelességet a kötelességszerűtől, a moralitást a legalitástól. Teljesen kötelességszerű például, hogy a szatócs ne csapja be járatlan vevőjét, és ha okos, nem is teszi; inkább általános árat rögzít egész vevőköre számára, és egy gyerek ugyanolyan jól vásárolhat tőle, mint bárki más. Emberünk tehát becsületesen keres; ez azonban korántsem győzhet meg bennünket arról, hogy eljárását a kötelesség és a becsület elvei diktálják, nem pedig az előny és az önérdek. Cselekvése mindaddig nem tarthat számot a moralitás rangjára, amíg csupán forma szerint egyezik a törvénnyel, de indítéka „heteronóm”, nem maga a törvény. A moralitás egyedüli jogalapja ugyanis a minden érdektől és hajlamtól mentes kötelesség, „a cselekvésnek a törvény tiszteletéből adódó szükségszerűsége”.⁶⁷

Az érdekmentesség követelményében sajátos módon találkozik a német nyomorúság etikai átírása a burzsoázia ideológiai emancipációjának eszméjével. Nem csoda — jelenti ki Kant —, hogy az erkölcsiség elvének kutatása mind a mai napig kudarcot vallott, hiszen az embert kötelességén keresztül olyan törvényekhez kötötték, amelyek valamiféle érdeket képviseltek vonzóerő vagy kényszer formájában, s így a nekik engedelmeskedő szubjektum akaratát idegen erők határozzák meg. Mindig *magasabb alapot* kerestek a cselekvéshez — Kant most már csaknem egészen nyíltan a valláserkölcsre céloz —, „ezért aztán sohasem a kötelességhez, hanem a cselekvésnek bizonyos érdekből következő szükségszerűségéhez jutottak el... Ebben az esetben azonban az imperativusz mindig feltételezettnek tűnik, és nem alkalmas rá, hogy erkölcsi parancs legyen.”⁶⁸

⁶⁶ Vö. I. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, Erstes Stück, III.

⁶⁷ Kant: „Grundlegung...”, 26., 29.

⁶⁸ Uo. 69—70.

A kötelesség „magasabb alapjának” egyértelmű elutasítása a *külső tekintély* ellen irányul, amely politikailag az abszolutizmus, ideológiailag a tételes vallás alakjában létezik. Ez a tekintélyellenesség éppúgy jellemzi a felvilágosodás kritikai szellemét, mint a hivatalos luteránus és kálvini egyháznak erősen érzelmi jellegű, liberális színezetű, a felvilágosodáshoz ellentmondásosan viszonyuló pietista ellenzékét. Kant tekintélyellenessége az érdekmentességgel párosul, de ez sem új gondolat. Már Shaftesbury és tanítványa, Hutcheson is hangot adtak annak az antifeudális nézetnek, hogy az erényt önmagáért, érdeke nélkül kell elfogadnunk cselekvéseink vezérfonalául, függetlenül a túlvilági jutalomtól vagy büntetéstől. Az angol etikai szentimentalizmus azonban — Kanttól eltérően — a velünk született erkölcsi *érzék* hipotézisével támadta az erkölcs vallási eredetét, s az erényt ezzel az „emberi természetre” vezette vissza, amely a *tapasztalati világ részeseként*, fizikai és pszichikai adottságok segítségével biztosítja a mindennapos tevékenységhez szükséges *gyakorlati* tájékozódást. Az érdekmentesség Shaftesbury és Hutcheson értelmezésében egyszerűen a polgári erkölcs emancipációját célozta a valláserkölcs uralma alól, de semmiképpen sem az erkölcs függetlenítését a valóságtól.

A kanti érdekmentességgel más a helyzet. A citoyen, aki Angliában immár fölösleges, mert a burzsoá osztályérdek közvetlenül egybeesik a magánérdek korlátozatlanságával, Németországban nagyon is időszerű, és filozófiailag többek közt a racionális erkölcsi törvényben fejeződik ki. Mint minden törvényre, erre is áll az a tétel, hogy amíg a társadalmi folyamatok ösztönössége elbújtatja a gyakorlat ismeretelméleti funkcióit, addig az általános vagy igazolhatatlan, vagy a tapasztalati valóságon kívül keres logikai támaszt. Ez a tétel a kanti etika számára különleges német formát ölt: amíg az ösztönös burzsoá magánérdek a feudális tekintélyhez törleszkedik, és nem hajlandó általános, tudatos nemzeti és osztályérdekké fejlődni, addig a feudális tekintély ellen síkrazálló citoyen-erkölcs kénytelen általánosságának igazolása végett mindenfajta érdekléssel megszakítani a kapcsolatot. Olyan törvényt kell találnunk — hangoztatja Kant etikai programja —, amely mentes minden hajtórúgótól, bármitől, ami empirikus és az antropológiához tartozik; mert akár az emberi természetből, akár a tapasztalat elveiből vagy az akarat valamelyik objektumából indulnánk ki, heteronómiával volna dolgunk, s legfeljebb gyakorlati szabályokat nyernénk, szem elől tévesztve, hogy a törvénynek önmagában kell „abszolút szükségszerűnek”, a szabad, autonóm akarat elvének lennie.⁶⁹

A kanti érdekmentesség, amely egységes formulába foglalja a citoyen-törekvések szükségességét, emancipációs szellemét és gyakorlati képtelenségét, egyidejűleg szakít az erkölcsi törvény természetfeletti és empirikus-tárgyi meghatározottságával. Ebben még nem volna semmi újszerű, a velünk született eszméket feltaláló hagyományos racionalizmus régen kidolgozta az általános ily módon történő előállításának klasszikus technológiáját. Rousseau maga is kizárta az általános törvényből a külső meghatározottságot, s az egyenlő kistulajdonosok függetlenségének megóvása céljából úgy írta le a „részjellegű életet”, mint a feltétlen erkölcsi autonómia önkéntes kötelezettségét. Kant ugyanilyen velünk született autonómiára vezet vissza a közösségi magatartás szabályait, de nem a társadalmi egyenlőség, hanem a német nyomorúság

⁶⁹ Uo. 15—16., 60., 79.

ideológusaként, akit az „emberi természetnek” — a német polgár természetének — jóvátehetően „partikularitása” szorít rá, hogy a „nembeliség” törvényét a tárgyi valóságon kívül, az aprioritás homályában nyomozza. Ez az oka annak, hogy a kanti etikai a priori nemcsak a tárgyi meghatározottságot nélkülözi, hanem a tárgyi érvényességet is: *hiszen sem összhangban és párhuzamban nincs a valósággal — sőt, egyenesen ellentétes vele —, sem arra nem alkalmas, hogy a társadalom gyakorlati átrendezése nyomán pusztá erkölcsi törvényből az empirikus világ törvényévé legyen.* Amint Herbart írja róla egy recenziójában, „minél kíméletlenebbül fogalmazzák meg . . . annál gyökeresebb lesz a szakítás mindazzal, amit megoszt az érdek, annál többre fogja becsülni magát az ember annak a maga-kívívta szabadságnak az érzületében, mely elveszthetetlennek mutatkozik számára, mivel teljesen benső”.

A valóság és az erkölcsi magatartás dualizmusa következtében Kant éles határvonalat húz a törvények két sora, a „természet” és a „szabadság” törvényei közé. „Az akarat az élőlények kauzalitásának egy fajtája, ha eszesek, és a szabadság a kauzalitásnak az a sajátossága, hogy idegen okoktól függetlenül hathat; ahogy természeti szükségszerűségnek az összes nem-eszes lények kauzalitásának azt a sajátosságát nevezzük, hogy idegen okok hatására lépnek működésbe.”⁷⁰ A „belső” ezzel visszavonhatatlanul elszakad a „külsőtől”, jelezve, hogy ha a polgár, akár a konkurrenca fejlettsége, akár a feudális béklyók súlya miatt, erőtlen a társadalom tudatos formálására, akkor szabadságát csak a *tárgyiség kizárása árán* szögezheti le, sorsára hagyva ellenőrizhetetlen környezetét. Az utóbbi az öntörvényű emberi belvilágtól teljességgel idegen vak szükségszerűség birodalmává lesz, olyan természetté, amely „Isteneit vesztve . . . a súlytörvény rabja már” (Schiller), és érdemtelen a rousseau-i rajongásra, a civilizáció ellenszerének funkciójára. A törvények két sora, a „természet” és a „szabadság” kanti konfliktusa inkább Rousseau-nak azt a gondolatát visszahangozza, hogy a társadalmi ellentétes a természeti-vel, mint történelmileg kimunkált, magasabbrendű állapot. Kant kezén azonban német árucikké romlik az értékes francia importanyag. A „szabadság” citoyen-törvénye a társadalmi egyenlőség politikai tényezőjéből az egyéni tudat belügyévé szelődül, történelmi létrejöttét eltörli az aprioritás metafizikája, maga a társadalom pedig, miután hozzácsapták a természethez, a mechanikus külső szükségszerűségnek, „az okok heteronómiájának” uralma alá kerül.

A kanti dualizmus gyökere — ismételjük — az a világnézeti meggyőződés, hogy általános citoyen-törvényre szükség van, de sem a tapasztalati valóságból nem meríthető, sem természetfeletti eredetű nem lehet, tehát szubjektívnak kell lennie. A *szubjektivitás* és az *általánosság* összekapcsolásában pillanthatjuk meg a hirhedt „kopernikuszi fordulat” lényegét és *indítékát*, Kant felfedezői önérzetének forrását. Addig senkinek sem jutott eszébe — úgymond —, hogy az ember „*csak saját* és mégis *általános törvényhozásának* van alávetve, és csak arra köteles, hogy saját, de természetes célja szerint, általános törvényhozó akarata szerint cselekedjék”.⁷¹ Ez a nagy kanti ötlet a kényszerűség gyümölcse. Az egyéni akaratokat összehangoló általános törvény — születési nevén *volonté générale* —, miután kiebrudalták az ütköző érdekek által szétdarabolt valóságból, a szubjektumhoz fordul menedékjogért. Szerencsétlenségére meg is kapja, és az emigrációban elveszti minden józanságát, minden érzékét

⁷⁰ Uo. 85.

⁷¹ Uo. 68.

a külvilág számbavételére. Úrhatnám tehetetlenségében valóságosabbnak képzelet magát a valóságnál, amelyhez csupán ünnepélyes felhívásokat intézhet, anélkül, hogy hatni tudna rá, az akarat meghatározásakor pedig egyáltalán nem törődik már sem a cselekvés feltételeivel, sem a következményeivel, és tökéletesen kielégíti őt saját jószándékának élvezete.

A szándékot eredményeitől függetlenül értékelő kanti dualizmus az elvont bensőség platóni-keresztény hagyományához csatlakozik.⁷² Kant erkölcsi törvénye azonban nem kinyilatkoztatott igazság, nem is egy objektív és transzcendens idea-világ szemlélete nyomán vésődik az emberi tudatba, hanem egyszerűen az ész vele született attribútuma. Ami Platónnál és a kereszténységben természetfeletti származék, az Kanttal *immanenssé* válik: *a túlvilág a szubjektivitásba szorul*, s magát az egyént hasítja ketté egy noumenális és egy közönséges fél-emberre, a szubjektum belső megosztottságában ismételve az ideák és a barlangi árnyak, a mennyország és a földi siralomvölgye külső-metafizikai kettősségét. Ez az immanenssé hangszerelt platonizmus logikailag talán furcsa egy kisé, de társadalmilag fölöttébb pontos. Az ember mint empirikus lény „az okok heteronómiájának” kiszolgáltatottja, tehát a kauzalitás ama formájáé, amely a nemrég idézett definíció szerint a *nem-eszes* lények sajátja; mint *eszes* lény viszont az ember nem része a tapasztalati valóságnak, tehát valótlan. Ami a valóságban végbemegy, még ha társadalmi jelenség is, mindenképpen természeti törvényeket követ, nem kérve az eszes lény hozzájárulását, aki legfeljebb csak legyinthet egyet, és ha igazán van esze, ráhagyja: hadd menjen! Másrészt az eszes lény feltétlen autonómiával rendelkezik, övé a magánkezdeményezés szabadsága, és a külső eseményekbe való be nem avatkozáson, a „laissez faire” bölcsességén kívül elsősorban ez közelíti a liberális eszményhez. Kant mégsem nevezhető liberálisnak a szó klasszikus értelmében. A személyiség autonómiája, ahogyan ő fogja fel, erkölcsi és nem üzleti, elvont és nem praktikus, citoyen-jellegű és nem konkurenciális, a „laissez faire” pedig nem derűs bizakodás, hanem lemondó sóhaj amiatt, hogy az egyéni érdekek nincsenek és nem is lehetnek összhangban az „általános ügyvel”, s a közösségi magatartás törvényében kifejeződő belső szabadság tulajdonképpen sohasem tárgyiasulhat, mert mihelyt szándékból cselekvésbe fordul, akármily természeti dolog módjára nyakába kell vennie „az okok heteronómiájának”, a külvilág automatizmusának igáját.

Mindent összevéve, az erkölcsi törvény független az érdekektől és a hajlamoktól, a cselekvés objektív körülményeitől és következményeitől, s ezzel adva vannak megfogalmazásának irányelvei. Mivel az árutulajdonosok társadalmában lehetetlen a tevékenységeket egységes terv szerint, tartalmilag szabályozni és összehangolni, az egyetemes munkamegosztást vak természeti erőből célszerű együttműködéssé alakítani, az általános törvény nem lehet egyéb, mint merőben formai útmutatás: „cselekedj úgy, mintha cselekvésed maximájának akaratod révén általános természetttörvénnyé kellene válnia”; „cselekedj úgy, mintha maximád egyúttal (minden értelmes lény) általános törvényéül szolgálna”.⁷³ Ezt a formális etikai törvényt nevezi Kant kategorikus — semmitől sem függő — imperatívusznak.

A kategorikus imperatívuszt másutt részletesebben elemeztem már, és egy olyan biliárdjáték szabályához hasonlítottam, ahol az a feladat, hogy a

⁷² Vö. Galvano della Volpe, id. mű, 27.

⁷³ Kant: „Grundlegung...”, 56., 76.

golyók *ne* ütközzenek össze.⁷⁴ A törvény ugyanis formalizmusa miatt valójában teljesen negatív természetű: *ne* tégy olyat, ami önmagának mondana ellent, ha mindenki megtenné. Ez a formalizmus és a velejáró negativitás nem kanti sajátosság; Kant csak beszélő szerszáma egy korszaknak, mint bárki, akit érdemes hosszabb-rövidebb ideig nem elfelejteni. Az „Emberi és polgári jogok nyilatkozatá”-nak a szabadságról adott definíciója, amelyet bizonyára nem német hatásra foglaltak állami törvényként a forradalmi francia burzsoázia alkotmányába, úgy hangzik, mintha magát a kategorikus imperatívusz fordítaná le a szakfilozófia barbár nyelvéről normális köznapi nyelvre. A szabadság — jelenti ki a „Nyilatkozat” — az embernek az a joga, hogy „mindazt tegye, amivel nem árt másoknak”, egyetlen korlátja mások szabadsága. Magyarán, a független vállalkozóknak senki sem írhatja elő, hogy mit *tegyenek*, azt viszont, hogy mit *ne* tegyenek, meg kell szabniuk önmaguk számára, hiszen elszigeteltségükben is társas lények, kölcsönösen függnek egymástól a cserében, amelyben valamennyien egyenlők. Természetesen nem tartalmilag korlátozzák saját szabadságukat, konkrét tilalmakkal sújtva a magánkezdeményezést, hanem abból indulnak ki, hogy árutulajdonosi egyenlőségük folytán jogilag egyiküktől sem tagadható meg az, ami a másikat megilleti. A formula negativitásában érvényre jut, hogy a magánkezdeményezés szabadságát nem korlátozhatja sem isten, sem király, a gazdaság emancipálódik a vallás és a politika alól, s az egyének, legalábbis elvileg, nem engednek bele szólást tevékenységük tartalmába; ezzel pedig már azt is kimondtuk róluk, hogy általánosságuk csupán „generalitas”, amely kimerül a közös árutulajdonosi mivoltban, nem hozza létre az „universalitas” belső kapcsolatokon nyugvó közösségét, és az általános citoyen-törvényt a nem-ellentmondás formállogikai törvényének részesetévé degradálja.

A szétszórt magánszemélyek formális egyenlősége alternatíva elé állítja a polgári etikát. A spontán egyéni cselekvések rendezhetetlensége miatt választania kell a tartalmi jellegű, de pragmatikus, részleges és logikailag meg alapotlan erkölcsi szabályok relativizmusa, illetve a szükségyszerűség és általánosság igényével fellépő, de éppen emiatt egészen formális erkölcsi abszolutizmus között. A formalista etika mindamellett csak a visszája a pragmatikusnak, és vele együtt hagyja jóvá kettőjük közös okát, az árutulajdonosok cselekvéseinek ösztönösségét. Ebben a gazdasági összevisszaságban, ahol az osztályok, a társadalmi csoportok és a magánszemélyek különérdekei ütköznek és kereszteződnek egymással, csupán egyetlenegy területen reális az a követelmény, hogy a cselekvés egyetemesként se mondjon ellent önmagának: nevezetesen a *cserefolyamatban*, amelynek általános törvénye valóban az egyenlőség, és a törvényt ellentétes cselekvés — az egyetlen cseré — valóban önmagát semmisítené meg, ha egyetemessé válna. A kategorikus imperatívusz az *értéktörvény* etikai átírása, és citoyen-lelkületét leszámítva, Smith liberális szellemében támogatja az árucseré szabadságát, a magántevékenység ösztönösségét.

Akárhogy fogalmazzák is meg a citoyen-törvényt, egyetemessége az árucseré elvont-formális egyenlőségének határain túl érvénytelen és értelmetlen. Cselekedj úgy, hogy ne árts vele másoknak? Cselekedj úgy, hogy maximád egy lehetséges általános törvényhozás elvévé legyen? Akkor szűnj meg tőkésnek lenni. A citoyen, akár franciául, akár németül szólal meg, akaratlanul annak a társadalmi alakulatnak a megdöntésére szólít fel, amelyet formalizmusával

⁷⁴ Vö. „Filozófiai areképek”, id. k. 402—420.

tükröz és felhívásával védelmez. Az erkölcsi ítéleteinek mércéjéül szolgáló „sub specie humanitatis” szemlélet az antifeudális harci egységnek a „különös önérzet” pillanataira szorítókozó politikai és ideológiai szükséglete, de a tőkés kizsákmányolás, a proletariátus elleni osztályharc és a szabad verseny valóságában nincsenek gyökerei, nincs tehát kötelező tárgyi érvénye sem. Formalizmusával és negatívitásával szentesíti az egyének elkülönültségét és viszonyaik eldologiasulását, a zárt szubjektum és az automatizmusra fajuló társadalmi mozgás ellentétét és kölcsönös feltételezettségét, így aztán teljességgel magánügygé lesz, hogy ezt az egyetemes mércét alkalmazza-e valaki saját tetteire vagy sem, és az erkölcsi törvény átültetése a gyakorlatba egyedül a véletlenül múlik. Ugyanilyen magánügynek tüntette fel Voltaire az egyenlőséget, miután azonban felismerte megoldhatatlan konfliktusát a magántulajdonnal, dicséretes cinizmussal le is vette a napirendről, s nem mondta kötelezőnek azt, amit két sorral feljebb lehetetlennek mondott. Kant viszont, noha semmivel sem hisz jobban az egyenlőségeszme realitásában, mint Voltaire, mégis erre az eszmére alapozza erkölcsi törvényét, és a kategorikus imperatívusz „sub specie humanitatis” szemléletét „a cselekvés gyakorlati-feltétlen szükségszerűségének” minősíti, holott tudja, hogy ez az állítólagos szükségszerűség legfeljebb csak alkalomszerűen, szórványos egyedi esetekben valósulhat meg. Kant logikája jól példázza, hogy a polgár, ha nem cinikus, akkor vagy naiv, vagy szenteskedő és képmutató, s hogy a citoyen-törvény végző fokon nem lehet több a valóságnak fennkölt parancsokat osztogató „legyen”-nél, amely egy elefántot riogató egérke ünnepélyes ábrázatát ölti. A kategorikus imperatívusz formuláiból még az is kiderül, hogy a „legyen” nyelvtanilag felszólító mód ugyan, de tartalmilag feltételes. „Cselekedj úgy, *mintha* . . .” Hogyan is? „. . . mintha cselekvésed maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé *kellene* válnia”. Kellene, *ha* akaratom alkalmas volna a társadalom rendezésére és irányítására; gyakorlatilag, igaz, nem alkalmas rá, mindazonáltal költségmentesen elgondolhatom az ellenkezőjét, és a *fikció* fekete talárban az erény bírói székébe ül.

Mihelyt az erkölcsi törvény konkrét anyagi tartalmat kap, nem titkolható tovább, hogy a cselekvés maximája még gondolatilag sem válhat „az értelmes lények általános törvényévé”. Konkrét parancs például, hogy nem szabad hazudni, és ez minden értelmes lényre érvényes, nemcsak az emberekre.⁷⁵ Nos, Miller Lujza, ha nem is mint értelmes lény, de mint anygali jelenség, engedelmeskedett a kanti parancsnak: nem hazudott, nem szegte meg egy gazfickónak tett esküjét, és ily módon sikerült önmagával együtt több más embert is tönkretennie. Ha megszegi az esküt, maximája nem lehet általános természettörvénnyé; szava megtartásával viszont tetteleges segítséget nyújtott ahhoz, hogy szüleit, szerelmesét és őt magát ne öncélként, hanem eszközként kezeljék, azaz megintcsak a törvénynek meg nem felelő maxima szerint cselekedett. Vagy vegyünk egy másik esetet: a tolvaj megígéri a szerződésnek, hogy az éjszaka folyamán leszállít húsz aranyórát. Mikor lesz a tolvaj erkölcsös, ha megtartja vagy ha megszegi az ígéretét? Szabad-e becsapnia embertársát, az orgazdát? Akár a „Nyilatkozat” szabadság-definícióját nézzük, akár a kategorikus imperatívuszt, önellentmondásaik polgári álláspontról sem takargathatók.

⁷⁵ Vö. Kant: „Grundlegung...”, id. k. 15.

Hegel a formalizmusra összpontosítja a kanti etika elleni támadását. A nem-ellentmondás formájával bármely tartalom tetszőlegesen felruházható: például a tulajdon tiszteletbentartásának parancsa — ha van tulajdon; de ha nincs, ugyanez a parancs ostobaság. A feltétlen ellentmondásmentesség mint közömbös logikai forma, az etikai ismérv szerepében a tartalmi önkénynek, a relativizmusnak falaz. Tegyük hozzá, hogy ezen felül még hazudik is. Az érdekellentétek szabdalta társadalomban lehetetlen olyan általános követelményt támasztani, hogy egyetlen cselekvés se legyen ártalmára más embereknek, illetve mindegyik tegyen eleget a nem-ellentmondás formállogikai törvényének. A cselekvés „nembeliségét”, „általános emberi” mérce szerinti meghatározását és elbírálását keresztülhúzza az osztálytársadalom. Legfeljebb azt kérdezhetnénk, hogy nincs-e jövője ennek a követelménynek a leendő osztály nélküli társadalomban; hogy nem válhat-e majd akkor erkölcsi útjelzővé a francia norma, vagy egy esetleges kommunista kategorikus imperatívusz, a tevékenység olyan maximájára vonatkoztatva, mint a társadalmi érdek tisztelete, amely az osztályok megszűnése után kétségkívül „az egyetemes emberi törvényhozás elvévé”, „minden értelmes lény általános törvényévé” lép elő.

A válasz nem látszik különösebben nehéznek. Mivel a Föld semmikor sem fogja munka nélkül, szóbeli buzdításra megteremni azt, amire az embereknek szükségük van, a kommunizmus csak az érdekek antagonizmusának vethet véget, különbözőségüknek nem. Amíg termelés folyik, addig a szükségletek minőségileg és mennyiségileg változnak, dinamikus rangsorba szerveződnek, s a kielégítésükhöz fűződő érdekek között nem jöhet létre közvetlen, automatikus és végérvényes összhang. A gazdálkodás sohasem lesz pusztán technikai kérdés; a „sub specie humanitatis” szemlélet, amely elől végre elhárulnak az objektív akadályok, a társadalmi érdekeknek és fontossági sorrendjüknek tudatos mérlegelésén fog alapulni. Ez azonban egészen más norma, mint az emberek elvont azonossága és a nem-ellentmondás formállogikai törvénye. A tevékenység tartalmát nem az önkény jelöli ki, hanem az objektív szükségletek rendszere, elsősorban az anyagiaké; értékét nem az dönti el, hogy egyetemesként ellentmond-e önmagának vagy sem, hanem az, hogy mennyire felel meg a társadalmi szükségleteknek; meghatározója nem egy elvont erkölcsi parancs, amely úgy viszonylik a valósághoz, mint sóhaj az ökölcspáshoz, hanem a kommunista tulajdonviszonyokon nyugvó gazdasági szerkezet, a felismerhető gazdasági szükségszerűség, amely konkrétságánál és termelési módjánál jellegénél fogva csak reális parancsokat ad.

A tartalmi megközelítés nem úgy váltja itt fel a formait, mint ennek kiegészítője, elmélyítője, lényegi oldala. Nem: a tevékenység kommunista normái gyökeresen ellentétesek a citoyen-törvény valamennyi lehetséges alakjával, a közösségi magatartás összes lehetséges polgári szabályaival. A polgár agyvelejét a tőketulajdon működteti, és voltaképpen mindegy, hogy a tulajdont a burzsoák szatócsmódról a nevének nevezik-e, vagy értelmiségi szeméremmel az egyén autonómiájának fedőneve mögé rejtik (amely esetben ildomosabb az egyént a patinás „individuum” szóval jelölni). Mind a nyers, mind a szublimált tőketulajdon az értéktörvény kategóriáiban gondolkodik, és a társadalmat — legalábbis a monopóliumok uralmát megelőzően — a független egyének antropológiai alakulatának nézi. Ez a szemlélet jellemzi a citoyen-törvény minden típusát. A holbachi utilitárius típusban a formális természeti egyenlőség mögött eltűnnek a társadalmi egyenlőtlenségek, az emberek egymást kiegészítő technikai funkciók szubjektu-

maiként jelennek meg, és objektív magánérdekük automatikusan azonosul a közösségi érdekekkel, csupán a felismerésen múlik az azonosság gyakorlati érvényesítése. A Rousseau—Kant féle antiutilitárius típusban az „általános ügy” szembenáll a személyes érdekeken nyugvó társadalmi valósággal, így a képviselőt elváró viselkedési szabály érdegmentesnek, nem-tapasztalatinak és nem-természetinek látszik; de valójában, mint az ész belső parancsa, mégiscsak az emberi faj antropológiai alkatához kötődik, ha ugyan nincs igaza Kantnak abban, hogy létezhetnek olyan eszes lények, akik nem emberek. A citoyen-magatartást mindkét típus hívei, akarva vagy akaratlanul, *természeti meghatározottságúnak* tüntetik fel, bár az utilitarizmussal kapcsolatos állásfoglalásuk szerint elméletileg különbözőképpen alapozzák meg: Holbach a külső természet objektív rendjével, Rousseau és Kant a személyiség belső szabadságával, a valóságról leválasztott, elvont egyén autonómiájával. A különbség azonban nem lényegi: az emberek természeti egyenlőségének eszméje a holbachi materializmusban sem egyéb, mint az értéktörvény ideológiai vetülete, amely feltételezi az egyének elkülönültségét és az elvonatkoztatást társadalmi sajátosságaiktól, kivéve árutulajdonosi mivoltuk formai azonosságát. A citoyen-elméletek, akár milyen típusúak is, mindig az *elvont egyénből* indulnak ki, sohasem a társadalmi mozgás objektív szükségszerűségeiből és a valódi közösségi érdekekből; ezért foglalkoznak a viselkedés tárgyi érvényesség nélküli, társadalmilag és történelmileg differenciálatlan, spekulatív szabályainak összeállításával, a „humanizmus”, az erkölcs és az antropológia körébe utalva a magáncselekvések hozzáigazítását az „általános ügyhöz”. Végeredményben tehát az „emberiség” *szolgálata az individualizmus ürügyének*, az „általános ügy” az „önző homme” *kényelmes búvóhelyének bizonyul, hiszen az antropológiai formalizmus csak ott léphet fel, ahol az emberi viszonyokat a zárt én magánjellegű ténykedéseinek szemszögéből, a feltétlen én-központúság álláspontjáról, az értéktörvény — néha sokszorosan áttételes — ideológiai kategóriáiban ábrázolják.*

Az értéktörvény jelenléte abban a felszíni tényben is megnyilvánul, hogy a közösségi magatartás szabályait a polgár gyakran az adásvétel és a kereskedelmi mérleg terminusaiban fogalmazza meg. Az erény a jótettek cseréje — mondja Voltaire, s Holbach mintegy kiegészíti: a jótettek legszemélyesebb önérdékünket szolgálják, mert a másoknak nyújtott előnyökkel szerezzük meg terveinkhez mások támogatását. Később, a polgári filozófia apologetikus korszakában, az etika már ország-világ szemé láttára szeretkezik a könyveléssel. Bentham felfogásában az öröm és a szenvedés a viselkedés legfőbb irányítói (sovereign masters), ezek mennyiségileg mérhetőek intenzitásuk, tartamuk, bizonyosságuk és közelségük szerint, s egy-egy cselekvés erkölcsileg arról ítéltető meg, hogy mennyi örömet és szenvedést okozott az érintett közösség tagjainak. Az antiutilitárius ágon szintén a hoci-nesze értékelés a *sovereign master*. Emlékezzünk Rousseau-ra: ha mindegyikünk a közakarat legfelsőbb kormányzósa alá bocsátja személyét, az üzlet nyereséges lesz, mivel „kárpótlást kapunk veszteségünkért, s több erőt annak megtartására, amink van”. Végül, a kategorikus imperativusz felújítja a Lukács evangéliumában tanácsolt szerződéses csereügyletet: „És amint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is akképpen cselekedjétek azokkal”;⁷⁶ továbbá, ugyanez az erkölcsi törvény többnyire olyan szemléltető példák segítségével mezteleníti le a girhes tartalomig önmagát, mint a szatócs tevékenysége, a letét lelkiismeretes megőrzése, a pénzkölcsön visszafizetése.

⁷⁶ Lukács, 6/31.

EXTENZÍV MENNYISÉGEK, INTENZÍV MENNYISÉGEK ÉS A TÁRSADALMI PROGNOZISOK FUNKCIÓJA

(Hozzászólás Ágh Attila „A tér és az idő történelmi dimenziói” c. cikkéhez.
„Valóság”, 1973/4.)

S Z M I K U N E M A N U I L

Ágh Attila cikkében energikusan bírálja az extrapoláló részprognózisok naturalista jellegét és ezzel szembeállítja a tér és idő társadalmi struktúrájának történelmi megközelítését mint a társadalmi prognosztikával kapcsolatos egyetlen helyes nézetet. A társadalmi-történelmi gyakorlat objektivációjának marxi elméletéből kiindulva és az extenzív és intenzív számszerűleg meghatározott mennyiségek (kvantumok) hegeli kategóriáit felhasználva Ágh Attila annak szükségességét hangsúlyozza, hogy az extenzívvel szemben az intenzív kvantumok mérésére kell súlyt fektetni, mégpedig úgy, hogy elkerüljük a részprognózisok szemmel láthatóan abszurd eredményeinek rossz végtelenségét. Véleménye szerint csak a társadalmi változás intenzív kvantumainak számbavétele teszi lehetővé, hogy felderítsük az eljövendő fejlődés objektív képét, irányát, ütemét, a minőségi ugrások sebességét stb. (18., 24., 25.)

Ebben az a feltételezés érvényesül, hogy az intenzív mennyiségek mérése kevésbé ismert a mai prognosztikában. De nem ez a helyzet. Mindazok a prognózisok, amelyeket szakvéleményező értékelések segítségével valósítanak meg („a viszonyított értékelések módszere”, „az ötlet-roham”, „Delphi-módszer” stb.) tulajdonképpen intenzív mennyiségek intuitív méréseiből állnak — az új tudományos és technikai találmányok, a termelés és fogyasztás szférájában történő új, minőségi mozgások stb. idejének méréséből. Mindeme pozitív oldalai mellett ezek a módszerek nem hibátlanok. Akárcsak az extrapoláció módszerei, a szakvéleményező értékelések módszerei is sorolhatók az előrejelzés egyenes módszereinek csoportjához, minthogy a múltat mindkét esetben egyetlen vonalon átviszik a jövőre (közvetve vagy közvetlenül) — akár statisztikus tendenciák formájában (extrapoláció), akár egyes emberek szubjektív véleményének, individuális ítéleteinek formájában, amelyek az egyének múltbeli tapasztalatára támaszkodnak (szakvéleményező értékelések). A szakvéleményező értékelések módszereivel, vagyis az intenzív mennyiségek mérésével történő prognózisok megbízhatatlanságát az is növeli, hogy a megkérdezett szakvéleményezők nem mentesek a tekintélyek követésétől, vagy ellenkezőleg, a minőségi változások jóslásától való felfokozott óvatosságtól a személytelen statisztika hatása alatt.

A prognosztikában az intenzív mennyiségeket a modellezés módszereivel is mérik, de az extenzív mennyiségekkel együtt, abban a mértékben, ahogy ezek a módszerek tartalmazzák a szakvéleményező értékeléseket és az egyenes extrapolálást — feltételezve, hogy mindkettő eredményeit „forgatókönyvek”, analógiák, mérlegek, hálózatok és ehhez hasonló imitáló modellek segítségével feldolgozzák. Az ilyen modellezés mint a prognózis módszere, szintén fogyatékos;

ez jellemzi a „komponens”, vagyis eklektikus módszereket, minthogy ebben az esetben sem lehet fellelni az intenzív mennyiségek mérésében a társadalmi prognózisok univerzális útját.¹

Ágh Attila tézisét a Hegelre való hivatkozás sem támasztja alá. Hegel az extenzív és intenzív mennyiségek szembeállításakor egyértelműen arra figyelmeztet, hogy nem szabad ezeket úgy elszakítani egymástól, mint a mennyiségek két különböző fajtáját. Az Ágh által idézett szövegrészben Hegel csak az extenzív és intenzív nagyságok *fogalmának megkülönböztetését* állítja: „Az intenzív mennyiség vagy a fok *fogalma szerint* különbözik az extenzív mennyiségtől vagy a kvantumtól, s ezért meg nem engedhetőnek kell mondani, ha, ahogyan gyakran megtörténik, nem ismerik el ezt a különbséget s egyszerűen azonosítják a mennyiség két *formáját*.” A következő oldalon pedig ezt olvashatjuk: „Ahogyan nincsenek pusztán folytonos és pusztán diszkrét mennyiségek, azonképp pusztán intenzív és pusztán extenzív mennyiségek sincsenek, s ennélfogva a *kvantitás két meghatározása nem mint két önálló faj áll egymással szemben. Minden intenzív mennyiség extenzív is, s ugyanez áll megfordítva is.*” (Kiemelés tőlem — Sz. E.)²

Hegel gondolatmenetéből sokkal inkább az következik, hogy egyedül az intenzív mennyiségek mérése ugyanolyan egyoldalú és ezért abszurd eredményekhez vezet, mint az egyenesen extrapoláló prognózisok gyakorlata, amely extenzív mennyiségeket mér és amelyet Ágh Attila jogosan bírál. Abban az értelemben, amelyben Hegel beszél erről, az intenzív mennyiségek mérése önmagában lehetetlen, mert mértékük nem fejezhető ki másképpen, mint ugyanannak a mérendő (előrejelzett) folyamatnak extenzív mennyiségeivel való összefüggésen keresztül. A társadalmi mérés ilyen felfogását csak a rendszer-szemléletnek mint a prognosztika módszerének eszméjében lehet megtalálni.

Ágh Attila említi, hogy a rendszer-szemlélet szükséges a prognosztikában, de ezt szembenállónak tekinti a részprognózisokkal, amelyek kiszakítják a társadalmi fejlődés totális folyamatából annak egyes és ezért „absztrakt” elemeit. (25.) Azonban a rendszer-szemlélet bármely részleges, de szervezetenként elkülönült társadalmi-gazdasági folyamat előrejelzésében is lehetséges és szükséges. Az ilyen részleges prognosztikai munka zömét — és ezek alkotják a gyakorlati prognosztikai munka zömét — a rendszer-szemlélet az ugyanazon folyamat extenzív és intenzív mennyiségeinek összefüggő méréseként fogható fel.

Az ilyen megközelítés nem mond ellent a társadalmi-történeti gyakorlat objektíváció elméletének, sőt bizonyos értelemben éppen ez a folyamat elsajátításának, tudatos irányításának lényege. Az, hogy a dolog éppen így áll, a tér társadalmi objektívációjának empirikus története példáján mutatható meg, aminek felvázolásáról Ágh Attila említést tesz. (23.)

A tér struktúrája, az átalakításának megfelelő társadalmi gyakorlat objektívációját a navigáció történetében lehet megtalálni, ha ezt úgy tekintjük, mint az emberek térbeli orientációja módjainak általános történetét. Erre vall a geometriának mint a tér mérése természettudományi elméletének a

¹ Az előrejelzés egyenes és komponens módszereiről lásd Bauer, W. Eichorn I. és mások: „Philosophie und Prognostik. Weltanschauliche und methodologische Probleme der Gesellschaftsprognose”, Berlin 1968, 327—332.

² Hegel: „Enciklopédia”, I, 103. §. Ágh Attila 2. jegyzete a 17. oldalon. Ugyanez megtalálható a „Logika tudománya” megfelelő helyén (második rész, második fejezet, B.).

története, amelynek szakaszai megfelelésben vannak a navigáció történeti szakaszaival.

A navigáció történetében négy nagy periódust különböztetnek meg:

1. Az ókortól a késői középkorig a navigáció — főleg a part menti — „empirikusan” történt, a személyes tudás és tapasztalat alapján, amely a hajózás konkrét útvonalaira vonatkozó leírásokban („hajózási kézikönyvek”) hagyományozódott át.

2. A XV. és XVIII. század között a navigáció iránytű és csillagok megfigyelési eszközeinek (asztrólabia stb.) segítségével történt, amelyek lehetővé tették a földrajzi szélesség meghatározását.

3. A XVIII. és XIX. században a tengeri kronométer és a szeksztáns feltalálásával, amelyek a hosszúság meghatározását is lehetővé tették, az „asztronómiai navigáció” korszaka következett.

4. Végül a XX. század, a rádiótechnikai eszközök segítségével történő navigáció korszaka (rádiós irányadók, rádiópelengátorok, rádió-távolságmérők, rádiólokátorok stb.).

A navigáció története e négy korszakának a geometria történetének négy korszaka felel meg:

1. Elemi geometria (Eukleidész, i.e. 3. század).

2. Analitikus geometria (Descartes, 1637), amiből azután kifejlődött a differenciál-, projektív- és ábrázoló geometria.

3. Nem-euklideszi geometria (Gauss, 1827; Lobacsevszkij, 1829; Bólyai, 1832; továbbá Riman, 1866 és mások).

4. Topológia (Kantor 1879–1884; Poincaré, 1895, 1899–1911; Fréchet, 1906; Brauer, 1911; Hausdorff, 1914; Lefshetz, 1930), amely napjainkban is erőteljesen fejlődik (francia, amerikai, szovjet stb. iskolák).

A tér struktúrája átalakításának ezt a négy periódusát (a gyakorlatban és a neki megfelelő elméletben) az extenzív és intenzív mennyiségek közötti térbeli összefüggések sajátos összehasonlítási vagy számítási módjai jellemzik, amelyek a hajó (geometriai pont) térbeli helyzetét megadják. E módoknak megfelelően történetileg változott a szám is, mint az ezen értékek közötti, a kiszámítás folyamatában összehangolt viszonyok kifejezésének módja — maga a szám és fogalma. Ezeket a megfeleléseket a következő négy táblázatban illusztrálhatjuk.

1. Ókor és középkor

	Empirikus navigáció	Elemi geometria
Extenzív mennyiségek	foktól fokig, világító toronytól világító toronyig stb. való távolságok egyenes vonal mentén	vonalak és szögek, amelyeknek nagysága a teoreémák feltételeiben van megadva
Intenzív mennyiségek	távolságok, amelyeket a hajó a partvonal különböző szögei alatt reálisan megtett (a széltől stb. függően)	vonalak és szögek, amelyeknek nagyságát a teoreémák bizonyítása során határozzák meg
Számok	„törtek”, amelyek a pozitív egész számokkal együtt a hajó helyzetét mint a számtengely pontjai határozták meg a megérkezés helyéhez viszonyítva.	

2. XV – XVIII. század

	Iránytű és asztrolábiával történő navigáció	Analitikus geometria
Extenzív mennyiségek	meghatározott szélességekig a meridián mentén húzódó távolság	pontok abszcisszái
Intenzív mennyiségek	távolságok, amelyeket a hajó az ismert és elért szélességek között a meridiánnak meghatározott szöge alatt megtett	pontok ordinátái
Számok	„negatív” (racionális) és „irracionális” számok, amelyek a hajó helyzetét mint bizonyos fokú algebrai egyenletek gyökei határozták meg a megérkezési helyhez viszonyítva.	

3. XVIII – XIX. század

	Asztronómiai navigáció (szeksztáns és kronométer segítségével)	Nem-euklideszi geometria
Extenzív mennyiségek	indulási hely hosszúsága	görbületi sugarak
Intenzív mennyiségek	az égitestek megfigyelésének helyi ideje a horizont vonalának meghatározott szöge alatt (elért hosszúság)	a háromszög belső szögei és velük szemben fekvő oldalai
Számok	„valós” és „imaginárius” (komplex) számok, amelyek a hajó helyzetét, mint differenciál-egyenletek megoldásai határozták meg a megérkezési helyhez viszonyítva.	

4. XX. század

	Rádiótechnikai navigáció	Topológia
Extenzív mennyiségek	távolságok és irányok a támasz-rádióállomásoktól, amelyeknek a helye ismeretes	adott alakzatok vagy terek általában
Intenzív mennyiségek	helyzetvonalak	lemezek vagy sejtek általában
Számok	„hiperkomplex” számok, amelyek meghatározhatják a bolygóközi űrhajók helyzetét a rendeltetési helyhez viszonyítva, homológiacsoportok mint topológikus invariánsok kiszámítása során	

Semmi kétség afelől, hogy az extenzív és intenzív mennyiségek összefüggő átalakításának mint a történeti objektiváció mechanizmusának hasonló képét megtalálhatjuk a társadalmi gyakorlat más elkülönült területein is. Ennek záloga és

egyben kritériuma a geometria mellett létező más tudományok története. Éppen ezeket a modern tudományos elméleteket, amelyek megfelelnek a társadalmi-történeti gyakorlat ily módon kiderített egyes fajtáinak, kell felhasználni rendszer-modellként az elsődleges mérések heterogén adatainak interpretációjához a mai társadalmi-gazdasági folyamatok előrejelzéseinél. Például, ami a topológiát mint modern geometriát illeti, a térbeli összefüggések extenzív és intenzív mennyiségei összehasonlítási folyamatának ebben található eljárásai — topologikus invariánsok kiszámítása — teljes egészében úgy szemlélhetők, mint a területi fejlődés előrejelzési adatok interpretációjának rendszer-modellje.

Az ilyen prognózisok során mindenekelőtt szükség van a termelés és a fogyasztói infrastruktúra fejlődésére vonatkozó, az adott tervidőszakban lehetséges változásokat jelző információkra. Nyilvánvaló, hogy ezek tulajdonképpen a regionális fejlődés prognosztizálendő folyamatának az intenzív, valamint az extenzív összetevőiről szóló ismereteket jelentik. A fogyasztói infrastruktúra növekedésére általános igényen kívül minden termelési fajta fejlesztése is — működésének biztosításához — a saját külön fogyasztói infrastruktúra bizonyos bővítését igényli. Az utóbbinak biztosítása viszont a megfelelő termelési fajták bizonyos kiegészítő bővítését is igényli — és így tovább.

Ahhoz, hogy minden igényt számba vegyünk a tervben, mindenekelőtt a területi fejlődés minden lényeges tényezőjének változási tendenciáját extrapolálással kell kideríteni. Ezek egyenlőre közbeeső eredmények lesznek, mivel a területi fejlődés egységes folyamatának függetlenül csak elemzésben létező, tisztán funkcionális elemeit érintik, és nem jellemzik a folyamat egészét. Csak akkor jellemzik a folyamat egészét, ha az egységes morfológiai struktúrára „vetítjük ki”, azaz összegezzük ezeket a területi egységek szerkezetéhez való közös viszonyuk alapján.

Azonban ezek heterogén adatok, amelyek közvetlenül nem hasonlíthatók össze egymással, és ezért mechanikusan nem összegezhetőek. Itt válik szükségessé egy rendszer modell is, amely lehetővé teszi a heterogén mennyiségi adatoknak összehasonlítását, és ezáltal azoknak mint homogén adatoknak az összegezését a megfelelő együtthatókkal. A topológia kész fogalmi és matematikus apparátussal szolgál ehhez, amely izomorf az adott prognosztizálendő folyamattal. A szükséges modellnek tehát topológiainak kell lennie és általában a homológ-csoportok kiszámításából kell állnia. Mindeme adatok összegezésének eredményeként elvont számszerű relációk hálózatát kapjuk, amelyek a tervidőszak folyamán az egyes területi egységek lehetséges fejlesztésének mértékét mutatják. Az ilyen prognózis adatokból kiindulva, és ezeket a külgazdasági területi struktúrával való összefüggéseknek számbavételével módosítva, reális területfejlesztési tervek állíthatók össze — az elvont prognózis adatok következetes konkretizálása útján, mégpedig fordított sorrendben, mint a megelőző előrejelzési absztrakció során.

Ennek a konkretizálásnak első lépése tehát az extenzív és az intenzív növekedés-arányok megállapítása lesz az egyes területi egységekben, és a tervezett terület egészét illetően. Ilyen arányokat meghatározott gazdaságpolitika alapján állapítanak meg, amelynek az egyik vagy másik gazdasági alternatívának elfogadása mellett álló társadalmi csoportoknak, rétegeknek, osztályoknak ellentmondó érdekeit számba kell vennie.

Ehhez még szükség van a szűkebb értelemben vett társadalmi, azaz szociológiai prognózisokra is. Amennyiben az arány az intenzív növekedés felé tolódik el, ezzel az extenzív növekedés (tervezett) mértéke is megváltozik;

vagy fordítva is igaz ez, hiszen a prognózisban feltárt összes fejlődési potenciál nagyságának változatlanul kell maradnia.

Az említett eljárások módját adnak a következő rendszerszemléleti követelmény érvényesítésére: a rendszer működése (lényegében extenzív növekedés) nem kell hogy a rendszer fejlődését akadályozza, viszont a fejlődése (lényegében intenzív növekedés) nem kell hogy zavarja a működését, mivel a rendszer működése egyúttal minden fejlődésnek első feltétele. Más szóval ez azt jelenti, hogy a rendszermodellek alkalmazása szükséges eszköz olyan tervek összeállításához, amelyek a tényleges társadalmi-gazdasági folyamatokat számbavezik, különböző társadalmi erők ellentmondásos érdekeit integrálják és így a leggyorsabb folyamatos fejlődést biztosítják.

Ezzel kapcsolatban nem lehet egyetérteni a társadalmi előrejelzés funkciójának azzal a meghatározásával, amelyet cikkében Ágh Attila ad, nevezetesen, hogy ennek a „valóságos” és nem a „lehetséges” jövő felderítése a funkciója. Ebben a meghatározásban a tervezés és irányítás funkciójának felcserélése történik meg. A tervezés és irányítás a társadalmi fejlődésnek — az előrejelzésen kívül további — két mechanizmusa. A társadalmi gyakorlat „valóságos jövőjét” csak az irányítás folyamatában érik el, amely meghatározott tervekre támaszkodik. Maguknak a terveknek — a fejlesztési terveknek — összeállításához elengedhetetlen a társadalmi folyamatokra vonatkozó olyan információ, amelyek előrejelzik, hogy milyenek lehetnek ezek a folyamatok a tervezett időszakban, vagyis a társadalmi irányítás beavatkozása nélkül. Ezt az információt szolgáltatják a prognózisok, és ebben az értelemben éppen a „lehetséges jövőt” kell kutatniuk és mérniük, nevezetesen a társadalmi gyakorlat egyik vagy másik területének fejlődési potenciálját és a társadalmi erők — amelyek erre a fejlődésre hathatnak — várható arányait.

Az, hogy Hegel szerint a „valóságos” tartalmazza a „lehetségest” (25.), az adott esetben csak azt jelentheti, hogy az előrejelzés nem öncél, hogy adatait végső soron az irányításban használják fel, azután, hogy ezek átmentek a tervezésen, amelyben kiválasztanak egyet a prognózisban kiderített lehetőségekből. De ez nem jelenti azt, hogy az előrejelzést be lehet sorolni a valóságos kategóriája alá. Az előrejelzésnek az a felfogása, mely szerint az közvetlenül a „valóságos jövőt” méri, könnyen társadalmi utópiákhoz vezet. Az igazi prognózisok, amelyek a reális fejlesztési tervek információs bázisai lennének, mennyiségi információt kell hogy adjanak azon folyamatok valamennyi lehetséges irányáról, amelyek a társadalmi irányítás tárgyai. Ilyen prognózisokat kaphatunk a termelés, elosztás és fogyasztás társadalmilag jellemző extenzív és intenzív növekedésének mérése útján, továbbá ha értéküket a társadalmi-történeti gyakorlat mai állapotában tekintett objektivációs folyamatának elemeiként egyeztetjük.

KRITIKAI TÁRSADALOMTUDOMÁNY ÉS KRITICISTA FILOZÓFIA KÖZÖTT

Max Horkheimer kritikai elméletéről*

KOVÁCS ANDRÁS

A húszas évek vége — a frankfurti iskola színrelépésének korszaka — válságos időszak volt a nyugat-európai marxizmus történetében. A forradalmi mozgalmak apálya és a világforradalmi illúziók szétfoszlása kritikus helyzetbe sodorta azokat a baloldali radikális filozófiai törekvéseket, amelyek szakítottak a marxizmus korábbi interpretációival, és filozófiájukat az I. világháborút követő forradalmi hullám filozófiai jelentőségűnek tekintett tényére építették.

A II. Internacionálé marxista ortodoxiája a társadalmi fejlődést szigorúan determinált, természettörvényként érvényesülő folyamatnak tekintette, amelynek során a termelés anyagi bázisának állandó, fokozatos fejlődése szükségszerűen magával hozza a rá épülő társadalmi objektívációk revolúciós változását. Ebben a felfogásban a marxizmus értékmentes, *pozitív tudomány*, amelynek érvényessége azon alapul, hogy helyesen tükrözi a technikai fejlődés és a társadalmi viszonyok konfliktusos kapcsolatát, gyakorlati jellege pedig abban áll, hogy instrumentálisan alkalmazható tudást bocsát a munkásmozgalom rendelkezésére.

Ezzel az interpretációval szemben azok a marxisták, akiknek filozófiája mögött a világforradalom azonnali győzelmébe vetett hit állt, a marxizmust kritikaként, mégpedig az eldologiasodás, az *elidegenedés radikális kritikájaként* értelmezték. Ezek a teoretikusok az elmélet középpontjába a forradalmi praxist állították, a társadalmat totalitásként, szubjektum és objektum egységeként fogták fel. Véleményük szerint a társadalmi fejlődés nem interpretálható a praxistól független, általános törvények alapján, hanem a társadalmi szubjektum gyakorlatának függvénye. A társadalmi folyamatok természettörvényszerű jellege, a társadalmi viszonyok dologi viszonyként való megjelenése az objektum és a szubjektum közötti egység megbomlásának következménye. A marxizmus mint az eldologiasodás radikális kritikája, nem lehet értékmentes leírása az eldologiasodott társadalmi viszonyoknak — ez azt jelentené, hogy passzívan tudomásul veszi a természettörvényszerűen működő, elidegenedett jellegű társadalmi mechanizmusokat —, hanem mint elkötelezett elmélet maga is a fennálló társadalom forradalmasítására, az elidegenedés meghaladására törekszik. Ebben az értelmezésben az elmélet feladata az, hogy a proletariátus, a forradalmi szubjektum osztálytudatának pillanatnyi állapotát racionalizálja, általánosítsa, s a további döntéseket mint az addigi gyakorlat racionalizált tudata motiválja. Így válik az elmélet anyagi erővé, ezúton jön létre elmélet és gyakorlat egysége.

* A tanulmány egész gondolatmenetének, sőt egyes gondolatainak kiformálásában is nagy része van *Karádi Évának*, akivel több éven át együtt dolgoztunk a kritikai elmélet történetének problémáin. Ez az írás a közös munka során keletkezett.

Az elmélet igazságának, érvényességének mércéje radikálisan eltér a „passzív” tudomány hagyományos érvényességi kritériumaitól: csak azzal igazolhatja önmagát, ha megváltoztatja tárgyát. Tehát a kritika végső érvényessége attól függ, hogy megvalósul-e a munkásmozgalom radikális gyakorlatában, hogy létrejön-e az eldologiasodástól mentes társadalom.¹

A húszas évek végén bekövetkező forradalmi apály azonban elkerülhetetlenül felvetette a marxisták számára a kérdést: vajon a világforradalom elmaradásával érvényét veszti-e egyben az elidegenedés radikális, gyakorlati kritikájára épülő filozófia is. Míg a világforradalmi illúziók ideig-óráig tompították a „forradalmi akarat ismeretelméletének” szélsőséges pragmatizmusát, addig az új történelmi helyzet hatására felszínre kerültek azok az ellentmondások, amelyeket a radikális filozófia rejtett. Sikertelen forradalmi gyakorlat esetére e filozófiának nem volt igazi alternatívája.² Saját premisszái értelmében semmit sem hozhat fel tételeinek védelmére, hiszen érvényességének egyedüli kritériuma a siker, így viszont semmi sem emeli ki a harcban álló osztályok partikuláris ideológiáinak sorából.

Ezek a következmények egy marxista elmélet számára természetesen elfogadhatatlanok. Az új történelmi helyzetből fakadó súlyos elméleti problémák ezért arra késztették a gyakorlat filozófusait, hogy feladják korábbi álláspontjukat, de egyben alkalmat adtak arra is, hogy nem-marxista ellenfeleik a legvégtetsebb konzekvenciáig végiggondolják, és a „gyakorlat filozófiája” ellen fordítsák ennek lappangó ellentmondásait. K. Mannheim 1929-ben megjelent „Ideológia és utópia” című műve éppilyen értelemben folytatása a „Történelem és osztálytudat” gondolatmenetének.

Mannheim szerint a társadalomra vonatkozó különféle álláspontok közül egy sem tarthat igényt általános érvényességre, mindegyikük „létezhetőt”, azaz csak egy adott társadalmi csoport gyakorlatával összefüggésben, *ideológiaként* értékelhető. Az ideológiákat kivétel nélkül partikuláris érdekek hozzák létre,

¹ A húszas évek radikális nyugat-európai marxizmusáról lásd *P. Breines: Praxis and it's Theoretists: The Impact of Lukács and Korsch in the 1920's*; „Telos”, No. 11. Spring 1972; *P. Breines: Introduction to Lukács*; „Telos”, No. 5. Spring 1970. A radikális marxizmus képviselőinek nézetei egyes kérdésekben eltértek egymástól. Ebben a tanulmányban, amikor a húszas évek nyugat-európai marxizmusáról lesz szó, mindvégig Lukács Györgynek a „Történelem és osztálytudat”-ban kifejtett koncepciójára hivatkozunk. Ezt nemcsak az indokolja, hogy Lukács álláspontja volt a legkidolgozottabb az irányzat teoretikusainak koncepciói közül, hanem az is, hogy a kritikai elmélet munkásságára kétségtelenül a „Történelem és osztálytudat” gyakorolta a legnagyobb hatást a megelőző évtized marxista irodalmából.

² Meg kell jegyezni — mint erre már mások is felhívták a figyelmet —, hogy a „forradalmi gyakorlat filozófiájának” ellentmondásait már Lukács is érzékelte, és — méltán metafizikainak nevezhető — érveléssel próbálta meg feloldani. A „Történelem és osztálytudat” a proletariátust olyan szubjektumként definiálja, amely speciális társadalmi helyzeténél fogva képes arra, hogy az egész totalitást praxisának tárgyává tegye, s melyet abszolút elidegenedett volta arra predesztinál, hogy az elidegenedést véglegesen felszámolja. Egyrészt azért építi be a kapitalizmus szükségszerű összeomlásának érvét a „Történelem és osztálytudat” gondolatmenetébe, hogy legyen valami, ami szavatolja, hogy a proletariátus forradalmi osztálytudatának lehetőségéből valóság lesz, az empirikus osztálytudat adekvát, „hozzárendelt” osztálytudattá válik. Azért is szükség van, másrészt, erre az érvelésre, mert ennek segítségével — elvben — biztosítani lehet, hogy a marxista elmélet érvényessége ne egyszerűen a vagy sikeres, vagy sikertelen forradalmi gyakorlat függvénye legyen, ne csak egyike a harcban álló osztálytudatoknak, hanem kiemelkedjen közülük annak révén, hogy szubjektumának győzelme nemcsak lehetséges, hanem szükségszerű, s tudata ezt a szükségszerűséget tükrözi.

érvényességük csak azon mérhető, hogy mennyiben töltik be mozgósító funkciójukat az illető csoport gyakorlatában. A „versengő” ideológiák között csakis a hasznosság szempontjai döntenek: az az ideológia érvényes, amely az adott társadalmi csoport gyakorlatában a legkedvezőbbben használható fel, azaz „megvalósul”. A marxizmus tehát, mint a proletariátus ideológiája, érvényességének elméleti kritériumait tekintve semmivel sem emelkedik ki a többi ideológia közül: csak a proletariátus sikeres gyakorlata igazolhatja. Ha pedig az adott történelmi időszakban alkalmatlan a cselekvések orientálására, illetve akadályozza az új történelmi szituációk gyakorlati szempontú tudatosítását, akkor „hamis ideológiának” kell minősíteni.³

A tudásszociológia azután katalizálta az ideológia fogalma, érvényessége és ezzel a marxizmus ideológiai státusza körüli vitát. Amellett, hogy létrejöttek az első tudásszociológiai beállítottságú marxizmus-interpretációk,⁴ a Mannheimmal folytatott vitában színre lépett egy olyan törekvés is, mely a „nap követelményeit” felmérve a marxizmus érvényességét az eddigiektől eltérő módon akarta megalapozni. Ezt a tendenciát a német társadalomtudósok egy kis csoportja képviselte, amely később a „frankfurti iskola” néven vált ismertté. Ennek a csoportnak kialakulásakor és az azt követő években elméleti vezéralakja *Max Horkheimer* volt.⁵

³ Ez a gondolatmenet kiélezett formában veti fel a kérdést: szerezhetünk tudást az ideológiák uralta területről, van-e hely a tudományos vizsgálódás, a tudományos érvényesség számára a partikularitások harcában? Mannheim végső álláspontja az, hogy az érvényes tudás a partikularitások totalitásának szemléletében, e relatív, állandóan fejlődő szintézisekben nyugszik. Ez a minden partikularitás számára fokozatosan érvényessé váló ismeret, e „consensus ex post”, a premisszák értelmében természetesen lehetetlen lenne, ha nem szolgálhatna egy meghatározott társadalmi csoport ideológiájaként. Ilyen rétegeként jellemzi Mannheim a „szabadon lebegő” értelmiséget. Itt sem nehéz felfedezni a logikai párhuzamot a „Történelem és osztálytudat”-tal, s ugyanígy szembeszökő egyben a szemléleti különbség: a manheimi elméletben az értelmiség — az a szubjektum, amelyet partikularis társadalmi helyzete az általánosan érvényes megismerés lehetőségével ruházott fel — ugyanazt a szerepet játssza, mint Lukácsnál a proletariátus, csak hogy a proletár gyakorlat attribútumai itt az értelmiségi szemléletet jellemzik.

⁴ A tudásszociológia és a marxizmus viszonyáról a korabeli írások közül lásd pl. *E. Lewalter*: *Wissensoziologie und Marxismus*; „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, 1930, 63—121.; *P. Eppstein*: *Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus*; uo. 1928, 449—507.

⁵ Max Horkheimer 1931-ben a baloldali mozgalmak történetét és elméleti törekvéseit kutató frankfurti Institut für Sozialforschung igazgatója és az intézet elméleti folyóiratának, a „Zeitschrift für Sozialforschung”-nak a vezetője lett. Az 1924-ben alakult intézet korábbi igazgatója C. Grünberg volt, a „Zeitschrift” elődje pedig az „Archiv für die Geschichte der Sozialismus und Arbeiterbewegung”, a híres „Grünberg's Archiv”. Az Institut és a „Zeitschrift” fő munkatársai közé tartozott Th. W. Adorno, E. Fromm, L. Löwenthal, H. Marcuse, F. Pollock, K. Wittfogel stb., de írt a folyóiratba többek között W. Benjamin, A. Koyré, K. Lewin, K. Korsch és W. Reich is. A „Zeitschrift für Sozialforschung” első két évfolyama (1932—1933) Lipcsében jelent meg, a következő hat évfolyam Párizsban (1934—1939), majd az utolsó kettő az Egyesült Államokban (1939—1941), „Studies in Philosophy and Social Science” címmel. A negyvenes évek közepéig kétségtelenül M. Horkheimer teoretikus tevékenysége határozta meg az intézet és a folyóirat körül kialakult „frankfurti iskola” általános elméleti orientációját. Ezért ez a tanulmány, amikor a kritikai elmélet általános problémáival foglalkozik, mindenekelőtt az ő munkáit elemzi. Horkheimer írásaira a szövegben és nem jegyzetben hivatkozunk. Azokat a tanulmányokat, amelyek a „Kritische Theorie der Gesellschaft” I—III, Frankfurt 1968. — a továbbiakban KT — című kötetekben újra megjelentek, ebből a kiadásból idézzük. A rövidítések a következőket jelentik: *Id.* — Ein neuer Ideologiebegriff? = Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung. 1930, 33—56.; *D* — Dämmerung.

1. Horkheimer, amikor bekapcsolódik a tudásszociológiáról folyó vitába, egyértelműen a húszas évek radikális nyugat-európai marxizmusának eszményeit vallja, a gyakorlat céljának és az elmélet vezérelvének egyaránt az eldologiasodástól és elidegenedéstől mentes társadalmat tekinti. Ezt az értékválasztást elsősorban *morális szempontok* motiválják. Horkheimer szinte kétségbeesetten tudatosítja — mint erről a „Dämmerung” kötet karcolatai vallanak —, hogy a polgári társadalom nem képes valóra váltani saját klasszikus eszményeit, sőt az ellentétükbe fordítja az individuális autonómia, a racionalitás, az egyenlőség és az igazságosság eszméit. „A felvilágosodás, a francia forradalom jelszavai érvényesebbek mint valaha” — írja (MM 97.) —, de nem legitimizálják, hanem épp-hogy transzcendálják a fennálló viszonyokat. A klasszikus polgári értékek túlmutatnak a polgári társadalmon: egy olyan társadalmat implicálnak, amelynek működését nem öntörvényű ökonómiai folyamatok determinálják, hanem amelyben a gazdaság a társadalmi racionalitás tudatos kontrolljának lesz alávetve, amelyben minden egyén áttekinti az egész társadalom működését, és egyéni céljait benne magasabb szinten megőrződve ismeri fel, s minden cselekedet tudatos döntés és nem vak mechanizmusok működésének eredménye. Aki a klasszikus eszmények mellett kötelezte el magát, az semmilyen közönséget sem vállalhat a fennállóval, radikálisan el kell szakítania minden szálát, amely a polgári társadalomhoz fűzi. Horkheimer számára ez a morális követelmény realizálódik a radikális marxista eszmények választásában.

Aki azonban erre a választásra elméletet akar építeni, annak, mint láttuk, számolnia kell azzal, hogy az elidegenedés radikális kritikája ezekben az években korántsem problémamentes vállalkozás: Horkheimernek elkerülhetetlenül számolnia kell azokkal a tényekkel és érvekkel, melyek lehetetlenné tették a radikális elidegenedés-kritika korábbi formáinak változatlan fenntartását.

Azokat a lehetőségeket, melyek a radikális elmélet érvényességének megalapozására készen kínálkoztak, Horkheimer nem fogadja el kiindulópontként. Szembefordul a marxizmus érvényességének „metafizikai” megalapozásával, nem keres transzcendens garanciákat, melyek szavatolnák az elmélet végső céljának megvalósulását. Elutasítja a történelemben ható „racionalitás”, az em-

(Heinrich Regius álnéven.) Zürich 1934; *An.* — Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1930.; *G* — Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. Frankfurter Universitätsvorlesungen, 1931, XXXVII.; *H* — Hegel und das Problem der Metaphysik. Festschrift für Carl Grünberg zum 70-sten Geburtstag. Leipzig 1932, 185—197. (az idézett részek oldalszámai az 1971-es kiadásra — Fischer, Vlg., Frankfurt — vonatkoznak); *B* — Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. Zeitschrift für Sozialforschung 1932. (ezentúl ZfS), KT I. 1—9.; *GP* — Geschichte und Psychologie. ZfS 1932, KT I. 9—31.; *MMT* — Materialismus und Metaphysik. ZfS 1933, KT I. 31—67.; *MM* — Materialismus und Moral. ZfS 1933, KT I. 71—110.; *V* — Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften. ZfS 1933, KT I. 110—118.; *R* — Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. ZfS 1934, KT I. 118—175.; *W* — Zum Problem der Wahrheit. ZfS 1935, KT I. 228—277.; *AF* — Autorität und Familie. = Studien über Autorität und Familie. Paris 1936, KT I. 277—361.; *E* — Egoismus und Freiheitbewegung. ZfS 1936, KT II. 1—82.; *A* — Der neueste Angriff auf die Metaphysik. ZfS 1937, KT II. 82—137.; *TKT* — Traditionelle und kritische Theorie. ZfS 1937, KT II. 137—192.; *N* — Nachtrag. ZfS 1937, KT II. 192—201.; *AS* — Autoritäre Staat. ZfS 1941, KT III. 35—74.; *PH* — Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. ZfS (SPSS) 1940, KT II. 292—313.; *K* — Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, KT III. 118—279.; *DA* — Dialektik der Aufklärung. Fischer Vlg., Frankfurt 1971.

bertől független „logika” hegelianus eszméjét, a történelem teleologikus felfogását. „A történelmet nem alapozza meg semmi, és nem jut benne kifejezésre semmi, amit átható értelemként, egységes erőként, mozgató észként, immanens téloszként lehetne értelmezni.” (GP 14.)

Ugyanilyen élesen utasítja vissza a „Történelem és osztálytudat”-ban képviselt „metafizikai” álláspontot is, amelynek révén Lukács az ismeretelméleti pragmatizusból fakadó relativista következményeket próbálta elkerülni. Lukácsnál a proletariátus, az ismeretelmélet szubjektuma, azért képes általános érvényű megismerésre, mert egyben világkonstituáló szubjektum is, amely a tárgyi világot, mint saját gyakorlatának tárgyát ismeri meg, s az objektumban, mint a hegeli azonos szubjektum – objektum, önmagát tárja fel. Ezért a proletariátus adekvát osztálytudatát hordozó ideológia abszolút érvényességgel bír.

Horkheimer kritikájának éle elsősorban a hegelianus álláspont tudományellenessége ellen irányul. Az a megismerés-fogalom – írja –, melyet a klasszikus német filozófia alakított ki, az általános érvényű megismerés fogalma volt. (Lásd H 84 skk.) A tökéletes tudást azonban csak a szubjektum és objektum azonossága szavatolhatja. Ha ugyanis egy másik létező entitás korlátot jelent a szubjektum számára, akkor a megismerés csak ismerettöredékeket eredményezhet, és a totalitás teljes megismeréséig semmi sem biztosíthatja a megszerzett tudás tökéletességét. Az abszolút biztos tudás feltétele, hogy a szubjektum önmagát ismerje meg az objektumban. A hegeli metafizika tehát a tárgyi valóság tudományos megismerését akarta megalapozni, de a tudományos kutatástól független filozófiai ismeretként, amelynek önálló tárgya van: az abszolút lét.

A hegeli filozófia vizsgálatából kiderül, állapítja meg Horkheimer, hogy a metafizika csak addig tartható fenn, amíg nem válik kérdésessé a szubjektum és az objektum, a lét és a tudat azonossága. Az utóbbit azonban semmiféle empirikus eljárás sem igazolhatja. „Az azonosság hangoztatása pusztán hit csupán ... a gondolkodás és a lét azonossága ... nem más, mint egy filozófiai ‚tan-tétel’, éppúgy, mint valamennyi mozzanatuknak – pl. ‚a’ létnek, ‚a’ gondolkodásnak, ‚a’ történelemnek, ‚a’ természetnek stb. – bennük feltételezett egy-sége.” (H 89.)

Tehát a klasszikus német filozófia – bár szándéka szerint nem volt tudományellenes – az érvényes tudományos megismerést csak filozófiai, metafizikai eszközökkel tudta megalapozni. Ha azonban a hegeli történelemkonstrukciót megfosztjuk metafizikai alapjaitól – véli Horkheimer –, úgy lehetővé válik a valóságos emberi történelem megismerése: „Az emberek létért vívott küzdelméről, az egyének és népek bukásáról, a háborúkról és forradalmakról szóló tudósítások, éppúgy, mint az ezekben az eseményekben ható törvényszerűségek megismerése, azon belső alapok feltárása, amelyek lehetővé tették, hogy az emberi társadalom anarchikus alapvetése ellenére is fennmaradjon – mindez a szellemi munka, a metafizikai magyarázat kötelékéből való kiszabadulás révén az örök lényeg önmegismeréséből az emberi individuumok sokoldalúan meghatározott és mulékony életnyilvánításává válik. Az ész cselével együtt – amelynek az emberek érdekharcjai és szükségleteinek a társadalomban való kielégítése mögött kell állnia – eltűnik a hit, hogy a megismerés a világ alapvető, legfőbb és önmagában megalapozott célja.” (H 87–88.)

A hegeli filozófiának – és közvetve a „Történelem és osztálytudat” hegelianus tendenciáinak – a kritikája az általános érvényűség filozófiai fogalmának elutasítását jelenti. Horkheimer számára azonban – és ez a tudásszociológiával folytatott vita kiindulópontja – mindez nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem

lehetséges érvényes megismerés. Horkheimer elfogadja Mannheimnak azt az álláspontját (lásd Id 33 ssk.), hogy minden elmélet, így a marxizmus is „léthezkötött”, azaz történelmileg meghatározott és társadalmilag elkötelezett, tehát nem tarthat igényt általános érvényességre. Ha azonban relativista következtetéseket vonunk le ebből a tényből — folytatja Horkheimer —, akkor a gondolatmenet háttérében — mint ez Mannheimnál kifejezésre is jut — egy történelemfeletti, általánosan érvényes elmélet reminiszcenciái állnak. Ha minden elmélet ideológikus, akkor „partikularitásuk” nem jelent mást, mint azt, hogy nem felelnek meg valamiféle örök igazságnak.

Horkheimer függetleníti az érvényesség kritériumait a „léthezkötöttség”, a történetiség tényétől: „A szellemi tartalmak történelmi meghatározottságáról szóló tanítás nem vezet történelmi relativizmusra. Egy tétel meghatározottsága és ideológikus volta két dolog. Egy elmélet történelmi feltételeztségének felismerése sohasem azonos annak bizonyításával, hogy ez az elmélet ideológikus. Ehhez még az elmélet társadalmi funkciójának . . . kimutatására van szükség.” (An. 74.) „Az elméletek az emberek érdekeiből erednek. Ez nem jelenti azt, hogy az érdekeknek el kell torzítaniuk a tudatot.” (D 235.) Horkheimer álláspontja szerint az érdek szubjektív mozzanata nem hibaforrás, sőt a megismerés inherens tényezője. Ha minden elmélet történetileg meghatározott és elkötelezett, akkor ezen az alapon kell megkeresni azokat az érvényességi kritériumokat, amelyek szerint a különböző elméletek összemérhetők, értékelhetők. Ezek a kritériumok pedig nem mások, mint a tudományos érvényesség kritériumai.

Horkheimer és társai, az Institut für Sozialforschung kutatói, programjuk szerint az empirikus társadalomtudományok eszközeivel kívánnak érvényes, tudományosan megalapozható, de a radikális eszményeknek elkötelezett választ találni a korszak égető társadalmi problémáira. Nem fogadják el a marxizmus pozitív tudományként való értelmezését, hanem — a húszas évek radikális nyugat-európai marxistáihoz hasonlóan — kritikai jellegét hangsúlyozzák. Ám a messianisztikus, érvényességét a közvetlen gyakorlati megvalósulásra építő radikális *filozófia* helyébe a *társadalom tudományos kritikai elméletének programját* állítják.

A kritikai elmélet programjának megfogalmazása jelentős tett volt a baloldali elméletek történetében. Míg a II. Internacionálé marxizmus felfogásában épp a marxizmus kritikai jellege veszett el, addig a radikális elidegenedéskritika képviselői — elsősorban Lukács — hajlottak arra, hogy a tudományt kirekeszték a kritika érvényességét megalapozó tényezők sorából, sőt a kritika érvényét a tapasztalati tudományra mint az eldologiasodás viszonyainak megfelelően funkcionáló, az elidegenedés fenntartásában részes jelenségre is kiterjesztették. A kritikai elmélet programjának megfogalmazói ezzel szemben a *radikális elidegenedéskritika és az empirikus tudomány összeegyeztetésére* tettek kísérletet.

2. Ennek a törekvésnek azonban maga után kellett vonnia az elmélet jó néhány tételének felülvizsgálatát. A filozófiai közegben megfogalmazott elidegenedéskritikával való szembefordulás után feltétlenül szükségessé vált a kérdés megválaszolása: mi a radikális eszményeket hordozó történetfilozófia helye a társadalom kritikai elméletében?

Horkheimer nem azért fordult el a tisztán filozófiai elidegenedéskritikától, mert elfogadhatatlannak tartotta a történetfilozófiára épülő társadalomelmé-

letek szükségszerűen elkötelezett jellegét, vagy akár e kritika végső elveit. A történetfilozófiával való vitában nem az e filozófiákkal szembeni általános szkepszis, nem a pozitívizmus érvei szólalnak meg. Horkheimer a filozófiai apparátust tekinti csupán alkalmatlannak a kritika érvényességének biztosítására, és ezért fogalmazza meg egy világnézetileg elkötelezett, filozófiai értékek által orientált, de a tudományos racionalitás kritériumait kielégítő társadalomtudomány programját.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy e szempontoknak megfelel az a felfogás, melyet Max Weber fogalmazott meg a történetfilozófia és a társadalomtudomány viszonyáról. Weber szigorúan szétválasztotta a két diszciplína kompetenciájának körét: álláspontja szerint a tudományos vizsgálódásokat végső soron vezérlő világnézeti döntések irracionális jellegűek, nem tarthatnak igényt általános érvényességre, de az empirikus tudományos vizsgálódások szférájában, mely az előbbtől elkülönül, megfogalmazhatók a tudományos érvényesség racionális diszkussziójának kritériumai. Lehetséges tehát tudományos igazságról, érvényes tudományos hipotézisekről beszélni, azonban a tudományosan érvényesnek tekinthető kijelentésekből semmiféle következtetés sem vonható le a történetfilozófiai kérdéseket illetően, mert ezekre olyan döntések adnak választ, amelyek a tudományétól szigorú elvi határokkal elválasztott közegben születnek.

Weber megoldása — noha mind a világnézeti elkötelezettség, mind a tudományos racionalitás számára hagy teret — Horkheimer számára elfogadhatatlan, mivel ezen az állásponton arra kényszerülne, hogy a történetfilozófiától minden kognitív tartalmat megtagadjon. „... ha a társadalomfilozófiai gondolkodás megmaradna az egyén és társadalom viszonyának, a kultúra értelmének, a közösségképződés alapjának, a társadalmi élet összstruktúrájának problémájánál, röviden a nagy és elvi kérdéseknél, mint a társadalomtudományi problémák tárában visszamaradt üledéknél, miután azokat a kérdéseket, amelyeket konkrét kutatásokkal lehet előrevinni, már leválasztották, akkor a társadalomfilozófia, bár betölthetne társadalmi funkciókat... intellektuális termékenységének búcsút mondhatna.” (G 24.)

Mindez nem jelenti, hogy Horkheimer ki akarna jelölni valamilyen sajátos, elkülönült történetfilozófiai közeget, amely a filozófiai vizsgálódások különös tárgyát alkothatná, s amelyről csak a filozófia tehetne tartalmas kijelentéseket. Horkheimer ekkori álláspontja szerint a filozófiai metafizika nemcsak hogy nem rendelkezhet különálló tárggyal (lásd G 24.), hanem még morálfilozófiai értelemben sem jogosult a tételes filozófia. Az elmélet a maga általánosságában nem jelen semmit a cselekvők számára, általános tételeiből nem dedukálható a cselekvések iránya, nem vezethető le semmiféle döntés. Nincsenek ugyanis olyan metafizikai alapelvek, melyek meghatároznák, illetve igazolnák a cselekvés bármely irányát vagy módját. (Lásd MMT 40 sk.) A legkorszerűbb filozófia, a materializmus nem a történelmi cselekvők igazolása, azaz ideológia akar lenni, hanem a cselekvések történelmi magyarázatát szándékszik adni, a cselekvők megértése révén. (Lásd MMT 44.)

A materializmus tehát tudományos igényekkel felruházott filozófia, amelyen belül az általános elméletet és az empirikus kutatást nem választja el elvi határ. „A materializmus megköveteli a filozófia és a tudomány egyesítését. Bár elismeri, hogy vannak eljárás-technikai eltérések a kutatás és a kifejtés módszereiben, nem ismer el különbséget általában a filozófia és tudomány mint olyan között.” (MMT 55.)

A hagyományos filozófia tézisei, melyek egy önállóan létező filozófiai közeg illúziójában születtek, a materializmus számára csak ideológiaként érdekesek, vizsgálatuk arra ad választ, hogy milyen történelmi szükségleteket fejeztek, illetve elégitettek ki. Erre a belátásra épít a frankfurti iskola kiterjedt ideológiai-kritikai munkássága.

Mit jelent a megismerés gyakorlatában a tudomány és a filozófia újrafogalmazott viszonya, hogyan realizálódik a tudományos vizsgálódás menetében a filozófia és az empirikus tudomány közti „technikai” és nem elvi munkamegosztás? Horkheimer határozottan leszögezi: „A kaotikus specializáció (a tudományoké — K. A.) nem úgy haladható meg, hogy létrehozzuk a specializált kutatási eredmények rossz szintézisét, másrészt viszont nem azáltal jön létre a tárgyilagos tapasztalati anyag, hogy megkíséreljük kiküszöbölni belőle az elméleti mozzanatokat, hanem a megoldás akkor születik meg, ha a filozófia, mint az „általános”, a „lényeges” által irányított elméleti intenció, képes lelkesítő impulzusokat adni az egyes kutatások számára, és egyidejűleg eléggé nyitott a világ előtt ahhoz, hogy önmagát a konkrét vizsgálódások menetétől befolyásolni és megváltoztatni hagyja.” (G 25.) A tudományos tevékenység leggyümölcsözőbb útja az, ha „... aktuális filozófiai kérdésfeltevések alapján kutatásokat szerveznek, amelyekhez filozófusok, szociológusok, közgazdászok, történészek, pszichológusok tartós munkaközösségekben egyesülnek, és együtt végzik azt, amit más területeken a laboratóriumban egyedül csinálnak, amit minden igazi kutató mindig is tett: a nagy problémák megoldására törő filozófiai kérdések megoldásán a legalaposabb tudományos módszerekkel fáradoznak, a tárgy feldolgozása során átalakítják, pontosítják a kérdéseket, új módszereket találnak, és az általánost mégsem vesztik szem elől. Ily módon a filozófiai kérdésekre nem adhatók „igen” és „nem” jellegű válaszok, hanem maguk a kérdések kerülnek be dialektikus módon a tapasztalati tudományos folyamatba, azaz a rájuk adott válaszok a kérdések kialakításához szükséges tárgyi tudás előrehaladásával születnek.” (G 25.) A filozófiai elmélet tehát az empirikus vizsgálódások stimuláló és szintetizáló tényezője. A szaktudományokat az aktuális filozófiai kérdések, a napirenden lévő társadalmi problémák alapján meghatározott világnézeti álláspont szerint orientálja, az egyes szaktudományok eredményeit kapcsolatba hozza egymással, a szintézis alapján új kérdéseket fogalmaz meg számukra, s konzekvenciákat von le a mindenkori társadalmi gyakorlatot illetően. Ennek során azonban a filozófiai elmélet az empirikus, szaktudományos eredmények fényében saját kérdéseit, fogalmait és végső értékszempontjait is felülvizsgálja, s ha szükséges, az elért tudományos eredményeknek megfelelően korrigálja őket. Ami pedig a filozófia tárgyát illeti, míg a filozófiai metafizika mindenkor egyetlen alapkérdésre, a lét és tudat viszonyának kérdésére igyekezett választ találni, addig a materializmus számára nem léteznek örök kérdések. A materializmus tartalma történeti, az elméletet a társadalmi gyakorlat alakítja. „A gyakorlati követelések visszahatnak a materialista elmélet tartalmára és formájára. Míg az idealista elméletek különféle rendszereiket az azonos örök kérdésre, örök és változatlan rejtélyre adott válaszként értelmezik, és szívesen beszélnek a filozófusok évezredek óta tartó párbeszédéről, hiszen mindig ugyanarról a kérdéstről volt szó, addig a materialista szemlélet jellemzője az, hogy lényegében mindig a sürgető feladatok határozzák meg.” (MMT 45.)

3. Horkheimer tehát magáévá teszi az elidegenedett társadalom filozófiai kritikáját, elfogadja a „Történelem és osztálytudat” kritikai következtetéseit — erről tanúskodnak a *kritikai elmélet választott értékei*. De nem fogadja el a kritika érvényességének egyetlen kritériumaként a kritika megvalósulását. Az érvényességet tudományos alapokra kívánja építeni — ezt a szándékot fogalmazza meg a *kritikai elmélet programja*.

A radikális eszmények és az empirikus tudomány igényének találkozása feszültségteljes, de egyben ígéretes találkozás. Ígéretes, mert a radikális társadalomkritika és a szaktudomány egyesítése révén szisztematikus tudományos vizsgálatok tárgyává válhatnak a munkásmozgalom gyakorlati lehetőségei, s a baloldali mozgalmakkal folytatott állandó „párbeszéd”-ben sor kerülhet az elmélet végső célkitűzéseinek a mozgalmi gyakorlat lehetőségeivel való szembeállítására, esetleg felülvizsgálatára. Feszültségteli a találkozás viszont azért, mert a radikális filozófiai kritika felülvizsgálatának szükségességét már maga az empirikus tudományosság igénye implikálja. A „Történelem és osztálytudat” radikális elidegenedéskritikájának mindenfajta tárgyiség fetisizmus, az elidegenedett kontemplativitás terméke, az empirikus tudomány mint olyan a kritika tárgya. „A kapitalista termelési és cseremód tisztán formális, a kalkuláción alapuló, specializált és tartalomidegen jellege tökéletesen azonosan tér vissza legfőbb ideológiájában, a modern tudomány metodológiai sajátosságaiban. A kapitalista korszak gazdasága és tudománya megegyezik a munkamegosztásban, az anarchikus specializáltságban, a konkrét totalitás szétszakítottságában. Mindkettő a megszervezett véletlen, egy teljesen áthatolhatatlan anyagról szóló absztrakt elmélet” — írja E. Bloch összefoglalva a „Történelem és osztálytudat” idevonatkozó érveit.⁶

Milyennek kell lennie tehát egy empirikus kritikai tudománynak? Mi biztosítja egy tudományos érvényességgel — s nem gyakorlati bizonyossággal — felruházott elmélet radikalitását? Milyen *elvi* kritériumok különböztetik meg a nem-radikális intenciójú társadalomtudományoktól, az elvben egyenlő verifikációs esélyekkel rendelkező hipotézisek, oki magyarázatok esetleges eltérésén túl?

Ezek a problémák, nem pedig a programatikusan megfogalmazott szempontok azok, amelyek a kritikai elmélet további fejlődését — mint látni fogjuk — meghatározták. De joggal merül fel a kérdés: miért nem elegendő Horkheimer számára, hogy a tudományos vizsgálódást radikális célok orientálják, hogy a kutatás kérdései a radikális baloldali mozgalmak gyakorlatában fognak? Miért válik a kritikai elmélet számára mindennél fontosabbá az elmélet radikalitásának problémája, miért szorítja a perifériára a számtalanszor meghirdetett empirikus törekvéseket, miért tér vissza újra és újra a kérdés: miben áll a kritikai elmélet radikalitása?

A magyarázat első lépéseként Horkheimer tudományfelfogását kell megvizsgálunk. A kritikai elméletnek Horkheimer értelmezésében két funkciót kell betöltenie: először is realista elméletnek kell lennie, amely arra törekszik, hogy megfeleljen a valóságnak és empirikusan ellenőrizhető legyen. Másodszor viszont az elméletnek közvetlenül hozzá kell járulnia a fennálló társadalom meghaladásához. Horkheimer azonban úgy látja, hogy a létező tudományok egyik követelménynek sem képesek eleget tenni.

⁶ E. Bloch: „Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie”, Frankfurt 1969, 603.

Horkheimer szerint a tudomány minden lényegi vonásában történetileg-társadalmilag meghatározott jelenség, a mindenkori konkrét társadalmi munkamegosztás része, mely a társadalom fenntartásában meghatározott funkciókat tölt be, „... a társadalmi és személyes helyzetből fakadó érdekek függetlenül attól, hogy a tudomány művelője ismeri-e őket vagy sem, hozzájárulnak a kutatás meghatározásához. Nemcsak a tárgy kiválasztásában, hanem a figyelem és az absztrakció irányának alakulásában is hatnak kisebb vagy nagyobb történelmi tényezők. Az eredmény mindig a kutató és a tárgyak meghatározott viszonyából jön létre.” (MM 108. lásd még TKT 144., A 112.)

A külső szempontok tehát nemcsak a tudomány tárgyát határozzák meg, hanem szerkezetét, metodikáját, a következtetések irányát is. Ezt bizonyítja, hogy a tudományok forradalmakat, a tudományok szemléletmódját és felépítését meghatározó fogalmi rendszerek radikális átrendeződését nem lehet tisztán logikai vagy metodológiai érvekkel megmagyarázni; a tudományos forradalmak mögött mindig társadalmi folyamatok húzódnak meg. Az uralkodó általános magyarázó sémának ellentmondó tények bármikor beilleszthetők a sémába kiegészítő hipotézisek segítségével, s ha mégsem így történik, hanem az általános magyarázó apparátus változik — mint pl. a ptolemaioszi rendszerről a kopernikuszira való áttérés esetében —, akkor a háttérben társadalmi, nem pedig immanens tudományos okok állnak. (Lásd TKT 143.)

A polgári korszak tudománya, a „tradicionális elmélet” a tőkés gazdaság és társadalom munkamegosztásának részeként alakult ki. „Az elmélet a maga hagyományos, Descartes által megalapozott értelmében, ahogy a szaktudományok műhelyében általában működik, a tapasztalást olyan kérdésfeltevések alapján szervezi, amelyeket az életnek a fennálló társadalmon belüli újratermelése határoz meg. A tudományágak rendszerei az ismereteket olyan formában tartalmazzák, amely az adott körülmények között ezeket a lehető legtöbbször alkalmazhatóvá teszi. A problémák társadalmi genezise, a valóságos helyzetek, melyekben felhasználják, a célok, amelyek elérésére alkalmazzák, önmaga számára külsődlegesnek számítanak.” (N 192.) A polgári társadalomban a tudomány leglényegesebb funkciója, hogy a tudományos apparátussal feldolgozott tényanyagot instrumentumként az uralkodó társadalmi gyakorlat rendelkezésére bocsássa. „... a gondolkodás minden partikuláris törekvést kiszolgál, legyen az jó vagy rossz. Valamennyi társadalmi cselekvő számára eszközként szolgál, de nem szabad megkísérelnie, hogy a társadalmi és az egyéni élet struktúráit meghatározza, mert ezeket más erőknek kell meghatározniuk.” (K 124—125.) Amennyiben a gondolkodás e feladatának eleget tesz, betölti társadalmi funkcióját. „A tudós és tudománya a társadalmi apparátus része, tevékenysége az önfenntartásnak, a fennálló állandó reprodukálásának egyik mozzanata.” (TKT 145.)

A tradicionális elméletnek ezt a társadalmi funkcióját fejezi ki a tudományok eljárás módja és logikájának hipotetiko-deduktív szerkezete is. E tudományok szempontjából, állítja Horkheimer, az egyetlen érték a tudás operatívítása, tehát hogy milyen mértékben állítható az ember és a természet felletti uralom szolgálatába. „A társadalmi munkamegosztásban a tudósnak az a feladata, hogy a tényeket fogalmi rendszerbe szedje és oly módon rögzítse, hogy ő maga és minden más hivatott felhasználó a tények legszélesebb területét uralhassa. A tudomány világos és áttekinthető formulákról gondoskodik, úgy, hogy az ismeretek kéznél legyenek, ha szükség van rájuk.” (TKT 145.) Az elméletnek az a törekvése, hogy minél kevesebb általános

kipotézis segítségével minél több empirikus tényt magyarázzon, egy olyan könyvtár berendezéséhez hasonlítható — írja Horkheimer Poincaré hasonlatával élve —, amely egy jól formalizált katalógus segítségével egyre több kötetet illeszt be rendszerébe, s e kötetek szükség esetén azonnal „lehívhatók” — tudásként hasznosíthatók. (Lásd TKT 137.) Az a törekvés — melyet a legpregnánsabban a descartes-i módszertan fejez ki —, hogy a világ totalitását a matematika mintájára deduktív összefüggések láncolatává egyszerűsítsek, hogy a tények összessége tudományos tételek rendszeres összekapcsolása legyen egy szisztematikusan egységes dedukció formájában, Horkheimer szerint a tudásanyag instrumentalizálásának jegyében fogant. A tudás deduktív rendszerezése — melyre mind a természet-, mind a társadalomtudományok törekednek — a tények olyan egyneműsítését követeli meg, amelynek során ezeknek valamennyi tartalmi, lényegi vonásától el kell tekinteni, s csak formális jegyek szerint, üres nemekként és fajokként lehet őket a fogalmi rendbe besorolni. Az elméleti magyarázat nem más, mint hogy az újonnan felmerült tények formális jegyeik alapján bekerülnek a dedukció formalizált rendszerébe. „A fogalmakat olyan ismertetőjegyek összefoglalására korlátozzák, amelyekkel több egyben közösen rendelkeznek. Ha a fogalmak valamilyen hasonlóságot jelölnek, fel vannak mentve az alól, hogy minőségeket nevezzenek meg, és a megismerés anyagának tökéletesebb megszervezésére szolgálnak. Pusztá jelzései azoknak a tárgyakkal, amelyekre vonatkoznak. Ha használatuk túlmegy a ténybeli adatok ideiglenes, technikai összefoglalásán, akkor ezt a babona egy késői maradványaként bélyegzik meg. A fogalmak ellenálláskeptelen, racionalizált, munkamegtakarító eszközökké váltak.” (K 135.)

A tradicionális elmélet — vonja le Horkheimer a következtetést — egyike a polgári társadalom eldologiasodott, fetisizált jelenségeinek. Nemcsak az elmélet tárgya külsődleges, közömbös az elmélet számára, hanem mikor a tudós a tudományos érvényességet biztosító egyetlen lehetséges eljárásnak a tudomány tradicionális formáját tekinti, akkor saját tudományos gyakorlatát, a tudomány társadalmi előfeltételeit is külsődleges, idegen tényezőként tudatosítja. „Amit így a tudós a legkülönbözőbb területeken az elmélet lényegének tekint, valójában a saját feladatának megfelelő elmélet-fogalom . . . Ha az elmélet fogalma mégis önállósul, mintegy a tudomány ‚belső lényegéből’ vagy más, hasonlóan történelmietlen módon alapozódik meg, úgy eldologiasult, ideológiai kategóriává válik.” (TKT 143.)

Az elméletnek erre az eldologiasodott formájára reflektál filozófiailag a pozitívizmus, amelynek a szaktudományos gyakorlat „öntudatlan” voltával szemben már explicit ideológiai jelentése van. A tradicionális elmélet talaján álló szaktudós számára még ellentmondást jelenthetett, hogy tevékenységének minden mozzanata megismerő erejű, de a tevékenység egésze bármily hosszú úton sem vezethet el saját társadalmi feltételeinek, meghatározottságának megértéséhez, hanem látszólag mindig valamilyen külső önkény tárgya marad. (Lásd B 6–7.) A „tradicionális” tudós erre az ellentmondásra a weberi skizissel reagál, mely a személyiséget egyrészt az instrumentális szerepet vállaló, kontempláló tudósra, másrészt a társadalmi feltételeket megérteni és aktívan alakítani kívánó cselekvő politikusra tagolja, „két világ polgárává” teszi.

A pozitívizmus számára azonban ez az ellentmondás nem létezik. A pozitívizmus tudatosan vállalja a tradicionális elmélet instrumentalitásának kö-

vetkezményét: lemond a tudományos tevékenység valamennyi külső feltételének vizsgálatáról. „Ez az ideológia, a gondolkodásnak a szaktudományokkal való azonosítása . . . valójában az uralkodó állapotok örökösé tételére fut ki.” (A 128.) A pozitívizmus bázisán tehát lehetetlen a fennálló viszonyok transzcendálása. A tradicionális tudomány elméleti abszolutizálása nem más, mint az uralkodó viszonyok rejtett apológiája.

A létező tudományok, melyeket a kapitalizmus követelményei alakítottak ki, ezek szerint egyik követelményt sem elégítik ki azok közül, amelyeket Horkheimer a kritikai tudománnyal szemben támasztott. Társadalmi funkciójuk a fennálló megőrzése és kiszolgálása, nem pedig meghaladása. Mint teória pedig a tradicionális elmélet nem a világ leírására és magyarázatára törekszik, hanem csupán egy olyan eszköz, amely a tényeket a társadalom gyakorlati követelményeit kielégítő rendszerbe szervezi, biztosítja az empirikus tudásanyag operacionálizálhatóságát. Ha tehát egy elmélet tudományos értelemben realista, társadalmi funkcióját tekintve pedig radikális, akkor el kell vetnie a funkcionáló tudomány egész építményét.

A kritikai elmélet előtt így nem egyszerűen az a feladat áll, hogy a radikális eszményeket és az empirikus megfontolásokat egyesítse, mint azt programja hirdette, hanem úgy kell ezt a feladatot megoldania, hogy *elvileg* megkülönböztethető legyen a tradicionális elmélettől — azaz a kialakult tudománytól.

Mindent összevetve rögtön szembetűnik, hogy Horkheimer milyen ellentmondásos szituációba került. Egyrészt belátta, hogy a marxizmus érvényességének gyakorlati kérdésként való felfogása, mely a húszas években Lukács, Korsch és követők álláspontja volt, az új történelmi feltételek között tartahatatlán. Ez a belátás arra ösztönzi, hogy a kritikai elméletet tudományos alapokra építse. Másrészt viszont — mivel a szaktudományok szemléletmódját és metodikáját mint „tradicionális elméletet” elvetette — olyan követelmények megfogalmazására kényszerül, amelyek értelmében a kritikai elméletet a létező tudományokétól *elvben* eltérő módon kellene felépítenie, mindenekelőtt azért, hogy biztosítsa radikalitását, a fennálló társadalmat transzcendáló jellegét.

Sem tradicionális tudomány, sem érvényességét a forradalmi gyakorlat sikerére építő filozófia — jelöli ki a kritikai elmélet programatikus elveit Horkheimer. De a kifejtés során a mérleg nyelve elmozdulni látszik: amíg az empirikus tudomány valamennyi ismerve a tradicionális elmélet fogalma alá esik, addig a tudománykritika érvelése szembeszökően azonos a „Történelem és osztálytudat” gondolatmenetével. Horkheimer nem akar választani tudomány és radikalitás között. De elkerülhetetlenül felvetődik a kérdés: lehetséges-e egyáltalán ezen a kritikai állásponton a két pólus — empirikus tudomány és radikális filozófia — szintézise?

4. Horkheimer többféleképpen is megkísérli e probléma megoldását. Próbálkozásainak egyik alapvető irányát az jellemzi, hogy a radikális és tudományos társadalomelmélet lehetőségét a megismerés szubjektumának speciális helyzetéből igyekszik levezetni. A kritikai elmélet — írja — olyan érdekekre épül, amelyek a társadalom leleplezésére irányulnak, ezért hordozóik érdekeltek az igazság kimondásában. Így a kritikai elmélet, szemben a tradicionális elmélettel, nem a tudás operacionálizálására szolgáló eszköz, hanem a valóság ellenőrizhető magyarázata. Horkheimer határozottan leszö-

gezi, hogy a kritikai elmélet tudományos érvényességre tart igényt, igazsága nem relatív, nem egyszerűen a történelmi gyakorlat sikerességének a függvénye, hanem tudományosan érvényes igazság. Horkheimer szerint a versengő tudományos elméletek — köztük a kritikai elmélet — nem pillanatnyi hasznosságuk, hanem tudományosan megalapozható igazságuk foka szerint különböznek. „Nem mindegyik igaz, hanem csak az az elmélet, amely a történelmi eseményeket oly mélyen tudja megragadni, hogy a társadalmi élet tendenciája és struktúrája a kultúra különféle területein belőle fejthető ki a legpontosabban.” (W 249.) A kritikai elmélet nemcsak ideológia: „... felismerései az összefüggéseknek abban a rendszerében, amelyre ítéletei és fogalmai vonatkoznak, nemcsak az egyes individuumok és csoportok számára érvényesek, hanem önmagukban is, azaz az ellentétes elmélet hamis... Az igazság azok számára is érvényes, akik ellentmondanak neki, tagadják vagy jelentéktelennek nyilvánítják. Az igazságról nem az dönt, amit az egyén hisz és gondol magáról, nem is a szubjektum önmagában, hanem a képzetek viszonya a valósághoz.” (W 248.)

Az igazság fogalmához azonban — írja Horkheimer — már a görög filozófiától kezdve hozzátartozott beteljesülésének, gyakorlati alkalmazhatóságának fogalma. (Lásd W 249 sk.) A pragmatizmus ezt fejezi ki, de egyoldalúan kiemeli és eltorzítja az igazság hasznosságának elvét. Maga az elv jogos, de nem pragmatista értelmében, ahogy a tudásszociológia is használja. Ezen az állásponton ugyanis a hasznosság hétköznapi fogalma minősül az igazság kritériumának, s így akár a legreakciósabb társadalmi rendszeren belül hasznosnak bizonyuló belátások is igazságnak tekinthetők. Az, hogy az igazságnak milyen értelemben kell „hasznosnak” lennie, csak a társadalom egészének szempontjait szem előtt tartó elméletben derülhet ki. „A társadalom valamely meghatározott elméletétől függetlenül minden ismeretelmélet formalisztikus és absztrakt marad.” (W 253.) Sőt a „társadalmi hasznosság” szempontjai alapján feltárt és tudományosan érvényes igazság egy olyan társadalmon belül, amelynek működése e szempontoknak ellentmond, egyáltalán nem is hasznosítható. „Minél inkább a kultúrát létrehozó erők gátjává válik egy adott társadalmi rend, amely ezeket táplálta, annál inkább ellentmond a verifikálható igazság az ehhez a formához kötődő érdekeknek, és annál inkább szembeállítja az igazság hordozóit a fennálló valósággal.” (W 252. sk.)

Horkheimer a gondolatmenetnek ezen a pontján nem egyszerűen fenntartja korábbi álláspontját, miszerint az érdekeknek nem kell eltorzítaniuk a megismerést. Az érdekek — természetesen csak azok, melyek a kapitalista társadalom megdöntésére irányulnak — egyenesen biztosítják a megismerés igaz voltát. „A helyes gondolkodás éppúgy a helyes akarattól függ, mint ahogy az akarat a gondolkodástól.” (A 112.)

A kritikai elmélet realizmusának magyarázatára szolgáló érvek egyben az elmélet radikalitását is biztosítják: a kritikai elmélet autonóm tudományos igazságokat mond ki, de radikalitásának pillére, hogy létezik olyan társadalmi szubjektum, amelynek érdeke, hogy a valóságot a kritikai elmélet szempontjai alapján értelmezze. S ezt a szubjektumot a kritikai elmélet épp azzal mozgósítja, hogy kimondja az igazságot. (Lásd R 146 skk., 172 skk.) Radikalizmus és realista elmélet tehát kölcsönösen feltételezik egymást: a kritikai elmélet azért megismerő erejű, mert radikális, és azért képes mozgósításra, mert az igazat mondja el.

Ez a „megoldás” azonban már első pillanatra is meglehetősen üres. Nyilvánvaló, hogy a kritikai elmélet szubjektumának elméleti fogalma nem tölthető meg semmiféle empirikus tartalommal. Lukács számára az ismeretelméleti szubjektum még a proletariátus volt. Horkheimer azonban a fasizmus hatalomra jutásából és a német munkásmozgalom tehetetlenségéből leszűrt tapasztalatok alapján már arra a következtetésre jut, hogy „E társadalomban még a proletariátus helyzete sem jelent garanciát a helyes megismerés számára.” (TKT 162.) Ha a kritikai elmélet a proletariátusnak — vagy akár a proletariátus legtudatosabb részének — empirikus tudatát fejezné ki, akkor sem létezőről, sem érdekeiről nem adna valóságos képet. (Lásd TKT 163.)

Ez a belátás Horkheimert arra készíti, hogy enyhítsen álláspontján. Az elmélet azonnali megvalósulása — hangoztatja — nem kritériuma érvényességének. Az elmélet a gyakorlatnak csak része, a gyakorlatot ettől független tényezők is befolyásolják. Elmélet és gyakorlat között nincs stabilitási harmónia. Bár a gyakorlati mozgalom teljes veresége megcáfolná az elméletet, melynek megvalósítására törekedett, az ideiglenes vereség azonban nem: a materialista elmélet gyakorlati beigazolódása nem mindig töretlenül haladó történeti folyamat.

Az álláspont gyengítése azonban újabb problémákat vet fel. Ha a kritikai elméletet mozgósító hatása nem választja el radikálisan más társadalomelméletektől — hiszen ez a mozgósító erő csak a jövőben lép majd működésbe —, akkor — amennyiben saját követelményeinek meg akar felelni — Horkheimernek a kritikai elmélet tudományos apparátusában kell rámutatnia azokra a specifikus vonásokra, amelyek a kritikai elméletet a tradicionális elméletektől elvileg megkülönböztetik, s radikális elméletté teszik.

A feladat tehát, amit Horkheimernek meg kell oldania, az, hogy a radikalitás kritériumait a tudományos apparátuson belül elégítse ki, a kritikai elméletet olyan eljárásokkal ruházza fel, amelyek révén tudományos eszközökkel igazolhatja tételeit, anélkül azonban, hogy kiszolgáltatná a kritikának, amely a tudományt mint eldologiasodott, a fennálló társadalom fenntartásában részes objektivációt bírálja.

Melyek tehát azok az eljárásmódok, amelyek biztosíthatják, hogy a kritikai elmélet híven tárja fel a társadalmi valóságot, és egyben — radikalitása révén — elkülönüljön a tradicionális elméletektől?

A tradicionális elmélet metodikáját az jellemzi, hogy gondolatmenetei a hagyományos dedukció eljárásaira épülnek: a gondolkodás az általános felső tételektől mint nemektől az egyes esetekig mint e nemek fajaiig halad. Általános vonása, hogy tárgyát mindig stabil, változtathatatlan tárgynak tekinti, s az észlelt változásokat csak a felhalmozott tudás tökéletlen voltának tulajdonítja.

A kritikai elmélet a tradicionális elmülethez hasonlóan szintén absztrakt fogalmakból indul ki, de ezeket nem a tradicionális elmélet módjára alkalmazza, nem a tárgyi valóságnak mint fajoknak az elrendezésére használja fel. Ezek a fogalmak — mint pl. a csere vagy az áru fogalma — a társadalmi totalitást átfogó lényegi összefüggéseket fejeznek ki, nem a logika formális szabályai szerint hozzák létre őket, hanem a jövő — mondhatni: a társadalomkritika értékszempontjai — vezérelte analízis eredményeként.

Első pillantásra a kritikai elmélet abban is a tradicionális elmülethez hasonlít, hogy a megismerés a kritikai gondolatmenet során is az absztrakttól a konkrét felé halad. A konkrét meghatározások beiktatása azonban itt nem

formális dedukció, bár zárt és konzekvens logikai úton történik. E levezetések a társadalomkritika szempontjai irányítják. Felhasználják ugyan a tradicionális szaktudomány eredményeit, de a levezetés menetét a totalitásról való tudás, a totalitással szemben elfoglalt radikális álláspont határozza meg. „Az empirikus anyagot, az egész hozzáférhető tudást a dialektika is szigorú szabatosággal rendezi, az egyes tények és ezek sokasága, amennyiben a gondolkodás is közrejátszik, döntő jelentőségű lehet. Ezek a tények azonban mindig specifikus összefüggésekben jelennek meg, amelyek minden fogalmat áthatnak, s mint egész, a valóságot próbálják tükrözni.” (A 111.)

Például „A tóké”-ben Marx az angol közgazdaságtan fogalmait klasszikus értelmükben használja, a marxi értékelmélet mégis alapvető ellentéte klasszikus elődjének. Ez annak következménye, hogy a polgári közgazdaságtan fogalmai a marxi gondolatmenet alkotórészeként kritikai funkciót kapnak: a csere fogalmából itt a társadalmi ellentétek szükségszerű kiéleződése következik, vagy pl. a népesedési törvények ismeretéből a kapitalista munkaerő-gazdálkodás kritikájához lehet eljutni. A levezetés e sajátossága nem érinti a kritikai elmélet következtetéseinek, előrelátásainak logikai szükségszerűségét. Ezt ugyanaz jellemzi, mint a tradicionális elmélet esetében: igaz általános megállapításokból helyes levezetéssel igaz következtetéseket kapunk.

Ha közelebbről megnézzük azonban a kritikai gondolatmenet eddig jellemzett tulajdonságait, arra a belátásra kell jutnunk, hogy ismertetett formájában a kritikai elméletet *elvileg* semmi sem választja el a Horkheimer által tradicionálisnak nevezett eljárástól. Természetesen egy működő tradicionális és kritikai elmélet jelentősen különbözhet a kutatás tárgyában, vagy azonos tárgy esetén a kérdésfeltevésekben, sőt a kritikai szempont valóban elvezethet a tárgy olyan oldalainak megvilágításához, melyek a tradicionális elmélet alapján nem tűnnének fel. A kétféle *tudományos eljárást* azonban mégsem választják el elvi különbségek. Bármilyen tárgyat vizsgáljanak is, bármilyen kérdéseket tegyenek is fel, nem jelenthető ki, hogy egy meghatározott tárgyat vagy meghatározott kérdéseket csak egyfajta értékrendszer alapján lehet vizsgálni. Így a tradicionális és a kritikai elmélet, ha eltérő voltukat csak a fentiek biztosítják, lehetnek versengő hipotézisek, a vizsgált tárgyról adott magyarázataik jelentős mértékben eltérhetnek egymástól, azonban a szemléletmód különbsége egyik elmélet javára sem dönt, s hogy melyik magyarázat jobb, az nem a vizsgálódást orientáló értékek megválasztásától függ, hanem empirikus kérdés.

Nem sikerült tehát Horkheimer kísérlete: tudományosság és radikalitás egyesítése, kritikai tudomány és tradicionális tudomány elvi szétválasztása. A kritikai elmélet mozgósító funkcióját legfeljebb a távoli jövőben fejtheti ki, mint tudományos elmélet pedig minden erőfeszítés dacára sem különbözik semmiben a tradicionális elmélettől. Valószínűleg ennek felismerése készteti Horkheimert egy sokkal erősebb, sőt elméleti szempontból akár abszurdnak is minősíthető, bár mindenféle módon szimptomatikus álláspont kialakítására: a kritikai elmélet *logikai* eljárásaiban akarja megmutatni a radikális elmélet specifikus vonásait.

5. Bár a kritikai elmélet — jelenti ki Horkheimer — gondolatmenetei során felhasználja az ítéletek hipotetikus formáját, mely a tradicionális elméletet jellemzi, a kritikai elmélet mint egész, előrejelzéseit tekintve se nem ka-

tegorikus, se nem hipotetikus, hanem egy egységesen kifejtett egzisztenciális ítélet. „Míg a szaktudományok kategorikus ítéletei alapján hipotetikusak, s az egzisztenciális ítélet, ha egyáltalán előfordul, akkor is csupán speciális fejezetekben, a leíró vagy gyakorlati részekben, addig a kritikai társadalomelmélet teljes egészében egyetlen fejlődő egzisztenciális ítélet.⁷ Durván formulázva így hangzik: a történelmileg adott árugazdaság — melyen az egész újkori történelem nyugszik, s amely magában foglalja a korszak külső és belső ellentmondásait — alapformája egyre kielezettebb módon termelődik újra, s a felemelkedés szakasza, az emberi erők kifejtése, az individuum emancipációja, az ember természet fölötti uralmának óriási mértékű kiterjesztése után végül már a további fejlődést akadályozza, s az emberiséget új barbárságba dönti.” (TKT 175–176.)

Hogy e logikai megkülönböztetés mit jelent, arra Horkheimer a tudományos előrejelzések sajátosságainak jellemzése során ad választ. (Lásd V.) Horkheimer itt látszólag a kritikai elmélet programjában kifejtett elveket értelmezi: a tudományos kutatás értelme — írja — empirikus előrelátásokban és nem absztrakt törvények megállapításában van. Voltaképpen mondanója azonban ennél jóval erősebb. A tudomány jövőre vonatkozó kijelentéseinek két fajtáját különbözteti meg: az előrelátást (Voraussicht) és az előrejelzést (Voraussage). Az előrelátások „ha . . . akkor” típusú kondicionális ítéletek, melyek Horkheimer értelmezésében az „absztrakciók” közé tartoznak. Az előrejelzések viszont egzisztenciális ítéletek, amelyek beteljesülésének feltételei nemcsak hipotetikusán, hanem valóságosan is adottak, s amelyek a voltaképpen empirikus prognózisokat jelentik. A természettudomány — szögezi le Horkheimer — az absztrakt előrelátásokat csak segédeszközként használja konkrét előrejelzések megtételéhez, azaz tudományos tételeit kísérletileg demonstrálja. A társadalomtudományokra is érvényes azonban az a követelmény, hogy ne absztrakt tételek, hanem a fenti értelemben vett empirikus előrejelzések, — azaz Horkheimer terminológiájával élve: egzisztenciális kijelentések — megalkotására törekedjenek. Felmerül azonban a kérdés: hogyan értelmezhető ez a követelmény a társadalomtudományokban, melyek nem kísérleti jellegűek?

Horkheimer szerint az előrelátások és előrejelzések valószínűsége nem egyszerűen a tudományos eljárások finomságától függ, hanem a korszak társadalmi viszonyaitól is. „A jövő mindenkor lehetséges meghatározása, amely . . . a társadalom tudományos elméletének szándékában áll . . . az ösztársadalmi viszonyok fejlődésétől függ.” (V 111.) A társadalomtudományokban, bár nem kísérletiek, szintén lehetséges előrejelzés, de ennek valószínűségi fokát nem a kísérleti módszerek, hanem a társadalmi viszonyok fejlettsége határozza meg: az előrejelzés valószínűsége attól függ, hogy a tudományos vizsgálódás szubjektuma milyen mértékben járul hozzá a vizsgálat tárgyául szolgáló folyamat valóságos feltételeinek létrehozásához. A társadalomtudomány kijelentései annál biztosabbak, minél inkább egy tudatos szubjektum

⁷ Erre az elképzelésre Horkheimer egy egész kis történelmi logikát épít. Azt állítja, hogy az ítéletek uralkodó típusai a társadalmi alapformációk egymásutánja szerint váltakoztak. Míg a tradicionális társadalmi rendszerű feudalizmusban a kategorikus ítélet volt a domináns, addig a kapitalizmusban — a tudomány instrumentális szerepének megfelelően — a kondicionális és diszjunktív ítélet játssza a fő szerepet, a jövőt pedig az egzisztenciális ítélet logikai hegemoniája fogja jellemezni. (Lásd TKT 175.)

döntései irányítják a társadalom fejlődését. (Lásd V 115 sk.) Ebből az következik, hogy az egzisztenciális ítéletekre törő valódi társadalomtudománynak belső, mondhatni tudománylogikai szükségességből következő érdeke, hogy tárgyát, a társadalmat megváltoztassa, előrelátásait előrejelzéseként igazolhassa.

Ebben az összefüggésben már világos, hogy mi Horkheimer szándéka a kritikai elmélet egzisztenciális ítéletként való kvalifikációjával. Míg a polgári társadalom viszonyaival adekvát tradicionális elmélet követelményeit kielégítették a kondicionális ítéletek, addig a kritikai elmélet radikális jellegét logikailag is szavatolja, hogy előrelátásainak valószínűségét csak tárgyának megváltoztatásával biztosíthatja. A logika nyelvén megfogalmazott követelmény — a kondicionális ítéleteknek az egzisztenciálisakban kell igazolódniuk — tulajdonképpen azt fejezi ki, hogy a társadalomtudományos elméletek igazsága csak gyakorlati megvalósulásukra épülhet. Bár a kritikai elmélet és a tradicionális elmélet között a logika formális szigorát tekintve sok azonosság van, az utóbbi tény — állítja Horkheimer — minőségileg is elválasztja az elmélet két fajtáját. „Ha a szükségszerűség tekintetében — logikai értelemben véve a fogalmat — a teoretikus szerkezet e két fajtája azonos is, mégis mutatkozik egy ellentét: nem a logikai, hanem a tárgyi szükségszerűség fogalmában, amelynek tényleges megvalósulásáról van szó.” (TKT 176.)

A „radikális” logikára épülő kritikai elmélet fogalma azonban több szempontból is ellentmondásokhoz vezet. Először is bármely működőképes tudomány tudományelméleti normái szerint abszurditás egy egzisztenciális ítéletekre épülő társadalomtudomány. S hogy a logikai érvelésnek semmiféle önálló tartalma nincs, azt jelzi, hogy a kritikai elmélet elvi különeműsége, radikalitása számára végül is mégsem sikerült más kritériumot találni, mint gyakorlati megvalósulását.

Ez a tény azonban Horkheimer saját logikáján belül is megoldhatatlan ellentmondások forrása. Ha nincs olyan társadalmi szubjektum, amelyet a kritikai elmélet az elidegenedett társadalom meghaladására mozgósíthatna, akkor olyan szubjektum sem létezik, amely lehetővé tenné az egzisztenciális ítéletek kimondását. A kritikai elmélet létezésének feltételei a fenti gondolatmenet alapján tulajdonképpen csak akkor jöhetnének létre, amikor radikális funkciójának már eleget tett: az eldologiasodott társadalmi viszonyok megszüntetése után. Másrészt kézenfekvő, hogy tudományos előrejelzés — a Horkheimer által elvárt értelemben — sokkal nagyobb biztonsággal tehető az eldologiasodott társadalomban, ahol a bekövetkező eseményeket egyedül a természettörvényszerűen működő mechanizmusok és nem a szubjektumok „önkényes” decíziói határozzák meg. Abban a társadalomban viszont, amelyet kizárólag a társadalmi szubjektumok döntései irányítanak, a tudományos előrelátás csak ennyiből állna: „ x döntés született, tehát x esemény fog bekövetkezni”. Ezt a „radikális” tudományt azonban éppoly értelmetlen lenne radikálisnak nevezni, mint tudománynak.

6. E „megoldás” sikertelenségét Horkheimer explicit formában sehol sem tudatosítja. A logikai próbálkozások kiélezett formában való bemutatása, előtérbe állítása csak a teoretikus fejlődését rekonstruálni kívánó gondolatmenet számára ilyen fontos, mivel ez a tény látszik egyedül bizonyítani, hogy Horkheimer — ha eleve kevés reménnyel is — megkísérelte a kritikai elmélet programatikus célkitűzéseiből fakadó elméleti következtetések levo-

nását. A kudarc nem okoz különösebb törést a kritikai elmélet fejlődésében. Nem történt más, mint amit az elmélet premisszái eleve is sejtettek: a radikális eszmények és az empirikus tudományosság igényének találkozása-kor a feszültség az előbbiek javára oldódott fel, a kritikai elmélet a *társadalom tudományos kritikájának* igényétől az *elidegenedés filozófiai kritikájához* húzódik vissza.

Ez a tendencia mindvégig ott lappang a kritikai elmélet fogalma mögött, s ha ennek fényében vizsgáljuk Horkheimer tudománykritikai érvelését, világosabb lesz, hogy miért oly szélsőséges ez az álláspont, a tradicionális elmélet elutasítása miért zárja ki eleve egy empirikus kritikai elmélet lehetőségét. Horkheimer a tradicionális elméletet mindenekelőtt azért utasítja el, mert a dologi-természeti szükségszerűségként működő társadalmi mechanizmusokat dologi-természeti mivoltukban veszi tudomásul és vizsgálja, s így — az akceptált filozófiai tudománykritika érvelése szerint — a fetisisztikus szemlélet rabja marad. Ezen a tudománykritikai állásponton azonban bármilyen tárgyiség elfogadása behódolás a fetisizmus előtt, a tudományos objektivitás nem egyéb, mint a fennálló logikájának elfogadása. Nem csoda tehát, hogy Horkheimer tudomást sem vesz arról, a saját problémái szempontjából nagyon is releváns tudományfilozófiai álláspontról, amely szembeszáll a működő tudományok instrumentalista interpretációjával, és ezeket realista módon értelmezi. Horkheimernek nem néhány speciális tudományelméleti kérdésben van különvéleménye, hanem a kritikai filozófia az empirikus tudományt mint olyant veti el.

A kritikai elmélet tudományos megalapozásáról való lemondás azokban a gondolatmenetekben mutatkozik meg a legélesebben, amelyekkel Horkheimer a historicista érvektől kívánja az elméletet megvédeni. (Lásd TKT 182. skk.)

A kritikai elmélet — állítja — vizsgálódásainak kiindulópontjával egy olyan alapvető társadalmi viszonyt — az áruviszonyt — választ, amely a társadalom valamennyi vonatkozását áthatja, sőt szabályozza. A kiindulópont módszertani kiválasztásában tehát a kritikai elmélet a hegeli „Logika” és „A tőke” eljárását követi. Ez az alapvető viszony, amelyre az elmélet felépül, igen hosszú történelmi korszakon át stabil, változatlan. Így a történelmi változások az elméletnek csak egyes, parciális részeit módosíthatják, de az elmélet egészét nem érinthetik, legfeljebb belső hangsúlyeltolódásokhoz vezethetnek. A kritikai elmélet mindig képes az új mozzanatok befogadására, állandóan alkalmazkodik az újonnan kialakult viszonyokhoz, de ez nem kényszerítheti alapvető tartalmának megváltoztatására. „A társadalmi fejlődés hat az elmélet struktúrájára — ez egyike az elmélet tételeinek. Az új tartalom azonban nem mechanikusan kapcsolódik a már meglévő részekhez. Az elmélet egységes egész, amelynek csak a jelenlegi helyzetre való vonatkozásában van sajátos értelme, s állandó fejlődésben van, ez azonban alapjait éppúgy nem számolja fel, mint ahogy reflektált tárgya, a jelenlegi társadalom lényege sem változik újabb átalakulásai során.” (TKT 186.)

A szaktudományok vizsgálódásai esetenként hasznosak lehetnek, s tartalmazhatják a kritikai elméletben is felhasznált fogalmakat, de ezek a fogalmak tulajdonképpeni jelentésüket csak az elméleten belül nyerik el, ebből kiemelve egy olyan szférába kerülnek, melynek az elmélettel nincs közös nyelve. Horkheimer itt világosan kimondja: a szaktudományos kutatásoknak nem lehet szavuk a kritikai elmélet érvényességének eldöntésében. Míg az előbbiek

parciális kérdésekkel foglalkoznak, addig a kritikai elméletnek olyan tárgya van — és ez a tárgy az empirikus történelmi feltételek változása esetén is változatlan marad —, mely egyetlen szaktudomány számára sem lehet a kutatás objektuma: a társadalmi totalitás.

Filozófiai síkon tehát már nem jelent különösebb problémát a kritikai elmélet és a tradicionális elmélet szembeállítás. A kritikai elmélet lehetősége azon alapszik — írja Horkheimer —, hogy az elmélet a valóságot nem természettörvények által irányított fejlődés eredményeként, hanem az emberi gyakorlat tárgyaként ismeri fel. „A társadalom kritikai elméletének tárgyai az emberek mint összes történelmi életformáik termelői. A valóság viszonyai, amelyekből a tudomány kiindul, nem adottságokként jelennek meg számára, amelyeket csupán megállapítania és a valószínűség törvényei szerint kiszámítania kell. Ami adott, nem csupán a természettől függ, hanem attól is, hogy az ember mit képes belőle létrehozni. A tárgyak, az érzékelés módja, a kérdésfeltevés és a válasz értelme az emberi aktivitásról és ennek erejéről tanúskodik.” (N 192.)

Mindezt pedig a kritikai elmélet azért ismerheti fel, mert szubjektuma más, mint a tradicionális elméleté. „A tradicionális elmélet-fogalommal szembeni ellentéte nem a tárgy, hanem a szubjektum különbségéből ered.” (TKT 158.) A polgári társadalom szubjektuma számára a világ a kontemplatív szemlélet tárgya. „Az egész érzékelhető világ, ahogyan a polgári társadalom tagja számára jelen van, és amelyben az ezzel a világgal kölcsönhatásban álló tradicionális világfelfogás interpretálva van, a szubjektum számára tények összessége, van és el kell fogadni. A rendező gondolkodás mindenkire vonatkozik a többi olyan társadalmi reakcióval együtt, melyek igyekeznek a legmegfelelőbb módon alkalmazkodni a szükségletekhez.” (TKT 148.) A tradicionális gondolkodás szubjektuma a passzív egyén. Közte és a társadalom között a megismerés kérdésében alapvető különbség van. „Ugyanaz a világ, amely az egyes ember számára jelenvaló, amit el kell fogadnia és amire tekintettel kell lennie abban a formájában, ahogy létezik, szintén az általános társadalmi praxis eredménye. . . Passzivitás és aktivitás ellentéte, amely az ismeretelméletben mint az érzékelés és az értelem dualizmusa jelenik meg, a társadalom számára nem olyan mértékben érvényes, mint az egyén számára. Ahol az egyén passzív és függő, ott a társadalom, noha egyénekből áll, mégis tevékeny — bár nem tudatos és nem valóságos — szubjektum.” (TKT 148 sk.)

Ami e kérdésben a társadalmi gyakorlat szubjektumára érvényes, az áll az ismeretelméleti szubjektumra nézve is, mivel az elmélet és a gyakorlat szubjektuma azonos. (Lásd TKT 166.) Az ember érzékelő apparátusát, éppúgy mint környezetét a társadalmi gyakorlat alakította ki: a megismerésnek szervei is, tárgyai is társadalmi jellegűek. A hagyományos ismeretelméleti probléma megoldását annak belátása nyújtja, hogy „. . . a megítélendő tárgyi világ nagymértékben olyan tevékenységből keletkezik, amelyet ugyanazok a gondolatok határoznak meg, amelyekkel az individuum felismeri és megragadja a tárgyi világot”.⁸ (TKT 151.)

⁸ Ezt fejezi ki idealista formában a kanti filozófia — állítja Horkheimer. Az érzéki sokféleséget aktívan formáló értelem transzcendentális szubjektuma, az általában vett tudat ezt az egyéneken túli aktivitást hordozza, mint tisztán szellemi instancia. Az aktivitás és passzivitás, az a priori apparátus és az érzékiség stb. ellentmondását Kant sohasem tudta végérvényesen feloldani, mivel nem volt képes ismeretelméletileg szilárd bázist találni a

Mindez viszont ismeretelméletileg lehetővé teszi a szubjektum számára, amely a társadalmi gyakorlat során a totalitás radikális megváltoztatására törekszik, hogy ezt a totalitást saját gyakorlatával összefüggésben ismeretelméletileg is megragadja. A kritikai elmélet szubjektumát tehát elsősorban az jellemzi, hogy az általános szubjektivitás hordozója, azaz a társadalmat mint totalitást képes gyakorlatának tárgyává tenni.

Horkheimer gondolatmenetét ezen a ponton már csak egy lépés választja el a „Történelem és osztálytudat” végkifejletétől: ha az ismeretelméleti radikalizmus kritériuma az, hogy a tárgy megismerése egyet jelent megváltoztatásával, akkor kézenfekvő következmény, hogy az elmélet nem ellenőrizheti önállóan, közvetlen gyakorlati sikerességétől függetlenül a tételeit. Ha nem akar az eldologiasodás rabja maradni, akkor igazságának egyetlen kritériuma hatékonysága lesz, és igazolása csak az lehet, ha történelmi szubjektuma az elméleti kritikából gyakorlattá változtatja.

Horkheimer tehát több kérdésben kifejezetten szembekerül a kritikai elmélet programjával. Az eredeti intenciókkal alapvető ellentmondásban áll, hogy a filozófiai kritika számára egy sajátosan filozófiai tárgy feltevésére kényszerül — illetve elfogadja a „Történelem és osztálytudat” filozófiai álláspontját: egyfelől adva van az eldologiasodás által felbomlasztott társadalmi totalitás, másfelől a totalitást potenciálisan gyakorlatának tárgyává tevő, világkonstituáló szubjektum. Ebben a kontextusban már nem az elidegenedés meghaladásának empirikus, gyakorlati lehetőségeiről van szó, e lehetőségek vizsgálata nem az empirikus szubjektumok valódi radikális szükségleteinek, s az e szükségletek kibontakozását meghatározó társadalmi feltételeknek a feltárása alapján történik, hanem egy posztulált, világkonstitúcióra képes filozófiai szubjektum esetleges — ex nihilo — tette: a filozófiai objektumnak, a totalitásnak radikális megváltoztatása váltja be őket.

A kritikai elmélet érvényessége ezen az alapon — a kezdeti elképzelések dacára — már nyilvánvalóan nem tudományos kérdés, hanem végképp attól függ, hogy történelmi szubjektuma megvalósítja-e vagy sem. „Ha ellátjuk is valamennyi logikai kritérium pecsétjével, mégis a korszak végéig nélkülözi a győzelem általi igazolást.” (TKT 189.)

Mindennek fontos szerepe van a kritikai elmélet további fejlődésében. Míg az empirikus kritikai társadalomtudomány programja azzal kecsegtetett, hogy a radikális elidegenedéskritika filozófiai fogalmai a baloldali mozgalmak reális lehetőségeinek fényében új interpretációt nyernek, s ezzel lehetőség nyílik elmélet és gyakorlat dinamikus és termékeny viszonyának megteremtésére, addig a kritikátlanul elfogadott filozófiai radikalizmushoz most a „Történelem és osztálytudat” „posszibilista” történetfilozófiája párosul: az objektív feltételek lehetővé teszik az elidegenedés meghaladását, de e lehetőség valóra váltása — s ezzel az elmélet érvényességének igazolása — az objektív helyzeténél fogva az elidegenedés megsemmisítésére hivatott szubjektum *döntésétől* függ. „A szocialista társadalmi rend létrejöttét a világtörténelem nem gátolja meg, a szocialista társadalom történelmileg

megismerés egyénen túli eredete számára. Hegel szabadította fel az általános szubjektumot mint objektív szellemet — természetesen idealista formában —, s az objektív szellem fejlődésében megteremtette a szubjektum és objektum azonosságának feltételeit. (Lásd TKT 151 skk.)

lehetséges; de nem egy történelmen belüli logika fogja megvalósítani, hanem az elméleten iskolázott, a jobbra elszánt emberek, vagy pedig egyáltalán senki sem.” (D 66.)

Ezt a possibilizmust azonban még jobban feszítik azok az ellentmondások, melyek már elődjét is jellemezték. A „Történelem és osztálytudat”-ban — mint erről volt már szó — Lukács a kapitalizmus szükségszerű összeomlásának érvét kénytelen gondolatmenetébe beilleszteni, hogy áthidalhassa a szakadékot, amely a proletariátus empirikus és „adekvát” osztálytudata — tehát az empirikus és a filozófiailag posztulált szubjektum — között húzódik. Az összeomláselmélet arra hivatott, hogy elhárítsa a kérdést: mi hajtja előre a folyamatot, melynek során a proletariátus potenciális forradalmisága aktuálissá válik.

A proletariátus empirikus és „hozzarendelt” öntudata közötti ellenmondást a húszas években azonban még tompította a világforradalom közelségébe vetett hit. Horkheimer possibilizmusa viszont már sokkal kevesebbre támaszkodhat, mint tíz évvel korábban, a világforradalmi illúziók jegyében fogant elődje, hiszen az empirikus szubjektum, a harmincas évek nyugat-európai munkásosztálya nem sok tápot adott a forradalmi reményeknek. Hiába bizonyosodott be, hogy a kapitalista termelés viszonyai többé nem tarthatók fenn, hiába igazolta a nagy gazdasági válság a marxi közgazdaságtan előrelátásait — írja most Horkheimer —, a szocializmus objektív lehetőségének bebizonyosodása nem jelenti egyben a szubjektív feltételek meglétét is. (Lásd W 254 sk.) „... az emberek cselekvésmódjai egy adott időpontban mégsem magyarázhatók kizárólag a megelőző pillanatban lejátszódott gazdasági folyamatokból”. (AF 284.)

A világforradalom elmaradásának magyarázatára azonban a kritikai elmélet eddigi érvkészletében nem állnak rendelkezésre ökonómiai-szociológiai érvek.⁹ Ezek helyébe Horkheimer a freudista pszichológia szociálpszichológiai interpretációját állítja. Érvelése szerint a polgári társadalom olyan karaktertípust — autoritárius karaktert — alakít ki, amelynek pszichikus mechanizmusait az állandó külső kényszer interiorizációja formálta: parancsok befogadására, illetve osztoztatására teszi mindenekelőtt alkalmassá. Az elnyomottak rétegeiben e pszichikus karakter kialakulásában az is szerepet játszik, hogy e rétegek az osztályelnyomás következtében kialakult gátlásaikat, materiális szükségleteik kényszerű elfojtását az alkalmas történelmi pillanatokban agresszióval kompenzálják. Emiatt pedig, a fennálló hatalmi rend irányítása alatt és az autoritárius pszichikai apparátuson keresztül manifesztálódva, az elnyomottak mozgalmi szükségszerűen a fasizmusba torkoltnak. (Lásd E.)¹⁰

⁹ M. Jay az Institut tagjainak közgazdasági tevékenységét ismertetve, megjegyzi, hogy Horkheimer nem rendelkezett mélyebb közgazdasági ismeretekkel. Ennek következtében — írja egy K. Wittfogellel folytatott személyes beszélgetésre hivatkozva — Horkheimer közgazdaságtani próbálkozásait az intézet kutatói mindig jelentős szépséggel fogadták. *Martin Jay*: „The Dialectical Imagination”, Little, Brown and Co. Boston, Toronto 1973, 152.

¹⁰ Az autoritárius karakter kialakulásáról, történelmi meghatározóiról lásd a „Studien über Autorität und Familie” c. kötetet, amely az Institut für Sozialforschung kutatóinak az intézet kutatási programjának keretében végzett munkáit foglalja magában. Ennek alapvető intencióit folytatták a negyvenes években Amerikában az Adorno vezette kollektív kutatásai, melyek a liberális berendezkedésű társadalmon belül mutatták ki az autoritárius személyiség típus domináns jellegét. Lásd „The Authoritarian Personality”, New York 1950.

Ez az érvelés azonban szélsőséges következményeket kényszerít a kritikai elméletre: vagy a forradalomhoz vezet a liberális kapitalizmus csődje, vagy — ha az autoritárius karakter domináns volta miatt nem jöhet létre az ehhez szükséges osztálytudat — fasizmushoz. A kor két alternatívát kínál — jelenti ki Horkheimer —: a szocializmust vagy a barbárságot. Ez a possibilizmus azonban most már nyíltan irracionálissá válik, a szocializmus alternatívája Horkheimer számára ekkor már csak kétségbeesett „legyen”-ként érvényes, nincs semmiféle empirikus érv, amely valószínűsíthetné, a megvalósulásába vetett hit legfeljebb csak irracionális tényezőkre építhet. „A fasizmus ... megtaníthatott volna arra, hogy ami a józan tárgyszerű ismeretek fényében örülségnak tűnik, némelykor létezik, és a politika ... nem a lehetőség, hanem a lehetetlenség művészete. Sőt, ami történik, nem cáfol rá oly mértékben a várakozásra, mint ezt oly szívesen elhittük. Ahhoz, hogy az emberek saját ügyeiket közösen irányítsák, sokkal kevésbé kell megváltozniuk, mint amennyire a fasizmus átváltoztatta őket. Kiderül majd, hogy azok a korlátolt és alattomos lények, akik ma az „ember” névre hallgatnak, torzképek csupán, gonosz jellemet mutató álarcok, amelyek mögött egy jobb lehetőség rejlik. Hogy áttörjön ezeken, a képzeletnek arra az erőre van szüksége, amelytől a fasizmus megfosztotta. Ezt az erőt felélik azok az erőfeszítések, amelyekre mindenkinek szüksége van ahhoz, hogy fennmaradjon. Az átváltozás, a diktatúra, a terrorizmus szükségszerűsége ellenére a más mégis az emberek akaratótól függ.” (AS 70.)

Az amerikai tapasztalatok alapján azonban Horkheimernek be kellett látnia, hogy a nyomor és a válságok a kapitalizmusnak nem elkerülhetetlen tünetei, a kapitalizmus klasszikus, liberális korszakának bizonyos ellentmondásai belső reformokkal is megszüntethetők, nem a fasizmus a kapitalizmus továbbélésének egyetlen alternatívája. Ez a belátás viszont megingatja azt a gondolatmenetet, amely az elidegenedésmentes társadalom objektív lehetőségét a kapitalista termelés csődjének tényéből vezette le — azaz már a possibilizmus „objektív” oldalának fenntarthatóságát is kérdésessé teszi. Elvben természetesen lehetséges lenne az új jelenségek közgazdasági magyarázata, a kritikai elmélet eddigi fogalmainak felülvizsgálása. Horkheimer azonban nem ezt az utat választja, hanem most már lemond arról, hogy eddigi értelmében fenntartsa a kritikai elméletet, s végérvényesen feladja a marxista társadalomtudomány, azaz a gyakorlati orientációjú, radikális szándékú empirikus társadalomkritika igényét.

Ezt a fordulatot a legtalálóbban talán a *kritikai elmélet kantiánus fordulatának* nevezhetjük. Horkheimer azokhoz az eszményekhez húzódik vissza, melyek felől annak idején az első lépéseket tette meg a gyakorlati szándékú társadalomkritika felé — az „Ész” társadalmának klasszikus eszményeihez. Most már azonban nem törekszik arra, hogy ezeket az ideálokat gyakorlati igényekkel ruházza fel, hanem az emberi kultúra maradandó, de realizálhatatlan értékeiként fogja fel őket. A kritika bázisaként fenntartja az Ész eszményeit, de csupán mint transzcendentális határfogalmakat. A kritika tökéletesen destruktív vá válik. Tárgya a formális racionalitás világtörténeti folyamatáá hiposztázált dialektikája lesz, a „felvilágosodás dialektikája”, amely a természet uralmával és a mitológiával szemben az ember és az ész emancipációjáért harcba induló racionalitás önmegsemmisítésének folyamata, a természet leigázásának öncéllá válása, a vak objektivitás uralmába való átcsapása. Ez a folyamat a felvilágosodás átmenete a mitológiába.

E kritikának nemcsak orientáló értékei valóságfelettiiek. Evilági címzettje sem lehet, az emancipatorikus gyakorlati törekvéseknek elkötelezett teoretikus

helyébe az emancipáció értékeit reménytelenül őrző, ezeket a világgal szembe-
szegző magányos filozófus lép. „Ha a szó ma valakihez fordulhat, akkor az nem
az úgynevezett tömeg és nem is a tehetetlen egyén, hanem csupán egy elkép-
zelt tanú, akinek hátrahagyjuk, hogy mégse pusztuljon el teljesen velünk
együtt.” (DA 228.)

7. Az első pillanatban úgy tűnik, hogy a „kantianus” fordulat, a kritikai
elmélet transzcendentális kritikává válása az elmélet egész szemléletmódjának
gyökeres átalakulását jelenti. Valóban: ha a kritikai elmélet alapvető célkitű-
zéseit nézzük, amelyek azt ígérték, hogy empirikusan alátámasztják az elidege-
nedett társadalmat tagadó eszmények gyakorlati lehetőségét, akkor a végki-
fejtlet mindezzel szögesen ellentétes: nemhogy a radikális eszmények érvényének
empirikus bizonyítása nem történt meg, de Horkheimer még a radikalitásról,
az elméletet vezérlő eszmék gyakorlati jellegéről is lemondott.

Mínderre azonban nem nyújt kielégítő magyarázatot a történelmi helyzet,
a világforradalom elmaradása, a baloldali mozgalmak kudarcai a fasizmussal
szemben. Elvben az is elképzelhető lett volna, hogy ezek az események még
inkább kitzőtt programjának végrehajtására, a radikális gyakorlat lehetősé-
geinek és a gyakorlatot vezérlő ideáloknak a felülvizsgálására ösztönözzék a
kritikai elméletet. Ezzel szemben azt láthatjuk, hogy minél kevesebb tápot
nyújtanak a tények a radikális ideálok változatlan fenntartásához, Horkheimer
annál jobban elfordul a tapasztalati érveléstől, annál merevebben ragaszkodik
eredeti eszményeihez. Ha ezt a tendenciát emeljük ki Horkheimer írásaiból,
kiderül, hogy e látszólag a legalapvetőbb kérdésekben is változó álláspont
mögött sajátos folytonosság húzódik meg: *Horkheimer számára a fennálló társa-
dalmi- és értékrenddel való totális szembenállás töretlen fenntartása fontosabb, mint
a radikalizmus gyakorlati realitása.* Ezt a radikalitást kezdetben a szocializmus
filozófiai fogalma — az eldologiasodásmentes, az általános racionalitás kontroll-
ja alá helyezett társadalom — testesíti meg, amely nem más, mint a klasszikus
német filozófia minden ellentmondást feloldó Ész-társadalmának gyakorlati
megvalósulása. A radikális ideálok választása Horkheimer számára — mint lát-
tuk — olyan *morális* döntés, amely elsősorban tagadás: ez az egyetlen lehetséges
útja a fennállóval való mindenfajta közösség megtagadásának. Ezt a döntést az
értékválasztás gyakorlati realitása nem érinti. „Ha a szocializmus valószínű-
len, annál kétségbeesettebb eltökéltségre van szükség ahhoz, hogy megvalósít-
suk.” (D 65.) Ezen az állásponton a radikális eszmények megvalósulásának kér-
dése sohasem úgy fogalmazódik meg, hogy a gyakorlati kritika szubjektuma,
a proletariátus *mit tehet*, hanem hogy *mit kell tennie*.

Ilyen feltételek között nem jöhetett szóba a radikális eszmények tapasztalati,
ökonómiai-szociológiai megalapozása. Horkheimer pályafutása során valójában
sohasem lép át a filozófia területéről a szaktudományok közegébe, s nem elsősor-
ban azért, mert társadalomkritikájának választott értékei — az eldologiasodás
kritikája — csak filozófiailag artikulálhatók. A filozófiai értékek és a valóság
szembesítése a filozófia és a szaktudományok termékeny párbeszédét eredményez-
hette volna. A választott és vállalt filozófiai radikalizmus követelményei azon-
ban egy tudományellenes álláspont elfogadására kényszerítik a kritikai elméle-
tet.¹¹ Az elidegenedés totális kritikája azt követeli, hogy a radikális filozófia az

¹¹ A kritikai elmélet tudományellenességét bírálja az althusseriánus G. Therborn is.
(Lásd G. Therborn: A Critique of the Frankfurt School; „New Left Review” 63, 1970 szept-

elidegenedett társadalom minden elemét úgy ismerje fel, mint ami részes az elidegenedés fenntartásában. Így a fennálló társadalomban funkcionáló tudomány is a filozófiai elidegenedéskritika hatálya alá esik, s mint láttuk, a kritikai elmélet a működő tudományokat, mint az elidegenedés fenntartásában részes instrumentumokat, elutasítja. A történelmi körülmények hatására megfogalmazódó tudományos igények tehát nem találhattak közös nyelvre a radikális filozófiával, sőt a filozófiai társadalomkritika fő tendenciáit mindig a radikálisítás és a tapasztalati tudomány definitív szétválasztása jellemezte.¹²

tember—október.) Therborn helyesen mutat rá arra, hogy a kritikai elmélet fogalma mögött mindenekelőtt egy magatartás eszménye áll, s jól látja azt is, hogy a kritikai elmélet végül is megmarad filozófiának, s nem válik tudományos elméletté. Nem veszi azonban észre a megvalósíthatatlan maradt tudományos szándékokat, s így a kritikai elmélet programjában rejlő lehetőségeket sem. A Horkheimer képviselte kritikai elmélet és a szaktudomány viszonyáról pontosan az ellenkező álláspontot vallja A. Schmidt, aki a frankfurti iskola fiatalabb nemzedékének egyik legjelentősebb képviselője, Horkheimer tanulmányainak kiadója. A „Kritische Theorie der Gesellschaft” c. kötetekhez írt utószavában (A. Schmidt: „Zur Idee der kritischen Theorie”, KT II. 333—360.) kijelenti, hogy Horkheimernek a tradicionális elmélet fölött gyakorolt kritikája csak az empirikus kutatás pragmatikus racionalitása ellen lép fel, s csupán azt bírálja, ha az előbbi helyettesíti a valódi tudományos eljárást. Tehát nem a tudományos racionalitást általában, hanem csak a tudományok a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyét kritizálja. (I. mű, 352.) Ez a meglehetősen jóindulatú beállítást azonban — mint láthatjuk — evidensen téves: a horkheimeri premiszák alapján elképzelhetetlen olyan empirikus tudomány, amelyre a tradicionális elmélet kritikája nem vonatkozhatna.

¹² Szükségesnek látszik itt néhány sorban kitérni azokra az empirikus vizsgálatokra, amelyeket az Institut für Sozialforschung a harmincas években folytatott. Felmerül ugyanis a kérdés: a kritikai elmélet tudományellenessége dacára nem haladtak-e a tényleges kutatások a programban kijelölt irányba? Függetlenek voltak-e egymástól az elméleti és az empirikus törekvések, vagy megállapítható közöttük valamilyen összefüggés? Valóban, amikor Horkheimer átvette az intézet igazgatói tisztét, hozzálátott, hogy az Institut tapasztalati kutatások segítségével keresen választ a korszak legégetőbb problémájára, azaz, hogy feltárja a viláforradalom elmaradásának okait. A vizsgálat során kb. 3000 kérdőívet osztottak ki munkások között, s ezekben a gyermeknevelésről, az ipar racionalizációjáról, az új háború elkerülésének lehetőségéről, a politikai erőviszonyokról való véleményüket kérdezték. A beérkezett válaszok kiértékelése azonban nem annyira szociológiai, mint inkább szociálpszichológiai szempontok szerint folyt, az alkalmazott módszerek pedig a pszichoanalízis módszerei voltak. A kutatás arra irányult, hogy a megkérdezettek karaktertípusait tárja fel, s ezt pedig nem egyszerűen a válaszok tartalmának, hanem a tartalom mögötti „elfojtott” tényezőknél a felszínre hozásával — bizonyos kulcsszavak, visszatérő beszédfordulatok interpretációjával stb. — igyekeztek megtenni. A felmérés anyagát nem publikálták, a kérdőívek nagy része az emigráció során elveszett, a megmaradt kb. 700 ív anyagát a „Studien über Autorität und Familie” c. kötetbe építették be. Külön vita tárgya lehetne, hogy milyen empirikus értékkel rendelkezhet egy ilyen típusú vizsgálat. A jelen esetben erre nincs szükség: a kritikai elmélet teoretikusai semmiféle kvantitatív általánosítást nem vontak le a vizsgálatból, sőt még azt sem kísérelték meg, hogy eredményeiket valamilyen összefüggésbe hozzák a német munkásosztály viselkedésével. A vizsgálat vezetője, Fromm, pszichológiai tipológiájának „szemléltetésére” használta fel a fennmaradt anyagot, kijelentve, hogy bár az empirikus kutatások befolyásolhatják a típusalkotást, de a típusokat nem az empirikus anyag klasszifikációjából nyeri, hanem egy pszichológiai elmélet alapján. (Lásd „Studien...”, 235.) Horkheimer még eddig sem ment el, hanem kijelentette, hogy az empirikus kutatások csak kísérleti jellegűek voltak, alkalmatlanok az általánosításra, s legfőbb feladatuk az volt, hogy biztossítsák a mindennapi élettel való kapcsolatot, és esetleg segítséget nyújtsanak tipológiai következtetések levonásához. (Lásd a „Studien...” angol rezüméjét, 901. — idézi M. Jay id. mű, 130—131.) Az empirikus kutatásokkal szembeni szkepszis azonban nem elsősorban az elvégzett felmérés kedvezőtlen körülményeinek tudható be. Adorno a következőket írja az Institut empirikus vizsgálatairól: „...az elméletet sohasem tekintettük egyszerűen hipotézisek halmazának, hanem olyasvalaminek, ami a saját lábán is megáll, s ezért nem

A harmincas évek elején a kritikai elmélet vezető teoretikusai — Horkheimer és pl. Marcuse is — sokszor hangoztatták, hogy a klasszikus német filozófia helyébe a társadalom gazdasági elmélete lép. Ebben az összefüggésben ezt a kijelentést szó szerint vehetjük: a kritikai elmélet számára — akárcsak Lukács húszas évekbeli álláspontján — a közgazdasági fogalmak nem szaktudományos, hanem filozófiai jelentésűek. Bár Horkheimer többször is szót emel egy sajátos történetfilozófiai tárgy feltételezése ellen, a gazdaság a kritikai elmélet számára történetfilozófiai közeget jelent, ahogy Marcuse kifejezi: a kritikai elmélet az Ész lehetőségeit gazdasági alapon vizsgálja. Ezt a közeget az áruviszonyok konstituálta, dologi törvények uralta totalitás mint objektum, és a totalitást gyakorlatának tárgyává tevő szubjektum jelenti. Az áru, az érték, a csere, az értéktöbblet stb. gazdasági fogalmai ugyanazt jelentik, mint az eldologiasodás, a formális racionalitás, az elidegenedés filozófiai fogalmai. A gazdasági fogalmak legfőbb funkciója az — jelenti ki Marcuse, Horkheimer „Tradicionális és kritikai elmélet” című tanulmányát interpretálva —,¹³ hogy a filozófiai fogalmak materiális jelentésre tehetnek szert bennük. E filozófiai közegben minden további nélkül lehetséges az eldologiasodás tényeinek radikális filozófiai kritikája, de megszüntetésük gyakorlati lehetőségeinek vizsgálata annál kevésbé.

Minél nyilvánvalóbbá vált a kritikai elmélet gyakorlati megvalósulásának reménytelensége, minél önkényesebb és irracionálisabb a posibilizmus fenntartása, annál leplezetlenebbül helyezkedett a kritikai elmélet a filozófiai kritika álláspontjára. Az elméletnek — írja fenti tanulmányában Marcuse — el kell fogadnia az Ész kritikai fogalmát, mégha az a polgári társadalomban keletkezett is. Ha a társadalmi folyamatok nem kecsegtetnek az Ész követelményeinek megvalósításával, akkor a kritikai elméletnek e fogalom *transzcendens* voltát, a fennállóhoz képest *utópikus* jelentését is vállalnia kell. Ekkor a kritikai elmélet az Észnek nem az ideológikus elemeit, hanem valódi értékeit — igazságait — állítja szembe a fennállóval. A kritikai elmélet feladata ezeket megőrizni, és olyan

törekedtünk arra, hogy felfedezéseink segítségével bizonyítsuk vagy cáfoljuk az elméletet, hanem azon voltunk, hogy az elmélet segítségével konkrét kérdéseket fogalmazunk meg a kutatások számára, amelyeket azután saját mértékük szerint kell megítélni...” (*Th. W. Adorno: Scientific Experiences of an European Scholar in America*; „The Intellectual Migration: Europe and America 1930—1960”, ed. D. Fleming and B. Bailyn, Cambridge, Mass. 1969, 363. — idézi *M. Jay* id. mű, 240.) Horkheimer pedig az intézet kutatásairól szóló beszámolójában a követendő tudományos módszerről kijelenti: „A kategóriákat olyan indukciónak segítségével kell létrehozni, amely épp az ellenkezője a hagyományos indukciónak, mely a hipotéziseket úgy igazolta, hogy individuális tapasztalatokat gyűjtött addig, amíg ezek általános törvényt nem emeltek. Az induciónak a társadalomelméletben, épp ellenkező módon az általánost kell keresnie a különösből — nem fölötté, vagy pedig mögötte —, s ahelyett, hogy az egyik különösből a másikig, majd pedig az absztrakció magaslatáig haladna, mind beljebb és beljebb kell hatolnia a különösből, és benne kell felfedeznie az általános törvényt.” (*M. Horkheimer: Notes on Institute Activities*; „Studies in Philosophy and Social Science”, IX. 1, (1941) 123. — id. *M. Jay* id. mű, 240 sk.) Nyugodtan kijelenthetjük tehát, hogy a kritikai elmélet nem egyszerűen elmulasztotta levonni az empirikus kutatások elméleti következményeit, hanem eleve alacsonyabbrendűnek tekintette a tapasztalati tudományt az elmélethez képest, az empirikus anyagot legfeljebb hasznos segédanyagként tartotta, de közömbösnek minősítette az elmélet egészének szempontjából. További érdekes probléma lenne annak megvilágítása, hogy mennyire nyomta rá bélyegét ez a szemlélet a megvalósult empirikus kutatások tudományos apparátusára. Az Institut empirikus kutatásainak történetéről lásd *M. Jay* id. mű, 113 skk., 219 skk.

¹³ *H. Marcuse: Philosophie und kritische Theorie*; „Kultur und Gesellschaft”, I, Frankfurt 1968, 102. A tanulmány eredetileg a *ZfS* 1937, VI/3. számában jelent meg.

szubjektumot *feltételezni*, amelynek tudata a kritikai elméletben fejeződik ki. Ezzel — ha az Ész eszményei az adott pillanatban konstruáltaknak, a fantázia szüleményeinek, üres absztrakcióknak tűnnek is — evilágiságuk biztosítva van.

Marcuse — mint az előbbiek alapján belátható — helyesen interpretálja a kritikai elmélet végső álláspontját, amely nem más mint a filozófiai eszmények minden áron való szembeállítását a valósággal. Horkheimer, ha kevésbé élesen fogalmaz is, de ugyanezen az állásponton áll: a filozófia egész története — írja — nem más, mint a valósággal szembeni ellenállás története az Ész nevében, és erre semmiféle szaktudomány nem lenne képes. „A filozófia Platón óta sosem adta fel azt az igaz idealizmust, amely szerint lehetséges meghonosítani az észet az emberek és a nemzetek körében.” (PH 310.)

A kritikai elméletnek ebben a korszakában érvényesül a legdrámaibban a program, amely a radikális eszmények annál elkeseredettebb vállalását kívánja, minél valószínűlenebb gyakorlati megvalósulásuk. Ekkorra azonban az Ész filozófiai fogalmait megvalósulásuk lehetőségével már csak a pusztán irracionális önkény köti össze.

Az emancipáció gyakorlati lehetőségeinek feladása tulajdonképpen érintetlenül hagyja a filozófiai kritika jól kiépített gépezetét: az Ész kategóriái továbbra is szolgálhatnak a kritika bázisaként mint posztulátumok. Ezen az állásponton kitűnő kritikai elemzések születhetnek, de ezek per definitionem nem közvetíthetik semmiféle radikális gyakorlat problémáit.

Ez a fejlemény egy kritikai magatartás-eszmény által életre hívott kritikai világnézet számára sokkal súlyosabb teher, mint újra meg újra átélni bizonyos remények szertefoszlását, belátni illúziók illúzió voltát. Horkheimer és Adorno késői írásainak keserű rezignációja nem egyszerűen egyes eszmények történelmi kudarcának, hanem egy metafizikai reménytelenségnek a visszhangja. S bármily példamutató a tartás, amellyel a kritikai elmélet „szembeszáll a fennálló szuggesztiójával”, visszaretentő a kínzó öntudat: az elmélet tagadja a fennállót, de nem léphet ki annak birodalmából, elutasítja azt, de ha megszólal, azonosulni kénytelen vele: „Hangja a tárgy hangja, de az ő akarata nélkül.” (DA 218.)

Ez az öndestruáló logika vezethet a vallásos transzcendenciához — mint az idős Horkheimernél —, de a teljes elnémuláshoz is: a szó mint afirmáció elutasításához. Ezért egy valóban radikális szándékú kritikai társadalomelmélet nem követheti elődjét ezen az úton. Nem kerülheti el azonban, hogy szembenézzen radikalitás és társadalomtudomány viszonyának ma is eleven kérdéseivel, melyek a frankfurti iskola történetében oly drámaian fogalmazódtak meg, de megoldatlanok maradtak.

SZEMLE

MÁTRAI LÁSZLÓ: „ÉLMÉNY ÉS MŰ”

HERMANN ISTVÁN

Mátrai nagyon nehézé teszi a recenzens dolgát. Az „Élmény és mű” ugyanis első kiadásában, 1940-ben jelent meg, és most maga Mátrai az új előszóban csaknem minden fontosat elmond, amit a recenzens elmondhatna. Így kiderül ebből az előszóból az, hogy a szerző bizonyos életkori bölcsességgel tekint vissza ifjúkori szellemtörténeti munkájára, és azt semmiképpen sem tekinti a korszerű mai filozófia színvonalán állónak. Mégpedig elsősorban módszertanilag nem. A szellemtörténeti módszert ma csaknem tökéletesen felülmúltnak, túlhaladottnak tartja.

Továbbá azt is meg kellene írnia a mai kritikuskak, amiről szintén Mátrai beszél, hogy milyen is volt a „Nyugat” harmadik nemzedéke, és mit tekintett ez a nemzedék a maga számára objektíve vízvázalásztónak. Az előszó tudniillik ábrázolja azt, hogy a „Nyugat” harmadik nemzedéke, amelybe Mátraiin kívül Radnóti, Szerb, Halász Gábor, Bóka László stb. tartoztak, bizonyos értelemben közelebb érezte magához az első, az Ady körüli „Nyugat”-nemzedéket, mint a másodikat, a kissé elefántesontornyosot, a néha még irracionálizmussal kacérkodót. S ez márcsak azért is érthető, mert maga a „Nyugat” szó a század első éveiben feltétlen haladást jelentett, azonban a két világháború közötti, időnként az antant politikával is kacérkodó s mindenesetre bizonyos angol körökre is kacsintgató, a Rothermere lordokkal, valamint walesi herceggel megáldott Horthy-világban a „Nyugat” szó már elvesztette azt a feltételebb haladó jellegét, amit még a századelőn hordozott. Viszont a hitleri fasizmus előrenyomulása idején maga a szó is és persze a szellemi orientáció is új életet nyert.

Végül ugyancsak az előszóban szerepel az a nagyon fontos gondolat, hogy a szellemtörténet nem monolit jellegű még Magyarországon sem. Igaz, hogy a szellemtörténet bírálatával kapcsolatban, mégpedig a szellemtörténet reakciós felhasználásával és reakciós tartalmával kapcsolatban is nagyon hasznos munkát végzett a marxista kritika — Szigeti erre vonatkozó fejtegetései bizonyítják ezt. Azonban ebből egyáltalán nem következik az, hogy a szellemtörténetnek ne lett volna meg — az azonos nyelvrendszeren belül — a másik, a polgári liberalizmus, sőt helyenként egy radikális polgári felfogás irányába mutató szárnya. A szellemtörténet a maga kezdeteiben — s így a korai magyar szellemtörténet-szeknél, tehát Fülepnél és Lukácsnál — mint a haladás akarása jelenik meg, melyet keresztes számos idealista, reakciós, sőt misztikumba hajló gondolat is. Azonban az ellentmondás ennél az első „Nyugat” nemzedéknél még rendkívül mély és éles, a filozófia belső konfliktusa, majdnem azt mondhatnám: benső égése önpusztító is, de egyúttal mégis olyan szikrákat bocsát ki magából, melyek a valóban radikális költészet által intonált tendenciákhoz, a tűz márciusához kapcsolódnak.

S bármennyire ellentmondásosan is, de ezt a fonalat igyekezett felvenni az úgynevezett harmadik „Nyugat”-nemzedék. Az ellentmondás onnan érthető meg, hogy ez a harmadik nemzedék képtelen volt már arra, hogy egy Ady-szerű lobogót találjon magának, mivel a XX. század első nagy lehetőségei már megbuktak a polgári társadalomban, s most a perspektíva elvontabbá, óvatosabbá vált. Ebben a generációban az igazi választóvonal tehát nem a szellemtörténet és más irányzatok között volt, hanem a szellemtörténet konzervatív válsága, irracionalista mezbe öltözése és irracionalista tartalmainak hangsúlyozása, valamint a szellemtörténetben rejlő gyenge racionalizmus irányába mutató motivációk között húzóódott. Mátrai könyve ebből a szempontból fontos történelmi tanulság.

Tévedés volna azt hinnünk, hogy a racionalisztikus kísérlet magának az elméletnek, jelesül a szellemtörténet elméletének átfogó újralfogalmazásában jelentkezik. Erre a szellemtörténet nyelvét beszélőknek aligha lehetett erejük. Azonban egy-egy választott témában mégis lehetséges volt a polémia az irracionálizmus ellen. Ez a polémia szinte aperçu formákban folyik. A könyv lapjain ilyeneket olvashatunk: „Maga az a tény, hogy laikusból sokkal könnyebben válik alkotó, mint a dilettánsból, amellettszól, hogy a természetes élményapparátusnak természetes felfokozódása az alkotás, nem pedig az élményalany programszerű, mesterkéltszerű tevékenységének eredménye. Minden, amit valaki látszólag

egyetlen perc ihletében alkot, már régóta ott szunnyad az alanyi és tárgyi világ mélyén, s e latencia teljes félreismerése, ha az alkotást misztikus tényező *ad hoc* közbejöttének tulajdonítjuk.” (63.) Nos, éppen az ihlet irracionálisztikus magyarázatának ez a tipikusan esszéisztikus megsemmisítése mutatja világosan: mi ellen íródott a könyv. Az egész romantika ihlet-elmélete, az a zseni-elmélet, mely a romantikától továbbkigyózik egészen Lombroso örült és lángész rokonításáig, egyik táptalaja az irracionáliszmusnak, hiszen magát a költői alkotást igyekszik leginkább ez az irracionáliszmus mitikus ködbe vonni, s általában az alkotás, a „mű” alapjául szolgáló általános elvként feltüntetni. Itt a legkényesebb ponton — azzal a külön érdekességgel, hogy éppen Lombroso filozófiai vagy tudományos mélységűnek egyáltalán nem nevezhető, sőt vulgáris, az irracionáliszmust magát is vulgarizáló művével vitatkozik — támadja meg Mátrai az irracionáliszmust. Persze itt sem ellentmondásmentes a könyv. Elméletileg Mátrai nagyon jól látja, hogy éppen az egészséget kell szembeállítani a betegséggel, mivel az utóbbi mint szeretett és dédelgetett alapszituáció valójában a romantika forrása. Ugyanakkor, midőn itt a goethei gondolatot követi („A klasszikus egészséges, a romantikus beteg”) éppen Nietzsche egészségelméletét próbálja fölhasználni, függetlenül attól, hogy Nietzsche személyes élete koránsem igazolta a nietzschei egészség-kultuszt. De ott veszi a számára rokonszenves gondolatokat, ahol találja, s így Birnbaum kultúr-pszichopatológiájából idézi a következő fejtegetést: „Ami Szókratészt daimonionjának benső sugallatában inti, nem más, mint felsőbbrendű, normális irányú szellemének gondolatai, és éppígy azok a ‚mély igazságok, és meglátások’, melyeket Tasso géniusza hallucinatorikus formában, pszichozisának kétségtelen jeleként sugall, ezek nem mások, mint *normális*, épségben megmaradt nagy szellemi erejének következményei... Végül is nem szabad felednünk, hogy igen sok rendkívüli értékű szellemi-kulturális teljesítmény nem az elmebeteg alkattal együtt, nem is azáltal, hanem igenis annak *ellenében* jött létre.” (91.)

S itt mindjárt fölleljük a harmadik „Nyugat”-generációnak egyik szembeszökő sajátosságát, mely élesen megkülönbözteti az előző kettőtől. A harmadik generáció — ez bizonyos értelemben a gyengeség jele, más értelemben viszont a kor általános követelményének teljesítése is — sokkal inkább épít pszichológiai elemzésekre, mint az előzők. Nem egyszerűen szenzibilitás-változásról van itt szó, hanem arról, hogy a pszichológia — Birnbaum esetében ezt láttuk — meghatározott szituációkban alkalmas arra, hogy a szellemtörténeti kategóriáknak valahogy mégis racionalisztikus értelmezést adjon. Ilyenkor a nagy szimbolikus kategóriák, melyek például a magyar szellemtörténetben Szekfűnél és másoknál mint összefoglaló általánosítások, mint misztikus általánosságok függnek az ember és a társadalom feje fölött, a pszichológia eszközeivel ravasz, de szerény módon megbonthatók. Innen fakad az, hogy míg a fiatal Fülep vagy Mannheim és a fiatal Lukács lényegileg a kategóriák belső elemzésében csak a határpontokon jutnak el pszichológiai elemzésig, addig a negyvenes évekre már szükségletté vált a nagy szimbolikus kategóriák, mégpedig most már konzervatívívá váló kategóriák pszichológiai lebontása. Innen van az, hogy Szerb Antalnál, sőt Halász Gábornál is ennek a pszichológiai szövedéknek sokkal nagyobb a szerepe, mint a korábbi esszéistáknál. De Mátrai könyve ezt az eddig meglevő tendenciát nyilvánvalóvá tette. Ezért lényegileg azt a feladatot vállalja, hogy egyfelől bevezesse a pszichológiai elemzést, másfelől összehordja az összes jellegtípusok lehetőségét — még táblázatban is összefoglalja ezeket — és talán éppen eme összeszedés révén sikerül a különböző tipológiákat egymással megsemmisíteni. Mert ha felhasználja is Jung extrovertált—introvertált, Freud erotikus—narcisztikus, Jaensch dezintegrált—integrált stb. ellentétpárjait, ezek végül is megsemmisítik egymást és megmarad egy enciklopedikusan összegyűjtött táblázat, amelynek csaknem mindegyik kategóriája alkalmas a szimbolikus általánosságok lebontására. Nyilvánvaló, hogy Mátrainak legrokonszenvesebb a Kretschmer-féle tipológia, mely szkizotimra és ciklotimra, tehát Don Quijote és Sancho Panza típusra osztja az embereket, mivel ez biztosít számára maximális mozgékonytságot.

S még egy mozzanatot szeretnék ezzel kapcsolatban kiemelni. A tipológiák bírálata lehetőséget ad Mátrainak arra, hogy ironiáját csillogtassa. Sőt mi több, talán szarkazmusnak is nevezhetnénk azt, ahogyan az akkor és ma is világhírességnek számító Szorokint kezeli. Az egykori eszer Szorokint, aki Amerikában nagy karriert futott be, Mátrai a legfinomabb eszközökkel bírálja ugyan, de ez a bírálat mégis annyira éles, hogy sok szempontból mai vitastílusunk finomkodásával is szembeállítható. Lássunk egy példát: „A beigért elfogulatlanságot azonban hiába keressük Szorokin vaskos kötetiben. Azt állítja ugyan, hogy minden kultúrát nagyra becsül míg virágjában van, s csak szétbomló, előregedett állapotában tartja megvetendőnek. Ennek ellenére a tény az, hogy az egész újkori európai kultúrát teljességgel félreismeri, értetlenül áll szembe annak sajátos értékeivel ... (ezután idézetek következnek — *H. I.*) Kérdés ezek után, hogy lehet-e, szabad-e és érdemes-e Szorokinnal vitába bocsájtkozunk? Mert hogy Schiller *Haramiájkját* nem ismeri, az két-

ségtelen. S hogy Flaubertet a „háziasszonyok” révén Sudermannal hozza közös nevezőre, az is kilátástalannak jelzi a további vitatkozást. Szomorú Shakespeare sorsa is, akinek az a bűne, hogy „hősei teljesen temperamentumuk hatása alatt állnak, s képtelenek akár önmagukon változtatni, akár pedig fegyvelmezni magukat”. S valamelyik — bizonyára a szenzuálisabb — a két Goncourt testvér közül is rosszul jár, mert Szorokin — nem minden demiurgia nélkül — kíméletlenül egybegyűrja őket, mondván: „...Flaubert, Goncourt and others”. Ezzel szemben Munkácsy Mihálynak kettős létet is engedélyez: mint osztrák-német festőnek, „Mihaly von Munkassy” s mint magyarnak Munkácsy Mihály néven.” (123—125.)

S itt érthetjük tetten Mátrai szellemtörténész korszakának másik fontos alapvonását. Az egyik, mint láttuk, az volt, hogy a szellemtörténet fetisiztikusan szimbolikus kategóriáival szemben a pszichológiai vizsgálatot alkalmazta mint e fetisizmus lebontó eszközét. A másik viszont az az állandó ironia, amivel Mátrai a szellemtörténeti teljesítményeket állandóan kezelni tudja. E kettő biztosítja az „Élmény és mű” esetében és más Mátrai írások esetében is az esszét mint formát. A szellemtörténet reakciós ága, noha a szellemtörténet indításában már volt pszichológiai elem, hiszen Diltheynél a leíró és megértő pszichológia megkülönböztetése fontos alapozást jelentett a filozófiai építmény számára, mégis a pszichológia alárendelt szerephez jut csupán. A részletek elemzésében még fel-fel-tűnik a pszichológiai szempont, de csupán úgy, hogy a fétisként kezelt kategóriákat semmi bánatalom ne érhesse. Mátrainál azonban éppen az ironikus attitűd bújtatja ki a szöveget a zsákból, és ez mutatja meg mintegy a pszichológiai elemzéssel párosulva, hogy valójában itt a szellemtörténet által nagy becsben tartott és dőlyfősen megalkotott álkategóriák kritikájának egyik lehetőségéről van szó.

Szükségtelen itt most leírunk azt, hogy miként tagozódik a könyv három részre, ahol az első az élmény, a második az alkotásfolyamat, a harmadik pedig az élmény és mű összefüggését választja témájául. Azt sem kell e helyütt elmondani vagy legalábbis részletezni, hogy érthető módon az utolsó rész Balzac, Flaubert, Proust, és Hugo portrékkal próbálja igazolni azt a racionalisztikus kísérletet, mely az első két rész teoretikus tartalma volt. Világos persze, hogy helyenként Mátrai — aki mint szellemtörténész, képtelen konzervens kritikusa lenni az irracionálisnak — különböző irracionalista áramlatok összeütköztetésével próbálkozik. Így felhasználja az egzisztencializmus, Heidegger és Jaspers bizonyos gondolatait a szellemtörténeti megmerevítésekkel szemben, de ugyanakkor, amikor Heidegger Sein zum Tode kategóriáját idézi, néhány sor múltán már Stendhalnak azt a gondolatát találjuk, mely szerint annyi szépség létezik, mint ahány módszer adódik a boldogság keresésére. És így derül ki például a Proust-elemzésből az, hogy nála a boldogság elengedhetetlen kelléke a lehetetlenség kockázata.

Megengedhetetlen volna az, ha egy, a szerző által régen túlhaladott mű esetében azt próbálnánk bizonyítani: a mű sokkal inkább a szellemtörténet önkritikája, oldási kísérlete, valóban esszisztikus kísérlet arra, hogy az egzisztencializmus bizonyos eredményei segítségével a szellemtörténetet és a szellemtörténet viszonylagos jogosultsága segítségével az egzisztencializmust bírálja — mintsem akár az egzisztencializmus, akár pedig a szellemtörténet reális bírálata. Azonban itt Mátrai furesa módon, anélkül hogy ezt a lenini passzust akkoriban ismerte volna, végrehajtja két idealista áramlat szembeállítását, melyen Lenin szerint feltétlenül a materializmus nyer. Függetlenül tehát ettől az érdemtől, meg kell említeni azt, hogy magának a munkának egész jellege és az ezt igazoló utolsó fordulat világosan a szeme elé tárta az akkori olvasónak is a kötet igazi célját. Azt írja ugyanis a szerző, hogy munkája egy sajátos tudományos magatartás elfogadtatására törekszik. „E magatartás ... tudományetikai természetű, s az „audiatur et altera pars”-ban foglalható össze. Szerencsésebb, erősebb önkritikával bíró korokban e követelmény nem is követelmény, hanem a tudományos munkának természetes, immanens elve. De ma, mikor a „más”-ra oly könnyed felületességgel ütjük rá a „rossz” bélyegét, e követelmény nagyon is magas és fájdalmasan aktuális eszmény. Ha e magatartást sikerült csak kissé is megkedveltetnünk, akkor — közvetve — szolgálatot tettünk a tudomány ügyének még akkor is, ha tárgyi — közvetlen — eredményeink sorra téveseknek fognak bizonyulni a további kutatások folyamán.” (223.)

A negyvenes években ez félreérthetetlen állásfoglalás volt, de aktualitása még manapság sem veszett el. Ma is létezik olyan tudományos tendencia, mely nem hajlandó figyelembe venni az ellenérveket, mely a saját szubjektív csalhatatlanságában bízva fetisizálja saját kategóriarendszerét és elfeledkezik arról: Marx kedvenc mondása a „de omnibus dubitandum” volt. Ilyen szempontból nem csupán történeti jelentősége van a könyvnek, s nem is csupán az a szerepe, hogy a szellemtörténeti, még haladó szándékú szellemtörténeti érvrendszer bizonyos esetlenségeit érzékelhetővé teszi, hanem az attitűd szempontjából nagyon is konkrétan használható fel a történelmi tanulságokkal együtt.

Lukács Józsefnek a vallás elméletét és történetét szintetizáló monográfiája nemcsak a magyar valláskritikai irodalomban úttörő vállalkozás, hanem a nemzetközi marxista irodalomban is. A marxista valláskritikában még most is jobbra a felvilágosító beállítottság, leegyszerűsítő elemzések dominálnak, amelyeket másfelől ellenpontos és kiegészít a tisztán vallástörténeti jellegű, deskriptív, a vallás lényegével kapcsolatos összefüggésekbe nem bonyolódó kutatás. Lukács József könyve az elméleti és történeti kutatás szempontjait egyesítve már eleve kiemelkedik a szakirodalomból azzal, hogy marxista vallástörténeti kutatásokra vonatkozólag a történetfilozófiai elemzés igényét fogalmazza és testesíti meg.

A könyv első harmada a vallást elméleti-logikai megközelítésben tárgyalja. A szerző ebben a részben felhasználja a Marx-kutatásnak az utóbbi másfél évtizedben elért eredményeit a fiatal Marx munkásságától a „Grundrissé”-ig terjedő periódusra vonatkozólag. A vallás specifikus lényegét az *elidegenedés* általános rendszeréből vezeti le, azaz bemutatja azt a helyet, amelyet a vallás az elidegenedett világban elfoglal. A vallásnak sincs „önálló” „saját” története — utalhatnánk a közismert marxi sorokra —, mégis egy viszonylag önálló területe a társadalmiságnak, a társadalmi tudatnak, amely nemcsak specifikálja az elidegenedés általános jegyeit, meghatározott szerepet töltve be az elidegenedés rendszerében, egy adott formáció keretei között, hanem mindenekelőtt sajátosan viszonyul a társadalmi formációk váltakozásához. A vallási tudat a társadalmi tudat legszívósabb, legkonzervatívabb mozzanatai közé tartozik, a leginkább van *viszonylag* önálló, saját története. A vallásnak ezt a különleges helyzetét ragadja meg a szerző a vallási típus kategóriájával, amely egyfelől kifejezi több vallási forma belső egységét és közös függését a történelmi-társadalmi gyakorlattól, másfelől több formációra kiterjedő érvényét, kontinuitását.

A vallási típus fogalmának kidolgozása alapoza meg a szerző vallástörténeti fejtegetéseit. Nyilván a vallásra is érvényesek Marx tézisei a megismerés rekurzív jellegéről, s így a kereszténység mint „a” vallás a nyitja és az alapja valamennyi vallás elemzésének. Ha viszont a vallás elméletét, lényegét mindenekelőtt a kereszténység alapján bontjuk, dolgozzuk ki, ez azzal a kötelezettséggel jár, hogy a kidolgozott koncepciót egybe kell vetni a vallástörténet anyagával. De ezen túlmenően, felmerül az a tisztán történeti érdekű kérdésfelvetés is, hogy magának a világtörténeti fejlődésnek az útjait követve hogyan halad a vallás fejlődése a kereszténységig. Ez utóbbi feladat, amelyet voltaképp a szerző maga elé tűz könyve történeti részében, amely azonban magában foglalja az előbbi megoldását is, a vallással kapcsolatos elméleti koncepciójának szembesítését több nagy világvallás konkrét struktúrájával.

A vallástörténeti érdekű elemzés a dinamikusan felfogott, születőben levő történetiség gondolatán alapul, tehát mindenekelőtt arra kérdez rá, hogy maga a reális világtörténelmi folyamat az adott formációban létrehozhatja-e, s mennyiben a történetiség tudatát. A szerző a vallás történetét mint a történelmi tudat sajátos formában való fejlődését vizsgálja, s egy-egy vallási típus végső mondanivalójaként a történelmi fejlődéshez való viszonyát fogalmazza meg, és desifrálja, megfejti a vallási hiedelmekben lecsapódott, fonákul visszatükröződött „történetírást”. Maga a formációk keresztútja kötelezi így arra, hogy az istenek útjait elágazásukban, alapvetően eltérő modelljeikben ábrázza. Lukács József a keleti és nyugati vallások megkülönböztetésével tulajdonképpen az ázsiai termelési mód és a többi prekapitalista alakulatok eltérő modelljét viszi át a vallási fejlődésre, nevezetesen az előbbieket „az egész emberiség sorsát, bűnbeesését és megváltását kifejező mítoszt nem tartalmaznak”, nem tükrözik a társadalomtörténet problematikáját, amely a maga távlataival a nyugati vallások központjába kerül. A nyugati vallások magva az „üdv-történet”, az emberi történelem fonákja, transzcendens képe, amelynek meghatározott kezdete és vége van (teremtés — utolsó ítélet), amely a bűnbeesett ember drámája a bűnbeeséstől az isteni kegyelem elnyeréséig.

A nyugati és keleti vallások megkülönböztetése és tipológiai elemzése szerintünk is alapköve minden marxista vallástörténetnek — a keleti vallásokat ugyanígy szembesíthetjük az őstársadalom primitívnek nevezett vallásaival, s ekkor kirajzolódik előttünk a vallástörténet három nagy korszaka —, s Lukács József könyvének nagy érdeme a határozott, és a lényegét jól kibontakoztatott differenciálás a keleti és nyugati vallások között, amely nem változik nála abszolút határrá. Kár, hogy a szerző a keleti világvallások — hinduizmus, buddhizmus és a kínai vallások, tehát a ma is eleven vallási formák — elemzésébe nem vonja be az ókori közel-keleti vallásokat, amelyek ugyan közvetlen formájukban nem

maradtak fenn, ugyanakkor azonban forrásul szolgáltak *szinte valamennyi* világvalláshoz, s hídként átvezetnek a keleti vallásokból a nyugatiakhoz. A dinamikus és statikus tendenciák egységének, a történelemfeletti történetiségnek egy olyan modellje bontakozik ki a mezopotámiai vallásokban, amely a görög vallásnak előképül szolgál, ahogy egyáltalában a kettős antik tulajdonon alapuló formáció előkészítése végbemegy a valóságos történelmi fejlődésben.

A mű második harmadát alkotó, a keleti vallásokat bemutató rész jelentőségét nem akarjuk csökkenteni azzal, hogy szerintünk a könyv legizgalmasabb, legfordulatosabb, elméletileg a legtöbbet ígérő része a görög vallás történetével foglalkozó utolsó harmada. A történelmi tudat zéró-pontja, amely Ázsiában a világfolyamat mint körforgás tézisében jelentkezik, s egy semleges, személytelen természetfölötti „világtörvény” hatályát érvényesíti az ember világára, a társadalomra, radikálisan meghaladtatik az antik társadalomban, de ugyanakkor az ázsiai statikus tendenciák örökségeként egyik pólusa marad a társadalomnak, s a társadalmi tudatnak. Lukács József széleskörűen realizálja és konkretizálja az antik tulajdonforma kettősségének, közösségi és magántulajdonosi, statikus és dinamikus tendenciái ellentétének marxi koncepcióját a vallás területén, s analizisével megvilágítja, felismerhetőbbé teszi magát a társadalmi alapkonfliktust is. A kereszténység előtörténetében vizsgálódva elutasítja azt a szokványos tézist, hogy a görög vallás az ahistorikus, a zsidó vallás pedig a historikus komponens a kereszténység kialakulásában, s a zsidó vallást ugyan csak távoli kontúrként felvázolva, a görög vallásban magában mutatja meg a historikus és ahistorikus mozzanatok harcát.

Ebből a harcból nem kevesebb tárul fel, mint az ázsiai múlt leküzdésének „forgatókönyve”, a görögség előtörténete, majd fejlődése, sorsfordulatai a polisz-forma válságáig. A szerző továbbgondolja és rendszerezi a megelőző vallástörténeti kutatásokat, amelyeket a görög mitológiát már a képzelet szép játékból reális történelmi konfliktusok átélésének és megőrzésének funkciójává változtatták, s a maga részéről a dinamikus és statikus tendenciák összetűzőéseként mutatja be az egész görög mitológiát. Így értelmeződnek az Atreidák szörnyű bűnei a polisz ítéleteként az ázsiai „zsarnokság” felett, s Thészeusz ion mondaköre párhuzamosan a dór Heraklész mondakörrel, mint a zoomorf ázsiai világ, a „szörnyek” leküzdése, azaz kiemelkedés az ázsiai pangásból a dinamikus görög civilizációba stb. stb. Csak felidézni akartuk a fejtegetést, amelyben a görög mondák sorra társadalmi-történelmi töltetet, jelentést nyerne, folyamattá rendeződnek, amelynek formai ismérve a zoomorf istenképzetek antropomorffá változása, ill. az istenek harca mint a fenti két típus összeütközése. Tartalmilag egy olyan folyamatról van szó, amelyben a semleges ázsiai világtörvényt emberformátumú istenvilág, s annak — a polisz struktúráját tükröző — rendje váltja fel (Zeusz legyőzi az ázsiai múltat képviselő gigászokat, titánokat), sőt az emberformát öltö istenek mellett megjelennek az istenné emelkedő emberek is, vagyis közvetlenül is hangsúlyozódik az emberi aktivitás, az egyéni emberi életút jelentősége.

Különösen fontos fejezete az elemzésnek a statikus, a köztulajdon képviselő mozzanatok Apollónhoz, s a dinamikus, a magántulajdon képviselő mozzanatok Dionüszoszhoz kötődése, s kettőjük rivalizálásában az arisztokrácia és a népi tömegek konfliktusainak felmutatása, s egyáltalában a görög istenvilág meghasonlottságának felvillantása. Dionüszosz ennyiben a görög vallástörténet főhősevé, központi alakjává emelkedik, hiszen benne fogalmazódik meg a kismagántulajdonosi-kisárutermelői gazdálkodás, s a rajta nyugvó dinamikus történelmi tendencia, demokratikus polisz-forma sorsa. Dionüszosz Krisztus előfutára, korai modellje is, s Lukács József nagyon helyesen hangsúlyozza, hogy a megváltásnak, az önmagát feláldozó istenembernek ez az alakja nem vezethető le a rabszolgatartásból — mint ahogy az antikvitás sem egyszerűsíthető le valamiféle rabszolgatartó társadalommá —, hanem az antik társadalom alapvető termelőjének, a polisz-közösségi magántulajdonos kisárutermelőnek létbizonytalanságából és történelmi válságából. A rendkívüli színvonalas Apollón—Dionüszosz szembeállításban csak az nem világos számunkra, mennyiben testesül meg a „társadalmi objektivitás elve” Apollónban (233.), tekintve a terminus sokkal szélesebb, a társadalmi aktivitást is magában foglaló filozófiai tartalmát, azaz szerintünk a terminus nem alkalmas az aktív-dinamikussal szembenálló passzív-konzervatív mozzanatok kifejezésére.

A görög vallás történetének nyomkövetése a dinamikus tendenciák további előtérbe kerülését mutatja, ilyen Prométheusz alakjának fokozódó jelentősége, a szofisták jelentkezése a polisz virágkorában mint görög „felvilágosodás” a modern felvilágosodás párhuzamában (a munka szerepe, a progresszív történelmiség gondolata stb.), vagy éppen a demokritoszi elmélet. Platon alakja már a polisz válságát, a statikus tendenciák felülkerekedését, élvilág és túlvilág dualizmusának kibontakozását jelzi. Nem véletlen, hogy a platonizmusban felerősödnek az ázsiai múlt mozzanatai, bár az is kétségtelen, hogy a polisz válságából keres kiutat, s tendenciájában a kereszténység felé mutat előre. Itt bukkan fel

lezárásul ismét a zsidó vallás kontrasztja, s formálódik ki az a gondolati anyag, amely a kereszténységben egy újabb világvallássá ötvöződik.

Prométheusz alakja, Démokritosz elmélete, s az egész görög fejlődés kapcsán persze felmerülhet a kérdés, hogy a szerző közvetlenebbül hasznosíthatta volna a fiatal Marx kutatásait a görög vallásról, nevezetesen doktori disszertációját a démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbségéről. Természetesen egy rendkívül tömör, lényegre törő monográfiától értelmetlen dolog lépten-nyomon számon kérni még tágabb horizontú áttekintést, s feltehető az is, hogy a szerző műve folytatásában, a kereszténység kialakulását elemezve vonja be Marx említett vizsgálódásait vallástörténeti tablójába, hiszen Epikuros maga is a görög vallás nagy történelmi tagadását, s az új vallásnak, a kereszténységnek negative való előkészítését testesíti meg.

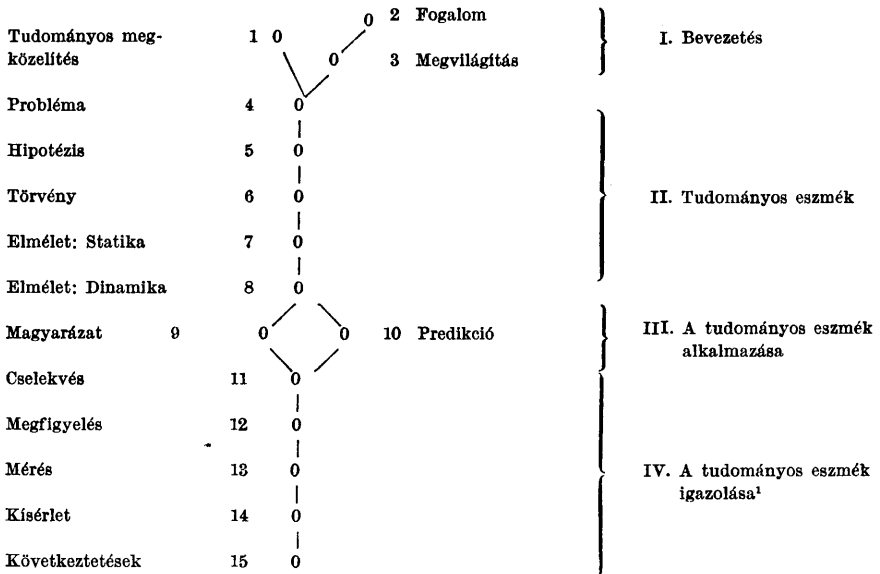
Akárhogy is, a szerző könyvével elkötelezte magát a folytatás mellett, problémák megoldása, rendszerbe foglalása e művében bevezetés, előkészítés a további kutatáshoz, a keresztény vallás elméletéhez és történetéhez. De ez a „bevezetés” sem csupán ígéretes, hanem maga is rangos mű, kiemelkedő alkotás a nemzetközi marxista irodalomban. Olyan alapvető mű, amely megérdemli a legszeleesebb filozófiai közvélemény figyelmét, továbbgondolásra, termékeny vitákra ösztönöz és maga is a korunk marxizmusában meglévő „dinamikus tendenciák” megtestesülése.

MARIO BUNGE TUDOMÁNYELMÉLETI KONCEPCIÓJÁNAK VÁZLATA

(Reflexiók a „Scientific Research” c. könyvről*)

HÁRSING LÁSZLÓ

Az utóbbi tíz év tudományelméleti irodalmában kiemelkedő helyet foglal el M. Bunge „Scientific Research” című könyve. A Kanadában élő argentin származású jelentős tudományfilozófus és elméleti fizikus munkájában arra vállalkozik, hogy a tudományos kuta-



*Mario Bunge: „Scientific Research”, I–II, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg–New York 1967, 536 + 374.

¹I.m. I, V.

tás (elsősorban a természettudományos kutatás) elméleti képét felvázolja. E téma korunkban különösen jelentős, hiszen a tudományos ismeretek egyre gyorsuló gyarapodása és a kutatásra fordított anyagi eszközöknek az egyes országok nemzeti jövedelmének növekedési ütemét meghaladó emelkedése parancsolóan sürgeti a tudományos kutatás általános törvényszerűségeinek feltárását és ezek alapján a kutatási stratégiák javítását. A tudomány fejlődése mindig is társadalmilag, ismeretelméletileg és pszichológiailag determinált folyamat volt. A társadalom mindenkori gyakorlati szükségletei, a már felhalmozott tudományos ismeretek determináló hatásán alapuló önfejlődés belső igényei, valamint az egyes tudósok és tudományos kollektívák az előbbi tényezőktől ugyancsak nem független érdeklődése határozta meg döntően a tudomány fejlődési irányát. A múltban azonban ezek a fejlődéstörvények legtöbbször csak spontánul, a véletlenek kiátlagolódásán keresztül jutottak érvényre. A tudósok jelentős része nem alkalmazott kutatása során tudatosan stratégiai megfontolásokat, sőt egyesek közülük e megfontolásokat kifejezetten károsnak minősítették, olyan szellemi béklyókat látva bennük, amelyek a tudós alkotó képzetének szárnyalását gátolják. Az utóbbi évtizedekben gyökeres fordulat állt be ezen a területen. Erről tanúskodik többek közt az a körülmény, hogy nemcsak a filozófusok, hanem a szaktudományok aktív művelői is erőfeszítéseket tesznek a tudományelmélet megalapozására. Közéjük tartozik M. Bunge is.

1. A könyv felépítése

A „Scientific Research” két kötetből áll, amelynek címei (A rendszer keresése; Az igazság keresése) egyúttal megjelölik a vizsgálódás két alapvető témakörét. A könyv 15 fejezetre tagolódik, amelyek kapcsolódását az előző oldalon látható gráf szemlélteti.

A könyv felépítése — ellentétben a legtöbb tudományelméleti kézikönyv statikus megközelítési módjával, amely a tudományt szinte kizárólagosan eredményrendszernek tekinti — a tudományos kutatás tényleges munkafolyamatának főbb lépcsőfokait követi és az egyes etapokat nem elszigetelten, hanem folyamatszerűen, a strukturális tagolódás és a funkciók változásainak egységében ábrázolja. E megállapításoknak első pillanatban talán ellentmond az, hogy a tudományos gyakorlat problémakörét (a megfigyelést, mérést, kísérletet és a tudomány által orientált emberi cselekvést) csak munkájának második felében tárgyalja. Valójában arról van szó, hogy a magasan fejlett tudományok, mint pl. az elméleti fizika, amelyet Bunge hallgatólagosan vizsgálati modelljének választ, csak többszörös közvetítéssel kapcsolódnak az empiriához és az ember termelőtevékenységéhez és ezért célszerűbb a vizsgálódást annak a konceptuális apparátusnak az elemzésével kezdeni, amely mintegy készen talált eszköztárként a tudós rendelkezésére áll. Ehhez kapcsolódik azoknak a módszereknek a diszkussziója, amelyek a készen talált apparátus javítását biztosítják.

Bunge egyike azoknak a tudományteoretikusoknak, akik szakítva az empirista hagyománnyal problémaelméleti megfontolásokkal indítja a tudományos kutatás rendszeres kifejtését. Majd a hipotézist mint lehetséges problémamegoldást vizsgálja, amelytől egyenes út vezet a törvényhez. Úgy véljük, helyesebb lett volna itt is elágaztatni a már ismertetett gráfot, hiszen a hipotézis a fejlett tudományokban közvetlenül is vezethet elméletalkotáshoz. Az elmélet statikus és dinamikus szinten való megközelítése helyes szempontnak ígérkezik, de főleg a dinamika taglalásánál adós marad a szerző a tudományfejlődés dialektikus mozzanatainak kifejtésével.

A munka második kötetében, a tudományos igazság keresésének útját járjuk végig, miközben a szerző kibontja előttünk a tudományos igazság sokrétű, gyakorta rejtett dimenzióit, a magyarázó, az előrelátó funkciót, a cselekvés területén való alkalmazást és az empiriával való egyeztetést. Az utóbbi esetben is helyesebb lett volna a megfigyelés, mérés és kísérlet lineáris egymásutánja helyett a gráf elágaztatása, hiszen a mérés a megfigyelésnek és a kísérletnek egyaránt lehet részmozzanata.

A könyvet a szerző azok számára írta, akik önállóan vagy szervezett formában akarják elsajátítani a tudományelméletet. Ennek megfelelően fejtegetéseit úgy taglalta, hogy világosan elkülönüljön az alapkérdések tárgyalása a bonyolultabb problémák kifejtésétől, amelyek csak a haladottabb olvasók érdeklődésére tartanak számot. Jelentősen emeli a könyv tudományos és pedagógiai értékét, hogy mintegy 70 oldal terjedelmű, az egyes témaköröknek megfelelően csoportosított bibliográfiát tartalmaz, továbbá az, hogy minden alfejezet után olyan kérdések szerepelnek, amelyek a pozitívan kifejtett és a konkurrens álláspontok sokoldalú megvitatására serkentenek.

A könyv tanulmányozását számos szemléletes ábra, kötetenkénti igen részletes tárgy-és névmutató, továbbá a használt szimbólumok jegyzéke könnyíti meg.

2. A tudományosság dimenziói

Bunge a tudományt a gondolkodás és a cselekvés sajátos, korunkra jellemző *stílusának* nevezi, amely történetileg a mindennapi gondolkodásból emelkedett ki, mégpedig a mesterségbeli tudás és az áltudományos spekulációk közvetítésein, ill. kiterőin át. A tudományos megismerés az emberi megismerés leghatékonyabb formája és ezért a többi megismerési forma talajáról nem vehető el. A tudomány testesíti meg a *racionalitás* ideálját (jól megalapozott ismeretrendszer) és *objektivitás* elvét (az objektív valóság személytelen képét alkotja meg). Az objektivitás tartalmazza a *naturalizmus* elvét (olyan nem természetes entitások elutasítását, mint a testnélküli gondolat, a metafizikai intuición), továbbá a *tévedhetőség* és az *önkorrekcióra való törekvés* mozzanatát.

Helyesen állapítja meg a szerző, hogy a tudomány nem tárgyat illetően felsőbbrendű a nem-tudományos megismerés fajtáihoz képest, hanem módszerének hatékonysága biztosítja fölényét. E módszerek lehetnek általánosak, amelyek a kutatás *stratégiáját* alkotják, és speciálisak, amelyek csak bizonyos diszciplínák területén érvényesek és a *taktikai megfontolások* szerepét töltik be.

A tudományos kutatás következő provizórikus szabályait fogalmazza meg: Tégy fel — főleg kezdetben — minél pontosabban megfogalmazott kérdéseket; keress határozott és jól megalapozott hipotéziseket, mintsem szokatlan ötleteket; feltevéseidet vedd alá minél szigorúbb próbáknak; a kielégítően megerősített hipotézist is csak legfeljebb részlegesen igaznak tekintsd; vedd fel azt a kérdést is, miért olyan az elfogadott válasz, amilyen.

Bunge e szabályokat nem tekinti tévedhetetleneknek, legfeljebb *pragmatikusan igazoltaknak*. A pragmatikus igazolás lényege az, hogy a tudománytörténet jobb szabályok megalkotását nem teszi ez idő szerint lehetővé.

A tudományos kutatás taktikai eljárásai közül a kísérlet és tévedés, valamint a szűkösszív megközelítés módszerét vizsgálja meg.

A könyv bevezetésének a legvitathatóbb alfejezete a *tudományok rendszerezésével* foglalkozik. Bunge nem tekinti ezt a problémakört jelentős tudományelméleti témának és — lekicsinylően — az adminisztrátorok és könyvtárosok érdeklődési körébe utalja, de további fejtegetéseinek megalapozása szempontjából nem nélkülözhet bizonyos rendszerezési elképzelést.

Mindenekelőtt *formális* és *faktuális* tudományokat különböztet meg. A munkán végigvonul az a felfogás, hogy „a logika és a matematika formális tudományok: nekik nem felel meg semmi a valóságban és ezért a valósággal kapcsolatos ügyeinket (azaz a tapasztalatot) nem használhatjuk formuláinak megerősítésére”.²

Ezt a felfogást a tudományelmélet neopozitivistá képviselői szinte általánosan elfogadják, hiszen ez az egyedüli út kínálkozik számukra ahhoz, hogy a logikát és a matematikát a metafizika vádjától megóvják: az említett tudományok tételei üres (tautologikus, analitikus) formulák, amelyek önmagukban elégségesek, mintegy önmagukat tartalmazzák és a valóságról semmit sem előfeltételeznek.

Mint az eddigi jellemzésből kitűnt, Bunge felfogása nagy vonalakban materialista (ő a naturalizmus kifejezést használja), de az ún. formális tudományok természetének megítélésénél szembe kerül saját felfogásával és az apriorizmushoz jut el. Úgy véljük, felfogásának ismeretelméleti gyökere az a már Leibniznél, de még inkább Kantnál meglevő helyes felismerés, hogy a formális tudományok a tény-tudományok (a természet- és társadalomtudományok) közvetítésével, azaz alkalmas interpretációk révén kapcsolódnak a valóság tényeihez. De ez a helyes felismerés Bungénél éppúgy, mint nagy történeti elődeinél csupán absztrakt megállapítás marad és nem telítődik a megismerés történeti mozgásának dialektikájával: nem ismeri fel, hogy a logikum szférája nem más, mint a történetinek sűrített gondolati újraalkotása, amely megismerés új történeti ciklusában az előzetest, az új megismerésnek keretét alkotja. Bungét antidialektikus előftételei gátolják abban, hogy a formális tudományok és a valóság viszonyát a megismerés történeti dimenziójának bevonásával helyesen magyarázza.

Itt nincs arra lehetőségünk, hogy a „formális” és „faktuális tudományok” fogalmának marxista interpretációját adjuk. Annyit azonban mégis megjegyzünk, hogy a megismerés (történetileg és strukturálisan) soklépcsős jellege, amely többek közt a tényekhez többé-kévesebb közvetlenül kapcsolódó közönséges és idealizáló absztrakcióban és a valóságtól látszólag messze rugaszkodó formalizációban (szemantikai absztrakcióban) jut kifejezésre, viszonylagos jelleggel megengedhetővé, sőt indokoltá teszi a formális (vagy absztrakt) és a faktuális (vagy konkrét) tudományok megkülönböztetését. Ez a történetinek és a logi-

² I.m. 21.

kainak dialektikus egységén alapuló megközelítés kizárja az olyan szélsőséges felfogást, mint Bungée.

3. A tudományok fogalmi apparátusa és annak javítása

A szerző a szemiotika (főleg a *logikai szintaxis* és *szemantika*) egész fegyvertárát felvonultatva készíti elő a tudományos kutatás idealizált fejlődési ciklusának tárgyalását. Ellentétben a tudományelméleti munkák nagyobb részével, Bunge nem fogalom- és kijelentés-centrikusan közelíti meg a tudomány nyelvét, hanem már itt megemlíti és később meg is vizsgálja az olyan gondolati alakzatokat is, mint a probléma, javaslat és szabály, ill. a nekik megfelelő kérdő- és felszólító mondatokat. A *fogalmat* tekinti a gondolkodás elemi egységének, amelynek a tudományban a *terminus* felel meg mint nyelvi egység. De a fogalom önmagában nem funkcionálhat, hanem csak mint a belőle képezett *kijelentés-függvény*, ill. az utóbbiból lezármaztatható *kijelentés*, *probléma*, *javaslat* és *szabály*. Ezek a jól formulázott elemi tudományos formulák. Belőlük épülnek fel a tudomány olyan összetett alakzatai, mint a *hipotézis*, a *törvény* és az *elmélet*.

Amennyire dicséretes, hogy Bunge beható vizsgálat tárgyává teszi a tudomány nyelvének szintaktikai és szemantikai dimenzióit, épp annyira sajnálatos, hogy a *pragmatikai* faktornak nem tulajdonít különösebb szerepet. Ennek tudható be, hogy elhanyagolja e történeti, szociológiai és pszichológiai tényezők szerepét és fejtegetése nemegyszer öncélúan formalisztikussá válik, amely a gondolati tartalom károsodásához vezet.

A tudomány konceptuális bázisának tárgyalása elképzelhetetlen olyan szemiotikai alapfogalmak kifejtése nélkül, mint a *deszignáció*, *referencia*, *denotáció*, *terjedelem*, *tartalom* és *értelem*. Bunge a deszignációt a lingvisztikai és a fogalmi, a referenciát a lingvisztikai és a faktuális szint közötti összefüggésnek tartja, amelyeket a denotáció egyesít. Helyesen látja, hogy nem minden terminus deszignál (pl. az „ők” nem jelöl fogalmat) és nem minden fogalom referál (pl. a „7”). Az utóbbi példa azonban ismét csak a formális tudományok természetéről alkotott vitatható felfogását tükrözi. Úgy véljük, helyesebb lett volna itt az általa nem-természetesnek nevezett fogalmakra, pl. a mitikus lények fogalmi megfelelőire való hivatkozás.

Tárgyalja a fogalmak terjedelme és tartalma meghatározásának kérdését és bizonyos kvantitatív formulák megoldására is kísérletet tesz, amelyek azonban — úgy véljük — csak igen egyszerű fogalmak esetén alkalmazhatók. Hiányossága a fejtegetésnek, hogy nem áll előtünk világosan a referencia, valamint a terjedelem és tartalom fogalma közti viszony. Fogalmak explikálásával a szerző szemmel láthatólag a hagyományos logikának adja meg mintegy a kötelező tiszteletet. Annál is inkább felesleges e fogalmak bevezetése, hiszen a megkülönböztetésük alapja kizárólag az, hogy valamely osztályt alkotó individuumok, ill. bizonyos meghatározottságok (tulajdonságok, viszonyok stb.) felelnek meg nekik. A „jel”, a „tartalom” és a „terjedelem” segítségével definiálja az értelem fogalmát. Értelmesnek a szerző olyan jelet tekint, amely által deszignált fogalom tartalma és terjedelme ún. rendezett párt alkot, vagyis tartalmához terjedelem rendelhető hozzá.

Úgy véljük, hogy a szemiotikai problémákat tárgyaló fejtegetések alkotják a könyv legkevésbé sikerült részét. Áttekintésük még a modern logikában és szemiotikában járatos olvasó számára is nehézséggel jár. A szerző túl sokat akar nyújtani, és ezért a szisztematikus kifejtést gyakran utalásokkal és példákkal helyettesíti.

Viszonylag szélesen tárgyalja Bunge a tudományos *osztályozás* problémáit, megkülönböztetve a felosztást, a rendezést és a rendszerezést mint fokozatokat.

A *felosztás* a vizsgált univerzum két egymást kizáró halmazra való tagolása meghatározott jegy alapján, amely azonban változó dolgok besorolásánál rendszerint nehézségekkel jár. A *rendezés* a „ \leq ” viszony segítségével történik egy meghatározott tulajdonság mennyiségi fokának összehasonlítása révén. Végül a *rendszerezés* pedig olyan rendezés, amely már elméleti megfontolásokat tartalmaz. Felosztást végzünk, ha pl. a kémiai elemeket fémekre és nem-fémekre osztjuk fel, rendezzük őket, ha növekvő atomsúlyuk szerint sorba állítjuk, végül a kémiai elemek rendszerét alkotjuk meg, ha magyarázatát adjuk a rendező elv kitüntetett szerepének, mint ezt az atomelmélet tette.

Nemcsak a tudományosan vizsgált jelenségek, hanem a tudományos fogalmak is osztályozhatók, mégpedig többféle alapon. Ilyen alap pl. a fogalom referensének jellege. Ennek megfelelően beszélhetünk *individuális* (pl. „Bodri”), *osztályképző* (pl. „réz”), *relációs* (pl. „között”, „+”) és *kvantitatív* (pl. „hosszúság”) fogalmakról.³

³ I. m. 60.

Később a szerző egy más differenciáltabb felosztást ismertet, amely a tudomány már említett „formális és nem-formális faktorainak dichotómiáján alapul. A formális fogalmak lehetnek továbbá *logikai alapfogalmak* (pl. „és”, „minden”) és *metalogikai fogalmak* („axióma”, „tétel”). A nem-formális fogalmak három alcsoportja különíthető el: a *leíró fogalmak* („test”, „vörös”), az *interpretatív fogalmak* („fej”, „atom”, „motiváció”) és a *preskriptív fogalmak* („tegyük fel”, „legyen egyenlő”).⁴

Az interpretatív fogalmak egy sajátos alosztályát alkotják a *teoretikus fogalmak*, amelyek ismét két csoportra válnak szét általánosságuk szerint: az *ontológiai fogalmak* (pl. anyag, rendszer), és a *metatudományos fogalmak* (pl. hipotézis, törvény) alkotják az ún. *generikus fogalmakat*, a *megfigyelési fogalmak* (pl. test, helyzet, sztimulusz) és a *nem-megfigyelésiek* (pl. tömegközéppont, tanulás, politikai erő) pedig a *specifikus teoretikus fogalmakat*.⁵

A tudomány önkorrekcíós jellege többek közt abban is megnyilvánul, hogy javítja saját fogalmi apparátusát, amely a homályosság csökkentésére, vagyis a fogalmak terjedelmének és tartalmának minél pontosabb meghatározására irányul. A szerző a fogalmak homályossága csökkentésének három eljárását vizsgálja:

1. Az *élesítés* olyan fogalmi műveletek gyűjtőneve, amelyek segítségével a már meglévő fogalmakat finomítjuk, használatukat gazdaságosabbá tesszük. Ilyenek a mindennapi tudás vagy más tudomány területéről való *exportáció* (jó példa rá az „erő” fogalma) és a *redukció*, amelynek segítségével az egyik tudomány fogalmait egy másikra vezetjük vissza (pl. az optikáét az elektromágnes elméletre).

2. A *definíciót* Bunge jel-jel-relációnak fogja fel, amelynek eredményeként az ismeretlen jelentésű jelet ismert jelentésűvel világítjuk meg. A különbség tehát a definíció és a megvilágítás között abban jelentkezik, hogy a definíció esetén egy meghatározott tudományterületen belül mozgunk. Csupán felsoroljuk azokat a definíciós eljárásokat, amelyeket a szerző tárgyal: *explicit, implicit, rekurzív és induktív definíciók*.

3. Az *interpretáció* feladata a jelek referenseinek megadása útján csökkenteni a homályosságot. Ennek főbb típusai: a *rámutatásos*, a *koordinatív* és az *operacionális* interpretáció (amelyeket tévesen gyakran ugyancsak definíciónak neveznek).

Viszonylag hosszan időztünk a tudományos megismerés fogalmi megalapozásánál, hiszen az itt kifejtett megfontolások alapvetően meghatározzák a további fejtegetések irányát és mélységét.

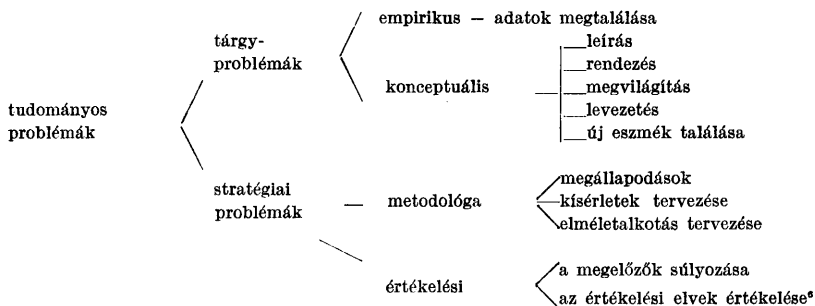
4. A tudományos eszmék kibontakozása

Már utaltunk rá, hogy Bunge tudományelméleti koncepciójának materialista beállítottsága mellett jelentős érdeme, hogy a tudományos kutatás folyamatát problémaelméleti keretben vizsgálja. Úgy véljük, ez a megközelítés a maxista tudományfilozófusok számára sem lehet idegen, sőt követendő, hiszen a problémák iniciálják a tudományos kutatást. De igazza van Bungenak abban is, hogy nemcsak a kezdetnél van szerepe a problémáknak, hanem az egész kutatás a problémákkal folytatott küzdelmeknek fogható fel. Ha a problémák természeteinek analizisével kezdjük a tudományos kutatás kifejtését, akkor könnyen felszínre tudjuk hozni a megismerés ellentmondásos természetét, a már megszerzett ismeretek és az új episztémikus ismeretigények között feszülő egyensúlyhiányt, az ismeretek mennyiségi halmozódása, az analógiák, a metateoretikus megfontolások és egyéb heurisztikus tényezők katalitikus hatása eredményeként létrejövő új típusú ismeretek megjelenését.

A „Probléma” c. fejezet végigolvasása azonban némileg csalódással tölt el bennünket, mert a vázolt dialektikus lehetőségek, a szerző egyoldalúan formalisztikus beállítottsága miatt szinte teljesen kiaknázatlanok maradnak. Helyette a problémák formulázásának és logikájának bizonyos szabályait kapjuk. Ezek a szabályok azonban vajmi kevés útmutatást nyújtanak a valóságos tudományos problémáknak az álproblémáktól való megkülönböztetésére és megoldásaik tervezésére. A fejezet legértékesebb részét a tudományos problémák *osztályozása* és a problémamegoldás *stratégiájának* egy a korábbiál differenciáltabb kifejtése alkotja, amelynek főbb megállapításait a következőkben összegezzük:

⁴ I.m. 90.

⁵ I.m. 91.



E felosztás alapján a hatalom problémájának mint paradigmának diszkusszióján világitja meg a tudományos kutatás stratégiáját, amelyet csak töredékesen ismertethetünk:

1. Hogyan írjuk le a hatalmat?

- 1.1. Melyek a hatalom-helyzet tipikus esetei?
- 1.2. Melyek a hatalom szempontjából jelentős tényezők?
- 1.3. Hol érvényes a hatalom-viszony?
2. Hogyan elemezzük a hatalmat?
 - 2.1. A hatalom valamely speciális esetét elemezzük vagy általában?
 - 2.2. Hogyan definiáljuk, mi a hatalom?
 - 2.3. Hogyan mérjük a hatalom nagyságát, ha mérhető?
3. Hogyan értelmezzük a hatalmat?
 - 3.1. Milyen a hatalom struktúrája?
 - 3.2. Hogyan jön létre és változik a hatalom?
 - 3.3. Milyen tényezők hozzák létre a hatalmi egyensúlyt és változtatják meg?⁷

Ezután a *heurisztikának* néhány jelentős szabályát rögzíti, amelyek szellemükben Pólya György „A gondolkodás iskolája” című könyvében kifejtett szabályokhoz állnak közel.⁸

A fejezet végén Bunge kiter a *filozófiai problémák* természetére és ezek három osztályát, a *logikai*, az *episztemológiai* és *ontológiai* problémákat különbözteti meg. A filozófiai problémák alapvető specifikumának tartja, hogy *a*) empirikus adatok nem fordulnak bennük elő, de az utóbbiak mégis kihatnak a filozófiai problémák megoldására; *b*) a szaktudományok előfeltételeznek bizonyos filozófiai problémákat; *c*) a nem-logikai filozófiai problémák nem oldhatók meg végérvényes módon, akárcsak a faktuális tudományok problémái, hiszen ezekhez kötődnek; *d*) nem dönthető el a javasolt megoldás helyessége.

Az *a*) és *b*) specifikumok érvényességében aligha kételkedhetünk, és *a*) és *d*) jellemzőket sem tekinthetjük úgy — ez a szerző későbbi fejtegetéseiből kiderül — mint a tudományos igényű filozófia elutasítását vagy annak a logikára való redukálását. Ugyanakkor azonban, amit a filozófiai problémák megoldási módjairól mond, egyoldalú, hiszen szem elől téveszti ezek ideológiai természetét és azt követeli, hogy igazságukat politikai nézőponttól függetlenül ítéljük meg. A logikát, mégpedig a kétértékű logikát, mint ez a könyv egészéből kiderül, a nem-logikai természetű filozófiai problémák megoldásai negatív normájának tekinti és logikai abszurdításokkal vádolja a hegelianizmustól az egzisztencializmusig a filozófia számos irányzatát. Könyvében a marxizmussal nem folytat nyílt polémikát, de a XV. Filozófiai Világkongresszuson a marxista filozófiát is hasonló vádakkal illette.

A „Scientific Research”-ben Bunge a hipotéziseknek mint problémamegoldásoknak megítélését nem vizsgálja. (E problémáról íródott az „Intuition and Science” című könyve.⁹)

A hipotéziseket, mint kész gondolati eredményeket elemzi, és megjelöli a tudományosság igényével fellépő hipotézisek néhány ismérvét:

- (1) Legyenek formailag helyesek és tartalmilag értelmesek.
- (2) Épüljenek rá a megelőző tudás jelentős részére.
- (3) Legyenek empirikusan ellenőrizhetők.

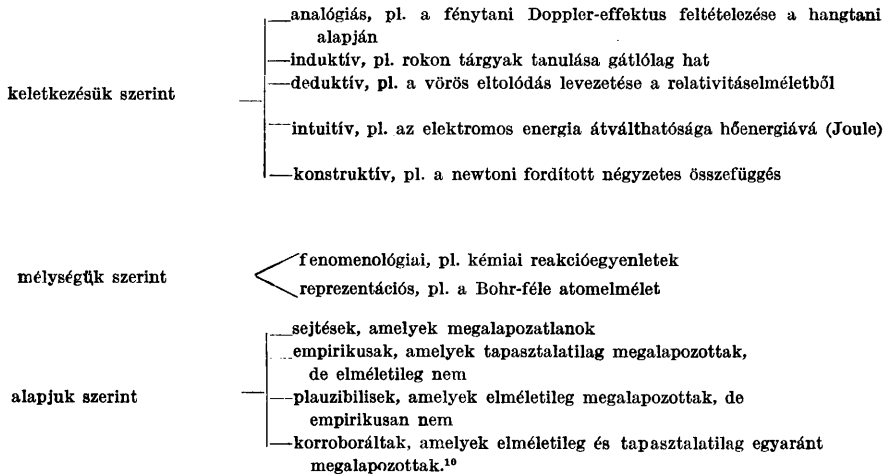
⁶ I.m. 185.

⁷ I.m. 192–195.

⁸ Pólya György: „A gondolkodás iskolája”, Gondolat, Bp. 1969. (Lásd a „Hogyan oldjunk meg feladatokat?” c. részt.)

⁹ M. Bunge: „Intuition and Science”, Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall 1962.

Mint általában a megismerés minden fázisának eredményét, a hipotéziseket is igen változatos szempontok alapján rendszerezi a szerző. Pusztán felsorolásuk is területi korlátaink túllépésének veszélyével járna. Ezért megelégszünk keletkezésük formája, mélységük foka és megalapozottságuk szilárdsága szerinti osztályozásának ismertetésével:



A legtöbb vitára a „Hipotézis” c. fejezet zárófejtétegei kínálnak lehetőséget. A szerző azokkal a hipotézisekkel foglalkozik itt, amelyeket a tudományok előfeltételeznek, vagyis az általa tudományosnak tartott filozófia alaptételeivel.

A szerző szerint a legfontosabb előfeltevés a külvilág realitásának, a *realizmusnak* az elve, amely nélkül nem léteznének faktuális tudományok, nem volna szükség kísérletekre, interpretációs szabályokra, elméleteink korrekciójára.

A tudományok továbbá a világ sokszintű strukturáltságát tételezik fel, amelyet *pluralizmusnak* nevez. (E pluralizmusnak mint ontológiai előfeltevésnek semmi köze a pragmatizmus pluralizmusához.)

Vallja továbbá, hogy nincs tudomány *ontológiai determinizmus* nélkül, amely szerint minden esemény törvényszerű és semmiből nem lesz semmi. Ennek analogója az *episztemológiai determinizmus*, amely a világ megismerhetőségét mondja ki, noha ez történetileg korlátozott.

Végül a *logika és matematika autonómiáját* a faktuális tudományok művelése előfeltételének tartja. Változik a logika és matematika is, de a logika és matematika bizonyos alapelveinek szilárdsága nélkül nincs tudomány.

E kivonatos ismertetés ismét élénk tárja Bunge filozófiai felfogásának pozitív és negatív oldalait. Sajnálatosan az utóbbiak a „Scientific Research”-ben jóval élesebben nyilvánulnak meg, mint a korábban íródott „Az okság”-ban, amely magyar nyelven is megjelent.¹¹ Ebben a munkájában még elismeri a dialektikus magyarázat létjogosultságát is.¹²

A hipotézisek vizsgálata után Bunge a *törvény természetét* írja le. „A tudományos törvény olyan megerősített tudományos hipotézis, amely két vagy több konkrét rendszer tulajdonságait (részben vagy közvetve) reprezentáló változók állandó viszonyát állapítja meg.”¹³ Arra itt nincs lehetőségünk, hogy a változók kiválasztásával kapcsolatos bonyolult eszmefuttatásokat elemezzük, csupán azt a két kiegészítő eljárást említjük meg, amelyek alkalmazásával többé-kevésbé megbizonyosodhatunk a törvényszerű összefüggés fennállásáról: a *dimenzióanalízist* és a *korrelációs számítást*.

¹⁰Lásd „Scientific Research”, I, 243—261. A példák részben tőlem származnak. A változtatást az eredeti példák bonyolultsága tette szükségessé.

¹¹ M. Bunge: „Az okság”, Gondolat, Bp. 1967.

¹² I.m. 377.

¹³ „Scientific Research”, I, 312.

Bunge a valóságunk 4 egymástól jól elkülönülő, de egymásra épülő szintjét különbözteti meg: a fizikai-kémiai, a biológiai, a pszichológiai és a szocio-kulturális szintet. Vannak törvények, amelyek e szinteken belül érvényesülnek és olyanok, amelyek kettő vagy ennél több szintet fognak át. Ennek megfelelően 4 féle szinten belüli is 9 féle szintközi törvényt különböztet meg.¹⁴

A tudományok törvényei a szerző szerint ún. *törvényformulákra* és *alkalmazási utasításokra* oszthatók. Az előbbiek inkább az elméleti, az utóbbiak az alkalmazott tudományok jellemzői. Sőt beszélhetünk a *törvények törvényeiről* (metanomologikus formulákról) is, amelyek a lehetséges törvények kereteit vonják meg.

A tudás nem reked meg az izolált hipotéziseknél, hanem *ismeretrendszerre* igyekszik szerveződni. Bizonyos hipotézisek többek közt általánosságuk és mélységük folytán kitüntetett szerepre tesznek szert. Ezeket axiómáknak szokásos nevezni. Belőlük bizonyos logikai és matematikai módszerekkel tételek vezethetők be, amelyek lehetnek a már korábban feltárt törvények és új előrelátások. Más szóval, az *elméleteket* a levezetési reláció segítségével építjük fel alkotóelemeikből. Mivel ezek a faktuális tudományokban részben hipotézisek, ezért ezeket *hipotetikus-deduktív* elméletnek nevezzük.

Olyan nagy elméletek, mint pl. a darwinizmus, azon kívül még, hogy az ismert tények magyarázatát nyújtják, új előrelátásokat biztosítanak és ezáltal a hipotézisek igazolását lehetővé teszik, még a kutatás további útját is kijelölik és felvázolják a valóság egy bizonyos részének (nem feltétlenül szemléletes) modelljét.

E statikus megközelítést az elmélet dinamikus oldalról való elemzése követi. Bunge a mindennapi tudás és a tudományos elmélet közötti átmeneti szférát *preszcientifikus* ismeretnek nevezi, amelyet az izolált, alacsony szintű általánosítások (törvények) jellemeznek. A *magasan fejlett tudás* szisztematikus jellegű. A szisztematizáltság legmagasabb foka a *teljes formalizáltság*. Ez azonban a faktuális tudományokban nem teljesül, hiszen ezek többé-kevésbé változó, nyílt rendszerek, de fejlett tudományok tartalmaznak *axiomatizált magot*. Beszélhetünk verbális vagy természetes elméletekről is, amelyek a spontán tudományfejlődés eredményeképpen jöttek létre és amelyeket azután később részben axiomatizáltak.

Posztív oldala Bunge elméletfelfogásának, hogy az elméletet *alkotásnak* tekinti, amely a valóság egy bizonyos területét gondolatilag rekonstruálja, de — mint már rámutatunk — az elméletek fejlődése történeti-társadalmi faktorainak feltárásával adós marad. Csakugyan az elmélet kibontakozásának dinamikáját adja, de nem dialektikáját.

5. A tudományos eszmék alkalmazása

A „Scientific Research” II. kötetének első három fejezete kapta ezt az összegező címet. A magyarázat, a predikció és a tudományosan orientált cselekvés elméleti alapjait fejti ki a szerző e fejezetekben.

A hipotéziseknek és ezek sajátos formáinak, a tudományos elméletek és törvények megalkotásának közvetlen célja, hogy segítségükkel bizonyos „miért” problémákat megválaszoljunk, azaz *ésszerű* és *megalapozott* magyarázatokat adjunk bizonyos tudományos értékű adatokban kifejeződő valóságos tényekre. A tudományos magyarázat *logikai formáját tekintve* olyan *dedukció*, amelynek felső tétele valamely tudományos törvény vagy elmélet, alsó tétele pedig olyan sajátos feltétel, amely a magyarázó kijelentést a törvény vagy elmélet alá rendeli. Vegyük a szerző nyomán a következő egyszerű példát:

X festő minden rossz vázlatát mindig elégeti.	G
Y vázlat rossz volt.	C
X festő Y vázlatát elégette.	E

sematikusán: G, C ⊢ E
ahol „⊢” jel a levezetési relációt jelenti.

Végző fokon a racionális magyarázat teszi lehetővé számunkra, hogy a valóság valamely területét *megértsük*. A megértés felfogható a magyarázat pszichológiai kísérőjelenségének.

A művelődés- és tudománytörténet bővelkedik nem-tudományos magyarázatokban is. Ilyen pl. az életnek az életerővel, egyes növény- és állatfajok elterjedtségének azok életrevalóságával, az ópium altató hatásának az altató erővel stb. való magyarázatai.

Helyesen állapítja meg Bunge, hogy ezek azért nem tudományosak, mert nem tartalmaznak tudományos törvényt vagy elméletet, továbbá az ismeretlent az ismeretlennel próbálják magyarázni. Valójában nem többek pusztán címkézésnél, végül is körbenforgáshoz vezetnek.

¹⁴ I.m. 326.

Ezután a szerző a tudományos magyarázat két alaptípusát, az *alárendelő* (szubszumpciós) és az *interpretáló* (strukturális, reprezentációs) magyarázatot tárgyalja. Ha pl. azt kérdezem, miért vérzik az orrom, ha 5000 m-nél magasabb hegyre mászom, akkor mondhatom azt, hogy azért következik be a vérzés, mert legtöbb ember orrából 5000 m-en felül elered a vér. De ez semmitmondó, mindennapi közhely. A valóban tudományos magyarázat a vérzést fizikai jelenségre, a vér belső nyomása és a légnyomás egyensúlyának megváltozására vezeti vissza.¹⁵

Az interpretációs magyarázat a belső mechanizmus feltárásával (modellezésével) világítja meg a magyarázandó jelenséget. Ismeretes pl. mindenki előtt az a tény, hogy a kerékpár vagy autó tömlőjét annál nehezebb benyomni, minél keményebb a gumi. Ez a jelenség a gázok nyomása és térfogata között fennálló Boyle–Mariotte-féle törvény alapján jól magyarázható. De ez a magyarázat fenomenológiai, mert rejtve maradnak a belső okok, nevezetesen a gázmolekulák ütközési gyakoriságának növekedése.¹⁶

Ha valamely hipotézis (törvény, elmélet) elfogadhatóságát vizsgáljuk, akkor értékelésnek egyik szempontja az lehet, mekkora *magyarázó erővel* rendelkezik. A magyarázó erő egy meglehetősen bonyolult jellemző, amely annál nagyobb, minél kevesebb kezdeti hipotézissel minél több tényt, minél adekvátábban és minél mélyebben tudunk megvilágítani. Bunge ezeket az összetevőket megkísérlti kvantifikálni is, de a formulák bonyolultságuk miatt itt nem tárgyalhatók.

A predikció logikai szerkezetét Bunge Hempel nyomán azonosítja a magyarázatával és különbségüket abban látja, hogy a magyarázat a már ismertet világítja meg, a predikció pedig új információk birtokába juttat bennünket. A predikciót, ha a jövőre irányul, akkor *projekciónak*, ha a múltra, *retrodikciónak* nevezzük.

A predikció egyik legismertebb fajtája a *sztochasztikus* projekció, amely a jelen állapot reprezentatív minták útján való felmérésén és a jelenség jövőbeni viselkedése trend-vonalának meghatározásán alapul.

Bunge megkülönböztet *szigorú* projekciót, amely pl. a fizikára jellemző és *gyenge* projekciót, amely a történelemtudományokra. Az utóbbi projekciók rendszerint hiányos, nem reprezentatív adatokon alapulnak, amelyeket interpolációkkal és extrapolációkkal pótolnak. Ismerünk a társadalomtudományok területén is helyes predikciókat, de a történészek és szociológusok igen sok fontos tényt nem láttak előre. A szerző úgy véli, hogy a szociológiai kulturált történész nem annyira az egyének, mint az embercsoportok valószínű fejlődésvonalait igyekszik meghatározni.

A retrodikció problémáját két jelentős tudománytörténeti példánál elemzi: az élet keletkezésének Oparin-féle és a fajok keletkezésének darwini elméletén.

A tudományos eszmék értékét nemcsak a magyarázó erővel, hanem a *prediktív erővel* is mérjük, amely egyrészt elméleti megalapozottságból, másrészt az eredetiségből tevődik össze.

Megjegyezzük, hogy a predikció tárgyalásánál, főleg a történeti projekció kifejtésénél Bunge bizonyos fokig befolyásolja azokat a szkeptikus nézeteket, amelyeket K. Popper a „Poverty of Historicism”-ben és a „Conjectures and Refutations”-ben kifejti,¹⁷ de mint az ismertetésből kitűnik, nem tette magáévá a történelmi törvények és elméletek prediktív funkciójának teljes tagadását, noha a kételyeit nem rejti véka alá.

Érdekes, de sok vonatkozásban vitatható megállapításokat tartalmaz a *cselekvésről* szóló fejezet. Azt hiszem abban egyet kell értenünk a szerzővel, hogy a gyakorlat (pl. a műszaki gyakorlat és általában a tudományosan orientált cselekvés) nem érintkezik az elméleti tudás egészével, hanem csak a technológiai és az operatív (a racionális emberi cselekvés törvényeit megadó) elméletekkel. Elsőre a hidraulika, a másodikra a sorbanállási elmélet példáját hozza. Ezek alapján lehet terveket alkotni és racionális döntéseket hozni, amely a cél és eszközök maximális adekvátságát biztosítja.

Bunge úgy véli, hogy a racionális cselekvéshez nagy hatékonyságú és minél egyszerűbb ismeretekre van szükség. Ezzel szemben a tudományos elméletek minél mélyebb és adekvátabb tudás elérésére törekednek. Ebből a szerző arra a következtetésre jut, hogy a gyakorlat nem próbaköve az elméletnek.¹⁸ Azt állítja, hogy ez a sokszor hangoztatott tétel

¹⁵ I.m. II, 19.

¹⁶ I.m. 27.

¹⁷ K. M. Popper: „Poverty of Historicism”, London 1960.; „Conjectures and Refutations”, New York 1963.

¹⁸ „Scientific Research”, II, 128.

félreértésen alapul: az alkalmazási szabályt összekeverik az elmélettel. Nem a technológia igazolja a tudományos elméleteket, hanem a laboratoriumi vizsgálat. Ezután triviális ellenpéldát hoz fel a „Ha valamit meg tudunk csinálni, ismerjük is” tétel cáfolására: Gyereket réges-régen tudtak nemzeni az emberek, de a nemzés természetét nem ismerték. Ugyanakkor ha ismerünk valamit, még nem biztos, hogy meg is tudjuk csinálni. Valójában az ismeret csak növeli a sikeres cselekvés esélyét és a cselekvés tudáshoz vezet.

Ismeretes, hogy a marxista filozófia a gyakorlatot tekinti az igazság, az elméletek igazsága próbakövének. De ezt a gyakorlatot nem szűkíti le a termelési tevékenységre, hanem a társadalom történetileg adott anyagi életének fogja fel, amely a tudományos empiriát is tartalmazza (ezt egyesek elméleti gyakorlatnak nevezik), sőt a tudományos közéletet is a maga sokrétűségében. Úgy véljük, ebben az esetben Bunge vádjai, amelyek közvetlenül a pragmatizmus képviselői ellen irányulnak, de a sorok közt olvasva érezzük a marxizmus elleni rejtett polémiát is, elesnek.

16. A tudományos empiria

Mivel a tudományos kutatás módszeres válaszkeresés meghatározott tudományos problémákra, ezért mindenekelőtt a valóságot kell „megkérdeznünk”. Információink legfőbb és végső forrása a valóság, csatornáit pedig a megfigyelés, a mérés és kísérlet.

A *megfigyelés* céltudatos és a már megszerzett ismereteken alapuló észlelés,¹⁹ amelynek tárgyai a tények. Ezért a szerző mindenekelőtt a *tény* fogalmát igyekszik tisztázni. Tényen olvasvalamit ért, amiről tudjuk, hogy a valósághoz tartozik, vagy legalábbis azt gondoljuk róla. Így pl. egy könyv olvasása tény, de tartalma már nem. A tények lehetnek események (térben lezajló változások), folyamatok (időbeli változások) és jelenségek (olyasmik, amik szubjektum számára eseményeknek vagy folyamatoknak tűnnek).

Az események alkotják a folyamatok alkotóelemeit, amelyeket *konkrét dinamikus rendszereknek* is neveznek. Velük ellentétben beszélhetünk *konkrét statikus rendszerekről* (pl. atom, család), amelyeket a „*dolog*” névvel illetünk.

A dolgok és tények együtt alkotják a *konkrét objektumokat*, amelyek ellenpárjai az ún. *ideális objektumok* (fogalmak, kijelentések, elméletek stb.).

Úgy véljük, a vázlatosan ismertetett felfogásból is kitűnik, hogy a szerző jelentősnek tartja az empiria ontológia háttérének megvilágítását és e kérdésben lényegében elfogadható felfogást képvisel.

A tudományos megfigyelés számos válfaját tárgyalja a könyv adott fejezete. Közülük itt azt a klasszifikációt emeljük ki, amely a megfigyelés típusait mélységi fokozatai szerint rendezi sorba. a) Beszélhetünk *tájékozódásról*, mint az objektum bemutatásáról, amely még nem tartalmaz interpretációt. b) A *durva felvázolásban* már szerephez jut az objektum magyarázata, de még nem történik utalás az ismeretháttérre. c) A *leírásban* pedig már benne van az az elméleti alap is, amelyre a magyarázat épül.²⁰

A megfigyelés eredményeképpen *adatokhoz* jutunk el, amelyek egyedi ténykijelentések. Gyűjtésük azonban nem öncélú, a tudós nem adatok gyűjtője és tárolója. Az adatok öncélú gyűjtését dataizmusnak nevezi, amelynek sorvasztó hatása a tudomány területén hasonló a költészet területéről ismert dadaizmuséhoz.

Felveti azt a fenomenalizmus és intuicionizmus által hosszasan vitatott problémát, hogy vannak-e *végső adatok* és kategorikusan nemleges választ ad. Helyesen arra hivatkozik, az empiriának van elméleti háttére, magát az empiriát is elméleti megfontolások alapján korrigáljuk és az észlelést is tanulni kell.

Igen részletesen foglalkozik Bunge a *méréselmélet* olyan kérdéseivel, mint a metrikus predikátumok természete, a mértékegységek és a skálák megválasztása, az additivitás problémája, a mérési adatok kiértékelése, az extenzív és intenzív mennyiségek különbsége. E nagyrészt csak szaktudományi vonatkozásban jelentős fejtegetések ismertetésétől eltekintünk. Helyette utalunk itt néhány filozófiai szempontból is izgalmas kérdésre, mint a kvantifikáció értéke a tudományos kutatásban, a kvantifikáció, a mérés és számlálás viszonya, az elvileg nem kvantifikálható fogalmak (pl. a „van”) természetére, a társadalomtudományok fogalmainak kvantifikációs perspektívája.

A kísérletet a szerző a tudományos tapasztalat olyan fajtájaként definiálja, amellyel tervezett változást váltunk ki az objektumon, eredményét megfigyeljük, rögzítjük és kog-

¹⁹ I.m. 162.

²⁰ I.m. 163–164.

nitív céllal interpretáljuk.²¹ A kísérletezés nemcsak a tudósra jellemző, hanem a technikusra is. De alapvetően más motiválja őket: az elsőt a hipotézis igazolása, a másodikat az eredményes cselekvés. A kísérletről szóló fejezet is nagyrészt technikai jellegű fejtegetés és így tudományelméleti szempontból indifferensnek minősül.

7. A hipotézisek igazolása

Bunge, ellentétben a modern tudományelmélet legjelentősebb képviselőivel, nem fogadja el azt a tételt, hogy a *valószínűségi logika* a tudományos hipotézisek igazolásának legalkalmasabb kerete. Egy korábbi munkájában²² kísérletet tett egy sajátos logikai kalkulus kimunkálására, amelyet „a viszonylagos és részleges igazság logikájá”-nak nevezett. De új munkájában gyakorlatilag Pólya Györgynek a plauzibilis következtetésekről szóló tanát fogadja el,²³ amelyet a matematikai statisztika hipotézisvizsgálati módszereivel egészít ki. Úgy véli, hogy ez a diszciplína az indukció problémájának egyedüli elfogadható explikációja, amely lehetőséget nyújt az izolált empirikus hipotézisek valószínűségének (verisimilitude) meghatározására.

Könyve az elméletek általános értékelési kritériumainak diszkusziójával zárul, amelynek ismertetésétől itt eltekintek, hiszen számos munkámban foglalkoztam velük.²⁴

*

Befejezésül összegezzük főbb reflexióinkat:

(1) Bunge könyve nagyszabású kísérlet egy materialista tudományelmélet megalapozására. Olyan kísérlet, amely nem a „levegőben lóg”, hanem egy szaktudomány, a fizika magas szintű ismeretén alapul és megállapításainak megalapozásánál szinte valamennyi jelentős szaktudományos eredményt felhasznál.

(2) Mint tudományfilozófus, maximálisan igyekszik értékesíteni a modern logikai (szemiotikai) kutatások vívmányait, de metalogikai felfogása egyoldalúan formalista és teljesen idegen tőle a logikum és a történelem szférájának egymással kölcsönhatásban való szemlélete.

(3) Felfogásának legfőbb fogyatékossága a dialektikát a modern logika nevében miszticizmusnak minősítő beállítottsága, amely a megismerés fejlődésének csak töredékes rekonstrukcióját teszi lehetővé számára és nézeteinek bizonyos formalisztikus-racionalisztikus jellegét kölcsönöz. Negligálja azokat a modern és sokat ígérő törekvéseket, amelyek a hegeli és marxi dialektika logikai rekonstrukciójára irányulnak.²⁵

(4) Érdeme a munkának a megismerés problémaelméleti keretben való tárgyalása. „Mindent formalizáló” attitűdje azonban gyakorta a tartalmi megfontolásokat háttérbe szorítja és a tudományfejlődés pragmatikai (szociológiai, történelmi, pszichológiai) faktorai kívül rekednek szemléletén.

(5) Pozitív mozzanata a munkának, hogy a tudományos igazság logikai keretének a plauzibilis következtetések tanát tekinti, de aligha akceptálható a valószínűségi logika nihilisztikus kezelése és más törekvések teljes figyelmen kívül hagyása.

(6) Talán a legfigyelemreméltóbb a tudományos elméletek igazságának értékelméleti megközelítése, a tudományosság értékkritériumainak szinte kodifikáló igényű megfogalmazása. Helyesen emeli ki, hogy a kritériumok nem döntési szabályok vagy szükséges és elégséges igazságfeltételek, de elmulasztja feltárni e szabályok értékelméleti karakterének tudománytörténelmi geneziséjét.

A felsorolt hiányosságok ellenére Bunge munkája érdemes arra, hogy a marxista tudományelmélet képviselői behatóan tanulmányozzák és a vele folytatott polémia kapcsán kidolgozzák vagy pontosabbá tegyék a marxizmus tudományelméleti felfogását.

²¹ I.m. 251.

²² M. Bunge: „The Myth of Simplicity”, Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall 1963.

²³ Gy. Pólya: „Mathematics and Plausible Reasoning”, II, Princeton 1954.

²⁴ Hársing László: „A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 47–63.; Megjegyzések a tudományos viták stratégiájáról; „Világosság”, 1972/5.

²⁵ Lásd Hársing László: Dialektika és logikai formalizmus; „Világosság”, 1973/7.

T. OJZERMAN KÉT KÖNYVÉT* OLVASVA

(A rendszeres marxista metafizológia kidolgozásához)

GONDI JÓZSEF

Minden ismeretrendszer, tudomány a vizsgálat tárgyának tekinti nemcsak a rajta kívüli létezőt, hanem önmagát is. Kitüntetett módon érvényes ez a filozófiára. Mindenekelőtt azért, mert tárgyát az általában vett lét, a természet, a társadalom és az emberi tudat legáltalánosabb vonatkozásai alkotják, s így a filozófia a lét *legáltalánosabb* tudataként, önmagának *közvetlenül* is tárgya. A filozófia története egyértelműen tanúsítja, hogy szinte minden filozófia — a jelentősebb filozófiai rendszerek úgyszólván kivétel nélkül — valamilyen formában tartalmaz *filozófiatant* is. Marx és Engels műveiben is megtalálhatók a filozófia, különösen a marxista filozófia marxista elméletének körvonalai.

Más tudományágak „önismereti törekvéseitől” eltérően, a filozófia számára saját maga mint tárgy szerepe nemcsak az, hogy az adott tudomány lényeges sajátosságait és történetét feltárja, hanem hogy igazolni segítsen: ez és nem más filozófiák tükrözik igaz, megfelelő módon a világot. Más szavakkal: a filozófiatannak nemcsak a filozófia öntudatai, hanem a filozófiai harc rendkívül fontos eszközei is. Ez az alapvető magyarázata annak, hogy a filozófiára vonatkozó elméletek főként a társadalmi és a szaktudományos fejlődés korszakfordulóján kapnak nagyobb hangsúlyt, irányul feléjük fokozottabban a figyelem; akkor, amikor az egyes alapvető vagy főbb filozófiai áramlatok — e korszakok hatására — új formákat, változatokat öltenek. A filozófiatannal iránti érdeklődés növekedése természetesen összefügg a filozófiai tudomány gazdagodásával, fejlődésének, kiteljesedésének folyamatával is. Régebben a filozófiaelmélet egy-egy filozófiai rendszeren belül úgyszólván annak csak a bevezetőjében vagy esetleg egyik-másik ágazatának egy-egy fejezetében kapott helyet, ma azonban egyre inkább viszonylag önálló filozófiai diszciplínává terelődött. Úgy véljük, ezek a fő okai annak is, hogy napjainkban a marxista filozófusok is egyre többet foglalkoznak magával a filozófiával, hogy határozott törekvések észlelhetők a filozófia marxista elméletének beható, sokoldalú, részletes és rendszerezett kidolgozására. T. Ojzerman szóban forgó két könyve e nagyon fontos törekvések első eredményei közé tartoznak.

Az első kérdéskör, ami Ojzerman vizsgálódásai nyomán felmerül, az, hogy *mi is a metafizológia, a filozófiatannal*, hogyan függ össze az a filozófia egészével, milyen a struktúrája, melyek a fő kérdései.

Azzal kapcsolatban, hogy mi a metafizológia, Ojzerman a következőket írja: „a filozófiatörténeti tudomány a filozófiatörténeti kutatás sajátos módja, a filozófia filozófiája, ha úgy tetszik metafizológia”. E „filozófiatörténeti kutatás tárgya a *filozófia...*”, így a metafizológia nem más, mint „a filozófiai tudás öntudata”. „A filozófiatörténeti kutatások” azonban „műfajuk” szerint igen különfélék”. De valamennyi típusa feltételezi „a filozófiatörténeti tudomány elméleti kérdéseinek megoldását”, sőt állásfoglalást „a valóságtükrözés filozófiai formájának alapvonalait, a filozófia ideológiai funkcióját, e probléma különféle filozófiai megközelítései ismeretelméleti és osztálygyökereit” illetően. „Ez a tudomány ... filozófiai elmélet. A filozófiának mint megismerési formának specifikus sajátosságait, alapvető típusait, struktúráját, problematikáját, fejlődését, a társadalmi tudat más formáihoz (különösen a tudományhoz, a művészethez és a valláshoz) való viszonyát, a filozófiai vita természetét, a filozófia tárgyának változását, a tudományos filozófia keletkezését kutatja, válaszolva ezzel a filozófiai tudás természetének kérdésére is.” Alapkérdése az, hogy „mi a filozófia?” Ezzel kapcsolatban P. N. Fedoszejev azt írja, hogy ezt a filozófiatörténeti tudományt nem annyira a leírás, mint inkább „a filozófiai gondolkodás fejlődési logikájának elemzése ...” jellemzi.¹ „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez” c. könyv bevezetésében a metafizológia lényegének értelmezése ebben az utóbbi irányban erősödik meg. Itt hangsúlyozottan úgy jelenik meg, mint „a filozófiatörténeti folyamat elméleti analízise”.² „A filozófiatörténeti tudomány... olyan jellegű kérdésekkel is találkozhat — jegyzi meg a szerző —, amelyek kívül esnek a filozófia tárgyán. Ezek a filozófia történelmi prob-

* „Filozófiatörténet — metafizológia”, Kossuth Könyvkiadó 1970 és „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, Kossuth Könyvkiadó 1973.

¹ T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafizológia”, 5—13.

² T. Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, 5.

lémái: keletkezése, fejlődése, objektív társadalmi feltételezettsége, ismeretelméleti gyökerei stb.”³

Ojzerman idézett megállapításaiban tehát megkülönbözteti a valóságot tükröző filozófiákat és a filozófiákat történetileg vizsgáló filozófiatörténetet, amikor is a tárgy már nem a valóság, hanem maga a filozófia. A filozófiatörténetet ezért nevezi joggal metafizológiának, a filozófiai tudás öntudatának, a filozófia filozófiájának.

Ojzerman arról nem ír — ami félreértésre is alapot adhat —, hogy a metafizológia azonos-e a filozófiatörténettel, hogy csak a filozófiatörténet tekinthető-e a filozófia öntudatának. Megítélésünk szerint a filozófiatörténet, a metafizológiának a filozófia nemcsak történetében, hanem általános mivoltában, strukturájában is tárgya; s így az nemcsak filozófiatörténet, hanem *filozófiaelmélet is*. Hogy mi a filozófia, mi a tárgya, tárgyának melyek az alapösszefüggései, mi az alapvető kérdése, milyen ágazatai vannak és azok milyen viszonyban állnak egymással, hogy milyen a filozófia kapcsolata a társadalom anyagi, politikai viszonyaival, az osztályokkal, a szaktudományokkal ezek — általános vonatkozásaikban — elsősorban nem filozófiatörténeti, hanem filozófiaelméleti kérdések, még akkor is, ha a filozófia tárgya történetileg változik, ha a különböző korokban és a különböző irányzatok esetében eltérő a filozófia és a szaktudományok kapcsolata stb.

A filozófiatörténet és a filozófiaelmélet természetesen nemcsak különböznek, hanem össze is függenek, kapcsolódnak is egymáshoz, sőt bizonyos értelemben tartalmazzák is egymást. Ebből a szempontból T. Ojzermannak több megállapítását ki kell emelnünk. Igaza van pl. abban, hogy a filozófiatörténetnek is fontos kiinduló elvként kell kezelnie azt a kérdést, „mi a filozófia?” E nélkül könnyen abba a hibába eshetne, például, hogy nem filozófiai gondolatokat is filozófiáinak tekintene, vagy éppen fordítva, filozófiákat nem-filozófiáinak. Igaz az is, hogy a filozófiatörténet nemcsak a történeti, hanem a logikai módszert is alkalmazza, s ennyiben van filozófiaelméleti vonatkozása, de ebből úgy gondolom az már nem következik, hogy a filozófiatörténet azonos a filozófiaelmélettel.

Vannak itt további kapcsolatok és átmenetek is, amit Ojzerman jelez. Amikor a filozófiatörténeti tudomány elméleti kérdéseinek megoldásáról, vagy még inkább, „a filozófiatörténeti folyamat elméleti analíziséről” ír, akkor talán arról is szó van, hogy a filozófiaelmélet a filozófiai tudomány rendszerét elemezve elemzve tárgyává teheti (és teszi is) a filozófiatörténetet is. A következő kérdések: mi a filozófiatörténet, milyen típusú filozófiatörténetek vannak, milyen a filozófia egyéb diszciplínáinak és filozófiatörténeti ágazatának kapcsolata stb., — a filozófiatörténet elméleti vizsgálatára irányuló kérdések. De fordítva is: a filozófiatörténet, a filozófia különböző ágazatainak történetét kutatva kutatja a filozófiaelmélet történetét is. Olyan kérdések, hogy: mikor tették először a filozófiát filozófiai vizsgálat tárgyává, a filozófia fejlődése során hogyan fejlődött a filozófiának ez az ága, — a filozófiaelméletet filozófiatörténetileg tanulmányozó kérdések.

Vannak tehát a filozófiatörténetnek is elméleti kérdései és a filozófiaelméletnek is filozófiatörténeti vonatkozásai, de a filozófiatörténet azért filozófiatörténet, a filozófiaelmélet filozófiaelmélet marad, mert a filozófiatörténet az elméleti kérdéseket történetileg, a filozófiaelmélet pedig a történeti kérdéseket elméletileg vizsgálja.

Hogy a kép teljesebb legyen, azt is megemlíthetjük, hogy a filozófiaelmélet elméletileg is tárgyalható, és a filozófiatörténetnek is van története. Amikor pl. azt kérdezzük, hogy mi a filozófiaelmélet, milyen viszonyban áll ez a filozófia különböző ágazataival stb., — akkor a filozófiaelmélet elméletének területén járunk. Ha viszont azt kutatjuk, hogy mikor, ki írta az első filozófiatörténetet, a filozófiatörténet hogyan fejlődött a filozófiai gondolkodás fejlődése során, — ez esetben a filozófiatörténet történetét vizsgáljuk fel.

Ojzerman a filozófiatörténetet mint metafizológiát tárgyalva, utal arra, hogy „a filozófiatörténeti tudomány olyan jellegű kérdésekkel is találkozik, amelyek kívül esnek a filozófia tárgyán. Ezek a filozófia történelmi problémái: keletkezése, fejlődése, objektív társadalmi feltételezettsége, ismeretelméleti gyökerei stb.”⁴

Az feltétlenül igaz és fontos megállapítás, hogy a filozófiatörténet „találkozik” a filozófia történelmi-társadalmi kérdéseivel is. Azt a megállapítást viszont már vitathatónak tartjuk, hogy ezek az összefüggések kívül esnének a filozófia tárgyán. A tudat, sőt az egyes tudatformák, *elméletileg* sem tárgyalhatók társadalmi-történelmi aspektusuk nélkül. Társadalmi-történelmi vonatkozásaik lényegükhöz, alapjellemezőikhez tartoznak. Ez vonatkozik a filozófiai tudatra is, amivel az általános filozófiai tudatelmélet, a társadalomfilozófiai társadalmi tudatelmélet is, s a filozófiatörténet filozófiaelméleti ága is foglalkozik. Tehát nem-

³ T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafizológia”, 6.

⁴ Uo. 6.

csak a filozófiatörténet, hanem a filozófia, s ami számunkra most fontos, a filozófiaelmélet tárgyának is vannak társadalmi-történelmi mozzanatai, s ebből adódóan tartalmuknak társadalmi, szociológiai aspektusai. Vizsgálható a filozófia történetileg és elméletileg mint ismeret. Ebben az esetben ismeretelméleti filozófiatörténetről, illetve filozófiaelméletéről, vagy pontosabban a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet ismeretelméleti aspektusairól van szó. Kutatni kell a filozófiát történetileg és elméletileg mint a társadalmi tényezőket egyikét, ami nemcsak tükrözi a világot, a természetet, a társadalmat és az emberi gondolkodás általános vonatkozásait, hanem egyúttal kifejezi az adott társadalmi állapotokat, valamely adott osztály helyzetét, érdekeit, törekvéseit és szerepet játszik annak aktív társadalmi tevékenységében. Ebben az esetben szociológiai filozófiatörténettel és filozófiaelmélettel, illetve a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet szociológiai aspektusaival van dolgunk.

A filozófia filozófiája kelthet olyan benyomást, hogy maga felette áll, mentes a filozófiák különbségétől, ellentététől, hogy lehetséges valamiféle semleges filozófiát. T. Ojzerman határozottan szembeszáll az efféle elgondolásokkal. A metafizológia, a filozófiátan sohasem teljesen önálló. Mindig egy adott filozófiai rendszer szerves része, s így annak alapjellemező rá is vonatkoznak: idealista vagy materialista, metafizikus vagy dialektikus, történelmietlen vagy történelmi stb. Ezért a filozófiatörténetet — írja T. Ojzerman — teljességgel lehetetlen pusztán „történelmileg”, empirikusan kutatni és kifejteni anélkül, hogy egy meghatározott, elég széles, mozgó, „értékskálához” igazodnánk ...Égy abszolút leolvasási rendszer felfedezésének kísérlete a filozófiatörténetben teljesen életképtelen...”⁵

Ez vonatkozik a filozófiaelméletre is. A marxista filozófia tudománytana is marxista. A filozófia alapkérdése a tudománytanban is — természetesen tárgyának megfelelő sajátos formában — az anyag és tudat viszonyára vonatkozik.⁶ Ez a kérdés itt úgy hangzik, hogy a filozófia, mint a tudat sajátos formája, levezethető-e, megérthető-e, a tiszta tudat önmozgásából vagy nem, avagy az anyagi lét valamilyen formájából, illetve formáiból vezethető le, érthető meg. Mint ismeretes, a dialektikus és történelmi materializmus a filozófiát nem a szubjektív egyéni, vagy az objektív világszellem produktumának, hanem döntően és alapvetően a társadalmi anyagi viszonyok által létrehozottnak, meghatározottnak, és azokat kifejezőknek tekinti, elméletileg is, történetileg is.

Ezek után ha azt a kérdést tesszük fel, hogy T. Ojzerman a filozófiátan mely ágait műveli két nyelvében, akkor azt mondhatjuk, hogy mindenekelőtt a filozófiaelmélet történetét. A „mi a filozófia?”, a filozófiai problémák természete, a filozófia tárgya, a filozófiai vita természete, a filozófia mint a történelmi korszak öntudata, a filozófia meghatározása, a filozófia alapkérdése, a filozófiai irányzat, a materializmus és idealizmus érvei és ellenérvei stb. kifejezetten filozófiaelméleti kérdések, melyeket Ojzerman főképpen történetileg tárgyal, súllyal ismeretelméleti vonatkozásaikban. Szinte minden kérdés esetében szerepet kap természetesen a kérdés hosszabb-rövidebb filozófiaelméleti elemzése is, s bár alárendelten, megfelelő mértékben a szociológiai aspektusok felvázolása is.

A továbbiakban néhány itt jelzett kérdéshez, főként a filozófia tárgyához, tartalmához, rendszeréhez, funkcióihoz, alapkérdéséhez — nem annyira filozófiatörténeti, mint inkább filozófiaelméleti szempontból — fogalmazunk meg néhány gondolatot.

A filozófia tárgyával, tartalmával, funkcióival és rendszerével kapcsolatban T. Ojzerman a következő elgondolást fejt ki.⁷ Egy tudomány tárgyát meghatározni csak a tudomány viszonylag magas fejlettségi fokán lehetséges, mint a megtett út és az elért eredmények összegzését és általánosítását. A tárgy meghatározásánál nem elég rámutatni a vizsgált objektumokra, meg kell magyarázni azt is, hogy ezek az objektumok hogyan és mikor lettek valóban tárgyává. Nem lehet egyszer s mindenkorra befejezett tárgymeghatározást sem adni, annak nyitottnak és differenciáltnak kell lennie.

A filozófia kutatás objektumai egyrészt ugyanolyan tapasztalati pontossággal rögzíthetők, mint — mondjuk — a biológia objektumai, másrészt viszont a filozófiában elvont objektumokkal, a valóság idealizált formáival, kategóriákkal van dolgunk. Így a filozófiai kutatás tárgya a kategóriák rendszereként jelenik meg.

A filozófia az egyetemesség speciális formáit tanulmányozza, a természet, a társadalom, a megismerés, a személyes lét stb. legáltalánosabb meghatározásait.

⁵ Uo. 7.

⁶ Teljesen igaza van T. Ojzermannak, amikor a metafizológia fő kérdésének a „mi a filozófia?” kérdését tekinti, az anyagi és a szellemi egymáshoz való viszonyának aspektusában. Uo. 10.

⁷ T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafizológia”, id. kiadás, Hatodik fejezet.

Mivel a filozófia tárgya valóságos konkrétum, amely különböző meghatározásokban kategóriákban elvonttá válik, — a filozófiai kutatások konkrét elvont objektumait „mindenekelőtt mint problémákat kell felfognunk...”⁸ A filozófia tárgya ebből a szémszögből nézve mindazoknak a problémáknak az összessége, amelyek a hétköznapi, történelmi, egyéni és általános emberi tapasztalat, a tudomány és a gyakorlat talaján alakulnak ki. Ez azt jelenti, hogy a filozófia tárgya mély történelmi okok, tehát objektív okok következtében változik. Természetesen egyetlen filozófus sem fogja át teljesen az adott korban felmerülő összes filozófiai problémákat.

A filozófiában nem csupán a kutatás tárgya változik, hanem „állandó vita folyik arról is, hogy ez a tárgy tulajdonképpen micsoda”.⁹ Ezért nem állíthatjuk azt, hogy valamennyi filozófia tárgya, a filozófusok meggyőződése ellenére, azonos. „A kutató *tudatosan* választja”¹⁰ azt meg. Nem helyesek a filozófia tárgyának olyan meghatározásai, mint „a filozófia a lét (vagyis a természet és a társadalom) és a megismerés terén érvényesülő legáltalánosabb törvényszerűségeknek a tudománya”. Nem, mert nem minden filozófia tudomány, a filozófiai tanok döntő többsége nem ismeri el a természet, a társadalom és a megismerés közös törvényeit; vannak filozófusok akik még a törvény fogalmát sem ismerik; több filozófus megkülönbözteti a „létet” a természettől és a társadalomtól, az agnoszticizmus tagadja a világ megismerhetőségét és ezzel kétségbevonja törvényei létezésének lehetőségét is stb. Az idézett definíció a marxista filozófia tárgyát teszi meg minden filozófia tárgyának.

A különböző filozófiák tárgyában természetesen vannak közös problémák. Ezek a filozófia alapvető témái.

A filozófia első alapvető témáját az ókori filozófusok kozmológiai elméleteiben fedezhetjük fel. Az első kérdés az volt: mi a világ, amelyben élünk? Az a nagy eszme, amelyet az ókor örökül hagyott a későbbi korok filozófusainak, a szubsztancia eszméje volt. A második nagy filozófiai téma a szubjektum problémája. A szofisták és Szókratész kidolgozták a mitológiától független filozófiai ember-szemléletet. Számukra a fő kérdések az emberi lény, a tudás, az igazság és igazságosság természetére vonatkoztak. A harmadik alapvető filozófiai téma a szubjektum—objektum viszony.

A marxista filozófia a szubjektum és az objektum dialektikus egységének elismeréséből indul ki. Ebben az egységben különbség is van, aminek megvannak a maga határai. Az objektív mindenekelőtt a szubjektumtól független valóság. Az a körülmény, hogy a szubjektum számára csak akkor létezik, ha az utóbbi maga is létezik, természetesen nem feltétele saját létezésének. Nincs itt semmiféle „elvi koordináció”. Korrelatív viszony csupán a szubjektum és a megismerés vélt objektuma között áll fenn.

Az objektív és szubjektív ellentéte viszonylagos, így az objektív a szubjektumban is létezik. Létezik ismeretelméletileg objektív is: az objektív igazság.

Az ember nemcsak tükrözi a külvilágot, hanem alakítja is. „második természet”, társadalmat hoz létre. Az ember a természeti erőket emberi erőkké alakítja, új objektumokat hoz létre. Ez esetben újfajta ontológikus viszony van objektum és szubjektum között, amely nincs a természetben: a szubjektív és objektív egymásba átsapó ellentétek.

A marxista filozófia tárgyának első alapvető meghatározása abban áll, hogy elismerjük a természet, a társadalom és a megismerés fejlődésére vonatkozó legáltalánosabb törvényszerűségek létezését. A marxizmus az anyagi és a dialektikus objektív egységének megfelelően „egybeforrasztotta a materializmust és a dialektikát”. A „dialektikus materializmus és a materialista dialektika szinonímák”; „a marxista dialektika materialista dialektika, a marxista materializmus dialektikus materializmus”.¹¹ A dialektikus törvényszerűségek lényege — mint minden konkrét azonosság — lényegi különbségeket is tartalmaz: a természet dialektikája különbözik a társadalmi lét dialektikájától, s a megismerési folyamat dialektikája szintén elkülönül. A dialektikus törvények sokrétűek, s ez határozza meg a marxista filozófia tárgyának belső tagozódását, struktúráját.

A történelmi materializmus különleges helyet foglal el a marxista filozófiában. Egyesíti a materialista természetfelfogást a társadalmi élet materialista felfogásával, a társadalomban ugyanis „egybefolyik a társadalmi és a természeti”.¹² A dialektikus és történelmi materializmus egységes filozófiai tanítás. A társadalmi fejlődés dialektikájának vizsgálata

⁸ Uo. 224.

⁹ Uo. 228.

¹⁰ Uo. 229.

¹¹ Uo. 259.

¹² Uo.

együttal az egyetemes dialektikus folyamat legáltalánosabb formáinak vizsgálatát is jelentette. A megismerés a társadalmi folyamat formája, melynek természetesen vannak specifikumai. A gondolkodás a maga specifikus törvényeivel a (dialektikus) logikának mint a dialektika meghatározott oldalának, funkciójának tárgyát alkotja.

Korunkban a marxista — leninista filozófia olyan filozófiai diszciplínák rendszere, amelyek az egész filozófiára nézve közös tárgy keretein belül külön-külön kutatási objektummal rendelkeznek. A kutatómunka gyakorlata bebizonyította, hogy célszerű a dialektikus materializmusnak és a történelmi materializmusnak mint az egységes marxista filozófia alapvető alkotórészeinek módszertani szétválasztása. Az ismeretelmélet, a természettudomány filozófiai problémái, a dialektikus logika szintén külön filozófiai diszciplínákat alkotnak.

Megítélésünk szerint teljesen igaza van T. Ojzermannak akkor, amikor azt írja, hogy egy tudomány tárgyát csak a tudomány viszonylag magas fejlettségi fokán lehetséges meghatározni, a megtett út és az elért eredmények összegezeként és általánosításaként. Az is igaz, hogy nem elég rámutatni a vizsgált objektumokra, hanem azt is meg kell magyarázni, hogy azok hogyan és mikor lettek valóban tárgyaivá, hogy a tárgymeghatározásnak nyitottnak és differenciáltnak kell lenni.

Mindezt azonban — úgy véljük — nem helyes úgy értelmezni, hogy koronként, filozófiai irányzatokként, sőt filozófusokként is más és más a filozófia tárgya, hogy nem állíthatjuk: valamennyi filozófia tárgya — a filozófusok meggyőződése ellenére — azonos; hogy a filozófia tárgyának egy olyan meghatározása, miszerint az a lét legáltalánosabb törvényszerűsége, a marxista filozófia tárgyát nyilvánítja minden filozófia tárgyának.

A különböző korok, különböző irányzatú filozófiai tárgyanak nemcsak különböző, hanem közös, azonos mozzanatai is vannak, s amikor a dialektikus és történelmi materializmusban a filozófia igen magas fejlettségi fokát érte el, tudománnyá vált, s így a filozófia tárgyának tudományos meghatározását adta, abban a meghatározásban, hogy a filozófia tárgya a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb vonatkozásainak, törvényszerűségeinek tudománya, — nemcsak saját, hanem *alaponalaiban* az egész filozófia, a filozófiai összessége által vizsgált tárgyat is meghatározta. A filozófiai együttesen — akármilyen különbözően fogták fel a létet, egy-egy filozófiai irányzat, vagy egy-egy filozófus bármennyire nem is egészében, minden alapvető vonatkozásában, hanem csak egyik vagy másik oldalát, mozzanatát tekintve vette csak tárgyaúl, bármennyire nem tudták vagy nem is tudhatták vizsgálataikat csak a legáltalánosabb, legalapvetőbb összefüggésekre korlátozni, — kezdettől fogva arra törekedtek, hogy a létet egészében, átfogóan, alapvető mibenlétében és összefüggéseiben fogják fel.

Ha gondosan és figyelmesen olvassuk T. Ojzerman elméletét a filozófia tárgyáról, akkor észrevehetjük, hogy megkülönbözteti a filozófia tárgyát mint „valóságos konkrétumot”, mint „elvont objektumot”, a valóság idealizált formáit, kategóriákat; mint „problémákat”, s mindezekről azt, amit a különböző filozófusok a filozófia tárgyának tekintettek. Másképpen úgy is fogalmazhatnánk, hogy Ojzerman megkülönböztette a filozófia tárgyát, annak objektív és szubjektív, valamint történeti vonatkozásait és a filozófia tárgyának különböző filozófiaelméleteit.

Ezek helyes és fontos disztinkciók a marxista filozófia rendszerezett filozófiai tárgyelméletének tudományos megalapozása szempontjából. Tartalmukban azonban — úgy véljük — több ponton vitathatók. Az egyik ilyen pont a „valóságos konkrétum” és az „elvont objektum” viszonyával kapcsolatos.

Kétségtelen, hogy a filozófia tárgya, ha nem is ragadható meg az önmagában vett tárgy vonatkozásában, mégis azt kell alapvetőnek és elsődlegesnek tekinteni. A tárgy önmagában mindig valóságos konkrétum, azaz a különböző vonatkozások egysége, teljessége, tehát az egyes — különös — általános vonatkozások egysége, teljessége is. A filozófia viszont ebből — mint láttuk — mindig az általános, sőt a legáltalánosabb mozzanatok feltárására törekedett. Azonban e mozzanatok — ha a valóságban nem is külön léteznek az egyestől és különöstől — maguk is összefüggésben, kölcsönhatásban állnak és mint ilyenek egységet alkotnak, a valóságos általánost, vagy a legáltalánosabb konkrétumot. Ezek *önmagukban* se nem „elvont”, se nem „konkrét-elvont” objektumok, hanem egyszerűen objektumok, s mint ilyenek a filozófia önmagában vett tárgyai.

Az önmagában vett tárgy csak *potenciálisan* a kutatás, a filozófia tárgya. Ténylegesen akkor és annyiban lesz azaz, amikor és amennyiben arra a kutatás, a filozófia irányul. Ez aktív tudati (társadalmi) tevékenység, ami mindenekelőtt azt jelenti, hogy a valóságos konkrétumban körülhatárolja azt a speciális tárgyat, amit megismerni képes kíván, elvonatkoztatja azt a valóságos konkrétum egyéb mozzanataitól. Ezt megtéve beszélhetünk a filozófia tárgyáról mint elvont objektumról, s mivel e tárgy a legáltalánosabb konkrét: az elvont, de objektív legáltalánosabb konkrétumról. Ez a tárgy, illetve elvonás különböző gondolati meghatározásokban és kategóriákban kifejeződve, valóban filozófiai prob-

lémákként jelentkezik, de ez már nem az elvont objektum objektíven, hanem az elvont objektum szubjektíven. T. Ojzerman ezt a különbséget nem teszi meg. Valószínűleg ezzel van összefüggésben az, hogy e problémák összességét is még a filozófia tárgyának nevezi, pedig itt már nem a filozófia tárgyról, hanem a tárgy filozófiai problémákban való tükröződéséről, a filozófiáról van szó. Persze — mint láttuk — a filozófia is tehető a filozófia tárgyává, de ez már nem egyszerűen és általában a filozófia, hanem a filozófiatan. Így, az említett különbségtéves hiánya miatt „egybecsúzás”, bizonyos keveredés áll be Ojzermannál a valóság filozófiája és a filozófia filozófiája között. Ez fejeződik ki, úgy látjuk, azon álláspontjában is, hogy a különböző filozófiák tárgya más és más, mivel a kutatók tudatosan választják meg a tárgyat, hogy a tárgy függ attól, hogy mit tartanak tárgynak. Ebben van ugyan igazság, de nem az, hogy a filozófia tárgyában olyan nagy a választás, tehát a szubjektum szerepe, hogy ezért más és más a különböző filozófiák tárgya. Fejtegetésünkben az is következik, hogy nem értünk egyet Ojzermannak azon álláspontjával sem, hogy a filozófiák tárgyában nem, hanem csak témáiban van közös.

A marxista filozófia tárgyát, rendszerét, alap témáit érintő kérdésekre térve szintén alapvetően helyes irányúnak látjuk Ojzerman álláspontját. Arra törekszik, hogy a filozófia tárgyát és rendszerét egyaránt a maga szélességében, ezen belüli sokrétűségében, differenciáltságában ragadja meg. Azaz: kiindulópontja, hogy a természetnek, a társadalomnak és az emberi gondolkodásnak vannak közös, legáltalánosabb törvényei, de ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy a természet dialektikája különbözik a társadalmi lét dialektikájától, s a megismerési folyamat dialektikája mindezeketől. Különbségük azonban nem elkülönülés, egységet alkotnak.

Számunkra itt először is az okoz problémát, hogy amikor a szerző a marxista filozófia tárgyát „az egyetemes, objektív dialektikus folyamat”-ban¹³ határozza meg, mégis leszűkíti azt. Ha ezt komolyan vennénk, akkor csak az objektív folyamat, a mozgás, annak objektív dialektikája lenne a tárgy, s az, ami mozog, alapvető tartalmának milyenségében, létformáiban stb. nem, vagy a legjobb esetben is csak úgy és annyiban, amennyiben az a mozgással, a folyamattal összefügg, tehát másodlagosan. Ezen túlmenően a filozófia tárgya nemcsak az objektív lét a maga legáltalánosabb vonatkozásaiban, hanem legáltalánosabb vonatkozásaiban az emberi szubjektivitás mindenekelőtt az objektív léttel való alapvető vonatkozásában. (Természetesen dialektikája is.)

A másik, részben az előbb jelzettekkel is összefüggő probléma számunkra azon filozófia-rendszertani álláspont, hogy „a dialektikus materializmus és a materialista dialektika szinonimák, minthogy a marxizmus ... egybeforrasztotta a materializmust és a dialektikát”.¹⁴ Mi inkább azzal — a szerintünk ezzel nem teljesen egyező és T. Ojzermannál ugyanazon az oldalon található — a megfogalmazással értünk egyet, hogy „az anyagi és a dialektikus objektív egységének megfelelően” „a marxista dialektika materialista dialektika; a marxista materializmus dialektikus materializmus”.¹⁵ Ez a megfogalmazás ugyanis teljesen eleget tesz annak a helyes elvnek, hogy az egység nem szünteti meg a különbséget, a különbség nem zárja ki, hanem feltételezi az egységet.

Hasonló problémát látunk a szerzőnek a történelmi materializmus, a materialista természetfelfogás és a dialektikus materializmus viszonyára vonatkozó álláspontjában is. Azzal, természetesen, egyetértünk, hogy „a történelmi materializmus ... különleges helyet foglal el a marxista filozófiában”, hogy az „egyesíti a materialista természetfelfogást a társadalmi élet materialista felfogásával”,¹⁶ hogy „a társadalmi fejlődés dialektikájának vizsgálata ... egyúttal az egyetemes dialektikus folyamat legáltalánosabb formáinak vizsgálatát is”¹⁷ jelenti — de ez Ojzermannál „a dialektikus materializmusnak és a történelmi materializmusnak”, és ha jól értjük, az ismeretelméletnek, a természettudomány filozófiai problémáinak, a dialektikus logikának stb. mint viszonylag önálló filozófiai diszciplínának tárgyi, tartalmi, rendszertani megkülönböztetése ellen irányul, mivel ezek megkülönböztetését, mint „elválasztást”, csak „célszerű”, „módszertani”¹⁸ kérdésként szerepelteti. Ezzel nem értünk egyet.

A marxista-leninista filozófia tárgyát a természet legáltalánosabb, a társadalom legáltalánosabb és a természet és társadalom legáltalánosabb vonatkozásai, összefüggései, tör-

¹³ Uo. 258.

¹⁴ Uo. 258—259.

¹⁵ Uo. 259.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo. 260.

¹⁸ Uo. 262.

vényyszerűségei alkotják, s ezért ez a filozófia *tárgyilag* véve: dialektikus materialista természetfilozófia, történelmi materializmus és dialektikus materializmus. Ezek egymással szorosan és különbözőképpen kapcsolódnak össze szervezete egészébe, de ezen a szervezeten belül nemcsak módszertanilag, hanem tárgyak szempontjából is különböznek egymástól. A természet és a társadalom a valóságban is összefüggnek és így, ennek megfelelően, kapcsolat, kölcsönhatás van a természetfilozófia és a társadalomfilozófia között. Igaz, hogy a társadalomban — bizonyos értelemben — „egybefolyik a társadalmi és természeti”,¹⁹ hiszen a társadalom a természetből lett, a társadalom az emberileg átalakított természet, az ember által létrehozott „második természet”, de az is igaz, hogy a természet létezett a társadalom előtt és attól függetlenül is, hogy a természet és a társadalom között, általános vonatkozásaikban is jól és pontosan megállapítható, soha össze nem mosódó és mosható különbségek is vannak.

Kétségtelen az is, hogy az ember alakítja át a természetet, s *ennyiben* a természet és a társadalom viszonyában „elsődleges jelentősége”²⁰ van a társadalomnak, ami a marxista filozófiában a történelmi materializmus elsődleges, központi szerepét involválja. Úgy véljük azonban, hogy ez csak a viszony egyik vonatkozása, s ezért csak az egyik lehetséges eljárás is. A társadalom a természetből lett, s a természet is mindig hat a társadalomra. Az ember, amikor alakítja a természetet, kénytelen mindig figyelembe venni a természetnek ezt a hatását. Amikor pl. eszközei készítésénél figyelembe veszi a megmunkálendő természeti anyagot, akkor a természet felől közelíti meg a társadalmat. Mindebből az következik, hogy a dialektikus materialista természetfilozófia éppúgy lehetséges a marxista-leninista filozófiai rendszer első, kezdő tagja, mint a történelmi materializmus. Ebben az esetben a dialektikus materialista természetfilozófia nemcsak a természet általános vonatkozásainak filozófiai tükré, hanem egyúttal a történelmi materializmus tudományos természetfilozófiai megalapozása is. Erre éppúgy szükség van, mint arra, hogy a természetfilozófiát társadalomfilozófiailag alapozzuk meg, hiszen a természet ismerete, átalakításának gyakorlati lehetősége egyaránt a társadalom fejlettségétől függnek.

A természet és a társadalom nemcsak különbözőek, hanem azonosak is; vannak közös vonatkozásaik is. Ezek alkotják a világegész legáltalánosabb mozzanatainak, törvényszerűségeinek rendszerét. A marxista filozófiában ez a dialektikus materializmus tárgya. Mivel a világegész általános vonatkozásai a természet és a társadalom vonatkozásai, a dialektikus materializmus nem választható el a tudományos természetfilozófiától és a történelmi materializmustól; a dialektikus materializmust meg kell alapozni természetfilozófiailag és társadalomfilozófiailag egyaránt. Ezt téve, a dialektikus materializmus az utolsó, a harmadik helyre kerül a marxista-leninista filozófia rendszerében. De a fordított eljárást is meg kell tenni. Mivel a dialektikus és történelmi materializmus a természet és a társadalom legáltalánosabb értelemben vett tükré, a marxista természetfilozófiát is és a történelmi materializmust is meg kell alapozni a dialektikus materializmussal is. Ebben az esetben a dialektikus materializmus áll az első helyen és ezt követi a természet-, illetve a társadalomfilozófia.

A marxista-leninista filozófia tárgyi alapon vett rendszerét meg kell különböztetni az ún. *tartalmi* rendszerétől. E tekintetben, egyfelől beszélhetünk az egész marxista filozófiáról mint dialektikus *materializmusról* és mint materialista *dialektikáról*, másfelől mint ontológiáról és ismeretelméletről.

A dialektikus *materializmus* azoknak az elveknek a rendszere, amelyekben kifejeződik a természet, a társadalom, illetve az anyagi világ egységének, elsődlegességének és a tudat másodlagosságának valósága. A materialista *dialektika* a természet, a társadalom, illetve a világegész mozgását, fejlődését, általános összefüggéseit és mozgás-fejlesztő törvényeit kifejező elvek rendszere.

A világ valamennyi jelensége vizsgálható önmagában is, ahogyan a létben és nem a megismerő tudathoz való viszonyában van. Ez a vizsgálat az ún. ontológiai vizsgálat és az eredményeként kapott elvek, ismeretek rendszere, a marxista filozófiában, a marxista ontológia. A természet, a társadalom és a világegész megközelíthető a megismerő tudathoz való kapcsolatában is. Ebben az esetben ismeretelméleti vizsgálatról, illetve eredményében: marxista ismeretelméletről van szó.

A kétféle tartalmi rendszer szoros kapcsolatban áll egymással; azt is mondhatnánk, mindkettő tartalmazza alárendelten a másikat. Mivel a marxista lételmélet elsősorban az anyag és másodsorban a tudat mint létező elmélete, — a dialektikus materialista lételmélet, a természet, a társadalom és a világegész lételméleti vizsgálata során kapott elveket

¹⁹ Uo. 259.

²⁰ Uo.

rendszerizheti a materializmus és a dialektika alapján. Az ismeretelmélet az anyagnak mint a megismerés tárgyának és a tudatnak mint az anyagi valóság megismerésének — ezek változásának, fejlődésének, kölcsönhatásának — elmélete, szintén materializmus és dialektika is.

A filozófia — a marxista filozófia is — vizsgálható és rendszerizhető *funkcióit* tekintve, ezek alapján is. Általában négy alapfunkcióját szokás megkülönböztetni: elméleti-tükrözőt, ideológiai, módszertantit és gyakorlatit. Elméleti-tükröző funkcióját véve a filozófia a valóság (a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás) legáltalánosabb mozzanatainak tudományos igényű (a marxista filozófia esetében: tudományos) elmélete, tükré; tudományos igényű, illetve tudományos világnézet. Minden filozófia úgy tükrözi a világot, hogy közben kifejezi korát, azokat a társadalmi (gazdasági, politikai, kulturális) állapotokat, amelyek alapján és körülményei közt létrejött, egy meghatározott osztály vagy réteg helyzetét, érdekeit és törekvéseit. Ez a filozófia ideológiai funkciója és ebben az összefüggésben minden filozófia: ideológia. A filozófia hatással van az emberek különböző szellemi tevékenységére is. A valóság legkülönbözőbb területeinek kutatása, a megszerzett ismeretek elrendezése során általános módszerként használják. A filozófia nemcsak kifejezi a társadalmi viszonyokat, az illető osztály érdekeit, hanem vissza is hat a társadalmi viszonyokra; mindenekelőtt az adott osztály gyakorlati tevékenységén keresztül, részt vesz azok megőrzésére vagy megváltoztatására irányuló munkájában, harcában.

Ezek a funkciók — mint már felvázolásuk során jeleztük — anélkül, hogy egybeolvadnának, szorosan kapcsolódnak egymáshoz, egységes egészet, rendszert alkotnak. Ez a kapcsolat — többek között — azt is jelenti, hogy mindegyik funkciója tartalmazza — eleme-ként — a többit is. Vegyük pl. a gyakorlati funkciót. A filozófiának az adott gyakorlati tevékenységre való visszahatása általában közvetlenül is megköveteli a valóság egyik vagy másik vonatkozásának mélyebb, alaposabb ismeretét, s így ez az elméleti-tükröző funkció részben a gyakorlati funkció egyik mozzanatává lesz. Továbbá: a filozófia akkor képes minél hatékonyabban, formálójog visszahatni a társadalmi létre, ha elvét minél kiterjedtebben használják módszerként. Itt módszertani funkciója gyakorlati funkciójának van alárendelve, mintegy annak „részeként” jelentkezik. És: minél inkább kifejezi egyvalamely filozófia a bázisát alkotó osztály vagy réteg érdekeit és helyzetét, annál inkább mozgósító erejű az azok gyakorlati tevékenysége számára, azaz: ekkor a filozófia ideológiai funkciója vált a gyakorlati funkció egyik oldalává.

A marxista-leninista filozófia teljes — de nem lezárt, befejezett — rendszerét a vázolt tárgyi, tartalmi és funkcionális rendszerek egységes egésze alkotja. Ezek közül a legkülönbözőbb — viszonylag önálló — vonatkozásokat ki lehet emelni, időlegesen és viszonylagosan el lehet vonatkoztatni a többitől; azt, vagy abban a vonatkozásban a marxista filozófia valamennyi, vagy egyes különböző kérdéseit a kutatás vagy az ismertetés tárgyává lehet tenni. Így pl. létjogosult kiemelni tárgyi tekintetben a társadalmat, azt tartalmilag az ontológiai, funkcionálisan pedig a gyakorlati funkció szempontjából vizsgálni. Súlyos hibák adódnak viszont akkor, ha a választott, kiemelt vonatkozásokat abszolutizáljuk, vagy úgy, hogy a többit tagadjuk, vagy olymódon, hogy azokat ebben feloldjuk, különbségeiket megszüntnek nyilvánítjuk.

*

A filozófia alapkérdésének és a főbb filozófiai irányzatok elméletének kérdésére térve T. Ojzerman kifejti, hogy ez a problémakör korántsem olyan egyszerű, mint ahogy általában filozófiai tankönyveink és jegyzeteink feltűntetik. Nagyon kevesen mutatnak rá arra — írja —, hogy „Marx előtt alig néhány filozófus jutott közel annak elméleti végiggondolásához, hogy a különböző, köztük az egymásnak gyökeresen ellentmondó filozófiai tanoknak közös alapkérdésük van”.²¹ Sokan olyasféle állásponton állnak, hogy minden egyes filozófiának külön alapkérdése van. Még a marxisták között is viták folynak. Már ez is azt követeli meg, hogy tisztázzuk: mit értünk az „alapvető kérdés” fogalmán. Meg kell indokolni *miért éppen az anyag-tudat viszonyra vonatkozó kérdés a filozófia alapkérdése*. „Mivel a filozófia alapkérdésében egy dilemma fogalmazódik meg, e dilemma alternatív megoldásai eleve meghatározzák a filozófia polarizálódását materializmusra és idealizmusra.”²² Így a filozófiai fő irányzatok problematikája szervesen összefügg a filozófia alapkérdésével.

Ennek alapján tagolódik Ojzerman könyve két részre. Az elsőben a filozófia alapkérdésével, a másodikban a filozófiai irányzatokkal foglalkozik. Itt is — mint megelőző könyvé-

²¹ T. Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, 8.

²² Uo. 14.

ben — a filozófiáról, az alapkérdés és a fő irányzatok elméletének filozófiatörténeti vizsgálatáról van szó.

Az első részben először Ojzerman annak vizsgálatát tűzi ki célul, hogy mi a filozófia alapkérdése, milyen helyzet foglal el az a filozófiai problémák között. Megalapozatlannak tartja azt az elképzelést, miszerint a filozófia alapkérdése egybeesik a filozófia tárgyával. Ez nézete szerint ellentétben áll a filozófia fejlődésének, a filozófiai problémák változékonyságának elvével, s elmosná a minőségi különbséget a marxizmus filozófiája és az azt megelőző filozófiák között.

A filozófia alapkérdése a filozófia tárgyát kifejező problémákkal kapcsolatos, pontosabban „az a mód ... ahogyan a filozófia tárgykörébe tartozó problémákat felvetik, elméletileg a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldása határozza meg”²³ „A filozófia alapkérdése a szellemi és az anyagi viszonyában az egyik oldal prioritásának a kérdését jelenti.” A filozófia alapkérdésére adott materialista válasz eleve meghatározza elméletileg a fejlődés legáltalánosabb törvényeinek megfelelő értelmezését; a materializmus kiinduló elméleti tétele.

E kérdés tényleges *alapját* a szubjektív és az objektív megkülönböztetése alkotja. „A szubjektív és az objektív fogalmi, bármilyen tartalmat tulajdonítanak is nekik, olyan dichotómiát alkotnak, amely lehetővé teszi, hogy gondolatilag megragadjunk minden létezőt, minden lehetségest, minden elgondolható, következőképpen azt is, ami egyedül csak a képzeletben létezik. Akármilyen jelenségről legyen is szó, az mindig besorolható vagy az objektív, vagy a szubjektív tartományba.”²⁴ Az a tény, hogy nincs tudat objektív realitás nélkül, — teszi a tudat és lét, a szellemi és anyagi viszonyának kérdését a filozófia alapkérdésévé.²⁵ Ismeretelméletileg teljes képtelenség minden olyan próbálkozás, mely az objektív és szubjektív mellé vagy fölé valamiféle harmadikat próbál állítani. A tudat és a lét, a szubjektív és az objektív különbsége objektív, a tudattól függetlenül létező különbség. Így a filozófia alapkérdése nem önkényes kitalálás.

A filozófia alapkérdése tudatosult formában sokáig nem vetődött fel, tehát nem egyidős a filozófiával. Jól mutatja ezt az, hogy a materializmus és az idealizmus ellentéte egyértelműen csak az ógörög filozófia magas fejlődési fokán rajzolódik ki. Igaza van Engelsnek, amikor azt írja, hogy a filozófia alapkérdése „teljes élességében csak akkor vetődhetett fel ... egész jelentőségére csak akkor tehetett szert, amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából”.

Így tehát egy paradox helyzettel van dolgunk: válaszoltak olyan kérdésekre a filozófusok, amit fel sem tettek. Ennek megmagyarázásához egyrészt azt emeli ki Ojzerman, hogy az idealizmus és a materializmus ellentéte mindenekelőtt történetileg meghatározott társadalmi viszonyokon alapszik, másrészt azt, hogy meg kell különböztetni a „filozófiai ellentétek *objektív* tartalmát és kifejtésük szubjektív, nemegyszer akár önkényes formáját”.²⁶ A filozófusok elméleti önmeghatározásuk során, sok évszázadon keresztül mindig a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldásából indultak ki, anélkül azonban, hogy e ténynek tudatában lettek volna. Ha végigtekintünk a filozófia történetén, azt tapasztalhatjuk, hogy a filozófusok általában nem azzal kezdik rendszereik kifejtését, hogy felteszik a kérdést: a szellemi vagy az anyagi az elsődleges, hanem olyan tétellel, amely egyes esetekben a filozófia alapkérdésére adott meghatározott válaszhoz vezet, más esetben pedig már lényegében magában foglalja ezt a választ, — bár erre csak a kiinduló tétel logikus kifejtése derít fényt. Mindez azt jelenti, hogy a filozófia alapkérdését és a filozófiai rendszer elméleti kiindulópontját meg kell különböztetni.²⁷

Ojzerman a filozófia alapkérdésének két aspektusát, ontológiai és ismeretelméletit különböztet meg.

A kifejtésben először az ontológiai vonatkozásról esik szó és e tekintetben is annak materialista megoldásáról. Ezt követi az idealista megoldás jellemzése. Itt csak az előbbivel kapcsolatos legfőbb gondolatokra utalunk. „A szellemi—anyagi viszony objektív, tudatunktól függetlenül létező viszony. Ez a filozófia alapkérdésének ontológiai oldala.”²⁸ Ez feltételezi, hogy van, létezik valami, ami elsődleges és valami, ami tőle különböző, de belőle lett, másodlagos. A szellemi az anyagtól nem abszolúte idegen valami. A szellemi az anyag szakadatlan átalakulásának következménye. Szembenállásuk csak annyiban

²³ Uo. 27.

²⁴ Uo. 34.

²⁵ Uo. 39.

²⁶ Uo. 49.

²⁷ Uo. 62.

²⁸ Uo. 68.

abszolút, amennyiben az anyag létének nem szükségképpen előfeltétele a tudat megléte. A szellemi viszont nem létezik anyagon kívül. A szellemi az anyagának nem-anyagi természetű tulajdonsága, ami azonban nem foglal magában semmiféle transzfizikait, mibenlétét a visszatükrözés ismeretelméleti fogalma fejezi ki. Egyetértését fejezi ki V. Szvigyerszkij-jel, aki megjegyzi, hogy nem szabad összekeverni a filozófia alapkérdését magának a valóságnak az alapvető kölcsönviszonyával. Az anyag és a tudat kölcsönviszonya nem egyetemes érvényű, és ebben az értelemben magának a valóságnak nem alapvető kölcsönviszonya.²⁹

A filozófia alapkérdésének ismeretelméleti aspektusával kapcsolatban T. Ojzerman azt fejtja ki, hogy a fő filozófiai irányzatok ismeretelméleti alapellentéte nem a világ megismerhetőségének állításában, illetve tagadásában áll. A döntő, az alapkérdés itt az, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság *tükrözéseként* fogjuk-e fel vagy sem. Leninre hivatkozva ír arról, hogy a materializmus és az idealizmus abban különbözik egymástól, hogy mindegyik másként dönti el megismerésünk *forrásának*, a megismerés (s általában a „pszichikai”) és a *fizikai* világ viszonylatának kérdését. A megismerhetőségre vonatkozó kérdés és annak megoldása — fejtegeti a szerző — összefügg ezzel, bár nem közvetlenül. Ezért a filozófia alapkérdése második oldalának materialista megoldása nem merülhet ki a világ megismerhetőségének elvi elismerésében. A materialista felfogás lényege az, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság *tükrözéseként* fogjuk fel. Ebben a tükrözési viszonyban a materializmus egyfelől leszögezi a szubjektív kép és a tárgy közötti különbséget. Ojzerman helyeslően idézi Todor Pavlov megfogalmazását: „A szín, a hang, az illat, a vonal ... stb. amikor „beke-rül” a tudatba (pontosabban eszméink világába), továbbra is szín, hang, illat, vonal stb. marad, de már elveszítette anyagi létét.” Másfelől viszont hangsúlyozza, hogy e szubjektív képmás *tartalma* kívülről ered, abból a tárgyból, amely így vagy úgy reprodukálódott ebben a képben. A képmások objektív tartalma nem más, mint a tükrözött tárgyak idealizált tartalma. Az „objektívet” kettősen kell értelmezni: mint ontológiai értelemben vett objektívet, ami a tudaton kívül és attól független valóság, és mint ismeretelméletit: a tudatban levő objektív tartalomként. Az igazság objektív, habár a megismerési folyamat jelensége.

A megismerhetőség kérdésével mint a filozófia alapkérdése másik oldalával kapcsolatos kérdés marxista megoldását Ojzerman a következőképpen jellemzi. Dogmatikus-metafizikus az az álláspont, mely szerint *mindent*, amit még nem ismerünk, később meg *fogunk* ismerni. Ez a megfogalmazás azt sugallja, hogy megvalósulhat, kimerülhet, befejeződhet *minden létező* megismerése. A dialektikus materialista felfogás azt tartja, hogy bármilyen nem tudás leküzdhető (az emberiség történeti fejlődésének távlatában), és minden létező tudás nem teljes, viszonylagos még akkor is, ha abszolút igazságot nyújt. Nincsenek olyan dolgok, melyek természetüknél fogva elvileg megismerhetetlenek lennének. A „megismerhetetlen” kifejezésnek azonban van bizonyos értelme, ha nem elvi megismerhetetlenségről van benne szó, hanem olyasmiről, amikor valami empirikus körülmények miatt válik megismerhetetlenné. (Mondjuk egy örökre eltűnt egyiptomi papirusz tartalma.)

A filozófiai irányzatokat elemezve Ojzerman először a filozófiai irányzatok különféle felfogásait vizsgálja. Bírálva a filozófiai irányzatok létét elvető, azt önkényes, szubjektív alapon elfogadó, alapirányzatokként nem a materializmust és idealizmust állító vagy ennél több alapirányzatot valló elgondolásokat; kimutatja, hogy „a filozófiai irányzatok a filozófia belső differenciálódásának és polarizációjának törvényszerű formái”,³⁰ „A materializmus vagy idealizmus — a filozófia elkerülhetetlen alternatívája. Ennek az alternatívának mint szükségszerűnek a felismerése véget vet ama felületes felfogásnak, mely szerint a filozófia labirintus, ahol minden út zsákutca.”³¹ Ez nem jelenti természetesen azt, hogy a két alap-, illetve főirányzaton belül ne lennének különböző szintű elvi különbségek is, s ennek megfelelően különböző és ellentétes nézetrendszerek. A materializmust és az idealizmust összekeverő, összeegyeztetni törekvő különböző eklektikus filozófiákat nem lehet a materializmus és idealizmus melletti harmadik főirányként kezelni, de a materializmus vagy az idealizmus valamilyen formájának sem. A dualizmus — ami nem tekinthető eklektikusnak — szintén nem teljesen önálló filozófiai irányzat: vagy az idealizmustól a materializmushoz, vagy a materializmustól az idealizmushoz szolgál átmenetül.

²⁹ Uo. 69. old. Ebben a körben emeli ki Ojzerman a filozófiai alapkérdés dialektikus materialista megoldása fontos sajátosságaiként a *történetiséget* és a *szociológiai aspektust*. Uo. 72.

³⁰ Uo. 178.

³¹ Uo. 193.

Elemelve, értékelve és gondolkodva a fentieken, először az alapkérdés fogalmának, struktúrájának, tárgyának körében maradunk.

Egyetértünk a szerző megoldásának lényegével: a filozófia alapkérdése filozófiai probléma; alapját a szubjektív és objektív „objektív” egysége és megkülönböztetése alkotja. Nem esik egybe a filozófia tárgyával; benne az az alapvető dilemma fogalmazódik meg, melynek alternatív megoldásai szerint polarizálódik a filozófia fő irányzataira: materializmusra és idealizmusra.

Úgy látjuk azonban, hogy a filozófia tárgyával kapcsolatos — az előzőekben már több ponton vitathatónak tartott — felfogás következményeként, Ojzerman a filozófia alapkérdését is hol túlságosan egybemossa az anyag—tudat viszonytal, hol pedig túlságosan elválasztja attól. Ha ugyanis a különböző filozófiák tárgya más és más, s így nem tárgyukban, hanem csak témáikban van közös, ha az elvont objektum szubjektív is (azaz a filozófiai problémák is a filozófia tárgyai), akkor érthető: a filozófia alapkérdésének mint filozófiai problémának az objektív és szubjektív objektív egysége és különbsége „csak” alapja és nem tárgya. Így: az alapkérdés mint probléma differenciálatlan tárgy és kérdés egyszerre. Teljesen logikus. Csak ilyen értelmezés teszi lehetővé annak állítását, hogy az anyag—tudat viszony problémája egyaránt minden filozófia alapkérdése.

Ojzerman joggal veti fel: rendkívül fontos tisztázni, hogy mit értsünk „alapvető kérdés”-en. Azt hisszük abból indulhatunk ki, hogy a megismerés — annak minden formája — felfogható mint tárgyra vonatkozó kérdések és e kérdések megoldásának sorozatai, rendszerei. „Kérdés”-nek általában a tudat aktív megismerőtevékenységének azt az egyik fontos mozzanatát nevezhetjük, amellyel a még meg nem ismert dolgokat, mozzanatokot, összefüggéseket mint megoldásra váró feladatokat kitűzi, amellyel ezekre mint megoldandó feladatokra rámutat. A megoldandó feladatra való rámutatás kifejezi azt, hogy már feltesszük vagy tudjuk a tárgy, összefüggés stb. létét, de nem mibenlétét. Így a kérdésben — a nem tudás mellett — bizonyos tudás is kifejeződik.

A kérdés tehát nem azonos tárgyával, bár van tárgya, amire vonatkozik és van vagy lesz megoldása is.

A kérdésnek tárgyához és megoldásához való viszonya kétoldalú. Az ember hat, irányul a tárgyra, a tárgy hat az emberre. A kérdés a megoldást célozza, a megoldás a kérdés megoldása.

Az ismeretelmélet (a tudománytan, a filozófiatan stb.) vizsgálva a megismerést, a tudományt, a filozófiát, vizsgálhatja a tudományos, filozófiai stb. kérdésfeltevéseket is: azaz kérdéseket tehetnek fel a kérdésekről. Nem keverhetők össze azonban az objektív valóság- és a kérdésekre vonatkozó kérdések.

Jelen esetben a filozófiai kérdések közül az *alapkérdés* a tárgyunk.

Minden ismeretrendszer tárgya, társadalmi meghatározottsága és szerepe összetett. Vannak lényeges és kevésbé lényeges, alapvetően és nem-alapvetően stb. különböző részei, oldalai, tulajdonságai, összefüggései, törvényei. Így az ismeretrendszerek ezeket tükrözve, maguk is különböző kérdések és azok megoldásának rendszerei. *Tárgyuk lényeges, legalapvetőbbben különböző oldalai, mozzanataik alapvető viszonyaira vonatkozó kérdések tekinthetők alapkérdésnek.* Ezt téve — viszonylag önálló — vizsgálat tárgyává a filozófiatanban, — adódik a filozófiai alapkérdés elmélete, illetve története.

A filozófia tárgya a lét, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás általános vonatkozásai, összefüggései, törvényei. A világban, a létben a legalapvetőbb különbség az anyag és a tudat különbsége. Ezért a filozófia alapkérdése: az anyag—tudat legalapvetőbb viszonyaira vonatkozó kérdéskomplexum. *A filozófia alapkérdésének tárgyát tehát az anyag és tudat alapviszonyai alkotják.*

A filozófiai alapkérdés-elmélet tárgya nem az anyag—tudat viszony maga, hanem az anyag—tudat viszonyra vonatkozó *filozófiai* kérdés és megoldás. Az anyag—tudat viszony csak közvetve az, mint tárgyának tárgya. Amíg a filozófia alapkérdésével azt kérdezzük, hogy milyen az alapvető viszony az anyag és a tudat között, addig a filozófia alapkérdésének elméletében az a kérdés, hogy mi a filozófia alapkérdése, mi annak a tárgya, milyen megoldásai lehetségesek, mikor merült fel, milyen történeti változásokon ment át, milyen formákat öltött, mi a szerepe stb. A filozófia alapkérdése az anyag—tudat alapvető viszonyára vonatkozó kérdés, a filozófia alapkérdéséről szóló *elmélet alapkérdése viszont az, hogy az anyag—tudat viszony-e a filozófia alapkérdése vagy valami más, s hogy az anyag—tudat viszonyon belül mindenekelőtt az eredendőségre vonatkozó kérdés-e az vagy sem.*

Ojzerman — mint láttuk — a filozófia alapkérdésének — alapvetően — két aspektusát különbözteti meg: ontológiai és ismeretelméletit. Ontológiaiainak a szelleminek az anyagihoz való — tudatunktól függetlenül létező — viszonyát, *egységét* (a tudat az anyagból lett) és *különbséget* (a szellemi az anyagnak nem-anyagi természetű tulajdonsága) nevezi. Ebben a vonatkozásban beszél a valóság és a filozófia alapviszonyainak különbségéről,

arról hogy az anyag és a tudat a valóságnak *nem alapvető* kölcsönviszonya. (Nyilvánvalóan ez is hozzájárul ahhoz, hogy Ojzerman az anyag—tudat viszonyt ne nevezze a filozófiai alapkérdés tárgyának.)

A magunk részéről teljesen egyetértünk azzal, hogy a filozófia alapkérdésének *ontológiai* két legfontosabb eleme az anyag—tudat viszony objektív egységére és objektív különbségére irányuló kérdés. Különösen fontosnak tartjuk ezt napjainkban, amikor több marxista filozófus is vitatja — e tekintetben — a tudat mint az anyag nem-anyagi természetű tulajdonsága létét, s az anyagtól való különbségét. Ojzerman álláspontját — elvileg tartalmilag — következtesen tartjuk.

Ugyanakkor megjegyezzük, hogy itt nem elsősorban az alapkérdés, hanem az anyag—tudat ontológiai értelemben vett viszonyával van dolgunk; melyek tárgyát képezik annak. *Kifejezve és vonatkozva* e tárgyaira természetesen az alapkérdésre is mondhatjuk másodszorban, hogy — e tekintetben — ontológiai vonatkozásairól van szó.

Megtéve ezt a különbséget, azt mondhatjuk, hogy az anyag—tudat legalapvetőbb ontológiai értelemben vett viszonya mindenekelőtt abban áll, hogy az anyag mindig és mindenütt létező („szubsztancia”), a tudat nem mindig és nem mindenütt létező, tehát keletkező, s nem a „szubsztancia” síkján való. Az anyag—tudat viszonyának erre a mozzanatára mint tárgyára vonatkozik a filozófia alapvető kérdésének az a mozzanata, hogy melyik az elsődleges, az eredendő, az anyag vagy a tudat? A „szubsztancia” síkján csak egy létező van, az anyag. A tulajdonságok síkján már sokféle létező van, melyek azonban alapvetően egyfelől anyagiak, másfelől tudatiak, szellemiek. Így, a tudattal a létező legmélyebb, legalapvetőbb, bár (azon túl, hogy az anyagi elsődleges, a tudat másodlagos) relatív ellentéte jön létre. Szerintünk az anyag—tudat viszonyának erre a mozzanatára a filozófia alapkérdésének egy másik mozzanata kérdez: van-e és ha igen, miben áll az anyag—tudat különbsége?

Egyoldalság lenne azonban az elsődlegesség vagy a különbség viszonyát és kérdését csupán ontológiaiak tekinteni, akár általában is, akár az anyag—tudat viszony esetében. Teljesen helyesnek tartjuk ezzel összefüggésben Ojzermannak azt az álláspontját, hogy a filozófiai irányzatok ismeretelméleti alapellentéte nem a világ megismerhetőségének elismerésében vagy tagadásában áll, hanem mindenekelőtt abban, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság tükrözéseként fogjuk-e fel vagy sem. (Ez lenne a filozófia alapkérdése fő ismeretelméleti eleme, kérdése?!) Ez pedig nem más, mint az anyag és tudat viszonyában az elsődlegesség és a különbség, — ismeretelméleti relációban.

Folytatva most már ezzel az ismeretelméleti vonatkozással, láttuk, hogy Ojzerman a „megismerhető-e a világ vagy sem?” kérdést ez utóbbival összefüggésben tárgyalja, de úgy, mint aminek ellentétes megoldása nem az alapvető ismeretelméleti irányzatok meghatározója. Ezt értelmezhetnénk úgy is, hogy a filozófia alapkérdésének ez a kérdés nem főeleme, nem az ismeretelméletre vonatkozó alapkérdés, csupán egyik, bár fontos, az ismeretelméleti alapkérdéssel összefüggő kérdés.

Talán más megvilágításba helyeződik a megismerhetőségre vonatkozó kérdés akkor, ha nem ragaszkodunk a hagyományos értelmezéshez: az elsődlegesség kérdése csak ontológiai, a megismerhetőségi ismeretelméleti. Ojzerman hivatkozva Leninre, jogosan rámutat, hogy az anyag—tudat viszonyában nemcsak az egység, az eredet, hanem a különbség is az alapviszonyhoz tartozik, s egyik sem csupán ontológiai vonatkozásban tehető tárggyá.

A viszony — általában — nem más, mint a viszonyban állók különbözőzése és azonosulása. A tudatnak az anyagból való létrejötte, s a tudat mint az anyagtól viszonylagosan különböző fennállása, — az anyag—tudat viszonyában a különbözőzés mozzanata. A tudattal ez a különbség jött létre és áll fenn, mindaddig, amíg a tudat fennáll.

Az anyag—tudat viszonyban a különbség és különbözőzés mozzanat mellett azonosság, azonosulási mozzanat is van. Az anyag hat a tudatra, alakítja azt és képes abban tükröződni, sőt végül megszünteti azt. A tudat szintén viszonyul az anyaghoz, aktívan hat arra. Aktívan veszi fel az anyag hatásait, „lefordítja”, szubjektív formában „átteszi”, tükrözi; az ember anyagi tevékenységében, azon keresztül résztvesz az anyagi valóság létbeli alakításában is. A tudat az anyagra azonban nem képes olyan hatást gyakorolni, hogy megszüntesse azt. Ennek az azonosulási viszonynak egyik *alapvető* mozzanatára kérdez tehát a „megismerhető-e a világ vagy sem?” Így ez valóban a filozófia *alapvető* kérdésének *fő* és *ismeretelméleti* eleme, még akkor is, ha az erre adott ellentétes válaszok nem egyszerűen az ellentétes fő filozófiai irányt jellemző megoldások. Az azonosulási viszonynak azonban van más *alapvető* mozzanata is. Az anyag és tudat nem-tükrözésbeli kölcsönhatása, aminek a „végső” kimenetele a tudat anyag általi objektív megszüntetése. Az erre vonatkozó filozófiai kérdés is az alapkérdés eleme kell hogy legyen (persze nem biztos

hogy ebben a fogalmazásban!): „a tudat semmisíti-e meg az anyagot, vagy az anyag egyszer itt, máskor ott létrehozott tudatát?”

Az anyag — tudat viszony itt vázolt alapvető oldalai és a filozófia alapkérdésének ezekre vonatkozó négy mozzanata, a legszorosabban összefüggnek. *A négy kérdés egy kérdéscsoportot alkot.*

Itt kell reflektálnunk Ojzerman V. Szvigyerszkijjel egyetértő gondolatára: Nem szabad összekeverni a filozófia alapkérdését és a valóság alapvető kölcsönviszonyát. Az anyag — tudat viszony a valóságnak nem egyetemes érvényű, tehát nem alapvető kölcsönviszonya. Ez igaz akkor, ha azt akarjuk vele kifejezni, hogy a szellemi nem létezik függetlenül az anyagtól, de az anyagi a szellemtől függetlenül létezik; nincs mindig és mindenütt tudat.

Felmerül azonban a kérdés: csak egy másik, szintén mindig és mindenütt létező lenne tekinthető a világ alapvető kölcsönhatásának? Ez esetben nincs, nem lehet a világban alapvető kölcsönhatás. A tudat — erre egyébként Ojzerman is hivatkozik — „diszpozitív értelemben mindig sajátja az anyagnak”,³² hiszen a tudat nem véletlen terméke az anyagnak. Már Engels is azt írta, hogy amilyen vasszükségszerűséggel ki fogja irtani az anyag itt a Földön létrehozott legnagyobb virágát, a gondolkodó szellemet, ugyanazzal a vasszükségszerűséggel hozza majd máshol és más időben azt létre. Ma már olyan számításokkal találkozhatunk, tudományos hipotézis formájában, hogy csak a mi Tejútrendszerünkben mintegy százezer olyan planéta lehet, ahol értelmes lények létezhetnek. Tehát korántsem olyan kivételes egyedi jelenség a tudat, hogy az anyaggal való kapcsolatát nem nevezhetnénk a világ alapvető kölcsönhatásának, természetesen abban az értelemben, hogy itt óriási a „súly”, az „egyetemességbeni” különbség a kölcsönhatásban levők között.

Amellett, hogy a tudat a világ alapvető kölcsönhatásának az egyik (relatív) oldala, más, Ojzerman által nem említett érvek is szólnak. A tudat *viszonylagos* határtalanságát csak ismertelméleti értelemben szokás elismerni: Az emberi gondolkodás szuverén, korlátlan a diszpozícióit, a hivatottságot, a lehetőséget és a történeti végcélt tekintve, ami az emberi nemzedékek, legalábbis gyakorlatilag végnélküli egymásrakövetkeztében valósul meg.³³ *Pedig ez ontológiai vonatkozásban is hasonlóképpen áll.* Az ember tudata úgy fejlődik, hogy az ember eszközöket készít, átalakítja a természetet, s uralma alá hajtja azt mind szélesebben és mind mélyebben. Eszközei és tevékenysége tökéletesítésének — sem mennyiségi, sem minőségi értelemben — nincsenek elvi határai. Azaz: nem készíthet olyan eszközt, nem folytathat olyan tevékenységet, amelynél fejlettebb fokra a későbbiekben nem juthatna. Ez pedig azt jelenti, hogy tudata nemcsak a világ megismerésének vonatkozásában, hanem a természetátalakító ember tevékenységén keresztül, az anyagra való viszonylagos aktív, létségi visszahatásában is korlátlan a lehetőség, a rendeltetés, a végcél tekintetében, miközben persze itt is mindig korlátolt a mindenkori állapotát tekintve, s azt véve, hogy az anyagot anyagmivoltában sohasem semmisítheti meg. Az ember eszközeinek és tevékenységének mai szintje és fejlődési üteme feljogosít bennünket annak feltételezésére is, hogy az ember korábban eljuthat a természet feletti uralom olyan fokára, amikor már a Föld állapotát lényegesen befolyásolni tudja, mint a Föld oda, hogy megszűnjének rajta az emberi létezés szükséges feltételek. Az ember minden bizonnyal képes lesz arra, hogy létének feltételeit szülő-bolygóján igen tetemes mértékben meghosszabbítsa, eközben természetátalakító tevékenységét naprendszerünk más bolygóra is kiterjessze. Mindez amellett szól, hogy az anyag — tudat viszony nemcsak az ismeret számára alapviszony, hanem alapviszony a világmindenségben is.

A következő kérdéskör, amelyhez néhány gondolatot fűzünk, az alapkérdés felvetődésének története, az alapkérdés formái. Igaza van Ojzermannak abban, hogy: azt, miszerint valamennyi filozófiának közös alapkérdése van, Marx előtt alig néhány filozófus fedezte fel. Ugyanakkor bármilyen kérdésből indultak is ki, ez a kiindulás vagy magában foglalta a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldását, vagy elvezetett ahhoz.

Ha elemezzük és továbbgondoljuk ezeket a helyes elveket, akkor azt látjuk, hogy az anyag — tudat viszony a valóságban akkor és ott jön létre, amikor és ahol az anyag, hosszú fejlődése során gondolkodásra képes aggyal bíró lényeket hoz létre, amelyek magukban a külvilág hatását pszichikai, eszmei képmással alakítják. Az ember roppant hosszú időn át nem ismerte fel ezt a különbséget és kapcsolatot.

A „felismerés” először nyilvánvalóan *sejtés*, torz, misztikus formában történt. Engels utal arra a „Ludwig Feuerbach ...”-ban, hogy erre valószínűleg még a vadság korában sor került, amikor az emberek még homályban voltak saját testük szerkezetét illetően és az

³² Uo. 70.

³³ Vö. Engels: *Anti-Dühring*; MEM 20, Budapest, 1963, 88.

álmom jelenségének hatása alatt azt képzeltek, hogy gondolkodásuk nem testük, hanem valamely külön lélek tevékenysége, amely e testben lakik és a halál után elhagyja azt.

Később ez már *kezdt tudatosulni*. Nem tudunk egyetérteni Ojzermannal a nézetével, hogy a filozófia alapkérdése tudatosult formában sokáig nem vetődött fel még a filozófia történetében sem. Az más kérdés persze, hogy mennyire teljes és pontos volt ez a tudatosulás. Tény viszont, hogy pl. az ókori kínai filozófiában már az i.e.V. században leírták: „Kétkedést támasztanak az égalatti tömegekben s oda juttatják az égalatti sokaságot, hogy senki sem tudja már eldönteni, vajon léteznek-e szellemek vagy sem. *Mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk a kérdést, hogy szellemek léteznek-e vagy sem.*”

Teljes élességében, persze, valóban csak akkor vetődhetett fel, amikor az európai embe-
riség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából.

A filozófiai rendszereket alapvetően a társadalom fejlettsége, az osztályérdek határozza meg, s ezek határozzák meg *döntően* alapkérdésének formáját is. A középkorban például a vallás uralma az adott társadalom állapotán nyugodott. Ebből következett a filozófiának a vallás alá rendelése és az is, hogy alapkérdésének döntő eleme tulajdonképpen így hangzott: „isten teremtette-e a világot vagy sem?” A polgárság világi gondolkodásának is társadalmi okai vannak alapvetően, így annak is, hogy filozófiája jórészt világi, s alapkérdése is leveti a vallásos mezt. Ez jelentkezik már Duns Scotusnál: „Vajon nem tud-e az anyag gondolkodni?”

A filozófia alapkérdésének formája függ a különböző és ellentétes filozófiai irányzatok milyenségétől is. Ez a lényeges gondolat Ojzerman fontos alapelvei közé tartozik. *Az objektív idealizmus* általában kifogásolja a filozófia alapkérdésének mint az „anyag—tudat viszonyra” vonatkozó kérdésnek a megfogalmazását, mondván, hogy az már a megoldást is tartalmazza. „A lét és a gondolkodás” viszonyára kell kérdezni, — állítják, s ez érthető is. Az „anyag” nem teszi lehetővé azt, hogy beleértjük istent is, a „lét” viszont igen. A szubjektív idealizmusban és a vulgármaterializmusban — mivel ellentétes alapról ugyan, de lényegében tagadják az anyag—tudat különbségét — az alapkérdésben a hangsúly a különbségre kerül: „van-e az anyagtól különböző tudat”, vagy „van-e a tudattól, az érzettől különböző, azon kívül létező anyag?”

Végül, a legmesszebbmenőkig egyetértünk Ojzermannal abban, hogy a filozófia alapkérdését tulajdonképpen minden filozófia valamilyen módon megoldja, hogy alapvetően csak két következtetés és lényegében ellentétes megoldása lehetséges, és hogy ez képezi a tartalmát a fő filozófiai irányzatoknak. Megítélésünk szerint azonban a filozófia alapkérdésének megoldásait nemcsak a kérdésfeltevés és a filozófiai irányzatok kapcsolatában lehet és kell vizsgálni. A megoldás a filozófia tárgyára, annak központi tartalmára, az anyag—tudatra is vonatkozik, annak ilyen vagy olyan tükröződése is. Ennek megfelelően valamennyi filozófiában, valamilyen formában van az *anyag—tudat viszonyt tükröző elméleti alaptétel* is. (Abban igaz van Ojzermannak: nem biztos, hogy — formálisan is — kiinduló tétel, sőt az sem biztos, hogy egyetlen tétel és az sem, hogy a megoldást közvetlenül, direkt formában fejezi ki.)

Azt mondhatjuk, hogy ahogyan az alapkérdés tárgya is, úgy az alapkérdés is komplex, s megoldása is összetett. Az alapkérdés négy fő elemét alkotó kérdések mindegyikének is *alapvetően* csak két következtetéses megoldása lehet. Ami az eredetőségre vonatkozó kérdést illeti: a következtetes filozófia monista. A monizmus pedig szükségképpen követeli meg, hogy a két legalapvetőbbben különböző viszonyában az egyiket „szubsztanciálisnak”, tehát elsődlegesnek, a másikat ebből valónak, másodlagosnak tekintse. Mivel az ilyen létezők száma csak kettő, a megoldás is csak kétféle és egymással homlokegyenest ellenkező lehet. Az anyag—tudat különbségére, mint a legmélyebb (de korántsem csak abszolút) különbségre vonatkozó kérdés esetében is, az *alapvető* válasz csak vagy e különbség elismerése, vagy pedig tagadása lehet. Az azonossággal, az azonosítással kapcsolatos kérdések („megismerhető-e a világ?”; „az anyag vagy a tudat szűnhet-e meg?”) döntően kétféle és ellentétes megválaszolása szintén könnyen belátható.

Fontosabb ennél az, hogy az alapkérdést alkotó négy kérdés megoldása között — a valamennyire is következtetes filozófiákban — *összhang* áll fenn. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy minél inkább megvan ez a megegyezés, elméletileg annál következtetesebb filozófiáról van szó és minél kevésbé van meg, annál következtetlenebből.

Az eredetőségek kérdésének olyan megoldása, miszerint az anyag elsődleges, a tudat másodlagos, az anyag—tudat különbségének mint a lét legmélyebb különbségének elismerését vonja maga után. E nélkül az anyag valamely két formájának viszonyát éppúgy lehetne alapviszonynak tekinteni, mint az anyag—tudat viszonyt. Ha a tudat az anyagból lett — s bár mélyen, de nem csak abszolút módon különbözik tőle — a tudat a világot megismerheti. Ha az anyag a „szubsztanciális” létező, akkor azt a tudat nem szüntetheti meg, de az anyag a tudatot, — igen.

A tudat elsődlegességét valló következetes irányzatok szintén elismerik az anyag és a tudat különbségét mint a lét legmélyebb különbségét. Itt a továbbiakban a probléma általában abból adódik, hogy ezek a filozófiai lényegbeli különbséget tételeznek a világot, az anyagot teremtő szellem és az emberi tudat között, s az előzőt tartják abszolútnak. Ebben az esetben csak azok a filozófusok állhatnak azon az állásponton, hogy a világ az emberi gondolkodás számára is megismerhető, akik végül is a világszellem és az emberi szellem azonosságát állítják (Hegel).

Az alapkérdésen belül az eredendőségi kérdésnek van centrális helye. Ezért ennek megoldása határozza meg döntően és *alapvetően* a filozófiai irányzatok tartalmát és jellegét. A két filozófiai alapirányzaton belüli, két-két főirányzat különbsége főként az anyag—tudat különbségére vonatkozó kérdés megoldásával függ össze. A különbség abszolútizálása dualizmushoz, relativizálása — az eredendőségi kérdés megoldásától függően — vulgármaterializmushoz, illetve szubjektív idealizmushoz vezet.

*

Korántsem érintettünk T. Ojzerman könyveiben felvetett valamennyi problémát, s mint már jeleztük, az érintett kérdéseket sem minden vonatkozásukban. Így is látható azonban, hogy milyen sokrétű, gazdag, gondolatébresztő művekkel van dolgunk. Ha ezzel együtt helyenként reflexióinkban mégis a kritikai észrevételek dominálnak, az is több tekintetben a szerző érdemének tudható be.

A MARXI TÖRTÉNELEMFILÓZÓFIAI RENDSZER KEZDETÉRŐL

(Ágh Attila: „Az őstörténet aktualitása”, Kossuth, Budapest 1973.)]

SZABÓ MÁRTON

Könyvének címében Ágh Attila filozófiai és őstörténeti problémák elemzését, kifejtését ígéri. Ezt az „igéretét” meg is tartja, mégis mindjárt előljáróban le kell szögeznünk azt a véleményünket — úgy hisszük a szerző nézeteivel összhangban —, hogy ebben a műben a primátus nem az őstörténeté, hanem a filozófiáé. „Szakmai” hovatartozását illetően tehát *filozófiai* művet tart kezében az olvasó, amely sokkal inkább az őstörténeti kutatások *tudománytörténetét* mutatja be, mintsem részletes megállapításait. Ennek ellenére a mű az őstörténeti kutatások egyfajta *színtetizálását* is nyújtja. Ágh Attila ugyanis annak a többé-kevésbé ismert, de nem eléggé hasznosított ténynek az igen tudatos konkretizálását végzi el könyvében, amely szerint az őstörténeti megállapításoknak rendkívül nagy a filozófiai relevanciájuk, mivel az ember genezisének, egyáltalán az ember—természet viszonyának strukturális és genetikus megítélése a történetfilozófiai koncepciók lényegét érinti.

Könyvének első fejezetében a szerző nagy tudományos tényanyagon éppen azt bizonyítja, hogy az őstörténet különböző szaktudományainak művelői milyen erősen kötődtek filozófiai elméletekhez, hogy a filozófia története során milyen gyakran hivatkoztak a filozófusok az őstörténet megállapításaira (az őstörténet tárgykörét érintő hipotézisekre) mint a társadalom- és történetfilozófiai nézetek *alaptényeire*. Így aztán a kifejezetten szaktudományi őstörténetek és a filozófiai őstörténeti megállapítások története döntően a társadalom- és történetfilozófiai nézetek *alaponulatának* a története.

*

Ebben a sorban helyezkedik el a marxizmus őstörténetelmélete is, amelynek elemzése a szerző alapvető célkitűzése. Így természetesen nem korlátozza magát arra, hogy pusztán bemutassa Marx, Engels őstörténeti kutatásait, hanem döntően arra törekszik, hogy felvázolja a marxizmus történetfilozófiai rendszerének rekonstrukciójához szükséges *módszertani elveket*. Ennek a célnak rendelődik alá az igen gondos, filológiai alaposágú szöveg-elemzés, amely csupán eszköz Ágh Attila számára ahhoz, hogy tisztázza-kibontsa azt a történetfilozófiai relevanciát, amit Marxnak és Engelsnek ezek a nézetei tartalmaznak.

Az *autentikus* marxi és engelsi nézetek rekonstruálása során a szerzőnek a filozófia „sok vihart megélt” problémáival kellett szembenéznie, és csak helyeselhetjük, hogy következe-

tesen végigviszi, mintegy módszertani alaptényként kezeli ezekkel kapcsolatos álláspontját — véleményünk szerint az itt egyedül lehetséges helyes felfogásmódot. Nevezetesen azt, hogy Marx és Engels nézeteinek fejlődését nem lehet formálisan értelmezni, úgy tehát, mintha egy helyes és mindent tartalmazó alapelvekből dedukció útján jutottak volna el az újabb és újabb részmegállapításokhoz. Ez a fejlődés tartalmi, ami annyit jelent, hogy nézeteikben mindvégig jelen van ugyan a helyes alapelv, de ez részleteiben folyton *korrigálódik* és *gazdagodik* — egy folytonos önjavító és gazdagodó folyamatban nyeri el teljes kidolgozottságát.

Könyvének második fejezetében elemzi a szerző Marx őstörténet-elméletének fejlődését, azt a szellemi utat, amelynek során Marx fokozatosan meghaladja az őstörténetre vonatkozó korabeli hibás nézeteket, mindenekelőtt a hegeli állam-társadalom azonosítást és a patriarchális elmélet evidenciáit. Ennek a szellemi útnak az alábbi nagyobb szakaszait különbözteti meg szerzőnk, már az elnevezésekkel is utalva a marxi őstörténet-elmélet egy-egy fejlődési periódusának fő jellegzetességére: 1. a patriarchális törzsiség szakasza 1845—1849, 2. a „keleti közösség” szakasza 1850—1859, 3. a „nyugati közösség” szakasza 1860—1880, 4. az elsődleges alakulat elmélete 1880—1883.

Elemzésében Ágh rámutat, hogy őstörténeti munkásságának egy-egy adott időszakában Marx mindig bizonyos problémákra koncentrál — a munkásosztály forradalmi gyakorlatára által felvetett éppen aktuális kérdések teoretikus megválaszolására —, ezért *csak* egyetlen marxi mű még helyes megoldásai sem adják a teljes őstörténet-elméletet, hanem ezt csak az *életmű egésze* nyújtja. Ilyen szempontból viszont a szerző jogosan tulajdonít kitüntetett szerepet a „Zasulics-fogalmazványok”-nak, mivel ezeket Marx élete végén írta, és ezekben a *küteljesedett elmélet* birtokában ad választ egy politikai problémára, nevezetesen arra, hogy az orosz faluközösség, az obscsina közvetlenül „átvihető-e” a szocializmusba.

A szerző kiemeli, hogy Marx mindegyik „Zasulics-fogalmazványt” azzal indítja; a „Tőké”-ben ábrázolt fejlődés csak a tipikus és nem az általános útja a fejlődésnek. Az orosz obscsina tehát ennek az általános, de nem tipikus fejlődésnek az egyik esete. De így már a kérdés természetesen nem az, hogy miért van pl. obscsina, hanem az, hogy miért van kapitalizmus, tehát *milyen körülmények teszik lehetővé és szükségessé a fejlődés tipikus útjának kibontakozását*. Azaz: itt a fejlődés általános és tipikus útjának megtalálása azonosítja és különbsége a központi probléma. Ezzel szűnik meg végérvényesen Marxnál az ősi társadalom ábrázolásának differenciálatlansága, azaz az ősi lét lényeges belső tagoltságában (és így külső elhatárolódásában) mutatkozik meg. Egyben ezzel tetőződnek be a háromszakaszos történelmi modell megragadására tett előző marxi kezdeményezések is; az ősi társadalom mint az elsődleges alakulat elkülönül a későbbi osztálytársadalmaktól mint másodlagos alakulattól, és Marx számozását folytatva így lesz a harmadik alakulat a kommunizmus. A három alakulat további alapformációkra, az pedig formációk sorára oszlik. Ez a marxi formáció-elmélet váza, és ennek alapján jellemzi az őstörténetet Marx elsődleges alakulatként.

Az első alakulat — összegzi a szerző — Marx elemzésében két alapformációra bomlik: a *vérségi-archaikus* és a *faluközösségi-földközösségi* alakulatra. Az előbbi közvetlen létfenn tartási egység a közös földtulajdon, a közös munka és a közösségi elsajátítás révén. Az utóbbi területi alapon szerveződik. Utat tör benne a magánmunka és a magánelsajátítás, ezért mint a magánmunkák összefoglaló egysége, a közösség csak közvetett létfenn tartási egység. Az archaikus állapotokhoz képest itt már mód nyílik az egyéniség fejlődése számára is. Ez a falu- és földközösségi állapot egyben a *közvetítő* állapot a tipikus út felé, a magasabb területi egységek (város) és a fejlettebb termelési mód felé a magánbirtoklás és magánmunka győzelme révén. Ugyanakkor bizonyos körülmények között az elsődleges alakulatban a *közösségi elem győz* az egyéni elem felett; ez következik be az ázsiai faluközösségekben is, ami által önmagát újratermeli, nincs áttörés a tipikus fejlődés irányába.

Úgy hisszük, már az eddigiekből is kitűnik: „Az őstörténet aktualitása”-nak témája, a marxizmus őstörténet-elmélete, a marxizmus történetfilozófiájának alapvető problémakörét involválja; nevezetesen a *formáció-elméletet*. Hiszen a kezdeti állapotok helyes leírásának kérdésköre az emberi történelem helyes szakaszolásaként lehet csak értelmes, azaz egy helyes formáció-elmélet rekonstruálásának a problémájaként: úgy, ahogyan Marx az őstörténetet, azaz az első formációt leírta és a történelem menetébe, a formációk sorozatába illesztette.

Ezen a ponton is kiviláglik, hogy a marxi történetfilozófia központi kérdése a formáció-elmélet. Miért? Mert a valóságos történelem dimenziójának, a legátfogóbb konkrét totalitásnak az alapvető megítélését jelenti, azt a szférát, ahol az elmélet egészének helyesége eldől. A történetfilozófiai összefüggések, kategóriák a formációk rendszerében konkre-

tizálódna, vagyis itt konfrontálódna a kategóriák a valósággal. Ágh Marx-elemzésének egyik leglényegesebb eredménye ennek a ténynek a tudatos alkalmazása, és ezzel kapcsolatban annak a meggyőző bizonyítása, hogy Marx a történelem *valóságos tényeiből* alkotta meg *rendszerét*, mégpedig olyan módon, hogy minden helyes, az ősi állapotokra vonatkozó szaktudományos felfedezés beépült a rendszerébe. Így teljesedett ki élete végére ez a rendszer, és végső soron nem létezik egyetlen olyan ősi és „nem ősi” *konkrét közösség* sem, amely saját lényege szerint „ne férne bele” a marxi történelem szakaszolásába, formáció-elméletébe.

Ágh Attila elemzésében Marx formáció-, és őstörténet-elméletét tehát fejlődőnek, azaz a „Zaszuľics-fogalmazványok”-kal kiteljesedőnek tekinti. Talán érdekelte volna azonban az is az olvasót, hogy ez a kiteljesedett elmélet hogyan „értelmezi át” a hozzávezető utat. Azaz a „Zaszuľics-fogalmazványok” alapján mi az, amit a korábbi formáció-elméletekből el kell „vetni”, és mi az, amit meg kell tartani. Mivel a szerző azt tűzte ki célul, hogy bemutassa a marxi őstörténet- és formáció-elmélet fejlődését, ezért azok a mozzanatok lettek hangsúlyosak elemzésében, amelyek a fejlődést, a továbblépést demonstrálják. Egyetértünk a könyv írójával abban, hogy a „Zaszuľics-fogalmazványok” tartalmazzák Marx „megoldott” formáció-elméletét, de csak vázlatosan, csak az alapvető tételeket illetően. Úgy hisszük, hogy a formáció-elmélet „teljes gazdagságának” azok a „jó megoldások” is részei, amelyeket Marx megelőző műveiben munkált ki. Ezeknek a számbavétele természetesen csak „post festum”, a kiteljesedett elmélet ismeretében lehetséges, és külön feladatot, de „Az őstörténet aktualitása” által adott Marx-elemzés szerves tartozékának tűnik.

■ Amit Ágh Attila ilyen értelemben összegez, azok döntően *módszertani összefüggések*, sőt véleményünk szerint ezek alkotják könyvének egyik legfontosabb gondolatkörét. Ezen formáció-elméleti módszertani alapelvek szerint az ember – természet viszony döntő momentumából, a munkafolyamat dialektikájából és ontológiájából adódóan minden közösség a maga objektivációs gyakorlatában magában hordja a fejlődés elvont lehetőségét. Az elvont lehetőség konkrét realizálásához a természeti környezet kedvező feltételei szükségesek. Így az emberiség a földön a forma-variánsok széles körét valósítja meg. A történelmi fejlődés igazi szükségszerűsége az, hogy az optimális feltételeknek valahol mindig találkozni kell, és ezáltal létrejön a valódi történelmi fejlődés, az emberiség fejlődésének *tipikus* útja. Ezek a formák azonban mindig egymással *érintkezve* léteznek, aminek révén végül is *egységes* emberi fejlődés jön létre. Ágh három pontban foglalja össze a történet-filozófiának ezeket a módszertani alapelveit: „A marxi történetfelfogás... a következő alapelvekből kiindulva írja le a világtörténelmi fejlődés mint világtörténelemmé válás „mechanizmusát”, dinamikáját: *1. az emberi történelem egységének elve, 2. az egyenlőtlen fejlődés elve, 3. az érintkezés elve.*” (203.; kiemelés – Sz. M.)

A természeti-földrajzi környezet determináló szerepe itt valóságos tartalommal rendelkezik. Közismert dolog, hogy ez a *vulgarizáló* marxista történetfilozófiai irányzatokban „kiiktatódott” mint olyan tényező, amely végső soron nem határozza meg az emberiség fejlődésének egységes útját. Paradox, hogy végül is tényleg így van, csakhogy ez a konklúzió nem választható el attól a neki ellentmondó ténytől, hogy a természeti környezet minden *konkrét közösség* létében és fejlődésében lényeges determináló. Maga Marx így vizsgálta ezt a kérdést, emeli ki igen nyomatékosan ezt a ténytet Ágh Attila. Hiszen például ott, ahol a természet készen kínálja adományait, kevésbé fejlődik az emberiség, mint ott, ahol a természettel meg kell küzdeni. Ennek ellenére „*kedvezőben*” *feltételek sehol sem akadályozhatják* meg a fejlődést, mert az érintkezés révén mindenhová közvetítődnek az emberiség által objektivált eredmények. Így konkretizálódik, így egységesül az azonos lényegű, de különböző konkrét determináló tényezők hatásának kitett emberi közösségekben elvontan meglévő fejlődési lehetőség. (Tehát nem eleve egységes az emberiség.) Döntően a kapitalizmusban tétéleződő világpiac és világerintkezés révén kezdődik el ez az egységesülés, de csak a munkásság osztályarcával és mozgalmával (kommunizmus) teljesedik ki. Amiért is a munkásmozgalom (és filozófiája) számára a történelem csak mint világtörténelem létezik, és így *mindenkor aktuális a letűnt múlt* mint a jelenhez vezető út, és aktuális az *élő múlt* mint a letűnt múlt továbbélése, mint a vele való szerves egységesülés gyakorlati-politikai feladata.

*

Könyvének *harmadik fejezetében* Ágh Attila *Engels őstörténelmi munkásságát* elemzi. Megítélésünk szerint elemzésében az alábbi három momentum a legfontosabb.

Az egyik *Marx és Engels őstörténelmi munkásságának lényegi azonossága*. Ezt a ténytet gazdag konkrét anyag bizonyítja, „Az őstörténet aktualitása”. Ugyanakkor ennek a lényegi azonosságnak az alapján nyílik lehetőség a közöttük levő tényleges eltérések feltárására

is. Ez abban jelentkezik, hogy Marx rendszeres történetfilozófia kifejtésére törekedett, egy olyan formáció-elmélet felépítésére, amelyben az őstörténet is „benne van” mint az egésznek a része. Engels munkássága ebben a vonatkozásban kevéssé kidolgozott, bár a totalitás nézőpontja kezdettől a kortársak fölé emeli. (212.)

A második momentum az, hogy az Engels őstörténeti munkásságában központi jelentőségű „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című írás alapgondolatainak megítélésében az a perdöntő; a mű nem egy rendszeres formáció-elmélet igényével íródott, hanem közvetlenebbül kapcsolódik a mozgalom aktuális politikai-ideológiai szükségleteihez. Bár sokan úgy tekintik, mint a marxizmus *egyetlen* rendszeres őstörténeti munkáját, ez a mű valójában sokkal inkább történelmi esszé, vitairat, amelyben Engels csak egyes problémákra koncentrál. Önálló mű, amelynek alapgondolata a monogám család, a magántulajdon és az állam civilizációbeli szentháromságának a leleplezése. Ez a magyarázata pl. annak, hogy miért mellőzte Engels az ázsiai problematikát, egyáltalán az általános utat a tipikus javára. Művének vitairat jellege, politikai funkciója nem igényelte a leágazások figyelembevételét, a problematika teljes, részletezően elemző feldolgozását.

És végül így válik érthetővé az ún. *Morgan-problematika*. Közismert a marxizmus történetének az a „hagyománya”, amely a valóságosnál nagyobb szerepet tulajdonít Morgannak; jelentőségét tekintve túlközelíti őt Marxhoz és Engelshez. Ágh Attila kísérletet tesz ennek a legendának a felszámolására. Gondos elemzéssel egyrészt azt mutatja ki, hogy Marx is és Engels is igen *kritikusan* ítélték meg Morgant, akinek ugyan nagy érdemei vannak a családtörténet megalkotásában, de ő csak az egyike volt azoknak az őstörténészeknek, akiknek munkáiról Marx részletes konpektusokat készített. Érthető, hogy Engels a marxi kéziratok hagyatékból miért a morgant használta fel: éppen a család kérdése volt az az egyik gondolatkör, amelynek polemikus kifejtésével Engels úgy látta, „borsot törhet Bismarck orra alá” (300.).

•

Nem hisszük, hogy ennek az igen alapos szövegelemzéssel megírt könyvnek megközelítőleg is vázolni tudtuk volna minden fontos és a marxista történetfilozófia rekonstrukciójának feladatát új szempontokkal gazdagító megállapítását; az itt leírtaknál sokkal több van „Az őstörténet aktualitása”-ban. A mű egésze azt bizonyítja, hogy a szerzőt *alapvetően* a marxi történetfilozófiai rendszer rekonstrukciója érdekli itt is csakúgy, mint más műveiben. Ez a célkitűzés túlzás nélkül tekinthető jelentős vállalkozásnak, ugyanakkor a marxista filozófia egyre halaszthatatlanabb feladatának. Ágh Attila könyve értékes hozzájárulás ehhez az ügyhöz; egyrészt a marxi formáció-elmélet első szakaszának, az őstörténetnek a felvázolása révén, másrészt azoknak a módszertani elveknek a leszűrése révén, amelyek segítségével a többi alakulat is úgy írható le, mint az egységes történelmi folyamat része és szakasza.

G. HAVAS KATALIN: „FORMÁLIS LOGIKA”

(Kossuth Könyvkiadó 1973, 334.)

SOLT KORNÉL

Nem régen a modern logika (másként: szimbolikus vagy matematikai logika) magyar irodalmában hézagpótló mű jelent meg, *G. Havas Katalinnak* a címben jelzett könyve. A szerző sokéves egyetemi oktatói munkájának és egyéb tudománynépszerűsítő előadásainak a tapasztalatait felhasználva, olyan logikai kézikönyvet bocsátott közre, amelyet egyaránt haszonnal olvashat a szakember, a logikából vizsgáló egyetemi hallgató és az érdeklődő olvasó.

A könyv a következő fejezetekre oszlik: I. A logika tudományának tárgya. II. Az ítéletek durvaszerkezetének logikája. III. A fogalom. IV. Az ítéletek finomszerkezetének logikája. V. A deduktív rendszerek. VI. A reduktív következtetések. VII. A logikai törvények. — Röviden ismertetjük a mű lényeges tartalmát.

I. A logika tudományának tárgya

A gondolkodás célja: igaz ismeretek szerzése. Igaz ismereten az olyan gondolatot értjük, amelynek a tartalma megfelel a valóságnak. (Az „igaz” fogalmának részletes elemzése nem a logika, hanem az ismeretelmélet feladata. A logika — ebben a tekintetben — az ismeretelmélet megfelelő megoldására támaszkodik.) — A gondolat a nyelvben ölt testet. A szerző kitér a gondolkodás és a nyelv viszonyának a modern szemantika körébe tartozó számos problémájára.

Ebben a fejezetben áttekintést kapunk a logika történetéről is *Arisztotelésztől* napjainkig. A szerző elemzi azokat az okokat, amelyek a matematikai logika kialakulásához vezettek. Megmutatja, hogy a modern formális logika a hagyományos logikánál magasabb szinten alkalmaz szimbólumokat, s hogy e szimbólumok alkalmazásával, minőségileg új használati módjával vált a modern logika valóban korszerű, a hagyományos logikát továbbfejlesztő logikává. „Ezt bizonyítja — írja — először is az, hogy az összes hagyományos logikai következtetési mód érvényességét a megelőző igazolásoknál egzaktabb módon bizonyítja. Másodsor, számos olyan következtetési eljárás érvényességét is igazolja, amelyek a hagyományos logikában fel sem merültek. Továbbá kapcsolatot teremt a logika és a gyakorlati élet, a technika szükségletei között.” (19)

Bemutatja a modern logika egyre bővülő tematikáját. Képet nyújt gyors fejlődéséről. De megmutatja azt is, hogy téves a hagyományos (Arisztotelészen alapuló) logika és a modern logika szembeállítás, az előbbi eredményeinek lebecsülése. A modern logika a hagyományos logika eredményeire támaszkodik. A szerző vizsgálja a *formális* és a *dialektikus logika* viszonyát, kitér azokra a félreértésekre, amelyek ebben a kérdésben tapasztalhatók.

II. Az ítéletek durvaszerkezetének logikája

Vannak elemi és összetett ítéletek. Az ítéleteknek logikai értékük van: azok vagy igazak, vagy hamisak (ti. a kétértékű, ún. „alternáló” logikában). Egy elemi ítélet logikai értéke nem függ más ítélet logikai értékétől. Ezzel szemben az összetett ítéletek logikai értéke komponenseik logikai értékének a függvénye. Ebben a fejezetben az olvasó megismerkedik az igazságfüggvény fogalmával, majd — számos szemléltető példa alapján — a kijelentéskalkulus műveleteivel, amilyenek pl. a negáció, a konjunkció, a megengedő diszjunkció stb. A szerző részletesen foglalkozik az ítéletek közti azonosságokkal. Megvilágítja a logikai formulák három típusának sajátosságait. Ezek: *a) az érvényes formulák (tautológiák), amelyek komponenseik logikai értékétől függetlenül mindig igazak, b) a kielégíthető formulák, amelyeket lehet igazra, de lehet hamisra is interpretálni és c) a kielégíthetetlen formulák (kontradikciók), amelyeket mindig hamisak.*

Bepillantást nyújt az ítéletek durvaszerkezetén alapuló *következtetések* elméletébe. Megmutatja, hogy egy következtetés akkor érvényes, ha az azt kifejező materiális implikáció érvényes formula. Az olvasó mechanikus eldöntési eljárásokat (táblázatos módszer, normálformára-vezetés) ismer meg arra nézve, hogy egy következtetés érvényes-e.

III. A fogalom

Bemutatja a fogalom sajátosságait. (Mi a fogalom tartalma? Mi a terjedelme? Mi értendő a fogalom tartalmának és terjedelmének fordított viszonyán?) A fogalom terjedelmi (extenzionális) sajátosságainak megértése céljából ismerteti az osztályokkal végzett műveleteket, amilyenek pl. a komplementum-, az unió-, a metszetképzés stb. Így válnak érthetővé az összetett fogalmak képzésének különböző módjai. A fogalmak lehetséges kapcsolatait nagyszámú diagram szemlélteti.

Kitér a *predikábilis* és az *impredikábilis* fogalmak problémáira. Egy impredikábilis fogalom nem állítható önmagáról. Pl. a „zöld színű tárgy” fogalma nem zöld színű tárgy. A predikábilis fogalom viszont önmagáról is állítható. Pl. a „tudati jelenség” fogalma maga is tudati jelenség. Ez vezet a következő, Russell-féle antinómiához. Tegyük fel ezt a kérdést: milyen fogalom az „impredikábilis” fogalom? Vajon predikábilis-e vagy impredikábilis? Ha azt válaszoljuk erre a kérdésre, hogy predikábilis, akkor megvan az a sajátossága, amelynek alapján ezt a fogalmat megalkottuk. Ez a sajátossága pedig az, hogy az „impredikábilis”. Tehát: *ha ez a fogalom predikábilis, akkor az impredikábilis.* — Ha viszont azt állítjuk, hogy ez a fogalom impredikábilis, akkor nincs meg az a sajátossága, amelynek alapján a fogalmat megalkottuk. Tehát: *ha ez a fogalom impredikábilis, akkor predikábilis.*

Bemutatja a fogalmak különböző fajait (az általános, az egyedi és az üres fogalmakat; a konkrét és az absztrakt fogalmakat). — Elemzi a *definíció* problémáit (a definíciók típusait, a definíciós hibákat) és a *felosztást*.

IV. Az ítéletek finomszerkezetének logikája

A predikátumlogikában már nem az elemi ítélet a legkisebb egység, hanem magát az ítéletet is tovább bontjuk alanyra és állítmányra. Az elemi ítéletek igazsága annak a függvénye, hogy lehet-e állítani az ítélet alanyáról az állítmányt.

Bemutatja Arisztotelész logikájának egyik legjelentősebb részét, a kategorikus szillogizmust. Az osztálylogika eszközeivel elemzi annak alakzatait és módozatait. Látjuk, hogy a modern logika nem cáfolja, hanem csak továbbfejleszti Arisztotelész tanítását. A szerző megmutatja (*Lukasiewicz* nyomán), hogy miként torzította el a skolasztika az arisztotelési szillogisztikát.

A megfelelő általánosítások után megismerteti az olvasót a predikátumok logikájával és ennek keretében a *relációs* ítéletekkel (mint amilyen pl. a „Júlia szereti Rómeót”, vagy „a Gellérthegy alacsonyabb, mint a Kékes” ítéletek). Kitűnő didaktikai érzékkel, lépésről lépésre haladva, vezeti be az olvasót a logikának abba a nem könnyű ágába, amely a kvantorokat és a kvantorműveleteket (univerzális és egzisztenciális kvantifikáció) tárgyalja.

A predikátumkalkulusban az *eldöntésprobléma* nem megoldott — ellentétben a kijelentéskalkulussal. Vagyis: nincs olyan általános módszer, amellyel a predikátumkalkulus bármely formulájáról el lehetne dönteni, hogy az mindig igaz formula-e (tautológia-e). Bemutatja *Alonso Church* tételét. Vizsgálja ennek a tételnek az ismeretelméleti jelentőségét és cáfolja az idealizmusnak azt a téves nézetét, mintha *Church* tétele az agnoszticizmust igazolná.

V. A deduktív rendszerek

E fejezet ún. *metodológiai* problémákat tárgyal. A metodológia a tudományos rendszerek felépítésének és tételei bizonyításának módszereit vizsgálja. Képet kapunk arról, hogy mi a bizonyítás, melyek annak a sajátosságai, milyen elvek szerint építhetők fel deduktív tudományos rendszerek. — A *bizonyítás* valamely tétel igazságát megalapozó eljárás. Minden bizonyítás *tézisből* és *érvekből* (argumentumokból) áll. A *tézis*: a bizonyítandó tétel. Az *érvek*: a tézist alátámasztó tételek. A bizonyítási eljárás az érvek kikeresésével kezdődik. Érvként tapasztalati tényeket és logikailag megalapozott ítéleteket (axiómákat és definíciókat) lehet felhasználni. — A bizonyítási eljárás második szakasza az a *következtetés*, amely megmutatja az érvek kapcsolatát a tézissel. Az alkalmazott következtetések összességét nevezzük a *bizonyítás formájának*. A bizonyításnál felhasználjuk a helyes következtetéseknek azt a tulajdonságát, hogy ha a premisszák igazak, akkor a zárotétel is igaz.

Ismerteti a direkt és az indirekt bizonyítást, a direkt és az indirekt cáfolatot. (Az indirekt bizonyítás egyik faja az ún. *ellenkezőjével való bizonyítás*. Ekkor a tézis igaz voltát a tézisnek ellentmondó ítélet megcáfolásával bizonyítjuk be.) Megmutatja a bizonyításban előforduló főbb hibákat. (Ilyenek pl. „a tézis felcserélése”, „az alapvető tévedés”, „a körbenforgó bizonyítás”, „a non sequitur” stb.)

Az axiomatikus-formalizált rendszerek elméletének kidolgozása *Frege* munkásságával vette kezdetét. A szerző bemutat több ilyen rendszert (így *Whitehead—Russell*, továbbá *Frege* axiómarendszerét). — A szintaktikai rendszerek jeleknek jelekkel való kapcsolatából kiépített, interpretálatlan rendszerek. — Vizsgálja a deduktív axiómarendszerek tulajdonságait (az ellentmondásmentességet, a függetlenséget, a teljességet). Bemutatja *Kurt Gödel* tételét, amely szerint egyetlen rendszer ellentmondásmentességét sem lehet magán a rendszeren belül bizonyítani, hanem csak egy másik axiómarendszer (egy metarendszer) segítségével.

VI. A reduktív következtetések

A kijelentéskalkulus és a predikátumkalkulus körében egy érvényes következtetés zárotétele — ha a premisszák igazak — szükségszerűen igaz (mindig igaz). Ezzel szemben a reduktív következtetések csak azt igazolják, hogy ha a premisszák igazak, akkor a zárotétel *valószínűleg igaz* (a zárotétel nem lehet szükségszerűen hamis). Hasonló következtetések zárotétele tehát csupán *hipotézis*. A következtetéseknek ez a típusa a tudomány fejlődése szempontjából rendkívül hasznos. A szerző megmutatja, hogy a szillogisztikus (tehát

a logikailag szükségszerű) következtetések mellett ismert nem-érvényes következtetések egy része elfogadható redukzív következtetésként.

Az „induktív következtetés” és a „deduktív következtetés” megkülönböztetése két felosztási alapon, más-más értelemben történhet. Az egyik értelmezés szerint induktív következtetés az, ami logikailag szükségszerű, deduktív következtetés az, ami logikailag nem szükségszerű. Ezen az alapon megkülönböztethetünk logikailag szükségszerű (szillogisztikus) és redukzív következtetéseket. A másik felosztás, ill. értelmezés a következtetés irányán alapszik. A következtetés vagy az egyestől halad az általános felé, vagy az általánostól az egyes felé, vagy a premisszák és a konklúzió az általánosság azonos szintjén helyezkedik el. E felosztásból kiindulva meg lehet különböztetni induktív, deduktív, vagy traduktív következtetést. Az iránya szerint induktív, deduktív vagy traduktív következtetés lehet logikailag szükségszerű, vagy lehet redukzív. A redukzív következtetéseknek tehát van induktív és nem-induktív faja. Az előbbinél a zárótétel általánosabb a premisszáknál, az utóbbiakra ez a tétel nem áll. — Ez a fejezet bemutatja még a *teljes indukciót* (ami nem tévesztendő össze a matematikai teljes indukcióval), a *nem-teljes indukciót* és az *analogikus* következtetést.

VII. A logikai törvények

A könyv utolsó fejezete egyrészt a *mindig-igaz* *ítéletek* természetével foglalkozik, tehát az ún. tautológiákkal. (Ezeknek egy logikai rendszeren belül azért van heurisztikus értékük, mert belőlük — más tételekkel összekapcsolva — új tételek vezethetők le.) Másrészt a formális logika *alaptörvényeivel*, így az *azonosság*, az *ellentmondás* és a *kizárt harmadik* törvényével. Megmutatja a formális logika alaptörvényeinek viszonyát a dialektikus gondolkodáshoz.

*

G. Havas Katalin könyve áttekintő képet nyújt a modern logika jelentős területéről. Közérthetően, kiváló didaktikai érzékkel, élvezetes stílusban, gazdag példaanyaggal illusztrálva, a szemléltetés eszközeit sokoldalúan felhasználva ismerteti meg az olvasót annak a tudománynak számos eredményével, amely napjainkban egyre több szaktudomány területén válik nélkülözhetetlenné. A szerző sikerrel oldotta meg azt a célját, amelyet könyvének előszavában így fogalmazott meg: „A könyv a filozófiában már járatos olvasóhoz azokat a modern logikai ismereteket kívánja eljuttatni, amelyek nélkül ma már aligha lehetséges korszerű filozófiai műveltség. Számít továbbá azokra az olvasókra is, akik a matematikai logika kalkulusait már ismerik.”

Könyvének egyik értéke, hogy az nem „puszta logikát” nyújt, tárgyát nem önmagába zárt „szaktárgyként” kezeli, hanem feltárja a kérdések ismeretelméleti és filozófiai vonatkozásait is. Így — munkáját olvasva — nem valamilyen „afilozofikus logikával” ismerkedünk meg.

A könyv előnyösen egyesíti az elméleti igényességet és a gyakorlati használhatóságot. (A fejezeteket feladatok zárják le, amelyeken az olvasó ellenőrizheti az anyag megértését. Kár, hogy a feladatokhoz nem csatolt megoldást. Ez az önálló tanulás érdekében szükséges lett volna.)

Úgy véljük, hogy a könyv címe nem mindenben fedi a címnél gazdagabb tartalmát. Talán megfelelőbb lett volna a „Modern logika” cím. Ma általában elfogadott az, hogy „formális logikán” a *deduktív következtetések elméletét* értik. Emellett megkülönböztetnek *szemantikát* és *metodológiát*. A könyv széles körben tárgyal szemantikai és metodológiai problémákat. Ezért a „Formális logika” cím (ebből a felosztásból kiindulva) szűknek látszik. — Más felosztásban „formális logikán” a logikának a dialektikus logikán kívüli részét értik. A könyv azonban — a „formális logika” ezen szélesebb értelméből kiindulva is — többet ölel fel, mint amennyit a cím jelez, mert — pl. a fogalmak fejlődésének, a logikai alapelvek sajátosságainak bemutatásánál — bőven tartalmaz a dialektikus logika körébe tartozó fejtegetéseket.

Összegezve: ennek az új logikakönyvnek a tanulmányozása bizonyára hasznos mind a szakemberek, mind az érdeklődő, művelt nagyközönség számára. Egyaránt felhasználható az egyetemi logikaoktatás és az önképzés céljára.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója
Műszaki szerkesztő: Sós Attila
A kézirat nyomdába érkezett: 1974. IX. 15 — Terjedelem: 23,8 (A/5) fv
75.1045 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

GyÖRGY LUKÁCS: The Young Hegel	409
PÉTER KATONA: After 65 Years: The Epistemology of Lenin's 'Materialism and Empirio-criticism'	428
ÁRPÁD VOLCZER: On the Problem of Subject and Object	445
JÓZSEF SELMECZI: A Soviet Philosophical Debate in the Twenties	462
LENKE BIZÁM: Signs of Lenin	478
LAJOS VERECZKEI: On the Responsibility of the „Clerks”. Marginal Notes on Ágnes Heller's Paper „On Instincts”	502
GyÖRGY FUKÁSZ: Some Methodological Problems Concerning the Marxist Concept of Free Time	517
SÁNDOR RADNÓTI: Walter Benjamin's Aesthetics. II.	550
ERVIN ROZSNYAI: History and False Consciousness. II.	578
EMANUIL SZMIKUN: Extensive Quantities, Intensive Quantities and the Function of Sociological Predictions	611
ANDRÁS KOVÁCS: Critique Between Social Science and Critical Philosophy. On Max Horkheimer's Critical Theory	617

REVIEW

ISTVÁN HERMANN: „Experience and Works of Art” by László Mátrai	643
ATTILA ÁGH: „The Ways of Gods” by József Lukács	646
LÁSZLÓ HÁRSING: An Outline of M. Bunge's Philosophy of Science. „Scientific Research” by M. Bunge	648
JÓZSEF GÖNDI: Prolegomena to a Marxist Metaphilosophy. Two New Books by T. Oizerman	659
MÁRTON SZABÓ: The Beginnings of Marx's System of Philosophy of History	673
KORNÉL SOLT: „Formal Logic” by Katalin G. Havas	676

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЕРДЬ ЛУКАЧ: Молодой Гегель	409
ПЕТЕР КАТОНА: Теория отражения в «Материализм и эмпириокритицизм» 65-голетия	428
АРПАД ВОЛЬЦЕР: К вопросу объекта и субъекта	445
ЙОЖЕФ ШЕЛМЕЦИ: Об одной советской философской дискуссии в 20-ы годах	462
ЛЕНКЕ БИЗАМ: Знаки Ленина	478
ЛАЙОШ ВЕРЕЦКЕИ: Об ответственности «грамотных людей.» По поводу статьи Агнеша Хеллера «Об инстинктах»	502
ДЬЕРДЬ ФУКАС: Несколько общих теоритико-методологических проблем марксистского понятия свободного времени	517
ШАНДОР РАДНОТИ: Эстетика Вальтера Бенямина. II.	550
ЭРВИН РОЖНЯИ: История и превратное сознание. II.	578
ЭМАУИЛ СМКУН: Функция экстенциональных и интенциональных количеств и общественных предвидений	611
АНДРАШ КОВАЧ: Между критической общественной наукой и критической философией. О критической теории Макса Горкеймера	617

ОБЗОР

ИШТВАН ХЕРМАНН: Ласло Матрай: «Переживание и произведение»	643
АТТИЛА АГ: ЙОЖЕФ Лукач: «Пути богов»	646
ЛАСЛО ХАРШИНГ: Очерки концепции теории науки Марио Бунге. (Замечания о книге «Научное исследование»)	648
ЙОЖЕФ ГОНДИ: Две книги Т. Ойзермана. (К разработке систематической метафилософии)	659
МАРТОН САБО: О начале марксистской системы философии истории	673
КОРНЕЛ ШОЛТ: Каталин Г. Хаваш: «Формальная Логика»	676

Ára: 36,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.

HA 255

TIZENNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1974 / 6

PÁRTTÖRÉNETHI
INTÉZET
KÖNYVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

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

1974/6

TARTALOM

POSZLER GYÖRGY: Irodalomesztétika és irodalomtudomány (Kísérlet és meditáció alapfogalmak tisztázására)	681
HORVÁTH JÓZSEF: A marxista—leninista filozófia tartalmi struktúrájáról. I.	700
VERECZKEI LAJOS: A tudat vizsgálatának marxista filozófiai alapjairól	725
BALÁZS TIBOR: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig tartó folyamat szerves egység	739
ROZSNYAI ERVIN: Történelem és fonák tudat. III.	763
JÓZSA PÉTER: A film: tükrözés és kommunikáció	791
N. TERTULIAN: Bevezetés Lukács György esztétikájába. II.	808
FÖLDESI TAMÁS: „Egy az igazság” és „oszthatatlan”?	824
FARKAS LÁSZLÓ: Békés egymás mellett élés és ideológiai harc. Reflexiók az 1973. évi Várnai Filozófiai Világkongresszusról	858

SZEMLE

SOLT KORNÉL: Vannak-e „megengedő normák”? (Ellenvetések Georg Henrik von Wrighttel szemben)	868
VEKERDI LÁSZLÓ: Tóth Imre: A nem-euklideszi geometria a szellem fenomenológiá- jában	871
VAS IDA: Ellentmondás a gondolkodásban? Erdei László: Ellentét és ellentmondás a logikában	874
G. HAVAS KATALIN: I. Sz. Narszkij: Dialektikus ellentmondás és ismeretelméleti logika	877

A szerkesztőség címe:

1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

IRODALOMESZTETIKA ÉS IRODALOMTUDOMÁNY

(Kísérlet és meditáció alapfogalmak tisztázására)

POSZLER GYÖRGY

Az egyes tudományágak vagy filozófiai diszciplínák leglényegesebb fogalmainak viszonylag pontos meghatározása és egyértelmű használata, a vizsgálódás határainak, érvényességi körének kijelölése, a más területekkel való érintkezési felületek vagy ütközőpontok körülírása tudományos létkérdés. A definiálás, a következetes alkalmazás és a keretek megvonása nem megmerevedés. Egy tudományág belső, relatíve öntörvényű fejlődése is ismételten a fogalmak újrafogalmazására és a határok módosítására kényszerít. Ahogy az más kutatási területekkel vagy módszerekkel való kölcsönhatás következtében is szükségessé válhat. Így van az irodalomtudomány esetében is. Egyik oldalról a nyelvtudomány XX. századi fejlődése, a nyelvi és stilisztikai ihletettséggel forradalmasodó poétikai-elméleti gondolkodás, az elemzésnek egészen a kvantitatív mérésig terjedő egzaktága, másik oldalról pedig a filozófiai-esztétikai nézőpont fokozottabb érvényesülési szándéka adja fel a leckét. (Legalábbis feltétlenül időszerű az utóbbi igény megfogalmazása.) Emellett egy jelenség meghatározását a közelítés szempontja és metodikája is módosíthatja. A másfajta igény és a különböző összefüggésrendszer eltérő definíciót eredményezhet. Elképzelhető és a kutatásban gyakorlatilag is alkalmazható például az irodalom mibenlétének egy az irodalom és a valóság viszonyának leglényegesebb jegyeire, az irodalmi tükrözés más művészeti ágazatoktól eltérő vonásaira, az irodalom által ábrázolható emberi világ sajátosságaira, az idő és tér az irodalmi műben megnyilvánuló dimenzióira és más formanyelvi specialitásokra koncentrált ágazati esztétikai, az írott vagy élőszóban terjedő művek összességében a szöveg művészi és nem művészi volta, a nyelvi alakulat művészetté szerveződése szerint és a vizsgálódási szempontok történeti alakulásán belül differenciáló irodalomelméleti-történeti és az alkotók és befogadók kapcsolatára építő irodalomszociológiai meghatározása. Az olykori újrafogalmazás igényének és a többfajta definíció létjogosultságának elismerése mellett azonban bármely rendszerezésen vagy szintéziskísérleten belül az egyértelmű fogalomhasználat és elhatárolás elengedhetetlen követelmény.

Az irodalmi mű (vagy minden más műalkotás) vizsgálata három síkon történhet. Háromfajta következtetésrendszer levonására adhat alkalmat. A szaktudományi, adott esetben irodalomelméleti vizsgálódás a műalkotást egyedi organizmusként elemzi, és tartalmi-formai struktúrájának minőségéből szövegelemző és történeti módszerrel vagy a kettő kombinációjával, többnyire induktív alapon magára a műre, a művek rokonítható körére, egy műfajra vagy műnemre, esetleg az irodalmi művek összességére nézve ragadhatja meg az irodalom belső formatörvényeinek egy bizonyos körét. Az ágazati esztétikai, irodalomesztétikai analízis az adott irodalmi műben vagy a művek egy csoport-

jában a művészet általános törvényeinek különös irodalmi megjelenési formáit, az esztétikai kategóriák irodalmi variánsait kutatja. Ezáltal az irodalmi ábrázolás legfőbb törvényeinek, az egyes műnemek alapvető jellegzetességeinek a más művészeti ágazatokkal vagy más műnemekkel való párhuzamba állítása alapján, a deduktív kiindulópontot induktívval ötvöző megközelítésére tör. Az általános esztétikai vizsgálódás pedig az egyes irodalmi műben is a minden művészetre jellemző, közös vonásokat kutatja. Az esztétikai kategóriáknak, a valóság és a műalkotás viszonyának, az érzéki megjelenítés minőségének, a művészi megismerés és ábrázolás folyamatának, az objektum és a szubjektum közötti viszonylatrendszer alakulásának a törvényszerűségeire ügyel. Így következtetéseiben is a művészet általános, nem az egyes művészeti ágazat különös és az adott műalkotás egyedi sajátosságainak a definiálását cálozza.

A vizsgálódás három síkja — ha vegytiszta formában ritkán is jelentkezik — az absztrakció különböző szintjeinek lehetőségét jelöli. Éppen ezért a tudomány elméleti rendszerezésében, a fogalmak hierarchiájának kialakításában világosan elhatárolandó egymástól. A művészeti jelenségek gyümölcsöző vizsgálatát csak a különböző szintek elhatárolása, az érvényességi kör, a módszerek és a fogalomkészlet definiálása eredményezheti. Ez lehetővé teszi a három sík, három fogalomkészlet és három módszertan egymásra épülő szisztémájának megkonstruálását. A síkok összekeveredése, a határok bizonytalanná válása terminológiai következetlenséget szülhet, és a különböző szintű és érvényességi körű általánosítások egymás mellé állításával a műalkotás rétegeinek feltárását és megértését is megnehezíti.

A középső sík, a filozófiai esztétika ágazati része, az ágazati esztétikai vizsgálódás mibenléte és terepuma különösképpen problematikus. Az effajta vizsgálódás létjogosultsága is bizonyításra szorul. Az általános esztétikai gondolkodás ugyan feltételezi e sajátos diszciplínát. Problémakörét és határait is többé-kevésbé kijelöli. A szaktudomány azonban egyes kérdéseit a maga körébe vonva, azokat saját módszerével és fogalomkészletével vizsgálja. A problémák más részét figyelmen kívül hagyja. Ezért szükséges a filozófiai esztétika és a szaktudomány metszéspontján elhelyezkedő irodalomesztétika létét, vizsgálódási köre és módszere kialakításának igényét bizonyítani. Ezt a bizonyítási eljárást az általános esztétika és az irodalomtudomány szempontjából is megalapozni.¹

AZ ESZTÉTIKÁTÓL AZ IRODALOMTUDOMÁNYIG

Az esztétika történetének klasszikusai az egyes művészeti ágazatok sajátosságainak filozófiai szintű elemzését, az ágazati esztétikai gondolkodást mindig is az esztétika részeként kezelték. A vizsgálódások differenciálódásával párhuzamosan az ágazati esztétikai és speciálisan irodalomesztétikai kérdések körét is egyre inkább elhatárolták, és a módszereket is körvonalazták. (Még akkor is, ha ez a törekvés elméletileg és módszertanilag körülhatároltan, „vegytiszta” módon — mint ahogy ezt később még érintjük — csak Hegelnél jelentkezik.)

¹ Az alábbi összegezés korántsem a kérdés akárcsak viszonylagos teljességre is törekvő történeti áttekintése, hanem csupán néhány jellegzetes tendencia összefoglalása.

dimenzióon belül és azzal együtt megvalósuló térbeliség, és az akusztikum érzéki síkja mellett érvényesülő vizualitás problémája világosan körvonalazódik. Ezzel pedig nemcsak az irodalomesztétika tárgya határolódik el egyre jobban, hanem módszere, a más művészeti ágak sajátosságaival való összevetés metodikája is kezd kikristályosodni.⁴

Az irodalomesztétika módszertana, tárgyköre, az irodalomtudományhoz való viszonya és egy irodalomesztétikai gondolatmenet felépítésének a lehetősége teljesebben rendszerezve Hegel szintézisében körvonalazódik. Hegel az egyes művészetek rendszerében az ágazatok helyét alapvetően történeti szempont, a művészeteknek az eszme megjelenítésének fokozataiban dokumentálódó fejlődését követve, és ennek alárendelten az érdekelt érzéki szféra és a felhasznált konkrét anyag minősége által determinált ábrázolási lehetőségek szerint határozza meg. A rendszer megkomponálásában, az építészettől az irodalomig terjedő skálán a legjellemzőbb jegyeket az egymással való állandó összevetés alapján vázolja fel. Közben hivatkozva az egyes művészetekkel fogalakozó tudományok által felhalmozott hatalmas, speciális ismeretanyagra, vizsgálódási körét, azaz az ágazati esztétika illetékességi szféráját is körülírja: „... célunkon belül egyáltalán nem is az a fontos — állapítja meg az irodalomesztétikára is érvényesen —, hogy művészeti ismereteket tanítsunk s tudós történeti adatokkal hozakodjunk elő, hanem csupán az, hogy filozófiailag megismerjük a dolog lényeges, általános szempontjait, és vonatkozásukat a szépnek eszméjére, amint az megvalósul a művészet érzéki közegében. S ebben a célban végül is nem zavarhat bennünket a művészi alakulatoknak előbb jelzett sokoldalúsága, mert e sokféleség ellenére itt is magának a dolognak fogalomszerű lényege a vezető szempont. . . Ezeknek az oldalaknak a felfogása és filozófiai kifejtése az a feladat, amelyet a filozófiának teljesítenie kell.”⁵

Az irodalom filozófiailag leglényegesebb oldalait, ágazati esztétikai jellegzetességeit, a szépségnek — azaz a legfontosabb esztétikai kategóriának — az irodalomban való jelentkezési formáit vizsgálva határozza meg Hegel. Így jut el a következtetéshez: az irodalom a zenére jellemző szellemi bensőségnek a képzőművészethez hasonló objektív világgá való kiteljesítésével e két ágazat sajátosságait szintetizálja. Ábrázolását időben valósítja meg anélkül, hogy térben korlátozott lenne. A nyelv által minden valóságjelenség megjelenítésére tör. Mivel voltaképpen anyaga a képzelet, a belső szemlélet, anyagi-technikai kötöttsége a legkisebb, és ezáltal olyan „általános művészetté” válik — egyben a művészi szféra végpontjává is, ahonnan a szellem továbblép a tiszta fogalmiság felé —, amely az emberi szellemi tartalmakat a legteljesebben szóaltatja meg. Ha pedig a költészet anyaga az ember nyelvileg rögzíthető gondolat- és képzeletvilága, vagyis az anyag megjelenési formája a nyelv, magja pedig a költői szintre emelkedő képzet és képzelet, akkor az irodalom specifikumait elsőrendűen a költői képzelet és gondolkodás és a mindennapi „próza” gondolkodás és a költői nyelv és a mindennapok nyelve közötti különbségen át lehet megközelíteni. Ezért indul Hegel irodalomesztétikai gondolatmenete költészet és „próza” elválasztásával, hogy a költői-nyelvi kifejezés kérdésein keresztül eljusson a három műnem legfontosabb formáló elveinek, fejlődéstörvényeinek és fő reprezentánsainak meghatározásához. Ezzel pedig Hegel rendszerében ki is alakul egy zárt irodalomesztétikai koncepció.⁶

⁴ Vö. Lessing: Laokoón. Hamburgi dramaturgia, Akadémiai, 1963, 128—133., 139—145.

⁵ Hegel: „Esztétika”, II, 204.

⁶ Vö. Hegel: „Esztétika”, II, 185—204.; III, 172—441.

Arisztotelész „Poétiká”-jában a vizsgálódás három síkja, a mű alapozó-összefoglaló jellegéből következően, együttesen, differenciálatlanul és egymás mellett jelentkezik. A nagy görög gondolkodó az általános esztétika legalapvetőbb kategóriáit körvonalazza, amikor vázolja a művészi ábrázolás mimetikus jellegét, és az általánosra és a megtörténhetőre irányuló művészi mimézist elválasztja az egyesre és a megtörténtre vonatkozó történetírástól. Ugyancsak a legáltalánosabb esztétikai törvényszerűségek síkján mozog a félelem és a szánalom egységén alapuló katartikus hatás elméletének megfogalmazásával, az emberi mértéken nyugvó szépség teóriájával és a művészi igazságnak a valószínűsíthető lehetetlenség és a hihetetlen lehetőségesség szembeállításán át történő megközelítésével. Ugyanakkor a tragédia hat építő elemének és a bonyodalom és a megoldás szerkezeti komponenseinek az elválasztásával, a tragédia különböző típusainak az elhatárolásával és a magasstos jellemet ábrázoló tragédia és az alacsonyabb rendű tulajdonságokat megjelenítő komédia műfajának szembeállításával az irodalomelméleti vizsgálódás tereumát és módszereit körvonalazza. Amikor azonban az ábrázolás tárgya, mikéntje és eszközei szempontjából különbséget tesz az egyes művészeti ágazatok között, már az ágazati esztétikai vizsgálódás fő problémáit jelöli meg. És két részterületen, az epika és a dráma, konkrétan az eposz és a tragédia terjedelem, kompozíció, emberábrázolás, utánzási mód és formai eszközök alapján történő összehasonlításában és a drámai ábrázolás — annyiszor félreértett — hármas-egységének tételében példáját is adja az irodalomesztétikai elemzésnek.² (Amennyiben a műnemek alapvető ábrázolási sajátosságainak meghatározása jellegzetesen irodalomesztétikai kérdés.)

Az ágazati esztétikai gondolkodás érdekes megközelítését adják Leonardo da Vincinek a festészet és a költészet különbözőségéről kifejtett nézetei. A festményt látható költeménynek és a költeményt hallható festménynek tekintő reneszánsz mester a megvalósulás érzéki szférája szerint tesz különbséget a két ágazat között. Mivel a látást a hallásnál magasabb rendű érzékelésnek tekinti, és a térben kiterjedő test irodalmi ábrázolásának tényleges törvényeit nem elemzi, egyetlen lehetőségnek a különböző vonások statikus, időben egymást követő, a képzőművészet módján egységes vízióvá nem egyesíthető felsorolását látja, a két művészeti ág között a festészet javára állapít meg értékkülönbséget.³

A vizuális és akusztikus szféra, a térbeli és időbeli dimenzió Leonardo által is felismert különbségét magasabb szinten veti fel Lessing „Laokoón”-ja, és egyben a képzőművészeti és irodalmi ábrázolás érvényességi körének meghatározására tesz nagyvonalú kísérletet. Lessing egyértelműen a térben megvalósuló testet és az időben kibontakozó cselekményt tekinti a képzőművészet, illetőleg az irodalom érvényességi területének. Ezzel a térbeliséghez a vizualitás, az időbeliséghez az akusztikum érzéki szféráját párosítja. Emellett a „termékeny pillanat” fogalmának kidolgozásával megmutatja a térbeli ábrázolás időbeli tágításának lehetőségét. A tárgy-leírás cselekménnyé oldásának, és a leglényegesebb érzéki tulajdonságok egy-egy jelzővel való felvillantásának homéroszi módszerét elemelve pedig az irodalmi térábrázolás és a belső szemléleten alapuló irodalmi vizualitás kérdését közelíti meg. Így Lessing gondolatmenetében az irodalomesztétika néhány tényleges kérdése, az elsőrendű idő-

² Vö. Arisztotelész: „Poétika”, Magyar Helikon, 1963.

³ Vö. Leonardo da Vinci: „Tudomány és művészet”, Magyar Helikon, 1960, 82—87.

Nyilván közvetlenül Hegel inspirációjára alakul ki Belinszkij alapvető poétikai tanulmányában és Erdélyi Jánosnak az egyetemes irodalomtörténet összegezését előkészítő alapvetésében egy sajátos irodalomesztétikai vagy legalábbis a különböző absztrakciós szinteket elválasztó megközelítési mód. Belinszkij is a hangban és szóban kifejeződő képet és képzetet tekinti a költészet anyagának, és ezért minősíti az irodalmat az összes művészeti ágazatok tulajdonságait ötvöző-szintetizáló általános művészetnek. A műfajokat pedig egymással való állandó összehasonlítással, az alkotó szubjektum és objektív külvilág viszonya alapján határolja el — ugyanúgy, mint Hegel. És ezzel valójában csupán a leglényegesebb sajátosságokat ragadja meg az ágazati esztétikai absztrakció szintjén. Erdélyi János ugyancsak az anyagnak és a szellemnek a tökéletes egységét keresi a nyelvi művészetnek felfogott irodalomban, amelynek végső funkciója, hogy nyelvi alakban hozza felszínre „az igazságot mint szépséget”. E mellett a speciálisan az általános esztétikától az irodalomesztétika felé haladó megközelítés mellett Erdélyi utal arra is, hogy az irodalom vizsgálatában a hangsúlyt a tartalomra, a nyelvre vagy a formára lehet helyezni. Ezzel — ha nem is Hegel határozottságával — az elemzés különböző szempontjainak és szintjeinek, egy általános esztétikai, egy nyelvi-stilisztikai és formális megközelítésnek a lehetőségét jelöli a magyar gondolkodó.⁷

Kifejezetten irodalomesztétikai szempontok érvényesülése jellemzi a fiatal Lukács Györgynek az irodalomtörténetírás elméletéről, tehát egy sajátosan irodalomtudományi kérdéstről írott tanulmányát.⁸ Lukács az irodalom életformájában és fejlődésében az általános esztétikai determináltságot hangsúlyozza, és az esztétika és a szociológia kölcsönhatásán nyugvó irodalomtörténetírástól az egyes esztétikai kategóriák árnyaltabb meghatározását várja. Azaz feltételezi a szaktudományi és az esztétikai vizsgálódás szoros összefonódását. Ebben a koncepcióban az esztétika kategóriarendszere az irodalmi jelenségek definiálásának, értékük meghatározásának egyik bázisa. A történelmi folyamat pedig a formának, a hatásnak és a stílusnak, azaz az esztétika, a szociológia és az irodalomtörténet fő kategóriáinak együttes vizsgálatából bontakozik ki.

Az általános esztétika, az ágazati esztétika és a művészettel foglalkozó szaktudomány megközelítő, az irodalom esetében is használható elhatárolását adja Szigeti József kézikönyve.⁹ Szigeti gondolatmenete világosan feltételezi az ágazati esztétika létét. Feladatául az általános esztétikai kategóriák ágazati megvalósulásának vizsgálatát és az egyes művészetek virágkorainak tanulmányozása alapján a leglényegesebb ágazati formálási elveknek a meghatározását jelöli meg. A művészetek ágazati esztétikai rendszerezésében Szigeti összegezése egy irodalomesztétikai gondolatmenetnek a leglényegesebb vonásokra, a nyelvi anyaghoz és a belső szemlélethez való kötöttségre utaló lakonikus vázlatát is tartalmazza. Tézisszerű összefoglalása részletesebb kibontásra és az irodalomelmélet és az irodalomesztétika összefüggésének csak futólag érintett kérdésében konkretizálásra és továbbvitelre vár.

⁷ Vö. Belinszkij: „A költészet felosztása műfajokra és ágakra”, *Esztétikai szemelvények, Művelt Nép*, 1955, 143–158. és Erdélyi János: *Egyetemes irodalomtörténet; „Válogatott művei”*, Szépirodalmi 1961, 575–585.

⁸ Vö. Lukács György: *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez; „Művészet és társadalom”*, Gondolat 1968, 31–57.

⁹ Vö. Szigeti József: „Bevezetés a marxista—leninista esztétikába”, *Kossuth*, 1971, 7–23., 301–353.

Az irodalomtudománytól az esztétikáig vezető út rögzesebb, nehezebben járható. A szaktudomány álláspontja az ágazati esztétikai vizsgálat jogosultságának kérdésében korántsem egyértelmű. A szakirodalom egy része nem számol az irodalmi elemzés e síkjának lehetőségével. Speciális szempontjait és módszereit vagy a magáénak tekinti, és ezzel a három absztrakciós sík különbségét eltünteti, esetleg figyelmen kívül hagyja, vagy több-kevesebb okkal vitatja is.

Hagyományos nemzeti irodalomtörténetírásunk elméleti alapvetéseiben az ilyen szempontú vizsgálódás jóformán nem szerepel. Horváth János, polgári irodalomtörténetírásunk legnagyobb alakja, nagyszabású szintézisének teoretikus bevezetésében bírálja ugyan elődeinek tisztán nemzeti-történeti indítású fogalomkészletét és periodizációs rendszerét. A látókört azonban nem az esztétika felé szélesíti, hanem „önelvű” rendszerezési alapot keresve létrehoz egy az író és olvasó viszonyára figyelő szociológiai fogantatású irodalomfogalmat. A fejlődést pedig az irodalmi ízlés és az irodalmi tudat változásával méri. Végeredményben tehát készülő szintéziséhez olyan kategóriarendszert alakít, amely az esztétika értékelő szempontjait és módszereit kirekeszti magából. A Horváth elméletét továbbfejlesztő és a szellemtörténet jellegzetes világnézeti és tudományos pozíciójából meghaladó és újrafogalmazó Thienemann Tivadar pedig csupán a szellemi önfejlődés elvét építi be konzervatív elődje rendszerébe. Az író, az olvasó és a könyv Horváth által „irodalmi alapviszonynak” nevezett kölcsönhatását kíséri végig történelmi alakváltozásaiban.¹⁰

Az irodalomesztétika szempontjainak mellőzésével szemben a frissebb szakirodalomra — hazaira és nem hazaira egyaránt — az álláspontok sokfélesége jellemző. Az egyik világosan elhatárolható tendenciában a szakesztétikai nézőpont elkülönül a szaktudománytól, vagy legalábbis annak alárendelten, mellékes mozzanatként jelenik meg. Anélkül azonban, hogy ezt az elkülönülést a rendszertani következtetések levonása, az absztrakciós síkok elválasztása követné. Így is születik néhány rendkívül lényeges felismerés.

Például: Klaniczay Tibor irodalomtudományunk történetét vizsgálva jut el egy fontos disztinkcióhoz. Szembeállítja a Gyulai Páltól Riedl Frigyesen át Horváth Jánosig, sőt bizonyos értelemben a marxista Révai Józsefíg húzódo nemzeti szempontú, erkölcsi-politikai fogantatású irányzatot az Erdélyi Jánostól, Péterfytól és Lukácstól képviselt filozófiai-esztétikai felfogással. Más összefüggésben pedig különbséget tesz Lukács filozófiai-esztétikai, Horváth nemzeti-irodalomtörténeti és Szerb Antal kritikai-esszéista irányzata között.¹¹ Max Wehrli sokat használt összegezése az irodalmat esztétikai jelenségként, a nyelv művészeteként elemzi. Wellek és Warren közismert kézikönyve alapvetően nyelvesztétikai szempontokkal indít. A nyelv sokjelentésű volta, asszociációgazdagsága, expresszivitása, érzékletessége, képszerűsége, kifejezőereje, a hangzásban megnyilvánuló szimbolika alapján tesz különbséget a költészet, a tudomány és a hétköznapi közlés nyelvi formája között. Wolfgang Kayser egy szöveg irodalmiságát, művészetté való szerveződését a nyelv rend-

¹⁰ Horváth János: „Magyar irodalomismeret”, Minerva, 1922, 187—207.; Thienemann Tivadar: „Irodalomtörténeti alapfogalmak”, 1931, Minerva Könyvtár.

¹¹ Vö. Klaniczay Tibor: Polgári örökség és marxista irodalomtudomány. A magyar irodalomtudomány a felszabadulás után; A „Marxizmus és irodalomtudomány” c. kötetben. (Akadémiai, 1964) 9—36., 247—275.

szerjellegetében, az önálló tárgyiasság létrehozásában keresi. Henryk Markiewicz pedig az általános esztétikai kategóriák irodalmi érvényesülését az értékelés egyik lehetséges szempontjának tekinti.¹²

Az a tény azonban, hogy az ágazati esztétikai szempontok nem szerveződnek rendszerre, a vizsgálódás három absztrakciós lehetősége nem válik el, két következménnyel jár. Egyrészt az irodalomelmélet terrénuma megnő, és az irodalomesztétikát is magába foglaló diszciplínává válik. Másrészt pedig olykor az általános esztétika is szinte eltűnik a horizontról, és problémái úgy jelentkeznek mint szaktudományi kérdések. Azaz a vizsgálódási szempontok egybeolvadnak.

Az irodalomelmélet súlyának megnövelése, az irodalommal kapcsolatos minden teoretikus és esztétikai problémát magába foglaló értelmezése jóformán az egész szakirodalomban általános.

Rendkívül sokatmondó Wehrli álláspontja. Csupán az elmélet terminológiáját használva lényegében eljut ágazati esztétika és irodalomelmélet különbségének felismeréséhez, amikor feltételezi egy olyan irodalomelmélet létét, amely az irodalomtudományon belül foglal helyet, és az írói jelenségekből leszűrt elvek rendszerét, az alkotói folyamat, a mű és a megértés elemzését tartalmazza. Szemben azzal a másfajta irodalomelmélettel, amely az írásművészet átfogó, „filozófiai megalapozású” esztétikája, az írói széppel foglalkozó tudomány, azaz a voltaképpen irodalomesztétika. Csakhogy emellett maga a svájci tudós állapítja meg, hogy az irodalomelmélet és a filozófiai jellegű esztétika kapcsolata a szakirodalomban korántsem fűződött szorosra.¹³

Szaktudományi síkon pontosan fogalmaz és definiál Wellek és Warren szintézise. Elválasztja az irodalomelméletet, a konkrét művet elemző kritikát és a művek időbeli egymásutánját tanulmányozó irodalomtörténetet. Az irodalomelméletet azonban nemcsak a kritika és az irodalomtörténet teoretikus megalapozásának tekinti, hanem az irodalom általános princípiumait és kritériumait vizsgáló diszciplínának is. Ezzel pedig lényegében az irodalomesztétika egész terrénumát — ennek az absztrakciós síknak az említése nélkül — az irodalomelmélet részévé nyilvánítja. Az irodalom vizsgálatának legátfogóbb rendszere Kayser felfogásában is a szaktudomány. Markiewicz pedig az irodalomesztétikát lényegében részszempontként vizsgálja a minden teoretikus kérdést összegező elméleti irodalomtudományon belül.¹⁴ Az irodalomelmélet területének megnövelése Wehrlinél érkezik el végső rendszertani konzekvenciáihoz, amikor is ezt az általa rendszertanilag nem pontosan körülírt diszciplínát közvetlenül, szinte minden áttétel nélkül besorolja a „széptannak” értelmezett esztétika körébe. Amikor pedig arra utal, hogy a sajátos irodalmi szépség meghatározása a más művészeti ágazatokkal való összehasonlítás útján közelíthető meg, ezt az igen lényeges metodikai felismerést nem emeli az ágazati esztétika szintjére, hanem megtartja az összehasonlító művészettudomány síkján.¹⁵

Ezek a tendenciák nem idegenek a hazai szakirodalomtól sem. Egy didaktikai céllal készült összegezésünk, sok finom elhatárolás és definíció

¹² Vö. Max Wehrli: „Általános irodalomtudomány”, Gondolat, 1960, 53—57.; Wellek—Warren: „Az irodalom elmélete”, Gondolat, 1972, 25—39.; Henryk Markiewicz: „Az irodalomtudomány fő kérdései”, Gondolat, 1968, 7—39., 266—288.; W. Kayser: „Das sprachliche Kunstwerk”, Francke Verlag, Bern—München 1969, 11—24.

¹³ Vö. Wehrli, i. m. 53—54.

¹⁴ Wellek—Warren, i. m. 54—66.; Kayser, i. m. 11—24.; Markiewicz, i. m. 7—39., 266—288.

¹⁵ Wehrli, i. m. 53—57.

mellett, az alapvető rendszertani kérdéseket a művészettudomány és a művészet legátfogóbb problémáival foglalkozó művészetfilozófia (esztétika) elkülönítése útján közelíti meg. Ezen belül hangsúlyozza az ágazati vizsgálódás létjogosultságát, de egyrészt egyenlőségjelet tesz az egyes művészetek szaktudományi vizsgálata és az ágazati esztétika közé, másrészt pedig az irodalomelméletet az irodalom vizsgálatának legátfogóbb teóriájaként értelmezi. Kimarad az irodalom ágazati esztétikai vizsgálatának lehetősége a kifejezetten a szakdiszciplínák elhatárolására és a fogalmak tisztázására törő — és azt sok szempontból el is végző — irodalomból is. Másutt pedig — egy merev deduktív-dogmatikus módszerre utalva nem is joggal — az esztétika és az irodalomelmélet összekapcsolásától, a kettő közötti közvetítő mezőben elhelyezkedő irodalomesztétikától való idegenkedés nyilvánul meg.¹⁶

Lényegében ezeknek a megközelítési módoknak az összegezése a „Magyar Irodalmi Lexikon” gesztusa, amely — nem kerülhetvén meg a rendszertani problémákat — „Irodalomelmélet” címszavában általános irodalomelmélet néven az irodalomtudomány alá sorolja be, annak részeként fogja fel az általános esztétikai kategóriák irodalmi megjelenésének vizsgálatát. Azaz az irodalomesztétika érdekszférájának egy jelentős részét.

A régebbi szakirodalomban érdekes módon egy ponton felbukkan az absztrakció különböző szintjeinek a világos elhatárolására való törekvés, anélkül azonban, hogy az egymásra építettség, az összefüggések és kölcsönhatások rendszere egyértelműen megfogalmazódna. Tolnai Vilmos egykori összegezése — amelynek egyébként nem jellemzője a magasabb teoretikus igényesség — ad erre példát. Tolnai pontosan körülírja az általános esztétika illetőségi körét, és felveti a legátfogóbb kategóriák a nyelvi művészetre való alkalmazásának, a műfajok lélektani feltételei és fejlődéstörtvényei kutatásának, azaz egy sajátosan irodalomesztétikai vizsgálódásnak a gondolatát. Ugyanakkor ezt csak értékelési szempontnak tekinti az irodalomtudományon belül, anélkül hogy a megközelítés különböző voltát, irodalomesztétika és irodalomtudomány eltéréseit felismerné.¹⁷

Az irodalomelmélet terrénumának oly mértékű megnövelését, amely már nemcsak az irodalomesztétikát, az ágazati vizsgálódást szívja fel magába, hanem az általános esztétikát is szinte nemlétezőnek tekinti, problémaköreit sajátjának vallja, teoretikusan Markiewicz vezet be, amikor utal az irodalomelmélet fogalmának legszélesebb, az általános esztétika kategóriáit is magába foglaló értelmezésének lehetőségére.¹⁸

Az esztétika létének indirekt megkérdőjelezése, problémaköreinek a szaktudományba való besorolása, legalábbis a különböző absztrakciós síkok egybeolvasztása a hazai szakirodalomban is jelentkezik. Egy jellegzetes felfogás szerint az irodalomelmélet feladata az irodalom mibenlétének, irodalom és társadalom, irodalom és nemzet, irodalom és közönség viszonyának, az irodalom a felépítményben és a művészetek között elfoglalt helyének és az irodalomnak mint nyelvi műalkotásnak az elemzése. Holott az irodalom és a kulturális felépítmény viszonya általános esztétikai kérdés. Az irodalom helye a művé-

¹⁶ Vö. Barta János—Kardos László—Nagy Miklós: „Bevezetés az irodalomelméletbe és az irodalomtudományba”, Egyetemi jegyzet, Tankönyvkiadó, 1966, 23., 44.; Nyíró Lajos: „Irodalomelmélet — Korszerű művészet”, Magvető, 1967, 192—215.; Miklós Pál: „Olvasás és értelem”, Szépirodalmi, 1972, 37—64.

¹⁷ Vö. Tolnai Vilmos: „Bevezetés az irodalomtudományba”, Budapest 1922, 59.

¹⁸ Markiewicz, i. m. 13.

szetek között és az irodalomnak mint nyelvi alkotásnak a vizsgálata irodalom-
esztétikai probléma. Csupán az irodalom és nemzet összefüggésének elemzése
sajátos irodalomelméleti feladat, és az irodalom mibenléte közelíthető meg
ágazati esztétikai és elméleti oldalról egyaránt.

Egy másik megközelítés pedig olyan jellegzetesen általános esztétikai kér-
déseket mint az irodalom társadalmi funkciója, az irodalmi mű és a valóság
viszonya, az írói egyéniség tükröződése az irodalmi műben és a tartalom és
forma dialektikája az irodalomelmélet körében von és szaktudományi problé-
maként kezel.¹⁹

Általános esztétika és irodalomelmélet közvetlen egybekapcsolása jellemzi
nem egy ponton Welles és Warren kézikönyvét is, megmutatva a határok fel-
oldásának közvetlen következményeit éppen az irodalom fogalmának meg-
határozásában, illetőleg e meghatározás elégtelenségében. A két amerikai szer-
ző sokoldalú vizsgálódás után az irodalom legfőbb jellemzőjét — nem a többi
művészet, hanem a nyelvi alakulatok, szövegek felől közelítve — a valóság
tényeinek sajátos átköltésében, azaz a fikcióban, funkcióját pedig az igazság
és szépség összeegyeztetésében, legfőképpen azonban az önmagához való hűség-
ben látja. Holott a valóság művészi átlényegítése és a művészi igazság és az
esztétikum, adott estében a szépség összefüggése nem az irodalomra mint a
művészeti ágazatok egyikére jellemző specifikum, hanem általában minden
művészi megjelenítés lényegjegye. Ilyenformán pedig az irodalomnak mint egy
sajátos, a többitől eltérő művészet speciális vonásainak a megragadása, azaz
lényegének pontos definiálása helyett csupán az irodalom művészet voltát
sikerült bizonyítani. Hasonló módon az ábrázolt valóság fiktív volta, azaz az
átköltés-átlényegítés felől közelít az irodalom meghatározó jegyeihez Markie-
wicz is.

A határok eltörlése, a módszertani tisztázatlanság, a koncepció némileg
eklektikus jellege és az esztétikai szempontoknak a periférikus szerepeltetése
Welles és Warren szintézisében végeredményben odavezet, hogy az irodalmi
mű mibenléte és létformájának az általános fogalmak és normák művészi
megjelenítésén, a közösségi ideológián, az egyéni élményen és a nyelvi struktú-
rán nyugvó meghatározásában — minden elhatárolási törekvés ellenére — fi-
lozófiai, általános esztétikai, etikai, lélektani és irodalomesztétikai szempontok
messzemenően keverednek.²⁰

Érdekes módon azonban a legutóbbi évek hazai szakirodalmának éppen
legsaktudományibb jellegűnek tűnő kísérleteiből nyílik út az irodalomesz-
tétikai megközelítés, a szakesztétika és a szaktudomány egymás mellett élése
és szintézise felé. Olyan vizsgálódások ezek, amelyek az irodalmi mű nyelvi
anyagának és a szöveg teljes struktúrájának elemzésével az alkotás esztétikai
minőségeinek és a tartalom és forma dialektikájának mélyebb feltárására
törnek. Egyrészt a hagyományos történeti-genetikus és az újabb szövegelemző
módszerek összhangjával közelítenek a valóság irodalmi megjelenítésének ága-
zati esztétikai specifikumaihoz. Másrészt pedig az esztétikum irodalmi megje-
lenítési formáit követik nyomon az egyszerű nyelvi közléstől az irodalmi nyelv
és struktúra mozzanatain át egészen az egyes irodalmi műfajok egymástól
eltérő nyelvi-költői koncentráltságáig. Vagy éppen egyes irodalmi műelemzé-

¹⁹ Vö. Barta János—Kardos László—Nagy Miklós „Bevezetés. . .” és Nyíró Lajos
„Irodalomelmélet — Korszerű művészet” idézett helyeit.

²⁰ Vö. Welles—Warren, i. m. 25—54., 207—231.; Markiewicz, i. m. 39—51.

sek által keresik általános művészeti kategóriák (például: népiség, tipizálás) irodalmi formáit vagy újfajta értelmezésének lehetőségét.²¹

Végül összefoglalóan megállapítható, hogy az általános esztétikai gondolkodás feltételezi az irodalomesztétika létét, körvonalazza tartalmát és megközelítőleg módszertanát is. Az irodalomtudományi szakirodalom álláspontját azonban erős differenciáltság jellemzi, amelynek skálája a jóformán teljes kirekesztéstől a szempontok ötvözési kísérletén át a fogalmak elhatárolására való törekvésig és a tudományos gyakorlatban megvalósuló szintéziséig terjed.

AZ IRODALOMESZTÉTIKA TÁRGYA

Az irodalomesztétika tárgyának, érvényességi körének, határainak és egyedi módszerének megjelölésében meghatározó erejűek azok a gondolatok, amelyek az általános esztétika klasszikusainál több-kevesebb egyértelműséggel megfogalmazódnak, és az irodalomtudományban — ha elszórtan és gyakran kifejtetlenül is — benne rejlenek. A fő kérdéseket Arisztotelész jelöli meg: mit, hogyan és milyen eszközökkel ábrázolnak az egyes művészeti ágak — ezek az ágazati esztétikának, így az irodalomesztétikának is az alapproblémái. Ezek differenciálják a művészet szféráját viszonylag önálló és öntörvényű ágazatokra. A határookra nézve Hegel ad eligazítást. Az ágazati esztétika tárgya az egyes művészetek fogalomszerű lényegének filozófiai szempontú vizsgálata és a szépség, azaz nyilván általában az esztétikum megvalósulásának figyelemmel kísérése különböző művészeti ágak érzéki közegében. A módszer klasszikus példáit Hegel mellett Leonardo és Lessing nyújtják, amikor az ágazatok mibenlétét és speciális törvényszerűségeit a más művészetekkel való párhuzamba állítás és összehasonlítás eszközeivel közelítik meg. Ennek a tárgymegjelölésnek, határmegvonásnak és módszertannak a szaktudomány megközelítésmódja nem mond ellent. Egyes részmegállapításaival közvetlenül, ellentmondásaival pedig olykor közvetetten éppen létjogosultságát bizonyítja. Az esztétikai és az irodalomtudományi megközelítésből egyaránt világgossá válik: az irodalomesztétika az esztétikai gondolkodás speciális része, egy a művészetek törvényeit vizsgáló ágazati esztétikák sorában. Mint ilyen filozófiai jellegű diszciplína. Tárgyával és módszerével átmenetet képez a művészetek legáltalánosabb kérdéseit vizsgáló esztétika és az irodalom részletproblémáit feltáró irodalomtudomány között. Tehát elsődlegesen az általános esztétikai törvények megvalósulását keresi az irodalom művészi közegében, hogy választ adhasson a mit, hogyan és milyen eszközökkel arisztotelészi kérdésére.

Minden művészeti ágazat a valóságról alkotott vízióját különleges művészeti anyagban valósítja meg. A műalkotást ebből az anyagból építi fel. Ezért az anyag minősége nemcsak formanyelvét — az anyag és a formálási eszközök összességét —, hanem ábrázolási lehetőségeit, határait, bizonyos egyszerűsítéssel még tematikáját is befolyásolja. Ilyenformán az ágazati esztétikai gondolkodás logikus módon az adott művészeti ág anyagának esztétikai szempontú vizsgálatával kezdődik. Így válik az irodalomesztétika első fő kérdésévé a

²¹ Vö. Szabolcsi Miklós: „A verselemzés kérdéséhez”, Akadémiai, 1968.; Hankiss Elemér: „A népdaltól az abszurd drámáig”, Magvető, 1969.; Király István: „Ady Endre”, Magvető, 1970.

nyelvnek, az irodalmi megjelenítés anyagi meghatározójának részletes elemzése. Mit tesz lehetővé a nyelv természete az érzéki megjelenítésben? Milyen korlátokat szab az irodalmi ábrázolásnak? Mi következik a nyelvre mint művészi anyagra abból a tényből, hogy nem elsőrendűen konkrét, anyagi természetű, hanem szellemi jellegű, emberi-társadalmi produktum? Olyan jelrendszer, amelynek fő funkciója az emberek közötti kommunikáció biztosítása, az érzelmek és gondolatok közlése? Ezért azokkal együtt alakult ki, velük párhuzamosan fejlődik is tovább? — Ezek a nyelvészeti elemzés alapkérdései. A válaszok ezekből körvonalazódnak: a nyelv átfogó jelrendszer voltából következően a valóság minden elemének jelölésére tör, azaz bevonhatja az irodalmi ábrázolásba. De nem ábrázolja konkrét-közvetlen módon, csupán jelöli a jelenségek érzéki minőségét. Ezáltal azonban több érzéki szférába is képes behatolni, de közvetlen — áttétel nélküli érzéki hatást, a szó hangalakja révén, csupán az akusztikum síkján tud kiváltani. A nyelvet mint az irodalom művészi anyagát és az irodalmat mint nyelvi művészetet tehát a csökkent érzéki erővel szemben a széles skálán érvényesülő hatás lehetősége jellemzi. Tartalmilag pedig az emberi vonatkozások gazdag körére kiterjedő teljesség, amelyet azonban éppen a nyelvnek a gondolat, érzélemmel és a képzetek rendszerével való összefüggése elsősorban az emberi belső világ ábrázolása felé orientál. Olyan rétegek felé, amelyek más művészetek számára csak közvetetten válnak megközelíthetővé. A nyelv ilyenformán csak külső anyagi burka, megszólaltatója-megidézője a teljes emberi gondolat-, érzélem- és képzetes skálának, amely az irodalmi ábrázolás tényleges anyaga, tartalmi magja. Mindez természetszerűen feltételezi a művészi ábrázolás, a hétköznapi közlés és a tudomány nyelvének pontos elhatárolását, a költői nyelv kialakulásának, az irodalmi nyelv sajátosságainak részletesebb, a fő tulajdonságokra koncentráló elemzését.

Miután a nyelv ágazati esztétikai vizsgálata eljutott odáig, hogy feltárta az irodalmi ábrázolásnak a teljes emberi makrokozmoszra kiterjeszhető lehetőségét, de ezen belül az emberi mikrokozmoszra, a külső és belső folyamatok teljes, viszonylag differenciált megjelenítésére való elsődleges orientáltságát, elemezhetővé válik, hogy ez a lehetőség a valóság mely dimenziókban realizálódik, lesz konkrét irodalmi műalkotássá. Azaz megkezdődhet az irodalomnak a térbeliség és időbeliség síkjaiban való elhelyezése. Ez az elemzés megmutatja, hogy az irodalmi ábrázolás alapvető időbeliségén belül és azzal együtt hogyan nyílik meg a térbeliség lehetősége. Az irodalom nyelvi anyaga által felkeltett vagy abban testet öltő belső szemlélet miként bontakoztatja ki az irodalmi mű sajátos, virtuális terét. És melyek ennek az irodalmi térábrázolásnak történelmileg kialakult, a koncentráció különböző szintjein megjelenő módszerei. Ezzel párhuzamosan természetesen differenciálódik az időbeliség síkja is. Amennyiben elválnak egymástól az irodalmi mű konkrét, reális, külső ideje és az ábrázolt emberi folyamat belső, virtuális vagy imaginárius ideje. A nyelvi-tartalmi tényezők és az időbeli és térbeli dimenziók elemzése után nyílik alkalom arra, hogy az irodalmat elhelyezzük a művészeti ágazatok rendszerében, hogy az irodalmi mű anyagi-érzéki, tárgyi-tartalmi tulajdonságai és megvalósulásának módzatai alapján megkíséreljük az irodalom fogalmának, a fenti minőségekre építő ágazati esztétikai meghatározását, amely a legfőbb és a többi művészeti ágtól eltérő lényegjegyeinek a megragadására tör.

A fogalommeghatározás, az irodalomra mint művészeti ágra leginkább jellemző jegyek felmutatása és ezáltal az irodalomnak a többi művészettől való elhatárolása után lehet megvizsgálni az általános esztétika legfőbb kategóriái-

nak konkrét irodalmi megjelenési formáját. Hogyan valósul meg az irodalomban a szép és a rút önmagában vagy egymás ellentétéként? A szépség absztrakt, általános esztétikai meghatározásának melyik variációja igazolható vagy kérdőjelezhető meg az irodalmi művek ilyen szempontú elemzésének eredményeként? Van-e az irodalmi szépnek és rútnek olyan egyedi jegye, amely megkülönbözteti a más művészeti ágazatokban testet öltő szépségtől? Hogyan valósul meg és milyen történelmi alakváltozásokon megy keresztül az irodalomban a tragikum és a komikum? Hogyan születik meg és milyen lényegjegyeket mutat a tragikomikumnak és a groteszknak a kategóriája az irodalomban? Mit jelent — esetleg milyen műformákat szül — ebben a művészeti ágazatban a fenségesnek, a bájosnak vagy az idillinek a minősége? Hogyan megy át az irodalomban megnyilvánuló magasrendű esztétikum egyes pontokon a kellemesbe, és ezáltal miként veszti el művészi lényegjegyeit? Körülbelül ezek a kérdések, amelyekre a kategóriák irodalomesztétikai vizsgálatában válaszolni kell. Természetesen beleértve történeti szempontokat is, azaz az egyes kategóriák előtérbe kerülésének vagy a perifériára szorulásának elemzését. Feltételezhető, hogy ez a vizsgálat kimutatja: egyes társadalmi szituációkban gyökerező kategóriák — például a tragikum és a komikum — elsőrendűen az irodalomban nyerik el legdifferenciáltabb művészi megfogalmazási lehetőségüket. Míg mások inkább a többi művészeti ágazatban bontakoznak ki. Csupán adaptálhatók az irodalmi ábrázolásra. Az irodalomesztétika kategóriatana nyit utat az irodalmi tartalom egyedi, a más művészetektől eltérő vonásainak elemzéséhez. A középpontban a tartalmi elemek, a tárgy, a téma és az eszmei mondanivaló viszonylatrendszerének és egyes összetevőinek az elemzése áll, de oly módon, hogy kilátás nyílik a tényyszerűség, fikció és igazság irodalmi viszonyára, a szubjektivitás és a pártosság problémáira is.

Az irodalomesztétikai kategóriatant és tartalomelemzést az irodalmi mű belső formai elemeinek, a műfajoknak, a típusalkotásnak és a kompozíciónak az elemzése követi. A műfajok vizsgálata ebben az összefüggésben nem teljességre törő rendszerezés — a részletes műfajelmélet irodalomtudományi diszciplína —, csupán a költői én és a külvilág jellegzetesen alakuló viszonya és a létrehozott totalitásforma alapján elkülöníti egymástól a három műnemet, az epikát, a lírát és a drámát. Vizsgálja kölcsönhatásukat, átmeneti formákat és határterületeiket. A világ teljességére törő ábrázolásának, a totalitásnak az epikai, lírai és drámai formáját, az alkotói élmény műnemenkénti sajátosságait és a művészi alkat eltérő jellegzetességeit. Émellett az irodalomesztétika műfajelméleti részében fő vonásaikban megjelennek az egyes műnemek legjellegzetesebb, a totalitás különböző formáit reprezentáló műfajai, és a műfajok és műnemek történelmi elhelyezkedése a fénykorok és hanyatlási periódusok dialektikus összefüggéseiben.

A típusalkotás és a kompozíció irodalomesztétikai vizsgálata is a speciális vonások megállapítására tör. Mennyiben képes — a jellemek tipizálásán túl — az irodalom a környezet és az összefüggések egészének, az összes tárgyi elemeknek és relációknak a tipizálására? Hogyan alakul ez az egyes műnemekben és a különböző történeti korszakokban? Miben különbözik ez a tipizálásnak a más művészeti ágazatokban megvalósuló lehetőségeitől? Mi jellemzi az irodalmi kompozíciót? Műfajonként és koronként milyen szerkezeti megoldások válthatják egymást? Mennyiben tér el ez a többi ágazat formatörvényeitől? Felrajzolható-e mindezek alapján a három műnem a tartalmi sajátosságokra, a tipizálás és a kompozíció állandó és történelmileg változó vonásaira támasz-

kodó, differenciált modlleje? Ezekkel a kérdésekkel zárul a belső forma irodalomesztétikai vizsgálata.

Végül pedig az irodalomesztétikai gondolatmenet zárómozzanata, a külső forma elemzése összegezi azokat a nyelvi, stilisztikai, képalkotásbeli és ritmikai mozzanatokot, amelyekben a tartalmi és belső formai struktúra a felszínen közvetlenül testet ölt. (Megmutatva ezzel azt is, hogy a „külső forma” minden eleme szüntelenül átcsap a belső formába, illetőleg átfordítható a tartalomba.) Ezzel azonban az irodalomesztétikai vizsgálódás már közvetlenül át is megy két irodalomtudományi diszciplínába, a stilisztikába és a verstanba. (Emellett az egész stúdium zárómozzanata lehet egy az összes szempontokat összegező kísérlet az irodalmi műelemzés módszertanának körvonalazására.)

ÁLTALÁNOS ESZTÉTIKA ÉS IRODALOMESZTÉTIKA

Az általános esztétika és az irodalomesztétika viszonya az eddigiek alapján meglehetősen egyértelműen tisztázható. Az irodalomesztétika — mint az ágazati esztétika bármely másik ága is — az általános esztétika minden művészeti ágazatra érvényes kategóriáinak hitelét és konkrét megjelenési formáját vizsgálja az irodalomnak mint a művészetek egyikének speciális közegében. Általános esztétika és irodalomesztétika viszonyát tehát többé-kevésbé az általánosnak és a különösnek a relációja jellemzi.

Ennek értelmében az irodalomesztétikának nem eleve célja, hogy az esztétikai gondolkodást új törvényszerűségek felfedezésével gazdagítsa. Látszólag csupán arra szorítkozik, hogy feltárja: érvényesül-e valamilyen általános kategória az irodalomban. Ha igen, milyen sajátos jegyeket mutat az irodalom anyagában, az ettől az anyagtól meghatározott művészi tárgyban, formanyelvben, formálási eszközökben? (Persze ez a feltárás már eleve vagy bizonyítás, vagy megkérdőjelezés.) Az irodalomesztétika tehát nem annak a kérdésnek a megoldására vállalkozik, hogy mi a tragikum, a típusalkotás, a kompozíció vagy melyek az érzéki megjelenítés törvényei. Hanem azt mutatja meg, hogy a tragikus konfliktus milyen formát ölthet az irodalmi ábrázolásban. Milyen sajátos műfajt teremt? Mi jellemzi az irodalmi típusalkotást és kompozíciót? Mennyiben más ez, mint a képzőművészeti vagy zenei tipizálás, vagy szerkesztési elv? A nyelvi anyag milyen korlátot és lehetőséget, milyen pluszt vagy mínuszt jelent az ábrázolás érzéki erejében? Természetesen mindez nem zárja ki, hogy az irodalomesztétikai vizsgálódás eredményeképpen egy-egy kategória érvényességi köre módosulhat, szűkülhet vagy általánosabb kompetenciát kaphat, vagy éppen általános érvényessége megkérdőjeleződhet, vagy meg is dőlhet. Az egyes kategóriák ugyanis csak akkor általános érvényűek, ha megjelenésük minden művészeti ágazat közegében bizonyítható. Ennek hiányában hitelük automatikusan megkérdőjeleződik, vagy legalábbis érvényességi körük szűkül, kétségessé válik.

Az általános esztétikához fűződő viszonyból logikusan következik, hogy az irodalomesztétika módszere kiindulópontjában, tárgyának meghatározásában deduktív. Amennyiben az általános törvényszerűségek oldaláról közelít a különös szférának, az irodalomnak és az egyes jelenségeknek, a műalkotásoknak a magyarázatához. Az egész diszciplína gondolatmenetének elindítására jellemző deduktivitáson belül azonban az egyes kérdések kidolgozását az induktív megközelítés jellemzi. Deduktív módszerrel jut el odáig, hogy az irodalmi mű belső formájának is a típusalkotás az egyik leglényegesebb tényezője. De az irodalmi

típusalkotás jellemzőit, a többi ágazatokétól elütő sajátosságait csupán számtalan irodalmi mű azonos vonásainak az általánosítása által, induktív úton ragadhatja meg. Azaz az irodalomesztétika módszere a problémakörök kijelölésében deduktív, a kijelölt kérdések megoldásában természetesen csak induktív lehet. A műalkotások vizsgálatának harmadik absztrakciós síkján, az általános esztétika síkján jelöli ki a vizsgálandó tárgyat, és a vizsgálódás során lép át a második, az ágazati esztétikai absztrakciós síkra. Végeredményben tehát az irodalomesztétika módszerét a dedukció és az indukcio egysége, együttes alkalmazása jellemzi.

Az irodalomesztétika kérdéseinek részletes és hiteles kidolgozását megnehezíti egész esztétikai gondolkodásunk és szakirodalmunk irodalomcentrizmusa. Általános esztétikai fogalomkészletünk a kategóriák és a belső formai elemek tekintetében — ha nem is minden részletkérdésben egyenlő mértékben — egyaránt nagyrészt irodalmi indítású, és dokumentáltsága is többé-kevésbé irodalmi. Ez az általános esztétika és a többi ágazati esztétikai vizsgálódás számára felveti az irodalmi fogantatású fogalmak más területekre való adaptálásának nehézségét. Az irodalomesztétika számára pedig megnehezíti az amúgy is irodalmi indítású kategórián belül a ténylegesen általános érvényűnek és valóban speciálisan irodalminak, azaz az általános esztétikai és ágazati esztétikai szintű absztrakciónak a különválasztását.

IRODALOMESZTÉTIKA ÉS SZAKTUDOMÁNY

Az irodalomesztétika, amellet hogy az esztétika részeként filozófiai diszciplína, sajátos, az általános esztétika és az irodalomtudomány érdekszférája közé ékelődő tárgyával jóformán minden lényeges kérdésben érinti vagy éppen metszi a szaktudomány valamely területét. A tárgy és főképpen az egymáshoz való viszony pontosabb meghatározása érdekében fontos ezeknek a metszéspontoknak az egzaktságra törő körülírása.

Az irodalomesztétika tárgyának a különböző szaktudományok metszéspontjain való elhelyezkedése már az irodalom anyagának, a nyelvnek az esztétikai vizsgálatánál, a gondolatmenet kiindulópontjánál világossá válik. Az irodalomesztétikának ez a fejezete ugyanis szoros összefüggésben áll a nyelvtudománnyal és az irodalomtudománnyal és a nyelvtudomány határán elhelyezkedő, dinamikus fejlődésében a korábbi határain éppen túllépő stilisztikával. Amennyiben az érzéki megjelenítés nyelvi lehetőségeinek elemzése éppen a nyelvtudomány és a stilisztika eredményeire támaszkodik. Ugyanakkor a nyelvnek a fogalmi gondolkodáshoz való kötöttsége és a képzetek megérzéketésére való képessége, sőt ezen túl a nyelv mint az irodalom tényleges anyagának, az emberi képzet- és képzetvilágnak a megjelenítési eszköze és a második jelzőrendszer egész természetrajza az irodalomesztétikai vizsgálódást szükségszerűen telíti a logikai és a pszichológiai vizsgálódásnak az elemeivel.

A nyelv esztétikai elemzésének összetettségével szemben az irodalmi mű időbeli és térbeli dimenzióinak az analízise és az irodalom fogalmának az esztétikai meghatározása csupán az általános esztétikával és az ágazati esztétika többi területével érintkezik. A legáltalánosabb esztétikai kategóriák irodalmi megjelenésformáinak az elemzése az általános esztétikából való közelítés mellett mindössze az irodalomtudomány egyik ágával, az irodalomtörténettel való összefüggést tételez fel. Amennyiben a kategóriák jelentkezési formáinak feltárásához az irodalomtörténetírás szolgáltatja az általánosítható tényeket.

A műnemek irodalomesztétikai elemzése az irodalomelmélet egyik ágával, a műfajelmélettel, az irodalomtörténettel és a pszichológiával is érintkezik. A műfajelmélettel tárgya is közös. Csupán ott húzható meg a határvonal, hogy az irodalomesztétika csak a műnemek legáltalánosabb kérdéseit — összehasonlító módszerrel vizsgálva —, egymáshoz való viszonyukat, keletkezésüket és a történeti fejlődésben való elhelyezkedésüket, legfőbb műfajaikat, alapélményüket, az azok mögött meghúzódó alkotói alkatot, az alkotói szubjektum és a külvilág között kialakult kapcsolatot és az általuk nyújtott totalitásforma különbségeit tárgyalja. Míg a részletek feltárása, az egyes műfajok természetrajzának és történeti fejlődésének elemzése a műfajelmélet feladata. A műnemek történeti fejlődésvonalainak, a fejlődésben való elhelyezkedésüknek a vizsgálata azonban irodalomtörténeti tényanyagot és dokumentációt kíván. És a lírai, drámai és epikai élmény jellegzetességeinek és a három sajátos alkat természetrajzának a feltárásához csak a művészetpszichológia szolgáltathat adalékokat.

A belső forma két további elemének, a típusalkotásnak és a kompozíciónak a vizsgálata az általános esztétika és a többi ágazati esztétikai diszciplína kategóriáival érintkezik. A külső formai elemzés pedig visszakanyarodik a nyelvészethez és a stilisztikához, az irodalomtudományon belül pedig a metrikához és a verstanhoz.

Természetesen a metszéspontok kijelölése még nem válasz arra a kérdésre: milyen a viszony az irodalomesztétika és a vele érintkező szaktudományok között. A kapcsolat különböző lehet. A nyelvtudomány, a lélektan és a logika esetében az eredmények átvételéről és az irodalomesztétika által tanulmányozott területekre való alkalmazásáról van szó. Más a helyzet az irodalomtörténet-íráshoz fűződő kapcsolatban. Ugyanis az irodalomesztétika nem csupán tény- és dokumentációs anyagot kaphat az irodalomtörténettől, hanem vissza is hathat arra. Az egyes műnemek esetleges tipológiájának, az esztétikai kategóriák történeti megjelenésformáinak kidolgozásával segítheti az irodalomtörténet elméleti kérdéseinek megoldását. Bonyolultabb a helyzet az irodalomesztétika és az irodalomelmélet között. Amennyiben a két diszciplína tárgya például a műnemek vizsgálatában — mint láttuk — egybeesik vagy egybeeshet. Csupán a nagy átfogó kérdések és a részletproblémák elemzésében, illetőleg a megközelítés és a feldolgozás igényeiben, szempontjaiban és módszereiben válik el egymástól. Ez a tárgybeli érintkezés és szemléletbeli különválás természetesen messzemenően feltételezi a két diszciplína legszorosabb együttműködését és kölcsönhatását.

A műfajelmélet területén irodalomelmélet és irodalomesztétika érintkezése és kölcsönhatása abban is megmutatkozik, hogy alig található olyan jelentősebb feldolgozás, amelyben ne lennének egymás mellett a két diszciplína szempontjai. Így van ez már Arisztotelész „Poétiká”-jában, és a későbbiekben is szinte csak Hegel „Eszztétiká”-jának az irodalommal foglalkozó fejezete és Belinszkijnek a Hegelre támaszkodó műfajelméleti tanulmánya²² képviseli a tárgykörben az irodalomesztétikai megközelítés vegytiszta formáját. Sajátos szintézist és a gondolatmenet útjának jellegzetes variációit mutatják Lukács írásai. Két jelentős fiatalkori művében, a „Theorie des Romans”-ban és „A modern dráma fejlődésének történeté”-ben, a tragédia metafizikáját taglaló tanulmányában és — már marxista igénnyel és kvalitással — a Csernisevszkijről és Becherről

²² Vö. Belinszkij, i. m.

írott dolgozatoknak a tragikumról, illetőleg a lírai visszatükrözés sajátosságairól szóló fejtegetéseiben egy átfogó általános esztétikai vagy éppen kifejezetten filozófiai kategóriát vizsgál meg a regény, a tragédia vagy általában a dráma és a líra közegében.²³ Ez esetben tehát az általánostól, a filozófiától vagy az esztétikától közelít a különös, az irodalom és az irodalmi műfaj felé. Így jut el például a lírai és drámai ábrázolás és a regénybeli és az eposzi totalitás elkülönítése esetében irodalomesztétikai, de a regényszerkezet formaváltozásainak ábrázolásában már irodalomelméleti következtetésekhez. A történelmi regényről szóló monográfiájában és a regény és a riport műfaji összetetésében azonban jellegzetesen irodalomelméleti kérdésfeltevással — a regény két válfajának, a történelmi regénynek és a riportregénynek az elemzésével — indít, hogy epikai és drámai ábrázolás, riportbeli és regénybeli hitelesség elválasztásával gondolatmenetét irodalomesztétikai szintre emelje.²⁴ Lukács életművének néhány jelentős darabja bizonyítja tehát, hogy a műfajok vizsgálatában az elemzés átnőhet egyik absztrakciós síkból a másikba. Az esztétikai-filozófiai kiindulópont hozhat irodalomelméleti eredményeket és a szaktudományi megközelítés járhat irodalomesztétikai konzekvenciákkal is.

RENDSZEREZÉS

Az irodalomesztétika tárgyának, az általános esztétikával és a szaktudományokkal való érintkezési pontjainak meghatározása után nyílik lehetőség a három absztrakciós szint pontosabb elkülönítésére, a problémáknak és részdiszciplínáknak a rendszerbe foglalására.

Az általános esztétika az esztétikum sajátosságainak, a művészi tükrözés jellegzetességeinek, a művészet genezisének és fő fejlődéstörvényeinek, az esztétikum legfőbb kategóriáinak, a művészi alkotó módszereknek, irányzatoknak és stílusoknak azokkal a legátfogóbb törvényszerűségeivel foglalkozik, amelyek a többi ágazat mellett az irodalomra is érvényesek. Éppen ezért alkalmasak az irodalmi mű legáltalánosabb esztétikai jegyeinek feltárására is.

Az irodalomesztétika az általános esztétika kategóriáinak megvalósulását vizsgálja az irodalom közegében. Az általános törvényszerűségek különös variációinak kidolgozásával elmélyíti és árnyalja azok meghatározását, esetleg módosítja is tartalmát. Az irodalomesztétika, mint a többi ágazati esztétika is, filozófiai diszciplína, az esztétika része, amely csupán a leglényegesebb problémák filozófiai szintű összefoglalására szorítkozik.

Az irodalomesztétika az absztrakció harmadik szintjén elhelyezkedő szaktudománnyal elsősorban egy részterületen, az irodalomtudomány elvi kérdéseit összegező irodalomelméleten keresztül érintkezik a legközvetlenebbül. Az irodalomelmélet, ha kiiktatjuk a második absztrakciós szinten levő irodalomesztétikát, automatikusan az irodalom összes elméleti kérdéseit, még az általános esztétika által megoldottakat is, átfogó diszciplínává nő. Ahogy ezt a hazai szakirodalom egy részében láttuk. Vagy legalábbis különböző szintű absztrakciókat egyesít, mint ahogy ez Wehrli, Wellek és Warren megközelítésében dokumentálódik. Ha azonban tárgyában az általános esztétikától és az iroda-

²³ Vö. Lukács György: „A modern dráma fejlődésének története”, Kisfaludy Társaság kiadása, 1911; „Die Theorie des Romans”, Berlin 1920.

²⁴ Vö. Lukács György: „A történelmi regény”, Hungária, 1947.

lomtudománytól elhatárolva beiktatjuk rendszerezésünkbe az irodalomesztétikának a második absztrakciós szintet képviselő diszciplínáját, akkor az irodalomelmélet tárgyköre és érvényességi szférája szinte magától körvonalazódik. Az irodalomelmélet az irodalomtudományi gyakorlat teóriáját általánosító diszciplína. Egy statikus-szinkron módon elemző, azaz poétikai és egy dinamikus-diakron, azaz történeti kérdéskörre bomlik. A költőiség-irodalmisság lényegjegyeit, fajait és formáit kutató, szélesebben értelmezett poétika választ keres az irodalmi mű elemzésének teljes, komplex elvi és módszertani problematikájára. Ezért érintkezik a nyelvtudomány és irodalomtudomány határán elhelyezkedő, a mű összes nyelvi tényezőit összegező, az eleven robbanás-változás és elméleti expanzió állapotában levő stilisztikával (amelynek már irodalomtudományi alkotórészei a költői megnyilatkozások, a próza és az élőszóban létrejövő műalkotás nyelvi-formai elemeit összefoglaló, szűken értelmezett poétika, stilisztika és retorika is), és magában foglalja a részletes műfajelméletet és a vers sajátosságait vizsgáló verstant (illetőleg annak részeként a metrikát). A történeti kérdéskör összegezi az irodalomtörténetírás és a komparatistika szelekciós és periodizációs elveit, azaz módszertanát, valamint azokat a lehetőségeket, amelyek az irodalmi folyamatot belehelyezik egy a világkép egysége által megteremtett szélesebb kultúrtörténeti, illetőleg a mű utóéletére, közvetítő csatornáira és a befogadóra, az olvasóra is kiterjedő szociológiai összefüggésrendszerbe.

Az így felfogott irodalomelmélet egy ponton, az irodalmi irányzatoknak és stílusoknak az irodalomtörténetírás elvi kérdéseihez tartozó problémájában közvetlenül kapcsolódik — az irodalomesztétika közvetítése nélkül — az általános esztétikához. És a maga területén a szövegek művészivé, irodalmivá válása alapján, azaz az irodalmisság jegyeit a tudományos szöveg és a hétköznapi közlés jellegzetességeitől elválasztva, vagy történeti oldalról, vagy az irodalom külső tényezői, az írásbeliség, a szerző, a mű és a közönség felől közelítve, tehát szociológiai szempontokat érvényesítve, maga is ad egy az esztétikától eltérő, szaktudományi-elméleti szempontú irodalommeghatározást.

Az irodalomelmélet tehát némely ponton az irodalomesztétikával és az általános esztétikával érintkezve absztrakcióival elvi összefoglalója az irodalomtörténetírás — beleértve a komparatistikát is — és a szorosabban vett szövegfeltárássra és értelmezésre szorítókozó filológia elemeit magában foglaló irodalomtudománynak. Egyben alapot jelent az irodalmat a közönséghez az irodalomtudomány felszereltségével közvetítő kritika számára is. A nyelvtudomány mellett a művészetekkel foglalkozó szaktudományok, a folklorisztika, a történettudomány, a szociológia és a lélektan kapcsolódnak a legszorosabban az irodalomtudományhoz — az irodalomtörténethez és az elmülethez egyaránt — és azon keresztül közvetetten az irodalomesztétikához is.

AZ IRODALOMESZTÉTIKA MÓDSZERE

Mint az eddigiekből is világossá vált, az irodalomesztétika módszerét a dedukció és az indukció egysége határozza meg. Az általános esztétika és az irodalomtudomány között elhelyezkedve, tárgyát — mint ahogy ezt Lukács művei bizonyították — mindkét irányból megközelítheti. Az általános esztétikából kiindulva módszerében a dedukció dominál, amelyen belül, részmozzanatként, a dokumentációs anyag feldolgozásában és a bizonyításban-ellenőrzésben

jelentkezik az induktív megközelítés. Az irodalomelméletből való kiindulás esetében azonban az arányok megváltoznak. A gondolatmenet tengelyébe az egyedi tények azonos vonásait általánosító indukció kerül.

Az irodalomesztétikában — mint alapvetően nem történeti felépítést követő diszciplínában — általában a kérdések logikai-dialektikus megközelítése dominál. A gondolatmenet a rokonítható jelenségek szélesebb körén belül az összehasonlítás és az eltérő vonások alapján történő különválasztás és körülhatárolás útján jut valamely tényező, egy műnem vagy formáló elem lényegének a meghatározásához. A lényegjegyek logikai úton való feltárása után végzi el a gondolatmenet történeti kontrollját. Amennyiben megvizsgálja a kérdés megközelítésének eddigi történetét, a legjellegzetesebb álláspontokat, és elemzi a vizsgált jelenség a társadalom mozgástörvényeihez viszonyított történeti alakváltozásait. Ezzel természetesen árnyalja és módosíthatja is az eredeti definíciót. Ugyanis a történeti változások a jelenség lényegi határai közötti mozgástér nagyságát fedik fel. Például, ha az irodalomesztétika a drámai kompozíció és a drámai típusalkotás jellegzetességeit vizsgálja, akkor a gondolatmenet az epika és a líra sajátosságaival való összevetés alapján eljut odáig, hogy a bonyodalom konfliktussá növelésére és a konfliktus megoldására épülő drámai szerkezetet az egyszerűbb lírai és a retardáló-extenzív nagyepikai kompozícióval szemben rendkívüli intenzitás, egyenes vonalú fejlődés és a konfliktusra való redukálás, a drámai hőst pedig az általánosságnak az epikában ábrázolt alakoknál és a lírai szubjektumnál magasabb szintje jellemzi. A történeti kontroll azonban megmutatja, hogy a feltárt törvényszerűségek érvényességén belül az intenzitásban-koncentrálásban, a drámai konfliktus megoldásában más-más variációt mutatnak az antik és a klasszicizáló, a reneszánsz és a modern polgári dráma különböző kompozíciós törekvései. És a drámai jellem is nagy utat tesz meg a görög tragédiától Shakespearé-ig át a modern polgári drámáig, az erősen általánostól a gazdagabban egyénítettig, az extrémén szubjektívtól a személyiség elvesztéséig.

Mivel az irodalomesztétika az általános esztétika kategóriáinak speciális irodalmi érvényesülését a maga sajátosságában csak a más művészeti ágaktól eltérő vonásaiban ragadhatja meg, módszere lényegéhez tartozik a jelenségeknek a többi ágazattal való összehasonlítás révén történő feltárása. Ez az összehasonlító módszer a művészi anyagnak, az érdekelt érzéki szférának, a műalkotás dimenzióinak, a művészeti ág definíciójának, a kategóriáknak és a legkülönbözőbb formai elemeknek a vizsgálatában egyaránt érvényesül. Az összehasonlítás módszere nem közelíti az irodalomesztétikát — és általában az ágazati esztétikát — az összehasonlító művészettudományhoz. Az összehasonlító művészettudomány ugyanis a művészetekkel foglalkozó szaktudományok elméleti részének — például az irodalomelméletnek — a „komparatiztikája”. A motívumok vándorlását, az esetleges kölcsönhatásokat, a fejlődésbeli azonosságokat, a stíluskategóriák egyetemes érvényét, egy kor világképének a művészetekben való párhuzamos érvényesülését, a virágkorszakok egybeesését vagy eltérő történelmi elhelyezkedését vizsgálja. Míg az ágazati esztétikát a művészeti ágazatok alapvető esztétikai jellegzetességeinek összehasonlítás útján való megközelítése jellemzi.

Összefoglalva tehát: az irodalomesztétika módszerét a diszciplína tárgykörének meghatározásában az általános esztétikából kiinduló dedukció, az egyes kérdések konkrét körülhatárolásában a logikai-dialektikus megközelítés, a megoldásban a tényanyag elemzésén nyugvó induktív és történeti kontroll, a

legáltalánosabb esztétikai sajátosságok vagy éppen az irodalom fogalmának meghatározásában pedig a más művészeti ágazatokkal való összehasonlításon nyugvó feltárás jellemzi.

NÉHÁNY KÖVETKEZTETÉS

Az irodalomesztétika — mint általában az ágazati esztétikák — tárgyában, tényleges érdekszférájában és módszerében meglehetősen kidolgozatlan. Létét az esztétika csupán feltételezi, az irodalomtudomány — ha élesen akarunk fogalmazni — szinte megkérdőjelezi. Művelését — ha úgy tetszik, életrehívását — azonban az irodalmi vizsgálódás teljes rendszerének kiépítése sürgetően indokolja.))

Szüksége van az absztrakció e közbülső fokozatára az általános esztétikának, amely kategóriái érvényét csak akkor szilárdíthatja meg, ha azok megvalósulását a művészet ágazataiban egyenként bizonyítja. És igényelni kell az irodalomtudománynak is, amely számára az irodalomesztétika a tudományos absztrakciók egy szinttel magasabbra emelését, az esztétikával való termékeny egybeépülését és ezáltal az értékelés normáinak konkrétabb filozófiai megalapozását, azaz végső soron a meglévő fogalomkészlet kiegészítését ígéri.

Mindez a kifejezetten filozófiai-esztétikai indítású irodalomelemzés gazdagítását sürgeti. A részkérdések vizsgálatához, és főképpen egy esetleges szintézis megalkotásához azonban elengedhetetlen az alapfogalmak tisztázása. Ehhez kívánt adalékokat szolgáltatni ez a tanulmány is.

A MARXISTA—LENINISTA FILOZÓFIA TARTALMI STRUKTÚRÁJÁRÓL. I*

HORVÁTH JÓZSEF

„Marx elméletét egyáltalán nem tekintjük befejezett és érintetetlen valaminek; ellenkezőleg, meggyőződésünk, hogy ez az elmélet csak alapköveit rakta le annak a tudománynak, amelyet a szocialistáknak minden irányban tovább *kell* fejleszteniük, ha nem akarnak elmaradni az élettől.”

(Lenin Összes Művei, 4, 171—172.)

Az elmúlt években éles diszkusszió bontakozott ki a marxista—leninista filozófia tárgyáról, tartalmi struktúrájáról, helyéről és szerepéről. E nemzetközileg folyó vita számos drámai fordulatának lehettünk tanúi és így vagy úgy résztvevői. Az ezen a talajon keletkezett ideológiai és politikai rezgéshullámok még ma is érezhetőek. Az elméleti alkotómunka így nem kerülheti meg a kiélezett polémia ütközőpontjait. A marxista—leninista filozófia struktúrájának vizsgálata pedig eleve szükségessé teszi a körülmények és az álláspontok mélyebb elemzését, és nemcsak az állásfoglalást, de a továbblépés kísérletét is megköveteli a kutatótól. A szerző is aktív résztvevője volt a hazai konfrontációknak, és jelen dolgozatban, a fenti követelményeket figyelembe véve, egy 1968-ban megfogalmazott gondolatát fejti ki részletesebben. E gondolat a következő: „a marxista filozófia alapvető tárgyi felfogását megtartva, elméletében bizonyos tartalmi oldalakat lehet megkülönböztetni, viszonylagos önállósággal. Ilyenek a marxista filozófia elméletének ontológiai és gnoszeológiai aspektusai.” „Az ontológiai és gnoszeológiai oldalak, aspektusok feltárása még valóban nem elegendő. Valóban tovább kell menni ahhoz, hogy teljes legyen a marxista—leninista filozófia tartalma. A tartalmi oldalak szempontjából ténylegesen hiányzott, vagy kevésbé vetődött fel ... egy szükségszerű vonatkozás. Jobb terminus híján mondjuk ezt gyakorlati aspektusnak.” „E nélkül ... valóban dogmatikus lenne a marxista—leninista filozófia ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásainak nézőpontja.”¹

Mit kell értenünk „a marxista—leninista filozófia alapvető tárgyi felfogásán”? Mit jelent az elmélet tartalmi oldala, aspektusa? Mit fejez ki az ún. gyakorlati aspektus? Hogyan kell értelmezni „az ontológiai, gnoszeológiai és gyakorlati aspektusok” viszonyát? Ezekre a kérdésekre keressük a választ az alábbiakban.

*

* Az itt közlésre bocsátott tanulmány alapját az ELTE TTK Filozófiai Tanszék elméleti szemináriumán elhangzott referátum alkotja.

¹ A Filozófiai Szakbizottság 1968. december 22-i kibővített ülésének gyorsírói jegyzőkönyve, 90—91.

„A marxista filozófia ontológiája” — meglehetősen idegenül hangzó tétel. Nem véletlenül írta V. P. Tugarinov, hogy „e régi filozófiai terminus használatának bevezetését ...kezdetben gyanakvással fogadták”.² Az a tézis pedig, miszerint a marxista filozófia kiinduló és centrális kategóriája a gyakorlat, éles vitákat váltott ki. Legelfogadhatóbbnak még a következő kijelentés látszik: „a filozófia elsősorban ismeretelmélet” (és ez „napjainkban ... még inkább így van”).³ Bármelyiket is fogadnánk el, elkerülhetetlen lenne szembesítése a klasszikus hagyattal. Az ilyen szembesítés azonban nem merülhet ki a sajnos oly gyakran tapasztalható manipulatív idézetdemonstrációban. A helyes eljárás itt a *történetiség* módszertani elvének az alkalmazása lehet, amely már az idő dimenziójában is megköveteli mindhárom időartikuláció — jelen; múlt—jövő — együttes figyelembevételét. A múltat, és determináló szerepét (a jelen múlt determinációját), a jelent, a jelen múltfeltáró, múltértelmező meghatározó szerepét, és végül a jövő vetület hatását a jelen felfogásában. Meggyőződésünk, hogy a marxista — leninista filozófia lényegét, strukturáját érintő vitás kérdések csakis a fejlődés, a fejlesztés alapján dönthetők el (és ez vonatkozik a klasszikusok gondolatainak helyes értelmezésére is!). A kezdet, a keletkezés feltárásának kitüntetett szerepe mellett tehát elengedhetetlen a kibontakozás és a fejlődés további szakaszainak elemzése, és a „kezdet” értelmezésének újbóli és újbóli elmélyítése, ha kell felülvizsgálata. Ahogy a kifejlett állapot megértéséhez nélkülözhetetlen a kezdet állapotának feltárása, ugyanúgy elmondható ez a kezdetre vonatkozóan — nem érthető meg a kifejlett állapot nélkül. A leninizmus nem érthető meg a marxizmus nélkül, de ez fordítva is igaz, Marx és Engels nézeteinek a rendszere, a maga teljességében csak a leninizmus fényében érthető meg igazán. A marxista — leninista filozófia ontológiai, gnoszeológiai, valamint gyakorlati oldalainak a vizsgálata és értelmezése szempontjából döntően két probléma kerül előtérbe: — *a régi és a marxi filozófia viszonya — az ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati aspektusok összefüggése a materializmussal és a dialektikával.*

I

1. A múlt század 30-as és 40-es éveinek Németországában a hegeli filozófia-értékelése körül kibontakozó viták egyben a filozófia és a teológia, a filozófia és a politika, valamint *a filozófia és a valóság viszonyának* ilyen vagy olyan értelmezését jelentették. Schelling berlini előadásai, valamint Hegel (és Feuerbach) kritikája az az egyik ütközőpont, amelynél jól megfigyelhetővé válik Marx és Engels állásfoglalásának alakulása.⁴ Engels első Schelling-kritikája a „Telegraph für Deutschland” 1891. decemberi 207. és 208. számában jelenik meg. Itt és egy későbbi brosrájában Hegelt és különösen Feuerbachot védelmezi. Ezzel a problémával foglalkozik Marx Feuerbachhoz írt 1843. okt. 20-án kelt levele, melynek alapvető jelentőségére (Marx fejlődése szempontjából) Lenin is utal, a következőket jegyezve meg: Marx már ekkor „Feuerbachon keresztül egyenesen rálépett a materialista útra és szembefordult az idealizmussal”.⁵ Az említett

² V. P. Tugarinov: Az anyagfogalom vitatott kérdései; „Szemelvények a dialektikus materializmus köréből”, I. Az anyag, Tankönyvkiadó 1965, 61.

³ G. I. Naan: A végtelenség fogalma a matematikában és a kozmológiában; „Végtelenség és világegyetem”, Gondolat 1974, 84.

⁴ A két kivételes gondolkodó szellemi rokonsága szinte meglepő és nagyon is szembe-tűnő.

⁵ Lenin Összes Művei 18, Budapest, 1964, 317.

levélben Marx cikkíráásra kéri fel Feuerbachot Schelling ellen és ezt így indokolja: „Őn éppen az arra való ember, mert Őn a *megfordított Schelling*.” „Én Önt ennél fogva Schelling szükségszerű, természetes, tehát Ófelségeik, a természet és a történelem által elhivatott ellenfelének tartom. Az Őn harca övele a filozófiáról való képzeleti képnek harca magával a filozófiával...”⁶

Mi ennek a harcnak lényege Feuerbachnál? Hogyan tette a *szakfilozófia helyébe a világi filozófiát*?

Feuerbach miután feltárta a hegeli filozófia és a teológia lényegi azonosságát — „Az ‚abszolút szellem’ a teológiának ‚elhunyt szelleme’, amely még mint *kísértet* jár a hegeli filozófiában”⁷ — bemutatja leküzdésének lehetőségét, s ami minket itt mindenekelőtt érdekel, a világi filozófiához történő átmenet útját. „A teológia lényege az embernek *transzcendens*, az emberen kívül helyezett lényege; Hegel Logikájának lényege a *transzcendens* gondolkodás, az embernek az *emberen kívül helyezett* gondolkodása.”⁸ „Hegel *abszolút szelleme* semmi egyéb, mint az *elvont* önmagától elkülönített úgynevezett *véges szellem*, mint ahogy a teológia végtelen lényege semmi egyéb, mint *elvont véges lény*.”⁹ „A filozófia annak megismerése, *ami van*. A dolgokat és lényeket úgy gondolni, *olyannak* megismerni, *amilyenek* — ez a filozófiának legfőbb törvénye, legfőbb feladata.”¹⁰ „A létnek *mint létnek* lényege a természet lényege.”¹¹ „Az új, az egyedül pozitív filozófia *negációja minden iskolai filozófiának*, noha magában foglalja ennek igazságát...”¹²

Mindezekkel összefüggésben Feuerbach szélesebb értelemben is kifejezi a régi filozófiához való viszonyát, és itt elsősorban a régi és a korabeli materializmushoz való viszonya a leginkább érdekes.

A spekulatív filozófia és teológia leküzdésének végső célját „a gyakorlati ateizmusban” látja. Konklúziója itt a következő: „Csak ha megszüntetted a keresztény vallást, kapod meg úgyszólván a jogot a köztársasághoz: mert a keresztény vallásban a *köztársaságod a mennyországban van, itt tehát nincs* szükséged reá. Ellenkezőleg: itt szolgának kell lenned, különben a mennyország felesleges.”¹³ S egészen más „az *antropológiai* vagy *lélektani* ateizmus, amely az istenséget mint az emberben bennelakozó, szubjektív lényeket ragadja meg és mutatja ki”¹⁴

Ennek megfelelően Feuerbach sajátos értelmezést ad a materializmus és az idealizmus ellentétének. „A materializmus és az idealizmus harca vagy ellentéte nem anyagnak és szellemnek, testnek és léleknek, hanem az érzékelésnek és a gondolkodásnak harca és ellentéte...”¹⁵

Feuerbach hatása Marx és Engels szellemi fejlődésére közismert. Marx ezt 1867. április 24-én Engelshez írt levelében így értékeli: „Itt újból kezembe került a ‚Heilige Familie’ is, melyet Kugelmann nekem ajándékozott, s melynek egy példányát neked is elküldök. Kellemes meglepetés volt számomra, hogy megállapíthattam, nem kell szégyenkezniük e munkánk miatt, jöllehet a Feuerbach-

⁶ Ludwig Feuerbach: „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai Kiadó, 1951, 308.

⁷ Uo. 188.

⁸ Uo. 187.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo. 191.

¹¹ Uo. 198.

¹² Uo. 199.

¹³ Uo. 184.

¹⁴ Uo. 285.

¹⁵ Uo. 283.

kultusz most már egyenesen humorosan hat az emberre.”¹⁶ Ez az „idős Marx” által tett vallomás igen fontos. A „nem kell szégyenkeznünk e munkánk miatt” megállapítás itt azt fejezi ki, hogy az újhegeliánusokat bírálva már akkor a helyes talajon álltak. Amit még ki kell emelni ebből a kritikából, az a materialista vonal, mely alapja, vezérfonala e kritikai elemzésnek, olyannyira, hogy az újkori materializmus közvetlen védelmét és értékelését is tartalmazza. Egyelőre azonban időzzünk még Feuerbachhoz való viszony kérdésénél. Marx tehát még a „Heilige Familie” esetében is „Feuerbach-kultusz”-ról beszél. Ugyanez természetesen teljes egészében vonatkozik a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ra. „Feuerbach az egyetlen ... aki egyáltalában a régi filozófia igazi leküzdője”.¹⁷ Mindez pedig alapvető jelentőségű Marx régi filozófiához való viszonyának megértése szempontjából. Marx számára ekkor — 1844-ben — a fő feladat a teológia, a spekulatív filozófia, és kitüntetetten a filozófia hegeli értelmezésének leküzdése. A „Feuerbach-kultusz” pedig azt jelenti, hogy a hegeli spekulatív filozófiai rendszer bírálatát a feuerbach-i kritika talapzatára helyezkedve végzi.

A filozófia hegeli értelmezésének leküzdése a materializmus talajáról elsősorban és mindenekelőtt a *spekulatív filozófia megszüntetését és a valóság tételezését jelenti*. Magyarázzuk meg ezt részletesebben. Marx már 1843-ban üdvözli az úgynevezett szakfilozófia leküzdését és Feuerbach világi filozófiája mellett tör lándzsát. A „Gazdasági-filozófiai kéziratok” szövegéből az is világosan kiderül, hogy a filozófia új értelmezése Marx számára elsősorban és döntően a *valóság* kiszabadítása a spekulatív filozófiai rendszerből, a spekulatív felismert és tételezett feladatok valóságos végigvitele, a filozófia gyakorlati megvalósítása, mely egyértelmű a régi spekulatív filozófia megszüntetésével. A „filozófia” megszüntetésének tézise Marx számára elsősorban és alapvetően ezt jelenti. Ugyanezt fejezi ki Engels 1886-ban, amikor így fogalmaz: „Mihelyt egyszer beláttuk — és ehhez a belátáshoz végül is senki sem segített hozzá bennünket jobban, mint maga Hegel —, hogy a filozófia így kitűzött feladata nem egyéb, mint az a feladat, hogy az egyes filozófus vigye véghez azt, amit csak az egész emberiség vihet véghez tovahaladó fejlődésében, — mihelyt ezt belátjuk, vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében.”¹⁸ „A természet — írja — minden filozófiától függetlenül létezik...”¹⁹

Marx (és mindez elmondható Engelsről is) nemcsak filozófus és elsősorban nem filozófiai célok kitűzője, végső soron nem filozófiai feladatokat akar megoldani. Marx forradalmár, gyakorlati feladatok célkitűzője és megvalósítója. A cselekvés fő formája számára — a gyakorlati-forradalmi tevékenység. Hegelnél a valóság napvilágra, kinyilatkoztatásra „csak a gondolkodásban, a filozófiában kerül, és ezért igazi vallásos létezésem a *vallásfilozófiai* létezésem, igazi politikai létezésem a *jogfilozófiai* létezésem, igazi természetes létezésem a *természetfilozófiai* létezés, igazi művészeti létezésem a *művészetfilozófiai* létezés, igazi emberi létezésem a *filozófiai* létezésem. Éppígy a vallás, állam, természet, művészet igazi egzisztenciája: a vallás-, természet-, állam-, művészet*filozófia*.”²⁰ Ebből következik azután, hogy Hegelnél minden pozitív előrehaladás, minden

¹⁶ Marx — Engels: „Briefwechsel”, III, Dietz Verlag, Berlin 1950, 458. [Marx — Engels Művei, 31, Budapest 1973, 285.]

¹⁷ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1970, 100.

¹⁸ Marx és Engels Művei, 21, Budapest 1970, 259.

¹⁹ Uo. 261.

²⁰ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 112.

megszüntetés és tételezés, a filozófián (az eszmén, a tudaton) belüli folyamat marad. Marx ezzel szemben a valóságot tételezi. „Amennyiben azonban a szocialista ember számára az *egész úgynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása, mint a természetnek az ember számára való létrejövése, akkor ily módon megvan a szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítéka a maga önmaga általi *születéséről*, a maga *keletkezési folyamatáról*.”²¹ A szocializmus „az embernek és a természetnek mint a *lényegnek elméletileg és gyakorlatilag érzéki tudatából* kezdődik”.²²

A kommunizmus, mint állítás a tagadás tagadása, a magántulajdon megszüntetése által létrejövő, „a legközelebbi jövő szükségszerű alakja és energikus elve...”²³ Feuerbach téziseiben ez a gondolat így formulázódik: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*”.²⁴ A spekulatív filozófia, a régi iskolai vagy szakfilozófia megszüntetésének ez a feladata ugyancsak végigvonul Engels egész tevékenységén, kifejtése megtalálható számos írásában. Ezek azonban annyira közismertek, hogy itt eltekinthünk idézésüktől. Azt kell csak megjegyeznünk, hogy itt is, mint Marxnál az a materialista elv érvényesül, miszerint nem a filozófiából kell levezetni, megérteni a valóságot, hanem a valóságból kiindulva kell megérteni a filozófiát. Nem a filozófia változása változtatja meg a világot, hanem a valóság változásának függvénye a filozófia megváltozása.

A filozófia új értelmezésének, a régi filozófiához való új viszonynak a *következő szintén* alapvető mozzanata azon a kérdésfeltevésen alapul, *hogy mi az a pozitív, ami megmarad a régi filozófiából*. E kérdés vizsgálata legtöbbször megreked Engels „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” című írásában található idézetek interpretációjánál, holott Marx már 1844-ben felvázolta a régi és az új filozófia viszonyának ezen alapvető vonatkozásait, és a megfogalmazások, valamint bizonyos értelmezések minden korlátozottsága mellett megragadta azt az alapvető lényegét, mely Marx és Engels minden későbbi írásában kifejtett és érett magyarázatot nyer.

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban kifejtettek gyengeségei a már említett „Feuerbach-kultuszban” és ebből adódóan a hegeli filozófia pozitívumainak nem kellő kibontásában keresendők. „*Feuerbach az egyetlen, akinek komoly, kritikai viszonya van a hegeli dialektikához*.”²⁵ Mint látható nem veszi még alapos kritika alá Feuerbachnak a hegeli dialektikához való viszonyát. Még követi Feuerbachot a régi materializmus értelmezésében, amikor az idealizmus és a materializmus viszonyát a következőképpen fogalmazza meg: „Látjuk itt, hogy a végigvitt naturalizmus vagy humanizmus különbözik mind az idealizmustól, mind a materializmustól és ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága.”²⁶ Marx sokban egyet is ért Feuerbach régi materializmus kritikájával, és tovább haladva külön is felhívja a figyelmet az idealizmus pozitívumaira. Feuerbachról szóló téziseiben már ezt olvashatjuk: az „*eddig materializmusnak ... az a fő fogyatékosága, hogy ... a valóságot ... csak objektum ... formájában fogja fel ... Ezért történt, hogy a tevékeny oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealiz-*

²¹ Uo. 77.

²² Uo.

²³ Uo. 78.

²⁴ Marx és Engels: Válogatott művek, II, Kossuth, Budapest 1963, 367.

²⁵ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 100.

²⁶ Uo. 108.

mus fejtette ki ...”²⁷ Ennek ellenére a *materializmust* tartja annak a filozófiai eszmének, amely „képes a világtörténelem aktusát fogalmilag megragadni”.²⁸ A régi materializmus meghaladásának útját pedig „az *igazi materializmus* és a *reális tudomány* megalapításának” szükségességében látja.²⁹ Igen figyelemre méltó ezzel összefüggésben Engelsnek az a megjegyzése, hogy Feuerbach „nem egy tekintetben összekötő kapocs a hegeli filozófia és a mi felfogásunk között...”³⁰

Marx Feuerbach nagy tettet három pontba foglalja: „1. annak bebizonyítása, hogy a filozófia nem egyéb, mint a gondolatokba foglalt és gondolkodva kifejlesztett vallás; tehát ugyancsak elítélendő...; 2. az *igazi materializmus* és a *reális tudomány* megalapítása, amennyiben Feuerbach ‚az embernek az emberhez’ való társadalmi viszonyát éppúgy az elmélet alapelvévé teszi; 3. amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot.”³¹ Folytassuk itt az interpretációt Rudas László szavaival, mivel egyrészt teljesen egyetértünk vele, másrészt ő ezeket 1934-ben írta le. „Tehát Feuerbach materializmusa az ‚igaz materializmus’. Mint materialista filozófia leleplezte a ‚filozófiát’, vagyis az idealizmust, és elvileg elvetette a régi filozófia alapjait. ‚Igaz materializmussá’ elsősorban azért vált, mert az elmélet alapjává az ‚embernek az emberhez’ való viszonyát tette; másodsorban azért, mert a természetet, ‚az önmagán nyugvó és pozitívan önmagára alapozott pozitívumot’ tette meg a filozófia kiindulópontjává, ellentétben Hegellel, akinél a természet az abszolút eszme dialektikus fejlődésének csak átmeneti szakasza volt... A feuerbachi filozófia pozitív alapja tehát az emberek tudatától független, objektív természet, és ezért ‚igazi materializmus’. Marx a feuerbachi filozófiának mind a három említett szempontját magáévá tette. Marx materialista, ‚igazi materialista’, vagyis lényegében már *dialektikus materialista*.”³²

Valóban a dialektika értékelése az a pont, ahol Marx már ekkor túljut Feuerbachon. Így a másik, nem kevésbé fontos és alapvető gondolatot Marx a következőképpen fogalmazza meg: „Fel kell mármost fognunk... a hegeli dialektika *pozitív* mozzanatait.”³³ Marx itt az egyik pozitív mozzanatnak azt tekinti, hogy Hegel felfogja „az önmagára vonatkoztatott tagadás *pozitív* értelmét”.³⁴ A hegeli spekulatív logika további pozitívuma „az, hogy a *meghatározott fogalmak*, az általános *rögzített gondolkodási formák* a természettel és szellemmel szembeni önállóságukban az emberi lényeg, tehát egyben az emberi gondolkodás általános elidegenülésének szükségszerű eredményei...”³⁵ Ebből következik azután az, hogy ezeket a fogalmakat (jelenség, lényeg stb.) az elvonatkoztatás mozzanataiként ábrázolja. És ezzel összefüggésben Marx egy rendkívül érdekes vonatkozására utal a hegeli rendszernek, bemutatva hogyan teszi szükségessé a dialektika a természet tételezését még egy spekulatív filozófia számára is. Az elvonatkoz-

²⁷ Marx és Engels: Válogatott művek, II, 365.

²⁸ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 108.

²⁹ Uo. 100.

³⁰ Marx és Engels Művei, 21, 253.

³¹ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 100–101.

³² Rudas László: „Dialektikus materializmus és kommunizmus”, Szikra, Budapest 1956, 233–234.

³³ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 113.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo. 115.

tatás mozzanatait összefoglalva a spekulatív logika eljut az abszolút eszméig. „Ez önmagát megint megszünteti, ha nem akarja újra előről végigcsinálni az egész elvonatkoztatási aktust és nem akar megelégedni azzal, hogy elvonatkoztatások totalitása vagy az önmagát megragadó elvonatkoztatás legyen. De a magát elvonatkoztatásként megragadó elvonatkoztatás magát semminek tudja; fel kell adnia önmagát, az elvonatkoztatást, és így olyan lényeghez jut el, amely éppen az ő ellenkezője, a természethez. Az egész logika tehát annak bizonyítása, hogy az elvont gondolkodás magáért-valóan semmi, hogy az abszolút eszme magáért-valóan semmi, hogy csak a természet valami.”³⁶

Mindez már messze túlmutat Feuerbachon, mint ahogy a filozófia megszüntetésének és a valóság tételezésének marxi felfogása eljutva a gyakorlati humanizmusig, a magántulajdon negációja alapján tételeződő kommunizmusig, messze meghaladja a feuerbachi polgári köztársaság gondolatát.

Azt látjuk tehát, hogy Marx már 1844-ben nagy részben elvégzi a régi filozófia leküzdését, melynek alapján eljut a hegeli dialektika pozitívumait integráló igazi materializmushoz, és ennek alapján mondja ki a gyakorlati materializmus, a kommunizmus szükségességét. Ezzel azonban már túljutott a „filozófián” és eljutott a valóságos kommunista mozgalomhoz. Ebben az értelemben a marxizmus valóban gyakorlati materializmus, amely azonban filozófiailag előkészített és megalapozott következetes — dialektikus és történelmi — materializmus.³⁷ Marx tehát már ezekben az írásaiban megmutatja a régi filozófia pozitívumait, legalábbis az alapvető kérdésekben. Engels mindezekkel teljesen egybehangzóan fogalmaz 1866-ban, visszatekintve saját filozófiai fejlődésükre. „A hegeli filozófiától való elszakadás — írja — itt is a materialista álláspontra való visszatérés útján következett be.”³⁸ Emellett igen egyértelműen és világosan bemutatja a régi materializmus fogyatékosait. „Feuerbachnak teljesen igaza van abban, hogy a pusztán természettudományos materializmus ugyan ‚az emberi tudás épületének alapzata, de nem maga az épület’ ... Így tehát a társadalomról szóló tudományt, vagyis az úgynevezett történelmi és filozófiai tudományok foglalatát összhangba kellett hozni a materialista alapzattal és ezen az alapzaton újjáépíteni.”³⁹ A hegeli filozófia pozitívumairól szólva a régi és az új filozófia viszonyának még egy fontos mozzanatát emeli ki: „És olyan hatalmas művet, amilyen a hegeli filozófia, mely a nemzet szellemi fejlődésére olyan óriási befolyást gyakorolt, nem lehetett azáltal kiküszöbölni, hogy csupán csak semmi-be vesszük. A hegeli filozófiát a saját értelmében kellett ‚megszüntetve-megőrizni’ [‚aufheben’], vagyis abban az értelemben, hogy formáját kritikailag megsemmisítjük, de az általa nyert új tartalmat megmentjük.”⁴⁰

Mindezek, tehát Engelsnek a régi materializmusról és idealizmusról szóló fejtegetései, az új és a régi filozófia viszonyáról adott értelmezései, teljesen egybeesnek Marx első ilyen irányú értékeléseivel, s ezt maga Engels demonstrálja azzal, hogy a „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” című írásához mellékeli Marx téziseit Feuerbachról.

³⁶ Uo.

³⁷ Nem elhanyagolható pontatlanság tehát a következő kijelentések azonosítása: „a marxizmus a forradalmi gyakorlat elmélete, a marxista filozófia forradalmi, gyakorlati filozófia” — „a forradalmi gyakorlat a marxista filozófia kiinduló és alapvető kategóriája, a gyakorlat a marxista filozófia *kizárólagos* (egyetlen) tárgyköre”.

³⁸ Marx és Engels Művei, 21, 279–280.

³⁹ Uo. 269.

⁴⁰ Uo. 262.

Vizsgálódásaink eddigi eredményei lehetővé teszik, hogy feltegyük a régi filozófia leküzdésével, a régi és az új filozófia összefüggésével kapcsolatos *harmadik* kérdésünket. *Melyek a marxi (és engelsi) filozófia új vonásai?* Ennek mélyebb megértése egy ismételt visszatérést tesz szükségessé a korabeli Németország (szélesebben Európa) ideológiai és tudományos áramlataira. A németországi viták egyik középponti kérdése a humanizmus, a teológia, az ateizmus és a humanizmus, szélesebb és átfogóbb vonatkozásban pedig a *naturalizmus és a humanizmus viszonya*. A hangsúly az emberi lényeg értelmezésére kerül. Marx a „Szent család” 1844 szeptemberi előszavát a következőkkel kezdi: „A *reális humanizmusnak* nincs Németországban veszedelmesebb ellensége, mint a *spiritizmus*, vagyis a *spekulatív idealizmus*, amely a *valóságos egyéni ember helyére az „öntudatot”*... állítja...”⁴¹

Engels ifjúkori angliai tartózkodása idején megismerkedik az angol és a francia materializmussal, valamint az újkor természettudományával. Ennek során két fontos következtetésre jut: *a)* a materializmus szükségszerűen kapcsolódik a természettudományhoz, mintegy annak következménye; *b)* az angol és a francia materializmus korlátozottságát abban látja, hogy csak a természettudományokra épül és így beszűkül. Az angol és a francia materializmus ezen korlátainak leküzdését Feuerbachnál találja meg, és mint erre 1892-ben utal, hosszú ideig rabja marad egy Feuerbach-típusú erkölcsi humanizmusnak. Feuerbach egyik alapvető érdeme, mely megadja filozófiatörténeti jelentőségét (illetve annak egy mozzanatát) valóban az, hogy komoly kísérletet tett a régi materializmus naturalista egyoldalúságának leküzdésére, a naturalizmus és a humanizmus egyesítésére.

Az igazi fordulatot a humanizmus, valamint a naturalizmus és humanizmus viszonyának értelmezésében azonban csak Marx hajtotta végre.

A naturalizmus és a humanizmus valóságos egységének feltárása a marxi filozófia egyik legnagyobb horderejű felfedezése, mellyel meghaladta minden elődjét. A probléma magva itt az ember és a természet, egészen pontosan a természet és a társadalom valóságos egységének, kölcsönhatásának a tudományos megragadása.

Az egyoldalú naturalizmus leküzdése csak akkor válik lehetővé, ha ugyanakkor leküzdjük az egyoldalú humanizmust, és fordítva. A probléma továbbá igen sokrétű. A naturalizmus nemcsak az emberfelfogásban, de a természetfelfogásban is gyengének, egyoldalúnak bizonyult. A természetfelfogást leszűkítette, metafizikává és metafizikussá tette. Az elvont, absztrakt humanizmus, mivel képtelen a valóságos emberi lényeg megragadására, ugyancsak leszűkített és metafizikus természetfelfogással operál.

A marxi problémamegoldás óriási szellemi tett volt, mely a teológiai, erkölcsi-pszichológiai, antropológiai felfogások számtalan divatos formájának leküzdését követelte meg. Az emberi lényegre vonatkozó kérdést új módon kellett tételni, melynek lényege valóságos társadalmiságának feltárása. Ez természetesen lehetetlen volt a metafizikai és a metafizikus naturalizmus talajáról. Egyik megoldandó feladat tehát a természet új értelmezése. Mindez szorosan kapcsolódott a természet és a társadalomtudományok viszonyának a problematikájához. A marxi megoldás alapján tételezett prognózis a következő: „A természet-tudomány később éppúgy be fogja sorolni maga alá az emberről szóló tuda-

⁴¹ Marx és Engels Művei, 2, Budapest 1971, 5.

mányt, mint az emberről szóló tudomány a természettudományt: *egy tudomány lesz.*⁴²

Lenin ezzel összefüggésben rámutat egy tudománytörténeti tendenciára, melynek tanulmányozása ma is igen aktuális. „A természettudománytól — írja — a társadalomtudomány felé való hatalmas áramlás, mint tudjuk nemcsak Petty idejében, hanem Marx idejében is megvolt. Ez az áramlás ugyanolyan hatalmas maradt, ha ugyan nem lett erősebb, a XX. században is.”⁴³

A természet és a társadalom valóságos egységének feltárását Marx számára a feuerbachi materializmus egyoldalúságait is leküzdő, ténylegesen „igazi” *materializmus*, valamint a pozitívan feltárt *dialektika* teszük lehetővé. Ez a két filozófiai alapeszme, mely elvi és módszertani forrása a marxista filozófiának.

A természet és a társadalom valóságos egységének feltárása, valamint a következőes materializmus és a materialista dialektika kimunkálása egymástól elválaszthatatlan az új filozófia kialakítási folyamatában.

Marx a materializmus talaján küzdi le az elvont filantrópiát, az absztrakt elméleti humanizmust, az antropológiai filozófiát és jut el az ember társadalmiságának valóságos feltáráshoz. Az ember az embert, önmagát és a másik embert termeli — írja Marx — és „a tárgy, amely egyéniségének közvetlen tevékenykedése, miképpen egyúttal a saját létezése a másik ember, ennek létezése számára és annak létezése az ő számára”. „Tehát a *társadalmi* jelleg az egész mozgás általános jellege; *mint ahogy* maga a társadalom az *embert* mint *embert* termeli, úgy a társadalmat az ember *termeli.*”⁴⁴ Az ember társadalmi lényege azonban érthetetlen és misztikus marad a természet és a társadalom egységének megértése nélkül. „Ily módon — írja Marx — a *társadalom* az embernek a természettel való kiteljesedett lényeg-egysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.”⁴⁵ Ezt az eredményt az ifjú Lenin lelkes szavakkal méltatja. „Már önmagában ez a gondolat — materializmus a szociológiában — zseniális gondolat volt.”⁴⁶ Engels 1886-ban így ír erről: „Itt is tehát, ugyanúgy, mint a természet területén, az volt a feladat, hogy ezeket a csinált, mesterséges összefüggéseket a valóságos összefüggések megtalálásával kiküszöböljük; s ez a feladat végeredményben azoknak az általános mozgástörvényeknek a felfedezésébe torkollik, amelyek az emberi társadalom történetében uralkodó törvényekként érvényesülnek.”⁴⁷

Az új és a régi viszonyát érzékeltetve Lenin a következő lényeges megjegyzést teszi: „*s z ű k* Feuerbach és Csernisevskij kifejezése: 'antropológiai elv' a filozófiában. Mind az antropológiai elv, mind a naturalizmus csak pontatlan, gyenge körülírása a *materializmusnak.*”⁴⁸

Ez az új, ahogy Engels mondja, „minden előzőnél materialistább”⁴⁹ materializmus a természet és a társadalom egységének valóságos feltáráására épül.

Marx és Engels ennek alapján fogalmazza meg az új filozófia legátfogóbb feladatát a *történetiségen alapuló általános világfelfogás kidolgozását, melyben a ter-*

⁴² Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 75.

⁴³ Lenin Összes Művei, 25, Budapest 1970, 43.

⁴⁴ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 69 — 70.

⁴⁵ Uo. 70.

⁴⁶ Lenin Összes Művei, 1, Budapest 1964, 125.

⁴⁷ Marx és Engels Művei, 21, 283.

⁴⁸ Lenin Összes Művei, 29, Budapest 1972, 56.

⁴⁹ Marx és Engels: Válogatott művek, I, Kossuth, Budapest 1963, 375.

*mészettörténet és a társadalomtörténet elválaszthatatlan egységet alkot.*⁵⁰ Ezzel egybecsengően Engels az új filozófia egyik alapvető feladatát „pozitív tudományok útján és eredményeiknek a dialektikus gondolkodással történő összefoglalását”-ban jelöli meg.⁵¹

Az új materializmus tehát szükségképpen dialektikus, ami egyben a dialektika új értelmezését jelenti. Engels e filozófiai alapeszme jelentőségéről így ír: „A politikai gazdaságtan marxi bírálatának alapjául szolgáló módszer (ti. a dialektika — *H. J.*) kidolgozását olyan eredménynek tartjuk, amely jelentőségében alig áll mögötte a materialista alapszemléletnek.”⁵²

Amit külön is hangsúlyoznunk kell, bár az eddigiekből már egyértelműen következik, az az, hogy a materialista *dialektika* eszméje a marxizmusban szintén a *természet és a társadalom egységének feltárására épül*, ezen egység nélkül értelmét veszti.

2. A marxizmus elméleti kimunkálása, és ezen belül az új filozófia felvázolása hatalmas méretű szellemi tevékenységet igényel. Engels 1876-ban (egy Beckerhez írt levelében), amikor a „Természet dialektiká”-ján dolgozik, elhárít minden cikkírási kérést és ezt így indokolja: „Én és Marx, el kell hogy végezzünk teljesen meghatározott tudományos munkákat, amelyeket, amint eddig ez látható, senki más nem tud, sőt nem is akar elvégezni.” Ennek az elméleti munkának a fókuszában a materializmus és a dialektika alkalmazása áll. „A materialista dialektika alkalmazása az egész politikai gazdaságtan átdolgozásában, kezdve annak alapjaitól — a materialista dialektika alkalmazása a történelemre, a természettudományra, a filozófiára, a munkásosztály politikájára és taktikájára —, ez érdekli legjobban Marxot és Engelst, ebben adják ők a leglényegesebbet és legújabbat, ezzel tettek egy zseniális lépést előre a forradalmi gondolat történetében”.⁵³ Lenin itt Marx és Engels tevékenységének egy alapvető jelentőségű mozzanatára utal: a materializmust és a dialektikát mint világnézeti, filozófiai eszmét *magára a filozófiára is alkalmazni* kell.⁵⁴ Ez a hagyományos filozófiai területek: metafizika, antropológia, ismeretelmélet, gyakorlati filozófia stb. kritikai meghaladását, az egész filozófiai gondolkodás átértékelését jelenti, és ennek következtében nyer új lényegét és strukturálódik át a filozófia.

Az eddig vázoltak mellett *milyen további következményekkel jár ez a filozófiában?* Vizsgálódásunk célját véve alapul a továbbiakban elsősorban *három* mozzanatra térünk ki.

Az *első* és a legfontosabb következmény, ami már az eddigiekből szinte evidensen adódik — *a metafizika felszámolása.*

¶ ⁵⁰ Lásd a „Német ideológia”. Meg kell itt jegyeznünk, hogy mind Marx, mind Engels alapvető feladatnak tartja az emberiség történetének természettörténeti megalapozását. E munka elvégzésének elvi jelentősége van. A materialista és a dialektikus (történetiségen alapuló) világfelfogás (világnézet) befejezetlen a természettudományi, természet-dialektikai megalapozás nélkül. E munka időben késhet, de el nem maradhat. Marx maga is rendkívül fontosnak tartja Engels ilyen irányú kutatásait. Egy 1877. január 21-én írt levelében elvtársától, Freund doktortól Traube könyvét kéri, melyre Engelsnek van szüksége, aki egy elvi szempontból is nagyon fontos és szükséges naturálfilozófiai munkán dolgozik.

⁵¹ Marx és Engels Művei, 21, 260.

⁵² Marx és Engels: Válogatott művek, I, 376.

⁵³ Lenin Összes Művei, 24, Budapest 1970, 260.

⁵⁴ Lenin számtalanszor hangoztatja, hogy a marxizmus két elméleti alappillére, világnézeti alapeszméje a materializmus és a dialektika. Lásd: „Kik azok a „népbarátok” és hogyan hadakoznak a szociáldemokraták ellen?”; „A marxizmus három forrása és három alkotórésze”; „Karl Marx (Rövid életrajzi tanulmány a marxizmus ismertetésével)”.

„Hegel szerint — írja Marx — a metafizika, az egész filozófia, összefoglalható a módszerben.”⁵⁵ A hegeli metafizika, az abszolút módszer a fogalmi általános értelmezésén alapul. Feuerbach a hegeli metafizikának ezt az utóbbi mozzanatát feltárja és megkezdi kritikái leküzdését a materializmus talajáról.

A teljes pozitív kritikái meghaladásra azonban képtelen Feuerbach, és pedig két egymással szorosan összefüggő elméleti gyengeség következtében. Az egyik közismerten a dialektika meg nem értése. Lenin ezt a történeti szituációt így jellemzi: „Mennyire *elmaradt* Feuerbach *már ebben az időben* (1848—1851) *Marxtól*...”⁵⁶ „Marx 1844—1847-ben Hegeltől eltávolodva eljutott Feuerbachhoz, és Feuerbachtól *tovább* a történelmi (és dialektikus) materializmushoz.”⁵⁷ „Marxnál rengeteg az *új*, és Marxot csak az érdekli, ami Hegel *től* és Feuerbachtól előrehaladás *tovább*, az idealista dialektikától a materialistához.”⁵⁸ *A másik*, mely az első folyamánya, az, amiért Hegel joggal marasztalta el már a francia materializmust. Hegel az ún. rossz (szubjektív) idealizmust és a materializmust az „*általános*” tagadása miatt marasztalja el, és kritizálja. „Ezzel Hegel — jegyzi meg Lenin — célba talál minden materializmust, *kivéve* a dialektikusát.”⁵⁹ „Hegel komolyan *hitte*, gondolta, hogy a materializmus mint filozófia nem lehetséges, mert a filozófia a gondolkodásról, az *általánosról* szóló tudomány, az általános pedig a gondolat.”⁶⁰

Marx felismerte az *általános* tudományos és filozófiai jelentőségét, eljutott a *valóságos objektív általánosig*, és ennek alapján fedte fel a gondolati, fogalmi általános titkát. Ezzel pedig azt is bebizonyította, hogy *tudományos filozófia csak a materializmus lehet*.

Mindezzel már kibontakozik előttünk a „metafizika” leküzdésének elméleti folyamata és pozitív eredménye. A marxizmus — és mondhatjuk a marxizmus — leninizmus is, hiszen éppen Lenin interpretációi mutatják meg e folyamat lényegét — valóban elveti a „metafizikát”, a „dogmatikus filozófiát”. A régi metafizikára ugyanis legalább két dolog jellemző: *a)* nem jut el a tények konkrét tanulmányozásához, a priori állít fel általános elméleteket;⁶¹ *b)* valamely pozitív tartalmat, partikuláris meghatározottságot abszolutizál, abszolútként tételez. „**Hegel az abszolút ellen!** Lám, itt a dialektikus materializmus csirája.”⁶²

A második következmény a *marxista — leninista filozófia új helye és szerepe* a tudományok rendszerében. Ez az „új hely” és „szerep” annak a fordulatnak az eredménye, melyet Marx és Engels a filozófia és a szaktudományok viszonyának értelmezésében végrehajtott, mely tulajdonképpen valóságos kölcsönhatásuk feltárását jelenti. Lenin erről igen fontos interpretációt ad „Karl Marx” című írásában. „A dialektika” című részben ezt írja — „Hegel filozófiájának ezt a forradalmi oldalát vette át és fejlesztette tovább Marx. A dialektikus materializmusnak *nincs* többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára’. Az egész eddigi filozófiából megmarad *a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika*’. A dialektika pedig, Marx

⁵⁵ Marx és Engels Művei, 4, Budapest 1959, 120.

⁵⁶ Lenin Összes Művei, 29, 51.

⁵⁷ Uo. 284.

⁵⁸ Uo. 283.

⁵⁹ Uo. 228.

⁶⁰ Uo. 229.

⁶¹ Lenin Összes Művei, 1, 130.

⁶² Lenin Összes Művei, 29, 252.

felfogásában és Hegel szerint is, azt foglalja magában, amit ma ismeretelméletnek, gnoszeológiának neveznek...⁶³ E lenini szövegben nem nehéz felismerni az engelsi passzusokat. Lenin már „A narodnyikság gazdasági tartalma” című munkájában is arról ír, hogy a marxizmusban úgynevezett „tisztán filozófiai indokolás” nem létezik. Marx és Engels szerint a filozófiának semmi joga sincs a külön, önálló létre. Az ilyen filozófia spekulatív metafizika lenne. A filozófiának az ilyen típusait és formáit vetette el és küzdötte le a marxizmus.

A hegeli filozófia *maradandó* értékei egyrészt pozitív átdolgozásban felhasználást nyertek a marxizmusban, annak filozófiájában; másrészt feloszlottak az egzakt tudományok különböző ágai között. Az új filozófia mint *tudományos világnézet* a pozitív tudományokból indul ki, rájuk épül, léte általuk megalapozott. „Így hát filozófiai indokoláson *vagy* a filozófia tételeinek és más tudományok szilárdan megállapított törvényeinek összehasonlítását értjük”...; „ *vagy* pedig az ennek az elméletnek alkalmazása során szerzett tapasztalatot.”⁶⁴

Marx a materialista dialektikát alkalmazta a politikai gazdaságtanra, és az így szerzett tapasztalatok igazolták a marxizmus filozófiai hipotézisét. Engels a természettudományok szilárdan megállapított tényeivel — pl. az energia megmaradásának elve, a darwini evolúciós törvény — hasonlította össze a materialista dialektika elveit. Mindezzel a filozófia igazolást, az adott szaktudományos eredmények pedig filozófiai indokolást nyertek. Az új materializmus és a szaktudományok összefüggésének egyik alapvető fejlődési törvényét Engels így fogalmazza meg: „A materializmusnak már a természettudomány területén tett mindegyik korszakalkotó felfedezéssel is meg kell változtatnia formáját; és amióta a történelem is alá van vetve a materialista tárgyalásnak, itt is új pályája nyílik a fejlődésnek.”⁶⁵

Végül a harmadik következmény a régi értelemben vett ontológia (mely gyakran azonos a metafizikával) és ismeretelmélet, valamint az úgynevezett gyakorlati filozófiák felszámolása.

Arról már szóltunk, hogy az új filozófia létrehozása egyben a metafizika elméleti felszámolását jelenti. Ez az új filozófia materialista jellegének egyenes következménye. A *materializmus* és a *metafizika* ellentétének történetéről Marx a „Szent család”...-ban így ír: „*Pontosan és prózai értelemben szólva*’ a XVIII. század francia felvilágosodása és nevezetesen a *francia materializmus* nemcsak a fennálló politikai intézmények, valamint a fennálló vallás és teológia elleni harc volt, hanem éppúgy *nyílt, kimondott harc a XVII. század metafizikája és minden metafizika, kivált Descartes, Malebranche, Spinoza és Leibniz metafizikája* ellen. A *filozófiát* szembeállították a *metafizikával*, mint ahogy *Feuerbach Hegel* elleni első határozott fellépésekor a *megrészegült spekulációval szembeállította a józan filozófiát.*”⁶⁶

Az „ontológia” kifejezés feltehetően R. Goclenius német filozófustól származik (1613), és a XVII. században terjedt el. Christian Wolff rendszerében a metafizika *a*) ontológiára, *b*) kozmológiára (tanítás a világról, testtan) és *c*) racionális pszichológiára oszlik. Mindez pedig az úgynevezett *elméleti filozófia* tartozéka, melyben az első helyen a logika áll. Az elméleti filozófia mellett létezik még úgynevezett *gyakorlati filozófia* (természetjog, erkölcsstan, politika, közgaz-

⁶³ Lenin Összes Művei, 26, Budapest 1971, 47–48.

⁶⁴ Lenin Összes Művei, 1, 406.

⁶⁵ Marx és Engels Művei, 21, 267.

⁶⁶ Marx és Engels Művei, 2, 123–124., 125.

daságtan). Az ontológia, ha nem is azonos a metafizikával, itt is metafizikai diszciplína, és alapvető tartalmában egyezik vele.

Az ilyen értelmezésben az ontológia mindenekelőtt speciális filozófiai diszciplína, úgynevezett első filozófia vagy „filozófiai alaptudomány”.⁶⁷ „Van egy tudomány — írja Arisztotelész —, mely a létezőt mint létezőt vizsgálja és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti.”⁶⁸ A teljesebb szövegelemzés pedig vitathatatlaná teszi, hogy Arisztotelész egy, a szaktudományoktól eltérő, és a filozófiában is sajátos — első — helyet elfoglaló, a legáltalánosabb és a létezők végső meghatározottságait tanulmányozó diszciplínáról beszél, annak alapvonásait fejt ki.⁶⁹ Ebben a diszciplínában nem a „lét” kategóriája az első és a végső alap, hanem az ok, a szubsztancia. A filozófusnak „a szubsztanciák elveit és okait kell megismernie”. Világossá válik mindez továbbá abból is, hogy Arisztotelész Kategória-tanában egyáltalán nem találkozunk a lét, létezés kategóriájával. „Metafiziká”-jában pedig az első kategória a „kezdet, elv” és csupán a hatodik helyen találjuk a „létezőről” szóló fejtegetéseit, ahol a „lét”, „van”, „lét”, „létező” különböző értelmezési lehetőségeivel foglalkozik.⁷⁰

A későbbi metafizikai rendszerek (így pl. a tomista teológia) sajátos tárgykört felölelő filozófiai diszciplína, s mint ontológia a lét végső alapjait kutatja. Ilyen metafizikai-ontológiai tárgykörök például az isten, a lélek, a világ mint egész, a szubsztancia stb. A metafizikai ontológiák jellemzői továbbá az abszolút elérésére történő törekvés, a tapasztalattól, a szaktudományoktól való elszakadás, az a priori, transzcendens jelleg, a deduktív—spekulatív módszer.

A metafizikai-ontológiai rendszereket azonban nemcsak a materializmus veti el. Kritikai elemzés tárgyává válnak az újkori szubjektív idealizmus képviselőinél is. Kant a Leibniz—Wolff-féle metafizikával történő szembefordulásának történetéről írva Hume-ra hivatkozik, mint aki felébresztette őt a „dogmatikus szendergésből” és „szikrát ütött” a sötétségben, saját tettét pedig már kopernikuszi fordulatként említi. A kanti filozófia bennünket itt érdeklő fő kérdése: „lehetséges-e egyáltalán metafizika?” Kant szerint Hume arra az álláspontra jutott, hogy „metafizika egyáltalán nincs és nem is lehetséges”.⁷¹ Saját álláspontját röviden így summázza: „Metafizika mint az ész természetes készsége van, de egymagában (mint a harmadik főkérdés analitikai megoldása bizonyította) dialektikai és csalékony is.”⁷²

Kant tehát kritikailag leküzdí a metafizikát, a metafizikai ontológiát mint a transzcendens létezők, eszmék — isten, szabadság, lélek, a végtelen világ mint egész — spekulatív területét. Nála azonban a leküzdés elve és módszere szubjektív idealista ismeretelméleti koncepció talajáról történik. Felfogásában az ontológiai alapzattól megfosztott ismeretelmélet tárgytalanná, formálissá, és ennek következtében ugyancsak spekulatív, a priori, transzcendens jellegűvé válik. Vizsgálódásának középpontjába a megismerés lehetősége, és pedig megismerési képességeink lehetőségei kerülnek. Mivel pedig a metafizika a tapasztalat körén túl levő ismeret akar lenni, csakis a priori és a tiszta észből való lehet.

⁶⁷ N. Hartmann: „Lételeméleti vizsgálódások”, Gondolat 1972, 128.

⁶⁸ Arisztotelész: „Metafizika” (kézirat), Budapest 1957, 62.

⁶⁹ Lásd uo. 6—7., 63—64., 66—67., 90., 102—103.

⁷⁰ Uo. 63., 90., 102—103.

⁷¹ I. Kant: Prolegomenák; „Filozófiatörténet. Szakosító Szemelvénygyűjtemény”, Kossuth 1968, 227.

⁷² Uo. 243.

Így a kiinduló és alapvető megválaszolendő kérdés: „Miképp lehetséges tiszta észből való ismeret?”⁷³

Kant kritikai filozófiája valójában nem tudja túlhaladni és leküzdeni a metafizikai eszméket. Gyakorlati filozófiája, etikája ezekre épül. Gyakorlati filozófiájának három alapvető posztulátuma: az okság és a szükségszerűséggel szembeállított szabadság, a halhatatlan lélek és isten létének metafizikai eszméi.

A materializmus, különösképpen pedig az „igazi”, a marxi materializmus metafizika-kritikája, metafizikai ontológia-kritikája, gyökeresen különbözik a szubjektív idealista („kritikai”) filozófiák kritikájától. A szubjektív idealizmus úgynevezett kritikai ismeretelméleti (a XIX. és a XX. században pl. a pozitívizmus és a neopozitívizmus), valamint úgynevezett gyakorlati, etikai, humanista (a XX. században pl. az egzisztencializmus, a pragmatizmus, az antropológia) formái metafizikának minősítenek minden materializmust, különösképpen pedig a dialektikus materializmust. A materializmus elismeri a tudattól (ismerettől), az embertől (a szubjektumtól) független külvilág, objektív valóság, anyag létezését. A szubjektivista filozófiák számára mindez — metafizika. Szerintük ugyanis minden amit az „ismereteken”, az „emberen”, az „objektum és szubjektum kapcsolatán” túl, attól függetlenül tételezünk, nem más, a priori, spekulatív kiagyalásnál, egyszerűval: metafizika. A Bécsi Kör egyik alapvető doktrínája az úgynevezett verifikációs elv a többi között ugyancsak a metafizika kiküszöbölésének eszköze. Itt azonban a „metafizika” fogalma tartalmilag differenciálatlan általánosságban szerepel. Így azután „a világ anyagi természetű” vagy az „isten örökké való létező” kijelentések egyaránt értelmetleneknek, áltudományosnak minősülnek. „A világmindenség, a Valóság, a Természet, a Történelem lényegét illetően nem adunk új válaszokat, hanem elvetjük magukat a kérdéseket, mivel ezek csak látszólagos problémák.”⁷⁴ A XX. századi „gyakorlati filozófiák”, az úgynevezett életfilozófiák, elsősorban az egzisztencializmus különböző válfajai szembefordulnak a neopozitívizmus szcientizmusával, a filozófia központi kérdésévé az ember, az emberi lét válik. Az embert élete, gyakorlata szempontjából kell megérteni. A gyakorlat azonban szubjektívizálódik, kimerül a tudat, az egyéni tudat aktivitásában. Mindez egyben az irracionális irányába visz, a külvilág, a világ-egész nem nyilvánul meg az értelem számára, csupán érzéseinkben, elsősorban az unalom, az öröm, a szorongás stb. érzéseiben jelenik meg. Az ismeretelméleti felfogásoktól eltérően saját filozófiájukat ontológiaként kezelik. Itt azonban egy tipikusan szubjektív idealista ontológiával állunk szemben, amely irracionalista miszticizmus következtében ugyancsak „metafizikaivá” fajul. Heideggernél a lét, létezés, itt-lét; a nem-lét, a semmi kategóriái kerülnek előtérbe. Filozófiájának kulcskérdése az ember létmegértése, melynek mindenképpen alapeleme a tudat, bár lehet tudatos (ontologikus) és nem tudatos (ontikus). Az emberi létezés filozófiájában teljesen szubjektívizálódik. Az emberi létezés — mely kitüntetett úgynevezett itt-lét — lényegévé tehát a *létmegértés* válik. A „lét”-ről szóló, a lét és a semmi viszonyát elemző fejtegetései pedig egyenesen a misztikába csapnak át. Sartre ember- és szabadságfelfogása szubjektív idealista objektivitás bírálatán, a pszichoanalízisen stb. keresztül végül is ugyancsak egy irracionalista miszti-

⁷³ Uo. 229.

⁷⁴ Carnap: „The Unity of Science”, London 1934, 22. Meg kell itt jegyezni, amit már számos szerző elemzően kimutatott, hogy a pozitívizmus és neopozitívizmus „antimetafizikus” filozófiája maga is „metafizikai”. Lásd például Márkus György — Tordai Zádor: „Irányzatok a mai polgári filozófiában”, Gondolat 1964, 328 — 330.

kus „metafiziká”-ba torkollik — a végső terv, az igazi szabadság abban áll, hogy az ember istenné válik. Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy ennek a „metafizikának” lényegi jegye az *utópista* jelleg. Mindez nem akadályozza meg Sartre-t abban, hogy az antropológiai idealizmus — aktivizmus, antinaturalizmus — talajáról metafizikai ontológiának minősítse Marx monizmusát. „Marx ontológiai monizmusát — írja — annak állításával határozza meg, hogy a lét visszavezethetetlen a gondolkodásra, ellenkezőleg a gondolatokat reintegrálta (beleolvasztotta) a realitásba... Ezen monista állítás azonban dogmatikus igazsággként jelentkezik.”⁷⁵

A fentiek már elegendő anyagot szolgáltatnak annak a belátásához, hogy az ontológia, ismeretelmélet, gyakorlati filozófia ilyen vagy olyan magyarázata, egymáshoz való viszonyuk ilyen vagy olyan értelmezése lényegében a filozófia tárgyának, valamint alapvető elvi tartalmának a különböző értelmezésével függ össze. Képes-e a filozófia tudományos képet adni a világmindenségről, lényegéről, a világ egységéről? A filozófia tárgykörébe tartozik-e az ismereteken vagy az egyénen kívüli tárgyak, jelenségek tartománya, pl. a természet, a történelem lényege? Tartalmi vonatkozásban ezekre a kérdésekre (sőt a kérdések megfogalmazására) vonatkozóan lényegesen eltérő álláspontokat fejez ki egy szubjektív vagy egy objektív idealista filozófiai koncepció. Egy szubjektivista, formális ismeretelméleti irányzat implikálja az ontológia elvetését, vagy szerepét a minimumra csökkenti. Az ilyen szubjektív idealista ontológiai felfogás azután szükségszerűen vezet az antropológia, a gyakorlat tudati aktivitássá szűkítésére, a természeti lét kirekesztésére. Egy objektív idealista, még inkább egy dualista metafizikai ontológia képtelennek bizonyul a lét és a tudat viszonyának adekvát feltárására, az ember valóságos gyakorlati tevékenységének megértésére.

A klasszikus és a mai (nagy- és kis-) polgári filozófia vázlatosan bemutatott különböző irányú törekvéseiben mindmáig az az igény tükröződik, hogy biztos alapokra helyezték a filozófiát, bemutassák specifikus jellegét, létjogosultságát. Mindezen próbálkozások egy alapvető problémának, az úgynevezett filozófiai alaptudomány megalkotásának a kísérletében összpontosulnak. Nikolai Hartmann rövid, de elmés áttekintést ad a polgári filozófia kísérleti skálájáról — logika, ismeretelmélet, pszichológia, fenomenológia, szociológia, életfilozófia, pragmatizmus, antropológia. E kísérletekre vonatkozó kritikai észrevételei röviddek, de szellemesek és találóak.⁷⁶ Konklúziója pedig a következő: „Ezért körünkben a filozófiai alaptudomány keresése ugyanahhoz a diszciplínához vezetett, amely már egykor Arisztotelésznél a prima philosophia szerepét játszotta: a 'létezőről mint olyanról' szóló tanhoz.” Hartmann „új ontológiá”-jának felépítésénél igyekszik elkerülni a metafizikai jelleget. A metafizika — írja — mint „a transzcendens tárgyak sajátos területe... eljátszotta szerepét, legalábbis mint filozófiai diszciplína”.⁷⁷ Abból indul ki, hogy egyetlen filozófia sem önmagával kezdődik, „mindegyik feltételezi a speciális pozitív tudományok munkáját”. További tézise — a filozófiai diszciplínák kölcsönös viszonya. „A metafizikai, ismeretelméleti, etikai, történetfilozófiai megfontolások szervesen összehangolódnak...” „Az új ontológia a felsorolt kísérletektől eltérően elvileg elejti egy módszertanilag abszolút eljárás utópikus követelését”. Nem lép fel azzal az igénnyel, hogy a többi filozófiai diszciplína előtt járjon „és kijelölje számukra az

⁷⁵ J. P. Sartre: „Critique de la Raison dialectique”, Párizs 1960, 123.

⁷⁶ N. Hartmann, i. m. 127–134., 140–142.

⁷⁷ Uo. 135., 56.

utakat". „Ezeket ... inkább előfeltételezi ... és a kifejtés menetét tekintve leginkább bizonyul philosophia ultimának.”⁷⁸ Mindez azonban nem akadályozza meg abban — hangsúlyozza Hartmann —, „hogy meg ne vizsgálja a lét legelső alapjait, és ebben az értelemben philosophia prima legyen”.⁷⁹ A materializmust azonban ő is metafizikával vádolja. „A legtöbb metafizikai világgép elkövette ezt a hibát: egy alapelv (vagy világalap) után kutatott, amelyről a priori bizonyos volt, hogy ‚egynek’ kell lennie.” „Az első irányzat materializmus néven ismeretes, ámbar több párhuzamos formája is létezik....”⁸⁰

Látjuk tehát, hogy egyetlen XX. századi polgári filozófiai irányzat, iskola sem feledkezik meg a „metafizika” vádjáról, amidőn a materializmusról, kitüntetetten pedig a dialektikus materializmusról van szó. A „kritikák”, ha más-más irányból indulnak is, egyazon ponthoz tendálnak, minden materializmus állítólagos botránykövéhez, az anyag elsődlegességének, a világ anyagi egységének a tételéhez.

Való igaz, hogy az anyag elsődlegességének, a világ anyagi egységének az elve minden materializmus alapja. Marx nemcsak arról beszél, hogy „a gazdasági-társadalmi alakulat fejlődését természeti folyamatként” kell értelmezni.⁸¹ Leszögezi azt is, hogy az anyagot tekinti elsődlegesnek.⁸² Sőt mi több, annak a szilárd meggyőződésének ad kifejezést, hogy az anyag örök, teremthetetlen és megsemmisíthetetlen, így az „ember” sem képes másra, mint az anyag formáinak megváltoztatására.⁸³ Lenin Engels nézeteihez csatlakozva nyomatékosan leszögezi, hogy egy valamelyest is következetesen tudományos filozófia a világ egységét „abból az objektív valóságból” vezeti le, „mely rajtunk kívül létezik, s melyet ... réges-régóta anyagnak neveznek”.⁸⁴ És emocionális töltéssel utasítja el azok nézeteit, akik „hihetetlen badarsággal, új körítéssel próbálják becsempészni a *szubjektív idealizmust*”. Például az „ökonómia nevében” tagadják az okságot.⁸⁵ Az intuitív belátás szintje is elég itt ahhoz, hogy észrevegyük a különbséget a valóságos „metafizika” és a materializmus idézett tételei között. Az hogy „a világ valóságos egysége anyagosságában van” nem valamiféle metafizikai világsematika a priori kiinduló tétele. Ezt „nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány — és hozzátehetjük: a társadalomtudomány — *H. J.* — hosszú és hosszadalmas fejlődése bizonyítja”.⁸⁶

Mit is jelent azonban mindez? A marxizmus új „filozófiai alaptudományt” munkált ki? Új ontológiát hozott létre? A dialektikus materializmus a marxizmus „*philosophia prima*”-ja? A régi „gyakorlati filozófiák” helyét pedig a történelmi materializmus foglalta el? A válasz ezekre a kérdésekre az új filozófia további specifikumainak bemutatását igényli.

3. Az első és a második pontban adott történelmi áttekintés arra már rámutatott, hogy a „metafizika” felszámolása korántsem jelenti egy általános, egyetemes világnézet kimunkálási lehetőségéről és szükségességéről történő lemondást. Ellenkezőleg, a marxista — leninista filozófia megteremti e feladat megvalósításának következetesen tudományos feltételeit.

⁷⁸ Uo. 139.

⁷⁹ Uo. 139 — 140.

⁸⁰ Uo. 148 — 149.

⁸¹ Marx és Engels Művei, 23, Budapest 1967, 9.

⁸² Uo. 20.

⁸³ Uo. 48.

⁸⁴ Lenin Összes Művei, 18, 158.

⁸⁵ Uo. 155.

⁸⁶ Marx és Engels Művei, 20, Budapest 1974, 46.

A „metafizika” *egyoldalúsága* — mint láttuk — abban áll, hogy valami partikulárisat — a fogalmat, az embert, a természet egy metszetét stb. — abszolutizál, az egyetemesség, a teljesség rangjára emel. Ennek következtében szakad el a valóságtól, a reális tapasztalattól, a szaktudományos kutatástól, így válik a priori spekulatív jellegűvé, misztikussá. Minden materializmus a tapasztalat talajáról, a konkrét szaktudományos kutatásokhoz kapcsolódva fordul szembe az idealista metafizika miszticizmusával, a priori jellegével. A régi materializmus azonban szintén *egyoldalú* marad. Így például sem a francia materializmus, sem Feuerbach nem képes sem a természetet, sem a társadalmat a maga valóságos teljességében megragadni. A francia materializmus fő áramlata nem csupán egyoldalúan naturalista. Naturalizmusa is beszűkül, mechanisztikussá válik. A materializmus és a szaktudományok egységének pozitívuma itt negativitásba csap át. A történeti szemléletmód (a dialektika) hiánya következtében abszolutizálódik a szaktudományos fejlődés egy adott szintje, és az erre épülő materializmus így szükségszerűen beszűkül, korlátozottá válik. A materializmus minden egyoldalúsága egyben következtelenséget von maga után, lehetőséget, engedményt jelent az idealizmus számára. Ezért léphet fel alappal például Hegel a francia materializmussal szemben. Feuerbach viszont joggal marasztalta el Hegelt ugyancsak alapvető egyoldalúságáért, a fogalmi partikularitás abszolutizálásáért.

Amikor Engels azt mondja, hogy minden eddiginél materialistább materializmusra van szükség,⁸⁷ akkor tulajdonképpen két egymással szorosan összefüggő feladatot jelöl meg: *a*) a materializmus teljessé téételét és *b*) az idealizmus végérvényes elvi túlhaladását; az egyik feltétele a másiknak. A feladat lényege pedig — az *egységes, sokoldalúságában teljes, valóban átfogó, ténylegesen totális világnézet* elvi alapjainak megteremtése. A „mindenoldalú teljesség” megvalósítása (és megvalósulása) nem a priori „metafizikai” aktus, hanem történetileg megvalósuló tudományos feladat, mely a maga teljességében a megismerés végtelenbe nyúló feladata. Megítélésünk szerint a marxi és engelsi életmű legfőbb elvi jelentőségű tettei, és ezért ma is meghatározó módszertani tanulságai a régi világnézetek partikuláris egyoldalúságainak leküzdésében, a valóságos *egység, teljesség megvalósítási módjainak felfedezésében* keresendők.

A legközismertebb, tárgyi vonatkozásban a természet és társadalom, elvitalalmi vonatkozásban pedig a materializmus és a dialektika egységének a feltárása. Lenin kiemelte a dialektika, logika, ismeretelmélet egységének marxi megvalósítását. A tárgyi és tartalmi egység megteremtésének fő feltétele a materializmus és a dialektika következetes alkalmazása a filozófia minden területén. Lenin „Materializmus és empiriokriticismus” című munkája ebből a szempontból a materializmus alkalmazása az ismeretelmélet területén. A „Filozófiai füzetek”-ben pedig azt fejtegeti, hogy a régi materializmust „metafizikai”-vá a többi között az tette, hogy képtelen volt a dialektika alkalmazására az ismeretelmélet területén.⁸⁸ Az elmúlt évek vitáiban felvetődött az ontológiai, valamint ismeretelméleti vonatkozások egységének megteremtése a marxista—leninista filozófiában.⁸⁹ Mások rámutatnak az aktivizmus, a historizmus és az antropológiai elvek marxi egyesítésére.⁹⁰ Elgondolásunk szerint — amint ezt dolgozatunk

⁸⁷ Marx és Engels: Válogatott művek, I, 375.

⁸⁸ Lenin Összes Művei, 29, 299.

⁸⁹ Ez mindenekelőtt a szovjet filozófia leningrádi iskolájának érdeme. V. P. Rozsin 1958-ban, V. P. Tugarinov 1962-ben vetik fel, illetve tárgyalják ezt a problémát.

⁹⁰ Lásd Hermann I.: A totalitás kategóriája; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1969/1.

elején jeleztük — a marxista—leninista filozófiában elválaszthatatlan egységet alkot három tartalmi elméleti mozzanat, a *lételméleti, ismeretelméleti és gyakorlati* aspektus, és ez a teljességet kifejező egység a materializmus és a dialektika talaján valósul meg. Ennek alapján már előzetesen leszögezhetjük, hogy a *dialektikus materializmus nem tekinthető a marxista—leninista filozófia valamiféle általános ontológiájának*. Mint ahogyan a történelmi materializmus sem a marxizmus gyakorlati filozófiája.

Mielőtt azonban mindezeket részleteznénk, szükségesnek látszik és — a logika, tudományelmélet, valamint a filozófiai rendszertani kutatások adta lehetőségeken belül — ma már lehetséges is néhány, a marxista—leninista filozófia tárgyát és tartalmát érintő probléma tisztázása. Vizsgálódási célunk szempontjából a marxista—leninista filozófia úgynevezett tartalmi struktúrájának a kérdése kerül előtérbe, és ezen belül annak a bemutatása — mit is jelent az úgynevezett ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati „aspektus”, „vonatkozás”, „oldal”.

A marxista—leninista filozófia néhány *rendszertani* problémáját vizsgálva nem szabad megfeledkeznünk a következőkről: a) A marxista—leninista filozófia, mint minden tudomány, élő, fejlődő, melynek változik tárgyköre, történetileg bontakozik ki tartalma, tárgyi és tartalmi struktúrája. S mindez napjainkban végbemenő folyamat. b) A tudomány, így a marxista—leninista filozófia sem merül ki csupán zárt diszciplínává, vagy ilyen diszciplínák komplex rendszerévé szerveződött ismeretekben. Mint mozgó, alakuló ismerethalmaz tartalmaz több lazán kapcsolódó, sőt olykor egymástól meglehetősen távol eső kutatási ágat, különböző elméleteket, hipotéziseket stb. Ezek gyakran egyben a kutatás különböző szintjét mutatják. c) Egy tudomány vagy tudománykomplexum, így a marxista—leninista filozófia is, többféle módon felosztható, rendszerezhető. Ez tárgyának sokrétűségéből, tartalmának sokoldalú gazdagságából adódik.

A marxista—leninista filozófia ma már egy egyre gyorsabban fejlődő, kibontakozó tudomány. Számos diszciplináris része alakult ki, és a különböző kutatási ágak, elméletek, hipotézisek stb. más és más szintű, kidolgozottsági fokú eredményeit foglalja magában. Egy-egy diszciplína önmagában is rendszert alkot, a tudomány egésze pedig a különböző (al-)rendszerek rendszereként fogható fel. Egy-egy tudományos rendszer kifejtése tárgyilag, tartalmilag és formailag is szigorúan megszabott bonyolult feladat, mely ugyancsak különböző szinten, fokon végezhető el. „Legmagasabb szintűnek” ma az úgynevezett axiomatikus-deduktív kifejtést tekintjük. A marxista—leninista filozófiában ilyen kísérletek csak elvétve akadnak, egy-egy részelmélet vonatkozásában.⁹¹ E probléma általában mint a marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája, valamint a dialektikus materializmus (illetve történelmi materializmus) felosztásának a kérdése vetődik fel. Az újabb törekvések ezen a területen az 50-es évek közepétől, második felétől datálódnak.⁹² Az alábbiakban már figyelembe tudjuk venni

⁹¹ Lásd például Horváth József: Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/3—4.

⁹² Itt úttörő jelentőségű volt Rozsin „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája” c. írása (Leningrád 1958). Később nemzetközi viták bontakoztak ki és a legkülönbözőbb elképzelések láttak napvilágot. Ezek legjelentősebb sávja a jugoszláv „Praxis” c. folyóiratban, valamint az olasz és a francia marxisták között (pl. Althusser) kibontakozó polémia (részben Gramsci értékelésében). Nálunk mindez 1968-tól vált központi kérdéssé. Eközben a helytelen nézetek tekintélyes kritikai irodalma halmozódott fel.

e közel két évtizedes munka tapasztalatait, eredményeit. Emellett azonban szükségesnek tartjuk itt is a klasszikus hagyaték ez irányú — meglehetősen hézagosan feldolgozott — anyagának felhasználását.

A marxista—leninista filozófia tartalmi struktúrájának összegző vizsgálatát a következő formulából kiindulva végezzük el: *Tárgy* → *Tartalom* + *Forma* = *Rendszer*. Ennek megfelelően a leegyszerűbb műveletre, a felosztásra (mely többlépcsős — elsődleges, másodlagos stb.) vonatkozóan az adódik, hogy megkülönböztetünk úgynevezett tárgyi és tartalmi felosztást. Egy-egy ilyen felosztás meghatározott elemekhez vezet, melyek egymáshoz való viszonyai, összefüggései (összefüggés törvényei) adják a struktúrát. A rendszer ebben az esetben egyenlő elemek + struktúrák.

A tartalmi struktúrát tanulmányozva is elkerülhetetlen — már a fenti sémából következően is — a tárgyi vonatkozások érintése. A tárgy és a tartalom viszonyának értelmezésében még ma is sok a félreértés, a megoldatlan probléma. Nem csupán egyoldalú, igen leszűkített tárgyértelmezésekkel találkozunk,⁹³ előfordulnak kifejezetten „metafizikai” tárgymagyarázatok is. „A filozófia tárgya — írja pl. P. Kovács Ferencné — általánosságban: az, ami van, ami volt és ami lesz: a világ keletkező, változó és elmúló jelenségei. De mert minden tudomány tárgyát ezek képezik, azt a megszorítást kell tennünk, hogy a filozófia esetében a jelenségek és kapcsolataik legáltalánosabb oldalairól van szó. A filozófia tárgya fogalmának ezt az első jelentését a filozófia *potenciális tárgya* fogalmával fejezzük ki. Ugyanezt a filozófia ‚magánvaló’ tárgyának is nevezhetjük. Ebben az értelemben a filozófia tárgya normatív jellegű.”⁹⁴ „A filozófia ‚potenciális’ tárgya fogalmával jelöljük meg a filozófiai vizsgálódás objektumát. Most levonhatjuk azt a következtetést, hogy — amennyiben a filozófia tárgyán ezt az objektumot értjük — a filozófia tárgyát nem szükséges filozófiai irányzatonként külön-külön meghatározni. Ebben az értelemben ugyanis bármely történelmi korszak, bármely filozófiai irányzatának lényegében egy és ugyanaz a tárgya.”⁹⁵ Nyilvánvalóak az okfejtés hibái. A szerző a tárgy *objektív* jellegének a kérdését felcseréli egy örök, változatlan, potenciális — sőt normatív jellegű! — magánvaló objektum létezésének a kérdésével. Nem veszi figyelembe a tudományos megismerés fejlődéséből adódó *történetiséget*, mely nem csupán a tárgy felfogásra — ahogy a szerző mondja „a tárgyról való vélekedésre”, a tárgy meghatározására —, hanem a kutatott objektíve létező objektumokra, tárgykörökre is vonatkozik. A hiba további forrása, hogy mivel a szerző a tárgy és a tartalom megkülönböztetésével csak cikke következő (V.) részében foglalkozik, s itt e későbbi szempontokat nem alkalmazza világosan.⁹⁶ S ami a legfőbb, nem veszi figyelembe a kutatási objektumok körének változását a társadalmi gyakorlat, és az erre épülő osztársadalmi megismerési folyamat történeti mozgásának, mozgási irányainak függvényében.⁹⁷ Az, hogy a filozófiának van objektíve létező, a szaktudományokétól megkülönböztethető tárgyköre, egyáltalán

⁹³ Ezeket már egy más alkalommal érintettük. Lásd Horváth J.: A marxista—leninista filozófia jelenlegi fejlődési szakasza. A dialektikus materializmus általános jellemzése; „A dialektikus materializmus válogatott kérdései”, Kossuth 1969, 40—44.

⁹⁴ P. Kovács Ferencné: A filozófia tárgya, tartalma, rendszere és struktúrája; „Tájékoztató”, 1970/3, 8.

⁹⁵ Uo. 13.

⁹⁶ Az „aktuális tárgy”, „a nekünk való” tárgy, valamint a „tárgy meghatározása” (uo. 8—9.) már a *tartalom* problémakörébe tartozó disztinckciók.

⁹⁷ V. ö. T. Ojzerman: „Filozófiatörténet-metafilozófia”, Kossuth 1970, 226—230.

nem jelenti azt, hogy ez a tárgykör örök, változatlan és így egyszer s mindenkorra meghatározható valami.

A *tárgy* és a *tartalom* egységének és különbözőségének tanulmányozása bonyolult relációkat mutat. A tárgy megközelítésének a gyakorlat, valamint az ismeretek meglévő tartalmi anyaga általi közvetettsége következtében a filozófiai kutatás objektumaivá olyan idealizált formák, elvont objektumok, kategóriák válnak — mint erre T. Ojzerman rámutat —, „amelyek gyakran támasztanak kételyt tartalmuk objektív valóságát illetően”. „A filozófiai kutatás tárgya ennek következtében a kategóriák rendszereként jelenik meg.”⁹⁸ Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a filozófia mint tudomány kategóriáival, elveivel, elméleteivel, vagyis tartalmi anyagával operálva végső soron nem az objektív valóságot kutatja. A materializmus számára külön jelentősége van az objektív tárgykör jelenléte közvetlen vagy közvetett kimutatásának. Ez is „a metafizika” objektív és szubjektív idealista formái leküzdésének egyik következménye. Engels amikor a filozófia alapkérdéséről beszél, nemcsak történeti keletkezésének folyamatára, megválaszolási módjából adódó elméleti irányzatokra (materializmus és idealizmus) tér ki, mindezeken túlmenően rámutat az alapkérdés tárgyára, objektív tárgyi alapjára, ti. az anyag–tudat viszonyra.⁹⁹

Amikor tehát a filozófia tartalmáról beszélünk a tárgy által, közvetlen vagy közvetett módon, ilyen vagy olyan formában meghatározott ismeretekről van szó. A tartalom iránti tudományos elvárás éppen a tárgy adekvát kifejezése, megjelenítése. A *tartalom* mint elméleti és módszertani elvek, tételek, kategóriák, valamint kifejtésük és bizonyításuk összessége egzisztál. A tartalom meghatározott formában nyer kifejtést és létezik. A *forma kettős*: tartalmaz vagy tartalmi forma és formális forma. A *formális forma* a filozófia esetében a logikai forma. Minden filozófiai tartalom a kategóriák, ítéletek, következtetések logikai formájában létezik. A logikai formák és szabályok következetes és tudatos érvényesítése elengedhetetlen követelmény a marxista — leninista filozófia kifejtésénél. Ennek ellenére a fő meghatározó tényező az ismeretelméleti értékek — igaz, egzakt — szempontjából vett *tartalmi forma*. A marxista filozófusok alapvető törekvése mindig is ezt az irányt követte, amikor a marxista — leninista filozófia kifejtésénél a dialektikus logikára apelláltak és apellálnak. A dialektikus logika valóban nem tekinthető formális formának. Ezen a területen azonban még igen sok a megoldatlan probléma, és meglehetősen eltérő nézetek uralkodnak. Igen kezdetleges, és megítélésünk szerint, megengedhetetlenül leegyszerűsítő törekvést jelentettek az úgynevezett kategória-rendszerek. Az 50-es évek végén, és különösen a 60-as évek közepén a marxista filozófia egész tartalmát a dialektika, illetve dialektikus logika kategóriáinak rendszereként próbálták kifejteni.¹⁰⁰ Az ilyen kísérletek egyoldalúsága már pusztán a logika talajáról is szembetűnő, hiszen egyszerűen negligálja a tételek és következtetések rendszerét (mely nélkül a kategóriák valóságos tartalma sem tárható fel). A régi filozófia rossz hagyományait követik, és a klasszikusok, elsősorban Lenin intencióinak félreértésén alapulnak. Természetesen itt sem valamiféle abszolúte meddő és értelmetlen törekvéstről van szó. Azon túlmenően, hogy sok új tartalmi vonatkozást hozott felszínre e szerzők tevékenysége, egy általános, indítékaiban pozitívnak tekint-

⁹⁸ Uo. 223.

⁹⁹ E probléma részletesebb elemzését lásd Gondi József: A filozófia alapkérdéséről; „A filozófia időszerű kérdései”, 1972/10.

¹⁰⁰ Lásd pl. A. P. Septulin: „A dialektika kategóriáinak rendszere”, Moszkva 1967.

hető törekvést is tükröz. Egyrészt felvetik azt a helyes gondolatot, hogy a marxista—leninista filozófiát többféle rendszerben is ki lehet fejteni. Másrészt ennek jegyében meg kívánják haladni a materializmus—dialektika (vagy eredendően a dialektikus módszer és a materialista elmélet) felosztást. Harmadszor, ennek kapcsán új felosztási szempontokat vetnek fel. Rá szeretnének mutatni azonban arra, hogy ezeknél átfogóbb és éppen ezért következményeiben (eredményeiben) is pozitívabb törekvésekkel találkozunk már az 50-es évek végén. Sok vonatkozásban úttörőnek tekinthető ebből a szempontból V. P. Rozsin leningrádi filozófus 1958-ban megjelent „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája” című monográfiája. Rozsin, felfogásunk szerint teljesen helyes módon, a marxista—leninista filozófiát nem kategória-rendszerként, hanem tudományos rendszerként értelmezi, mely elvek (alap és levezetett), törvények és kategóriák szubordinációja. Abból indul ki, hogy a marxista—leninista filozófia felosztását több oldalról is meg lehet közelíteni. Ezek egyike a materializmusra és a dialektikára történő felosztás. A materializmust és a dialektikát a marxista—leninista filozófia „oldalai”-nak nevezi.¹⁰¹ Megvalósítható azonban más felosztás is. A másik ilyen lehetőség Rozsin szerint az, amikor a tárgy különböző oldalait vesszük alapul, így öt „részt” kapunk: 1. a legáltalánosabb filozófiát; 2. a természetfilozófiát; 3. a társadalomfilozófiát (a történelmi materializmust); 4. a gondolkodás filozófiai elméletét (a dialektikus logikát); 5. a megismerésről szóló filozófiai tudományt (az ismeretelméletet).¹⁰² A harmadik lehetőség, amikor is két részre oszthatjuk a filozófiát: *a*) ontológiára (vagyis a természetről, társadalomról, a külvilágról szóló tanításra) és *b*) gnoszeológiára (vagyis logikára és a megismerés tanára).¹⁰³ Az elkövetkezendő években és napjainkban is viták folytak és folynak ezekben az irányokban. E viták három súlyponti kérdése a következő: 1. Megengedhetetlen sematizmus-e a marxizmus—leninizmus általános filozófiájának felosztása materializmusra és dialektikára, és ha igen, hogyan haladható meg? 2. Lehetséges-e marxista—leninista természetfilozófia, és ennek alapján felfogható-e a történelmi materializmus és a dialektikus materialista természetfilozófia mint különös filozófiai diszciplínák? 3. Van-e a marxista—leninista filozófiának ontológiája (és gnoszeológiája)? Mi itt kitüntetetten az első és a harmadik problémával kívánunk foglalkozni a marxizmus—leninizmus általános filozófiája szempontjából. További állásfoglalásunk megindokolása szükségessé teszi az úgynevezett *tárgyi* és *tartalmi felosztás* egységének és különbözőségének rövid vizsgálatát.

A marxista—leninista filozófia tartalmának rendszeres kifejtése, illetve a kifejtés első, elemi művelete a *felosztás*, mely a tükrözött tárgy által meghatározott. Milyen alapon különböztethető meg akkor „tárgyi” és „tartalmi” felosztás?

A marxizmus előtti filozófiában dominált, sőt szinte kizárólagos volt a filozófiai diszciplínák, elméletek tárgyi szerinti felosztása — metafizika, természet-

¹⁰¹ V. P. Rozsin: „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája”, Leningrád 1958, 19.

¹⁰² Uo. 9—13. Sajnálattal módon P. Kovács Ferencné idézett cikkében felületesen és pontatlanul mutatja be Rozsin álláspontját. Egy sémája alapján hiányolja nála a dialektikus materializmust (id. cikk 23.), holott ezt az előző, az általunk idézett felosztásban a szerző megadja. Cikke 15. oldalán található elmarasztalás sem indokolt. Sőt azt kell megállapítanunk, hogy P. Kovács Ferencné fogalomhasználata válik pontatlanná részben a „forma” és a „struktúra” azonosítása, részben pedig az „elmélet”, „rendszer”, „szisztéma”, „módszer” és „tartalom” kategóriák használata esetében (lásd 19—24.).

¹⁰³ Uo. 29.

filozófia, logika, ismeretelmélet, etika, esztétika stb. A filozófia tartalma ezekben a felosztásokban alapvetően a tartalmazott tárgykör szerint formálódik, különül el. Tipikus példái ennek az olyan nagy filozófiai rendszerek, mint az arisztotelészi vagy a hegeli. A tárgy szerinti felosztás jellemzi a materialista filozófiák jelentős részét is. A materializmus és az idealizmus esetében a tárgy szerinti felosztásban, bizonyos tárgykörök meglétében (pl. metafizika) vagy hiányában is kifejeződnek a különbözőségek. Az alapvető eltérés azonban, mely a tárgykörök felosztását, elhelyezési sorrendjét is meghatározza, az *irányzati* eltérésben, vagyis a tárgykörök értelmezésének, magyarázatának a mikéntjében van. Ez pedig azt jelenti, hogy az eltérés, a különbözőség *tartalmi*. A materializmus és az idealizmus ellentéte elsősorban a különböző tárgykörök (természet, ember, tudat stb.) magyarázatának elveiben, módjában van. Ennek megfelelően a tartalom szerinti felosztás mellett érvényesül a tárgy felosztása az elvi-elméleti tartalmi felfogás szerint.¹⁰⁴ Míg mondjuk Holbach a természetet tekinti a filozófia első és fő tárgykörének, addig Hegel a logikát (az abszolút szellem önmozgását).

A marxizmus filozófiája a filozófiatörténetben először tudatosította a filozófiai elvi-elméleti irányzatok alapvető különbözőségét, és ennek alapján tipizálta a filozófusokat és a filozófiai iskolákat. A hangsúly tehát a *tartalomra* kerül — materializmus vagy idealizmus, dialektika vagy metafizika. Marx, Engels és Lenin filozófiájukat jellemezve mindig materializmusról és dialektikáról, materialista *dialektikáról* és dialektikus *materializmusról* beszéltek. Természetesen a materializmus mint tudományos világnézet és a dialektika mint filozófiai tudomány nem nélkülözik a tárgyi alapot. Engels (de Marx is és Lenin is) világosan utal erre, amikor a materializmus esetében az anyag—tudat viszonyról, a dialektika esetében pedig a természet, a társadalom és a megismerés legáltalánosabb mozgástörvényeiről beszél. Itt mégis a tárgyilag megalapozott *tartalom felosztásáról* és *nem a tárgy tartalom szerinti felosztásáról*, *nem* tárgyi felosztásról van szó. A materializmus és a dialektika elsősorban nem bizonyos elkülöníthető tárgyköröket tükröz vissza, hanem a marxista — leninista filozófia egészére, *minden tárgykörére* vonatkozó elvi és alapvető elméleti, módszertani megállapításokat foglal magába, válaszolva a történetileg kialakult alapvető filozófiai kérdésekre.

A materializmus és a dialektika tehát a marxista — leninista filozófia egészének két alapvető és egyetemes tartalmi oldala. Ez adja legfőbb differencia specifikáját. Ezért a marxista — leninista filozófiának minden más filozófiával történő összevetésénél az első és legfontosabb feladat az adott filozófia, valamint a marxista — leninista filozófia elvi alapjainak, a materializmusnak és a dialektikának az összehasonlítása.¹⁰⁵ Bármely magát materialistának nevező kutató munkájával szemben ugyancsak az a legelső és legalapvetőbb követelmény, hogy tevékenysége a materializmus és a dialektika elvi és elméleti platformján folyjon.

Mindezzel összefüggésben még a következőket kell hangsúlyozni.

— A *marxista — leninista filozófia* történetileg is *első, tudományosan korrekt, valamint differencia specifikáját is legjobban bemutató kifejtése a materializmus és a dialektika elveinek, törvényeinek és kategóriáinak bemutatására épülő tartalmi felosztása.*

¹⁰⁴ Nem tévesztendő össze tehát „a tartalom felosztása tárgykörök szerint” és „a tárgy felosztása az elméletben, az elméleti tartalom szerint”.

¹⁰⁵ Lásd erről: Lenin Összes Művei, 18, 335.

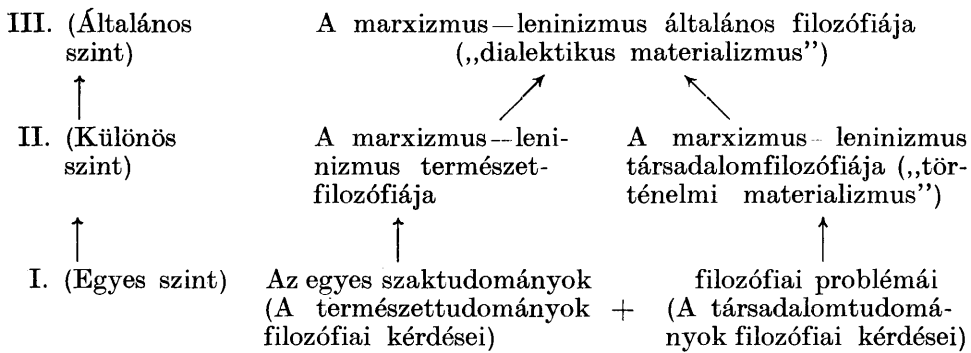
— Ezen a dichotonikus tartalmi felosztáson alapuló kifejtés nem meríti ki a marxista — leninista filozófia egészét (sem tartalmilag, sem tárgyilag). Elsősorban tartalmi lényegének, elvi alapjainak rövid összefoglalását adja. Természetesen ezen a felosztáson belül is lehet részletesebb kifejtést adni, ebben az esetben azonban, ha alárendelt módon is, de érvényesíteni kell a tárgyi és egyéb tartalmi vonatkozásokból adódó következtetéseket. (A tankönyvek többsége, ha nem is mindig következetes formában, de ezt teszi.)

— A materializmus és a dialektika egységének megvalósítása ebben a felosztásban csak úgy lehetséges, hogy a *materializmust* dialektikusan, a *dialektikát* pedig materialista módon fejtjük ki. Más „egyesítés” itt a dolog természetéből adódóan nem lehetséges, hiszen a felosztás e két tartalmi elem megkülönböztetésére épül.

— A marxista — leninista filozófiának materializmusként és dialektikaként történő bemutatása bármely más felosztás esetén nélkülözhetetlen. A materializmusra és dialektikára történő felosztáson alapuló kifejtés azonban *nem az egyetlen lehetséges tartalmi rendszerezése* a marxista — leninista filozófiának. Ez a filozófia, továbbá, *tárgyi felosztásban is tárgyalható*. Ennek egyik jelenlegi példája a történelmi materializmus, melynek belső tagolása is lényegében tárgy szerinti, és ezért itt a materializmus és a dialektika egységes alkalmazása valósul meg a kifejtésnél.

A marxista — leninista filozófia *tárgyi felosztásának* két — az általános és a különös alapján — diszciplinárisan is elkülönülő eleme: a „dialektikus materializmus” és a „történelmi materializmus”. A dialektikus materializmusnak mint specifikus „tárgyi” filozófiai diszciplinának a lehetősége és szükségszerűsége Marx és Engels által végrehajtott filozófiai fordulat két lényeges eredményéből, a materializmus és a dialektika következetessé tételéből, egységük megvalósításából, valamint a természet és a társadalom valóságos kölcsönhatásának, egységének a feltárásából egyenesen következik. A következetesen végigvitt materializmus és dialektika elvei egyaránt vonatkoznak a természetre és a társadalomra, a tudatra és a megismerésre. Belátható (és ezt a materializmus történeti fejlődése is mutatja), hogy pl. az anyag elsődlegességének az elvét nem lehet csak a természetre, vagy csak a társadalmi szférára korlátozni. A világ anyagiságáról szóló tétel bármilyen tárgyi korlátozása a materializmustól az idealizmus irányába történő eltérést jelentene. Hasonló a helyzet a dialektika esetében is. Nincs más dialektika, mint a természet, a társadalom és a megismerés dialektikája. A megismerés dialektikáját a természet és a társadalom dialektikája határozza meg. A dialektikának pl. a társadalmi szférára történő korlátozása a természet metafizikus felfogását eredményezi, és így szakadék keletkezik a természet és a társadalom között, melynek óhatatlan következménye a társadalom dialektikájának idealista irányba történő eltolódása. A „dialektikus materializmus” tehát szükségképpen tárgyi meghatározottságot is kifejez. A materializmus és a dialektika elveinek hatóköre *tárgyilag nem korlátozható*. Ezek a princípiumok, törvények és kategóriák a „világ-egészre” vonatkoznak. Ebben az értelemben a „dialektikus materializmus” meghatározott, tárgyilag körülhatárolható filozófiai diszciplinát jelent, mely *rendszerintilag sajátos helyet* foglal el a filozófiai tudományok között.

A tárgyi felosztás további főbb elemei, a mai kutatási szinteknek megfelelően szerintünk a következőkben vázolhatók:



Ezzel összefüggésben csupán egy vitatott problémát érintünk — a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus viszonyának kérdését. Igen sokan azon a véleményen vannak, hogy számos (régebbi és mai) hiba forrása a „dialektikus materializmus” és a „történelmi materializmus” szétszakításából következő és következik. A feladat a kettő egyesítése, mivel a marxizmus—leninizmus filozófiája a dialektikus és történelmi materializmus. Nem nehéz észrevenni, hogy e felfogás egyik ismeretelméleti gyökere még ahhoz a rovidzárlatos felfogáshoz nyúlik vissza, mely szerint a történelmi materializmus mellett a dialektikus materializmus a marxizmus természetfilozófiája. E szerint a „dialektikus materializmus” és a „történelmi materializmus” egyesítése tulajdonképpen a külön természet- és társadalomfilozófia megszüntetését, és egy valóban általános filozófia (világnézet) létrehozását jelentené. Az említett felfogás általánosan elterjedt indokolása azonban a következő. Nem lehet például az anyag—tudat viszonyát, a tudat fogalmát az általános filozófia (a dialektikus materializmus) szintjén helyesen értelmezni a történelmi materializmus, nevezetesen a gyakorlat történelmi materialista kategóriája nélkül. Itt egy helyes gondolat helytelen rendszertani kifejezésével állunk szemben. A fenti séma, de az előtte elmondottak is világosan érzékeltetik, hogy a *dialektikus materializmus mint a marxizmus—leninizmus általános filozófiája* csakis a természet és a társadalom egységének feltárása alapján lehet teljes, tudományos, és mindenféle „metafizikai” elemtől mentes. A filozófiai kutatások fő iránya az egyestől az általános felé halad. Természetes, hogy társadalomfilozófiai kutatások nélkül (melyek közvetlenül a társadalomtudományok filozófiai elemzéseit általánosítják), és ugyancsak természetfilozófiai kutatások nélkül nem lehetne eljutni általános, a világegészre (a természet és a társadalom egységére, közös vonásaira) vonatkozó filozófiai tételekig. E nélkül az általános filozófia (a dialektikus materializmus) a priori első filozófia, vagyis spekulatív metafizika lenne. Valójában tehát éppen arról van szó, hogy az általános filozófiai kutatásokat meg kell hogy előzzék a különös (természetfilozófiai, társadalomfilozófiai) kutatások. A marxizmus—leninizmus általános filozófiája tehát nem a „dialektikus és történelmi materializmus”, hanem a „dialektikus materializmus”, mely mint a filozófiai kutatások legáltalánosabb szintje a természetfilozófiai és a társadalomfilozófiai vizsgálódások eredményeinek összegzése, általánosítása. Ez pedig nem zárja ki, sőt, megítélésünk szerint feltételezi a történelmi materializmusnak és egy dialektikus materialista természetfilozófiának mint különös szintű filozófiai diszciplína

náknak a viszonylagosan önálló létét. Azt, hogy „a dialektikus és történelmi materializmus” formula helyett „a dialektikus materializmus” formula a helyes, új oldalról támasztja alá a dialektikus materializmus kifejtésének, felosztásának többféle lehetősége, módja. A „dialektikus materializmus” mindmáig legelterjedtebb kifejtése a materializmusra és dialektikára történő tartalmi felosztáson alapuló rendszerezés. Lehetséges azonban a dialektikus materializmus tárgyi felosztáson alapuló kifejtése is, és bizonyos törekvések ebbe az irányba mutatnak. Ebben az esetben a „dialektikus materializmust” mint a természet és a társadalom egységére épülő általános világméretet mutatjuk be, a materializmus és a dialektika elveinek egységes alkalmazása alapján. A felosztás elemei ebben az esetben nem a materializmus és a dialektika, hanem a természet és a társadalom, vagyis nem tartalmi, hanem tárgyi felosztásban mutatjuk be a marxizmus—leninizmus általános filozófiáját.¹⁰⁶

Mindezek után már rátérhetünk további elemzésünk fő kérdésére: lehetséges-e a dialektikus materializmusnak más, a materializmusra és a dialektikára történő felosztásától eltérő *tartalmi* kifejtése? A kérdésre szerintünk a válasz pozitív. Megvalósítható a dialektikus materializmusnak (de a marxista—leninista filozófia egyéb tárgyi jellegű diszciplínáinak is) az úgynevezett trichotomikus tartalmi felosztása, lételméleti, ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi oldalainak feltárása.

¹⁰⁶ Nem térhetünk itt ki a tárgyi felosztás problémáira és lehetőségeire, például a következő felosztásra: élettelen világ + élő világ + társadalom → világegész; vagy az ugyancsak „elhelyezési” vitákat kiváltó egyéb tárgyi egységekre, mint pl. az esztétika vagy az etika.

A TUDAT VIZSGÁLATÁNAK MARXISTA FILOZÓFIAI ALAPJAIRÓL

VERECZKEI LAJOS

Az élet minden konkrét formájának (növényi, állati, emberi) és minden életjelenség fenntartásának alapvető feltétele az élő szervezet szükségleteinek folyamatos kielégítése, az élő anyag „lényegi erőinek tevékenykedéséhez és igazolásához nélkülözhetetlen” tárgyak (Marx, 1962, 108) biztosítása. Nem igényel különösebb bizonyítást, hogy ez csak a környező külső világgal való állandó kapcsolattartás révén érhető el. Állandó kapcsolat fenntartása viszont csak aktivitás, ill. — az élőlények fejlődésével és ezzel a filogenezis legalacsonyabb szintjeit jellemző egyszerű aktivitás (sejthártya és protoplazma ingerlékenység) egyre bonyolultabbá válásával — bonyolult aktivitás, vagyis tevékenység révén valósulhat és valósítható meg. E tények átgondolása után nem meglepő, hogy éppen itt, a tevékenység mozzanatánál, erre alapozva következhetett be az a döntő fordulat, amellyel a filozófiának, és ezen belül az ember specifikumának és a megismerés lényegének feltárására irányuló emberi erőfeszítéseknek új korszaka kezdődött el. A fenti gondolatmenetből ugyanis szükségszerűen adódott Marxnak az a következtetése, hogy „*az élettevékenység fajtájában rejlik egy speciális egész jellege*”. (Uo. 49–50, kiemelés — V. L.)

A szükséglet-kielégítő tevékenység egyrészt tehát *conditio sine qua nonja* az élet fenntartásának függetlenül attól, hogy az a szervezettségnek milyen fokát érte el, másrészt ennek jellege meghatározza a konkrét életforma jellegét is. Ebből következik, hogy a tevékenység szférájában kell keresni mindazokat az átmeneteket, amelyekben — Lukács szavaival — „a túlnyomórészt szerves lét már a társadalmiság felé hajlott” (1972, 2), mind pedig azt a döntő mozzanatot, speciális tevékenységi módot, amely az új létszférát meghatározza, az embert az állattól megkülönbözteti.

Ha mármost ezek után az embert az élettevékenység szempontjából hasonlítjuk össze minden más speciessel, akkor azt kell megállapítanunk, hogy az embert egyedül és kizárólagosan a tevékenység egy speciális formája: a termelés, a munka jellemzi. Ebből logikusan következik, hogy ha az emberi létszintet specifikusan jellemző jelenségek, megnyilvánulások (így a tudat) eredetét és fejlődésének mozgatóját keressük, akkor a vizsgálatnál ennek a létszintnek alapvető egzisztenciális meghatározójából, az emberi tevékenységből, a munkából kell kiindulnunk.

Lukács (1972) részletes elemzésében arra a kérdésre, hogy az emberi létformát jellemző jelenségek komplexusában miért éppen a munkának tulajdonítunk döntő jelentőséget (1972, 2–3), azt a választ hangsúlyozza, hogy a munka az egyetlen olyan kategória, amely ontológiai lényege szerint átmeneti jellegű, mert „lényege szerint kölcsönhatás az ember (társadalom) és a természet között”. (Uo.)

A munkával kapcsolatban — annak kölcsönhatási és átmeneti jellegének hangsúlyozásakor — ezenkívül még egy mozzanatra szeretnénk felhívni a figyelmet, amely véleményünk szerint fontos, annak ellenére, hogy a marxista filozófiai irodalomban alig utalnak rá, ill. hogy megítélésünk szerint ez a szempont szinte nincs is jelen a filozófusok gondolkodásában. Ez a véleményünk szerint hiányzó szempont az, hogy a munkának az ember genezisében játszott szerepét csak a biológiailag magasan fejlett *cselekvő lénynek a munka genezisében játszott* szerepével dialektikus *kölcsönhatásban* értelmezhetjük helyesen, csak ez a dialektikus kölcsönhatás mozgathatta, vihette előre a szerves létet a társadalmiság felé. Másképpen: arra gondolunk, hogy a munka nyilvánvalóan nem *deus ex machina*, mint a munka jelent meg, hanem az először egyszerűbb, majd egyre bonyolultabbá váló állati tevékenység alakult át, közelített fokozatosan a tulajdonképpeni munkához. Ezzel kapcsolatban Lukács utal arra is, hogy kísérleti úton lehetetlen visszanyúlni azokra az átmenetekre, amelyekben az állati lét az emberi felé, az emberibe hajlik, ill. hogy pontosan „nem tudhatjuk meg, hogy a szerves lét miként alakult át társadalmivá”. (Uo. 2) Úgy gondoljuk, hogy e problémával kapcsolatban legalábbis hipotetikusán felvethető és a ma rendelkezésünkre álló adatok és ismeretek alapján eleve nem utasítható el az a meggondolás sem, hogy a szerves létnek a társadalmiság felé való áthajlásában valamely primér biológiai (genetikus) változás is szerepet játszhatott, hogy az alakuló ember és tevékenysége kölcsönhatásának létrejöttében ez lehetett az elsődleges mozzanat. Véleményünk szerint ilyen primér biológiai változás lehetőségének kontextusába illeszthető egyébként mind Marxnak az a többször visszatérő utalása, amelyben az embernek a természet többi részéhez való, *testi szervezete által megszabott* viszonyáról szól,¹ mind pedig Engelsnek az a megjegyzése, hogy „*bizonyos értelemben azt kell mondanunk: a munka teremtette meg magát az embert*”. (1963, 449, kiemelés — V. L.) Sőt, a „Német ideológia” egy lapszéli jegyzetében — amit a mai kiadások lábjegyzetben hoznak, és amelyre általában szintén nem fordítanak különösebb figyelmet — a következők olvashatók: „Az embereknek azért van történetük, mert életüket *termelniük* kell, és pedig meghatározott módon: *ez fizikai szervezetük által adott*; csakúgy mint tudatuk.” (1960, 31, kiemelés — V. L.) Mindezek ellenére tény azonban, hogy ma még valóban nem ismerjük — és azt sem tudjuk, hogy később feltáruló adatok alapján valamikor legalább logikailag nem közelíthetjük-e meg pontosabban — azokat az eseményeket, amelyek akkor játszódtak le állatósunkben, amikor a szerves lét a társadalmiság felé hajlott. Ezért csak utalva arra, hogy e vonatkozásban ismereteink feltehetőleg még bővülni fognak, a továbbiakban az embert és az emberi tevékenységet ezen kritikus események megtörténte utáni formájában fogjuk feltételezni.

A munkának, a termelőtevékenységnek állat és ember, természet és társadalom közötti átmeneti jellege kifejezésre jut abban is, hogy bizonyos szempontból „az állat is termel”. (Marx, 1962, 50) De az állat csak a *készen* talált természeti tárgyaknak meghatározott, viszonylag szűk körét vonja aktivitása körébe, azokat, amelyek biológiai szükségleteit közvetlenül kielégítik és amelyekkel

¹ Pl.: „Az első megállapítandó tényállás tehát ezeknek az egyéneknek *testi szervezete és általa adott viszonyuk a rajtuk kívüli természethez*” (Marx—Engels, 1960, 23, kiemelés — V. L.); vagy: az emberek „akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; *olyan lépés ez, amelyet testi szervezetük szab meg*”. (Uo. 23, utolsó kiemelés — V. L.)

örökletesen is többé-kevésbé rögződő kapcsolatban áll. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az állattal veleszületett, faji viselkedésformák kimerítik tevékenységi körét. Minden állati egyed egyéni élete folyamán, a környezetével létrejövő kapcsolatai során a szerzett alkalmazkodási aktusok nagy tömegét építi ki, *tanul* is. A magasabbrendű élőlényeket pedig éppen a szerzett alkalmazkodási aktusok, a tanulás fejlettebb formái jellemzik. A tanulás ezért az élővilág fejlődésében és létezésében döntő szerepet játszó funkció, amelynek részletesebb elemzésével egy másik tanulmányban szeretnénk foglalkozni.

Az embernél viszont — szemben az állattal — az a tény válik egyre inkább dominálónvá, hogy termelő tevékenysége (és ezzel együtt tanulása) nemcsak a közvetlen fizikai szükségleteinek kielégítésére irányul. „Az ember még a fizikai szükséglettől szabadon is termel és az attól való szabadságban termel csak igazán.” (Marx, 1962, 50) Tevékenysége nemcsak az örökölt, biológiai szükségleteit közvetlenül kielégítő tárgyakra irányul, hanem a tárgyak egyre szélesedő körére. Az ember fokozatosan megtanul „minden species mértéke szerint” termelni és tevékenykedni, „mindenütt az inherens mértéket a tárgyra alkalmazni”. (Uo.) Ennek következtében az ember a filogenezisben kialakult természeti korlátait egyre inkább visszaszorítja és korlátolt természeti lényből egyre inkább *univerzális természeti lénygé* válik.

Az, hogy az ember a természet egyre több tárgyát vonja tevékenysége körébe, természetesen nem azt jelenti, hogy ezeket közvetlenül el is fogyasztja, közvetlenül felhasználja biológiai szükségleteinek kielégítésére. A tevékenysége körébe vont tárgyak egyre bővülő köre nem is alkalmas erre. Alkalmasak ellenben arra, hogy először akár a természetben készen talált formájukban és véletlenül, később pedig az alakuló ember által megmunkálva, alakítva és rendszeresen mint *eszközt* maga és tevékenysége újabb, aktuálisan előtte levő tárgya közé iktassa. Amikor a természeti tárgyak eszközként való használata, ill. eszközök készítése *rendszeressé* kezd válni, akkor kezdődik el a szerves létnek a társadalmiság szférájában való fejlődése. Állatösünk ekkor kezdi elhagyni a létezés állati-biológiai szintjét, a biológiai determináltságot és kialakítani, „kidalgozni” azt az új, magasabbrendű létformát, amit társadalmi létnek nevezünk.

Mivel ez az átalakítás a természeti tárgyakkal és tárgyakon való tevékenykedés, azok megmunkálása révén megy végbe, ezzel a mozgással *sui generis* együtt jár, hogy ahogy az alakuló ember magát az állatok fölé emberré, társadalmi lénygé munkálja, tevékenykedni fel, azzal együtt átalakítja környezetét is, és az érintetlen természettől eltérő új környezetet, új valóságot, emberi-társadalmi valóságot teremt, a társadalmat hozza létre. Ez azonban természetesen nem azt jelenti, hogy az emberi lénynek két része van, vagy hogy az ember *két szférában él*: lényének egyik része a természetben, a másik pedig a társadalomban. Mint ember mindig, egyszerre és egyidejűleg a természetben és a társadalomban van. Az emberi létnek ez a dialektikája az ember egyetemes, univerzális természeti lény mivoltából következik. *Az univerzális természeti lény — társadalmi lény.* „A társadalom az embernek a természettel való kiteljesedett lényeg-egysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.” (Marx, 1962, 70) Egy természeti lény önmaga által végigvitt, univerzálisan *természetivé* (azaz emberré) és ugyanakkor a természet *emberivé* tevése, alakítása — ez tehát a társadalmiság. Ezt különös figyelemmel hangsúlyozzuk azért, mert az univerzális természeti-tevékeny lény és az általa létrehozott környezet közötti bonyolult, dialektikus kölcsönhatások és a két oldalnak főleg a fejlődés előrehaladásával kibontakozó viszonylagos ön-

állósága következtében fennáll az a veszély, hogy „*a társadalmat*” mint elvonatkoztatást hiposztazáljuk, „rögzítjük az egyénnel szemben” (uo.), hogy a természetit és a társadalmat, a természetet és a társadalmat elszakítjuk egymástól, majd „*a társadalmat*” hierarchikusan a természet fölé emeljük. Ezért sohasem szabad szem elől téveszteni, hogy „*a társadalmi jelleg az egész mozgás általános jellege; mint ahogy maga a társadalom az embert mint embert termeli, úgy a társadalmat az ember termeli*”. Az emberi tevékenység „mind tartalma, mind *egzisztencia-módja szerint társadalmi*”. Mivel az emberi „*egyén maga a társadalmi lény*”, ezért „*saját létezése maga társadalmi tevékenység*”. (Uo.)

Az ember „egyetemes termelésé”-nek mélyreható következményei vannak mind tevékenységének tárgyaira, mind saját magára vonatkozóan. Amikor az alakuló ember, majd később az ember valamely tárgyat tevékenységi körébe von, azon és/vagy azzal munkálkodik, akkor természeti-emberi erőket, képességeket, „*osztónöket*” enged hatni, ill. működtet. Ennek következtében belső lényegi erői, adottságai, képességei jelennek meg és ami a döntő: nyomot hagynak a tárgyon. Ezek a képességek tehát külsővé-tárgyivá válnak, *tárgyiasulnak*. Ezzel együtt és ettől a folyamattól elválaszthatatlanul — amelyben tehát az ember belső lényegi erőit „*kidolgozza a tárgyra*”, objektiválja — ugyanakkor a külső tárgy jellemzői, tulajdonságai az emberbe kerülnek, az ember a rajta kívül álló tárgyak tulajdonságait „*eltanulja*”, elsajátítja, „*agyába vési*”, inkorporálja, *szubjektiválja*. Ez a folyamat, ez az elsajátítás, inkorporálás azt jelenti, hogy a természet egyre nagyobb része, potenciálisan az egész természet az ember „*szervetlen testévé válik*”. (Marx, 1962, 49) Ez a folyamat szüntelenül zajlik, és ahogy előre halad, úgy egyre több és sokoldalúbb emberi képesség tárgyiasul, objektiválódik és ezzel együtt egyre több tárgy, külső jelenség egyre több oldalra, jellemzője inkorporálódik, szubjektiválódik az emberben. Minden specifikus emberi funkció — a megismerés, a tudat is — ezzel a folyamattal indul, ebben keletkezik és létezik, tehát ettől abszolút módon sohasem függetlenedhet, sohasem szakadhat el. Marx és Engels azon megállapításának, hogy minden emberi léthez mindenekelőtt evés és ivás szükséges (1960, 29), ebből következően rendkívül mély értelme és alapvető ismeretelméleti jelentősége is van. A dialektikus materialista ismeretelméletnek, a tudat adekvát tudományos megközelítésének ugyanis ebből a triviális, banális tényből kell kiindulnia. E gondolat ismeretelméleti exponálását különben Marxnál is megtaláljuk. „Az emberek korántsem azon kezdik, hogy „...elméleti viszonyban álljanak a *külvilág dolgaihoz*’. Mint minden állat, azon kezdik, *hogy esznek, hogy isznak* stb., tehát nem azon, hogy *állnak*’ egy viszonyban, hanem azon, *hogy aktívan viselkednek*, hogy a külvilág bizonyos dolgait a tett által hatalmukba kerítik és így elégitik ki szükségletüket. (A termelésen kezdik tehát.) *E folyamat ismétlése révén belevésődik agyukba e dolgok azon tulajdonsága, hogy *szükségleteiket kielégítik**; az emberek, *akárcsak az állatok, *elméletileg**’ is megtanulják valamennyi többitől megkülönböztetni azokat a *külső dolgokat, amelyek szükségleteik kielégítésére szolgálnak*. A továbbfejlődés bizonyos fokán, miután közben szükségleteik és a kielégítésüket biztosító tevékenységek is szaporodtak és továbbfejlődtek, ennek az egész osztálynak az esetében nyelvilag is elkeresztelik ezeket a külvilág többi részétől tapasztalatilag megkülönböztetett dolgokat... Az emberek csak azért adnak ezeknek a dolgoknak különös (generic) nevet, mert már tudják, hogy ezek a dolgok szükségleteik kielégítésére szolgálnak, mert többé-kevésbé gyakran ismételt tevékenység által ezeket megkaparintani és ezért birtokukban meg is tartani igyekeznek.” (Marx, 1969, 236—237, utolsó kiemelés — V. L.)

A marxista felfogásnak tehát az a lényege, hogy az emberi tevékenység, gyakorlat egyrészt belső erők külsővé válásának = eltárgyasulásának = objektíválódásának = az objektum létrehozásának, másrészt tárgyak és tulajdonságok belsővé válásának = elsajátításának = szubjektíválódásának = a szubjektum létrehozásának folyamata. Az is következik ebből, hogy az emberi gyakorlat „nem gyakorlati tevékenység az elméleti tevékenységgel szemben, hanem az emberi létnek mint a valóság kialakításának a meghatározója” (Kosik, 1967, 178), hogy a gyakorlat állandó történés, folyamat, amely „átjárja az egész embert és meghatározza azt egész totalitásában”. (Uo. 179) Elmélet és gyakorlat — gondolati és érzéki, szubjektív és objektív — viszonyát illetően ugyanerre a következtetésre jut figyelemreméltó elemzésében Erdei (1971) is: „elmélet és gyakorlat, mindegyik a másikat tulajdon belső természeteként magában bírja”. (66)

Az alakuló ember a valósággal való érzéki-gyakorlati kapcsolata folyamatának egy bizonyos szintjén — akkor, amikor a nem-közvetlenül biológiai szükségleteit kielégítő tárgyak és jelenségek, ill. törvényszerűségek egy bizonyos, viszonylag nagy mennyisége inkorporálódott, szubjektíválódott már benne — kezd „a termékeivel szemben szabadon fellépni” (Marx, 1962, 50), kezdi magát élettevékenységétől megkülönböztetni. Ez másképpen azt jelenti, hogy fokozatosan realizálja azt a képességét, hogy testi-gyakorlati tevékenységét és annak eredményeit, termékeit „előzetesen létrehozni”, előre látni, tervezni tudja. Ezzel együtt és ennek magyarázataként kezdi azt a téves hiedelmet is kialakítani, hogy egy, a konkrét anyagi-testi léte és aktivitása fölötti, attól független funkcióval rendelkezik. Ezt a funkciót, képességet nevezi el léleknek, tudatnak és alatta tehát a kézzelfogható testi valóságtól független, attól elvileg különböző szubsztancialitást ért. Ennek a több ezer éves tévedésnek a felszámolásához is a vázolt marxi gondolatmenet teremtette meg az objektív alapokat. Abból a tényből ugyanis, hogy az ember nem két független szférában, lényének egyik részével valamiféle természetfeletti „társadalmiságban”, a másikkal pedig az ettől független természetben él, szükségszerűen következik, hogy az emberben sincs két független szféra vagy szubsztancia: egy anyagi-tárgyi-biológiai és egy szellemi-szubjektív-megismerő lény szubsztanciája. A valóságos életfolyamat elemzéséből következik, hogy e két függetlennek hitt szféra egyetlen egységes lény tevékenysége által keletkezik és létezik. A gyakorlat fejleszti ki a tárgyi lényből a szubjektivitást és viszont, mert tárgyi éppen azáltal lesz és csak azáltal lehet az ember, hogy szubjektívvé is válik.

Ezen tények tisztázása után most, kissé a konkrét mechanizmusokra is gondolva és utalva, azt szeretnénk megvizsgálni, hogy a gyakorlat és ezáltal a valóság folyton mélyülő elsajátítása hogyan teszi lehetővé, hogy az ember magát a természettől elkülönítse, azzal szabadon — helyesebben: a szabadság folyton növekvő mértékében — álljon szemben és a valóság rögzítése, visszatükrözése mellett egyre inkább kibontakoztassa valóságteremtő képességét is — egy szóval, hogy tudatos élettevékenységet folytasson?

Véleményünk szerint attól kezdve, hogy állatósunk a már említett, részleteiben pontosan még nem tisztázott változások és körülmények között tevékenykedni kezd, az emberré válási folyamatnak az organizmusban rejlő strukturális-funkcionális mozgatóját, aktív gócat központi idegrendszerre adottságaiban és lehetőségeiben kell keresnünk. Az idegrendszer szerezére általános értelemben Engels is utalt: „Sehogy sem kerülhető el — írja —, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne a fejen menjen át — még az evés és ivás is, ami a fej közve-

títésével érzett éhséggel és szomjúsággal kezdődik és ugyancsak a fej közvetítésével érzett jóllakottsággal végződik. A külvilágnak az emberre gyakorolt behatásai az ember fejében fejeződnek ki, ebben mint érzések, gondolatok, ösztönök ... tükröződnek.” (1970, 270) Nyilvánvaló, hogy ez az utalás, ha rendkívül általános értelemben is, az idegrendszerre, idegrendszeri funkciókra történik. Ennek nemcsak az az oka, hogy Engels filozófus és nem idegrendszerrel foglalkozó szaktudós, hanem az is, hogy a modern értelemben vett idegrendszerkutatás mégcsak az idézett sorok írásának idején volt születőben. Ennek ellenére a „Természet dialektikájá”-ban, a gerincesek jellemzésével kapcsolatban Engels konkrétan is utal az idegrendszerre: „lényegi jellegzetességük: az egész test az idegrendszer köré csoportosul. Ezzel adva van a fejlődés lehetősége az öntudat stb. felé. Valamennyi többi állatnál az idegrendszer mellékes valami, itt az egész szervezet alapzata.” (1963, 570, utolsó kiemelés — V. L.)

A valóság elsajátított, megtanult elemeit tehát az idegrendszer materiálisan, speciális módon rögzíti. Az idegrendszer természetesen nemcsak egymástól független, izolált tárgyakat és eseményeket, hanem térben és időben egymáshoz közelálló tárgyakat, egybeeső eseményeket, ill. köztük levő összefüggéseket is rögzít. Az ember gyakorlati tevékenysége során pedig egyre több tárgyat, ezek egyre több aspektusát és a tárgyak, jelenségek közti egyre több kapcsolatot, összefüggést, illetve összefüggéskombinációt sajátít el, tanul meg, azaz speciális módon reprodukál az idegrendszerében. A valóságnak így módon egyre differenciáltabbá váló elsajátítását természetesen csak rendkívül fejlett idegrendszer és aktivitási mód, konkrétan: a filogenezisben az emberhez való átmenetnél megjelenő fejlettségi szintet elérő idegrendszer és tevékenység teszi lehetővé. Az ilyen magasan fejlett idegrendszer strukturális-funkcionális adottságai, amelyek révén a valóságnak ez az elsajátítása, belső reprodukálása, szubjektíválása történik, olyanok — csak nagyon globálisan utalva vizsgálódásunk ezen aspektusára —, hogy állandóan aktív, rendkívül nagy számú (10^{10}) elemének mindegyike potenciálisan minden más elemmel kimeríthetetlen változatosságú kombinációban, alternatívában kerülhet újabb és újabb kapcsolatba. Az idegrendszeri folyamatokat, kapcsolatképződéseket tehát rendkívüli mozgékonyság, dinamika, ebben az értelemben vett labilitás jellemzi.

A labilitás terminusra való utalással Lukácshoz (1972) is szeretnénk kapcsolódni, aki ezt a fogalmat a biológiailag legfejlettebb állatokkal kapcsolatban általános értelemben felvetette. A labilitás véleményünk szerint konkrétan legnagyobb jelentőségűvé éppen az idegrendszer funkcionális jellemzőinek esetében válik. Ez az, ami lehetővé teszi egyrészt, hogy főleg a magasan fejlett, állandóan aktív idegrendszer követni tudjon élénken változó külső viszonyokat. Másrészt — és ilyen jellegű események attól kezdve történhetnek meg, ill. kerülhetnek előtérbe, miután az idegrendszer elemei, pontosabban ún. funkcionális rendszerei a külső valóságnak már sok tárgyát és összefüggését elsajátították, reprodukálták — egy ilyen állandóan mozgó rendszerben permanensen adva van a lehetőség, hogy az elsajátított valóság azon elemei közti kapcsolatok, olyan új kapcsolatkombinációk jöjjenek létre, amilyenekkel az ember a külső valóságban még sohasem találkozott és nem is találkozhatott, mert azok az emberi tevékenység által nem érintett természetben nincsenek is jelen. Az idegrendszer elemeiben, funkcionális rendszereiben levő valóságnyomok, „emlékek” (Lashley megjelölésével: engrammok, 1960) és az ezek között létrejött kapcsolatok egyébként nemcsak tárgyakat és köztük levő kapcsolatokat rögzítenek, hanem ezeknek megfelelő és hozzájuk kötődő meghatározott aktivitási, tevékenységi for-

mákat, mozgásmintákat is. Egy adott funkcionális rendszer izgalmának, aktivitásának éppen az a biológiai értelme, hogy a neki megfelelő tevékenységi formát is beindítja és „lepergeti”, kivitelezeti. Ebből következik, hogy miután egyszer az előbb említett, elsődlegesen az idegrendszeren belül kialakuló új kapcsolat létrejött, kívülről ez is valamilyen tevékenységi formában fog megjelenni. (Pl. az emberös egy bizonyos, meghatározott alakú tárgyat vesz fel és azzal indul vadászni.) Persze egyáltalán nem biztos, hogy minden új kapcsolat és tevékenységi mód maradandóan rögzül is. Ettől kezdve azonban meghatározott külső tárgyak között egyre rendszeresebben fog olyan kapcsolat realizálódni, amely eddig — és az ember közbejötté nélkül ezután sem — a valóságban sohasem létezett. Ezzel a létnek, a valóság mozgásának új formája kezdődött el. Mi ennek az elvi lényege? Az, hogy előzetesen egy biológiai lény belsejében rögzített, belülről — az alakuló szubjektumba, ill. később a szubjektumba — emelt valóságos tárgyak, jelenségek között, a belső aktivitás új, kívül a természetben eddig nem létezett kapcsolatokat, új kauzalitási összefüggést hoz létre, ill. ezeknek az új kauzalitási kapcsolatoknak megfelelő, szervezeten lefutó valóságos folyamatokat indít meg a külső világban is. A belső és a külső ezen összefüggését, a kettőben és a kettő között zajló ezen folyamatot nevezi Lukács *teleológiai tételezésnek*. (1972) A teleológiai tételezés tehát rendkívül lényeges mozzanata annak a jelenségnek, amit munkának, tudatos emberi aktivitásnak nevezünk.

Az, hogy a munka, akár annak legkezdetlegesebb formája is, *előre* kitűzött célra irányuló aktivitás, természetesen nem vitatható. Kérdéses azonban, hogy minden fenntartás nélkül elfogadható-e Lukács azon megállapítása, hogy „minden teleológiai folyamat célkitűzést és így egy célkitűző *tudatot* is tartalmaz” és hogy „a teleológia lényegéhez tartozik, hogy valóságosan *csak tételezve* működhet”. (1972, 6 és 3, kiemelések — V. L.)

Lukács természetesen az emberi tudatról beszél. Idézett megállapításából ezért az következik, hogy a természetben, ill. egészen pontosan az embernél alacsonyabb rendű élőlények világában nincsenek teleologikus folyamatok. Ilyen felfogás véleményünk szerint akkor alakulhat ki, ha nem vizsgáljuk a teleologikus folyamatok létrejöttének objektív alapjait, valamint történetét általában, és emiatt nem vesszük figyelembe az élővilág és tulajdonságai filogenezisében objektíven és szükségszerűen jelenlevő kontinuitást, amely nélkül természetesen nem lenne értelme ember és állat közti diszkontinuitásról sem beszélni. Nem alakulhat ki viszont ilyen felfogás akkor, ha a célszerűség problémáját az élővilág és környezete közti kauzális kapcsolatok fejlődési folyamatába ágyazva elemezzük. Ebből a szempontból a filozófia nagy kára, hogy korunk egyik legmélyebb marxista gondolkodója a célszerűség elemzésébe nem vonta be azokat az adatokat és összefüggéseket, amelyeket a szabályozáselméleti és kibernetikai kutatások feltártak és amelyeknek más szerzők (Bunge, 1967), köztük marxisták (Makarov, 1962; Anohin, 1963) már filozófiai elemzését is megkezdték.

Bunge a modern tudomány ontológiájában előforduló determinációs kategóriákat elemezve azoknak többek között oksági és teleológiai típusát sorolja fel, és utóbbit a teológiától elkülönítendő leszögezi: „magától értetődik, hogy a célra irányuló struktúrákat, funkciókat és viselkedéseket nem kell föltétlenül valakinek céltudatosan megterveznie”. (1967, 42) Makarov szerint pedig az objektív valóságban megfigyelhető reális célszerűség bonyolult oksági összefüggések meghatározott oldala. (1962)

Ezt a felfogást legáltalánosabb formában lényegében már Engels megalapozta, amikor Arisztotelész és Hegel dialektikus gondolatait folytatva hangsúlyoz-

ta, hogy az egyik a másikban már csírájában (in nuce) jelen van és hogy ezek „olyan képzetek, amelyek csak az egyes esetre való alkalmazásukban érvényesek mint ilyenek, hogy azonban, mihelyt az egyes esetet a világ egészével való általános összefüggésében nézzük, összefolynak, feloldódnak az egyetemes kölcsönhatás szemléletében, ahol *okok és okozatok folytonosan helyet cserélnek, s ami most vagy itt okozat, ott vagy máskor okká lesz és megfordítva*”. (1963, 23, kiemelés — V. L.)

Az okság ilyen dialektikus értelmezésének alapján és azzal összhangban mondhatja Engels azt is, hogy „magától értetődik egyébként, hogy eszünkbe sem jut elvitatni az állatoktól a tervszerű, előre-megfontolt cselekvésmód képességét. Ellenkezőleg. *Tervszerű cselekvésmód csírájában létezik már mindenütt, ahol protoplazma, élő fehérje létezik és reagál*, azaz meghatározott, bárha mégoly egyszerű mozgásokat hajt végre kívülről jövő meghatározott ingerek következményeként. Ilyen reakció végbemegy ott is, ahol még semmiféle sejt nem áll fenn, nemhogy idegsejt... Az állatoknál a tudatos, *tervszerű akció képessége az idegrendszer fejlődésének arányában fejlődik ki és az emlősöknél már magas fokot ér el.*” (1963, 456, kiemelések — V. L.) E koncepció konzekvenciáját vonja le Bunge azzal a megállapításával, hogy „a modern tudomány nem iktatta ki a teleológiát, hanem csak megfosztotta természetfeletti jellegétől”, attól, hogy „a célra törekvő aktivitást végsőnek, megmagyarázhatatlannak vagy természetfeletti erők által irányítottak” tekintsük. (1967, 376) Bunge, általunk is osztott véleménye szerint ezért a tudomány jelenlegi feladata az, hogy „*az evolúciós törvények, a visszacsatolási folyamatok stb. terminusaiban próbálja megmagyarázni a célhoz alkalmazkodó szerveket, funkciókat és viselkedéseket*”. (Uo., első kiemelés — V. L.)

A teleológia tervező tudatot — és főleg természetfeletti „tervezőt” — feltételező célszerűség felfogásával szemben az élővilág reális célszerűségének analízisét a visszacsatolási folyamatok alapján és terminusaiban Rosenblueth, Wiener és Bigelow kezdték meg. (1943) E szerzők a legáltalánosabban értelmezett magatartási, viselkedési formákban (az objektum bármely, külsőleg megfigyelhető változása) involvált energia viszonyok alapján ezeknek passzív és aktív formáját különítették el. Aktívnek nevezik azt a magatartást, amelynek energiája az objektumból származik úgy, hogy nem előzi meg direkt energia input. Az aktív viselkedésnek két formája van: véletlenszerű vagy célszerűtlen és célratörekvő vagy célszerű. Az aktív célszerű magatartásnak ismét két változata lehetséges: visszacsatolás nélküli (non-feed-back) és visszacsatolásos (feed-back). Ezen utóbbit nevezik *teleologikusnak* és kritériumaként leszögezik, hogy az *negatív visszacsatolást* feltételez. Az aktív célszerű visszacsatolásos viselkedés ismét két formában nyilvánulhat meg: nem-extrapolatív vagy nem-prediktív és extrapolatív vagy prediktív formában. A prediktív viselkedés legalább két koordináta diszkriminálására képes. (Pl. a macska extrapolálja az üldözött egér útját.) Rosenblueth és munkatársai megállapítják azt is, hogy az alacsonyabbrendű gerincesek idegrendszerének organizációs módja olyan, hogy az 3. vagy 4. fokú predikciót már nem tesz lehetővé, szemben az emberi idegrendszerrel, amely egész magasrendű predikciókra képes.

A szabályozáselmélet oldaláról megközelítve a célszerűséget, az tehát a tévedések és hibák által ellenőrzött reakciókészségnek bizonyul, ami a dialektikusan értelmezett kauzalitás terminusaiban viszont okok és okozatok folytonos helycseréjeként, egymásba való átmeneteként fogalmazható meg. A célszerűség ezért csak az egyirányú, relatíve irreverzibilis, a reciprok okozatisággal szembe-

állított aszimmetrikus okozatisággal (Bunge, 1967) nem egyeztethető össze. A szabályozáselmélet tehát igazolja Hartmann-nak, a kibernetika alapelveinek ismertté válása előtti azon megállapítását, hogy a „célok” biológiailag csupán „regulatív” jelentésűek, továbbá és ebből következően, hogy „van lényegileg célszerű az emberi célkitűzésen kívül is”. (1970, 75., 85)

Hartmann és az őt megelőző Engels gondolatának helytálló volta még inkább nyilvánvalóvá válik, ha figyelembe vesszük, hogy a kibernetika ugyanazon princípium általános jelentőségűnek való felismerése és önálló tanulmányozása következtében jött létre, mint amely Darwin természettudományosan és filozófiailag egyaránt nagy jelentőségű átfogó elméletében, az evolúció, ill. a természetes kiválasztódás tanában impliciten már közel egy évszázaddal korábban megjelent.

A kutatás ezen általános elméleti alapoknál természetesen nem állhat meg, hanem arra kell törekednie, hogy az evolúciós és visszacsatolási törvények konkrét élő, neurofiziológiai szubsztrátumon való realizálódásának tanulmányozása révén a célszerű viselkedés objektív mechanizmusainak részleteit is feltárja. Az ilyen konkrét — és elsősorban a szaktudományok feladatkörébe tartozó — tanulmányozás adekvát kiindulási paradigmájául a feltételes reflex-tan áll rendelkezésünkre.

Pavlov maga és a marxista filozófiai irodalom — Makarov idézett tanulmánya is — állandóan hangsúlyozza, hogy a feltételes reflex olyan mechanizmus, amely az állatok viselkedésének célszerű jellegét valósítja meg és biztosítja. Egy másik tanulmányban, amelyben a megismerő tevékenység anyagi-neurális alapjaival és mechanizmusaival szeretnénk részletesebben foglalkozni, igazolni fogjuk, hogy ez valóban így van. E helyen legfeljebb csak annyit bocsátunk előre, hogy mivel a pavlovi feltételes reflex az állati magatartást a természetes körülmények közül kiszakított, korlátozott kísérleti szituációban vizsgálja, a viselkedés célszerű jellege szembeűnőbben, a természetes viszonyokhoz közelebb álló módon a feltételes reflexnek az ún. instrumentális formájában nyilvánul meg és tanulmányozható. Az instrumentális feltételes reflex, amely az élő-lény aktív viselkedése, az ún. próbák és hibák sorozata folyamán választódik ki, az, amelyben mindig és kizárólag az organizmus fennmaradása szempontjából kedvező (pl. táplálékszerző vagy veszély elkerülő) magatartási aktus rögzül. Ma már viszonylag részletesebb neurofiziológiai ismeretekkel rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy a kedvező eredmény, egy adott aktus következménye hogyan hat vissza a kivitelező idegi mechanizmusokra, és hogyan rögzíti ezt az ettől kezdve minden előzetes próbálkozás nélkül, direkt módon célra irányulóan megjelenő aktust.

Jelen tanulmányban azonban a probléma filozófiai aspektusai felé fordulva azt emeljük ki, hogy bármely magatartási formáról — amely kizárólag *hic et nunc* megjelenésében vizsgálva csak egy előzetes célt kitűző tudat feltételezésével magyarázható —, ha kialakulásának *történelmi folyamatában* analizáljuk, akkor kiderül, hogy az hosszú fejlődési folyamatban kiválasztódó oksági sorok *következménye*. Ezen szelekció és rögzülés *után* azonban ezek a *következmények* látszólag mint *előzetes cél*, mint egy adott, meghatározott magatartási forma *előzetes oka* realizálódhatnak. Azok az élő egyedek és fajok, amelyek nem találnak rá a fennmaradásukat biztosító, tehát túlélésük szempontjából célszerű viselkedési módra, természetesen elpusztulnak. Bunge is hangsúlyozza, hogy „a teleológiai törvények *statisztikusak*”. (1967, 343., 375)

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk tehát azt, hogy a reális célszerűség,

fejlődésének korábbi fokán, nem előzetes célok realizálását jelenti, hanem azt, hogy a fejlődés kauzalitási folyamatában létrejövő majd visszacsatoló és szelektáló *okozatok* a lét következő momentumában *okként* kezdenek funkcionálni. Ezen megfontolások alapján értékelve Marx ismert példáját a méh és az építőmester tevékenységének összehasonlításáról (1967, 169), ezzel kapcsolatban is mindenképp azt a már hangsúlyozott tényt kell figyelembe vennünk, hogy sem a méh, sem az ember nem azzal kezd, hogy sejtet vagy házat épít, hanem azzal a döntő mozzanattal, hogy *aktívan viselkedik*. A ház először éppúgy nem eleve megjelenő célképzetként létezik, mint ahogy a sejt sem. Mindkét esetben az élő organizmus *sui generis* aktivitása révén beinduló cselekvés alternatív lehetőségei közül realizálódó kauzalitási láncolatok adaptatív *eredményei* szelektálódnak, rögzülnek, majd válnak ezután fokozatosan a sejt, ill. a ház megvalósítása felé haladó tevékenységi sor *okává*. Ez viszont azt jelenti, hogy a fejlődés egy meghatározott szintjétől a méh idegrendszerében, „fejében” is „jelen van” a sejt már a sejtépítő tevékenység megkezdése előtt.

Ami a méh — és általában az állatok — fejében „jelen van”, az természetesen jelentősen különbözik attól, ami az emberi fejben „jelen van”. A különbség alapvetően onnan ered, hogy az állati cselekvési mód korlátozottabb és az állati idegrendszer fejletlenebb volta következtében az állatoknál csak *korlátozott* számú célirányos tevékenységi forma alakul ki, ezenkívül viszonylag korán lezárulnak a további ilyenek kialakulásához vezető lehetőségek. Az állati *célok* ezért majdnem kizárólagosan az előzetes alkalmazkodási folyamatok *eredményeinek* realizálására irányulnak. A célok (okok) az állatoknál feltűnően előző eredmények (okozatok).

A célszerű tevékenység kialakulásának lehetőségei, ennek következtében megjelenési módja és hatóköre rendkívüli módon kitágulnak akkor, amikor a filogenezis közvetlenül az ember kialakulását lehetővé tevő komplexitású idegrendszer (és mellső végtag) megjelenéséhez érkezik. A célszerű cselekvési formák szelekciója elvileg ekkor is az előbb vázolt módon zajlik, de a differenciáltabb idegrendszer és tevékenység kölcsönhatása következtében az alakuló ember a valóság egyre több tárgyával kerül kapcsolatba, egyre több oksági láncolatot indít be. Így, bár természetesen és főleg eleinte az emberi tevékenység is „túl-ságosan gyakran sikertelen” (Bunge, 1967, 343), tehát célszerűtlen, az ember fokozatosan egyre több sikeres oksági sor eredményét és ezzel a valóság egyre nagyobb számú jellemzőjét, objektív összefüggését rögzíti, sajátítja el, mint az állatok. A valóság elsajátításának egy meghatározott szintjén, akkor amikor az alakuló ember a valóságnak már nagyon sok mozzanatát, jellemzőjét elsajátította, új mozzanat lép fel az idegrendszeri folyamatok mozgásában. Ez abban áll, hogy az alakuló emberben rögzült valóságelemek, ill. ezek idegrendszeri hordozói között ettől kezdve nemcsak a rendkívül mozgékony idegrendszeri folyamatok „spontán” mozgása következtében keletkező véletlen kapcsolatok jönnek létre. Ez a bonyolult és állandóan fejlődő idegrendszeri folyamatok következménye, amelyek között egyre inkább kibontakozik egy *aktív* szelektáló-differenciáló funkció. Neurofiziológiai szempontból ezzel kezdődik a tulajdonképeni szubjektum kialakulása. Ezen differenciáló funkció révén, közvetítésével az alakuló ember válogatni kezd az elsajátított valóságelemek között, és egyre inkább ezen az *aktív belső szelekción* előzetesen átment kapcsolatok, kapcsolat-kombinációk megvalósítására törekszik tényleges cselekvésében. Az első ilyen kombináció a kezdete annak a folyamatnak, amit Marx úgy jellemez, hogy „az ember magát az élettevékenységét akarása ... tárgyává teszi” (1962, 50). Ez a

kezdetre a speciális emberi magasabb idegtevékenység, vagyis a tudat és a tudatos célra irányuló tevékenység megjelenésének. Ami lényeges, az az, hogy természetesen az ember esetében sincs szó *eleve adott*, kész és befejezett célokról, hanem csak arról, hogy a már elsajátított valóság-elemek között az emberi idegrendszer *viszonylagosan* szabadon hoz létre olyan új kapcsolatokat, és indít be ezek által irányított cselekvési sorokat, kauzalitási láncolatokat, amelyek a valóságban eddig még nem zajlottak le, de amelyek eredményét a beindító mégis többé-kevésbé pontosan előre látja.

A célkitűzés tehát csak viszonylagosan szabad és független funkció az embernél is, mert a célnak mint meghatározott cselekvési sor okának realizálhatósága mindig attól függ, hogy az ember előzőleg mennyire sajátította már el a célhoz releváns objektív természeti kauzalitásokat, hogy jövő cselekvésének *okáról* szolgáló célja mennyi már lezajlott kauzalitási sor *okozatán, eredményén* alapul. Minél inkább elsajátította az ember az objektív valóságot, minél több objektív cselekvési folyamat eredménye rögzült már benne, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy cselekvésének objektív eredménye és az előzetes célkitűzés fedésben lesznek. A reálisan elérhető cél tehát mindig előzetes gyakorlati folyamatok eredményeként, okozatként elsajátított és szubjektíválódott valóság-elemeknél és objektív törvényszerűségeken nyugszik. Az emberi célszerű tevékenység hatókörének a valóság elsajátításának mértékétől való ezen függését szögezi le Marx is, amikor azt mondja, hogy „az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt láthatjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak vagy legalábbis keletkezésben vannak”. (1963, 367) Ugyanerre a tényre utal Lukács is, amikor megállapítja, hogy ahhoz, hogy az emberi célkitűzés valódi célkitűzéssé váljon, az eszközök felkutatásának, a természet megismerésének meghatározott fokot kell elérnie, és hogy minél adekvátábban ismeri az ember „a mindenkor ható okozati láncolatokat, annál adekvátábban alakíthatja át ezeket tételezetté”. (1972, 166)

A célszerűségről elmondottakat összefoglalva: állat és ember között tehát nem abban látjuk a fő különbséget, hogy az ember fejében van cél, az állatban viszont nincs. Véleményünk szerint a cél kialakulása az állat fejében kezdődik, de tevékenységének és idegrendszerének korlátozott volta miatt benne csak *kevés és korlátozott cél* alakul ki. Az állat előtt ezenkívül lezárult az a lehetőség, hogy a benne genetikusan is rögzült céloktól legalábbis lényegesen eltérő további céljai jöhessenek létre. Ezzel szemben az ember fejében, az emberi tevékenység univerzális jellege miatt, egy valószínűleg végtelen folyamatban a valóság oly nagy és egyre növekvő számú jellemzője rögzül, hogy ezeknek, ill. az idegrendszeri folyamatok aktivitása következtében először spontán létrejövő különböző kombinációjú kapcsolataiknak mozgása fokozatosan a kombinációk közötti *aktív válogatás, differenciálás viszonylag független funkciójává*, képességévé fejlődik. Ez egyben azzal az illúzióval is jár, hogy ez a differenciálás egy az idegrendszertől független szféra szabad mozgása, önmagából merített *előzetes* célok realizálására való képessége. A célszerű tevékenység történeti elemzése azonban azt bizonyítja, hogy a tudat mint *ok*, azaz teleológiai tételezésre való képesség, nem abszolút független funkció és csak annyiban realizálódhat és létezhet, amilyen mértékben a valóság elsajátításának folyamatában a tudat mint *okozat* már kibontakozott.

Az első teleológiai tételezést a tételezések folyamatos, egyre összetettebbé és

bonyolultabbá váló sorai követik. (Lukács ún. másodlagos teleológiai tételezésekről is beszél; 1972) Ahogy teleológiai tételezések permanensen létrejönnek, mozognak és összetett rendszereik alakulnak ki, úgy különül el fokozatosan az ember a természettől és saját termékeitől, emelkedik fölébük, kezdi környezetét kívülről, magától megkülönböztetve szemlélni. Ez másképpen azt jelenti, hogy egyre határozottabban kialakul az a képessége, funkciója, amit tudatnak nevezünk.

A valóságformáló és -teremtő tevékenység — tehát a tudat — szükségszerűen csak teleológiai tételezések révén létezhet és valósulhat meg, mert csak ezek által lehetséges az ontológiailag megszüntethetetlen természeti törvényeket állandóan olyan új és új kombinációkba illeszteni, amelyekbe e tételezés nélkül ezek sohasem kerülhetnének, ill. kerülnének és ezen új, tételezett kauzalitási láncok működtetésével, végigvitelével a létezés új formáit létrehozni. Lukács részletes és mély elemzése szerint mindezt az teszi lehetővé, hogy a teleológiai tételezés őrzi mind a tételező, mind a tételezés tárgyainak és a tételezés egész folyamatának a természethez való genetikai kötöttségét, aminek következtében a megvalósuló tételezés a nem-emberiesült természettől ugyan különböző, de mégis és szükségszerűen ontológiai realitás lesz. Lukács megállapítása szerint „*a tételezésnek tehát megszüntethetetlenül ontológiai jellege van!*” (1972, 6, kiemelés — V. L.) Ugyanaz a konklúzió ez, amelyet Marx így fogalmazott meg: „ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kilelegző valóságos, testi ember a maga valóságos, tárgyi lényegi erőit külsővé-idegenné válása által idegen tárgyként *tételezi*, akkor nem a *tételezés* szubjektum; ez *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, amelyek cselekvésének ezért szintén *tárgyinak* kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyan hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolt nem jelenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat*, mert tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet.*” (1962, 107--108)

A tudat tehát nem független szellemi szféra, amit a testi ember kívülről kapott, kívülről ráruháztak, hozzákötöttek, de természetesen nem is önálló anyagi képződmény, ami a filogenezis folyamán úgy alakult volna ki, mint biológiai szervei. A tudat létrejötté és létezése az a folyamat, amelyben az ember önmagában visszaszorítja a természeti korlátokat — teljesen természetesen sohasem szüntetheti meg — és ezáltal a természet és a szerves élet fölé emelkedik. A tudat a tevékeny, munkát végző ember története, viszonya a környezetéhez, olyan folyamat, történés, amelyben az ember *elsajátítja és teremt* környezetét és önmagát is. A tudat tevékenységi folyamat, amelyben a valóság az emberben szubjektíválódik és az ember a valóságban objektíválódik. A tudat tehát az objektív szubjektíválódásának és a szubjektív objektíválódásának folyamata. De ez a kettő, az objektív és a szubjektív nem két független és elvileg különböző valóságszféra, hanem *egy* végigvitt valóság — „végigvitt naturalizmus vagy végigvitt humanizmus” (Marx, 1962, 108) — két oldala. Marx szerint pedig „a végigvitt naturalizmus vagy humanizmus különbözik mind az idealizmustól, mind a materializmustól, és ugyanakkor kettőjüknek őket egyesítő igazsága”. (Uo.)

Ugyanaz a gondolat ez, amelyet Marx az első Feuerbach tézisben is felvet, amikor arról ír, hogy „minden eddigi materializmusnak ... az a fő fogyatékos-sága, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan!*”. (1960, 7, utolsó kiemelés — V. L.) Igaz, hogy az idealizmus ezzel szemben éppen a tevékeny oldalt fejtette ki, az idealizmus viszont „nem

ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet” (uo.), tehát nem tárgyi tevékenységet fejtett ki, *nem objektíven*. A Marx előtti materializmusban és az idealizmusban ezért objektív és szubjektív mindig ellentétes szféraként jelentek meg. Ezt az ellentétet csak a tárgyi tevékenységnek felismert emberi-érzéki tevékenység — és az ezt felismerő filozófia — szünteti és szüntetheti meg, mert objektív és szubjektív csak ebben a tevékenységi folyamatban jönnek egyáltalán létre, mint ennek két oldala. A tárgyi tevékenység és termékei tehát az objektív és a szubjektív, az objektum és a szubjektum egysége, és ezért pl. „az ipar létrejött *tárgyi* létezése az *emberi lényegi erők nyitott* könyve, az érzékiileg előttünk levő emberi *lélektan*” (1962, 74), ha tetszik a tudat mint ontológiai létező.

A tudat tehát nem önálló — és főleg nem az anyagtól elvileg különböző — szubsztancia, hanem az embernek tevékenykedése közben kialakuló képessége teleológiai tételezésekre és azok kivitelezésére, valamint fejlődésének meghatározott szintjétől e képességének az animális-vegetatív működéseitől megismerő tevékenység formájában való viszonylagos elkülönülése, *viszonylag független* funkcionálása. Ez annak kövekeztében lehetséges, hogy a valósággal való érzéki-gyakorlati érintkezése során az ember annak jellemzőit, tulajdonságait magába fogadja, ugyanakkor pedig azon a maga képességeit, tulajdonságait jeleníti meg, tárgyasítja. Tevékenységében — a teleológiai tételezésekben — tehát objektum és szubjektum, objektivitás és szubjektivitás egyesül. A tudat ezért az az emberi élettevékenység, amely aktív viszonyt valósít meg a környezettel és így a környezetet teremti is, amely tehát a tevékenységből születik és „közvetlenül bele van szöve az emberek anyagi tevékenységébe”. (Marx — Engels, 1960, 24, kiemelés — *V. L.*) Azt mondhatnánk — egy az anyagi valóság alacsonyabb mozgásszintjén ismert jelenséggel analógiában —, hogy a tudat kettős természetű létező. A tudat természetesen bonyolultabb, minőségileg magasabban fejlett kettős természetű létező, mint a fény, mert általa a természet és folyamatai önmaguk megvilágításához és megismeréséhez érkeznek el.

Az emberi valóságteremtő — vagyis megismerő — tevékenység azon alapvető *okának és következményének*, hogy az a kölcsönhatás mindkét oldalán — a külső természetben és az emberben — maradandó és tovább ható változásokkal jár, még további fontos következményeire is utalnunk kell. Ez az, hogy egyrészt az ember átalakította környezetet, az ember teremtette tárgyak és jelenségek megmaradnak és így minden következő nemzedék egyre inkább emberiesült környezetbe születik bele. Másrészt a már elsajátítottakat és rögzítetteket az ember nyelvi formába is transzformálja, majd tulajdonképpen ebben a formában kezeli, használja, értékesíti további tevékenysége során. Tevékenységem *anyaga* maga a *nyelv* is — mondja Marx. (1962, 70) A nyelv egyben lehetővé teszi azt is, hogy az elsajátítottak minden ember — kortársak és jövő nemzedékek emberei — számára egyszer s mindenkorra hozzáférhetőek legyenek. Ennek következtében a megismerés eddigi eredményeit az ember képes egyéni életének viszonylag rövid időszaka alatt megszerezni — az emberiség filogenezisét saját egyéni ontogenezisében ebben az értelemben is röviden megismételni. Minden ember, a teljesség történelmileg és egyénileg változó fokával, igényével és lehetőségével ténylegesen ezt is teszi. Az ember és a környezet viszonyát az új nemzedék ezért sohasem előről, pusztán a biológiai lét fenntartásának biztosításánál kezdi, hanem mindig az előző nemzedékek által elért és készen hagyott állapotoknál. E két oldal — objektum és szubjektum — létrejöttének és kölcsönhatásának oka és következménye tehát az, hogy az állatok *történetét* az ember a saját maga által csinált *történelemmel* folytatja, vagyis hogy az állati tanulás, mint biológiai

alkalmazkodást megvalósító aktivitás, az embernél valóságalkító és ennek következtében a biológiai alkalmazkodástól viszonylag független univerzális megismerő tevékenységgé fejlődik. Hasonló felfogás részletes kifejtését találjuk meg Leontyevnél is. (1964)

Az emberi tevékenység dialektikus materialista elemzésének fent vázolt marxi gondolatmenete adott először adekvát filozófiai alapot és lehetőséget arra, hogy minden emberi megnyilvánulásnak, így a tudati-megismerő funkcióknak is, lényegét megértsük és minden misztikumtól mentes, egységes materialista koncepció keretében való értelmezését kidolgozhassuk. További tanulmányokban először a tudat marxista értelmezése Marxtól napjainkig terjedő szakaszának legfontosabb és legjellemzőbb mozzanatait szeretnénk elemezni és azt bemutatni, hogy ezen időszakban egyrészt a tudat lényegi meghatározottságát jelentő kettős természetének egyoldalúan csak egyik aspektusát, regisztráló, tükröző jellegét hangsúlyozták, másrészt azt, hogy a nagy léptekkel haladó szakkutatást csak rendkívül nagy késéssel követték nyomon. E két tény viszont, sajnos, jelentősen hátráltatta a tudat dialektikus materialista értelmezésének elmélyítését. Ezután azt szeretnénk részletesebben bemutatni, hogy a magasabb idegtevékenység lényegében századunkban kibontakozó modern szaktudományos kutatása hogyan konkretizálja, igazolja és mélyíti el a marxi koncepciót, bizonyítva egyben azt is, hogy csak a marxista filozófia és a szaktudományok együtt, szoros kölcsönhatásban teremthetik meg az „emberi lényegi erő”, a tudat „valóságos tartalmas és *reális*” tudományát. (Marx, 1962, 74)

IRODALOM

- Anohin, P. K.: Fiziológia és kibernetika; „A kibernetika filozófiai problémái” c. kötetben. Gondolat, Budapest 1963.
- Bunge, M.: Az okság, Gondolat, Budapest 1967.
- Engels, F.: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; MEM 21, Kossuth, Budapest 1970.
- Engels, F.: Anti-Dühring; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963.
- Engels, F.: A természet dialektikája; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963.
- Erdei László: Az ítélet dialektikus logikai elmélete, Akadémiai, Budapest 1971.
- Hartmann, N.: Teleológiai gondolkodás, Akadémiai, Budapest 1970.
- Kosik, K.: A konkrét dialektikája, Gondolat, Budapest 1967.
- Lashley, K. S.: In search of the engram; In: The neuropsychology of Lashley. Beach, F. A., Hebb, D. O., Morgan, C. T. and Nissen, H. E. (Eds.) McGraw-Hill, New York 1960.
- Leontyev, A. N.: A pszichikum fejlődésének problémái, Kossuth, Budapest 1964.
- Lukács Gy.: A munka; Magy. Fil. Sz., 1972, 1: 1—58, és 2: 157—177.
- Makarov, M.: Nyekotorüje voproszú dialekticheszkogo matyerializma, Leningrád 1962.
- Marx K. és Engels F.: A német ideológia; MEM 3, Kossuth, Budapest 1960.
- Marx K.: Gazdasági-filozófiai kéziratok, Kossuth, Budapest 1962.
- Marx K. és Engels F.: Válogatott művek, I, Kossuth, Budapest 1963.
- Marx K.: A tőke, I., MEM 23, Kossuth, Budapest 1967.
- Marx K.: Szeljegyzetek Adolph Wagner „Lehrbuch der politischen Ökonomie”-jához; MEM 19, Kossuth, Budapest 1969.
- Rosenblueth, A.—Wiener, N.—Bigelow, J.: Behavior, purpose and teleology; Phil. Sci., 1943, 10: 18—24.

A TUDOMÁNYOS KUTATÁSTÓL AZ IPARI GYÁRTÁSIG TARTÓ FOLYAMAT SZERVES EGYSÉG

Kutatás-logikai kísérlet az izzólámpa története nyomán. 1830 — 1940

BALÁZS TIBOR

Egy kísérletről kívánok beszámolni. Ez a kísérlet a logika szerepét kívánja közelebbről megvilágítani egy természettudományos kutatási folyamat kapcsán. Mi az oka annak, hogy azonos tudományos, technikai és gazdasági feltételek esetén is ugyanaz az új tudományos eredmény különböző módon és időben tudja megtermékenyíteni a termelőfolyamatot? Nincs-e szerepe ebben a késésben a *logikai összefüggések* nem kellő figyelembevételének?¹

Kísérletem a logikai kísérlet sajátos formája volt. Abból a feltételezésből indultam ki, hogy a megismerés mint folyamat a nem-tudástól a tudáshoz vezető út. A társadalmi gyakorlat a maga szükségleteivel és problémáival a fejlődés minden egyes pontján megtermékenyíti a gondolkodást. Megindul — pontosabban —, *tovaindul*, továbbfejlődik ennek hatására a megismerési folyamat, amely a maga áttételein keresztül vezet a nagyüzemi termelés felé. Célul tűztem ki ennek a megismerési folyamatnak a végigkísérését a viszonylagos kezdetektől a folyamat betetőzéséig.² A megismerési folyamat egymásba kapcsolódó mozzanataiból alakul ki az adott konkrét társadalmi termelőfolyamat egésze, vizsgált esetünkben az izzólámpagyártás kialakulását, ill. továbbfejlődését kitermelő kutatások és az arra épülő gyártás. Az egyes részmegismerési folyamatok alkotják ennek a társadalmi termelőfolyamatnak kutatási szakaszait.

De mielőtt a konkrét anyag ismertetésére rátérnék, *két* előzetes megjegyzést kell tennem. Az egyes kutatások fogalmi meghatározásánál szándékosan eltértem a mai általános gyakorlattól. Ezt két megfontolás alapján cselekedtem.

¹ Hivatkozás történhet — többek között — *G. Sartonnra*, aki kihangsúlyozza a tudománytörténetben az ismeretelmélet szerepét. „A tudománytörténésznek alapos ismeretelméleti képzettsége kell hogy legyen. Ha nincs is szándékában ismeretelméleti kérdéseket önállóan feldolgozni, tisztában kell hogy legyen azok jelentőségével. Képes kell hogy legyen tudományos tényeket mind logikai, mind kronológiai folyamatában vizsgálni és elemezni és összehasonlítani a tudományos módszereket. . . A tudomány sok vonatkozásban úgy fejlődik, mintha megvolna a maga autonóm élete. . . Mégis minden tudományos kérdés ellenállhatatlanul föltételez olyan új kérdéseket, melyek semmi mással sincsenek hozzákötve, mint a logika kötelékével.” *G. Sarton*: „The History of Science and the New Humanism”, New York 1956, 148., 177. (Az én fordításom és kiemelésem — *B. T.*) További kiindulópontul 'szolgáltak számomra *Hegel* tanításai a megismerési folyamatokról. „A természetes tudat tárgya kétségkívül a konkrét, de az értelem szétválaszt, megkülönböztet, ragaszkodik a véges gondolati meghatározásokhoz; s a nehézség az egység megragadása és megtartása.” *G. W. F. Hegel*: „Előadások a filozófia történetéről”, Budapest 1958, III, 463. (Az én kiemelésem — *B. T.*)

² „A kezdeti a legelvontabb, épp mert a kezdeten van s még nem mozgott tovább; a végső alak, amely ebből a továbbmozgásból mint folytonos meghatározásból ered, a legkonkrétabb.” *I. m. I.*, 50. (Az én kiemelésem — *B. T.*)

1. A mai fogalmi nómenklatúrák (az alap-, az alkalmazott- és a fejlesztési kutatás) teljesen formálisak, elszakadtak a mögöttük húzódó tartalomtól. Szinte azt mondhatnók, hogy ahány alkalmazás, annyi egymásnak ellentmondó értelmezés. Ennek az eklektikus gyakorlatnak tápot adott, hogy a meghatározásokban fogalmi síkon eltérés csak a harmadik kutatási tevékenységnél: a fejlesztési, ill. az üzemi (félüzemi) kísérleteknél, ill. a célkutatásnál nem található.³ Ezért ezek a meghatározások nem alkalmasak a *tartalmas* formák jelölésére, márpedig csak világos és egyértelmű terminológiákkal lehet megfelelően ábrázolni a gondolkodás sajátos útját egy-egy körülhatárolt területen a viszonylagos kezdetektől a társadalmi realizálásig.

2. Három történeti korszakban kísértem végig azonos módszerrel az elektromosság jelenségének megértéséért és célszerű felhasználásáért folyó kutatásokat egy adott területen.⁴ *Munkám egyik eredménye éppen az, hogy az egymásra épülő kutatási tevékenységek szekvenciája nem esetleges, hanem a gondolkodás általános törvényszerűségei által meghatározott.* Feltevésem szerint az egyes kutatási tevékenységek funkciója sajátos és a maga helyén általában elengedhetetlen. Ez a felismerés bizonyos értelemben ellentmond a jelenleg érvényesülő gyakorlatnak, ezért helyesnek látszik, hogy ez az új tartalom új formában is jelenjék meg. Ezért a továbbiakban az alapkutatás helyett a szovjet terminológia alapján a *felderítő kutatást*⁵ (FK), az alkalmazott kutatás helyett a *társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatást* (TFK), végül a fejlesztési, illetve a célkutatás helyett a *technológiai kutatás* (TK) fogalmi kritériumait fogom alkalmazni.

E három kutatási tevékenység *megkülönböztető sajátosságait* a következőkben látom:

1. *A felderítő kutatás (FK)* „tárgya a természeti jelenségeknek, azok tulajdonságainak és törvényszerűségeinek mind mélyrehatóbb feltárása, e jelenségek mind sokoldalúbb megismerése. A kutatás *specifikuma*, hogy szisztematikusan még *nem* vizsgálja a jelenség társadalmi felhasználásának lehetőségét”.

2. *A társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás (TFK)* „tárgya a megismert új jelenségek társadalmi hasznosítása. Ez a kutatás az új jelenségeknek olyan tulajdonságait, feltételeit vizsgálja, melyek révén lehetővé válik a társadalmi hasznosítás megvalósítása. A kutatás *specifikuma*, hogy – szemben a felderítő kutatással – itt *már* a társadalmi hasznosítás központi célkitűzésként jelentkezik és másfelől – szemben a technológiai kutatással – itt *még* a kutatás tárgyát az adott nagyüzemi termelés konkrét gyakorlati szempontjai *nem* befolyásolják”.

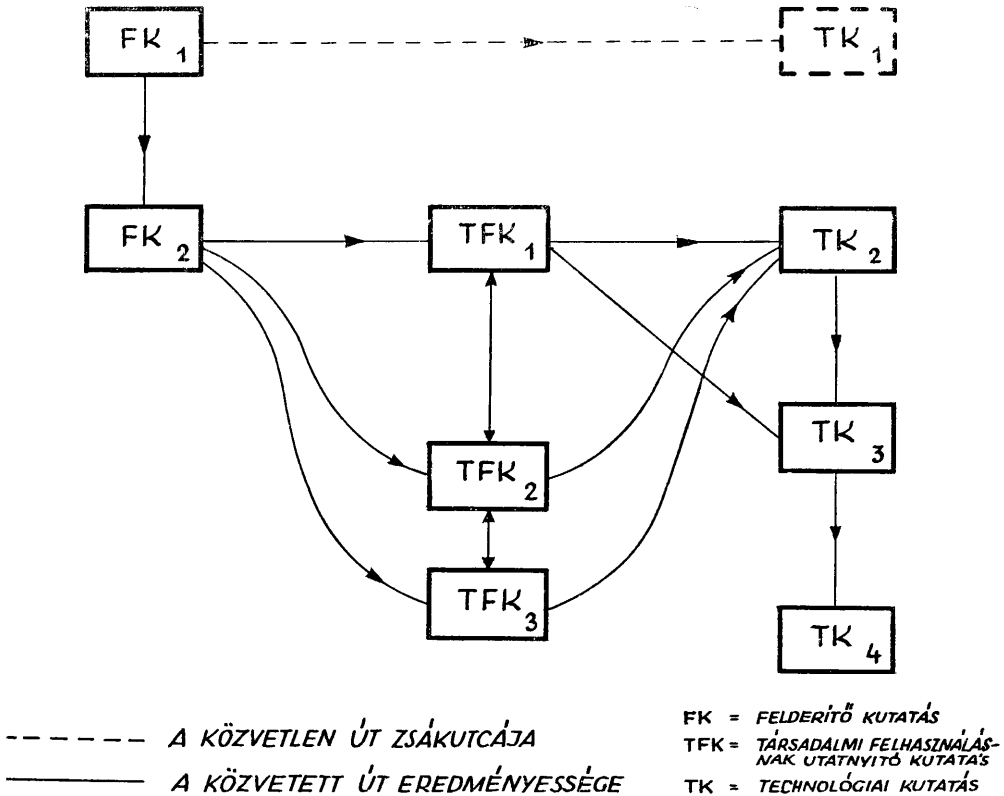
3. *A technológiai kutatás (TK)* „tárgya a társadalmi felhasználásnak utatnyitó új kutatási eredmények nagyüzemi termelésre való szisztematikus

³ Kónya Albert—Erdei Ferenc: „Az országos távlati tudományos terv és a kutatások koordinálása”, Tudományos és Felsőoktatási Tanács, Budapest 1960, 28—29.; Geleji Sándor: Természettudomány — műszaki tudomány; „Magyar Tudomány”, 1961/7—8, 451. V. ö. Geleji Sándor: „Feljegyzés a kutatási formák értelmezésével kapcsolatban”, MTA Műszaki Tudományok Osztályának körlevele, 1961. V. ö. „A meghatározások kritikájához”. Balázs Tibor: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig az izzólámpa története nyomán (1830—1940); „Tudományszervezési Füzetek”, Akadémiai Kiadó 1965, 14., 18—20.

⁴ Balázs Tibor: „A tudományos kutatástól. . .” i. m.

⁵ „. . . A természet olyan törvényszerűségeinek feltárására irányuló *felderítő-kutatómunkák*, amelyek a haladás új útjait nyitják meg.” Keldis, M. V.: A szovjet tudomány és a kommunizmus építése; „Pravda”, 1961. jún. 13.

A SZÉNSZÁLÁS VAKUUMLÁMPA



1. ábra

előkészítése. A kutatás *specifikuma*, hogy az (új) nagyüzemi termelés gyakorlati, gazdaságossági szempontjai a kutatás tárgyára és tartalmára meghatározó szerepet játszanak”.⁶

Logikai kísérletem néhány eredményét az alábbiakban ismertetem. Ez három szakasz egymásba fonódó folyamatából áll: az *Edison-féle szén-szálás vákuumlámpa*, a *gáztöltésű wolframlámpa* és a *kriptonlámpa* keletkezéstörténetéből. Mindegyiket külön modellben is ábrázolom, mindenütt feltüntetve, hogy az adott konkrét kutatás feltevésem szerint a kutatási tevékenységek *melyik* típusába tartozik. A folyamat egységét jelzi a folytatólágos számozás (pl. TK₅).

A modell nem célozza a folyamatoknak a maguk viszonylagos teljességében való ábrázolását, mert nem fizikátörténeti, hanem tudománytörténeti modelltől van szó. Utóbbi természetesen csak a főbb összefüggések vizsgálá-

⁶ E fogalmak tartalmának és sajátosságainak részletes kifejtésére lásd Balázs Tibor, i. m. 14–19., 120–127. és 132–145. Fel kell hívni a figyelmet, hogy bár ez az új tartalom ott még régi köntösben jelentkezik, de *konkrét logikai tartalma már teljesen más volt.*

tára szorítkozhat. Célunk e modell bemutatásával az, hogy fő vonalaiban tükrözzük a tudományos-technikai folyamatokban is a megismerés tevékenységtípusainak egymásból keletkezését, strukturális összefüggéseit.

I

Az első kísérlet tárgya az Edison-féle szénszálás vákuumlámpa keletkezés-története volt. Húsz kutató előzőleg már 1809-től kezdve kutatta az elektromosságunk világításra való alkalmazását.⁷ Ők az elektromosságot a maga közvetlenségében akarták megragadni és alkalmazni (TK₁). Azonban a rendelkezésükre álló generátorok — mint áramforrások — még a galvánelem (FK₁) hasznavehetetlen helyetteseinek bizonyultak.⁸ Így kudarcuk nem volt véletlen. *Az új kutatási eredmény — ez esetben az elektromosság — eredményes realizálásának az útja mindig sokkal bonyolultabb.*

M. Faraday (FK₂) után például kiterjedt kutatások folytak azoknak az általános elméleti feltételezéseknek a talaján, amelyek — többek között — még szükségesnek bizonyultak ahhoz, hogy a régi galvánelemet az elektromágneses indukción alapuló új géppel hatékony módon fel lehessen váltani (TFK₁).⁹ Továbbá szükséges volt a megismert új összefüggések részleteinek a kidolgozása, például az indukált áram irányának a meghatározása (TFK₂),¹⁰ az indukált áram törvényeinek matematikai megalapozása (TFK₃).¹¹ Alapvetően ezekre a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatási eredményekre támaszkodva kapott szárnyra a kutatás az ötvenes évek elején, és így ütötte át a célszalagot szinte egyidőben W. Siemens, H. Wilde, C. Varley, Ch. Wheatstone dinamójával (TK₂). Megemlíthetjük még a higanyos vákuumszivattyú felfedezését (TK₃).¹² Így a hetvenes—nyolcvanas évekre megteremtődött a kereskedelmileg is használható izzólámpák létrehozásának legfontosabb tudományos-technikai előfeltétele.

Ha a *spontán egyidejűség* rejtélyére keressük a választ, akkor figyelemmel kell kísérnünk a teljes folyamatot a kezdetektől annak betetőzéséig. Így foghatjuk át a tudomány adott épülete egészét és azzal együtt mind a kudarcok, mind a sikerek szakaszait. Mert *a siker döntő magyarázatához, megértéséhez éppen a kudarcok megértésén át vezet az út.*¹³

Például mi magyarázza a magyar *Jedlik Ányos* kudarcát? Jedlik Ányos 1856-ban ugyancsak felismerte az elektromos áram „önerősítéssel” történő

⁷ A. A. Bright: „The Electric-Lamp Industry”, New York 1949, 23—24.

⁸ a) *Elektromos telepekre*, lásd H. Davy (1812), J. F. Daniel (1836), W. R. Grove (1839), R. W. Bunsen (1841); R. J. Forbes — E. J. Dijksterhuis: „A History of Science and Technology”, London 1963, 455. b) *Mágneselektromos gépekre*, lásd S. dal Negro, M. H. Pixii, J. Saxton és E. M. Clark gépeit. P. Dunsheath: „A History of Electrical Engineering”, London 1962, 99—103. *Mindazonáltal ezek a generátorok még áramforrásként a galvánelem hasznavehetetlen helyetteseinek bizonyultak.* R. J. Forbes: *Man the Maker*; „A History of Technology and Engineering”, London — New York 1958, 287.

⁹ A hő mechanikai egyenértéke J. P. Joule 1845; az energia megmaradásának törvénye H. Helmholtz 1847.

¹⁰ H. Lenz 1834.

¹¹ Fr. Neumann 1845—1847.

¹² H. Sprengel 1865.

¹³ „Biztosnak vehetjük, hogy van egy bizonyos determináltság a felfedezések egymás-utánjában, aminek legjobb bizonyítéka az egyidejű felfedezések gyakori előfordulása.” G. Sarton, i. m. 20. (Az én fordításom és kiemelésem — B. T.)

termelésének gondolatát.¹⁴ Ezen elv alapján készítette el 1856–1859 között áramfejlesztő gépét: „Unipolar Inductor”-át.¹⁵ Jedlik Ányos ezzel a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatási eredményével nemcsak W. Siemenset, hanem W. Ritchie-t, C. és S. Varleyt is megelőzte.¹⁶ Jedlik eredményéről a nemzetközi tudományos világ nem tud és ezt általában azzal magyarázzák, hogy Jedlik kutatási eredményét nem publikálta. Ez természetesen komoly hátrányt jelentett, de itt még más körülmény is szerepet játszott. Erre fény derül abból, hogy W. Siemenset nemcsak Jedlik, hanem többek között a dán Soren Hjorth is megelőzte, aki — szemben Jedlikkel — 1854-ben elért alkalmazott kutatási eredményét publikálta: egy gépet, amely a dinamóéhoz hasonló elvek szerint készült, és a dinamó felfedezőjének mégsem őt vagy a többi, előzőekben említett kutatót, hanem W. Siemenset tartják.¹⁷ *Jedlik Ányos nem a publikálás elmaradása miatt, hanem döntően gépe technológiai kidolgozatlanlansága miatt maradt el W. Siemens és a többiek mögött.* Nem egyedülálló eset az ilyesmi. Megemlíthetjük az amerikai J. Henry példáját, aki sorozatos nagy értékű tudományos felfedezésig jutott el.¹⁸ Eredményeit publikálta. Ennek ellenére eredményei — hazája akkori gazdasági és technikai elmaradottsága következtében — felhasználatlanok maradtak.¹⁹ Itt is, mint Jedlik Ányosnál, hiányzott a tudományos eredmény ipari bevezetéséhez elengedhetetlenül szükséges technológiai kutatás. Jedlik Ányos tragédiája hazánk tragédiája volt. *Felhasználásnak utatnyitó kutatómunkája hatástalan maradt, mert gazdasági és technológiai elmaradottságunk következtében hiányzott még a technológiai kutatás igen fontos, további láncszeme.*

Milyen további kudarcok érdemesek említésre ezen a területen? Érdekes pl. az USA-ban Edison után a technológiai megközelítés módszerének stagnálása. Nevezetesen a technológiai kiindulópont az adott időpontban csak *további* tudományos eredmények talaján lehetett volna eredményes, de pontosan ez volt az, ami akkor hiányzott az USA-ban. Ugyanolyan kudarc a tudományos gondolat megrekedése Európában. A hűsugárzás akkor elért eredményei még nem jutottak el az iparig. Végül is mi magyarázza, hogy az *európai izzólámpaipar 1880–1912 között minden koncentrált erőfeszítése ellenére sem tudott egy áttörést és tartós fölényt kivívni, és a tízes évek második felétől kezdve az amerikai ipar vette át a vezető szerepet.*²⁰

Érdemes ezeket az összefüggéseket közelebbről megvizsgálni (lásd a gáz-

¹⁴ „Mi történnék — írta Jedlik Ányos —, ha netán jelentékeny villanyfolyam mielőtt más célra használtatnék, a delejek körül helyezett tekercsen végig vezetetténe? Ha ez a delejek eredőjét öregbítené, akkor a villanyfolyam is erősítetténe, mi által a delejek ismét erősebbekké tétetnének, ezek pedig ismét erősebb villanyfolyamot adnának és így tovább bizonyos határig.” Horváth Árpád: Jedlik Ányos élete és alkotásai; „Fizikai Szemle”, 1957. október, 140.

¹⁵ Uo.

¹⁶ A. A. Bright, i. m. 28., W. Siemens: „Mein Leben”, Lipcse 1942, 305–306.

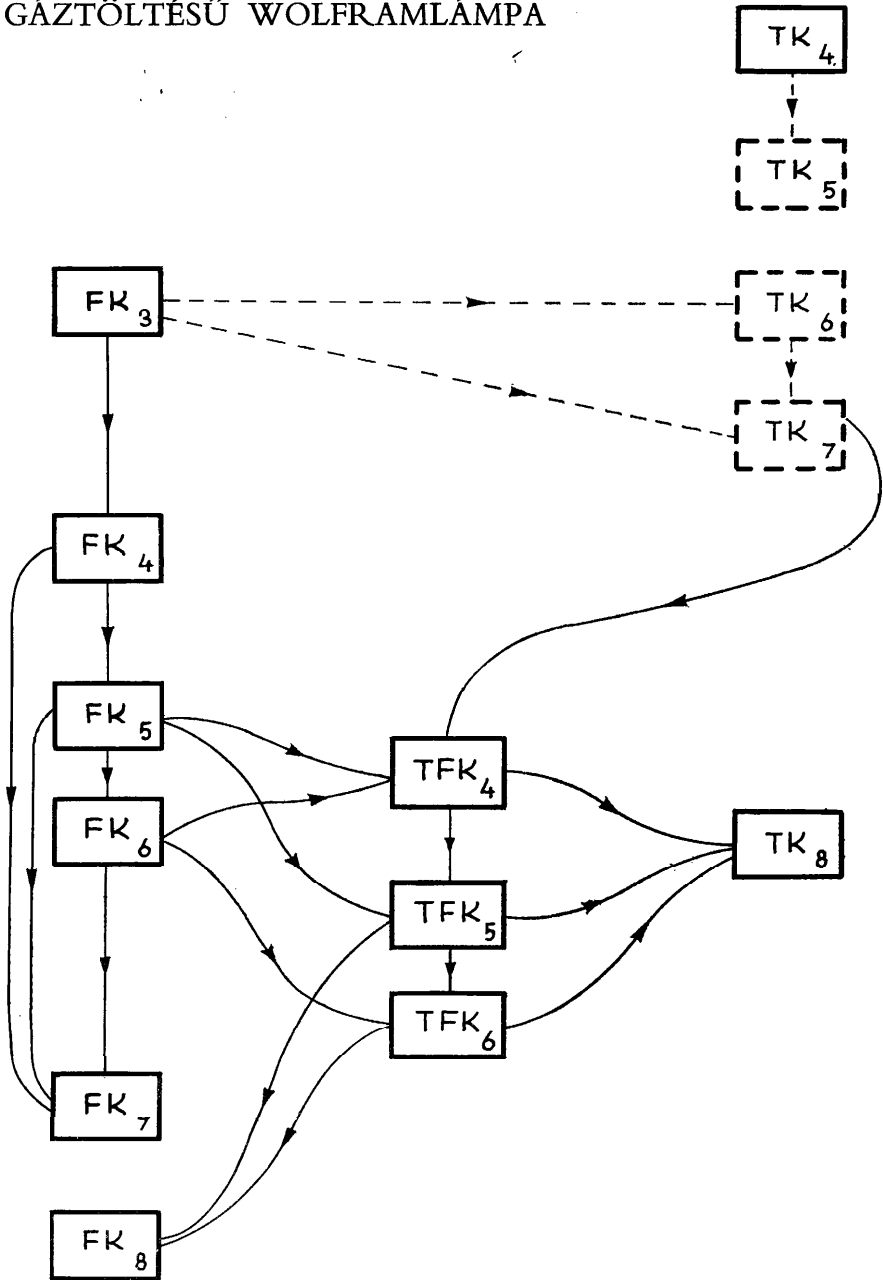
¹⁷ Eötvös Loránd: „Jedlik Ányos emlékezete”, Emlékbeszéd az MTA közgyűlésén, 1897. május 9-én; „Akadémiai Értesítő”, 6. k. 6, Budapest 1897, 13.

¹⁸ Felfedezte az elektromos indukciót. Ezt gyakorlatban is alkalmazta és elektromosságot hozott létre mágnesség révén. Azonkívül felfedezte a mindkét irányú áramátalakítás elvét. 1829-ben megszerkesztette az első elektromotort. Szerkesztett ezenkívül még egy távirókészüléket is kb. 1500 m-es vezetékkel. R. J. Forbes, i. m. 285.

¹⁹ Uo.

²⁰ A wolfram izzószálát ugyan Európában — Magyarországon — találták fel, azonban a tömeggyártásra alkalmas technológia kidolgozása és ennek alkalmazása már az Egyesült Államokban történt.

A GÁZTÖLTÉSŰ WOLFRAMLÁMPA



----- A KÖZVETLEN ÚT ZSÁKUTCÁJA
 ————— A KÖZVETETT ÚT EREDMÉNYESSÉGE

FK = FELDERÍTŐ KUTATÁS
 TFK = TÁRSADALMI FELHASZNÁLÁS-
 NAK UTATNYITÓ KUTATÁS
 TK = TECHNOLÓCIAI KUTATÁS

2. ábra

töltésű wolframlámpa modelljét). Ami az *amerikai ipart* illeti, arra ebben a periódusban a szénszál adott tulajdonságainak további javítása volt jellemző. Ez a szűk *technológiai kiindulópont* eleve korlátok közé szorította az elérhető eredményeket. Nem vették észre, hogy bár Edison ugyancsak technológiai kiindulóponttal indult, de alapvető különbséget jelentett, hogy Edison az előtte már megalkotott felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatási eredmények talaján kezdett hozzá munkásságához. Munkája átütő erejét éppen az előző tudományos eredmények sikeres, nagyüzemi alkalmazásra való előkészítése jelentette (TK₄). Tehát a módszer — a technológiai kiindulópont — sikerét, a siker szükséges előfeltételét éppen az új tudományos eredmények jelentették. Edison után is először azokra az új tudományos eredményekre volt szükség, amelyeknek talaján a technológiai kiindulópont ismét kiemelkedőt alkothatott. Ezek hiányában az amerikai kutatóknak egyelőre meg kellett elégedniük a lépésben való haladással (TK₅).

Ami az *európai ipart* illeti, itt a fejlődés két vonalon indult el. A század utolsó harmadában került sor a hőmérsékleti sugárzás általános törvényeinek kidolgozására (FK₃).²¹ Ezen a nyomon elindulva az európai izzólámpaipar megkezdte az Edison-féle lámpaszerkesztéshez tapadó köldökzsinór elvágását. Felismerték, hogy a szénszál nem lehet kizárólagos formája az izzótestnek. Megindultak a kutatások más magasabb olvadáspontú anyagok után. A választás a fémekre esett, és a századforduló táján egymás után került sor az ozmium, a tantál stb. lámpák készítésére (TK₆).²² Az egyik legjobb lámpa viszont nem fém izzótesttel működött: ez *W. Nernst* lámpája volt.

W. Nernst a göttingai egyetem elektrokémiai tanszékének volt a professzora, akit utóbb a fizikai kémia területén végzett kutató munkájáért Nobel-díjjal tüntettek ki. *W. Nernst* az alapvető sugárzási törvényeket *közvetlenül* alkalmazta lámpájában (TK₆). A Nernst-izzó fémoxidok (pl. Mg, Ca) és föld-fémek keverékéből álló kis hengeres test volt. A Nernst-izzó 2350°C hőmérsékleten működött. Olyan szelektív sugárzó test volt, melynek hatásfoka kb. 50%-kal szárnyalta túl a közönséges szénszálal izzólámpa hatásfokát. Ez a nagy hatásfok-különbség adja a magyarázatát a Nernst-izzó elterjedésének Európában és az USA-ban egyaránt 1912-ig.²³ Mindazonáltal a Nernst-izzó túl költséges volt kereskedelmi használatra, ezért fölénye is csak időleges lehetett.²⁴

Amennyire egészséges és korszakot nyitó volt a felismerés, hogy az izzótest anyaga szén helyett fém lehet, annyira kezdetleges volt még ezen a fokon a technológiai kivitelezés.

A lámpaszerkesztés továbblépett ezen az úton, és felismerte — éppen az előző kísérletek tapasztalatai alapján — a *wolfram* egyedi jelentőségét.²⁵ A sugárzó testnek wolframféméből való készítése új fejezetet nyitott az izzólámpa fejlődésében. A tudomány már több mint száz éve ismerte a wolfram-

²¹ Fekete sugárzás G. Kirchhoff 1860; J. Stefan—L. Boltzmann törvény 1879—1884; W. Wien megoszlási törvény 1893 és M. Planck sugárzási törvény 1900.

²² Auer v. Welsbach platinával majd tóriummal kísérletezett, végül ozmiumlámpát készített 1898; továbbá tantálból is készítettek lámpát 1905. A. A. Bright, i. m. 174—176., és 127.

²³ A. A. Bright, i. m. 171—173.

²⁴ De a tudományos kutatásoknál a Nernst-izzót azóta is használják az infravörös tartományban.

²⁵ A wolframnak alacsonyabb az olvadáspontja, magasabb a gőznyomása és lassúbb a párolgása.

fémet, de először csak a századforduló táján került rá sor, hogy ezen a területen alkalmazzák. Juszt Sándor és Hanaman Ferenc technológiai módszerekkel alkották meg az első wolframszálas izzólámpát (TK₇). Ez a technológiai fejlesztés eredményezte azt, hogy az 1910-es évekig a Juszt- és Hanaman-, illetve a lényegében hasonló Kuzel-féle lámpák voltak a legjobbak a világpiacon.

Mégis mi a magyarázata annak, hogy az európai izzólámpaipar — bár új anyagok alkalmazása tekintetében kb. 1900—1912 között fölénybe került az amerikai izzólámpaiparral, de — 1912 után mégis döntően lemaradt vele szemben? Ennek a gazdaságtörténeti jelenségnek a magyarázatát hiába is keressük a felszínen, a közvetlenség szférájában.

W. Nernst semmivel sem volt kisebb tudós, mint I. Langmuir, és mégis a Nernst-izzó — mint kereskedelmi termék — csak nagyon rövid ideig tartó sikert tudott biztosítani. A magyarázat *nem* található ez esetben a személyi feltételek különbségében, bár az sohasem kapcsolható teljesen ki, továbbá nem kereshető a gazdasági-technikai háttér különbségében sem. Az összefüggések megvilágításához mélyebbre kell ásnunk. *A magyarázat a gondolkodás sajtószzerű útjában található.*

Európában — mint láttuk — két vonalról kísérelték meg az elszakadást az őstől: az Edison-féle szénszálas vákuumlámpától. Egyfelől a hőmérsékleti sugárzás új elméleti eredményeinek felhasználásával: *a felderítő kutatás felőli megközelítéssel közvetlen átlépéssel keresték az ipari megvalósítás lehetőségét* (FK₃ → TK₈);²⁶ másrészt empirikus tapasztalatok alapján *a technológiai kutatás módszerével, ugyancsak közvetlen átlépéssel* (FK₃ → TK₇)²⁷ keresték az ipari megvalósítás lehetőségét. A két vonal abban megegyezett, hogy *mindkettőnél hiányzott még a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás közbülső igen lényeges láncszeme. Ez a hiányosság adja legfőbb magyarázatát e korszak technológiai jellegű kutatásai aránylag csekély eredményének.* A viszonylag csekély eredmény tette azután lehetővé, hogy az új vonalon elinduló amerikai izzólámpaipar a tízes évek második felétől a világfejlődés élére kerüljön (TK₇ → TFK₄).

II

„Langmuir szilárd meggyőződése volt, hogy az ipar kötelességének kell, hogy érezze az alapvető tudományos kutatások támogatását, teljesen függetlenül attól, mutatkozik-e valamilyen nyereség vagy sem, — azért az adósságáért, amellyel minden ipar a tudománynak tartozik pusztá léte miatt.”²⁸

Az előbbieken tárgyalt kudarcok tanulságait alaposan feldolgozták az amerikai General Electric Co.-nál (GE), ahol igen előnyös volt a helyzet további tudományos eredmények eléréséhez ezen a területen. A GE Kutató

²⁶ A Nernst-izzó.

²⁷ Lásd a Juszt—Hanaman-féle első wolframszálas lámpát.

²⁸ A. Rosenfeld: „The Quintessence of Langmuir: A Biography”, Oxford—London—New York—Párizs 1962, 84. (Az én fordításom és kiemelésem — B. T.)

Laboratóriumát 1894-ben alapították. Ez volt az első olyan kutatólaboratórium a világon, amely szervezetileg egy termelővállalathoz tartozott.²⁹ Az izzólámpa kutatórészleget kb. a századforduló táján alapították. Ezekkel az ipari kutatóbázisokkal az amerikai GE kb. tíz-húsz esztendővel előzte meg európai versenytársait.

I. Langmuir W. Nernst legjobb tanítványa volt. Az amerikai izzólámpa-iparnak a Nernst-izzó a századforduló táján nagy konkurenciát, veszélyes ellenfelet jelentett — ha a lámpa költséges volta miatt nem is tartósan.³⁰ Ezért nem tekinthetjük véletlennek, hogy I. Langmuirt — aki ebben a problémakörben alkotóképességét már doktori értekezésében³¹ megmutatta — röviddel az USA-ba való visszatérése után, 1909-ben meghívták a GE Kutató Laboratóriumába.

Langmuir életműve számos kiemelkedő eredményével a megfelelő áttételeken keresztül termékenyítőleg hatott sok iparágra. Széles és sokoldalú kutatótevékenységéből csak azokra kívánunk hivatkozni, melyek jelentékeny mértékben befolyásolták az izzólámpaipar további fejlődését az 1909 — 1912-es időszakban.

Langmuir e tárgybeli kutatásaival két okból is foglalkozunk. Egyrészt I. Langmuir izzólámpa-kutatásai fordulatot jelentenek a tudomány és az ipar addig is fennállt kapcsolatában. Ez a kapcsolat most intimebbé, szervezetté válik. *I. Langmuir tevékenysége az elsők egyike, amellyel a tudományos kutatás közvetlenül beépül az ipari szervezetbe. Másrészt ennek az ipar szervezetébe beépülő és az ipar céljaival koordinált tudományos kutatómunkának nyomon követésével betekintést nyerhetünk abba a bonyolult folyamatba, amelyen keresztül a tudományos kutatás megközelíti, majd megoldja azokat a feladatokat, amellyel az ipar továbbfejlődését szolgálja.* Kutatótevékenysége a vizsgált hároméves időszakban olyan alapvető felfedezésekig vezetett, mint a Langmuir-féle körfolyamat és a nitrogén töltésű izzólámpa.

Ez felveti azt a kérdést, hogy mennyiben helytálló a nemzetközi szakirodalom beállítása, amely Langmuirnek izzólámpákkal kapcsolatos kutatásait is „pure science”, „fundamental science”-hez tartozó, tehát alapkutatásnak tekinti? Utalhatunk pl. P. L. Kapiczának a tudományszervezők egyik nemzetközi fórumán tett alábbi megállapítására: „Beszélünk a tudomány kétféle osztásáról: fundamentális és alkalmazott tudományról, de ez a felosztás önkényes, és nehéz tudni, hol végződik a fundamentális és hol kezdődik az alkalmazott tudomány. Ez a felosztás inkább adminisztrációs szükségleteken alapszik, mint az anyag természetén. Langmuir pl. ipari területen működött, de fundamentális felfedezéseket tett, mialatt megoldotta az izzólámpa-fejlesztés technikai problémáit.”³²

²⁹ B. J. Stern: Freedom of Research in American Science; „Science and Society”, 18, 1954/2, Spring. 98.

³⁰ Ugyanebben az időben kidolgozták a General Electricnél a húzott wolframdrót tömeggyártásra alkalmas technológiáját.

³¹ Langmuir doktori fokozatát W. Nernst alatt nyerte el. Doktori disszertációjának tézisei különböző gázok disszociációs jelenségeivel foglalkoztak alacsony nyomáson hevített izzó platinaszál szomszédságában, vagy a Nernst-izzóban. P. Bridgman: „Some of the Physical Aspects of the Work of Langmuir”, E. Rideal—P. W. Bridgman—A. Rosenfeld: „Langmuir the Man and the Scientist”, Oxford—London—New York—Párizs 1962, 419., 434.

³² P. L. Kapitza: The Future of Science. Bulletin of the Atomic Scientists; „The Magazine of Science and Public Affairs”, April 1962, 3.

Konkrétan Langmuir *nem* az izzólámpa-fejlesztés technikai problémáit, hanem alapvető tudományos problémákat oldott meg. Az ipari területen való működés *nem* zárja ki felderítő kutatás végzésének lehetőségét. Erre éppen Langmuir tevékenysége az egyik szép példa; végül a különbség, a perdöntő különbség *nem* a fundamentális és az alkalmazott tudomány között húzódik, mert a tudomány egységes egész, hanem sokkal inkább a kutatás és a kutatás eredményeinek alkalmazása között található. P. L. Kapicza fenti megállapításai sajnos sematikusak, elnagyoltak, és nem a konkrét helyzet elemzésére támaszkodnak.³³

Nézzük I. Langmuir kutatásait közelebbről. Kutatásai során az első kérdés volt, hogyan befolyásolja a vákuum jósága a lámpa minőségét? Ez egy központi jellegű kérdés volt, hiszen a lámpaszakemberek nagy része a még finomabb vákuum előállításán dolgozott, mert bizonyosra vették, hogy így érik el a lámpa hatékonyságának javítását. Miután finomabb vákuumot akkor még nehéz volt előállítani, Langmuir megfordította a kérdést, szándékosan rontotta a vákuumot, hogy így megfigyelhesse a káros hatásokat. A legkülönbözőbb gázokat vezette a ballonba és kidolgozta az izzó wolframszál térségében a hőveszteségek elméletét. Miután feltárta a disszociáció döntő szerepét a szál hőveszteségében, figyelme olyan gázok felé fordult, amelyek feltehetően nem disszociálnak (higanygőz, nitrogén). A kísérletek feltárták, hogy a wolframszálakat működésben lehetett tartani az olvadáspontokhoz közeli hőmérsékleten sokkal hosszabb ideig, mint ahogy azokat vákuumtérben lehetett volna működtetni azonos hőmérséklet mellett. Tehát a nitrogénnel töltött wolframszál izzólámpa sokkal magasabb hőfokra volt hevíthető, mint a wolframszál vákuumlámpa és sokkal hosszabb időtartamon át. Így Langmuir demonstrálta, hogy éppen nem a vákuum, vagy akár a finomabb vákuum, hanem ellenkezőleg, a *gáztöltés* révén lehet majd a lámpát javítani (TFK₄).³⁴

Langmuir e tudományos munkája révén szakadt el egyszer s mindenkorra az a köldökszínór, amely a századforduló kutatógárdáját még az őssel: az

³³ „A fő hangsúlyozandó szempont — és ha ezt kellően megértjük, a többi már nehézség nélkül következik —, hogy a *pontosság történeti területen ugyanolyan alapvető követelmény, mint tudományos területen és hogy mindkét területen ugyanaz a jelentősége*. Képzett történészek furcsának tarthatják, hogy azzal fáradozok, hogy azt magyarázzam, ami számukra nyilvánvaló, de szükséges így cselekedni, hogy véget vessünk a tudósok velünk szembeni előítéletének és képessé tegyük őket arra, hogy jöjjenek és félúton találkozzanak a tudománytörténészekkel ahelyett, hogy elgáncsolják munkánkat. . . Az igazság keresésében sohasem lehetünk elég meggondoltak és alázatosak. A jó tudós ezt kiválóan megérti saját szakterületén, de hajlik arra, hogy az alázatosságot és a megfontoltságot a szelek szárnyára vesse, amint történelmi témákra tér át. Nos, ez tűrhetetlen és védhetetlen. A tudós nem köteles történeti munkát végezni, de ha ezt teszi, akkor köteles hű maradni az általa elfogadott pontosság és tisztesség normájához, mert különben bőven meg lesz bírálva. Gondatlan történeti munka ugyanúgy megvetésre érdemes, mint a gondatlan kísérleti munka és hibák a jól ismert történeti módszerek elhanyagolása következtében ugyanúgy szégyenteljesek, mint hibák a jól ismert kísérleti módszerek elhanyagolása következtében.” NB. G. Sarton eredetileg nem is történész volt, hanem matematikus! G. Sarton: „The Study of the History of Science”. „The Study of the History of Mathematics and the Study of the History of Science”. (A két munka egy kötetben.) Dover Publications, Inc. New York 1957, 10–11., 18. (Az én fordításom — B. T.)

³⁴ I. Langmuir: „Unforeseeable Results of Research”. I. Langmuir: „The History of the Gas Filled Lamp”. A. Rosenfeld—E. Rideal—P. W. Bridgman, i. m. 343—345., 258—260.

Edison-féle izzólámpával összekapcsolta. A kérdés az, vajon a vákuummal való szakítás Langmuir egyedi nagy tette volt, vagy pedig szerves folyománya, továbbfejlesztése az addigi eredményeknek? A kérdésnek nem annyira Langmuir személye szempontjából van jelentősége, mint inkább a *gondolkodás törvényszerű útja szempontjából*.

Langmuir számos helyen emlékezik meg azokról a tudósokról, akikre kutatásai során támaszkodott, így különösen J. J. Thomsonról. Azt írja, hogy „az irodalomban pl. J. J. Thomson munkájában . . . számos megállapítást találunk, hogy a fémek vákuumban szinte vég nélkül adnak le gázokat és lehetetlen a fémeket izzítás közben a gázoktól megszabadítani” (FK₅).³⁵ J. J. Thomson e kísérleteinél — összevetve Langmuirével — elsősorban feltűnik a probléma *megközelítési módszerében látható különbség*. J. J. Thomson a jelenséget fémhengerben, illetve üvegedényben vizsgálta (FK₅).³⁶ Ez megfelel annak a megközelítési célnak, amely első nekifutásként a problémát *önmagában* kívánta megismerni. Langmuir jelentős lépéssel továbbment. Már kereste a megoldást, hogy az új jelenség ismeretében miként lehet annak káros hatását megszüntetni, ezért a jelenséget reprodukálta az izzólámpában. Azonban Langmuir a jelenséget nemcsak egyszerűen reprodukálta, hanem az arról szóló ismereteinket megnövelte. Továbbhaladva J. J. Thomson útmutatásán, hogy gáz szabadul fel az üvegedény és a fémhenger falából (FK₅),³⁷ Langmuir módszeres tudományos munkával aránylag rövid idő alatt felismerte, hogy ez a gáz: vízgőz, amely a wolframmal kémiai reakcióra lép és hidrogént hoz létre,³⁸ miközben a wolframszál párolgását és ezen keresztül korai pusztulását idézi elő (TFK₅).

Langmuir további kutatásaiban központi helyet foglal el a *hidrogén* szerepének tisztázása a lámpa belső terében. Ezzel kapcsolatban meg kell említenünk, hogy a hidrogéngáz speciális viselkedésére már H. A. Wilson is felfigyelt. „Azt találta, hogy egy izzó platinaszálból ritkított levegőbe leadott elektromosság legnagyobb része, a platina (előállításánál) abszorbeált hidrogénnek tulajdonítható” (FK₆).³⁹ Ezen túlmenően H. A. Wilson megállapította, hogy „a hidrogén igen csekély nyomainak jelenléte egy izzó platinaszálból eredő elektromos töltésvesztéséget rendkívüli módon megemeli” (FK₆).⁴⁰

Hasonló módon, mint előzőleg, itt sincs szó a felderítő kutatási eredmény egyszerű átvételéről, hanem arról, hogy miként lehet a Wilson-féle felismerést felhasználni most már nem önmagában, hanem az alkalmazás összefüggésében. Jelentős e kutatás sajátosságában, hogy *ennek az alkalmazásnak, közelebbről az alkalmazás lehetőségei kutatásának semmilyen kapcsolata sincs még az adott nagyüzemi alkalmazással*. Ugyanakkor Langmuir nem határolt el — helyesen és szükségesen — az *alkalmazás általános problematikájának* vizsgálatától. Ezért kutatta a szálhőmérséklet és a hidrogéngáz viselkedésének összefüggését és ezek a kutatások vezettek ahhoz a felismeréshez, amellyel

³⁵ I. m. 254.

³⁶ J. J. Thomson: „Elektrizitäts Durchgang in Gasen”, Lipcse 1905, 158—159.

³⁷ I. m., uo.

³⁸ I. Langmuir: „Atomic Hydrogen as an Aid to Industrial Research. Fundamental Research and its Human Value”. Id. E. Rideal—P. W. Bridgman—A. Rosenfeld, i. m. 257., 259., 319.

³⁹ H. A. Wilson, Proc. Roy. Soc. 72., 272—276. (1903). Id. J. J. Thomson, i. m. 166.

⁴⁰ J. J. Thomson, i. m. 159.

a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatásai e ponton továbbfejlesztették a wilsoni eredményeket, hogy a hidrogéngáz-tér nemcsak elektromos töltésvesztésért okoz, hanem a szálhőmérsékletet is rendkívüli módon csökkentő (TFK₆).⁴¹

Ezek a kutatások vezettek az *atomos hidrogén* felfedezéséhez (FK₇). Vajon miért tételezte fel Langmuir, hogy azon a ponton, ahol a hidrogéngáz annyira radikálisan eltérő módon kezd viselkedni,⁴² ott a hidrogénmolekulák atomjaira estek szét? Mire alapította Langmuir ezt a feltételezését?

A disszociációval és különösen annak hő hatására bekövetkező jelenségével előzőleg W. Gibbs, L. Boltzmann és J. J. Thomson foglalkozott (FK₄). Igaz, hogy J. J. Thomson az ionos disszociáció érdekelt, tehát mikor a disszociáció termékei elektromos töltéssel rendelkeznek, mert őt a jelenség *önmagában*, még minden további megszorítás nélkül érdekelt, míg *Langmuir társadalmi felhasználásának utatnyitó kutatása* a disszociációval már a hővesztés szempontjából foglalkozott, hogy vajon mi nyeli el a hőt olyan nagy mértékben az izzólámpában. Ezért kutatta és találta is meg a disszociáció termékeit neutrális atomok vagy molekulatöredékek formájában. *Langmuir azért fedezte fel az atomos hidrogént (FK₇), mert L. Boltzmann, J. J. Thomson és különösen W. Gibbs előzőleg, anélkül hogy az atomos hidrogént demonstrálni tudták volna, pontosan leírták, sőt matematikai formulában is kifejezték a hő hatására bekövetkező disszociáció jelenségét (FK₄).* E kutatások eredményeinek felhasználásával tudta Langmuir kimutatni, hogy a vákuumlámpák korai feketedését az atomos hidrogén keletkezése és a Langmuir-féle körfolyamat útján a lámpában visszamaradt vízgőz okozza (TFK₅). Ezzel utat nyitott ezen hiba kiküszöbölésére.

További, újabb kutatási területe volt az izzószál hővesztéseinek vizsgálata. Ez vezetett az ún. Langmuir-féle film felismeréséhez. Ezzel a problémakörrel kapcsolatos kutatások már az általunk vizsgált periódus (1909–1912) utolsó szakaszán helyezkednek el. Ezért nem véletlen, hogy *ezek a kutatások már átmenetet képeznek a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatástól a felderítő kutatásra.* Kiindulópontja itt is az volt, mitől függnek a hővesztések az izzólámpában, de kutatási területe és vizsgálati módszere fokozatosan szélesedett. *A Langmuir-féle filmnek (utóbb) elnevezett jelenség már általános törvényszerűség megnyilvánulása magas hőmérsékleten levő testek körüli térségben (FK₈).* Eszerint a sugárzó test konkrétan „az izzószál közvetlen közelében levő gázréteg nem vesz részt a konvekciós áramlásban, hanem a lámpa fonalát egy aránylag elég nagy átmérőjű, nyugalomban levő gázréteg veszi körül. A hőleadás nem magának a fonalnak a felületén történik, hanem e szinte nyugalomban levő rétegnek a külső felületén, vagyis adott hőfok, valamint gázösszetétel esetén nem a huzal valóságos felületével, hanem ennek a rétegnek külső felületével arányosak.”⁴³ Ebből a tudományos eredményből ké-

⁴¹ I. Langmuir: „Atomic Hydrogen”, i. m. 254–259., A. Rosenfeld: „The Quintessence of I. Langmuir: A Biography”, i. m. 81., I. Langmuir: „Fundamental Research”, i. k. 319.

⁴² Amikor ui. Langmuir hidrogént vezetett be a ballonba, egyedi, a normálistól teljesen eltérő jelenséget tapasztalt. Nevezetesen, amikor az izzó wolframszál hőmérséklete elérte a kb. 3600°C-t, a gáz ugrásszerűen kezdte elnyelni a hőt, amíg ötszörösét nem fogyasztotta el a normálisnak.

⁴³ Szigeti György: A kutatás szerepe egy iparág fejlődésében; „Fizikai Szemle”, Budapest, II. évf. 3, 72.

zenfekvő volt Langmuirnak az a gyakorlati következtetése, hogy olyan tömött spirált kell készíteni, amely még ezen a rétegen *belül* helyezhető el, mert ez esetben a konvekciós hőveszteségeket csökkenteni lehet.

Langmuir kutatási tevékenysége igen nagy jelentőségű volt. Megteremtette a felderítő kutatási eredmények hasznosítása *lehetőségének* feltételeit. Hiába tudták pl., hogy növelni kell a szálhőmérsékletet, ha azt nem lehetett megvalósítani. A Langmuir-féle film ismeretében ezen a téren a fejlődés most megindulhatott. Másfelől a gáztöltés gondolata Langmuir kitartó tudományos munkájának az eredménye volt, mellyel a vízgőz megújuló káros szerepét tisztázta. A gáztöltés további távlatokat nyitott az izzólámpagyártás fejlődésében (TK₈).⁴⁴

Azzal, hogy megkíséreltük Langmuir kutatásait beágyazni a természettudomány nagy folyamába és azokat nem külön, önmagukban szemléltük, azzal célunk nem Langmuir tevékenysége jelentőségének csökkentése volt. Ellenkezőleg, célunk az, hogy bebizonyítsuk *a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatásnak a felderítő kutatással egyenértékű tudományos rangját*. Másrészt arra törekedtünk, hogy bemutassuk a felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás egymásból való kifejlődését és érzékeltessük a kettő kölcsönös feltételezettségét. Ez a viszony nem egyértelmű, bár *az alap- és uralkodó tendencia az általánosról irányul az alkalmazás (filozófiailag a különös) felé, mégis sok esetben a társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatás hat vissza és termékenyíti meg, indítja el új ösvényen a felderítő kutatást*. Ez történt Langmuir esetében is, mikor a gáztöltésű izzólámpa kutatások vezették őt a felületi kémia területén elért felderítő kutatásaihoz, konkrétan elsőnek a róla elnevezett Langmuir-féle film felfedezéséhez.

A hővezetés és az atomos disszociáció tudományos eredményei tehát csak azért tudták megtermékenyíteni a tudományt az atomos hidrogén demonstrálásával és az ipart a gáztöltésű izzólámpával, mert Langmuir célirányosan folytatta J. J. Thomson, H. A. Wilson, W. Gibbs és mások kutatásait. *Mint tudományos eszmekincs a kettő csak együtt, összehatásában egész.*

III

Logikai kísérletem befejező részében Bródy Imre kutatásaival foglalkozom: a kripton-töltésű izzólámpa felfedezésével. Bródy Imre a két világháború közötti időszak egyik nagy magyar fizikusa volt (1890–1945). Eötvös Loránd tanítványa volt, majd a göttingai egyetemen Max Born mellett dolgozott. Átmenetileg a „Zeitschrift für Physik” szerkesztését is végezte, s így közvetlen kapcsolatba került a fizika fejlődésének legfrissebb eseményeivel. Mikor 1923-ban hazahívták, belépett az Egyesült Izzólámpa és Villamossági Rt Pfeifer Ignác egyetemi tanár vezetése alatt álló kutatólaboratóriumába. A kriptonlámpa felfedezését is hasonló módszerrel kívánom bemutatni, ha — bőséges források hiányában — nem is olyan szélesen, mint Langmuir tevékenységét. Tehát e felfedezést sem fogom önmagában ábrázolni, hanem

⁴⁴ A nitrogéntöltésű izzólámpa nagy fejlődést jelentett a vákuumlámpához képest. Langmuir eredményeire támaszkodva az amerikai technológia ezt ki is használta. Megkétshereztek az 1000 órás élettartamot és a hatásfoknövekedés is hasonló ütemű volt: 10-ről 20 Lm/W-ra. A. A. Bright, i. m. 331.

beágyazva a természettudomány nagy folyamába, hogy így az egymásba kapcsolódó kutatási láncok érzékelhetőek legyenek.

A II. fejezetben elmondottak egyértelműen magyarázzák az amerikai izzólámpaipar kiugrását és előretörését a tízes években. De felvetődhet a kérdés, hogy a húszas években miért lassult meg ez a fejlődés, miért nem folytatódott a Wien—Langmuir irányzat, miért tudunk megint csak technológiai fejlesztésről?⁴⁵

A húszas években hasonló helyzet alakult ki, mint Langmuir felléptét megelőző két évtizedben. Ahogy akkor az Edison nevéhez kapcsolódó szintézisen, úgy most már Langmuir gáztöltéssel kapcsolatos eredményein is *túlhaladt a fejlődés*. (Lásd a kriptonlámpa modelljét a 753. oldalon.)

A fejlődés direkt és indirekt nyomvonalon haladt tovább. Egyfelől a gondolkodás a közvetlenség szférájában az *adott* technológiai folyamat fejlesztését szolgálta. Így pl. 1918-ban empirikus megfontolás alapján a nitrogén töltőgázt argonnal cserélték fel, és több kisebb-nagyobb jelentőségű fejlesztést hajtottak végre (TK₉).⁴⁶ Figyelemreméltó, hogy ez a közvetlen út kínálkozik a legkézenfekvőbb megközelítésnek — akár Langmuir felléptekor a vákuum tisztítása —, ugyanakkor ez a „legkézenfekvőbb” megoldás csak erősen *moderált hatásfokú fejlesztést eredményez*.

Másfelől a gondolkodás indirekt módon — látszólag kerülőúton — közelítette meg ezt a problémát is. Tekintsük át ennek az indirekt útnak röviden az előzményeit. Kb. száz éve történt, hogy két kutató egymástól függetlenül felfedezte a termodiffúzió jelenségét (FK₉).⁴⁷ Munkájuk eredménye azért fogja majd — többek között — az izzólámpagyártást is egy bizonyos fejlődési ponton megtermékenyíteni, mert felderítő kutatási felismerésük hozzájárulást jelentett a hőenergia által indukált különféle mozgások megismeréséhez. A Ludwig—Soret effektus a maga empiriájával még alkalmatlan volt új ipari folyamatok megtermékenyítéséhez. Előbb az empiriát fel kellett oldani és az összefüggéseket egzakt matematikai formában kifejezni. Ez két ütemben történt. Az első ütem a kinetikus gázelmélet Maxwell, Kelvin és Boltzmann által fémjelzett tevékenységéhez fűződik (FK₁₀). De még nem sikerült semmilyen bizonyítékát adni a különálló molekulák és atomok *létezésének*, és olyan megfigyelést sem eszközöltek, amely valójában demonstrálta volna a molekulák folyamatos hőmozgását.⁴⁸ Olyan helyzet állt elő a tudomány fejlődésében — aminő sokszor bekövetkezik —, hogy a gondolat mozgásában fellelhető belső szükségszerű összefüggés lendítette át a tudományos kutatást ama ellentmondásán, amely a gondolat mint megsejtett valóság (ti. a molekulák létezése) és az addig megismert világ korlátja (ti. a molekulák nemismerete) között fennállott. J. Perrin francia fizikusnak 1908-ban sikerült kvantitatív módon is kimutatnia folyadékban a molekulák folyamatos hőmozgását (FK₁₁).⁴⁹ Ezzel *megteremtődtek a feltételei a nem egyenletes hőmérsékletű gázmolekulák viselkedését egzakt módon leíró elmélet kialakulásának*.

⁴⁵ A. A. Bright, i. m. 325.

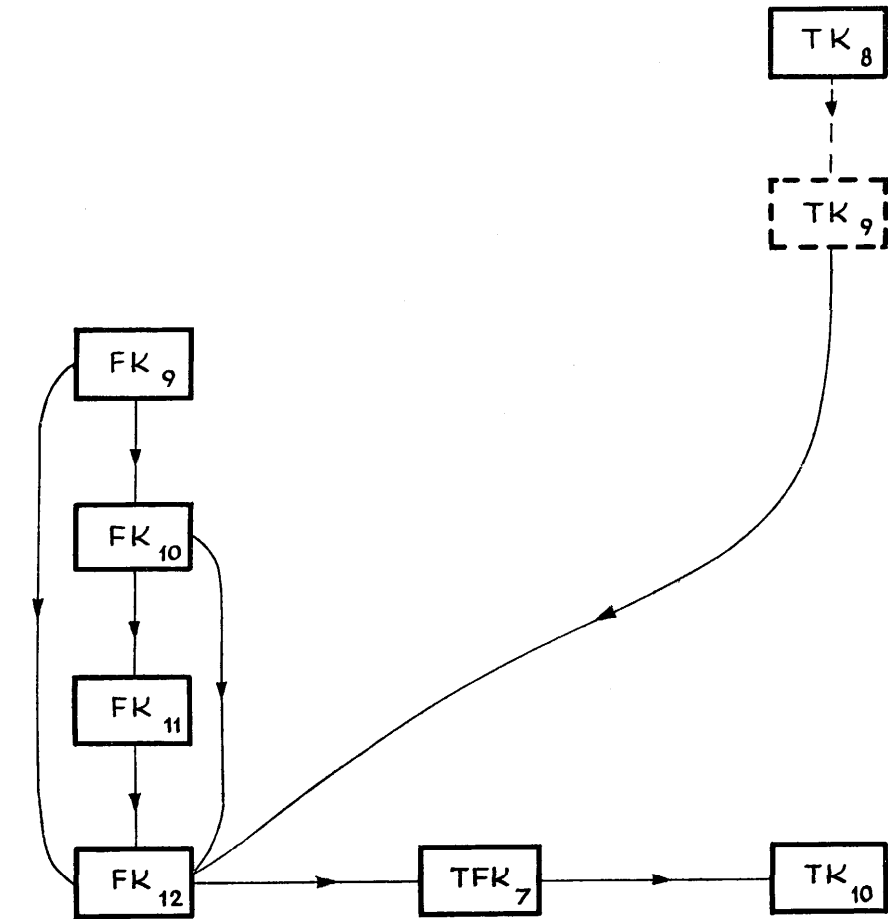
⁴⁶ Pl. a leforrasztási hegy nélküli lámpák, a lámpafejelő kitt anyagának kifejlesztése, a ballonok belső homályosítása a káprázás csökkentése érdekében stb.

⁴⁷ C. Ludwig (1856) és Ch. Soret (1879). Id. W. Jost: „Diffusion in solids, liquids, gases”, New York 1952, 521.

⁴⁸ L. B. Loeb: „The Kinetic Theory of Gases”, New York—London 1934, 6.

⁴⁹ I. m. 7. V. ö. J. R. Kantor: „The Logic of Modern Science”, Bloomington-Indiana 1953, 179—180.

A KRIPTONLÁMPA



----- A KÖZVETLEN ÚT ZSÁKUTCÁJA
 ————— A KÖZVETETT ÚT EREDMÉNYESSÉGE

FK = FELDERÍTŐ KUTATÁS
 TFK = TÁRSADALMI FELHASZNÁLÁS-
 NAK UTATNYITÓ KUTATÁS
 TK = TECHNOLÓGIAI KUTATÁS

3. ábra

Ennyiben foglaltuk össze az új elmélet kialakulásának előzményeit. És ennél a pontnál már elgondolkoztató a vonatkozó tények időbeli egybekapcsolódása.

Langmuir után (1912) kézenfekvően adódott a továbbhaladás közvetett, tehát nagyobb eredménnyel kecsegtető útja. Langmuir megalapozta és a technológiai kutatás áttételén keresztül lehetővé tette a gáztöltésű izzólámpa gyártását (TK₉). Ez az egyik első — ha nem a legelső — iparszerű alkalmazása a gáztöltésnek magas hőmérsékleten. Emellett maga az izzólámpa is, mint egy sajátos végtermék, általános előnyei miatt ekkor már az érdeklődés homlokterében volt. Így minden bizonnyal Langmuir után adódtak izgalmas kérdések, melyek a tudományos világot foglalkoztatták. Pl. tulajdonképpen *milyen* folyamat zajlik le egy izzólámpában? *Miért* jobb a gáztöltés, mint a vákuum? *Mitől* függ az élettartam? *Mi szabja meg*, hogy az argon- vagy a nitrogéntöltés-e a jobb? *Így kerülhetett* napirendre a *gázelegyek mint olyannak* magas hőmérsékleten való további megismerése. És elgondolkoztató tény, hogy a termodiffúzió törvényszerűségeit gázelegyekben röviddel ezután kvantitatíve is kidolgozták. *A megismerés egymásba kapcsolódó mozzanatai bámulatos ütemben lépnek színre.* J. Perrin lökést adott a kinetikai gázelmélet továbbfejlődésének, mikor demonstrálta a molekulák folyamatos hőmozgását (FK₁₁) (1908). Langmuir az izzólámpában demonstrálta a hidrogénmolekulák hidrogénatomokká való disszociációját (FK₇).⁵⁰ Továbbá megalkotta a nitrogéntöltésű izzólámpát (TFK₄).⁵¹ És 1911–1916-ban — tehát gyakorlatilag szinte párhuzamosan — D. Enskog és S. Chapman egymástól függetlenül (!) és mégis szinte egyidejűleg elméletileg kidolgozták a termodiffúzió jelenségének törvényszerűségeit (FK₁₂).⁵² Végső tételük szerint egy különböző hőmérsékletű gázelegyekben a nehezebb gázmolekulák az alacsonyabb hőmérsékletű területre igyekeznek, amíg a könnyebb molekulák a magasabb hőmérsékletű területen koncentrálnak.⁵³ Ez az újabb felderítő kutatási eredmény foltehetően megoldást kínált a lámpaszakemberek rejtélyeire is. Mindenesetre tény, hogy amíg a lámpafejlesztés a régi és 1911–1916-tal túlhaladott elméleti alapokon történt, az csak moderált technológiai fejlesztés maradt (TK₉).

Nagyjából így állt a helyzet, mikor Bródy Imre a kutatásait az Egyesült Izzóban megkezdte. Számunkra ehelyütt elsősorban az a fontos, hogy Bródy kutatásai hogyan kapcsolódnak a fizika nagy folyamába. Az izzólámpa-kutatásait Bródy Imre 1929-ben kezdte meg. Számára is adódott két alternatíva: kutatni és fejleszteni az adottat, vagy teljesen új alapokon elindulni, amikor is a kutató semmit sem fogad el feltétlenül.⁵⁴ Kutató metodikájában felis-

⁵⁰ The Dissociation of Hydrogen into Atoms; JACS 34. 860. (1912)

⁵¹ Tungsten Lamps of High-efficiency. I. Blackening of Tungsten Lamps and Methods of Preventing it, II. Nitrogen-filled Lamps, Proc. AIEE 32. 1894 (1913.)

⁵² D. Enskog: Zur Elektronentheorie der Dispersion und Absorption der Metalle. Ann. Phys. 38. 731–764 (1912). S. Chapman: The Kinetic Theory of a Gas Constituted of Spherically Symmetrical Molecules. Philosophical Trans. Roy. Soc., A 211, 433–483 (1912). S. Chapman: On the Law of Distribution of Molecular Velocities and in the Theory of Viscosity and Thermal Conduction in a Nonuniform Simple Monatomic Gas. Phil. Trans. Roy. Soc. I. m. A 216 279–348 (1916).

⁵³ S. W. Benson: „The Foundation of Chemical Kinetics”, New York—Toronto—London 1960. 10. Thermal Diffusion 186–187.

⁵⁴ Bródy Imre: „A kriptonlámpa”, Előadás a Magyar Elektrotechnikai Egyesület Mérnöki Szakosztályának 1936. december 3-i ülésén, Budapest 1937, 3–9.

merhető a fokozatosság: az adott kutatási, normatív gyakorlattól való fokozatos eltávolodás igénye.

Bródy azt vizsgálta, hogy a nitrogén-argongázzal töltött lámpák hatásfoka *miért jobb*, mint a tiszta nitrogéntöltésű lámpáké. Tudta, hogy az argonak kisebb a hővezetőképessége és ezt a tényt az izzólámpaiparban általában elfogadták a nagyobb gazdaságosság kellő magyarázatául.⁵⁵ De Bródy ezt mégsem fogadta el a hatásfokemelkedés *feltétlen* magyarázatául, pusztán munkahipotézisként. Így első hipotézise az volt, hogy az argon kisebb hővezetőképessége okozza a hatásfokemelkedést. De a kísérlet feltárta, hogy a hipotézis téves volt.⁵⁶ Bródy második hipotézise feltételezte, hogy a wolframgőz-diffúzió argontartalmú nitrogénben kisebb, mint tiszta nitrogénben. A számítások azonban megmutatták, hogy nem a kisebb diffúzió-sebesség eredményezi a hatásfokemelkedést. Következésképp a második hipotézis is tévesnek bizonyult.⁵⁷

Bródy Imre kutatási metodikája abból a szempontból is tanulságos, hogy szenvedélyes tudásvágy fűti át. Nem elfogadni a készen kapott értékítéleteket — pl. mikor az argon kisebb hővezetőképességét elfogadták a nagyobb gazdaságosság *kellő* magyarázatául —, hanem újra kritikailag átvizsgálni mindent a bura belső terében. Bródy ekkor jöhetett rá, hogy a különböző magyarázatok ellenére tulajdonképpen még senki sem érti, ő maga sem (!), hogy mi is szabja meg konkrétan nitrogén-argon gázelegyben a wolfram-molekulák viselkedését egy magas hőmérsékletű térségben. Ez a felismerés indíthatta el teljesen más úton, tehát mikor a vizsgálandó jelenséget *nem a meglevő* ismeretek talajáról értelmezik, hanem *új*, még ezután megszerzendő szakirodalmi ismeretek tárházából merít a kutató. Bródy ekkor módszeres munkával tanulmányozta át a gázelegyek fizikájának az irodalmát, méghozzá annak nemcsak legkurrensebb részét, hiszen mikor célhoz ért, akkor közel 15—20 évre ásott már vissza. Így jutott el Bródy ahhoz a felismeréséhez, hogy a fizika e tárgykörben, a század második évtizedében már *meghaladta* a századforduló táján meglevő ismereteket. (TK₉ → FK₁₂). Nevezetesen, hogy a termodiffúzió új felderítő kutatási eredményei alapján már világos értelmezést nyerhet az argonlámpa fölénye a nitrogénlámpával szemben. A továbbiakban adjuk át a szót Bródynak magának: „A termikus diffúzió érvényesülésére a gáztöltésű izzólámpa úgyszólván tökéletes körülményeket nyújt. A Langmuir-féle filmben kb. egy milliméter távolságon kb. 2100°C hőmérsékletkülönbség áll fenn . . . A kis töménységű nehéz gáz ebben az esetben az izzószárlól elpárolgó wolfram, amelynek molekulásúlya lényegesen nagyobb (186), mint az argoné (40), vagy a nitrogéné (28). A termodiffúzió az elpárolgó wolframatomokat a Langmuir-film külső határfelületére viszi, onnan azután a konvektív gázáramlás magával ragadja, s az üvegfalhoz viszi, ahol lecsapódik. Ez a folyamat — éppúgy, mint a közönséges diffúzió — az izzószal anyagának pusztításával a lámpa feketedését és kiegésését okozza. Ennek alapján *már érthető*, hogy miért javítja annyira a lámpát a nitrogénnek argonnal való helyettesítése. A nitrogén molekulásúlya 28, az argoné 40, tehát az argon súly tekintetében közelebb áll a wolframhoz, mint a nitrogén, ezért a termikus diffúzió

⁵⁵ Pálos J.—Illényi A.: „Bródy Imre 1890—1955”, Budapest 1957, 204. A címben szereplő elhalálozási dátum sajnos téves. Bródy Imrét 1945-ben Németországban a náci fasiszták meggyilkolták.

⁵⁶ Bródy Imre, i. m. 6.

⁵⁷ I. m. 6—7.

romboló hatása kisebb argonban, mint nitrogénben. Ez a felismerés, hogy a gáztöltésű izzólámpa élettartamát jelentékeny részben a termikus diffúzió szabja meg, vezetett arra a gondolatra, hogy olyan töltőgázt kell használni, amelynek molekulásúlya lehetőleg nagy. Akkor ugyanis adott szálhőmérséklet mellett a lámpa élettartama növekszik. Ha pedig a szál hosszát és átmérőjét stb. célszerűen választjuk, akkor a szál izzási hőmérsékletét felemelhetjük anélkül, hogy a lámpa élettartamát csökkentenénk.”⁵⁸ (TFK₇) Bródy rögtön a nemesgázokra, kriptonra és xenonra gondolt, azonban ritkaságuk és ezért drágaságuk miatt ennek használatától egyelőre el kellett tekinteniök.

Az első kísérleteket ezért Bródy és Millner Tivadar vegyületgázokkal folytatták. Bár a vegyületgázok molekulásúlya a wolframénál nagyobb, az effektust kimutatni nem sikerült, mert ezen a magas hőmérsékleten a wolframszál anyaga a vegyületgázokkal kémiai reakcióra lépett és a wolframszál tönkrement.

Ekkor tért vissza Bródy a kripton-töltés gondolatára. A történetíró csak röviden regisztrál, pedig ez a pont általában a tudományos megismerés folyamatában az egyik legdöntőbb *fordulat*, mikor a tudós az általa felismert összefüggés ismeretében *kitart* álláspontja mellett és szívós, következetes felvilágosító munkával lassan áttöri a megszokottság, az újtól való idegenkedés ködfalát és megteremti a feltételeket ahhoz, hogy az új felismerést realizálni lehessen.

Így került sor a végleges hipotézisre, amely a 186 atomsúlyú wolframszálhoz 84 atomsúlyú kripton-gázt szemel ki az addigi 40 atomsúlyú argongáz helyett, és ebben látja a hatásfokemelkedés megfelelő magyarázatát.⁵⁹ A kísérletek Bródy harmadik hipotézisét teljesen igazolták.⁶⁰ Ezzel a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás a lámpa belső terében befejeződött. (TFK₇) Az eredmények alapján az új eljárást szabadalomra nyújtották be⁶¹

Bródy Imre nagyságát mutatja az is, hogy tevékenysége nem korlátozódott csupán az elmondottakra. Saját szavaival szólva: „Természetesen nem lehetett jó kriptonlámpát úgy készíteni, hogy az argontöltést egyszerűen kriptonnal helyettesítve minden mást változatlanul hagyunk, hanem a lámpát az új anyagnak megfelelően át is kellett szerkeszteni.”⁶² Szinte kiérzik ezekből a szavakból a modern tudós körültekintő gondoskodása, aki segíti az új tudományos eredmény gyakorlati megvalósításáért folyó küzdelem kezdeti, legdöntőbb, legtöbb problémát magában rejtő szakaszát is (TK₁₀). Itt nincs tér ennek az útnak az ismertetésére, pusztán azt kívánom kiemelni, hogy Bródy elsőként a világon olyan kriptongyártási tervet dolgozott ki Polányi Mihálylyal⁶³ együtt ennek a ritka nemesgáznak a levegőből való kivonására, amely a kripton mint főterméket szolgáltatja (TK₁₀).

⁵⁸ Uo. 7–9. (Az én kiemelésem — B. T.)

⁵⁹ Bródy Imre eredeti jegyzete: „A vonatkozó kísérleteket Theisz Emil kartársammal végeztem.” Bródy Imre, i. m.

⁶⁰ A biztonság kedvéért Bródy még két kísérletet állított be. Egyet az ellenkező oldalról — tehát éppen a legkönnyebb atomsúlyú héliummal és egyet kriptonnal. A kísérletek fényesen igazolták a hipotézist.

⁶¹ „Gáztöltésű fémszálal elektromos izzólámpa” címmel 1930. augusztus 11-én 103 551 sz. alatt.

⁶² Bródy Imre, i. m. 9.

⁶³ I. m. 11.

Emeljük ki a kriptonlámpa műszaki-gazdasági realizálása alapján a *technológiai kutatás* fontos szakaszának néhány jellegzetességét. Különböző jellegű feladatokkal találkozunk benne. Így pl. a kriptonlámpa megalkotása kilenc kutatási feladat eredménye volt.⁶⁴ Minél közelebb esik még a technológiai kutatási feladat a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatáshoz, annál több hasonlóságot állapíthatunk meg a kettő között. Logikai s egyben időbeli sorrendben is, annak ütemében, ahogy megteremtődnek az új nagyüzemi gyártás feltételei, úgy kerül jellegében mind távolabb a technológiai kutatás még hátralevő része a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatástól és válik dominánssá a kettejük közötti *különbség*. A technológiai kutatások túlnyomó részénél⁶⁵ a módszer kialakulását a feladat célja, jellege, a kutatás támpontjai alakítják ki. Így válnak e kutatási feladatok mind körülhatároltabbá, mind több gazdasági és technikai paraméter által megszabottá. Természetesen az egyes feladatok itt sem mechanikusan követik egymást, hanem szoros hatás – kölcsönhatás érvényesül az egymásból fakadó feladatok között. Bizonyos – főként – határesetekben a technológiai kutatás visszahat és újabb eredménnyel gazdagítja a tudományt.⁶⁶

Az ipari gyártás 1936-ban indult. Kezdetben csak díszvilágítási célokat szolgáló gyertya- és gömblámpákkal, mert a kriptonlámpák ára az addigi lámpákkal szemben magasabb volt. De fehérebb fényük, gazdaságosabb fénykihasználásuk, hosszabb élettartamuk rövid úton meghódították a világpiacot. És az azóta eltelt közel negyven év alatt is a kriptonlámpa könnyűipari exportunk egyik jelentős cikke volt és maradt. Kiderült, hogy az izzólámpa tudományon alapokon való továbbfejlesztése egy csapással több olyan kérdésben is fejlődést hozott, ahol eddig technológiai kutatási módszerekkel nem tudtak eredményt elérni. Így pl. a lámpa térfogatát a felére csökkenthették. Ez a körülmény kevesebb üveg és kevesebb kriptonlámpa alkalmazását tette szükségessé, másrészt szebb külalakot is biztosított.

A kriptonlámpa megalkotásában az összefolyamat egyes „állomásai” hiánytalanul és idejében egymásba kapcsolódtak. Igaz, hogy a kriptonlámpához vezető felderítő kutatási eredmény eredetileg ugyan 1911–1916-ban megszületett (FK₁₂), de elsőnek a világon Bródy Imre ismerte fel 1930-ban, hogy Chapman felfedezését beillesztheti az új izzólámpa megalkotásának folyamatába (TFK₇), s így tevékenysége révén a *tudományos-technológiai munkamegosztás önkéntelen figyelembevételével kb. 6–8 év alatt a világszint fölé kerültünk*.

Mégis mi a magyarázata annak, hogy a tudományos világ Bródy Imre felfedezéséről nem tud és a kriptonlámpa felfedezését a holland Phillips Műveknek tulajdonítja? Úgy érzem, e helyütt szükséges erre is kitérnem. Bródy tudományos eredményét külföldön nem publikálta. Ugyanakkor a második szabadalma,⁶⁷ amely a kriptonlámpa levegőből való kitermelésére vonatkozott,

⁶⁴ Kutatások a kriptonnak levegőből való kivonására, a wolframszál továbbfejlesztésére, a kripton arányának pontos meghatározására a levegőben, megfelelő zárófolyadékra, a Langmuir-féle film megállapítására, a töltőgáz nyomás csökkentésére, ill. növelésére, végül a töltésnél elvesző kriptonlámpa visszanyerésére. Részletesen lásd Balázs Tibor „A tudományos kutatástól az ipari gyártásig”, i. m. 108–119.

⁶⁵ I. m. 115–119.

⁶⁶ Pl. a levegőben levő kriptonlámpa mennyiségének pontos meghatározása.

⁶⁷ Magyar szabadalom, 1930. október, 104 186 sz. Egyesült Izzólámpa és Villamossági RT Szabadalmi Iroda adatai. P. 80 a.

még nem volt gazdaságos. Az Izzó megkereste ekkor a gázválasztó vállalatokat, hogy adjanak el kriptongázt. Ez a lépés azonban nem járt kellő eredménnyel. Ekkor — nyilván tőkehiány miatt — az Izzó kutatólaboratóriumának igazgatója személyesen ajánlotta fel a Claude Paz et Silva, valamint az A. G. für Linde's Eismaschinen vállalatoknak, hogy közösen tőkésítsék *Bródy új kriptongáz előállításai gondolatát*, amely szerint a kriptongázt — szemben az eddigi eljárással — főtermékként állítanak elő (TK₁₀).⁶⁸ Az Izzó javaslatát elfogadták és felépítették Ajkán az első kriptongáz-termelő gyárat. Egyidejűleg a Bródy ily módon megismert új eljárását sietve saját szabadalmuként benyújtották, és így sikerült Bródyt a sikeres, a második kriptongáz előállítására vonatkozó szabadalma benyújtásában megelőzniük. Így az Egyesült Izzó kénytelen volt a szabadalmi törvények értelmében licenc-díjat fizetni.⁶⁹ Mi pedig *eleget kívánunk tenni a tudománytörténeti igazságnak, midőn megállapítjuk, hogy ez nem érinti Bródy Imre prioritását.*

IV

Végezetül emeljük ki e logikai kísérlet néhány eredményét.

1. *A természettudomány bármely területén egy-egy diszciplínán belül a gondolat mozgása szerves egységet alkot a viszonylagos kezdetektől a technológiai előkészítésig.* Az új felderítő kutatási eredmény egyfelől, és az objektív társadalmi szükséglet — amelynek talaján az létrejött — másfelől, szükségszerűen, a dolgok logikája alapján maguk után vonják, életre hívják a megismert új természeti törvényszerűség társadalmi alkalmazhatóságának problematikáját: a felhasználásnak utatnyitó kutatást. Ez a kutatás csak feltárja a felhasználás *lehetőségét*, de a nagyüzemi termeléshez vezető közvetlen utat még nem építi meg. Ugyanakkor mégis *maga ösztönöz* továbbhaladásra a technológiai kutatás felé. Ezt meggyorsítja az a körülmény, hogy ezen a fejlődési ponton már nagyrészt feltáruznak az új eredmény révén nyerhető előnyös gazdasági kihatások. A kutatás szempontjai már mind több gazdasági paraméter által meghatározottá válnak. Ezek a kutatások már a technológiai kutatások csoportjába tartoznak. E három kutatási szakasz nem jelent merev elhatárolást. Ellenkezőleg, eleven, lüktető a közöttük érvényesülő *kölcsönhatás*, amely időnként ellenkező előjelű mozgást is indukál.⁷⁰

Ez a szerves egység nem hivalkodó, hiszen a logika nem tud propagandát kifejteni. De elárulja önmagát, maga mutatkozik meg a felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatások *sorozatosságával*, mikor *minden felső irányító szerv közbelépése nélkül* „felelt” a kutató elme a kor egy-egy, a gyakorlat által felvetett kérdésére. Igen figyelemre méltó a gondolkodás — szinte azt mondhatnók — „tervszerű” mozgásáról az az egybe-

⁶⁸ Ez az elgondolás lényegesen különbözött Bródy első, a kriptongáz előállítására vonatkozó szabadalmától, ahol még a kriptongázt a levegő összes többi alkotórészével együtt dúsították.

⁶⁹ A Claude Paz Silva francia gyár 1933 februárjában, az A. G. für Linde's Eismaschinen 1933 márciusában, míg az Izzó csak 1934 januárjában nyújtotta be „Eljárás az oxigénnél magasabb forráspontú nemesgázok előállítására” c. szabadalmát 111 665 sz. alatt. Egyesült Izzó Szab. Ir. P. 1000. I.

⁷⁰ Pl. mikor a wolframfémvel kapcsolatos technológiai kutatások hívták fel a figyelmet az igen kis szennyezéseket tartalmazó wolframfém metallurgiai elméletének kidolgozására.

esés, amit vizsgált eseteinkben láthattunk. Így az elektromágneses indukciónál az angol Faraday és az amerikai Henry (1831), a dinamónál Varley (1866), a német Siemens (1867), az angol Wheatstone (1867) és Wilde (1868). Továbbá a termodiffúzió első észlelésénél a német Ludwig (1856) és a svájci Soret (1879). Végül a termodiffúzió kifejlett elméleténél Enskog (1911–1912) és Chapman (1912–1916). Elgondolkoztató továbbá, hogy ebben a szerves egységben milyen „tervszerűen” épültek ki az egymásba láncszerűen kapcsolódó szakaszok. Így ékelődik a korai vákuumlámpákkal való kudarcok (TK₁) után,⁷¹ de szinte a dinamó felfedezésével (TK₂) egyidejűleg a higanyos vákuumszivattyúnak (TK₃) a felfedezése (1865), hogy majd Edissonnal célhoz érjen a sikeres izzólámpáért akkor már közel hetven éve folytatott küzdelem (TK₄). Az új fejlődési szakasz mozgását egyfelől a hőmérsékleti sugárzás törvényszerűségeinek megismerése (FK₃),⁷² másfelől a gázok magas hőmérsékleten való tulajdonságainak vizsgálata (FK_{4–6}) — közelebről az elektromosság vezetése gáztérben — készítette elő. Langmuir rövid úton (9–12 év) felismerte e kutatási eredményekben rejlő lehetőségeket a társadalmi felhasználás érdekében s így az ő munkája (TFK_{4–6}), másrészt a sikeres technológiai kutatás (TK₈) révén⁷³ megint „záródhatott az áramkör”, kiépülhetett az izzólámpagyártás új szakasza. Végül — hasonló módon, mint előzőleg — bár sem Enskog, sem Chapman nem volt ipari szakember és nem is ipari keretben kutattak, mégis az új felderítő kutatási eredményük (FK₁₂) adta bázison teremtette meg Bródy Imre (TFK₇ → TK₁₀) az izzólámpagyártás új szakaszát.

2. *Ez a szerves egység differenciált egység,*⁷⁴ azaz nem azonos lényegű kutatások egymást kölcsönösen feltételező egysége. A szerves egység mindenekelőtt annyit jelent, hogy ezen belül az egyes kutatási tevékenységek: a felderítő, a társadalmi felhasználásnak utatnyitó, és a technológiai kutatások nem esetlegesen követik egymást, vagy akár maradnak el, mert *kölcsönösen feltételezik egymás létét*. Így a tudományos kutatás két sajátos funkciójú egyenértékű részből áll: a felderítő és a társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatásból. Mindkettő része ugyanannak a tudományágnak, mindkettő egyaránt eredeti felfedezésekig jut el, *mindkét kutatás sajátos, egymástól eltérő jellegének megfelelően*. Ezért az egyik nem „pótolhatja” a másikat, a másik nem „helyettesítheti” az egyiket. Elméletileg és különösen ismeretelméletileg teljesen más területen mozog a felderítő, és megint más területen a társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatás. A két terület és az ebből fakadó két problematika különbségére és egységére fény derül, ha a felderítő kutatást az *általános* és a társadalmi felhasználásnak utatnyító kutatást a *különös* ismeretelméleti fogalmaival hozzuk összefüggésbe. A kettő közötti összefüggés az esetek többségében mégis rejtett, nem közvetlenül a felszínen megnyilvánuló, hanem sokkal intimebb, mélyebb és komplexebb. Sok esetben az új felderítő kutatási eredménynek éppen nem az a vonatkozása vezet az alkalmazás küszöbéig, amely a legvalószínűbbnek látszik. Egyik legdöntőbb sajátosság az a felismerés lehet, hogy a két terület ismeretelméletileg is más jellegű, hogy

⁷¹ Lásd a 7. sz. jegyzetnél.

⁷² Fekete sugárzás G. Kirchoff 1860; J. Stefan—L. Boltzmann törvény 1879—1884; W. Wien-féle eltolódási törvény 1893; M. Planck sugárzási törvény 1900.

⁷³ W. Coolidge és Pacz A.

⁷⁴ „... a megismerés tehát a különjének a szintézise.” G. W. F. Hegel, i. m. III, 403. (Az én kiemelésem — B. T.)

mindkét területnek megvannak a maga sajátos mozgástörvényei. Következésképp ami az egyiknél — tehát a jelenségnek önmagában való vizsgálatánál — elsődleges fontosságúnak számított, az már föltehetőleg nem így funkcionál a felhasználás *lehetősége* kutatásánál és másfelől lehetséges, hogy egy olyan mellékkörülmény, amely a felderítő kutatásnál szinte figyelmen kívül hagyható volt, itt már központi jelentőséget nyer.⁷⁵ *Így található meg a tudomány egységén belül, az érzéki cselekvés területén mind a felderítő, mind a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás.* Tehát nem diszciplinában való kettősségről van szó, hanem arról, hogy az érzéki, emberi tevékenység — tehát éppen nem a diszciplína — tekintetében nem beszélhetünk egységes (egyenmű!) tudományos kutatásról, hanem arról, hogy az egyes tudományágak, miközben művelik őket, tehát mozgás közben, részelemeikre hasadnak. *A kettő mozgása, hatása és kölcsönhatása fejleszti tovább a tudomány adott területének egész épületét.*

Az összefolyamat kutatási szakaszainak ez a kölcsönös feltételezettsége a megismerés egy adott tartományán belül áll fenn. Ezen belül az egyik kutatási szakasz szükségszerűen fejlődik ki a másikból, és hol előbb, hol utóbb az új eredmény realizálódik. Ha viszont a megismerési folyamat bővül és létrejön egy újabb felderítő kutatási eredmény, akkor a folyamat ismét lejátszódik, ezúttal már magasabb szinten.⁷⁶ Ez fejeződik ki abban a lényeges feltételben, hogy *ha idejében felismerjük* — ahogyan Langmuir és Bródy is tette —, hogy az egyes (elszórt) kutatási tevékenységek *miként kapcsolhatók egybe láncná, összefüggő sorrá, akkor meggyorsul az új eredmény társadalmi realizálása.* Ez történt a kriptonlámpa esetében is, aminek a révén 6–8 év alatt a világszint fölé ugrottunk.

Az összefolyamaton belül az egyes kutatási szakaszok elhelyezkedése objektív, megfelel a gondolkodás fejlődése sajátosságának. Ez legfőképpen a *kudarok* elemzéséből tűnik ki. A kudarok vizsgált eseteinkben nem esetlegesek, hanem *szükségszerűek voltak.* Akár a korai izzólámpakutatók galvánelemre épülő lámpáit (TK₁),⁷⁷ akár az elektromágneses indukcióra épülő korai genétárorokat⁷⁸ vizsgáljuk, egyértelműen kitűnik, hogy vagy a felderítő kutatás volt még maga fogyatékos (a galvánelem) (FK₁), vagy ha már birtokba vette az új jelenséget (M. Faradaynál) (FK₂), úgy még hiányzott a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás (a Faraday utáni mágnes-elektromos gépeknél), vagy hiányzott még a technológiai kutatás igen fontos záróláncszeme (Jedlik Ányosnál). Továbbmenőleg akár az amerikai ipar Edison utáni *megettorpanását*, akár a W. Nernsttel is fémjelzett európai ipar pusztán csak átmeneti időre szóló fölényét követő *leamaradását* vizsgáljuk a századforduló táján — ugyancsak feltárul, hogy itt is fogyatékos volt a megismerés folyamatára épülő kutatási lánc. Az *előzőnél* tudományos alapok nélkül, csak technológiai fejlesztéssel (TK₄ → TK₅), míg az utóbbinál ugyan már tudományos alapokon, de még a társadalmi felhasználásnak utatnyitó kutatás bekapcsolása nélkül, közvetlen átlépéssel (FK₃ → TK₆) keresték a társadalmi reali-

⁷⁵ Pl. a remanens mágnesség a dinamónál, vagy Edison után a finom vákuum központi jellegű kutatási céljáról való átsapás a gáztöltésre.

⁷⁶ Pl. a kilencszázhuszas években D. Ensckog és S. Chapman révén. Ehhez illeszkedett Bródy I. kutatása és a kriptonlámpa megvalósítása a harmincas években.

⁷⁷ Lásd a 7. sz. jegyzetnél.

⁷⁸ Lásd a 8. sz. jegyzetnél.

zálás lehetőségét. Mind e mögött az a természetes emberi törekvés húzódik, amely a dolgokat a maguk *közvetlenségében* gondolja el és ragadja is meg. Tehát pl., ha a termelést kívánjuk fejleszteni, akkor kézenfekvőnek „*látszik*” a termelés *adott* formáját venni bonckés alá. Amennyire igaz ez a technológiai kutatásnál, annyira még nem az a társadalmi felhasználásnak *utatnyitó* kutatásnál. Pedig a cél már mindkét típusú kutatásnál nagy vonalaiban ugyanaz, de csak nagy vonalaiban és rendkívül fontos a két kutatás közötti különbség.

Langmuir és Bródy esetében is az elérendő cél az adott termelőfolyamat megjavítása volt. Mégis az elérendő cél *megközelítését* más irányból hajtották végre. Kutatásuk *csak végső célkitűzésében* kapcsolódott az adott termelési folyamathoz, a kutatás konkrét tárgya és az egész jellege attól független volt. A fizikai-kémiai folyamatok elemzésénél jóformán „*előlről*” kezdtek mindent, miközben „*semmit sem fogadtak el feltétlenül*”.⁷⁹ Ennek a fontos kutatásnak *differentia specificá*-ja, hogy itt még a felhasználás csak közvetett. A cél már a felhasználás, de ez a kutatás *tárgyi tartalmában, egész módszerében még elhatárolt attól, hogy a kikutatandó új felhasználást a régi, tehát az adott alkalmazás alapján hozza létre. És ennek köszönheti sikerét!*

3. A *technológiai kutatás* szinte átveti a társadalmi felhasználásnak utatnyitó új kutatási eredményt az üzemszerű termelés síkjára. Ezzel a fázissal a logikai lánc teljessé válik. Említettük, hogy a technológiai kutatás szintézise különböző részkutatási feladatoknak. De e kutatások jellegét, konkrét célját és metodikáját már alapvetően meghatározza az összfolyamatban betöltött szerepük.

4. A *tudományos megismerés sajátosságai*, hogy minél inkább látszólag „*eltávolodunk*” attól a termelési gyakorlattól, amelyet megújítani szándékozunk, valójában annál inkább közeledünk hozzá.⁸⁰

5. Az összfolyamat egy sajátos kapcsolódási rendszernek is felfogható. Ezen belül minél jobban érvényesül egy-egy adott kutatási fázis általános körülményeiben annak a fejlődési szakasznak — mint a megismerési folyamat egyik szakaszának — tulajdonképpeni természete, annál könnyebben érhető el abban a szakaszban az optimális teljesítmény. Következésképpen az *egész rendszerben minél inkább érvényesül a három kutatási tevékenység eredeti sajátos lényege, egymástól különböző sajátosságaik, annál inkább érvényesül HET a közöttük levő és tulajdon természetükből fakadó különbségük; következésképp annál inkább lerövidül HET az átfutási idő.*⁸¹

Most már válaszolhatunk a bevezetőben feltett kérdésre. Adott gazdasági, tudományos és technikai feltételek esetén akkor tudjuk a viszonylag leggyorsabb előrehaladást elérni, ha a gazdasági tervezőmunkában a tárgyi-anyagi feltételek *mellett* a megismerés fejlődésének sajátosságai is tekintettel vagyunk, ha a három kutatási forma tervezésében és mindennapi gyakorlatában sem tévesztjük azt szem elől.

*

⁷⁹ Bródy Imre, i. m. 3—9.; J. D. Bernal: *Fundamental and Applied Aspects of Research Problems. The Direction of Research Establishments. Proceedings of a Symposium held at the National Physical Laboratory, London 1957, 1. 6.*

⁸⁰ V. ö. Sz. L. Rubinstein: „*Lét és tudat*”, Budapest 1962, 80—81.

⁸¹ V. ö. „*A kutatási szakaszok megkülönböztető sajátosságai.*” Balázs Tibor, i. m. 154. v. ö. továbbá 14—19., 120—127., 132—145.

Befejezésül szeretném kiemelni, hogy fenti következtetések csupán *egy iparág* keletkezés- és fejlődéstörténetének tanulmányozásán alapulnak. Ez szükségképpen behatárolhatja e következtetések érvényességét. Meggyőződésem, hogy további ilyen logikai kísérletek jelentős mértékben járulhatnak hozzá a tudományról való ismereteink gazdagodásához, a tudomány saját-szerű mozgásának jobb megértéséhez és nem utolsósorban az új tudományos eredmények gyorsabb ütemű kiaknázásához.*

* Ezúton kívánok köszönetet mondani Szigeti György akadémikusnak a lektoráláson túlmenő segítségéért.

TÖRTÉNELEM ÉS FONÁK TUDAT. III.*

ROZSNYAI ERVIN

A citoyen-magatartás szabályainak burzsoá jellege a típusok történelmi fejlődésében válik a legkézzelfoghatóbbá.

Amíg az „általános ügy” elsődleges és többé-kevésbé reális vagy annak tetsző feladat, addig a citoyen-törvény egybehangzónak mutatkozik a valóság szerkezetével. Ezért az empirista citoyen-elméletek is a lét objektivitásának, sőt anyagiságának gondolatát sugallják, még hozzá éppen utilitárius természetük miatt, amely logikailag a szubjektivizmus és a relativizmus szövetségese ugyan, de a polgári átalakulás időszakában mint a magánhaszon politikai felszabadításának hajtóereje a lehető legreálisabb tartalmat kölcsönözheti az „általános ügynek”. Más a helyzet, amikor nem az antifeudális politikai célok határozzák meg többé a világnézetet, hanem a konkurencia gazdasági törvényei. A szabadjára engedett burzsoá viszonyok szétrombolják a „különös önérték” pillanatainak átmeneti és ingatag cselekvési egységét, a „testvériség” illúzióját, és az utilitárius tapasztalat most már ezt az elemeire bomló világot tükrözi, ahol a tudatosság a magántevékenységre korlátozódik, jobban mondva, csupán a kezdeményezésre, minthogy a cselekvés társadalmi hatása és eredménye önállósul a személyes elhatározástól. A magánérdek liberális zsarnokuralma elrendeli a citoyen kényszernyugdíjazását, és az „általános ügyet” gyakorlatilag az ebek harmincadjára bizza, elméletileg pedig részint az egyedi mozgások ösztönös gazdasági összehangolódására, részint szemforgató erkölcsi szabályokra, amelyek szolgálékütségükben az elméleti megalapozottságra sem formálnak jogot, s a legarcátlanabb pragmatizmussal ahhoz igazodnak, ami a mintául választott burzsoá rétegnek, Bentham esetében például az angol nyárspolgárságnak hasznos.

A citoyen-elméletek utilitárius típusa a mechanikai világképbe illeszkedik; az antiutilitárius típus kezdettől fogva mechanika-ellenes. Ha ugyanis a külvilágot a vak szükségszerűség kezére játsszák az önző magánérdekek, akkor az „általános ügy” *ellenpolgári* képvisellete az egyén érdekmentes belső autonómiájára hárul, amely minden tárgyi meghatározottság nélkül szabja meg, hogy a cselekvésnek milyennek *kell* lennie, és az abszolút szabadság „autentikus” erkölcsi belvilágaként fordul szembe a természeti törvények szerint működő társadalmi valósággal. A belső autonómia gondolata a társadalmi összefüggéseiből kioldott magántulajdonosok áhított függetlenségét eszményíti, de Rousseau még bizonyos fokig ellensúlyozni tudja elvontságát és szubjektivizmusát azzal, hogy megvalósíthatónak vélt, konkrét tartalmat ad az „általános

* A tanulmány I–II. része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/2–3., illetve 1974/4–5. számában. — Szerk.

ügynek”, és a közösségi magatartást előíró erkölcsi parancsot a *társadalmi gyakorlat* törvényeként kezeli, amely *történelmileg* alakul ki, s a vagyoni egyenlőség leendő demokratikus rendjében az egyént saját hozzájárulásával a *közakaratnak* rendeli alá. A kategórikus imperatívusból már hiányoznak ezek a politikai és dialektikus megfontolások. Kant gyakorlatilag elfogadja az utilitárius és mechanikus valóságot, de elméletileg elvonatkoztat tőle, és dualizmusával felfokozza a citoyen-törvény burzsoá tendenciáit. Az „általános ügy” törvénye az azonosság üres és történelmietlen a priori formájává lesz, az *egyéni* akarat *önmeghatározásává*, amely a közakarat tiszteletbentartása helyett csupán arra ad parancsot, hogy ne sértsem meg mások magánérdekét. Az eszményi társadalom átváltozik ezzel a független és egyenlő kistulajdonosok *közösségből* olyan *magánemberek* szervezetlen együttesévé, akiknek közösségi érdeke az elvont általánosság formájában elgondolt *magánérdek*. Sajátos ellentmondás keletkezik: a polgári átalakulás történelmi szükségességét és forradalmi pátozsát visszhangzó citoyen-törvény nagy társadalmi célok hiányában nem alkalmazható másra, mint a „mindennapiság”, a „partikularitás” nyomórúságos ügyleteire. „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem” — Kant hangját átforrósítja a szenvedély, amikor a kategórikus imperatívusról szól, végül pedig, példákkal illusztrálva a törvény gyakorlati használatát, arra int bennünket, hogy ne lopjunk letétet, és ne kérjünk pénzt kölcsön, ha nem tudjuk megadni. Néhány évtized múlva, Napóleon bukása után, hasonló ellentmondást elevenít meg Stendhal korai regénye, az „Armance”, Octave romantikus figuráján keresztül. „Octave egyik képtelen szokása, hogy állandóan ‚kötelességről’ beszél: ‚kötelessége’, hogy ne legyen szerelmes, vagy meglátogasson valakit és figyelmet tanúsítson egy asszony iránt, rárója mindenféle jelentéktelen apróságra a kötelességteljesítés pátozsát. . . Egyre nyilvánvalóbbá válik ennek a túlfeszítettségnek a lényege: abban a korszakban, amikor a jellem ‚mintegy kikopott a használatból’, Octave megőrzi lelkében a heroikus, forradalmi, napóleoni korszakot, az egész embert igénybevevő nagy feladataival. Ilyen nagy feladat nem akad többé, csak üzlet, intrika, szórakozás és jobb híján egyéni szenvedélyek. A ‚kötelesség’, amelybe Octave kapaszkodik, már csak elmúlt korok kísértete, hiányzik belőle az igazi tartalom, alamizsnákból táplálkozik, önmagukban jelentéktelen szándékokból és áldozatokból.”¹

A kötelesség hősi pátozsza és gyakorlati jelentéktelensége közötti ellentmondás, bármennyire groteszk is, a kategórikus imperatívusz esetében még történelmileg indokolt. A kor fő feladata a polgári átalakulás, és a citoyen-törvény, amely az egyenlőség eszméjét szegezi szembe a hűbéri kiváltságokkal, minden embert egyformán az „általános ügy” elsőbbségének elismerésére kötelez; más kérdés, hogy kötelmei ellentétesek a burzsoázia tulajdonviszonyaival, és megvalósulásukat csupán egészen rövid időre szavatolhatja a harmadik rend ideiglenes, gyorsan felbomló harci egysége. Ebben a villanásnyi időben, és csak ebben, amikor az „általános ügy” nem illúzió, a „kötelesség” elvont erkölcsi burka mögül igazi lángok csapnak ki, mert a közösségi élménynek igazi tartalmat ad a forradalmi cselekvés. Rousseau, Robespierre, Saint-Just, Marat — a filozófiai eszmék az absztrakció hamis fényében csillognak, de a tettek történelmiekek, a jellemek valódiak, és férfiak a férfiak. Ahol azonban az átalakulás egyidejűleg szükséges és lehetetlen, ott a pátozs tárgy nélkülűvé lesz, helyesebben, méltatlan tárgyra pazarlódik és nevetségessé válik. A kategórikus imperatívusz antifieu-

¹ Ernst Fischer: „A romantika lényege”, Gondolat 1964, 197.

dális erkölcsi törvénye *egyenlőséget* parancsol: kölcsönös alkalmazkodást, azt hogy mindenki öncélként kezelje a másikat, senki ne sértse a többiek „méltóságát”. Csakhogy az „érdektelen” parancs nem egyéb, mint az utilitárius burzsoá érdekek fonákja, s a benne kifejeződő társadalmi eszmény a minden méltóságot nélkülöző polgári világ, amelynek poshadtságát Kant hazájában nem verik fel forradalmi viharok. Az erkölcsi törvény megalkuszik az adott viszonyokkal, s ezután már csak arra vonatkozhat, ami éppen van, csak a fennálló társadalmi közeget választhatja megformálандó anyagául és tárgyául, ennek megszokott, mindennapos tevékenységéhez szabva előírásait. Az egyenlőség-eszme megőrzi pátosát, mert egy nagy társadalmi feladatnak ad hangot, másrészt viszont, a kölcsönös alkalmazkodás szabályaként, a kölcsönös nivellálódás, a polgári élet kicsinyességeihez való alkalmazkodás szabályává lesz. A cselekedeteknek az „emberiség” szempontjából történő megítélése, a „nembeli” élet, bár a „noumenon” szabadságaként elszakadt már a szükségszerűség empirikus világától, még nem a „mindennapiságon” felülemelkedő „rendkívüli” egyéniség jegye, hanem — az egyenlőség törvénye lévén — *minden ember egyforma* képessége, és elvontsága ellenére is a „partikularitásba” ágyazódik. Későbbi fejleményeihez képest ebben rejlik viszonylagos demokratizmusa, és egyúttal abszolút groteszksége is.

Stendhal regényalakja már valóban csak elmúlt korok kísértete. Mondhatnánk, kései visszfénye a kategorikus imperatívusznak egy olyan korban, amikor a kapitalizmus felülkerekedik, és az elveszett illúziók mögül feltartóztatathatlan tömegben rajzanak elő a féreg, a szép új világ nyálkás banalitásai. A régi típusú citoyennek vége; az új már csak hitvány karikatúra, a rovtársadalom „általános ügyének” adminisztrátora. A polgári egyenlőségnek nincs többé antifeudális éle, nincsenek hősi felhangjai: hozzá igazodni annyi, mint senkivé lenni a senkik között. Az elvont munkák egyenlősége ez, amelyben a tárgyi tevékenység csereértéket termel, és berántja szubjektumát a munkamegosztás varázs-panoptikumába, ahol minden élő megbabonázva holttá merevedik. Ennek a korszaknak a tükre nem Kant, hanem Kierkegaard, aki az egyenlőségnek negatív előjelet ad, és *visszájára fordítja a kategorikus imperatívuszt*: cselekedj úgy, hogy akarod elve *ne* lehessen egyetemes törvényhozás elvévé. Cselekedj *rendkívülien*.² Ezzel elérkeztünk ahhoz a *különös* ellentmondáshoz, amely a kapitalizmus *általános* ellentmondásának, a burzsoázia és a proletariátus osztályharcának kereteiben eldönti a polgári filozófia további sorsát.

Az egyik oldalon a munkamegosztás fétisszerű viszonyrendszerébe lépő tárgyi tevékenység — mindegy, miféle, a társadalmi aktivitás is szatócscsínvonalon mozog, semmivel sem jobb, többnyire még csak nem is szemérmesebb a magánérdek pucérságával szajha módra hivalkodó üzletnél. A másik oldalon az eldologiasult viszonyrendszer terméke és feltétele, a zárt én, amelyet a csereérték felszabadít a személyi függőség alól, és megajándékoz a feltétlen szabadság káprázatával, miközben a munkamegosztás egyrészt mind szűkebbre méri az egyénileg kifejezhető képességek körét, másrészt az ipari termeléssel korlátlan távlatokat nyit a társadalmi képességek előtt, és felébreszti az egyénben az egyetemesség szükségletét. A két, önmagában is ellentmondásos oldal ugyanannak a rendszernek színe és visszája, egymást megalapozó antinomikus eleme. Az antinómiát a polgár nem kerülheti meg, nem háríthatja el, és nem láthatja másképp, mint a maga szemével, saját polgári álláspontjáról keresve a meg-

² Kant és Kierkegaard összehasonlítását lásd a „Filozófiai arcképek”-ben, 402—420.

találhatatlan megoldást. Így jön létre a *tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” ellentéte*, jobban mondva, így tükröződik az antinomikus állapot a *polgári tudatban*, kijelölve a kor társadalmi fő ellentmondásán belül a burzsoá filozófia lehetséges irányzatait és tartalmait.

A kapitalizmus ellen a kapitalizmus talajáról való tiltakozás, amely részint a kispolgári osztályhelyezettel, részint a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hellyel, az alkotás-jellegű munka és a gazdasági, politikai vagy ideológiai alakban jelentkező üzleti érdek konfliktusával függ össze, felvirágoztatja az *ellenpolgár* Rousseau óta ismert figuráját, kibontja az „*autentikus*” lét és a „*mindennapiság*” régóta csírázó ellentétét. A polgár kétféleképpen tiltakozhat. Ha szélsőségesen individualista, akkor beéri azzal, hogy belerúg a társadalmi konvenciókba — ezt szolgálja a kierkegaard-i „*botrány*”; vagy gondolatilag kikapcsolja a tárgyiaságot — ezt fogja szolgálni a heideggeri „*halálhoz-mért-lét*”. De tiltakozhat a citoyen sajátos feltámasztásával is. Az európai értelmiség általában megriadt a jakobinus diktatúrától, még ha rokonszenvezett is a forradalommal; nehéz felemelkedni a töretlen következetességnek arra a szintjére, ahol feltárul és a cselekvés lelkévé válik Saint-Just sallangtalan igazsága: „*akik a forradalomban félúton megállnak, önmaguk sírját ássák*”. Am a legjobbakban nem ültek el a forradalmi és a napóleoni idők utóhangjai, s a Szent Szövetség félelmes csendjében, majd később, amikor az elterpeszkedő tőke zsírosra zabálta magát, a jelen elviselhetetlensége ébren tartja a múltat, a nagy tettek emlékeit. Nem annyira a politikai tartalom volt már a fontos, mint inkább maga a nagyság; Balzac még a köztársasági meggyőződést is elnézte Ferrante Pallának, amiért épségben őrizte meg jellemében a hősi időket. Szabadulni a majomketrecnyi horizontokból, ahol a szellem eltetvesedik, ki a tágas ég alá, akár céltalanul is valahová, ez volt a cél — és a felcsapó európai szabadságmozgalmak, a nemzeti függetlenségi harcok, az újabb párizsi forradalom, a fiatal munkásmozgalom véres erőfeszítései felszították a régi citoyen-lelkessedést. De a kapitalizmus gyökeret vert, az erők egyenlőtlenek voltak, az új citoyen magára maradt. Így lett *romantikussá*, ezért különbözik klasszikus elődjétől. Az előd antifeudális volt, az utód a kapitalizmust üti a maga módján, anélkül hogy eszmevilágában, gondolkodásában, pszichológiájában túllépne rajta. Csak ellen-burzsoá, semmi több, és az egyéni ellenállás reménytelensége a végletekig felfokozza individualizmusát. Nem „*botrányt*” akar mindenáron — bár az sem idegen tőle —, hanem olyan rendkívüli tettekre vágyik, amelyekkel az emberiség megváltója vagy egyszerűen a nép, a nemzet, a haza eszköze és szócsöve lehet. Am az eszköz ezúttal öncél is, és saját szolgálatába kényszeríti azt, aminek a szolgálatába szegődött. Az „*általános ügy*” Rousseau szemében antifeudális *politikai* ügy volt, Kant számára antifeudális *erkölcsi* ügy, a romantikus citoyen számára a *személyiség reintegrációjának eszköze*, „*totalitása*” *helyreállításának lehetősége az én felparcellázódásával szemben*. A klasszikus citoyen az *egyenlőség* embere volt, a romantikus az *egyenlőtlenységé*: „*nembeli*” élete arra való, hogy *elkülönüljön* a tömegtől. A tömeg csak annak mértéke, hogy mennyivel különb ő maga. Minden, amit másokért tesz, az „*önaffirmációra*” és a *személyes katarzis felidézésére irányul*. Erőre kapnak benne a burzsoá tendenciák, és a citoyen, akinek történelmi életpályája nem szűkölködik a tiszteletet érdemlő tettekben, a saját jövője felőli elodázhatatlan döntéskor maga felel érte, hogy száron fog-e elrothadni az én-központú antropológiai mítoszok bűzében, vagy rátalál a felszabadulás útjára, amely a munkásmozgalom gyakorlatához és a kommunizmus tudományos elméletéhez vezet. Döntenie kell:

mert a történelemnek vannak zsákutcái, kacskaringói, fortélyos kegyetlenséggel eltorlaszolt terepszakaszai, de nincsenek középutjai, és senkinek sem enged kibúvót a választás alól.

A klasszikus francia citoyen eszmékkal és ágyúkkal zúzta-törte a feudális rendet, amíg bele nem taposta a porba. A romantikus citoyent a megalkuvás veszélye fenyegeti, amely mindig fellép, ha a rendelkezésre álló eszközök elenyészően csekélyek a feladathoz képest. Az aránytalanságot a romantikus az én mértéktelen felduzzasztásával próbálja kiegyenlíteni, s ezzel, kiélezve a tárgyi valóság és a cselekvő szubjektum dualizmusát, úgyszólván előre kiállítja önmaga részére az elkerülhetetlen kudarc pillanatában felmutatandó erkölcsi bizonyítványt. A nagyromantika legjobbjaiban mégis annyira elevenen izzott a *változtatás* szenvedélye, hogy volt bátorságuk elkergetni az opportunizmus fantomját, amely váltig ott ólálkodik a magányos lázadó körül, kajánul a fülébe duruzsolva vállalkozásának hiábavalóságát. Ezek a nagy tehetségű emberek nem ismerték ugyan a harc reális erőit és módozatait, a nyomorultakhoz az együttérzés fűzte őket, nem a sorsközösség, de könnyörtelenül leráncigálták a leplet a társadalom ellentmondásairól, lánggra lobbantották a felháborodást a kapitalizmus aljasságai ellen, ébresztőt fújtak és riadót doboltak. Nem félték zilált és tépett énjükbe zárni a külvilág iszonyatát, pokolra menni, hogy dudásokká legyenek; nem libegtek kecses szárnybillegetéssel a valóság fölött. Szinte emberfeletti kísérletet tettek osztálykorlátaik áttörésére. Ez magyarázza, hogy nem ők jelölték ki a burzsoá ideológia fő útját. A romantikának le kellett csilapodnia. A magányos lázadó alapjában véve nem ellenszenves a tőkének, gondolhat és fecseghet, amit akar, képzelheti magát függetlennek, abszolútumnak vagy akár az emberiség főtanácsosának; de *szemlélődő* legyen, és eszébe ne jusson kezét emelni a rend lényeges alkotóelemeire. Ez a lázadó már annyira nem lázadó, hogy családfája Kantig vezethető vissza, aki az újabb korban elsőnek húzta meg a határvonalat a tárgyi világ és az „önmegvalósító” belső élet között.

Kant kategorikus imperatívuszát nem az különbözteti meg a „Nyilatkozat” szabadság-definíciójától, hogy az egyik elvont, a másik nem az. Ilyen különbség nincs. Kant eredetisége abban áll, hogy *kimondja és jóváhagyja* az elvontságot, amikor az erkölcsi törvényt a „noumenonba” emeli át, és a személyes tudat gondjaira bízta. Nemcsak kiindul az egyénből, hanem bele is ragad; a „nembeliséget” köntörfalazás nélkül *az én önmeghatározásának* ábrázolja, s a társadalmi szabadságot felcseréli a belső magán-szabadsággal. Karl Moor, a Sturm und Drang-hős, végeredményben szintén csak a maga szabadságáért harcol,³ de harcol legalább; Kant óvakodik ettől, és néha egészen mulatságos ürügyekkel. Mint felvilágosult polgár, Rousseau nyomán felismeri, hogy a történelem az embernek a természetből való kiválásával kezdődik, sőt, azt sem tagadja, hogy a civilizáció több szempontból hanyatlás a természeti állapothoz képest; a továbbiakban azonban az éles Rousseau-i társadalombírálat helyett Smith liberális család-elméletét fogadja el, amely a német viszonyok közepette a leglaposabb apologetikává fajul. A történelemben — úgymond — a természet rejtett terve valósul meg az emberi képességek kifejlődése érdekében, s a társadalmi antagonizmusok ennek a tervnek az eszközei. Mondjunk tehát köszönetet a természetnek a gógért, a hiúságért, a zsugoriságért, az uralom-vágyért: sok baj okozói ugyan, de nélkülük nem bontakozhatnának ki

³ Vö. Halász Előd: „A német irodalom története”, I, Gondolat 1971, 444.

emberi erőink, amelyek egy bölcs teremtő fáradozásaira és nem holmi gonosz szellem ármánykodására vallanak.⁴

Másutt Kant lelkes szavakkal dicséri a felvilágosodást. Ez a szellemi áramlat „az ember kilépése a kiskorúságból, amelyért ő maga felelős; a kiskorúság pedig annyit jelent, hogy képtelenek vagyunk saját eszünket használni, ha másvalaki nem irányít bennünket. . . *Sapere aude*: merj a magad értelmére támaszkodni; ez a felvilágosodás jelszava.” Kant nekitüzesedik. „Mindenfelől ezt hallom: ne okoskodjatok! A tiszt azt mondja: ne okoskodjatok, hanem hajtsátok végre a gyakorlatot! A pénzügyi tanácsos: ne okoskodjatok, hanem fizessetek! A pap: ne okoskodjatok, hanem higgyetek!” Akkor hát mi a teendő? Nos? Hát kérem, a teendő. . . Az a teendő, hogy hajtsátok végre a gyakorlatot, fizessetek, higgyetek — de gondolkodjatok. A látszólagos ellentmondás könnyen feloldható, ha megkülönböztetjük az ész kettős használatát. „Az ész *nyilvános* használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani a felvilágosodást az emberek között; az ész *magán*használatát viszont gyakran erősen korlátozni kell, anélkül azonban, hogy ezzel különösebben akadályoznánk a felvilágosodás előrehaladását.” Nem volna helyes például megtagadni a tiszt parancsát, ám a művelt ember szóvéteheti észrevételeit a nyilvánosság előtt a katonai szabályzatok hibáiról; nem volna helyes megtagadni az adófizetést, de a közgazdász megbíráhatja az adórendszer igazságtalanságait; nem volna helyes megtagadni a hittételeket, de a tudós kifejtheti véleményét az egyházi szimbólumok esetleges fogyatékoságairól. Végül is előbújik Kantból a porosz. „Olyan ügyekhez, amelyek a közösség érdekében folynak, bizonyos mechanizmus szükséges, és emiatt a közösség bizonyos tagjainak teljesen passzív magatartást kell tanúsítaniuk, hogy a kormány mesterséges egyetértés útján közcélok felé irányíthassa őket, vagy legalábbis visszatarthassa e célok megzavarásától. E téren nincs megengedve az okoskodás; itt engedelmeskedni kell.”⁵

Kant nemcsak elméleti munkáiban alkudott meg. Életeleme volt az oppor-tunizmus. 1788-ban a trónra lépő új király, II. Frigyes Vilmos, menesztette az addigi kultuszminisztert, Zedlitzet, aki jóindulattal viseltetett Kant iránt, és Wöllnert nevezte ki helyette. Wöllner elrendelte az egyetemi tantestület vallási természetű írásainak cenzúrázását. 1792-ben a cenzúra láttamozásával meg-jelent Kantnak egy ilyen tárgyú cikke, amelyet három továbbinak kellett volna követnie. A második ellen a cenzor vétót emelt. Kant ekkor a königsbergi egyetem teológiai karához fordult jóváhagyásért, s miután megkapta az egy-hangú *imprimatur*-t, kiadta könyv alakban mind a négy cikket. Wöllner levél-ben összeszidta és megtorlással fenyegette. Kant bűnbánó levelet írt a királynak: mint őfelsége hűséges alattvalója, soha többé nem foglalkozik egyházi témával. A király 1797-ben elhalálozott, utóda elbocsátotta Wöllnert. Kant, úgy ítélve meg a dolgot, hogy ígérete, amelyet személyesen az elhunyt királynak tett, nem kötelezi többé, utolsó művében ismét vallási témához nyúlt, és leszögezte az ész jogait a hittel szemben.⁶

„Álminkban él csak a szabadság” — mondja Schiller, és ez sok mindent megmagyaráz. De magát a léghört talán Turgenyev érzékelteti a legjobban

⁴ I Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; „I. Kant's Sämtliche Werke”, IV, Leopold Voss, Lipcse 1867, 147—148.

⁵ I. Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”; Uo. 162—164.

⁶ Vö. Guido de Ruggiero: „Storia della filosofia. Parte quarta. La filosofia moderna”, III, Gius. Laterza e Figli, Bari 1941, 188—189.

„Tavaszi vizek” című regényében. Gemma egy nyári vendéglőben ebédel vőlegényével, Klüber úrral. A szomszéd asztalnál ülő félrészeg tiszték egyike szórakozásból megsérti a lányt.

„Klüber úr hirtelen felállt, egész hosszában kiegyenesedett, feltette kalapját, s méltósággal, de nem nagyon hangosan ennyit mondott: „Hallatlan! Hallatlan szemtelenség!” (Unerhört! Unerhörte Frechheit!) — szigorú hangon rögtön magához hívta a pincért, azt mondta neki, hogy állítsa ki rögtön a számlát . . . mi több, rendelkezett, hogy fogjanak be, s közben hozzátette, hogy ide rendes emberekkel nem lehet jönni, mert inzultusoknak teszik ki magukat.” Hazafelé azután „az egész úton Klüber úr szónokolt. . . Különösen azt hangsúlyozta makacsul, milyen kár volt, hogy nem fogadtak szót neki, mikor azt javasolta, hogy zárt lugasban ebédeljenek. Nem történt volna semmiféle kellemetlenség! Majd néhány éles, sőt liberális kijelentést tett arról, hogy a kormány milyen megbocsáthatatlanul elnéző a tisztekkel, nem törődik a fegyelműkkel, s nem tiszteli eléggé a társadalom polgári elemét (das bürgerliche Element in der Sozietät), s ebből idővel elégedetlenségek születnek, melyektől már rövid az út a forradalomig, aminek szomorú példája (itt együttérzően, de szigorúan sóhajtott) — szomorú példája Franciaország! De itt hozzátette, hogy ő személyes tiszteletet érez a hatalom iránt, és soha . . . soha! . . . nem lesz forradalmár, de nem tudja elhallgatni helytelenítését, amikor ilyen zabolátlanságot lát! Aztán még hozzátett néhány általános megjegyzést az erkölcsösségről és erkölcstelenségről, a méltóság illendőségéről és érzéséről!”⁷

Abból az alapállásból, hogy méltósággal beszéljünk, de ne nagyon hangosan, megérthetjük, miért fordulnak át Kant etikai célkitűzései az ellenkezőjükbe, és hogyan alakul ki a „transzcendentális” filozófia, a *nyíltan vagy marxista álarcban fellépő mai burzsoá ideológiák legfontosabb eszmei előzménye és kulcsa*.

A kanti etika célja: felkutatni a polgári méltóság citoyen-törvényét, a viselkedés olyan szabályát, amelynek nem egyszerűen az a feladata, hogy közös mércéül szolgáljon valamennyi erkölcsileg megítélhető cselekvés számára, eleget téve a „generalitas” ismérvének, hanem az, hogy az emberi tetteket az „universalitas” közösségi mértékével mérje, különös tartalmukat az „emberiség” egyetemes ügyéhez való tudatos igazodásuk alapján bírálja el. Feladatánál fogva a törvénynek *objektívnek* kell lennie, hiszen az „általános ügy”, ha létezik, eleve kizárja a *relativizmust*, nem függhet az emberi „hajlamoktól” és „érzuletektől”, sem attól, hogy felismerik-e. Kant azonban összeköti az objektivitás követelményét az *érdektelenséggel*, és ez az a pont, ahol a fogalmak, aszkézisüktől megrészegülten, fejtetőre állnak. Az érdekmentességet a német valóság és Kant személyes magatartása indokolja. A tisztességes polgárok Königsbergben és vidékén füttyülnek az „általános ügyre”, a közös nemzeti vagy osztályérdekekre, csak partikuláris böffenésekkel tudják színezní a mindenség nagy karéneket, és őfelsége halkán szóló alattvalója belenyugszik ebbe. De ha az „emberi természet” — magyarul: das bürgerliche Element in der Sozietät — ilyen silány állapotban került ki Teremtője kezéből, akkor az erkölcsi törvényt magától az „emberi természettől” is függetleníteni kell. Az objektivitás igénye olyan nagyfokú, hogy az *antropológiai relativizmust* is elhárítani látszik. A baj csak az, hogy az érdekmentesség, amelyben a kispolgár, az érdekek született közvetítője, örömmel pillantja meg saját szellemi emelkedettségének csalhatatlan jelét, megszakítja az erkölcsi törvény kapcsolatát a valósággal. Az emberek empirikus

⁷ Áprily Lajos fordítása.

világát érdekek fertőzik, a törvény objektivitása tehát steril csomagolást kíván, amely légmentesen megóvjá mindennemű valódi — vagy Kanttal szólva, „dogmatikus” — objektivitástól. Honnan származik hát a mindannyiunkat kötelező parancs? A tapasztalati meghatározottság elesik; a vallási eredet gondolatát elutasítja a polgári méltóság. Az objektív törvény a priori *adottság* lesz, és a tudat *szubjektivitásába* zárul, ami jó alkalom lehetne számára némi öniróniára, ha volna humora. Az antropológiai relativizmus elméletileg még mindig nem elkerülhetetlen: a racionalisták valaha isteni közvetítéssel létesítettek párhuzamot a tudat általános fogalmai és a dolgok rendje között, s ezen a kerülőúton megmentették az a priori eszmék tárgyi érvényességét. De Kant e téren sem folyamadhat istenhez, nem annyira a polgári méltóság, mint inkább a halkán szólás miatt. Az erkölcsi törvény éppen azért kényszerült kiszökni a valóságból, mert ez *nincs összhangban vele*, nem a törvény szerint rendeződik, és a társadalom polgári eleme egyáltalán nem töri magát, hogy rendet teremtsen. A *harmonia praestabilitatában* annak idején a világnézet-hasadásos Leibniz két lénye kötött kompromisszumot: a provinciális abszolutizmus hajbókoló udvaronca és a felvilágosodás úttörője, aki nem nézi a földet siralomvölgyének; a „Candide” az udvaronc kincstári optimizmusát gúnyolta, nem a felvilágosult tudós szabadelvű optimizmusát. Az érett Kant már többé-kevésbé mindkét optimizmusból kigyógyult: a német világ nem a lehetséges világok legjobbika, és az erénynek valószínűbb a bukása, mint a győzelme, ahogy ezt a Sturm und Drang „titánjai” és szentimentális hősei egyaránt példázzák. Az elvek és a valóság párhuzamának hiánya kiüti istent párhuzamosító szerepéből, a két sík — lét és tudat — *szétcsúszik, és az objektivitásnak nincs többé biztosítéka*. Mi lesz az erkölcs „gyakorlati-feltétlen” törvényével? Az bizony se nem gyakorlati, se nem feltétlen, se nem törvény: a gyakorlatnak nem parancsol, megvalósulása merő véletlen, feltétlensége csak annyi, hogy feltétlen önkénnyel ki-ki maga dönti el, óhajt-e ennek a törvénynek engedelmeskedni vagy sem. *A kanti objektivitás tárgyvesztésnek és szubjektivitásnak bizonyul, az „emberi természettől” való függetlenség tudati függésnek és antropológiai relativizmusnak, a citoyen-lét magánügynek, a törvény véletlennek; az erkölcsi eszme faktikus adottsága pedig csupán a visszájáról fejezi ki, hogy a valóságos viszonyokat az elmélet pozitívista módon szemléli, mert a gyakorlat elfogadja őket eldologiasult, megcsontosodott állapotukban, és nem szándékozik változtatni rajtuk.*

A kanti etika kettéválasztja a szabadság „autentikus” belvilágát a „természet” dologi külvilágától, ahol az ember nem tudatos alakító erő, hanem *puszta tárgy* a „nem-eszes lényekre” érvényes mechanikus okságnak, a vak szükségszerűség véletleneinek. Ez a dualizmus válik a burzsoázia és a proletariátus közötti osztályharc kereteiben az egész újabb kori polgári kultúra meghatározójává, amely a *romantikus antropológia és a pozitívizmus ellentétes, de egymást szakadatlanul reprodukáló és visszájáról ismétlő irányzataira* hasítja az osztály világnézetét. A kanti „autentikus” lét még a hagyományos citoyen életformája, azé az „erkölcsi személyé”, aki bátorságának sajnálatos elvesztése után is a feudalizmus egyenlőségpárti ellenfele. A klasszikus polgári forradalom korszakának lezárultával a nagyromantikában újra fellobban a vérbeli citoyen-elődök hősi pátosza, de most már a „rendkívüliség” és a „mindennapiság” *ellentétének talaján*, ami vastagon aláhúzza a citoyen kezdettől fogva meglevő burzsoá tulajdonságait. Az elvont „általános ügy” képviselője az elvont egyénre hárul, és ha másból nem, ebből a természetes fejlődési vonalból a legvilágosabban kiderül, hogy a citoyen-törvény *sohasem* lehet a *kommunista* magatartás nor-

májává. — Aztán hosszabb szünet következik, a lelohadt polgári bátorság csak itt-ott lángol fel ismét, s bár a fasizmus elleni harcokban felcsillan a nagy idők távoli visszfénye, a lehetőségek egyre szerényebbek. A polgárnak a bőréből kellene kibújnia ahhoz, hogy kihajítva magából nyomorúságos individualizmusát, egész valójában újjászülessen. Enélkül nem bővelkedik az alternatívákban: vagy beáll a konformista és utilitárius burzsoák közé, vagy tiltakozó ellenburzsoáként a közvetett apologetika útjára lép. És ez történelmileg éppoly közömbös, mint az, hogy a maga nevében tiltakozik-e vagy az „emberiség” nevében; az utóbbi eset legfeljebb azért érdemel figyelmet, mert többnyire olyan tiltakozásnak vagyunk tanúi, amely egyfelől méltóságteljes, noha nem nagyon hangos, amilyen Klüber úré volt, másfelől az „emberiség” szószólójává duzzasztott romantikus ént vonultatja fel a „mindennapiság” ellen, de a szemlélődés határai között, a nagyromantika félelmet nem ismerő merészsége nélkül, előállítva ebből a kettős alapanyagból a burzsoázia különös bomlástermékét, a romantizált Klüber urat.

Kant tanainak ismertetésekor az irodalom általában az időrendet követi: beszámol a filozófus „kritika előtti” korszakáról, majd a három „Kritiká”-ról, abban a sorrendben, ahogyan megjelentek, és tematikailag felépülnek. Több szerző azonban úgy vélekedik, hogy ha „A tiszta ész kritikája” korábban látott is napvilágot a „Gyakorlati ész”-nél, a kanti filozófiának mégis az etika a szülőhelye. Antonio Banfi szerint a kritikai tudat a racionális szubjektum autonómiájának etikai-vallási eszméjéhez kötődik, ebből jön létre az elméleti a priori, az erkölcsi akarat és a célbirodalom.⁸ Nem biztos, hogy Banfinak ezzel a megállapításával teljesen egyet lehet érteni: az angol moralisták felfogásában a szubjektum autonómiájából semmiféle elméleti a priori nem következett, pedig, ha úgy tetszik, ez a szubjektum is „racionális” volt, nem irracionális; másrészt a kanti autonómia legalább annyira támadja a vallás-erkölcsöt, mint amennyire fenntartja a helyet a vallás számára. Ennek ellenére az etikának a kriticizmusban játszott meghatározó szerepe nagyon is megfontolandó; sajnos, Banfi csak kijelenti, nem bizonyítja. Más szerzők tüzetesebben foglalkoztak a kérdéssel,⁹ és olyan is akadt, aki szövegszerűen kimutatta, hogy Kant etikai eszméi nem későbbiek a kriticizmus létrejötténél, hanem korábbiak vagy egyidejűek vele.¹⁰

Az etika központi helyére vonatkozó elképzeléseket — amelyekhez egyébként Windelband is csatlakozik — Kant maga támasztja alá nyilatkozataival a gyakorlati ész primátusáról,¹¹ valamint arról, hogy a szabadságfogalom realitásának elkerülhetetlen következménye a tér és az idő idealitása.¹² Egyik francia elemzője pszichológiai érvekkel próbálja cáfolni a filozófust: múltunk felidézésekor — írja — finalisztikus illúzióink miatt hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy mindig abban a rendben akartuk és készítettük elő a dolgokat, ahogyan ma képzeljük őket; ez történt Kanttal is, aki a „Kritikában” előrehaladva, egyre elégedettebbé vált a garanciákkal, amelyeket rend-

⁸ Antonio Banfi: „L'uomo copernicano”, A. Mondadori, Milánó 1965, 335.

⁹ C. Göring: Über den Begriff der Erfahrung; „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie”, I. 402. stb.; E. Adickes: Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophische Entwicklung; „Kantstudien”, I, 1896, 407. stb.

¹⁰ A. Renda: „Il Criticismo. Fondamenti etico-religiosi”, Palermo 1927. A kérdés rövid áttekintését lásd Guido de Ruggiero idézett művében, 213—218.

¹¹ Lásd „A gyakorlati ész kritikája”-ban az első rész III. fejezetét.

¹² „Lose Blätter aus Kants Nachlass”, Reicke kiadása, 1889—1898, 217.

szere az erkölcsnek nyújt, s végül, saját felfedezései sorrendjének megfordításával, úgy gondolta, hogy az etikából merítette a rendszer lényeges elemeit — holott a tér—idő elmélet történelmileg megelőzi a szabadságét.¹³

Kant alighanem jobban ítélte meg saját fejlődését. Nyilatkozatait maga a rendszer igazolja, amelynek fő motívumai — a szubjektivitás, az apriorizmus, a dualisztikus konstrukció — megokolhatatlanok volnának, ha pusztán a logikai indokaikat keresnénk. Ilyenek nincsenek: a Kant rendelkezésére álló ismeretanyag egészen másfajta elméleti általánosításokra is módot adott. Kant lehetett volna szokványos mechanikus filozófus, aki nem állítja szembe a tapasztalatokkal a szabadság noumenális birodalmát; lehetett volna szkeptikus, mint Hume, aki nem állítja szembe a szétszórt képzetekkel az a priori szintézist; maradhatott volna dogmatikus wolffiánus; de ő történetesen Kant lett. Miért? A kor követelményeire érzékeny személyes adottságain túl legfőképpen azért, mert a világnézeti előfeltevések, amelyek a dolog természeténél fogva etikájában kristályosodtak ki, ebbe a logikai irányba terelték. Ismeretelmélete is csak úgy magyarázható, ha az etikájában sűrítve kifejeződő társadalmi törekvések függvényének tekintjük.

A „Prolegomenák”-ban Kant kijelenti: Hume ébresztette fel „dogmatikus álmából”, tőle tanulta, hogy az ész nem haladhatja meg a tapasztalat határait. Másutt, 1798. szeptember 21-i levelében, azt írja Garvének, hogy nem isten létéből vagy a halhatatlanságból indult ki, hanem az antinómiák ébresztették fel legelőször a dogmatikus álomból. Van-e összefüggés a két kijelentés között? Lehet-e mind a kettő igaz?

A filozófiatörténet máig sem jutott dűlőre abban a kérdésben hogy dátum-szerűen mikor csörömpölt Hume ébresztőórája. Nem is különösebben fontos. Az idegen gondolat néha lassan termékenyíti meg a sajátunkat, máskor a hirtelen megvilágosodás erejével hat („Das Jahr '69 gab mir grosses Licht” — mondja Kant), de csak akkor, ha az elme felkészült a befogadásra. És akárhogy áll is a dolog Kant esetében — akinek a „vizionárius” Swedenborg ürügyén készült 1766-os munkája már hume-i hatásokat mutat —, az antinómiák pusztá felfedezése Hume-éval rokon felfogásra vall, bár korántsem az övével azonosra, hiszen Kant maga állapítja meg, hogy nem szkeptikus megoldás volt a célja, hanem az ész illúziójának feltárása.

A tudatos célkitűzés fölöttébb érdekes mozzanat. Kant nem akar szkeptikus lenni, e téren nincs szándékában a skót kolléga és félig-meddig honfitárs nyomdokaiba lépni; ideológiai előfeltevései már kialakultak. De akkor miért foglalkozik annak bebizonyításával, hogy az antinómiák egyike sem bizonyítható, egyforma logikai szigorúsággal lévén bizonyítható mind a tézis, mind az antitézis? Miért nem csatlakozik az egyik vagy a másik oldalhoz, ahogyan elődei a görögök óta, miért nem választ, mint ők, aközött, hogy a világ végtelen-e a térben és időben vagy véges; hogy minden összetett dolog egyszerű és oszthatatlan részekből áll-e vagy semmi sem áll ilyen részekből; hogy csak természeti szükségszerűség létezik-e vagy van szabad okság is; hogy hozzátartozik-e a világhoz egy feltétlenül szükségszerű lény vagy nem tartozik hozzá?

Az antinómiák oka Kant szerint abban keresendő, hogy az ész, önkényesen túllépve a lehetséges tapasztalat határain, az egészről, a totalitásról, a feltétlenről mond ítéletet, vagyis olyasvalamire irányul, ami sohasem válhat a tapasztalat tárgyává, s ezért soha nem igazolhatja vagy cáfolhatja a róla tett

¹³ V. Delbos: „La philosophie pratique de Kant”, Párizs 1905, 64.

kijelentéseket. Tapasztalataink mindig csak részlegesek lesznek, szüntelen gyarapodásuk ellenére sem közelíthetik meg a teljességet, s mihelyt korlátozott empirikus érvénnyel bíró fogalmainkat joggátalanul kiterjesztjük az abszolútum síkjára, feloldhatatlan ellentmondásokba ütközünk. Ez az extrapoláció kétféleképpen történhet: a hagyományos racionalizmus deduktív módszerével, amely *harmonia praestabilitat* feltételez eszméink és a dolgok között, abban a hiszemben, hogy az általánosból minden további nélkül levezethető a különös; valamint a hagyományos empirizmus induktív módszerével, amely a töredékes tapasztalati anyagot minden további nélkül az egészre vonatkoztatja. Az antinómiák téziseiben és antitéziseiben Kant a két módszert állítja szembe egymással, s az eredmények egyenlő erejű logikai bizonyíthatósága alapján arra következtet, hogy a legáltalánosabb összefüggések megismerhetetlenek. Ha mégis az ellenkezőjét hisszük, ennek az az oka, hogy *dogmatikusan* használjuk az eszünket: az egészsel kapcsolatos, tapasztalati soha alá nem támasztható eszméinknek tárgyi érvényességet tulajdonítunk, vagy túlfeszítjük a lehetséges tapasztalatok körét, és amit a különösről, a feltételezettéről tudunk, azt általános ítéletek formájában a feltétlenre vetítjük.

Az antinómiák Kant szerint illuzórikusak, de *szükségszerűek*, mert az észnek természeti sajátossága, hogy befejezettségre törekszik, és tartalmazza a feltétlenség igényével jelentkező eszméket. Ez a gondolat kifejezi a *világnézet*, a világ egészéről alkotott kép mindenkori szükségletét, amely valójában abból adódik, hogy a cserélhető munkaeszközök társadalmi használata folytán az elsajátítás gyakorlata potenciális egyetemességre tesz szert, és az embereknek, akik tevékenységük során a valóság *egészével* kerülnek szembe, át *kell* gondolniuk az alany – tárgy viszonyt *általában*, a dolgok létének, belső összefüggéseinek jellegét és megismerésük módját *általában*, hiszen ettől függenek az elsajátítás lehetőségei és legcélszerűbb formái.¹⁴ Nem az a kérdés, hogy miért *van* képünk a világ egészéről, hanem hogy lehet-e *adekvát* képünk róla, vagy csupán antinomikus elképzelésekhez juthatunk, amelyek az egyetemes összefüggések megismerhetetlenségére utalnak.

Ismereteinket a gyakorlat igazolja vagy cáfolja, a gyakorlat pedig sohasem foghatja át a valóság egészét. A mindenségben végtelenül több a rejtvény, mint a megfejtés, és ez örökösén így lesz. Mégis azt állítjuk, hogy a mindenség anyagi, hogy egyetemesen érvényesek rá a dialektika törvényei és kategóriái. Van-e ennek a korlátlan érvényű kijelentésnek bizonyítéka a mindig korlátozott érvényű gyakorlatban? Igenis, van. Tegyük fel, hogy a valóság nemcsak természet és társadalom, hanem valami „transzcendens” is. Ha ez a transzcendencia a világközi térségekben lebzsel, mint Epikurosz istenei, és nem fejt ki semmilyen hatást, akkor nem létezik; ha viszont létezik, akkor hat a természetre és a társadalomra, módosulásokat idéz elő bennük, aminek érdekében kénytelen természeti és társadalmi erőket igénybe venni, természeti és társadalmi erőként működni, és nem transzcendens többé — mint ilyen, egyszerűen nem létezik. Marad a természet és a társadalom.

A mesterséges eszközöket használó emberek magát a természetet fordítják szembe önmagával, a nagyipar létrejötte pedig határtalan távlatokat nyit a munkaeszközök fejlődése előtt, bebizonyítva, hogy nincs semmi, ami ne volna elsajátítható. Az eszköz és a tárgy lényegi azonossága folytán a technikai gyakorlat *különös* aktusaiban ott lappang az alany – tárgy viszony *egyetemes*

¹⁴ Vö. „Filozófiai arcképek”, 220–222.

tartalma, az alkalmazkodva-alakítás tanulsága, amely felvilágosít arról, hogy amíg természeti anyagokkal és folyamatokkal van dolgom, addig ezeket természeti anyagok és folyamatok segítségével ellenőrzésem alá vonhatom.

A társadalommal elvben — ha történelmileg nem is — könnyebb elboldogulni, mint a természettel, mert emberi mű. Ha a termelőerők társadalmiasulása és a nagyipari munkásosztály forradalmi harcai nyomán kirajzolódik a szabadon társult termelők perspektívája a történelem horizontján, a szocializmus utópiából tudománnyá lesz, és feltárulnak az emberi kapcsolatok tudatos, célszerű formálásának törvényei. Röviden: a gyakorlat a maga szükségszerű korlátozottságában is arról tanúskodik, hogy transzcendencia nincsen, hogy nincs más, mint természet és társadalom, s a szakadatlanul változó valóság az ismeretek szakadatlan bővülése közepette is mindig és mindenütt azonosnak fog mutatkozni önmagával, legáltalánosabb — szubsztanciális — vonásait és összefüggéseit tekintve sohasem mutatkozhat másnak, mint amilyennek a dialektikus és történelmi materializmus alaptételeiben, a társadalmi gyakorlat történelmi összegezése nyomán kimunkált tudományos világképben megjelenik. Ez az abszolút igazság, amely nélkül a relativizmus logikailag elkerülhetetlen.

Ha a gyakorlat közvetítő szerepe kiesik, és az a látszat keletkezik, mintha a tudat közvetlenül állna szemben tárgyával, a világ egészéről már csak antinomikus képmások születhetnek. Vagy apriorisztikus eszmékről *hiszem*, hogy a dolgok megegyeznek velük, vagy mennyiségileg korlátozott és logikailag elégtelen tapasztalataimról *hiszem*, hogy elégségesek az egészre vonatkozó, korlátlan érvényű konklúziókhöz. Ezért ütötte-vágta egymást a racionalizmus és az empirizmus két ellenséges irányzata Descartes-től Leibnizig és Bacon-tól Locke-ig. Amit ők egymásról mutattak ki, azt Kant pusztá összehasonlítóssal mindkét irányzatról kimutatja. Lezárja a *dogmatizmus* útját, ahol a hit pótolja a bizonyítékokat. Ezt tanulja a derék istenhívó porosz a szkeptikus Hume-tól.

Hume filozófiája a legmodernebb a maga korában — nem olyan értelemben, mintha színvonalával túlszárnyalna minden addigit, erről igazán nincs szó, hanem azért, mert a legpontosabban tükrözi a kor legfejlettebb társadalmát, a szabadversenyes angol ipari kapitalizmust. A metafizikai spekulációk haszontalanok: a természettudományok és az üzleti élet szükségletei tapasztalati megismerést követelnek, a tapasztalatot pedig az egyéni tudat szubjektivitásába préseli a ragadozók martalékává lett külvilág ellenőrizhetetlensége. Miért hat az ez élenjáró filozófia az elmaradott Németországban? Az elszabadult, nagy ragadozók filozófiája a kis csuszómászók országában, ahol döglődik az ipar, és a polgár nem emelte még föl a fejét a porból? Miért vonzza Hume, a szabadgondolkodó világfi, a jámbor, pedáns és kissé nehézkes Kantot?

Mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, hogy a filozófia, noha világnézeti tartalmát helyi és nemzeti sajátosságok is meghatározzák, nemzetközi jelenség. Nemcsak azért az, mert a gondolatok áthullámszerűen az országhatárokon, hanem elsősorban azért, mert különböző országokban egyidejűleg jelentkeznek ugyanazok az osztálytörekvések, a nemzeti adottságoknak megfelelő különböző történelmi szinteken, de szoros kölcsönhatásban egymással, és a legmagasabb szint példaként szolgál az alacsonyabbaknak. Ilyen példa Kant Németországában a francia felvilágosodás és az angol ipari kapitalizmus. Bár a német polgárság nem rendelkezik fejlett termelőerőkkel, és messze áll még mind a gazdasági, mind a politikai és ideológiai emancipációtól, vágyaiban ez a perspektíva él; és az eszmei felszabadulás — az óhajtott társadalmi változások elsőrendű feltétele — filozófiai síkon a tapasztalati megismerés jogainak helyre-

állításában nyilvánul meg, amely egyaránt szükséges a természettudományos haladáshoz és a régi típusú metafizika cáfolatához.

Ezzel azonban még nem magyaráztuk meg Hume hatását, hiszen sem a metafizika-ellenességnek, sem általában az empirizmusnak nem a hume-i változat az egyetlen lehetséges formája. Nem is érthetjük meg ezt a hatást, amíg összefüggésbe nem hozzuk az angol moralistákéval és főleg Rousseau-éval, különös tekintettel a német állapotokra. A haza mozgásképtelensége következtében Kant az erkölcsi autonómia köré tömöríti a polgárosodást célzó eszméit, így alakul ki az a megtisztelő értékítélete, hogy Rousseau ugyanolyan nagy tettet hajtott végre az erkölcsi világban, mint Newton az anyagi természet területén, nevezetesen új gravitációs központot teremtett: az erkölcsi tudatot. De ha éppen a tapasztalati valóság az, ami a polgárosodás vágyát a tudat belsejébe számúzi, akkor *lehetetlen ezt a valóságot nem tudomásul venni vagy deduktív logikával az elvekből levezetni*. Dualizmus keletkezik a tapasztalati és az erkölcsi birodalom között, a kettő kölcsönösen kizárja egymást, és egy harmonizáló isten feltételezése közönséges hamisítás volna, hiszen minden személyes élmény nap mint nap azt marja és kalapálja az agyadba, hogy álmainkban él csak a szabadság, s ami odakinn van, rajtad kívül, az változtathatatlanul olyan, amilyen. Nincs harmonizáló isten — ez a meggyőződés a metafizika-ellenesség legerősebb gyökere; az erkölcsi törvényt — a gravitációs központot — nem határozhatja meg semmi, ami kívülről jön, belső szükség-szerűségének nincs ontológiai alapja a külsőben, a tárgyiségben — ebből a felismerésből hajt ki a szubjektívizmus. Az erkölcsi törvénnel bennem és a csilagos éggel a fejem fölött, egy szál magamban nézek szembe a rejtelmes külvilággal, valamivel, amit nem tudok átlátni, ami nem hajlandó fölfedni előttem az igazi arcát, megmutatni a meztelen vállait, elrendeződni az én kedvem és szükségleteim szerint — következésképpen nélkülöz minden általánosságot és szükségszerűséget. „A kanti filozófia általános értelme az — mondja Hegel —, hogy az olyan meghatározások, mint az általánosság és szükségszerűség, nem találhatók meg a valóságban, ahogy ezt már Hume is kimutatta.”¹⁵

A tapasztalati megismerés szükségességét tehát részint a polgári fejlődés nemzetközi érvényű követelményei indokolják, részint Kant nemzeti élményei: aki a valóságot az ütköző egyéni érdekek zűrzavarának észleli, holott egészen másnak szeretné látni, annak előbb-utóbb rá kell jönnie, hogy a fogalmakból képtelenség levezetni a létet. Lelepleződik előtte a hagyományos racionalizmus, még ha saját filozófiai múltja volt is. Ugyanennél az oknál fogva nem állhat a hagyományos — materialista — empirizmus pártjára sem. Nem számíthat rá, hogy az egyedi tapasztalatok automatikusan elrendeződnek, és kikerekedik belőlük a törvény, amelyet a valóság diktál; hol a rend és a törvény abban, ami átláthatatlan? A tudat, önmaga bűvös körébe zártan, ráébred, hogy kifosztották, fölégették a hídjait és a hajóit, vagy inkább a hitét — mert valljuk meg őszintén, nem is volt soha semmije azon az egyetlen illúzió kivül, hogy a dolgok engedelmesen elébe lépnek és kitárulkoznak. Álmodta ezt. De a magány keserűségében elpattant az álom megfeszített húrja; nagy belső világosság támadt 1769-ben, akkor tanult meg szembenézni a félelmetes igazsággal, hogy nincsenek hidak és hajók, a dolgok örök érinthetlenségben rejtőznek a túlsó part mögött, néha egy-egy jelzést villantanak fel, és ez minden, amit tudhatok róluk.

¹⁵ Hegel, i. m. 393—394.

A tapasztalati megismerés hume-i értelmezése az a nézőpont, ahonnan a hagyományos racionalizmus és empirizmus csődje Kant számára áttekinthetővé lesz. A német korlátoltságnak és a felvilágosodás szellemének sajátos vegyülete érleli meg a filozófus szubjektivista hajlamait, ezekre fejt ki kettős, de egyirányú és döntő hatását Hume szkepszise és az antinómiák történeti anyaga. Ismerjük el, hogy fogalmainkat nem alkalmazhatjuk másra, mint a tapasztalati adatokra, amelyek nem többek tudati jelenségeknél, és nyomban be kell látnunk, hogy az antinómiák az ész dogmatikus használatából, a feltétlenség, a befejezettség jogosulatlan igényéből erednek. Tapasztalataink folytonos bővülése ellentmond a befejezettségnek, részlegességük az egészről alkotott ítéleteinknek. Csak jelenségekről tudhatunk, az abszolútum tilos terület. Tilos, mert csak jelenségekről tudhatunk. Tehát az egész megismerhetetlensége egyenlő mindennemű, mégoly részleges tárgyiság megismerhetetlenségével. Igaza van Kantnak? Tökéletesen. És nemcsak ebben. A filozófiai dogmatizmus: a tárgyiság előfeltevésként való elfogadása, bizonyítatlan hite. Ez a tétel pedig — bár összekeveredik a tapasztalat hazug, szubjektivista értelmezésével, sőt, éppen ennek alapján válik lehetővé — kimondatlanul is kimondja, hogy az objektív lét-ről semmi bizonyosat nem állíthatunk mindaddig, amíg az elméletet ki nem segíti zavarából valami, ami már nem elmélet.

A szkeptikus Hume, aki a megismerés tárgyát az egyéni tudat képzeteire korlátozta, nem bukkant rá az antinómiákra. Más filozófiai hagyományokon nevelkedett, mint Kant, a racionalizmuson egyszerűen keresztüllépett, neki nem ezzel a múlttal kellett leszámolnia. Kant viszont aligha kerülhette volna meg a témát, s nem pusztán azért, mert wolffiánusként kezdte. Hume, a liberális skót, túl van a citoyen-törekvéseken, Kant, a liberális porosz, körülöttük kering. Nem hajigálhatja a szkepszis feneketlen kútjába a rend és a törvényszerűség eszméjét. S mert polgári szemszögből az a helyzet, hogy az empirizmus materialista vonalának elutasítása esetén a rend és a törvényszerűség apriorisztikus arculatot ölt, Kantnak számolnia kell a racionalista filozófiával ahhoz, hogy leszámolhasson vele, és egyúttal átmentse belőle mindazt, ami hasznára van. Kétféle méri az ütések, nem úgy, mint Hume. Forrongásban levő világnézete elvezeti az antinómiákhoz; ugyanez a világnézet készíti rá, hogy fogadja el Hume-ot, és ne fogadja el mégsem.

A dogmatizmus kanti fogalmára rányomja bélyegét a szubjektivista eredet. Dogmatikus az, aki nem szubjektív idealista. Logikailag ebből a szkepszisnek kellene következnie. Kant azonban, a dogmák szigorú bírója, eltér a logikus iránytól, és csökönnyösen ragaszkodik a szükségszerűség dogmatikus hitéhez. Azt hihetnénk, hogy a newtoni fizika és általában a természettudományos szükségletek készítették erre. Kant fiatal korában — Voltaire-hez hasonlóan — rajongott Newtonért, főleg a tömegvonzás elméletéért, amelyet ki is egészített az általános taszítás gondolatával. Felfogása szerint a mozgás két ellentétes erő, a vonzás és a taszítás eredménye, ezért mindig külső okok idézik elő. A newtoni világkép egyetemes mechanizmusát Kant átülteti érettkori filozófiájába is, az angol örökséget azonban a szubjektivizmus szellemében dolgozza át: az anyagi események tudati jelenségekké lesznek, tér és idő objektív formái szubjektív szemléleti formákká, az objektív fizikai törvények az értelmi szintézis kategóriáivá, az „első lökés” pedig, amelyet a Newton-féle tehetetlen anyag semmiképpen sem nélkülözhet, az eldönthetetlen antinómiák közé kerül.

A szubjektivizmus összeegyeztetése a mechanikus szükségszerűséggel logikai abszurditás. Miért vállalkozik rá Kant, a logikai konstrukciók mestere? És

miért éppen ő, az elmaradott Németország filozófusa áll ki a korabeli természet-tudományokkal leginkább egybehangzó mechanikus szükségszerűség mellett, mialatt Angliában, a legfejlettebb termelőerők és természettudományok országában, minden belső kapcsolatot megtagad a dolgoktól az agnoszticizmus?

A filozófiában a világnézet maga alá rendeli a tudományos szükségleteket. Minél mélyebb és átfogóbb összefüggéseket mutat fel a tőkés termelőerők elemeként felvirágzó természettudomány a tárgyi valóságban, annál mélyebb és átfogóbb az ütköző magánérdekektől szétszabdalt burzsoázianak az a meggyőződése, hogy sem összefüggések nincsenek, sem tárgyi valóság. Kant viszont még osztályának közös antifeudális érdekét, az „általános ügyet” képviseli, olyan különleges körülmények között, amikor ez elég erős ahhoz, hogy az empirista logikát ne engedje relativizmussá fajulni, de arra nincs ereje, hogy a tapasztalati világ kormányzására hivatott társadalmi törvénnnyé váljék. Rousseau erkölcsi autonómiája a tapasztalati valósággal reménytelenül ellentétes tudati túlvilágba helyeződik, egyszer s mindenkorra megrögzíti az „autentikus” belső élet és a közönséges hétköznapok dualizmusát, és pontosan azért *kell* megóvnia a megismerés empirista hagyományait, mert összemérhetetlen az empirikus világgal, saját túlvilágiságának okával és előfeltételével. Ezt az empirikus világot a burzsoá gondolkodás nem ábrázolhatja másképp, mint a vak természeti szükségszerűség vagy a vak véletlen színterének. Amit Kant maga körül tapasztal, az a gyakorlatilag megfékezhetetlen káosz, amely éppen ezért nem tartalmazhat rendező elveket. De nem tőkés, hanem feudális káosz — tehát szítja és táplálja az „általános ügyet”, a polgári értelemben vett „rend” erősödő, bár kivihetetlen óhaját. A francia citoyen magában a tapasztalati világban pillantotta meg ezt a rendet, az egyetemes mechanikus szükségszerűséget, mint saját politikai törekvéseinek objektív ontológiai igazolását; Kant számára ellenben a rend egyetlen elképzelhető forrása az emberi értelem, az „általános ügyvel” ellentétes relativizmus egyetlen alternatívája a szintetizáló tudati tevékenység. Newton egyetemes szükségszerűsége érvényben marad, de a szubjektív jelenségvilágra korlátozódik, és megőrizve elkerülhetetlenül mechanikus jellegét, jéghideg evilági racionalitásával kiegészíti túlvilági ellenpárját, a bensőséges erkölcsi birodalmat. Így lesz átmenetileg lehetségessé és szükségessé az apriorisztikus és az empirista logika összehangolásának kísérlete, ami egészen új követelményeket támaszt a filozófiával szemben.

A szolipszizmus és a relativizmus elkerülése céljából Kant arra az álláspontra jut, hogy léteznie *kell* egy általános tudatnak, amely az egyéni tudatoknak minden emberben közös és egyenlő, egyénefeletti szerkezeteként működik, és szintetizáló a priori formáival törvényszerűen rendezi a szemléleti anyagot, ennek eredményeképpen pedig a tapasztalatok meghaladják a szubjektív élmények szintjét, és az általános, kötelező érvényű, objektív ismeretek rangjára emelkednek. Az a priori formákra még visszatérünk; egyelőre csak annyit, hogy a szubjektív idealizmus új, *szervezetes* változata jön létre, amelyben a valóság nem a képzetek véletlen halmazával azonosul, mint az *atomos* változatokban, hanem a *törvényszerűen rendezett* képzetek összességével. Kant felfogása szerint a tapasztalat a szemléletek *megformált* anyaga, anyag és forma egysége. Ennek az egységnek a megvalósulása érdekében az anyag átalakul tudati jelenséggé; mert a tudat nem ismerheti meg többé a tőle független létet, nem irányulhat másra, mint saját képzeteire, és csak úgy teremthet rendet közöttük, ha a vele született egységesítő, általánosító logikai formák alá foglalja sokféleségüket. A világ az értelem szintetizáló formáiban elrendezett képzetek együttesévé lesz, és a

jelenségekké degradált dolgok nem a tudatot igazítják önmagukhoz, hanem maguk idomulnak a tudat általános elveihez, amelyek a szubjektivista szellemben átköltött valóság törvényeivé lépnek elő: az értelem szab törvényt a természetnek, a dolgok bolyonganak a tudat Napja körül. Sikerül mindent a feje tetejére állítani, mindent a visszájára fordítani; a polgár én-központú elméjében színt cserél a korom és a hó, makulátlan igazságnak öltözve riszál a legbárgyúbb képtelenség, s a látszat annyira hatalmába keríti a szubjektivizmusba dermedt agyvelőt, hogy a természetes rend antropocentrikus felforgatását, a filozófiának ezt a ptolemaioszi fordulatát Kant a legőszintébb jóhiszeműséggel és önérzettel kopernikuszi fordulatnak nevezi. Sajátos helyzet áll elő. Az általánosság, a törvényszerűség követelménye egyfelől, ennek a jelenségvilágra való korlátozása másfelől. Az első teljesíthetetlen, amíg át nem látom a legáltalánosabb összefüggéseket: nélkülük minden általánosítás megreked a különösben, minden törvényszerűség megalapozatlan és bizonytalan. Hume és a pozitivisták be is érik ezzel: elég annyit tudunk, amennyit a technika és az üzlet a józan észről megkíván, a többi metafizika. Kantnak azonban *kell* a rend; és nincs rend befejezettség nélkül, noha a tapasztalatok sorát lehetetlen befejezni. A dilemma eredménye a már ismert kompromisszum: az egészre vonatkozó eszméink az ész lényegéhez tartoznak, de transzcendensek a jelenségvilághoz képest, és nem számíthatók az ismeretek közé, különben ellentmondásokba keveredünk. Ennek a konstrukciónak az a legeredetibb vonása, hogy az ellentmondásokat az addigi filozófiától eltérően nem logikai hibából származtatja — logikailag mindkét oldaluk bizonyítható —, hanem úgy fogja fel, mint az ész természetének *szükségszerű* következményeit. Kant elülteti a hegeli dialektika magvát. A csírázás még késik egy kissé, mert a metafizikus módszer szikkadt ege alatt a rész nem tud egyesülni az egésszel, a feltételezett a feltétlennel, hogy megtermékenyítsék egymást.

Miért iktatja be Kant az ész eszméit a kriticizmus ismeretelméleti rendszerébe? „Keresgél a lelki zsákban, miféle képességek vannak benne — csúfolódik Hegel —; véletlenül ott van még az ész — éppolyan jó volna, ha nem volna ... közömbös, hogy van-e vagy nincs.”¹⁶ Logikai szempontból Hegelnek teljesen igaza van, de nem az ideológia szempontjából. Kant rendszerében két összekapcsolt előfeltevés tagadja egymást: a szubjektivizmus, amely a dolgokat jelenségekké hamisítja, és a citoyen-törekvés, amely nem nélkülözheti a rendet, a befejezettséget. Innen az áthidalhatatlan dualizmus a feltételezett és a feltétlen között. Ezt a kétarcúságot veszi célba Hegel bírálata.

A Kant-féle ész nem képes a feltétlen megismerésére, mert a végtelen nincs megadva a tapasztalatban. „Azon múlik a dolog, hogyan nézzük a világot; de a világ tapasztalása, szemlélése Kantnak sohasem jelent mást, mint azt, hogy itt egy gyertyatartó van, ott meg egy dohányszelence. Ez persze helyes; a végtelen nincs megadva a világban, az érzéki észrevevésben. S feltéve, hogy amit tudunk, tapasztalat, a gondolatok és érzetanyagok szintézise: a végtelen csakugyan nem ismerhető meg abban az értelemben, hogy érzékileg észreveszszük. De a végtelen igazolására nem is követelünk majd érzéki észlelést; a szellem csak a szellem számára van.”¹⁷

„Másfelől — folytatja Hegel — a végtelen megismerése annyit jelent, hogy

¹⁶ Uo. 406.

¹⁷ Uo. 407.

azt meg kell határozni; ehhez azonban az ész nem rendelkezik egyébvel, mint a gondolkodás formáival, amelyeket kategóriáknak nevezünk; Kant objektív meghatározásoknak nevezi őket, pedig maguk is csak szubjektívek. Ha azonban ezeket a kategóriákat, amelyek csak érzéki szemléletekre alkalmazhatók, a végtelen meghatározásokra használjuk, akkor téves következtetésekbe (paralogizmusokba) és ellentmondásokba (antinómiákba) bonyolódunk; s a kanti filozófiának fontos oldala az a meghatározás, hogy a végtelen, ha kategóriák határozzák meg, antinómiákba vész. Ezek az ellentmondások, állítja Kant, fontosak; s az ész transzcendenssé válik bennük. Az ész azt a követelményt is magába foglalja, hogy az észlelést, a tapasztalatot, az értelmi meghatározást a végtelentre kell visszavezetni. *Ez volna a legfőbb konkrétum: a végtelen egyesítése az értelmi megismerés vagy akár az észlelés végesével.* Nagy szó, hogy az ész eszméket termel; de Kantnál ez absztrakció. *Az ész konkrétuma csak a feltétlennel a feltételtől függővel való egyesítése volna.*¹⁸

A német idealizmus Kant után kísérletet tesz a feltétlen és a feltételtől függő egyesítésére. Fichte romantikus aktivizmusában a szubjektivitás abszolútummá növekszik, és maga tételezi önmagából a végest: a nem-ént és az empirikus ént. Kant nem vállalhatja ezt a szélsőséget. Biztosítékokra van szüksége a relativizmus ellen, s ha kizárja a „magánvalót”, a képzetek objektív forrását, semmi sem óvhatja meg többé a jelenségvilágot attól, hogy merő illúzióvá, szubjektumának önkényes termékévé legyen. Az idealizmus másik lehetősége az objektivitással felruházott, de szubjektumként tevékenykedő és a végest önmagából tételező abszolútum gondolata, amelyet Schelling nyomán Hegel bontakoztat ki. Ez a változat, bár tulajdonképpen megszünteti a véges minden önállóságát, és a létet a parmenidészi mozdulatlanságba zárja, a lezárás pillanatáig megfelelő keretet ad a mozgás dialektikus ábrázolására. Kant meg sem közelítheti ezt a dialektikát. A csereérték — a formális egyenlőség — polgári társadalmának nem kritika tárgya a kritizmus számára, hanem eszménykép; az eszmény azonban, megalkudva a fennálló valósággal, erkölcsi törvényként a szubjektivitásba húzódik, és a szabadságfogalom „realitását” — magyarul: irrealitását — valóban elkerülhetetlenül kíséri a tér és idő idealitása, a dolgok átalakítása tudati jelenségekké, azután pedig a többi belső törés és kétértelműség, amely a jelenségvilág szubjektivista korlátolttsága és a citoyen-rend korlátlan totalitás-igénye közötti ellentétből ered. Kantnak a feudális társadalommal kötött kompromisszuma türelmet és jóságot sugároz, nagylelkű biztatást, hogy jöjjön csak az a porosz katonacsizma, zúzza darabokra a gondolat egységét, tiporja sarka alá a dialektikát. A berlini királyi egyetemen szolgáló Hegel professzor maga is kompromisszumot köt majd, és megalkuvásából dialektika születik; miért jár Kant megalkuvása az ellenkező eredménnyel? Mert a kompromisszumok különböznek egymástól. Kant gyakorlatilag mint *változtathatatlan* fogadja el a feudális rendet, jóllehet gondolatilag a polgári társadalomhoz vonzódik; Hegel szintén elfogadja ezt a rendet, de mint *megváltoztathatót*, mint tőkés fejlődésre képes, korszerűsíthető alakulatot, és ebből a közties helyzetből, a két formáció együttes képviselőjének álláspontjáról, egyszerre bírálja a hűbéri és a polgári társadalmat, egyaránt elutasítva a formális egyenlőség egyneműsítő, dialektika-ellenes eszméjét, a polgári és a feudális szétszórtságot — így dolgozhatja ki a sokszínű minőségeit önmagából kibontó, önmozgó totalitás világképét. Kant

¹⁸ Uo. 407—408. Az én kiemelésem — R. E.

metafizikus, mert polgárabb Hegelnél; Hegel dialektikus, mert reakciósabb Kantnál.¹⁹

A kriticizmusnak kettős ideológiai kiindulópontja van: az egyik a tapasztalati megismerés szükségessége, amelyet a polgári fejlődés tudományos és ideológiai igényein túl a különleges német helyzet diktál, a tudatba vésve mindennapos élményeivel, hogy a valóság ellenőrizhetetlen és nem vezethető le a fogalomból; a másik a társadalmi átalakulás vágya, amely erkölcsi a priori szelídül ugyan, de pusztán létével szükségyszerűséget követel a jelenségek kapcsolatai számára, nehogy elsodorja őket az empirista logikából kicsapó szolipszizmus és szkepszis. A szemlélet és a szükségyszerűség, az egyedi és az általános egysége nyilvánvalóan helyes követelmény, ám a társadalmi formameghatározottság ellentétet konstruál az egység két tagja között. A feloldásnak nincs más eszköze, mint a spekulációs látszat: ha nem segít sem a gyakorlat, sem a jóisten, egyetlen lehetőségként a tudati jelenségeket törvényszerűen összekapcsoló a priori fogalmak rendszere kínálkozik. Ezen a vakvágányon visszafelé haladva, eljutunk „A tiszta ész kritikájá”-nak eleve hamisan föltett alapkérdéséhez: az ismereteket nem bővítő analitikus a priori ítéletek és a szükségyszerűséggel nem rendelkező szintetikus a posteriori ítéletek mellett hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek?

Hogy mennyire ideológiai természetű kérdéstről van szó, az kiderül az ítéletek kanti felosztásának polgári elemzéseiből is. Caird kételkedik abban, hogy a szintetikus ítéletek külön osztályt alkotnának, illetve hogy egyáltalán léteznek-e szoros értelemben vett analitikus ítéletek. „Minden test kiterjedt” — ez Kant szerint analitikus ítélet, mert a kiterjedés fogalma elválaszthatatlan a test fogalmától, és csupán az utóbbinak a megvilágítását szolgálja, anélkül, hogy bármi újat tenne hozzá. „Minden test nehéz” — ez viszont, megint csak Kant szerint, szintetikus ítélet, mert a test fogalma nem tartalmazza a „nehéz” fogalmát, és kettőjük összekapcsolásához tapasztalatra van szükség. Caird azonban úgy vélekedik, hogy a példaként említett ítéletek nem különböző típusúak: a kiterjedtség állítmánya is szintézis útján adódik hozzá a megismerésben a testhez mint alanyhoz, s valójában az a helyzet, hogy minden ítélet szintetikus, amikor létrejön (*in the making*), és mindegyik analitikus, ha már létrejött (*when made*).²⁰ Vaihinger hasonló nézeteket vall: szintetikus az az ítélet, amellyel meghatározok egy fogalmat, analitikus az, amellyel megmagyarázom a már birtokomban levő, ismert fogalmat.²¹ Kemp Smith kifogásolja a szükségyszerűséget kifejező ítéletek merev elhatárolását a többitől, leszögezve, hogy minden érvényes ítéletnek tartalmaznia kell a szükségyszerűség elemét.²²

Rendkívül figyelemreméltóak De Ruggiero fejtegetései. Miután megjegyzi, hogy az interpretátorok többnyire fogyatékosnak találják az ítéletek kanti felosztását, és ismerteti az idevágó bírálatok közül a legérdekesebbeket, előadja saját észrevételeit. Az analitikus és a szintetikus ítéletek nem sorolhatók két külön osztályba, s a szintézis, mint elsődleges aktus, mindenfajta analízis előfeltétele. Amikor Kant „a testek kiterjedtek” példamondatával illusztrálja az

¹⁹ A hegeli dialektika kompromisszumos eredetéről lásd: „Filozófiai arcképek”, 192–195.

²⁰ E. Caird: „The Critical Philosophy of Kant”, Glasgow 1889, 268–269.

²¹ H. Vaihinger: „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft”, I, Stuttgart 1881, 261.

²² N. Kemp Smith: „A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason”, London 1918, 288.

analitikus ítéleteket, *elfelejti*, hogy a kiterjedés analitikus jellege a karteziánus filozófia dogmája, a kanti filozófiában viszont a tér a geometria *szintetikus* kijelentéseinek alapja; ha pedig a kiterjedés szintetikus természetű állítmány, akkor nincs jogunk azt mondani róla, hogy alanyával történő összekapcsolásakor nem szükséges túllépnünk a test fogalmán. Másrészt azt sem mondhatjuk, hogy a szóban forgó ítélet merőben tapasztalati volna, úgy, ahogy ezt az empirista logika érti; mert mihelyt meg is akarjuk magyarázni a tapasztalatot, fel kell ismerünk, hogy empirikus ítéletünk a testek kölcsönös vonzását szabályozó természeti törvényszerűségekre épül. Ha ezekkel az összefüggésekkel nem törődve, magunkévá tesszük a kanti felosztást, akkor először is polgárjogot kap a semmiféle szintetikus aktussal alá nem támasztott fogalmi elemzés, tehát — bizonyos határok között — a dogmatikus racionalizmus, amelyet Kant el akar távolítani a filozófiából. Másodszor, polgárjogot kap az angol empiristák mechanikus asszociációs módszerén nyugvó, tisztán empirikus szintézis. Vegyünk egy egyszerű tapasztalati ítéletet, abból a típusból, amely Kant szerint nem egyesíti a szemléletet a fogalommal: „Keleten kel föl a Nap”. Vajon az itt közölt tapasztalati adatok nem szorulnak magyarázatra? Nem illeszkednek egy tudományos törvényeknek alávetett tapasztalati komplexusba? Ha nem így volna, arra kelene következtetnünk, hogy a tudomány nem a tapasztalatok összességének szerkezetét és csontozatát alkotja, hanem zárt övezetet hasít ki magának a tapasztalatok világában, és az övezeten kívül minden egyebet az egyéni önkényre bíz. Tehát ez az egyszerű tapasztalati ítélet is előfeltételezi, bár homályosan, a tapasztalat logikai szervezetségét. A kanti ítéletrendszer ellenben rekeszekre osztja a tapasztalatot, megtöri ennek egységét, megszakítja a részei közötti áramlást.²³

Kant kérdésfeltevésének tarthatatlanságából — és a filozófus „feledékenységből” — kiviláglik, hogy a gondolatmenet nem a tárgyhoz, hanem ideológiai előfeltételekhez simul, amelyek megelőzik a látszólagos kiindulópontot, hogy innen azután már a logika vezessen vissza bennünket akaratlan ámitással és önámítással az előregyártott eredményhez. A szintetikus a priori ítéletek kérdése csalóka öngazolás; nem dialektikus paradoxon, hanem képtelen kísérlet ismereteink objektivitásának és szükségszerűségének bizonyítására a szubjektivizmus talaján. Kant két eszközt vesz igénybe, hogy lehetségesnek tüntesse fel a lehetetlent: az egyik a „magánvaló”, a másik az „általános tudat”, az egységes emberi tudatszerkezet.

A „magánvaló” fogalmának nincs egyértelmű jelentése. Az ismeretelméletben legfőképpen a passzív érzéki szemléletek objektív okát jelenti, amely nem válhat a megismerés tárgyává; az etikában az „intelligibilis” világot jelöli, a „noumenont”, amely ugyanilyen megismerhetetlen, de tárgya lehetne egy esetleges értelmi szemléletnek. A filozófiatörténet nem is tudott megállapodásra jutni a *Ding an Sich* pontos értelmezésében, illetve a „noumenonhoz” való viszonyában. Riehl szerint a két fogalom nem ugyanaz; Kuno Fischer szerint igen, helyesebben, a „magánvaló” a szabadsággal azonos. Lenin, mint köztudott, a materializmus maradványának tekintette a „magánvalót”, és felfogása az *ismeretelmélet* vonatkozásában aligha vitatható, jóllehet az etikában már nem érvényes, mert az adott fogalom — akármilyen terminussal fejezzék is ki — a leghatározottabban idealista jelleget ölt. Ez a kettősség arra vezethető vissza, hogy a polgár másképp viszonyul a természethez és a természetörökhöz, amelyeket szün-

²³ Guido de Ruggiero, id. m. 268—273.

telenül tökéletesítenie kell, mint saját irányíthatatlan társadalmi összefüggéseihez, és a burzsoá magatartás ambivalenciája Kant filozófiájában többek közt úgy jelentkezik, hogy a tárgyi meghatározottságot az ismeretelmélet nem tünteti el egészen, de az etika átváltoztatja belső erkölcsi meghatározottsággá. A polgári filozófia későbbi fejlődésében még inkább kiéleződik a kettősség, holott híre-hamva sincs már a „magánvalónak”, és a szervező központ feladatkörét teljes egészében az „én” veszi át. A pozitivista áramlatok minden tárgyságot korrelátumként a megfigyelőhöz kötnek, közben azonban igyekeznek ezt a szemenszedett tudattartalmat „magánvalósítani” és mentesíteni a szubjektivitástól; szemben az antropológiai áramlatokkal, amelyek a „belső” reklámozzák, és a tárgyságot hol feloldják benne, hol kirekesztik mint zavaró körülményt. A *Ding an Sich* kétértelműségében, ismeretelméleti és etikai funkciójának, „külső” és „belső” meghatározó szerepének ellentétében megpillantható már a majdani hasadás, a termelőerőkhöz és a társadalmi összefüggésekhez való kettős viszony következménye, a mai polgári filozófia egyik legfontosabb jegye. A burzsoá fejekben maguk a fogalmak is kettétörnek, saját ellentétes jelentéseik kuszálják össze az értelmüket, méghozzá nem a fejek gyengesége miatt, hanem azért, mert a narcisztikus „én” vakon tapogatózik a nagy fényességnek vélt teljes napfogyatkozásban, ahol a tárgyaknak a körvonala sem látszik, és sehol egy szilárd pont, a kéz a semmibe markol. Nagyon is érdemes idézni, hogyan ír Hegel erről a magatartásról. „Aki oly szerencsés, hogy száz tallérja van, ezt csak mint valóságot birtokolhatja. Aki azt akarja, hogy száz tallérja legyen, annak munkához kell látnia, hogy birtokába jusson; azaz túl kell mennie az elképzelésen, nem állhat meg ennél. Ez a szubjektív nem azonos a végsővel, az abszolúttal; igaz csak az lehet, ami nem pusztán szubjektív... A kanti felfogás szerint megállunk a különbségnél, a dualizmus a végső; minden oldal önmagában valami abszolútnak számít... Senki sem oly balga, mint ez a filozófia; ha valaki éhes, nem képzel ételeket, hanem igyekszik jóllakni.”²⁴ Vagy másutt: „A tiszta ész kritikájában a lépcsőfokok leírását látjuk: az én mint ész, képzet, odakinn pedig a dolgok; a kettő teljességgel más egymással szemben, és ez a végső álláspont. Az állat nem áll meg itt, *gyakorlatilag hozza létre az egységet.*”²⁵

Az állatnak könnyű bölcsőbbnek lennie a filozófiai elméleteknél. Nem kötik világnézeti előítéletek. Kantot előítéletei akadályozzák meg az egység létrehozásában, de éppen ezzel rendít meg egy időtlen idők óta szinte mozdíthatatlan értelmiségi illuziót, kimondva — bár a visszajáról —, hogy az elmélet önmagában nem képes megteremtteni az alany és a tárgy egységét. Magát a negatív tényt ismerték ugyan a szkeptikusok is, Kant azonban továbbmegy, és a citoyen-törékvéseivel kapcsolatos objektivitás-igénytől ösztönözve, kigondolja az egységes emberi tudatszerkezet szintetizáló tevékenységét, azt az idealista elképzelést, amelyet bizvást sorolhatunk a társadalmi gyakorlat fogalmának előfutárai közé.

Az egységes, törvényhozó tudatszerkezet eszméje több szempontból is polgári és liberális jellegű. Az emberek egyenlők — ha másban nem, legalább abban, hogy a megismerés eszközei egyformán rendelkezésére állnak valamennyiüknek, nem kiváltságos személyek előjogai, mint a kapitalizmus előtti társadalmakban hitték, vagy hiszik majd később, amikor a „kiválasztottak” a tiszta látás és a „nembeli” magatartás monopolizálásával igyekeznek kimenteni törékeny „egyé-

²⁴ Hegel, id. m. 413.

²⁵ Uo. 415. Az én kiemelésem — R. E.

niségüket” a fináncotkés barbárság és a forradalmasodó tömegek kettős szorításából. A törvényhozó értelem elbocsátja a kivénhedt istent: a valóság elrendezése emberi mű, a megismerés aktív folyamat, tudásunk csak arról lehet, aminek a létében, fennállásában, működésében tevékenyen részt veszünk. „Verum ipsum factum” — mondta annak idején Vico; igaz, hogy a történelem eleven, vérbő tényeire értette, nem a jelenségvilág semmijére.

Az aktivitás már a szemlélet síkján jelen van, ahol a tér külső és az idő belső érzéke nem az anyag pusztá befogadására szolgál, hanem a formateremtő szintézis funkcióját látja el. Ez a funkció a kategóriákkal teljesedik ki, amelyek abban különböznek a hagyományos racionalizmus velünk született eszméitől, hogy önállóan szintetizálják a képzetek sokféleségét, s nem a valóság szerkezetének isteni közvetítésre utalt, passzív gondolati párhuzamai. A német polgár gyakorlatilag nincs emancipálva, de lám, a kategóriák felszabadultak. És érdekes, hogy szabadabbak az erkölcsi törvénytől, a szabadság *par excellence* megnyilvánulásánál is, holott a látszat az ellenkezőjét mutatja, megtévesztve Kantot magát. A kategóriáknak anyagra van szükségük ahhoz, hogy legyen mit szintetizálniuk, az anyagot pedig kívülről, a szemlélettől, illetve végső fokon a „magánvalótól” kapják, mert ha a tudat adná önmagának, a relativizmus elkerülhetetlen volna; az erkölcsi autonómia ellenben tökéletesen független minden külső anyagtól és meghatározottságtól, s Kant a szabadsággal azonosítja. Csakhogy a kategóriák legalább használhatók valamire a kriticizmusban, nevezetesen arra, hogy a képzethalmazt törvényszerűen működő, szilárd szerkezettel bíró világegyetemmé rendezzék; az erkölcsi törvény az égvilágon semmire sem használható, az emberi hajlamok egyáltalán nem hajlamosak olyan engedelmesen hajlani a szavára, ahogyan a képzetanyag engedelmeskedik a kategóriáknak. Ismét azt látjuk, hogy más a viszony a természethez, mint a társadalomhoz: az egyik az uralom tárgya, a másik maga uralkodik saját alanyain; de a szubjektivitásba kényszerített polgár, aki a külső világban természeti lényként hányódik, társadalmi tehetetlenségét erkölcsi autonómiának, a természet feletti uralmát a vak természeti szükségszerűség uralmának észleli.

A két szint — a szemlélet és az értelem — kapcsolata dialektikus lehetőségeket kínál. A szemléleti formák a *Ding an Sicht*től érkező nyersanyagot rendezik el mint tartalmat, s lesznek az anyagi tartalom belső szerkezetévé, tartalmi formájává; az ily módon keletkező szerves egység pedig, amelyben az elvont anyagot konkrétta differenciálja a forma, és az elvont forma ürességét tartalommal telíti a differenciálódó anyag, maga is anyag és tartalom a felsőbb szinthez, a kategóriákéhoz képest, ahol az önmagukban merőben elvont általános és szükségszerű összefüggések, mihelyt érintkezésbe kerülnek a szemléleti szinttel, ennek konkrét szerkezeteként, tartalmi formájaként lépnek fel. A kategoriális formák logikailag rendelik maguk alá az egyedi jelenségeket, de ez a logika, bár az ítéletek hagyományos arisztotelészi felosztására támaszkodik, minőségileg különböző a hagyományostól, mert fogalmai a *valóság általános tartalmi-szerkezeti összefüggéseivel azonosak*. Kant transzcendentális analitikája a *modern dialektikus logika első kísérlete*, azé a logikáé, amely a formai helyességen túl az igazságra törekedve, a tartalmi-szerkezeti összefüggéseken pillantja meg a gondolkodás módszerét, a megismerés vezérfonalát.

Kant szubjektivizmusa elvágja a dialektika szálait, és kezdettől fogva nehézségekkel küszködik. Jacobi és Aenesidemus-Schulze óta ismeretes az az ellenvetés, hogy nincs jogunk a „magánvalónak” a szemléleti formákra kifejtett oksági hatásáról beszélni, ha az okság mint szubjektív kategória csak jelenség-

gekre alkalmazható. Továbbá: mi indokolja, hogy az egyedi jelenségek minden ellenállás nélkül alávetik magukat az értelem általános formáinak? Honnan ez a *harmonia praestabilita* az egyes és az általános között? A kérdés annál ésszerűbb, mert az etikában nincs már ilyen összhang, s a hajlamok, amelyek szintén empirikus jelenségek, vásott kölyökként nyelvet öltenek a tiszteletreméltó erkölcsi törvény általánosságára.

A szubjektivizmus gyökeresen átalakítja az objektivitás fogalmát. Ami valóban objektív, az a „magánvaló” nevet kapja, mert az „objektivitás” szó kanti értelemben csupán annyit fejez ki, hogy a tárgynak mondott tudattartalom minden egyéni tudatra nézve érvényes és kötelező. Ez az általános érvény a kategoriális szintézis érdeme: a szemléletek csak úgy lesznek tárgygyá, ha az értelem az a priori kategóriák általánossága alá rendeli őket. Az objektivitás tehát a szubjektív általánossággal egyenlő, és az értelmi szintézisből születik, amely az érzéki sokféleség összekapcsolásával megalapozza a tárgyi összefüggéseket. Ennek a műveletnek a központja nem a személyes, hanem az egyetemes, „nem-beli” tudat, a „tisztá appercepció”, az „én gondolkodom” mint bármely lehetséges tárgy korrelátuma. Ha például azt mondom, hogy a fizikai világban az anyag mennyisége változatlan, a mennyiségi viszony tárgyi jellege elrejtja az „én gondolkodom”-ban megbúvó szubjektív feltételt, holott az anyag állandósága csakis annyiban adott, amennyiben a természeti jelenségek elgondolhatók. Mivel egyetlen tárgyat sem gondolhatok el kategóriák nélkül, a kategóriák foglalják magukban a tapasztalat lehetőségét; és tárgynak lenni annyi, mint elgondolhatónak lenni.

A „tisztá appercepció” nem oldja meg, csak elodázza a tudati formák eredetének kérdését. Pontosabban szólva, ilyen kérdés nem is létezik: az általános tudat szintetikus egysége, a szemléleti formák és a kategoriális valamennyien *adottságok*, amelyek ugyanebből a lélekszákából kerültek elő némi matatus után, mint az ész. Ki rakta őket a zsákba? Istenem — ott vannak, ez a lényeg. Történetük nincs. Következésképpen a valóságnak sincs, amelynek szerkezetét alkotják. Egyedül a képzetek nyersanyagának van bizonyos keletkezéstörténete; ő a transzcendentális család egyetlen gyermeke, aki a „magánvaló” személyében szülővel is dicsekedhet, bár a szülő láthatatlan, a nemzés, a fogantatás és a világrajövetel körülményei ismeretlenek. De jogos-e az effajta kivételezés? Ha a szemléleti és a kategoriális formák meglehetnek eredetük kérdésének feszegetése nélkül, mi szükség a képzetanyagnak külső forrást tulajdonítani, méghozzá olyat, amiről nem is tudhatjuk, micsoda? A *Ding an Sich* hamar leszerepel a burzsoá ideológiában, és marad a szintiszta szubjektivizmus.

A tárgyatól elválasztott kanti tudatszerkezetnek nincs sem eredete, sem története, és a benne megjelenő dolgok azért olyanok, amilyenek, mert véletlenül éppen ennek a tudatszerkezetnek a korrelátumaiként jelennek meg. A tudat és tartalmai végső adottságok, mivel a valódi tárgy transzcendens, megközelíthetetlen, s a szubjektumra kifejtett hatása nemcsak egyoldalú, hanem a rendszer belső logikájának is ellentmond. A tárgy megközelíthetlensége nem új gondolat: ezt fogalmazták meg a szkeptikus trópusok, Hume pedig az empirizmus szükségszerű végeredményének ismerte fel. De az antinómiákkal összefüggésben a kérdés élesebb megvilágítást kap, mint bármikor azelőtt, és a hellén szkeptikusok szétszórt, aforizmaszerű észrevételei egységes felfogássá rendszereződnek. A dolgok azért megismerhetetlenek, mert az egyetemes alapjaikra vonatkozó abszolút igazság rejtve marad, és emiatt a részleteknek sincs objektív igazságtartalmuk. A tapasztalat csak a részletek örökös halmozására képes,

anélkül, hogy egyetlen lépéssel is közelebb juthatna a transzcendenciában elsáncolt abszolút és objektív igazsághoz — mintha egy szembefutó szalagon sietne előre, amely minden haladást megsemmisít. Az egésszel, a teljességgel kapcsolatos eszmék csupán szabályozó szerepet töltenek be, és arra serkentik a megismerést, hogy az elért szintről induljon tovább újra meg újra az elérhetetlen befejezettség, a rossz végtelen semmije felé.

A rossz végtelen az alany és a tárgy összemérhetetlenségét tükrözi, amelynek következtében a dolgok objektív lényege — szubsztanciája — megközelíthetetlen marad, az egyetemes szerkezeti összefüggések nem ismerhetők meg. Ezt a tényt az idealizmus jó ideig istennel vagy a velünk született eszmék isteni garanciájú objektív érvényességével takarta el, a materializmus pedig az átfogó anyagi mozgástörvények empirikus megragadásának dogmájával. Amikor a régiek naiv hiedelmeit megcáfolja a történelem, s a burzsoázia termelési módjának megfelelően a zárt szubjektivitás lesz a filozófia alfájává és ómegájává, a rossz végtelen azonnal a gondolkodás egyik fő mozzanataként jelenik meg a színen. Az új termelési módban a személyileg független egyének szembekerülnek saját eldologiasult viszonyaikkal; az ideológia a tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” ellentétének ábrázolja ezt. Az eldologiasult tárgyi tevékenységben az egyén dologként vesz részt, és minél nagyobb a hatalma a természeti szükségyszerűség felett, annál inkább észleli önmagát a külső szükségyszerűség rabjának, nem-szabadnak ott, ahol technikailag felszabadult; igazi szabadságát viszont ott véli föllelni, ahol szemernyi szabadság sincsen, nevezetesen a tárgyi elsajátítástól különvált „belsőben”, a tárgynélküli szubjektivitásban. Ez a fordított szemlélet elzárja minden reális szerkezeti összefüggéstől, és szellemi befogadóképességét az egyedi jelenségekre korlátozza, amelyek határtalanul halmozódhatnak ugyan a tudatban, de sohasem állhatnak össze kerek egésszé. A rossz végtelen a töredékes tudattartalmak halmozódása, egyesítésük reménye nélkül.

Az eldologiasult viszonyok és a zárt szubjektivitás, illetve a tárgyi tevékenység és az „önmegvalósítás” dualizmusa alapján a rossz végtelen is kettős alakot vesz fel. *Pozitivist*a alakja vagy az összefüggéstelen képzetanyag empirikus mennyiségi növelésében áll, ahogyan ezt Hume fejtette ki, vagy olyan képzetek akkumulációjában, amelyeket nem a véletlenszerű asszociáció köt össze, hanem a kategóriális szerkezet. Kant „szerkezetes” változata ugyanis csak formailag különbözik a hume-i „elemes” változattól: a kategóriák között nincs belső összefüggés, mert a totalitás a jelenségvilág elvi befejezetlensége miatt üres szabályozó eszme marad, és így csupán annyi történik, hogy az asszociációs képzet-halmazokat felváltják a strukturált képzetek halmazai; ismerünk általános törvényszerűségeket, ám ezek sem objektivitással nem rendelkeznek, sem részlegességüket és elszigeteltségüket nem oldhatják fel az egyetemes összefüggésekben.

A rossz végtelen *romantikus* alakja a „halálhoz-mért” életfilozófiákban fog kiteljesedni, de Kant etikájában is világosan kirajzolódik már. Itt alakul át a szabadságnak mint erkölcsi autonómiának rousseau-i gondolata egy áhított és megvalósíthatónak hitt társadalom gyakorlati törvényéből az „autentikus” lét olyan törvényévé, amely nemcsak a tárgyi *meghatározottságtól* független, hanem tárgyi *alkalmazásának* lehetőségeitől is: önértéke van, noha gyakorlatilag hasznavehetetlen, nem válhat a társadalmi mozgás szabályozójává; sőt, éppen azért van önértéke, mert kiszakad a tapasztalati világból, és „noumenonként” minden tekintetben önállósul tőle. A tárgyi tevékenység birodalmában a külső

szükségszerűség uralkodik; a szabadság tehát feltételezi a tárgynélküliséget. Végtelen messzeség választja el a megvalósulástól; merőben a véletlenül múlik, hogy tárgyasul-e egy-egy cselekvésben, és bárhogy halmozódnak is ezek a cselekvések, a szabadság nem juthat ki a szubjektivitásból, a gonosz változatlanul diadalmaskodik a földön, az erény hiába lesi méltó jutalmát. Az ember nem tehet egyebet, mint hogy dacosan és emelt fővel követi az erkölcsi törvényt, bár e dicséretes magatartásának nincs eredménye — és nem is lehet, még az egyén szempontjából sem, mert ha a közösségi tartalom hiányzik, akkor cselekvéseink pusztán magánjellegűek, és általánosság nélküli halmazuk a személyes élet befejeződésével tökéletesen értelmetlennek bizonyul.

Ez a végkifejlet Kanttól természetesen még idegen. Filozófiájában ott lapanganak ugyan a pozitivista és a „halálhoz-mért” konklúziók, de a citoyennek szüksége van a relativizmus ellen a rendre és az ésszerűsége, az irracionális elhárítása céljából a rossz végtelen lezárására. Mit tehet ebben az ügyben, ha tudja, hogy sem a magára hagyott egyéni tudatból, sem az általános tudatnak elkeresztelt „nembeli” szubjektivitásból nincs út a tárgyhoz és az egyetemes összefüggésekhez? Egyetlen támasza a jóisten — csakis ezzel az esztelenséggel biztosíthatja az ész győzelmét, bár körmönfontabb eljárásokhoz kell folyamodnia, mint a régieknek, a naiv dogmatikusoknak. A jelenségvilágban tevékenykedő elméleti ész területén, ahol a lét nem vezethető le a fogalomból, és kötelező a tapasztalati kiindulópont, istennek nincs helye, hiszen sohasem lehet a tapasztalat tárgyává. Éppily kevésbé van itt helye a szabadságnak: a tapasztalat az oksági lánc megszakítatlanságáról tanúskodik. A gyakorlati ész azonban elválík az elméletitől, mert a szabadság mint belső autonómia kilép a külső szükségszerűségnek alávetett tapasztalati világból. Az etikában az erkölcsi törvény az úr, a fogalom, amely önmagában érvényes, anélkül, hogy összhangban volna a valósággal — tehát anélkül, hogy tapasztalatokra szorulna, vagy a létet belőle kellene levezetni. Az ember az intelligibilis birodalomba emelkedik általa, mégpedig oly módon, hogy mennybemenetelét már az elméleti ész antinómiái előkészítik. A két első — matematikainak nevezett — antinómia Kant szerint mindenképpen konfliktust idézne elő abban az esetben, ha tudatunk a „magánvalóra” irányulna, mert így kénytelenek volnánk a világot vagy végesnek, vagy végtelennek tekinteni a térben és az időben, illetve oszthatósága szempontjából; ha viszont csupán jelenségekkel, azaz képzetekkel van dolgunk, amelyek mindig befejezetlenek, akkor ezt a szakadatlanul gyarapodó képzetanyagot nem mondhatjuk sem végesnek, sem végtelennek, és a matematikai antinómiákban mind a tézis, mind az antitézis egyidejűleg hamis lehet. Más a helyzet az úgynevezett dinamikus antinómiákkal, ahol a tézis és az antitézis, az állítás és a tagadás egyaránt igaz lehet. Van-e szabad okság, vagy csupán természeti szükségszerűség létezik? Van-e a világnak feltétlen és végső oka vagy nincs? A jelenségek szintjén nem tapasztalunk sem szabadságot, sem végső okot; de miért ne volna lehetséges mindkettő a „noumenon” magasabb szintjén? Bár ez a magasabb szint elméletileg megismerhetetlen, a gyakorlati ész posztulálja a szabadságot mint erkölcsi autonómiát; s mert a valóságban nincs megfelelés a morális viselkedés és a boldogság között, ennek az *ésszerűtlenségnek* a kiküszöbölésére posztulálni kell a lélek halhatatlanságát, továbbá istent, aki a túlvilágon kifizeti az erénynek a megszolgált célprémiumot. A mi világunk nem a lehetséges világok legjobbika, de se baj, odaát, a halál partjain túl, helyreáll a *harmonia praestabilita*. A Ding an Sich transzcendenciáját megkettőzi a hagyományos isteni transzcendencia, mivel irracionális volna, ha a kategorikus impe-

ratívusz pusztába kiáltott törvény maradna; innen már csak egy lépésnyire van a szentháromság misztériuma, a kinyilatkoztatás „statutarikus” törvényhozásának szükségessége és a szokásos vallási maszlag.²⁶ Kant ellen gyakran hangzott el a kifogás, hogy amit kizár a tiszta észből, azt visszacsempészi a gyakorlati észbe, és a két „Kritika” ellentmond egymásnak; mi több, a gyakorlati ész önmagának is ellentmond, amikor a halál utáni jutalom ígéretével rehabilitálja az erkölcs anyagi érdekelttségét, az eladdig kárhozottat heteronómiát. Igaz ez? Igen is, nem is. Logikailag valóban van ellentmondás, de ideológiailag még sincs, mert a gyakorlati ész istene — aki egyébként is csak posztulátum, s nem az elméleti megismerés tárgya — *ugyanazt a felemás citoyen-ábrándot, ugyanazt a félszeg rendet és ésszerűséget van hivatva képviselni az etikában, mint a „nembeli” tudat az ismeretelméletben.* Mihelyt az „általános ügy” feledésbe merül, az ismeretelméletből kiesik a „nembeli” tudat, és úrrá lesz a pozitívizmus, az etikából pedig kiesik a jóisten, és úrrá lesz a „halálhoz-mért-lét”.

*

Kant filozófiatörténeti jelentősége abban rejlik, hogy az ő rendszeréből ágaznak el a fejlett kapitalizmus, a hatalmon levő burzsoázia majdani ideológiai áramlatai, jóllehet — illetve éppen azért, mert — a transzcendentális filozófia születésekor Németországban nincs fejlett kapitalizmus, a burzsoázia még csak törleszkedik a hatalomhoz, és a polgári törekvések fennakadnak a megmásíthatatlannak látszó valóság hálóján.

A polgári filozófia három nagy korszakra oszlik. A *klasszikus* korszakban történelmileg a tőkés termelési mód politikai feltételeinek megteremtése és megszilárdítása van napirenden; a *közvetlen apológia* korszaka a hatalmat birtokló burzsoázia szabadversenyes időszakát öleli fel; a *válság* és *dekadencia* korszaka az imperializmus idejére esik. Mindhárom korszak legkülönbözőbb burzsoá irányzatainak közös sajátossága, hogy világképüket — tehát végeredményben az osztály termelési módját —, kimondva vagy kimondatlanul, szándékkal vagy anélkül ontológiává hamisítják, és előbb a feudális, majd a proletár világnézettel szemben úgy tüntetik fel, mintha a dolgok és az ember természeti adottságaiból következnek. Az eszmei osztályharcnak ebben az általános keretében bontakozik ki a polgári filozófia belső megosztottsága, amely az első korszak lezárultával, a tőke uralmának megerősödése után, nagyjából az alábbi tényezőkre vezethető vissza.

A termelőerők társadalmassulása nyomán a bővített újratermelés és a konkurenciaharcban való tájékozódás szükségletei parancsolóan előírják a filozófiai tudatnak, hogy elvetve a meddő spekulációkat, dolgozza ki a gyakorlatilag hasznosítható ismeretek megszerzésének módszerét. Ez a tudat azonban a közösségről leszakadt egyéné, akinek csak addig van — valóságos vagy vélt — hatalma saját viszonyain, amíg citoyenként az új termelési mód és az új osztálydiadalra juttatásának *politikai* feladatán munkálkodik. Amikor a citoyen-feladat nem időszzerű többé, világosan megmutatkozik az elvont „én” kezdettől fogva meglevő kettőssége: egyrészt passzív és tehetetlen a külső viszonyokkal szemben, másrészt abszolút központnak és meghatározó erőnek képzeleli önmagát, hiszen döntéseit és kezdeményezéseit annál személyesebbnek észleli, minél kevésbé ismeri objektív meghatározottságukat.

²⁶ V. ö. I. Kant: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, Drittes Stück.

A társadalmi passzivitásra ítélt elvont egyén — saját véletlen döntéseinek és kiszámíthatatlan külső viszonyainak rabja — alkalmatlan a tárgyi világ általános összefüggéseinek megragadására, és magával a tárggyal sem talál kapcsolatot. Az objektivitás *transzcendenssé* lesz, noha megismerése elodázhatatlan társadalmi szükséglet. Ebből az ellentmondásból keletkezik a *tárgykonstituálás* mesterséges problémaköre. Ha a tudat nem juthat ki önmagából, ha tartalmairól nem derítheti ki, hogy megfelel-e nekik valami valóságos, hogyan lehetnek akkor tárgyi érvényességű ismeretei? Kant a szubjektum aktív szintetizáló tevékenységével próbálja megoldani a fogas kérdést: az érzéki sokféleség az *egyéni* tudattól független általános emberi tudat szükségszerű formáiba rendeződik, s ezzel tárgyi értéket kap, habár az ily módon konstituált tárgy csak jelenség, és felbonthatatlan *korrelációban* van a szubjektummal. Az objektivitást szinonimaként váltja fel a minden szubjektum számára kötelező egyetemes érvény, amely nem a tárgyi összefüggések visszfénye a tudatban, hanem az a priori formákkal operáló általános tudat lenyomata a szemléleti anyagon. Az egyén feletti a priori formák eszméje azonban a citoyen közösségi törekvéseihez kötődik, s amikor a klasszikus citoyen a történelem múzeumába kerül, a valóságnak immár mindenfajta rendezésére képtelen elszigetelt „én” aránylag könnyen felismeri, hogy a kanti módszer a relativizmus változata, mivel függővé teszi a tárgyat az emberi értelem rendező kategóriáitól. A tárgykonstituálás most már azt a követelményt támasztja az objektivitással szemben, hogy immanens létére is legyen transzcendens, a tudattal való korrelációja ellenére is őrizze meg függetlenségét a tudattól.²⁷ Ennek a képtelenségnek a jegyében a pozitivizmus matematikai ponttá, a képzetek vagy „tény-atomok” egyszerű vonatkozási pontjává zsugorítja a szubjektumot, és a tudathoz kötött képzhalmazt, amely az egyén külső megnyilvánulásai — viselkedése vagy nyelve — alapján „tárgyilag” vizsgálható, a tudathoz képest transzcendens objektivitással azonosítja.

Az immanens transzcendencia pozitivistá változata — a tapasztalati megismerés szükségletének és utilitárius korlátozottságának elkerülhetetlen következménye — az „én” tökéletes passzivitását hangsúlyozza, elméleti másaként annak a valóságos helyzetnek, hogy a személyiséget, mihelyt tárgyasul, magukba rántják és izzé-porrá zúzzák eldologiasult társadalmi viszonyai. Ezek a viszonyok azonban nemcsak megbénítják az „ént”, hanem korlátlan szabadságának látszatát is felidézik, amely sehogyan sem egyeztethető össze a tapasztalati megismerés óhatatlanul pozitivistá irányú megoldási kísérleteivel, sőt, általában a tárgyi tevékenységgel. Létrejön a személyiség „autentikus” belső életének és a „Bárki” mechanikus külső világának ellentéte, s a burzsoá filozófia számos dualizmusa — például noumenon és empiria, szabadság és szükségszerűség, kultúra és civilizáció, „nembeliség” és „mindennapiság” szembenállása — nem egyéb, mint ennek az átfogó és kifejtett kettősségnek az előzménye vagy többé-kevésbé módosított alakja. Említettük, hogyan állnak tótágast a dolgok ebben a dualisztikus tükörben: az elvont és lényegében tehetetlen, tárgy nélküli „én” a korlátlan szabadság birtokosaként jelenik meg, a tárgyi tevékenységet végző ember pedig, aki társadalmasuló termelőerőivel úrrá lesz a természetben, a külső szükségszerűség dróton rángatott bábjának tűnik — nem azért, mert a természet valóban engedelmességet kíván tőle, hanem mert minden tárgyi tevékenység, így a természet leigázása is, kiszámíthatatlan történésé alakul át a

²⁷ Az immanens transzcendenciáról és szerepéről lásd „Filozófiai arcképek”, 317 — 337.

társadalmi viszonyok gépezetében. Az elvont egyén szabadsága és tárgyi tevékenysége kizárja egymást. De a gazdasági bázis éppúgy újratermeli a belső szabadság látszatát és elméletét, mint a tárgyelsajátítás prakticista módszereit és elméletét, s e két egyenlő súlyú társadalmi szükséglet harca nyomán kettéágazik a polgári gondolkodás. Egyik ága a *romantikus antropológia* lesz, amely „az ember” helyét keresve „a világban”, az elvont egyén „önmegvalósítását” tűzi ki célul, a másik a *mechanikus pozitívizmus*, amely a *targyelsajátításra* irányítva figyelmét, ugyanezt az egyént passzív vonatkozási ponttá redukálja.

Kant még egyetlen rendszerbe foglalja a tárgyelsajátítás és az „önmegvalósítás” meghasonlott tendenciáit. Erre a dualisztikus szerkezeti vázra épül egész világképe, az ismeretelmélettel és az etikával a tengelyében. Az etika rousseau-i ihletésű, de a tudományok — tehát voltaképpen a termelőerők és a civilizáció — megítélésében Kant erősen elkanyarodik a francia forrástól az angolok felé. Minthogy nem híve a demokratikus kistulajdonosi egyenlőségnek, nincs oka egy elavult termelési eszmény prófétájává szegődni; ellenkezőleg, a polgári fejlődés liberális képviselőjeként a bővített újratermelés korszerű szükségleteinek ad hangot, a *tudományos* ismeretek megalapozására szánva filozófiai munkásságának java részét. Citoyen-hajlamai egyúttal megóvják Hume relativizmusától, és arra késztetik, hogy a *szükségyszerűség* elméleti gyökereit kutassa — megint csak szöges ellentétben Rousseau-val, aki szerint „nem a szabadság szónak nincs semmilyen jelentése, hanem a *szükségyszerűség* szónak”. Rousseau nem rokon-szenvezik különösebben a természettudományokkal, az eszményi társadalom igazgatását pedig a független kistulajdonosoknak minden külső meghatározottságtól mentes szabad akaratára bízta; így hát könnyen lemondhat a *szükség-szerűségről* a szabadság javára, eltüntetve a két mozzanat antinómiáját az első tag kiküszöbölése útján. Kant ellenben, mint a polgári fejlődés követelményeit tolmácsoló német citoyen, sem a természeti *szükségyszerűséget* nem iktathatja ki, nehogy veszendőbe menjenek a természettudományos igényekkel összefonódó antirelativista törekvései, sem az elvont belső szabadságtól nem állhat el, mert társadalmi céljai, amelyeket nincs módja holbachi mintára a külső determinációból levezetni, az „autentikus” erkölcsi személy önmeghatározásává misztifikálódnak. A *szükségyszerűség* a természet jellemzője lesz, a szabadság a noumenális világé, s a kanti filozófia antinomikus szerkezetével visszatér a civilizáció és az erkölcs rousseau-i dualizmusa, de megkövülten, anélkül hogy feloldást remélhetne egy eljövendő eszményi társadalomban.

Rousseau utópikus dialektikája bizonyos szempontból realisabb Kant metafizikájánál. Nemcsak arra világít rá, hogy a civilizáció fejlődése hogyan és milyen körülmények között idéz elő társadalmi hanyatlást, hanem arra is, hogy ennek az állapotnak — a termelőerők és a termelési viszonyok antagonizmusának — a szabadon társult termelők közössége fog véget vetni, megvalósítva a képességek egyenlőtlenségén nyugvó társadalmi egyenlőséget. Más szempontból viszont Kant a realisabb gondolkodó. Félreérthetetlen antidemokratizmusa megmenti a kistermelők társadalmának demokratikus indítékú, de alapjában mégis reakciós rousseau-i utópiájától, amely végeredményben összetöri a „Társadalmi szerződés” dialektikáját, hiszen a tagadott tagadás fokán, az egyenlők társadalmában a kistulajdon uralkodik, ez pedig valójában nemhogy gyarapítani, de megőrizni sem tudja a civilizáció vívmányait. A feudalizmussal egyezkedő Kant ilyen értelemben haladóbb a forradalmár Rousseau-nál.

Rousseau valójában feladja a termelőerők fejlődésének távlatait az egyenlők társadalmára kedvéért, ahol a szabadon társult emberek közösen és tudatosan

ellenőrzik saját viszonyaikat. Kant kiáll a termelőerők — a tudományok — fejlődése mellett, de a viszonyok ellenőrzésére nem lát lehetőséget. Mindkét elképzelésben a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása tükröződik: vagy utópikus társadalmi szabadság a technikai elsajátítás alacsony szintjén, vagy előrelépés a természet elsajátításában a társadalmi szabadság feláldozása árán. A tőke belső dinamikájának megfelelően a második változat fogja megszabni a túlérett polgárság világképét, és Kant ezt a képet vetíti előre az éretlen német polgárság szószólójaként, mert a francia felvilágosítók és az angol liberálisok optimizmusa híján vissza kell vonnia a szabadságot a „tiszta ész” sáncai mögé, ahol közügyből magánügygé, politikai kérdésből az egyén erkölcsi magatartásának kérdésévé válik, zárt belső világot alkotva a természet külső szükségyszerűségével szemben. Hegel, abban bizakodva, hogy Németország bölcs urai önszántukból a polgári korszerűsödés útjára lépnek, egységes dialektikus folyamatba foglalja majd a szabadság és a szükségyszerűség ellentétét; Kant következetesebb polgári eszményeket vall, mint Hegel, de elvitatja tőlük a gyakorlati hatékonyságot, és megtartja az ellentéteket szétválasztottságukban. Ezért lesz éppen ő a csomópont a burzsoá gondolkodás történetében, jóllehet Hegel a csúcspont. A hegeli dialektikát egyedül a proletariátus viheti tovább — a burzsoázia legfeljebb csak visszahajlíthatja Kant szubjektivista metafizikájához, amely a tőkés viszonyok leghívebb ideológiai képmásaként előlegezi dualizmusaival a válság és dekadencia korszakát, a „mindennapi” és az „autentikus” lét, illetve a tárgyi irányultságú pozitivizmus és az „énre” koncentráló antropológia kettészakadását. A két ellentétes tendenciát — a tárgyi érdekeltséget és az „önmegvalósítást” — Kant sem képes ugyan szerves egységbe fogni, de különállásuk ellenére is egyetlen rendszerbe szoríthatja még őket, mert citoyen-eszményei, amelyek egyfelől a törvényszerűség gondolatát sugallják, másfelől — mint gyakorlatilag megvalósíthatatlanok — az emberi tudatra ruházzák a törvényhozó hatalmat, a külső meghatározottságú empirikus szubjektumot is aktív erőközpontnak, a szintetizáló tevékenység forrásának mutatják (nem pusztán matematikai pontnak), s ezzel többé-kevésbé áthidalják a szakadékot közte és az ön-meghatározó erkölcsi szubjektum között. Az utóbbi maga sem a romantikus antropológiák kivételes és rendhagyó egyénisége, hanem a polgári *egyenlőség* letéteményese, akit az erkölcsi törvény arra biztat, hogy cselekvését az *általánosság* kritériumához mérje. Az általánosnak, a törvényszerűnek ez a feltétlen tisztelete határolja el Kant racionális logikájú citoyen-filozófiáját „az egyes bacchanáliájától”, amely később részint a pozitivizmus leplezett, részint az antropológia leplezetlen irracionalizmusában fog kifejeződni.

A FILM: TÜKRÖZÉS ÉS KOMMUNIKÁCIÓ

JÓZSA PÉTER

Az esztétikai alkotásokkal — nálunk talán elsősorban a filmmel — foglalkozó kutatók körében mindinkább tért hódít az a felismerés, hogy a szemiotikai és tágabban a kommunikáció-elméleti megközelítési mód igen jól használható eszközöket, eddig meg nem ragadott összefüggések feltárására alkalmas fogalmi apparátusokat ad a kezünkbe a mű belső szerkezetének, a mű sajátosságait szabályozó törvényszerűségeknek a megértéséhez, a művek sokszor egészen újfajta tipológiájához és ezáltal mélyebb, hitelesebb és egzaktabb megismeréséhez. Egyik fontos tünete ennek a tendenciának az MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpontjának kiadásában megjelent tanulmánygyűjtemény.¹ Sőt, az elmélet fejlődési távlatai már ezen is túlmutatnak: az esztétikai alkotások *hatásmechanizmusát* kutató különféle empirikus szociológiai vizsgálatok eredményeiben a mű bizonyos értelemben *kommunikációs aktusként* jelenik meg. Amikor a kutatás megállapítja, hogy egy mű egy bizonyos társadalmi közegben mit *jelent*, voltaképpen azt tárja fel, hogy specifikus jelek specifikus kombinációja meghatározott feltételek mellett milyen közleményt hordoz — vagyis a *szociológiai* tények értelmezéséhez nélkülözhetetlen eszközként veszi igénybe a *szemiotikai* apparátust és megfordítva, szociológiai értelmet ad *szemiotikai* eszközökkel megállapított összefüggéseknek.²

Itt három tudomány összekapcsolásának, sőt részleges egyesítésének távlatai nyílnak meg. Ez a három tudomány: a visszatükrözéseméletre épülő marxista esztétika, amely az esztétikai alkotást egy adott társadalmi valóság sajátos megismerési módjának és *tükrözésének* tekinti, s akként elemzi; a művészetpszichológia, amelynek tulajdonképpen, végső célja és feladata az esztétikai alkotás — konkrétságában örökösen változó, de feltehetőleg igen stabil általános törvényszerűségek szerint érvényesülő — társadalmi *funkciójának* a tisztázása; végül a szemiotika, amely a társadalomtudományokban eddig bizonyos mértékig hiányzó *egzakt* elemzéshez szükséges újfajta fogalmi apparátust bocsájtja rendelkezésre.

E három tudomány „részleges egyesítésén” konkrétan a következőket

¹ Hoppál Mihály—Szekfü András (szerk.): „A mozgókép szemiotikája”, Budapest 1974.

² A problémát már felvetettük részint elméletileg (lásd Józsa Péter: „A társadalmi tudat kódjai. Strukturális szemiotika és marxista ideológia-elmélet”, Kandidátusi értekezés, Budapest 1973; Józsa Péter: Művészetpszichológia, művelődésszociológia; „Valóság”, 1972/4, 39—56), részint festmények hatására vonatkozó empirikus adatok értelmezésekor (lásd Józsa Péter: Festmények hatása. Adalékok az esztétikai élmény struktúrájához; „Kultúra és közösség”, 1974/1).

értjük. Egyrészt mind az esztétika, mind a művészetszociológia megtartja önállóságát, a szemiotikának pedig vállalnia kell eszköz-, apparátus-szerepét. Hiszen nyilvánvaló, hogy a műnek megvan a maga immanens tartalmi és kifejezésbeli szerkezete, amelyet a kor határoz meg; hogy például Rouault, Chagall vagy Dubuffet művészete nem jöhetett létre a XIX. század első felében; továbbá nyilvánvaló, hogy viszont az immanens esztétikai elemzés révén semmi megbízhatót sem tudhatunk meg a mű társadalmi hatásáról és funkciójáról: ez mindig *külön* elemzés tárgya marad. Másrészt azonban abban a pillanatban, amikor egyfelől a mű hatását jelek, jelrendszerek, *kódok* „vételeznek”, „megfejtési folyamatának” ismerjük fel, másfelől az alkotás folyamatát a szubjektív művészi élmény kifejezésére, társadalmilag érvényes közlelmény kódolására alkalmas jelek termelésének fogjuk fel — ebben a pillanatban az esztétikum társadalmi termelésének és társadalmi működésének kutatása *kommunikáció-kutatássá* válik. Feltevésünk értelmében itt tudományelméletileg egy sajátos dialektikus helyzet alakul ki. Úgy véljük, hogy a közeli években lassanként alakot ölt egy általános társadalmi kommunikáció-elmélet, amelynek révén lehetővé válik, hogy felfedezzünk bizonyos közös alapvető törvényszerűségeket a társadalmi életfolyamat minden olyan szintjén és szegumentumában, amely ilyen vagy olyan értelemben kommunikáció-típusú realitásnak tekinthető, a húsvéti hímestojás népszokásától a mennybe-menetel dogmáján, a nemzeti zászló szimbólumán vagy a kézfogás szokásán át a kibernetikáról szóló irodalomig, a strukturalizmusig és a bűnügyi filmig. *Ebben az értelemben* a szemiotikai apparátust felhasználó esztétikai tudomány és művészetszociológia együttesen ennek az általános kommunikáció-elméletnek *egyik*, ti. az esztétikum társadalmi geneziséét, helyét és funkcióját vizsgáló fejezetévé válik.

De csak ebben az értelemben. A kommunikáció-elmélet által felfedhető általános törvényszerűségek éppen csak az általános törvényszerűségek lesznek, és semmit sem mondhatnak a népszokás, a vallási vagy politikai szimbólum, az udvariassági forma, a tudomány, az ideológia stb. konkrét specifikumáról, arról, hogy konkrét mineműségében, *mint* politikai vagy vallási szimbólumot stb. hogyan termeli ki magából a konkrét társadalom. Nem mondhatják ezt meg az esztétikumról sem. Következésképpen mindezek a „kommunikáció-típusú realitásokat” vizsgáló tudományok — az etnológia, a vallástörténet és vallásszociológia, egyáltalán, a történelem és a szociológia, a tudománytörténet, az ideológia-elmélet, az esztétika, a művészettörténet, a művészetszociológia stb. stb. — *egyszerre* lesznek részei is egy általános kommunikáció-elméletnek és teljesen önálló tudományok is; azaz metodológiájuk mintegy „két emeleten” működik majd: részint az általános kommunikáció-elmélet fogalmaival operálnak, hogy feltárják tárgyuknak ezt az általános aspektusát, részint pedig a tárgyuk specifikumával adekvát, önálló fogalomrendszerekkel. Ez azt jelenti, hogy akár az esztétika, akár a művészetszociológia „szemiotizálása” csupán az itt jelzett általános kommunikáció-elmélet kiépítéséhez vezető út módszertani egyengetése, és ez a „részleges egyesítés” semmiképpen sem jelentheti sem a két tudomány egymásba olvasztását, sem együttes beolvasztásukat valamilyen szemiotikába.

Az alábbiakban semmiképpen sem vállalkozhatunk arra, hogy a problémát a kettő közül akár csak az egyiknek a vonatkozásában is részletesen fejtsük ki. Szeretnénk, ha az olvasó műhelytanulmányunk tekintené cikkünket, amelyben részint az esztétikai alkotás szemiotikus elemzésének általános joga-

sultságával kapcsolatban, részint a filmszemiotika bizonyos módszertani problémáit és lehetőségeit illetően fogalmaztunk meg néhány gondolatot.

Mindenekelőtt tehát meg kell vizsgálnunk az esztétikai alkotás szemiotikus elemzésének *jogosultságát és lehetőségét*, s tisztáznunk, hogy összeegyeztethető-e ez az elemzési mód a marxista tükrözésselmélettel.

Másodszor, szemügyre kell vennünk e szemiotikus elemzés bizonyos elméleti és módszertani *feltételeit*, s ezzel kapcsolatban rá kell mutatni egy bizonyos, a nyugat-európai szemiotikában jelentkező veszélyre, amely gyengítheti ennek a megközelítési módnak a hitelét.

Harmadszor áttekintést adunk néhány jellegzetes filmszemiotikai álláspontokról, végül pedig kifejtjük néhány elképzelésünket a filmszemiotika konkrét irányait illetően.

*

Az első probléma azért merül fel, mert a marxista esztéták egy része körében van bizonyos ellenállás általában mindennemű formális elemzéssel, és ezen belül speciálisan a szemiotikus és strukturális elemzéssel szemben; többen úgy vélik, hogy az ilyenfajta elemzés összeegyeztethetetlen a tükrözésselmélettel és a formális módszerek beengedése alááshatja a marxista esztétikát.

Zoltai Dénes rendkívül élesen veti fel a kérdést: „Leplezetlen nyíltsággal lép előtérbe az Új Kritikában lappangó neopozitivistá tendencia azokban az újabb törekvésekben, amelyek strukturalizmusnak nevezik magukat . . . Az alapadottság most is . . . a mű nyelvi struktúrája, amelyet ezúttal szcientista-analitikus magabiztossággal szinkron jelek magánvaló rendszerének nyilvánítanak: olyan jelrendszernek, amelyet nem genetikusan, kialakulásában és történetiségében, hanem önmagában, immanens ‚működésében’, formalizálható finomszerkezetében lehet és kell adekvát módon . . . interpretálni. . . . Önmagában az a tétel, hogy a mű mint jelek rendszere valamilyen jelentést hordoz, még nem több, mint laposan evidens közhely; mindenféle esztétikai jelentéselmélet ott kezdődik, hogy a mű manifeszt jelei és a jelek hétköznapi jelentése mögött felkutatják a jelek rejtett struktúráját és azt a jelentésbeli mélyréteget, melyet e latens struktúra konstituál. A strukturalista jelentéselmélet sajátossága ebben a tekintetben az, hogy e mélyebb rétegek kiásása során a nyelvi analízis adta határig hatol előre, s ott megáll, a spekulatív-ideologikus rögeszmék világába utalva az esztétikai desifrirozás amaz igényét, hogy a vizsgálat a metaszemiotikai jelrendszer genetikai problematikájára is kiterjedjen, hogy az elemzés azokat a konkrét emberi-lényegbeli tartalmakat is felkutassa, amelyek a latens műszerkezet organizációs elveit, immanens artikuláció-rendjét meghatározzák. Semmi kétség: az objektivizmus programját ez az irányzat csak bizonyos határon belül, a nyelvi anyag struktúratörvényeinek vonatkozásában tekinti magára nézve kötelezőnek. A társadalmi objektívítás, az esztétikum történetileg konkrét nembelisége, a műszerkezetet éltető nem-dologi, hanem emberi-társadalmi tartalmasság ezúttal is zárójelbe kerül: a neopozitivistá analitika zárójelbe.”³

Zoltai Dénes szövegét azért idéztük ilyen hosszan, mert élesen, tömören és magas színvonalon foglalja össze a marxista esztéták egy részének az esztétikum szemiotikus elemzése ellen szóló érvelését. Ez az érvelés a következőket implikálja: 1. a strukturalista (értsd: szemiotikus) esztétika alaptétele,

³ Zoltai Dénes: „Az esztétika rövid története”, Kossuth 1972, 324–325.

hogy ti. a mű — szinkron jelek magánvaló rendszere, laposan evidens köz-hely; 2. a tulajdonképpeni feladat: felkutatni a manifeszt jelek mögött a jelek rejtett struktúráját és az általa konstituált jelentésbeli mélyréteget; 3. a szemiotikus esztétika ezt elmulasztja, mert megáll a nyelvi analízis adta határnál; 4. *holott* tovább kellene mennie a jelrendszer genezisének problematikájához, a műszerkezetet determináló emberi-lényegbeli tartalmakhoz.

Elöljáróban hadd szögezzük le, hogy Zoltai tulajdonképpen két mulasztással vádolja a „strukturálisizmust” (csak szövegében nem választja el a kettőt elég világosan): ti. *a*) hogy megáll a nyelvi analízis határánál és nem tárja fel a latens jelentés-struktúrát; *b*) hogy nem tárja fel a mű társadalmi determinációját és konkrét emberi-lényegbeli tartalmát.

Vegyük sorra ezeket az érveket. Lehet, hogy a jelrendszer gondolata csakis ugyan „laposan evidens közhely”, de akkor a közhelyeknek abba a fajtájába tartozik, amelyek annak hatnak, *miután kimondták* őket, s felmerül a probléma, miért nem mondta ki senki *ezt* a közhelyet Vlagyimír Proppig és Bahytynig, majd hosszú szünet után Lévi-Straussig és Roland Barthes-ig. De számunkra itt egyelőre az a lényeges, hogy Zoltai nem azt mondja, hogy a jelrendszer gondolata „hamis”, hanem hogy „evidens”. Ezt ne feledjük el a továbbiakban.

Zoltai szerint a szemiotikusok megállnak a nyelvi analízis határánál és nem kutatják fel a rejtett jelstruktúrákat, a rejtett jelentésrendszert. Ez az állítás nem állja meg a helyét. Hogy ezt belássuk, csak egy pillantást kell vetni Kristeva, Greimas, Metz, Meyer Schapiro, Sol Worth, Solin Alexandrescu és mások munkásságára.⁴ Ám itt is felhívjuk a figyelmet Zoltai kifogásának tulajdonképpeni értelmére: a szemiotikusoknak azt veti a szemére, ha tárgyilag tévesen is, hogy nem csinálják *elég jól a szemiotikát*.

Zoltai érvei közül egyébként még hiányzik is egy: némelyik szemiotikusnak, például, mint látni fogjuk, Kristevának az a tényleges hibája, hogy el-tüntetik az esztétikum specificitását.

Marad a negyedik érv, az, hogy a szemiotika figyelmen kívül hagyja az esztétikum geneziséét (sőt, olykor, tesszük mi hozzá, specificitását is), valamint történetileg konkrét nembeli tartalmát.

Ezekután Zoltai álláspontját véleményünk szerint a következő kijelentésre redukálhatjuk: a művészetszemiotika *lehetséges* ugyan, *valamit* feltárhat

⁴ Kristeva, Julie: „Szémeiótiké. Recherches pour une sémanalyse”, Párizs 1969; ugyanó: „La révolution du langage poétique”, Párizs 1973; Greimas, A. J.: „Sémantique structurale”, Párizs 1966; ugyanó: The relationship between structural linguistics and poetics; „Internat. Soc. Sc. J.” UNESCO. XIX (1967), 8—16; ugyanó: „Du sens. Essais sémiotiques”, Párizs 1970; Metz, Christian: „Essais sur la signification du cinéma”, Párizs 1968; ugyanó: Approche structurale du cinéma. Niveaux de codification. Forme et contenu. Université Catholique de Louvain. 1969, Sokszy; ugyanó: „Az elbeszélő film mondattana” (La grande syntagmatique du film narratif); Hankiss Elemér (szerk): „Strukturalizmus”, 1, Európa, 225—232; ugyanó: Entretien sur la sémiologie du cinéma (interjú); „Semiotica” IV (1971), 1, 1—30; ugyanó: Methodological Propositions for the Analysis of Film; „Screen”. XIV (1973), 1—2, (Spring-Summer), 89—101; Schapiro, Meyer: On Some Problems in the Semiotics of Visual Art: Field and Vehicle in Image-Signs; „Semiotica”. I (1969), 3, 223—242; Worth, Sol: The Development of a Semiotic of Film; „Semiotica”. I (1969), 3, 282—321; Alexandrescu, Sorin: A Project in the Semiotic Analysis of the Characters in William Faulkner’s Work; „Semiotica”. IV (1971), 1, 37—51; Rastier, François: „Essais de sémiotique discursive”, Párizs 1973; Coquet, Jean-Claude: „Sémiotique littéraire. Contribution à l’analyse sémiotique du discours”, Párizs 1973 stb. stb.

a műből, de a végeredmény mindenképpen hamis lesz, mert a szemiotika elvileg nem férhet hozzá a műalkotásnak mint olyannak a tulajdonképpeni lényegéhez.

Nézzük meg, hogy Uszpenskij szovjet kutató hogyan határozza meg a művészetszemiotika *lehetőségét*: „A műalkotás felfogható olyan szimbólumokból álló szövegnek, amelyekbe mindenki belevetíti a maga tartalmát . . . Jelentésen az ehhez vagy ahhoz a szimbólumhoz kapcsolódó asszociációk és képzetek sorát érthetjük. A jelentést általában reverzibilis fordítási műveletek invariánsaként határozzák meg (C. Shannon). Jelen esetben a művészi szimbólumokat fordítják le asszociációk és elvont képzetek sorára (. . . például Lessingnél a Laokoon-példa esetében . . .) . . . a Művészet tehát mind folyamatában, mind eredményében szemiotikai kutatás tárgya lehet. Jeleknek egy bizonyos együttese tartalmat sugall a művésznek. Részben formális szabályok szerint (a normához igazodva és attól eltérve) szervezi meg őket; az eredmény szimbólumok egymásutánja, melyeket a néző a maga tartalmával tölt meg (s az csak részben esik egybe a művész vagy a másik néző tartalmával) . . .”⁵

S Lekomcev a szemiotikus esztétika *szükségességéről*: „Egyfelől az esztétikának, másfelől a művészettörténetnek s az alkotás és az észlelés pszichológiájának objektív fejlődése egységes empirikus tudomány megteremtését tűzi napirendre. Mint minden empirikus tudománynak, az esztétikának a *feladatai* is kettős jellegűek: egyrészt logikusan át kell *gondolni* a meglévő tényeket; másrészt keresni kell az új tényeket és verifikálni a megfelelő hipotéziseket.”⁶

Az 1962-ben lezajlott moszkvai szimpozium előadás-téziseit tartalmazó kiadvány előszava rámutat: „A művészeti jelrendszerek különösen alkalmas anyagot kínálnak a különböző modellezési szintek közötti viszonyok kutatására. A szépirodalom, a zene és a film területén a formális szintek szemiotikai elemzésének úttörői szovjet kutatók voltak, a „formalista iskola” képviselői, valamint Eisenstein és más szovjet művészetelméletiek . . .”⁷

Ha igaz az, hogy a műalkotás (és egy életmű vagy egy korszak művészete stb.) jelek rendszere (és igaz, mert emberi közlemény, mert kommunikáció), akkor ennyiben kód, s ahhoz, hogy a kódolt közleményt megértsük, elemezni kell a kódot. Ha a szemiotikus esztétika *lehetséges*, akkor *szükséges*.

Zoltainak tökéletesen igaza van abban, hogy bármilyen szemiotikus teljesítmény neopozitivistá ideológiai fegyverré válik abban a pillanatban, mielőtt nem mutatja fel a saját határait, és nem a mű megértéséhez szolgáló *bevezetésnek*, nem a kód felfejtésének tekinti magát, hanem úgy tesz, mintha ezzel elintézte volna a műalkotás teljes problematikáját.

Senkinek sem jut eszébe a nyelvészeket azzal vádolni, hogy amikor csak a nyelv formális és szinkron tulajdonságait elemzik, ezzel megakadályozzák azoknak a tartalmaknak a vizsgálatát, amelyeket egy adott társadalomban a nyelvet használó emberek közölnek egymással. A szemiotikusok (mutatis

⁵ Uszpenskij, B. A.: O szemiotike iszkussztva; „Szimpozium po sztruktornomu izucsenyiju znakovih szisztyem”, Moszkva 1962, 125—128.

⁶ Lekomcev, J. K.: Izobrazityelnoje iszkussztvo i szemiotika; „Szimpozium po sztruktornomu izucsenyiju znakovih szisztyem”, Moszkva 1962, 123—125.

⁷ Előszó a „Szimpozium po sztruktornomu izucsenyiju znakovih szisztyem” c. kötethez, Moszkva 1962, 5., 6—7.

mutandis⁸) az esztétikum nyelvészei, s ha különféle csakugyan érvényesülő ideológiai konstellációk hatása alatt azzal az igénnyel lépnek fel, hogy kiszajátítsák az esztétikai elemzést, erre rámutatni és ezt korrigálni még módszertani problémát sem okoz. Igaz az, hogy a szemiotikának *elvileg* meg kell maradnia a formális jelelemzés határai között, s így nem férhet hozzá a műnek sem a geneziséhez, sem nembeli tartalmához, de nem igaz az, hogy a szemiotikai műveletet *elvileg* ne lehetne összekapcsolni a tükrözéselméleten alapuló materialista esztétikával.

A marxista esztétika tárgyát jelenleg érvényes alakjában sem kizárólag a mű társadalmi-történeti genezise és tartalma alkotja. Éppen ellenkezőleg: Lukács életműve és a marxista esztétika egész története többek között nem más, mint harc ama vulgarizátorok ellen, akik csak ezt akarták csinálni és nem voltak hajlandók elismerni a forma elemzésének jogosultságát és szükségességét. Zoltai ebben az összefüggésben megemlíti az újkritikai törekvések „racionális magvát”, „módszertani szempontból kritikailag hasznosítható elemét”: „Ha például a dráma és a regény interpretációjában hangsúlyozzák, hogy a szöveg pusztán időbeli ‚lefolyása’ mögött az előre- és visszautalások bonyolult hálózata rejlik, s az ilyen illúziórendszer visszatérő nyelvi-képzleti modelleket, mintegy térszerű, egyfajta síkban elhelyezhető ‚mintákat’ (pattern) előfeltételez, akkor a nyelvi elemzés itt éppenséggel a műszerkezet műfajilag sajátos felépítésére figyelmeztet . . .”⁹ stb.

De ha a marxista esztétikában helye van a forma elemzésének, éppen azért, mert a forma az esztétikumnak szerves, inherens, objektív és főleg kitüntetett tulajdonsága, akkor miért ne volna helye benne a szemiotikus elemzésnek is, ha egyszer a szemiózis az esztétikumnak szintén szerves, inherens, objektív és főleg kitüntetett tulajdonsága? S ha a történeti-nembeli aspektust össze lehet kapcsolni a formai-szerkezeti aspektussal, akkor össze lehet kapcsolni a jelszerkezeti aspektussal is.

*

Természetesen (és most ezzel áttérünk a bevezetőben jelzett második problémára) minderről csak akkor lehet szó, ha a szemiotika felismeri és elismeri az általa elemzett szövegek specificitását, például az esztétikumét. Vannak ugyanis szemiotikusok, akik szerint a szemiotikus elemzésben az esztétikum sajátossága *feloldódik*, megszűnik. Így például Kristeva szerint: „A szemiotika számára az irodalom nem létezik. Nem létezik olyan beszéd (parole) gyanánt, mint a többi, és még kevésbé esztétikai objektum gyanánt. Az irodalom *sajátos szemiotikai praxis*, melynek előnye, hogy másoknál jobban megragadhatóvá teszi az értelem (sens)-termelésnek azt a problematikáját, amelyet az új szemiotika felvet, s csak annyiban érdekes, amennyiben a (kodifikált és denotatív beszéddel (parole) foglalkozó) normatív nyelvészet tárgyára való redukálhatatlanságában vesszük szemügyre . . .” Az e program keretében előállítandó szemiotikai modellek „. . . a *társadalmi szöveg*hez fordulnak — ama társadalmi praxisokhoz, melyeknek az ‚irodalom’ itt csupán

⁸ A különbség többek között ott van, hogy a *nyelvi formát a beszéd tartalmai* közvetlenül nem determinálják, az esztétikai formát viszont a forma fejlődésének immanens törvényei és a közlendő tartalmak *együtt generálják*, így itt a helyzet sokkal bonyolultabb; ehhez nem fér kétség.

⁹ Zoltai Dénes, i. m. 323—324.

egyik valorizálatlan változata lesz —, azért, hogy megannyi folyamatban levő transzformációs és termelő aktusként gondolják el őket”.¹⁰

(Csak zárójelben: hogyan, miben redukálhatatlan az értelem irodalmi típusú termelése a mindennapi beszédre, ha nem esztétikai mineműségében? ha egyszer *sajátos praxis*, akkor miben áll ez a sajátossága, ha nem esztéticitásában?)

Sőt, Kristeva egyenesen igazolni látszik a marxista esztétikának a szemiotikával szemben gyanakvó képviselőit: „Akkor, amikor a tudomány nyelvészeti alapon megközelíthető *szemiotikai praxisok* gyanánt veszi szemügyre a *társadalmi struktúrákat*, marxista perspektívában a jel fogalma nyomban értelmetlenné válik. Megjelennek az ellentmondások egyfelől a szemiotikai eljárás, másfelől amaz okoskodási mód között, amely az idealizmus (!) és a hegeli teleológia örököse. A szemiotikai praxisok nem-tudományos felfogásmódjának maradványai egy olyan úgynevezett marxista megközelítés leple alatt élnek tovább, amely a „művészeteket” továbbra is elidegenült, azaz nem termelő, hanem expresszív vagy illusztratív tereknek tekinti. Amikor ez a felfogás szembetalálkozik a szemiotikával, elkerülhetetlenül megjelennek a feloldhatatlanul értelmetlen mozzanatok (contresens).”¹¹

Ami Kristeva radikálisan elutasító álláspontját illeti, egy rövid pillanatra úgy tűnhet, mintha egyszerűen értelmetlenséget írna; hiszen minden szemiotikus, köztük ő is *tudja* — és *gyakorolja* ezt a tudást —, hogy a különböző specifikus „szövegek” jelrendszerei is specifikusak, és ezért specifikus követelményeket támasztanak az elemzéssel szemben. Bárhonnan vegye is a szemiotikus a modellt — az információelméletből, a kibernetikából, a topológiából, a nyelvészetből, a matematikai logikából vagy egy másik szemiotikus elemzésből —, mindig tudja, hogy ez csak *modell*, amelyet csak bizonyos határok között, per analogiam alkalmazhat. Nem véletlen, hogy aránylag hamar kialakultak a különböző szemiotikai ágak. Aki ért a gesztusokhoz, nem feltétlenül ért a filmhez vagy a közmondásokhoz és megfordítva. De akkor miért tagadja Kristeva az esztétikum specificitását?

¹⁰ Kristeva, Julie, i. m. 40., 42.

¹¹ Uo. 50. A nyilván meglepett olvasó tájékoztatására: Kristeva a marxista társadalomszemlélet *materializmusát* nevezi itt *idealizmusnak*, ti. azt, hogy a jelenségeket elsődlegesen a szubsztanciális determináció síkján közelíti meg, és a művészi alkotásban valamilyen mögöttes realitás *kifejeződését* látja, ahelyett, hogy önmagában, „szövegeként” közelítené meg, kizárólag mint „jelentéssel bíró illeszkedések komplexumát”. (Uo.) Nyilvánvalóan helyesen állapítja meg a „tisztá” szemiotikus elemzés és a marxista determinatív magyarázat közvetlen episztemológiai összeegyeztethetetlenségét, de ebből nem azt a következtetést vonja le, hogy fel kell számolni a szemiotika önállóságát és megfelelő episztemológiai transzformációk segítségével a társadalom-magyarázat szolgálatába állítani, hanem elveti a determinatív magyarázatot („idealizmus”, „teleológia”), s a „tisztá” szemiotikát minősíti a „valódi” marxista eljárásnak, ti. abban az értelemben, hogy csakis így tárható fel a „szöveg” titka, a sajátos — Kristeva által lényegileg mitizált — „értelmettermelő” folyamat. Kristeva azóta kénytelen volt túllépni ezen a felemás állásponton. A „materialista szemiotika” követelése nem maradhatott szóvirág: ezt a programot konkretizálni kellett. Csakhogy, s ez a fentiek felől nézve nem véletlen, Kristeva az egész „Tel Quel” csoporttal együtt a kiutat nem a termelési mód értelmében felfogott praxiskategóriához való visszatérésben, a „szövegnek” az össztársadalmi praxisból való eredeztetésében találta meg, hanem a *pszichoanalízisban*: a „genotextus” (a mögöttes, rejtett, generáló szöveg) és a „fenotextus” (a megjelenő, manifeszt, generált szöveg) ellentmondásában nem társadalmi lét és társadalmi tudat, hanem tudattalan és ego ellentmondása fejeződik ki.

Ennek (részben) valóban ideológiai — neopozitivistá, szcientista — okai vannak. Kristeva osztja a szemiotikusok egy részének azt az illúzióját, hogy a szemiotikus elemzés az elemzett „szöveg” teljes megismerését nyújtja. Ez az álláspont azonban megköveteli, hogy a tárgy minden nem-szemiotikus, szemiotikán kívüli megközelítését kiiktassák, fölöslegesnek nyilvánítsák.

Mármost a dolog úgy áll, hogy a tárgy specificitását a szemiotikán belülről definiálni nem lehet. Az olvasó számára az eddigiekből világos kell hogy legyen, hogy a szemiotikának per definitionem *egyszerűen nem áll módjában megállapítani az általa elemzett „szöveg” ontológiai mineműségét.* Annak megállapításához, hogy esztétikumról van szó, igénybe kell venni az esztétikum mineműségére és milyenségére vonatkozó, szemiotikán kívüli tudást; ugyanígy szemiotikán kívüli kritériumok segítségével állapítjuk meg, hogy minden-napi érintkezéssel, rítussal, mítosszal, az életfolyamat zökkenőmentességét technikai értelemben biztosító kommunikációval stb. stb. van dolgunk.

A szemiotika tehát csak annyiban határozhatja meg tárgyát, amennyiben rámutat egy „szövegre” s ezt körülhatárolja mint korpuszt. De hogy ez a korpusz *mi*, azt nem mondhatja meg: ahhoz szemiotikán *kívüli* tudást kell igénybe vennie. Következésképpen az olyan szemiotika, amelyik a szemiotikán kívüli tudást nemlétezőnek vagy fölöslegesnek, vagy a szemiotika által meghaladandónak, abban feloldódónak nyilvánította, szükségszerűen elvileg képtelenné válik arra, hogy meghatározza tárgyát, annak specificitását. Ezért keletkezik Kristeva számára az a látszat — miközben apparátusát igen hajlékonyan s olykor kitűnő elemzések keretében igazítja hozzá a mindenkori vizsgált esztétikum követelményeihez —, mintha az esztétikum megszűnnék a szemiozsisban.

*

Térjünk át a film problémájára.

A filmművészet „nyelv nélküli nyelvezet (langage)” — mondja Metz.¹² „A filmkép . . . szegényes kódú gazdag üzenet . . . szegényes rendszerű gazdag szöveg.”¹³

Nem lehetséges azonban, hogy az ilyen megfogalmazások csak „metaforák”? Hiszen például Merleau-Ponty, amint arra maga Metz utal, kifejtette, hogy egy filmképsor az élet látványa, ezért értelmét saját magában hordja, s a jelölő nemigen különül el a jelölttől: „A művészet öröme az, hogy megmutathatja, hogyan jelöli valami saját magát.”

Ha azonban most eltekintünk a filmnek minden más lehetőségétől és csak a „fikció-filmet” tartjuk szem előtt,¹⁴ eleve nyilvánvaló, hogy Merleau-Ponty téved: a fikció-film képsora eleve nem az élet látványa, hanem egy fikció látványa, s ha egyelőre figyelmen kívül hagyunk mindent, ami specifikusan filmi, akkor is kézenfekvő, hogy a fikció-film képsorainak szükvenciája szük-süképpen alá van vetve a *narráció*, a költött elbeszélés bizonyos egészen általános törvényeinek. S ha igaz az, hogy a fikció-film narráció,¹⁵ akkor ezen az első legáltalánosabb szinten ugyanúgy *kódozva* kell lennie, mint bármely esztétikai narrációnak.

¹² Metz, Christian, i. m.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

Idetartoznak azok a kritériumok, amelyekről a mi civilizációnkban bármely cselekményes, történetet elbeszélő esztétikum „szomorú”, „keserű”, „tragikus”, „magasztos”, „derűs”, „groteszk”, „vidám” stb.¹⁶ Idetartozik az, hogy minden ilyen esztétikumnak van egy (vagy több, de nagyon kevés) *hőse*, akik a befogadó számára az érzelmi-intellektuális azonosulás vagy szem-befordulás pólusát, góciát alkotják. Ez annyira hozzátartozik a kódhoz (vagyis a befogadó *szemében* az esztétikum lényegi szerkezetéhez), hogy hiánya esetén a befogadó egyszerűen nem ismeri ki magát az illető esztétikum világában. Ha a film vagy regény stb. közleményét nem egy vagy egy-két figura *sorsa* hordozza, ha nem egy vagy egy-két emberi személyiség válik az érzelmek katalizátorává, akkor nincs fogózó, támpont — értelmetlen az egész. *Mit kíván tőlem ez a film*, ha nem azt, hogy szorongjak X. Y. sorsáért, hogy saját magamat helyettesítve be a helyzetébe, átéljem a kudarcait vagy sikereit?¹⁷

Ugyancsak a narráció kód-szintjéhez tartoznak a film mindazon tulajdonságai, amelyek biztosítják a néző ama követelményének kielégítését, hogy felismerhető legyen a cselekmény *típusa* („western”, „krimi”, „karrier-történet”, „társadalomkritika”, „háború és következményei”, „szerelem”, „zsáner” stb. stb.). Az a néző, aki úgy vetődött be a moziba, hogy nem tudja, mit fog látni, már a legelső kockák után teljesen félreismerhetetlen (egyéb-ként részben már a filmspecifikus kódba átnyúló) jelekből tudja megállapítani, hogy mivel van dolga.¹⁸

Ami most a kód-fogalomnak a filmre mint specifikus jelenségre való eg-zakt alkalmazását illeti, a probléma, ha szabad így mondani, egyelőre telje-

¹⁶ Itt tulajdonképpen kettős kódról van szó: egyrészt az esztétikai termék meghatározott fajta jelek meghatározott kombinációja, amely a (lényegében társadalmilag meghatározott) *típusú* befogadókból meghatározott fajta reakciót vált ki; másrészt a befogadók ezt a reakciójukat egy az esztétikum minősítéséhez mindenkor rendelkezésre álló *szókinccsel* kódolják. E kód társadalmilag érvényes összefüggérendszerit kell meg-ragadni, hogy megkapjuk azt az arkhimedészi pontot, ahonnan kiindulva az esztétikum társadalmi hatásmechanizmusai felderíthetők. Ez irányban folynak a konkrét vizsgálatok (lásd Józsa Péter: A filmélmény szociológiájához; „Filmkultúra”, 1972/3, 77—81).

¹⁷ A Népművelési Intézetnél folyó filmszociológiai vizsgálatban feltettük a válaszolóknak egy-egy filmmel kapcsolatban azt a kérdést, hogy melyik szereplő volt a legrokonszenvesebb. Hat filmmel folytattuk a vizsgálatot („Hamu és gyémánt”, „Kifulladásig”, „Kopár sziget”, „Biciklitolvajok”, „Szegénylegények”, „A tűzön nincs átkelés”). Összességükben a válaszolók a „Szegénylegények” kivételével mindegyik filmnél egy, két, maximum négy figurát jelöltek meg a legrokonszenvesebbnek, de úgy, hogy még a legnagyobb szórásnál is (a „Hamu és gyémánt”-nál) a szavazatoknak nem kevesebb, mint 50%-a esett *egy bizonyos* figurára (ti. Maciekra), — vagyis még itt is volt statisztikusan érvényesülő *identifikációs centrum*. Ezzel szemben a „Szegénylegények”-nél a válaszolók jelentős része egyáltalán nem is felelt erre a kérdésre, s emellett a minta egészében 12 figura között oszlott meg (szinte egyenletesen) a „legrokonszenvesebb” szavazat! Ez az egyetlen tény is mutatja már, hogy a „Szegénylegények” struktúrája, esztétikai kódja eltér a hagyományostól. Az eredmény feltehetőleg ugyanilyen vagy még markánsabb lenne, ha a többi Jancsó-filmmel is elvégeznénk ezt a próbát. Véleményünk szerint itt rejlik az egyik legfontosabb oka annak, hogy a mozilátogatók jelentős része egyelőre értetlenül áll szemben Jancsó filmjeivel. Az esztétikumnak az ő szemükben, az általuk megszokott *kód* szerinti elemi kritériuma hiányzik belőlük.

¹⁸ Szintén az említett vizsgálatban, Godard „Kifulladásig” c. filmjénél mutatkozott meg igen kézzelfoghatóan, mennyire megnehezíti a néző számára a film megértését, ha ezt nem „tisztázzák” a számára: Godard ebben a filmben az ellentmondásos és meglehetősen problematikus közleményt a kalandfilm és a krimi stíluslemeinek vastag rétegei alá rejti, s a nézőknek egy számottevő része ezzel nem tudott mit kezdeni.

sen „folyékony” állapotban van. Maga Metz a filmszemiotika alapvetésének számító idézett tanulmány-gyűjteményében eredetileg a film öt „kodifikációs szintjét” határozta meg: 1. az elemi vizuális észlelés elvont kereteinek rendszere (tér, alak—háttér komplexum stb.); 2. a felismerhető vizuális és akusztikai reáliák rendszere (tárgyak, emberek, zajok, zene); 3. a felismert reáliákhoz fűződő — kulturálisan (értsd: társadalmilag) determinált — konnotációk és szimbolizmusok rendszere; 4. a nagy narratív struktúrák nem filmspecifikus, hanem az európai „cselekményes” esztétikumban általánosan érvényesülő rendszere (ezt láttuk az imént); 5. a tisztán filmművészeti megjelenítő és kompozíciós rendszerek (a plán, a kameramozgatás, a megvilágítás, a vágás stb.).

Metz az említett könyvben azután végig ennek az ötödik szintnek a kód-funkcióit, közleményhordozó lehetőségeit elemzi a szemiotikai fogalomrendszer segítségével (centrális fogalma e tekintetben a szintagma).¹⁹

A probléma lezáratlanságát azonban jól mutatja Metznek egy 1970-ben kelt nyilatkozata, amelyet az olvasó engedelmével részletesebben idézünk, mert a mi kérdésünk szempontjából is lényeges. Metz megemlíti Garroni olasz szerző „Szemiotika és esztétika” című könyvét, s megállapítja, hogy az a problémák önkritikára átgondolására készítette, mert az ő eredeti álláspontján túllépve éles különbséget tesz „nyelvezet” és „kód” között. Ma már, folytatja, „úgy látom, hogy nyelvzetnek” egy olyan egységet nevezhetünk, amely a *kifejezés anyagának* (Hjelmslev) terminusaiban, vagy, ahogyan Barthes mondja az *Éléments de sémiologie*-ban, a „tipikus jel” terminusaiban definiálódik. Az irodalmi nyelvzet azoknak a közleményeknek az összessége, melyeknek kifejezés-anyaga az írás (mindenekelőtt a fizikai értelemben); a filmi nyelvzet szintén bizonyos, kifejezés-anyagukban azonos közleményeknek (messages) az összessége . . . A „nyelvezet” tehát az észlelési tapasztalatban közvetlenül megragadható technikai-szenzoros egység, melynek szokásos társadalmi osztályozásai a „film”, a „festészet”, „a mozdulat” stb.

Ezzel szemben a kód tisztán *logikai és relacionális** együttes, amelyet csak az elemző konstruálhat meg, s amely nem az anyagon, hanem a *FORMÁN* alapul, úgy, ahogyan Hjelmslev értelmezte ezt a szót (= a tartalom formája + a kifejezés formája); valamely kód a kommutabilitásnak, jelentést-hordozó differencialításoknak a mezeje. *Egy és ugyanabban a nyelvzetben tehát több kód lehetséges, és megfordítva, egyetlen kód megnyilvánulhat több különböző nyelvzetben . . . **

Garroni szerint egyébként . . . csak a nyelvzetek specifikusak, a kódok nem: a filmben kizárólag különféle kódok bizonyos fajta kombinációja a specifikus, semmi más . . .

Én ezzel nem értenék teljesen egyet . . . Kétségtől igaz ugyan, hogy a *filmekben működő* kódok jó része ettől még nem *filmspecifikus* kód: a film tele van kollektív képzetekkel, ideológiákkal, más művészetektől kölcsönzött formákkal, az adott kultúra minden rendű és rangú szimbolizmusával. A film azonban ezen felül a saját külön kódjait is kikovácsolja . . .”, mert van-

¹⁹ A magyar olvasó Metz egyik fontos cikkét, amely röviden összegezi ez irányban elért legfontosabb eredményeit és rögzíti a főbb kategóriákat, a „Strukturalizmus” c. antológiában találja meg („Az elbeszélő film mondattana”). Egyébként mindaz, amit Metz a „tiszta filmművészeti eszközök rendszerének” fogalma alatt egyesít, a lényeg tekintve azonos azzal, amit Biró Yvette „a film formanyelvének” nevez (lásd Biró Yvette: „A film formanyelve”, Gondolat 1964).

nak a formálásnak bizonyos módjai (hosszú lista lenne felsorolni őket), amelyekre kizárólag a film képes.²⁰

Az eddigiekből számunkra a következő gondolatok a lényegesek: a film *kódolt* közlemény (kódja jeleknek „logikai és relacionális együttese”); a film kódja többszintű, pontosabban, a film *több kódot* alkalmaz; ezek egy része *filmspecifikus*, csak a filmben mint különös „beszéd-formában” lehetséges, más részük viszont *nem filmspecifikus*; a nem filmspecifikus kódok is két nagy részre oszthatók, ti. az illető kultúra (társadalom) *általánosan érvényesülő esztétikai kódjaira és valamennyi egyébre*.

A kód társadalmi funkció. Kód annyiban létezik, amennyiben valaki dekódolja. Ha „a világ mindaz, aminek esete fennáll”,²¹ s a (logikai értelemben vett) „*események*” száma végtelen, akkor bármely kommunikációban, amikor a feladó informálni akarja a címzettet mindazokról az eseményekről, amelyeknek esete az adott kontextusban fennáll, ugyanolyan végtelen számú jellel kellene rendelkeznie, ami azt jelentené, hogy kommunikáció csak akkor jöhetne létre, ha mind a feladó, mind a címzett megszámlálta volna a végtelent — vagyis nem jöhetne létre. Ezt a problémát oldja meg a kód. E funkció legtisztább metaforája a betűírás: 22 vonal-ábrával bármely konkrét nyelv több száz fonémáját s e fonémáknak végtelen sok kombinációját lehet kódolni.

A kód azok számára fungál, akik ismerik.²² Ezen az alapon működik a film kódrendszere is. Így az „általános esztétikai kódnak” és a „szűkebb esztétikai kódnak” az az elsődleges és nélkülözhetetlen funkciója, hogy az azt ismerő moziközönség megértse a pusztán cselekményt, mind az események egymásra következésének szűkebb, mind a film hangulatának, érzelmi tartalmának, a szereplők jellemének, szándékainak, sorsának tágabb értelmében. A „szűkebb esztétikai kódnak” ez a funkciója a filmnél nagyon világosan megfigyelhető, mert a filmművészet bizonyos sajátos meghatározásai folytán, hol lassabban, hol gyorsabban, de állandóan változik, s emiatt a moziközönség a filmkód forradalmasodásának egy-egy periódusában értetlenül áll szemben a legmodernebb filmekkel, úgy érzi, hogy kirántották a hóna alól a mankót.²³ Ennek az egyszerre művészettörténeti és szociológiai problémának az elemzésébe itt nem mehetünk bele; számunkra most csak annyi az érdekes, hogy az esztétikai kódnak ez a két szintje magát a cselekményt, magát a konkrét egyedi filmet kódolja az adott mindenkori közönség számára a maga (definiált határok között) általános érvényű „grammatikájával”.

A filmspecifikus kód jó példája a jeleknek az a standard kombinációja (a vágás, a ritmus, a plán, nem utolsósorban a hangvágás), amely a kommersz-film nézőjében kialakította azt a rutint, hogy pontosan felismerje például a „veszélyes”, „fenyegető”, „baljós” helyzeteket.²⁴

A nem filmspecifikus kód egyik válfaja az „általános ideológiai kód”. Ez

²⁰ Metz, Christian (—Raymond Bellour): Entretien sur la sémiologie du cinéma (Interjú); „Semiotica”. IV (1971), 1, 17—18. A csillaggal jelölt helyeken kiemelés tőlem — J. P.

²¹ Wittgenstein, Ludwig: „Logikai-filozófiai értekezés”, Akadémiai Kiadó 1963, 113.

²² Metz szellemesen jegyzi meg, hogy az esztéták egy időben azt gondolták, „hogy a filmet szintaxisa miatt értjük meg, pedig a film szintaxisát csak azért értjük meg, mert megértettük a filmet, és csak akkor értjük meg a szintaxisát, amikor a filmet megértettük” („Essais sur la signification du cinéma”).

²³ Lásd Józsa Péter: Gondolatok az „Égi bárány”-ról; „Valóság”, 1971/9, 66—79.

²⁴ E kód egyik működési esetének részletes leírását lásd Józsa Péter: A filmélmény szociológiájához; „Filmkultúra”, 1972/3, 77—81.

— a standardizált alakok, ill. szituációk, történetek szintjén — reprodukálja az illető társadalom (ill. a film által megszólaló társadalmi osztály, csoport) értékrendszerét, ideológiai doktrínáját. Idetartozik a hollywoodi filmben a „good-bad girl”;²⁵ a fehérhajú családanya „valahol Connecticutban”; a két világháború közötti francia zsánerfilm „züllött, de jobb napokat látott” emberroncsa; a hatvanas évek magyar filmjeinek útjavesztett vagy útját kereső negyvenes értelmiségije stb. stb. Azok a szociálpszichológiai vizsgálatok és tartalom-elemzések, amelyek a különböző országok lakosságában élő „nemzeti sztereotípiákra” nézve vonnak le következtetéseket abból, ahogyan egy-egy ország filmjeiben más nemzetek képviselőit ábrázolják, jelzik, hogy ez a kód-szint milyen típusú információt tartalmaz az elemző számára.

Ha az „esztétikai kódok” a cselekményt mint szekvenciát és mint struktúrát kódolják, azaz tulajdonképpen a „szintaktikai szinten” szolgálják a film megértését, akkor az „ideológiai kódot” éppen ezért nevezhetjük így, mert valamilyen — bizonyos mértékig, többé vagy kevésbé *sztereotíp* — ideológiai tartalmat, közleményt kódol — szintén bizonyos mértékig, többé vagy kevésbé — azonnal érthető módon, vagyis a „szemantikai szinten” működik. Vagyis az általános érvényű „ideológiai kód” ugyanúgy a filmen belül működik, ugyanúgy a konkrét, egyedi film „vételét” szolgálja, mint az „esztétikai kódok”.

Itt van azonban a „filmbeszédnek”, a „szövegnek” az a szintje, amit a francia irodalom „récit”-nek, azaz *elbeszélésnek* nevez; más szóval a „story”, a cselekmény, a mese, az alaptananyag, amely a közleményt hordozza és amely a formában realizálódik, az, amiért az emberek bemennek a moziba (mert nem kétséges, hogy civilizációnkban a mozi a mese-„hallgatásnak” valamilyen egészen ősi funkcióját tölti be). Ehhez a *kódhoz* tartozik a hollywoodi filmben a western-történet, a karrier-történet, a vezérigazgató—gépirólanő történet, a frontharcos-feleség történet; a francia és angol kalandfilmben a ragyogó életű, de nyomorúságosan pusztuló kalóz története; a gyermektörténet stb. stb. Ezzel a szinttel összefüggésben a kódrendszer dialektikájának egyik fontos mozzanatára szeretnénk rámutatni.

Ugyanazon „szöveg” különböző kódjai *nem ekvivalensek* abban az értelemben, hogy nem mind „ugyanannak” a kódja, ill. ugyanaz, ami az egyik aspektusban kód, „kódolva van” a másik aspektusban.

Mit kódol *maga a cselekmény*? És kinek? Amennyiben közönségen kizárólag a konkrét, egyedi film befogadóját, a konkrét egyszeri vetítés alkalmával a moziban jelenlevők együttesét értjük, annyiban az ő számára a cselekmény egésze semmit sem *kódol*: itt a cselekmény maga az információ tartalma, maga a közlemény. Az, hogy a cselekmény mit kódol, akkor tisztázható, ha tételezni tudunk olyan *címzettet*, akinek a számára kódolhat valamit. Ki lehet az a címzett, akit a cselekmény mint kód, mint jel informál valami másról, ami mögötte rejlik? Az, aki hátrább lép a filmtől, aki magát az egyedi filmet mint jelenséget észleli és szemléli, mint a filmgyártás jelenségét, mint a szórakoztatóipar jelenségét, mint kulturális, mint szociológiai jelenséget stb. Korántsem kell tudományos megfigyelőnek lennie. A feltételt az is kielégíti, aki „közönség-szinten” maradva, egyszerűen összehasonlítja az éppen látott filmet más filmekkel, aki „vígjátékokról” vagy „kalandfilmekről”, vagy „az angol”, „a lengyel”, „az olasz”

²⁵ Wolfenstein, Martha-Nathan Leites: The good-bad girl; Rosenberg, B.—D. M. White (eds.): „Mass Culture. The Popular Arts in America”, New York—London 1966, 294—307.

filmről, vagy ennek vagy annak a korszaknak, vagy ennek vagy annak a rendezőnek a filmjeiről beszél oly módon, hogy az összehasonlításban, párhuzamban, általánosításban szerepe van a cselekmény-struktúra bizonyos visszatérő eleminek, jellegzetességeinek. Abban a pillanatban, amikor az illető ebből az általánosításból következtetéseket von le a megfelelő filmek bizonyos lényegesnek látott jellemzőire, hangulatára, tartalmára, esztétikai, filmtörténeti, ideológiai helyére nézve stb., a cselekménystruktúrának azok az általánosított mozzanatai, amelyek a következtetésekhez egyebek között alapul szolgáltak, a felmutatott közös mélyebb jellemzők *jelévé, kódjává* váltak a számára. Más szavakkal, *a cselekmény mint kód nem magát az egyedi filmet kódolja, hanem a filmek bizonyos vonulatában rendszeresen visszatérő elemei által a filmek e vonulatának bizonyos lényegi jellemzőit.*

Látjuk tehát, hogy a cselekmény az egyik aspektusban a *kódolt* (az esztétikai és az ideológiai kódokban), a másik aspektusban pedig maga a *kód*. Ez a két aspektus abban különbözik egymástól, hogy az első esetben egy (vagy több) általános érvényű kód valamely konkrét, egyszeri „szöveg” leolvasását szolgálja, a másik esetben viszont maga ez a konkrét szöveg jelenik meg egy nála általánosabb valaminek, egy őt magát is magába foglaló *rendszernek* a leolvasását szolgáló kód egyedi megnyilatkozásaként. Az „esemény” tehát (az egyedi film) leolvasható egyrészt esemény-mivoltában, a jelek ama rendszere által, amelyekben megjelenik, másrészt maga is jel mint események átfogóbb rendszerének részmegnyilvánulása. Az „esemény” egyszerre „olvasmány” és „betű”.

Természetesen, ha — mint láttuk — a kód mindig *valakinek a számára* az, akkor minden azon múlik, hogy az olvasó számára a „kaszkádnak” melyik vízszintes szövegmetsete van „előtte levő” szöveggként adva, vagy megfordítva, hogy melyik szövegmetsethez van egy adott kontextusban olvasó adva. Általánosabban úgy is fogalmazhatnánk, hogy minden adott olvasó számára van egy szövegmetset, amelyen *túl* a szöveg már nincs számára adva.

*

Mielőtt áttérünk annak a kérdésnek a vizsgálatára, hogy hogyan jelenik meg az esztétikumban a „homológ-metaforikus” kód — mint nem filmspecifikus, és pedig általános kulturális kód —, tekintsünk még át egészen röviden néhány filmszemiotikai álláspontot.

Sol Worth a filmet nem *kódok hierarchiájának* fogja fel, hanem egyetlen szintagmatikus információ-áramlásnak, amely az egyes képek (az ő terminológiájában „kép-jelek” vagy „vidémák”) egymásutánjából áll. Álláspontja a mi szempontunkból azért érdekes, mert már a jel, a kód fogalmába felveszi kritériumként annak érthetőségét, vagyis magába a filmszemiotikába beépíti már a filmközlemény „szociológiai megérkezésének” problémáját. Általunk idézett tanulmányának programját a következőkben határozza meg: „1. Olyan folyamatként írni le a filmet, amely magába foglalja a filmcsinálót, magát a filmet és a filmnézőt. Ez a leírás nagymértékben veszi igénybe a kommunikáció és az esztétika fogalmait. 2. Ennek megfelelően úgy definiálni a filmkommunikációt, hogy összefüggésbe hozzuk ezt a folyamatot néhány mai pszichológiai, antropológiai, esztétikai és nyelvészeti kutatási iránnyal. 3. Szemügyre venni a film-kommunikációban működő jeleket vagy egységeket. 4. Tisztázni azt a kérdést, hogy a film mennyiben nyelvezet...” És lejjebb: „Azt mondhatjuk, hogy a film annyira

ban kommunikál, amennyiben nézője a jelekből kikövetkezteti azt, amit készítője velük közölni akar.”²⁶

Genkin szovjet kutató még inkább a film immanens struktúrájának („a film-elemek külső topológiájának”) és a néző pszichológiai reagálási struktúrájának („a film-elemek belső topológiájának”) egybevetésére kívánja alapozni a szemiotikai megközelítést.²⁷

Bizet francia marxista elismeri a film strukturális, szemiotikai megközelítésének jogosultságát annyiban, amennyiben az Barthes különböző fejtegetései értelmében radikálisan leveti magáról a *nyelvészeti modell* szolgálai követésének maradványait s a jelegyüttesek *konnotativitását* helyezi az elemzés középpontjába. Éppen emiatt azonban elutasítja Metz irányát, aki szerinte túl mereven ragaszkodik a nyelvészeti formulákhoz. Eltekintve most attól, hogy ez nem egészen igazságos, mert a konnotativitás elemzéséhez le kell írni jelölő és jelölt viszonyának azokat az elemi rendszereit, amelyek Metz elemi „filmspecifikus jeleiben” valósulnak meg (s egyetlen ponton sem okoz nehézséget, hogy ez az elemzés a film *esztétikájává* táguljon, amit Bizet tulajdonképpen követel, s aminek a jelenlétére Metznél ő maga is rámutat),²⁸ — némi jogosultsága kétségkívül van a bíráltnak, de iránya véleményünk szerint egybeesik Metz fentebb idézett önkritikájával.

Hadd idézzük e helyt Bizet-nek a mi egész kérdésfeltevésünk szempontjából igen figyelemreméltó passzusát: „Általában a strukturalizmus igénybevétele mindig nagyon gyümölcsöző lesz az esztéta számára. Egy Lévi-Strauss „formalizmusa”, amelyet sokszor támadtak anélkül, hogy felfogták volna az értelmét és megvizsgálták volna termékeit, segítségünkre kell hogy legyen abban, hogy szem előtt tartsunk néhány alapelvet, amelynek feltétlenül meg kell előznie minden művészetkutatást... A filmi ábrázolás annyiban biztosítja az ábrázoltnak *valódiságát* ... amennyiben a filmi logika megteremti e valóznak lehetőségét, valószínűségét, hihetőségét, vagyis *igazságát*... Kétségtelenül nehezen boldogulhatnánk a struktúra fogalma nélkül... Hátra volna egy igen érdekes munka, nevezetesen feltárni, hogy az általunk idézett szemiológusok mit kölcsönöztek munkáikban a marxistáktól. E tekintetben például pótolhatatlan volna Henri Wallon pszichológiai hozzájárulása. Elsősorban arra gondolunk, ahogyan „A cselekvéstől a gondolkodásig” c. tanulmányában²⁹ megkülönbözteti a jelzést, az indexet, a szimbólumot és a jelet.”³⁰

Egy másik tanulmányában egyébként maga Metz figyelmeztet arra, hogy a jelölő és jelölt dimenzióját semmiképpen sem szabad összekeverni a forma és tartalom dimenziójával, vagyis hogy egyrészt jelölő és jelölt viszonya *nem esztétikai viszony*, másrészt, éppen ezért, *nem helyettesíti* az esztétikai elemzést, a forma — tartalom viszony elemzését.³¹

*

²⁶ Worth, Sol: The Development of a Semiotic of Film; „Semiotica”. I (1969), 3, 282—321. Az idézett helyek 284., 289.

²⁷ Genkin, Sz. J.: Isszledovanyije elementov kinojazika; „Szimpozium po sztrukturalnomu izucsenyiju znakovih szisztyem”, Moszkva 1962, 129—131.

²⁸ Bizet, Jacques-André: Les structuralistes, la notion de structure et l'esthétique du film; „La Pensée. Revue du rationalisme moderne”, 1968/137 (Janvier—Février), 38—50. Az idézett hely 48.

²⁹ Magyarul lásd Mérei Ferenc összefoglaló ismertetését; Wallon, Henri: „Válogatott tanulmányok”, Gondolat 1971, 134—155.

³⁰ Bizet, Jacques-André: Les structuralistes, la notion de structure et l'esthétique du film; „La Pensée”, 1968/137, 49—50.

³¹ Metz, Christian: Approche structurale du cinéma. Niveaux de codification. Forme

A filmszemiotika, de egyáltalán, az egész modern művészetet elemző szemiotika számára külön problémát jelent, hogy korunk művészetének van egy sajátos kód-szintje, amely nem az európai értelemben vett esztétikum formavilágában dolgozódott ki, hanem az emberi társadalom őstörténetében, a mitikus gondolkodás világában gyökerezik. A világ észlelésének, értelmezésének, szellemi rendezésének arról a módjáról van szó, amelyet véleményünk szerint első ízben Claude Lévi-Straussnak sikerült tisztán körülhatárolnia a mitikus gondolkodásban. Ő ezt „preteórikus gondolkodásnak”, a „konkrétum logikájának”, „vad gondolkodásnak” nevezi. Lévi-Strauss munkásságát elemző könyvünkben mi ezt a „homológ-metaforikus kód” fogalmában általánosítottuk,³² s kimutattuk, hogy e kód különböző elemei a nemzeti társadalom felbomlása és a fogalmi gondolkodás kialakulása után is megmaradtak a kultúra különböző szféráiban, sőt ma is élnek, részben a mindennapi gondolkodás bizonyos síkjain, részben a csoportos viselkedés és a mindennapi érintkezés szokás- és ritus-rendszereiben, újabban pedig megjelennek a művészetben is.

Itt most nem áll módunkban ennek a kódtípusnak a részletes jellemzése, csak felsorolhatjuk elemzésünk által feltárt hét alaptulajdonságát: a jelek „anyaga” tökéletesen meghatározatlan, bármilyen élettény, bármilyen materialitás alkalmas lehet arra, hogy jelként működjék; a jelrendszer szándékolatlan, vagyis a jelként fungáló viselkedés, megnyilvánulás, „szöveg” *nem jelként* konstituálódik, *nem azért, hogy* jelrendszerül szolgáljon, hanem közvetlenül önérvényű élettények rendszerével van dolgunk; a jelölő mintegy elrejtja a jelöltet, a jelentés diffúz, megfoghatatlan, s mind maguknak az életténynek a részesei, mind a megfigyelő számára közvetlenül mindig csak a jelölő látható; a jelek jel-funkciója tudattalanul jött létre és érvényesül; e „jelek minden egyes konkrét rendszere igen erősen sztereotipizált; a szóban forgó jel azáltal látja el funkcióját, hogy homológ metafora, abban az értelemben, hogy a jelölő a jelölt valamely dimenziójának deszubsztancializált struktúráját reprodukálja, mégpedig képileg; végül az ilyen jelrendszer a „barkácsolás logikájával” (Lévi-Strauss) jön létre, vagyis úgy, hogy a rendszert konstituáló „tudattalan társadalmi tudat” mintegy az éppen kéznél levő, foszlányszerű elemekből és kombinációikból ad hoc módon, találomra illeszti össze a jelek együtteseit.

A problémát az okozza, hogy — ugyancsak említett munkánkban kifejtett feltevésünk értelmében — az európai esztétikum hagyományos, uralkodó kódja a „metonym” típusú kód. Véleményünk szerint az I. világháború után kezdődött meg a „homológ-metaforikus” kódnak az esztétikumba való behatolása, elsősorban a festészetben és a filmben, s ilyen nevek jelzik, mint Picasso, Chagall, Rouault, Kandinszkij, nálunk — később — Vajda Lajos, Bálint Endre, Barcsay, Kondor, Papp Oszkár, a szobrászatban Henry Moore és Amerigo Tot; ill. — a filmben — Eizenstein, Chaplin, Buster Keaton, később Resnais, Fellini, Kawalerowicz, Munk, Jancsó. Az irodalomban is megfigyelhetők ilyen folyama-

et contenu. Université catholique de Louvain. 1969. soksz. 12–15. — Nem térünk itt ki a két legfontosabb „alkotói álláspontra”, Eizenstein, ill. Pasolini elméletére. A filmszemiotika a két nagy rendező elméleteit olyan ősforrásnak tekinti, amelyek utat törtek a filmszemiotika fogalomrendszerének és metodikájának kialakulása számára, s igyekeznek magába olvasztani mindazt, ami elméleteikben helytálló, maradandó, sőt még ma is inspiratív. Egyébként jó összefoglalást ad a filmszemiotika problematikájáról, ill. történetéről Horányi Özséb („Filmszemiotikai vizsgálódások”, kézirat, soksz.) és Szeffü András („A filmszemiotikáról és az „egynemű közeg” filmszemiotikai értelmezéséről”, kézirat, soksz.).

³² Józsa Péter: „Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika”, Kossuth. Sajtó alatt.

tok, Joyce-nál, Aldous Huxley-nál, Jean Gionónál, Kafkánál, Bulgakovnál, Schwarz-Bartnál, nálunk Juhász Ferenc költészetében, nemkülönben Mándy Ivánnál. Ezt a felsorolást itt most még igazolni sem áll módunkban,³³ csak érzékeltetni szeretnénk, hogy viszonylag általános érvényű tendenciáról van szó, melynek gyökereit — ez elméletileg nyilvánvaló — a kapitalizmus általános válságában, a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenet megkezdődésében, s az emberi gondolkodás ezt kísérő válságában, a tökéletesen újfajta problémákra és megrázkódtatásokra tökéletesen újfajta megoldásokat kutató törekvésében kell keresni. Emellett valószínű, hogy sajátos, esztétikumon belüli folyamat is lejátszódik. A film különösen alkalmas ennek a kódtípusnak a kidolgozására, mert a filmkép mindig *közvetlen egyedi realitás* és mégis, éppen ez az egyediség kelti az *általánosság* képzetét. Metz egyik gondolatát továbbfejlesztve, azt mondhatjuk, hogy a fénykép (és tegyük hozzá: a realista festmény) időben lezárt: egy sétáló embert ábrázoló fénykép (vagy festmény) látványát így fogalmazzuk meg magunkban: „ezt a sétáló embert lefényképezték (lefestették)”. Ezzel szemben a filmképen ez az ember *most sétál*. Minthogy pedig *tudom (s ez a tudás az összes eddigi adatok szerint benne van a filmnézés élményében)*, hogy a filmet holnap is és száz év múlva is levetíthetik, vagyis ez az ember *örökké sétálni fog*, míg a világ világ, a filmkép a sétáló embert ábrázolja szemben a fényképpel, amely *egy* sétáló embert mutat. A film idődimenziója elvileg már tartalmazza a „homológ-metaforikus” kód lehetőségét (a némafilm egyébként alaposan élt is ezzel a lehetőséggel). Mármost igen valószínű, hogy a filmnek ez a látás- és ábrázolásmódja visszahatott a képzőművészetre és az irodalomra, s így az történhetett, hogy a valósághoz való viszony, az egész gondolkodásmód és ezen belül az egész esztétikai ábrázolásmód társadalmilag determinált általános válságának *talaján* bizonyos specifikus, esztétikumon *belüli* folyamatok hoznak létre az első világháború óta különböző feltételek mellett olyan életműveket, amelyek nem a hagyományos „metonym”, hanem a „homológ-metaforikus” kód jegyében szerveződnek. Ezt a fejtegetésünket természetesen korántsem tekintjük válasznak a felvetett kérdésre, csupán jelezni kívántuk, hogy véleményünk szerint körülbelül miről lehet itt szó.

Egyébként az alapvetően determináns társadalmi folyamatoknak az esztétikum-specifikus fejlemények általi közvetítettsége is viszonylagos. Így például meggyőződésünk, hogy Jancsó (és az életmű alakulásában nyilvánvalóan elsőrendű szerepet játszó forgatókönyvíró, Hernádi Gyula) esetében közvetlen meghatározó szerepe van a *társadalminak*: annak, hogy e két alkotó „homológ-metaforikus” kódban gondolkodik, egy bizonyos magyar társadalmi réteg, megközelítően az 1915 és 1935 között született, részben munkás-paraszt származású, s részben már a negyvenes évek elejétől aktívan, a demokráciáért és a szocializmusért politizáló értelmiség történelem- és jelenélményében keresendő az okai.

*

Befejezésül néhány szót arról, miért nem válhat a szemiotikus elemzés soha semmilyen értelemben a tükrözélmélet „konkurensévé”, sőt a hagyományos értelemben vett immanens esztétikai elemzés „konkurensévé” sem. Ha például

³³ Barthes hivatkozása szerint (Barthes, Roland: *Éléments de sémiologie*; „Communications”, 1964/4, 91—135; idézett hely 115—116) Jakobson is (Jakobson, Roman: *Deux aspects du langage et deux types d'aphasie*; „Temps modernes”, 1962/188 (Janvier), 853) nagyjából ilyen értelemben tekinti metaforikusnak a szürrealista festészetet, Chaplin filmjeit, és ide sorolja a szimbolista költészetet is.

egy Jancsó-filmeken elvégzett részleges strukturális elemzés révén³⁴ e filmek kód-rendszerének azt az alaptulajdonságát kaptuk eredményül, hogy bennük a mindennapi cselekvés bizonyos kiemelt, sztandardizált és sztereotipizált „banalitásai” közvetlenül általános jel-értékkel bírnak, *közvetlenül reprezentálják* általánosan konkrét történeti erők általánosan konkrét viszonylatait — ezzel a filmeket még csak értelmezhetővé tettük, de nem értelmeztük. Nem fejtettük fel e filmeknek sem általános, sem specifikus esztétikai struktúráját; a kameramozgatástól a színészmozgatáson át az olyan jellemzőkig, mint a cselekményfolyamat egyszálúsága, az ábrázolás szaggatottsága, a tragikus, a lírai, az elégikus elemek vegyülése, vagy például a komponálás általunk másutt kimutatott általános dichotom szerkezete.³⁵

Főleg azonban nem értelmeztük e filmek közleményét, s nem tisztáztuk, hogy ez a mondanivaló, ez az épülő életmű a maga egészében milyen áramlatok és törekvések kifejezője; s nem utolsósorban: nemcsak mondanivalójában, ideológiai minemiségében, hanem esztétikai minemiségében is hogyan fakad a magyar társadalom fejlődésének jelenlegi problematikájából. Nevezetesen: milyen lehetőségek és milyen kényszerek, milyen korlátok és milyen késztetések termelték, csiholták ki a mai magyar filmnek ebben a vonulatában ezt a „kvázi-allegorikus” ábrázolásmódot — azt a szemléletet és nyelvezetet, amelynek specifikumát elemzésünk segítségével megragadni próbáltuk.

Nincs művészet általában, csak konkrét művek és életművek vannak. S a konkrét művészet konkrét társadalom önmegismerése és önkifejezése. Minél jelentékenyebb egy életmű, létezése annál kevésbé véletlen, tehát annál *mélyebben* gyökerezik az őt létrehozó társadalom belső ellentmondásosságában, önmagával való, önmagát alakító küzdelmében, annál kevésbé valamiféle esztétikai arabeszk, csipkés tajték a társadalmi életfolyamat felszínén, hanem annál inkább tükrözi konkrét éppenilyenségében mély szükségszerűséggel a társadalmi egész konstellációját.

Nyilvánvaló, hogy a felsorolt feladatok — részint a filmesztétika szakfogalmainak, „ágazati apparátusának”, részint a kommunikáció-elmélet apparátusának igénybevételével — csak a társadalmi tudat marxista elméletének és ezen belül a marxista esztétikának mint a tükrözésemélet speciális ágának talaján végezhető el. De ismételten szeretnénk leszögezni, hogy ez a marxista tudatelméleti elemzés nem lehetséges a *formális elemzés eszközeinek* igénybevétele, a műalkotás különböző szintű kódjainak rögzítése nélkül.

Nem lehetséges azért, mert a társadalmi tudat kommunikáció alakjában van jelen, s a kommunikáció létezési módja a kód. Nem létezik olyan kommunikáció, amely nincs kódolva, hiszen, amint arra már rámutattunk a kódolatlan kommunikáció magának a valóságnak a másodszori előállítását jelentené. Minthogy pedig a társadalmi tudat valamely megnyilvánulásának *értelmezése* nem más, mint az illető közleménynek valamilyen másik vonatkoztatási rendszerben való *átírása* és a rendszer kritériumaihoz való viszonyítása, ezért valamely szöveg bármilyen értelmezése annak dekódolását, helyesebben átkódolását jelenti, tehát feltételezi kódjának ismeretét. Különösen vonatkozik ez arra az esetre, amikor esztétikumot kell fogalmilag értelmezni.

³⁴ Józsa Péter: „A társadalmi tudat kódjai. Strukturális szemiotika és marxista ideológia-elmélet”, Kandidátusi értekezés, Budapest 1973.

³⁵ Józsa Péter: Gondolatok az „Egi bárány”-ról; „Valóság”, 1971/9, 66—79.

BEVEZETÉS LUKÁCS GYÖRGY ESZTÉTIKÁJÁBA II.*

N. TERTULIAN

Az első, kiadatlan „Esz­tétika” kéziratának, vagy a néhány évvel később publikált „Logos”-beli szövegnek összevetése a marxista esztétikai rendszerrel, mely 1963-ban jelent meg „Az esztétikum sajátossága” címmel, valósággal kivételes helyzetet teremt a kutató számára az esztéika és a filozófiai gondolkodás összefüggéseinek vizsgálatához. A fiatalkori szövegek felfedezése és újraértékelése természetesen együtt jár azzal a meglepetéssel, hogy fölfedte az alapvető folytonosságot a kezdeti esztétikai nézetek és a végső, kidolgozott rendszer között. Elegendő talán annyit megemlítenünk, hogy az alkotási folyamat fenomenológiája — mint olyan folyamaté, mely az „egész ember” mindennapi gyakorlatából indul ki egészen az alkotásig mint az „ember egészének” megvalósulásáig — csaknem szószerint megtalálható az 1912–1914-es kéziratában éppúgy, mint az öt évtizeddel később megjelent műben. És bár előbbi megállapításunk egészében helytálló, mégis ki kell jelentenünk, hogy azok a sarkalatos változások, amelyek az idők folyamán a gondolkodó filozófiai nézeteiben végbementek, odavezettek, hogy elveit gyökeresen átformálja és a kezdeti korszak tételeit mérőben más összefüggésekbe állítsa. Tanulmányunk célja az, hogy elsősorban azokat az alapvető módosulásokat vizsgálja, melyek felfogásában az esztétikum szubjektum—objektum viszonyát illetően bekövetkeztek. Lukács álláspontja ebben a vonatkozásban lényeges változásokon megy át. Kant és esztétikai nézetei mint gyötrő, folytonosan kísértő elemek térnek vissza minduntalan elméleti alapvetésében. Bármennyi új és eredeti gondolati elemet tartalmaznak is Lukács fiatalkori esztétikai szövegei, valójában Kant és az újkantianizmus fogalmi szférájában mozognak, mind a heidelbergi korszak kéziratában, de főképp a „Logos”-ban közölt önálló részben, ahol az esztétikumot a logikával és az etikával összevetve határozza meg az intrakategoriális elemzés segítségével, az objektív valóság formátlan anyagként jelenik meg vagy mint pusztá elindulási alap. A végső nagy „Esz­tétiká”-ban viszont, kiszabadulva az intrakategoriális vizsgálati módszer szorításából, ellentétes módszerű tételezésben világítja meg a kérdéseket, túljutva a kezdeti korszak kantianizmusának ritkított levegőrétegen és ultrateoretikusságán, olyan grandiózus elméleti építményt alkot, melynek materialista genetikus ontológia az alapja, s amelyben a maga mélységében és lényegiségében feltárt objektív valóság jut uralkodó szerephez.

Vizsgáljuk meg például a fiatal Lukács esztétikájának fő tételét, azt hogy a művészet „nyugvó egyensúlyt” (*ein ruhenden Gleichgewicht*) teremt a szubjektum és objektum között a műalkotásban, melynek értelme az élménynek mint

* A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle” 1973/1–2. számában. — Szerk.

élménynek a beteljesítése. Akkoriban minden figyelmét arra központosította, hogy minél szigorúbban elhatárolja egymástól az esztétikum és a logikum (az elméleti), valamint az etikum szféráját. A művészet sajátossága egyet jelentett számára azzal a feladattal, hogy a teljes valóságot a szubjektum terminusaiba ültesse át. Ezekután könnyebben megértjük, milyen jelentős lépést tett előre Lukács az objektivitás és a filozófiai realizmus irányába akkor, amikor a pusztán szubjektív ízlésítéletek szintjéről (kanti tétel) áttette vizsgálódásait a *műalkotások* létrejöttének a kutatására és a szubjektum—objektum folytonos kölcsönhatásainak a földerítésére. Ám egyidejűleg arra is gondja volt, hogy hangsúlyozza az esztétikai tárgy autonómiáját (önmagában elégséges jellegét): a műalkotásét, és hogy azt kizárólagosan egy szubjektum léte határozza meg. „Logos”-beli tanulmányában felrója Kantnak, hogy nem számol a mű kettős tulajdonságának „csodájával”. (1. 8. l.) Kant tételét, mely határozottan szembeállítja az elméleti megismerés eredményeinek *objektív egyetemességét* az esztétikai tevékenység produktumainak *szubjektív egyetemességével*, Lukács teljes mértékben elfogadta. A „Logos”-ban megjelent szöveg szerzője csaknem programszerűen jelentette ki a következőket: „Az *ítélőerő kritikája kiindulópontja minden olyan kérdés megoldásának, mely az esztétikum szférájába tartozik... az esztétikának egyetlen feladata van, az, hogy megvilágítsa és végiggondolja mindazt, mely kimondatlanul benne van.*” (Uo.) Lukács következetesen érvényesítette azt a kanti tételt, hogy az esztétikai élvezet egyetemessége a meghatározás *szubjektív* jellegében keresendő. Talán megdöbbenő és paradox látni azt a tudóst, aki később a művészetet mint *mimézist* alapozta meg elméletileg, mennyi hévvel és elszántsággal védelmezi a művészet autonómiáját minden olyan beavatkozástól, mely a *tárgy* egyeduralmi igényével lépne föl. Egy percig sem kétséges, hogy a „Logos” tanulmányírója számára a tudattól független objektív valóságnak semmiféle kényszerítő ereje nem volt az esztétikum szférájának kijelölésében. Az elméleti (logikai) szféra elkülönítésében az esztétikaitól lényegében a kanti bizonyítás szellemével azonos célokat tűzött maga elé: az elméleti igazságok objektív egyetemességet kényszerítenek ki, egyetemességük objektíve egyetemes ontológiai sajátosságaikban gyökereznek, érvényességük személytelen és túl van a szubjektivitáson. Lukács elméleti erőfeszítése azonban arra irányult, hogy bebizonyítsa: az esztétikai tárgy egyetemessége korántsem az *önmagában létező tárgy* ilyen egyetemes érvényű sajátosságainak újratermeléséből adódik, hanem abból, hogy a tárgynak megfelelnek-e az alanyként felfogott szubjektum törekvései és vágyai. Megfogalmazása egyértelmű: az *önmagában létező tárgy* (az objektív valóság) csupán indítéka vagy katalizátora a szubjektum pulziónak és mozgásainak (*es nur als Veranlassung gebrauchenden Kräften des Subjekts zugesprochen*). E művészet „transzcendens alapjaként” Lukács a „*tárgytól teljesen függetlenül létező* élményimmanenciát” jelölte meg. (11. l.) Így egyértelműen nyilvánvaló, hogy Lukács gondolkodását nem a kanti szubjektív idealizmus filozófiai álláspontjához való hűség határozta meg, hanem inkább egy erős esztétikai gond és az a törekvés, hogy minden eszközzel biztosítsa a művészet autonómiáját a többi tudatformák között. Tiltakozott minden olyan zavartkeltő mozzanat ellen, mely az esztétikai elmélkedést összekeverné az *elméletivel* (mely sajátosan az értelem kategóriáival megy végbe) s ez abból a félelemből táplálkozott, hogy a zavar veszélyeztetné a műalkotásnak mint *önmagában zárt teljességnek* autark jellegét. Lukács itt olyan elméleti fegyvertényt hajt végre, mely lenyűgözően hasonló a Benedetto Croceéhoz. Bár egyetértett a kanti kritikával, mely az esztétikum és logikum bármilyen fajta összezagyválása ellen

irányult, a kanti álláspontot mégis kizárólag negatívnak minősítette és elégtelennek ahhoz, hogy az esztétikum alapelvét hatékonyan meg lehessen vele határozni. Azt veti Kant szemére, hogy „Az ítélőerő kritikájá”-nak a szerzője alapján véve nem fogad el az objektivitás alkotó egyetemes elveként mást, mint a fogalmiságét, és nem is sejtí, hogy a *tárgynak* van egy *szubjektív* jellegű egyetemes alkotó formája. A „Logos”-ban megjelent szövegben Lukács elfogadja a szépség kanti tételét, mint „fogalom nélküli” élvezeti tárgytét, de „szigorúan negatív” álláspontnak minősíti (14. l.), s ezzel igyekszik szembeállítani az esztétikai szféra egy *pozitív* alkotóelvét. Emlékezzünk csak vissza! Benedetto Croce hasonló értelemben kifogásolja „Az ítélőerő kritikájá”-t, amellet, hogy a legnagyobb elismeréssel adózik szerzőjének és a művet az esztétikatörténet fordulatóának minősíti: a szépség kanti értelmezése „negatív és általános”, bár ez korántsem csökkenti óriási heurisztikus szerepét. Croce sajnálkozik amiatt, hogy Kantnak nem sikerült szépségfelfogását Vico zseniális elméletével párosítania, aki az önálló „logica della fantasia” („a logika fantáziájának”) létét vallja. („Ultimi saggi”, 39.) Lukács korai esztétikájának pozitív elve, amire már többször hivatkoztunk, az, hogy szerinte az esztétikai tárgy olyan tárgy, amely az átélés követelményeinek és parancsainak megfelelően alakul ki, a szubjektivitás egy önmagával való harmonikus állapotának (formai megfelelés) megteremtésére irányuló törekvései testesülnek meg benne. Lukács túlhaladta Kantot akkor, amikor a fő hangsúlyt a szubjektív egyetemeséget kifejező önálló *tárgy* megalkotására tette. Azoknak, akik ismerik Lukács későbbi esztétikai nézeteinek fejlődését, talán meglepő az az észrevételünk, hogy a „Logos”-ban publikált tanulmány szerzője sokkal következetesebben védte a szépség szférájának autonómiáját, mint maga Immanuel Kant. Valóban Lukács esztétikai nézetei fejlődésének egyik legbonyolultabb problémája előtt állunk, különösen, ha fő tételünk fényében vizsgáljuk: az egyidejűleg létező azonosság és nemazonosság fiatalkori esztétikája és a marxista esztétikai rendszer között. A „Logos” szövegében Lukács lelkesen fogadta el a kanti „érdeknélküliség” elméletét (a híres „Interesselosigkei”) mint az esztétikai magatartás konstituens attributumát, ám autonomista buzgóságában felrótta Kantnak, hogy ebben a vonatkozásban is egy inkább *esztétikán túli*, természetére nézve *etikai* ösztönzésre hallgat. Lukács célba vette a „függő szépség” (*pulchritudo adhaerens*) kanti elméletét is, mely egy a tárgyra vonatkozó kontemplatív fogalmat tétel fel a „szabad szépséggel” (*pulchritudo vaga*) ellentétben, mely nem tartalmaz semmilyen fogalmi elemet. Lukács hasonló biztossággal és szilárdan vonta meg az éles határvonalat az esztétikai tevékenység és a szellem más tevékenységi szférája között. Biztosságnak az a meggyőződés az alapja, hogy fölfedezte az esztétikai szféra pozitív formáló elvét. Minthogy az esztétikai tárgy egyetlen értelme az volt, hogy ösztönözze és mozgósítsa a szubjektivitás belső erőt, egyensúlyt és megfelelést hozzon létre köztük és a tárgy között, valamint önmaguk között, mindaz, mely egy ilyen „reine Erlebnisimmanenz” (tisza élményimmanencia) transzcendálását határozná meg, kiűzetett az esztétikum szférájából. A műalkotás autark és önmagában zárt jellege Lukácsnál nem pusztán formális elvként alakult ki, hanem ontológiai fogantatása volt: a műben jelenvaló „világ” minden olyan meghatározódását, mely a tisza élményt a „megfelelő tárgyon” kívülre utalná, szükségszerűen kiutasította az esztétikum szférájából (még egy fogalomhoz való viszonyítás is, mely az elmélet zónájába utalná vagy akár az erkölcsi érdekhez való viszony, mely az etikum szférájához kapcsolná).

„...Az érdeknélküliség ténye végső soron nem jelent semmi mást, mint az élő szubjektum (*des erlebenden Subjekts*) törekvését a tiszta élménynek megfelelő tárgyra” — írta Lukács a „Logos”-ban megjelent tanulmányában. (15.) Eltökéltége látszólag arra utalhatna, hogy az esztétikum önállóságáról szóló szilárd álláspontjában elsősorban Kant bizonytalankodásai és következetlenségei ellen fordul. A „kötött szépség”-ről szóló felfogás, mely együtt jár azzal, hogy az esztétikai ítéletbe újra bevezette a *tárgyra vonatkozó fogalmat*, és a „szépségeszmény” az érdeknélküliségnek adományozott közvetítő szerep a mindennapi élet érzéki érdekei és az etikum szférájában jelentkező erkölcsi érdek között, továbbá az a nézet, hogy az esztétikai állapot csupán a lélek *stasis*a valóságos hazájába, az erkölcsiségbe való felemelekedésében, és a fenségesben föllelhető „fogalmi jegyek” — mindmegannyi eltérés Lukács számára az esztétikai szféra önállóságának szigorú elvétől. Azt lehetne mondani, hogy Lukács soha még olyan elszántan nem védelmezte az esztétikai szféra önállóságát, mint ebben az esetben. Ám a kanti autonomizmus túlfeszítését, polémiáit a művészetben alkalmazott fogalmiság vagy erkölcsiség ellen igen határozott eszme vezérelte: megakadályozni az esztétikai elv minden lehetséges meghamisítását. Egyáltalában nem nehéz kimutatni, milyen szöges ellentétben állnak fenti nézetei később megfogalmazott elméleti alapállásával. Ám azúttal is éppen a *folytonosság*ot szeretőnek bemutatni Lukács esztétikai gondolkodásának a fejlődésében. Tévedés volna például, ha a fiatal Lukácsnak az érdeknélküli művészet tételéhez való csatlakozásában a „formalizmus” szimptomáját látnók. Egyetlen dologra összpontosította minden erejét, arra, hogy megvédje alapeszméjének tisztaságát: a művészet egyenlő a szubjektivitás terminusaiba átültetett világgal, egy életgazdagsággal formált tudattal, „humanitással” telített „tárgy” létrehozásával az élmény beteljesítésének kizárólagos céljára. A művészetben minden objektív mozzanatot átítatnak a szubjektivitás pulziói és minden szubjektív mozzanat objektív kifejezést nyer a műalkotás zárt világában. Lukács elemzése az ilyenfajta „utópikus valóság” (műalkotás) létrejöttéhez vezető fenomenológiai utat követi, a szubjektivitás és objektivitás fokozatos relativizálódási folyamatát egyensúlyi helyzetre és azonosságra való törekvésükben. Nem érdektelen fölhívunk a figyelmet arra, hogy e nézetben *in nuce* fölleljük a későbbi „Esztétika” fő tételét: a tudománnyal ellentétben, mely a tükrözés dezantropomorf formája, a művészet sajátosan antropomorfizáló tükrözése a világnak. Ahogyan minden átélés (*Erlebnis*) egyedi, az élmény átélése a mű egynemű közegeben kizárólag csak önmagában találja meg kifejeződésének törvényét, az objektív valóság csupán ebben a „szubjektivizációs” folyamatban ölt testet. Éppen ebben gyökerezik a műalkotás autark és autotélikus valóságossága. A fiatal Lukács habozás nélkül a hidak fölégetését követelte a mű és külső valósága között (mint mondta, sokkal radikálisabban a husserli „zárójelbe tevésnél”), akárcsak a mű és a pragmatikus pszichológiai én között fennálló kapcsolatok megszüntetését. A műalkotást egy híres leibnizi kifejezés mintájára egyenesen „ablaktalan monásznak” (fensterlose Monade) nevezte.

A kanti „érdeknélküliség” tételét mint az esztétikai élvezet sajátosságát Lukács elfogadta, mert a külső valóságra vagy bármily transzcendens célra vonatkozó „érdek” semlegesítésével biztosítani akarta a mű önmagában elégséges voltát. Míg a *teória* az alkotó eszmékhez és axiómákhoz való állandó és végtelenségig szélesíthető viszonyítást követeli meg, míg az etika olyan „aktusokból” épül fel, melyek ugyancsak a közvetlen gyakorlatot transzcendáló normákhoz igazodnak, a műalkotás létrejöttének törvénye csakis magában a műben

van. Később természetesen Lukácsnak más lesz a magatartása Kant „Az ítélő-erő kritikája”-ban kifejtett nézeteivel kapcsolatban. Gondoljunk csak „A különösség mint esztétikai kategória” című munkájának (1957) első fejezetére, ahol Kant tételét az esztétikai ítéletről mint „fogalmak nélküli” ítéletről szubjektivistá, formalista alapállásnak tekinti: a fogalom kizárását Lukács egyenértékűnek tartja a tartalom kiűzésével az esztétikum szférájából. Kant következetlenségeit saját posztulátumához Lukács ezúttal ellenkező előjellel értékeli (valószínűleg a „függő szépség” vagy a szépség mint az „erkölcsiség szimbóluma”-féle kanti tételekre utal); Lukács egész egyszerűen elutasítja az esztétikum és a megismerés szférájának Kantnál föllelhető éles szétválasztását, mert ez azzal a veszéllyel jár, hogy az esztétikumot „védett területként” (Naturschutzpark) elkülöníti. (Probleme der Ästhetik; „Werke”, Band 10, Luchterhand-Verlag, 552—553.) Két évtizeddel korábban Schiller esztétikájával foglalkozó híres tanulmányában (Schiller esztétikájához; „Adalékok az esztétika történetéhez”, 1972.) Kanttal kapcsolatban hasonló álláspontra jut. Meg kell említenünk a végső „Esztétiká”-t is, ahol Kant bírálata sokkal árnyaltabb és az *Interesselosigkeit* (érdeknélküliség) tételét — jóllehet elfogadja érvényes magvát, vagyis a valósággal szemben támasztott prakticista magatartás felfüggesztését — az esztétikai tevékenység folyamán egészében elutasítja az „érdek”, magasabb rendű értelmezésének a nevében, mely mindig adott a valódi műalkotásban. A paradox látszat abból adódik, hogy főleg a nagy „Esztétiká”-ban a gondolkodó *alapjában* bizonyul hűnek kezdeti esztétikai okfejtéseikhez, bármennyire más is lenne kontextusuk.*

Az viszont kétségtelen, hogy olyan tétel, mint az esztétikai tevékenység nem-metafizikus és tisztán transzcendentális jellege, akár a sajátosan kanti formulázásban, akár az ismertetett gondolatmenetben, *mint olyan*, sehol nem bukkan föl később Lukács végső művében, csupán a heidelbergi korszak esztétikai kéziratára jellemző, valamint a később megjelent „Logos”-beli tanulmánytöredékre. Anyaga azonban jelen van esztétikájának végső rendszerében is. Ugyancsak

* Lukács György maga annyiszor hangoztatta a gondolkodásában beállott minőségi változásokat érett korszakában, valamint *új*, marxista látásmódját a végső „Esztétiká”-ban, hogy a folytonosság fiatalkori és későbbi írásai között természetesen elfedődött. Sartre egy parázs sajtóvita alkalmával azt rótta föl Lukácsnak, hogy léleknyugalommal tagadta meg ifjúkori műveit. Lukács meg azt vetette Sartre szemére, hogy mivel nincs kellő filozófiai éleslátása, képtelen felismerni az álláspontjában rejlő ellentmondást, azt nevezetesen, hogy lényegében hű marad a heideggeri „Geworfenheit” eszméjéhez (az ember a világba *dobott* lény), mégis a történelmi materializmus hívének vallja magát. Ezúttal azonban sem a vita alapkérdése, sem a részletek nem érdekelnek bennünket, csupán a vitában elhangzott jogos sartre-i megfogalmazás (még akkor is, ha azt a Lukács esetében egy félreértésre alapozta). Sartre rámutatott arra, hogy az igazi alkotó, legyen bár költő vagy filozófus, soha nem tagadja meg, nem tekinti semmisnek eredeti elképzeléseit: „chez un Nietzsche ou un Baudelaire le choix est si profond et si original que l'on retrouve les thèmes dominants de leur pensée dès leur plus jeune âge” („egy Nietzsche-nél vagy egy Baudelaire-nél a választás olyan mély és olyannyira eredeti, hogy gondolatviláguk uralkodó témáit legfiatalabb koruktól kezdve megtaláljuk”). És azon a ponton, ahová vizsgálatunkban eljutottunk, megállapíthatjuk, hogy bár Lukácsnak minden joga megvolt ahhoz, hogy oly határozottan hangsúlyozza a gondolkodásában beállott változásokat, mégis felmérhetjük a sartre-i megfogalmazás igazságát és alkalmazhatóságát éppen a Lukács esetében. (Sartre és Lukács vitája a „Combat” hasábjain zajlott le, azután hogy Lukács 1949 februárjában interjút adott François Ervalnak, a vita azonban nem haladta meg az egyszerű zurnalisztikai párbeszéd szintjét; sokkal komolyabb színezetet öltött azonban Sartre-nak a „Question de méthode”-ban megjelent cikkében, amikor Lukácsnak az „Existentialisme ou marxisme?” c. könyvére reflektált.)

azonos a művészet értelmezési módszere, mint a szubjektivitás és objektivitás közötti összefüggés filozófiai vizsgálata. Mindkét korszakában rábukkanunk arra az eszméjére, hogy a művészet az alany és tárgy „lebegő egyensúly”-i állapotának a kialakítása. Azt a tételt, hogy a művészet hivatása teljesen ellentétes irányú a metafizikáéval, nem arra törekszik, hogy a „magánvaló” kontemplációjában az alany és a tárgy csálóka azonosságát valósítsa meg a szubjektivitás elnyelése által, hanem épp ellenkezőleg: az önmagában vett világ állandó megújulása a szubjektivitás mintájára egy szélsőséges „szubjektivizáció (a fiatal Lukács tudós barbarizmusa) folyamata révén, fölleljük majd mutatis mutandis, abban a megkülönböztetésben, mely a tudomány szerepét az önmagában vett valóság dezantropomorfizáló tükrözésében jelöli ki, míg a művészet szerepét mint az önmagáért való világ voltában látja (*ein Fürsichseiendes*). A világ „megfelelésének” vagy „egyezésének” (Angemessenheit) eszméjét a szubjektivitás legalapvetőbb igényével és követelményével ugyancsak megőrzi. Még polémiája a művészet és Schelling „intellektuális intuícója” között fennálló analógia ellen vagy Schelling művészetfelfogása ellen, mely a művészetet az abszolútum egyetlen megnyilatkozási módjának tartotta, egyként megtalálható a kezdeti, valamint a végső esztétikai rendszerben. A jelzett esetek azonban nem feledtethetik velünk, hogy éppen a szubjektum—objektum viszony megértése terén következtek be döntő változások gondolkodásában.

A műalkotás transzcendentális és nem-metafizikus természetének állításával a szubjektivitás önállóságának új bizonyítását óhajtotta adni az esztétikum területén. Az esztétikai tevékenység nem-metafizikus jellegéről szóló tétel abban gyökerezett, hogy a tárgyat felszabadítsa minden tőle eltérőtől való függőségtől. Lukácsnál a műalkotás egyetlen formáló impulzusa a szubjektív élmény volt, másrésről azonban ezt az élményt megtisztította tapasztalati járulékaitól, hogy egy egységesítő s tisztulási folyamatnak köszönhetően eljusson az esztétikai szubjektivitás fokára. Filozófiailag a fiatal Lukács a szellemi tevékenység transzcendenciájának kanti tételében találta meg a fogódzót az esztétikum természetéről vallott nézeteihez. Azok a legapróbb részletre is kiterjedő finom megkülönböztetések, amelyek segítségével Lukács az újkantianizmus fogalmi rendszerében mozgott, egyértelműen az esztétikum sajátosságára vonatkozó központi szituációjából fakadtak. Az *Erlebnist* olyannak látta, mint ami képtelen anélkül érvényesíteni a maga konszubsztanciális egyeduralmát az esztétikai tevékenységben, hogy végképp felszabadulna az objektivitás bármilyen gyámsága alól: innen ered állandó polémiája a „metafizikával”, ahol az „élmény” sajátosan heteronóm függőségben van a tárggyal. Azért, hogy minden zavart kiküszöböljön a közvetlen reális tapasztalat, a tapasztalati átélés és a műalkotás belső élményvalósága között, a mindennapi „egész ember” (*der ganze Mensch*) és a műalkotásban megtestesült „ember egésze” (*der Mensch ganz*) között, Lukács a heidelbergi korszak kéziratában állhatatosan visszavisszatér eszméjéhez: a műalkotás az élmény értelme, az élmény formális egyezése önmagával, vagyis az igény, a tárgy olyan átélésére, melynek tárgyi alkotó formái azonosak „az élmény belső megszervezettségével, az élmény átélésének a posztulátumaival (qua *Erlebnis* — kiemelés tőlünk)”. A mű objektív világa csak mint élményképző tárgyasulás, mint formatív erejének anyagá szerveződése (az az erő, mely „informálja” a tárgyat tiszta igényeinek megfelelően) nyer értelmet. Az újkantianus megkülönböztetés a „lét” és „érték”, a „nyers tények” és az „értelem” világa között — látszott egyedül alkalmasnak arra, hogy az esztétikum természetéről vallott nézetet elhelyezze a maga elméleti zónájá-

ban; számára az átélt tapasztalat visszatérése önmagába, hogy így nyerjen *értelmet*, jelentette az esztétikai tevékenység elhatárolását a lét szférájától (tapasztalati vagy metafizikai) és beolvasztását az „értékek” szférájába. A műalkotásnak tehát nincs *lét* jellege (*seinsartig*), hanem az egy érték kifejezése (per definitio-nem *Geltung*-jellegű, egy *werthafte Setzung* normatív tevékenységének a produktuma). Ilyen elméleti hadállásból, melyet Lukács szorgos megkülönböztető munkával teremtett, fel tudta azután venni a harcot a schopenhaueri esztétika platonizmusával és az „intellektuális intuíció” schellingi elvével. Az alany és a tárgy azonossága valóban közös jegye volt a műalkotásnak és az „intellektuális intuíció” schellingi elvének, de míg az utóbbi az alany és egy transzcendens tárgy (abszolútum) misztikus összeolvadásának eredményeként jött létre, addig a műalkotás csak a szubjektivitás immanenciáján átszűrt tárgy jelenlétét ismeri. Schopenhauer elmélete hasonló hibában szenved: a művészet — szerinte — a platonói ideák elmélkedő eszköze, mely egy másik módozat volt arra, hogy megfossza a műalkotás „mikrokozmoszait” eredendő önállóságuktól és megsemmisítse az élmény immanenciáját (Maiorecu Schopenhauerből táplálkozó nézeteinek teljes kritikáját leljük itt föl). Itt is szembeszökőek a hasonlóságok Croce álláspontjával. Ismeretes, hogy az olasz esztéta mennyire idegenkedett a szenzualizmustól és a filozófiai naturalizmustól (általában minden materializmustól), akárcsak a metafizikus és transzcendentális elméletektől a művészetben és filozófiában (még ha történetesen Schelling vagy Schopenhauer művészeti „ideatanáról” volt is szó). A művészetelméletnek mint „lírai intuíciónak” csupán az a feladata, hogy az *érzelmet* állítsa a műalkotás egyedüli alkotóerejének. A művészi alkotás Croce számára is egy „mikrokozmosz”, egy „*mondo a se*” („önmagának való világ”) volt. Az a paradoxon, hogy Lukácsot a filozófiai idealizmus túlhajtása fiatalkori esztétikai munkáiban nem eltávolította az esztétikum önálló szférájának megértésétől, hanem bizonyos értelemben éppen hozzásegítette (akárcsak Crocét), csupán akkor lesz érthető, ha a végső „Esztétika” egyik alaptételének fényében vizsgáljuk: a művészet a szellem egyetlen formája, ahol jelentkezik a filozófiai idealizmus elve, nevezetesen „egyetlen tárgy sem létezik a szubjektum—objektum viszonyt létrehozó alany nélkül”. A szubjektivizmus hatványozása a műalkotásban Lukács metafizika- és platonizmus-ellenes vitájában is kifejezésre jutott (mindkét esetben az esztétikában érvényesülő „transzcendens objektivizmus” formáit támadta), és amikor az esztétikum szféráját az *értékek* szférájába olvasztotta be, azt állítva, hogy a művészet mint *követelmény* és mint *norma* jelenik meg a befogadó tudat számára (*als eine Forderung, als ein Sollen*).

Ahhoz, hogy megértsük a kiadatlan esztétikában, valamint abban a figyelemreméltó szövegben, mely a „Logos”-ban jelent meg, miért folyamodik következetesen a „paradoxonokhoz”, vissza kell térnünk az újkantianizmus elméleti struktúrájához. Úgy is fogalmazhatnók, hogy Lukács gondolkodása minduntalan borotvaélen mozog, egyfolytában egyensúlyoznia kell a látszólag ellentétes értelmű kifejezésekkel. Az újkantianus szóhasználatban az *érték* fogalma (mint ahogy erre már rámutattunk) egyet jelentett a közvetlen tapasztalat és az élmény zónájától való elvonatkoztatással (az *Erlebnishaftigkeit* volt az a főnév, amellyel az átélt tapasztalat zónáját jelölték). A normativitás egyenlő volt a közvetlen tapasztalat és az empirikus élmény szintjeinek transzcendentálásával. A fogalmi gondolkodás területén a *forma* egyenértékű bármely egyedi tartalom vagy közvetlen tapasztalat meghaladásával (*die Form etwas schlechthin Inhalts- und Erlebnisjenseitiges ist*). Lukács minden erejével arra törekedett,

hogy az esztétikai gondolkodás területén kimutassa: a művészet a szellem egyetlen olyan formája, ahol a *norma* és az *értelem* egyidejűleg valósulnak meg azáltal, hogy a közvetlen élmény sajátos fokozás útján semlegesítődik. A műalkotás normatív szubjektivitását „kánonikus szingularitásnak” nevezi: az élmény tényszerű teljessége megőrződik a maga szinguláris meghatározottságainak gazdagságában, az esztétikai folyamat végeredménye a konkrét szubjektivitás stilizálása által nyert *forma*. Az anyagiság és az alakiság a művészetben (és csupán csak a művészetben) egynemű közeg. Egymásba olvadásuk teljes, mert lényegük közös: az élmény. Az elméleti alapvetés jellemző módon Lask episztemológiájából kölcsönzi a nyelvi formulákat: az esztétikai tevékenység lényege szerint „az anyag átalakítása saját követelményei szerint” (*eine materialechte Verwandlung*), amelyben a forma és a tartalom szétfejtethetetlen egységbe olvad össze (ein „*schlichten Ineinander*”). A fiatal esztéta szokatlan elszántsággal követte a művészi alkotás folyamatának specifikus fenomenológiai útját: az élmények kiemelését gyakorlati szférájukból, szétszóródó és széthulló állapotuk megszüntetését közös létükben, egyneműsítésük és egyensúlyi helyzetük megteremtését redukció útján az értelem elnyerése érdekében, tárgyiasságukat egy önálló alkotásban. A mű formája tehát a konkrét tapasztalati élménnyel telítődve jelent meg. Lukács megfogalmaz itt egy olyan mondatot, melyet érintetlenül megőriz végleges esztétikai nézeteinek rendszerében is: „A forma mindig egy meghatározott tartalom formája”. Egyfolytában az a cél lebeg előtte, hogy érvényt szerezzen az esztétikai szféra elidegeníthetetlen eredetiségének az elméleti (logikai) vagy etikai szférával szemben. Míg az elméleti tételek egyetemességét vagy az etikai tételezés követelményeit viszonylagos önállóság jellemzi a tartalommal szemben (ebből származik formuláiknak sajátos behelyettesíthetősége és mindenütt jelenvalósága), addig az esztétikai forma egyetemességét nem lehet szétválasztani egyedi mivoltától. Lehetetlen itt nem gondolnunk ismét a Croce-féle álláspont hasonlóságára. Hadd említsük meg de Sanctis ama híres mondását, amit Croce állandóan programatikus módon idézett: „La forma non è a priori, non è qualcosa che stia da si, e diversa dal contenuto, quasi ornamento, o veste, o apparenza, o aggiunto di esso; anzi è essa generata dal contenuto, attivo nella mente dell’artista: Tal contenuto, tal forma.”* A fiatal Lukács gondolatainak középpontjában a műben testet öltött egyedi tapasztalatnak és esztétikai formája által nyert egyetemességének szintézise állt. Az újkantiánus Lukács ilyenformán sorsdöntő kérdés elé került: mi az esztétikai szféra ama transzcendens elve, melyre minden egyes műalkotás értékének támaszkodnia kell? A kérdésben nincs semmi meglepő, ha visszagondolunk Rickert alaptézisére: a kultúra alkotásai egy tárgyi tartalom és egy transzcendens érték találkozásából születnek. Az újkantiánusok számára az értékek a szellem transzcendens és a priori, mégpedig specifikusan a tárgyiasságra és tényszerűsége alkalmazott formái voltak. A konkrét műalkotások Rickert szemében egy irreális és transzcendens esztétikai „értelem” megtestesülései voltak. (Vö. „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung” című könyvének „Die irrealen Sinngebilde und das geschichtliche Verstehen” címet viselő fejezetével. V. Aufl. 1929, 537.) A fenti kérdésre adott válasz még inkább arra ösztökélte Lukácsot, hogy

* „A forma nem létezik *a priori*, nem olyasvalami, ami önmagában állna, ami különbözne a tartalomtól, mint valamiféle díszítő elem vagy ruházat, vagy látszat, vagy a tartalomhoz hozzáadott dolog; ellenkezőleg, a tartalom hozza létre, a tartalom, amely a művész elméjében tevékenykedik: Amilyen a tartalom, olyan a forma.”

még jobban aláhúzza az esztétikai szféra „paradoxiáit”. Kiindulási pontjához híven, nem is juthatott más eredményre, mint arra, hogy az esztétikum „transzcendens értéke” kizárólag az egyes műalkotások konkrét immanenciájában valósul meg. A műalkotások önmagát kielégítő, mikrokozmosz jellegét éppen minden „transzcendencia” megszüntetése jellemzi. A tervezett esztétikai rendszer alkotóját a heidelbergi korszakában mélységesen foglalkoztatta az egyes művek megismételhetetlensége és az esztétikum egyetemes elve között fennálló viszony. Lukács a végsőig feszíti az *egyéni* szubjektivitás alkotó szerepének eszméjét a művészi alkotás és befogadás folyamatában. Ugyanakkor azonban áthatja az esztétikai ítéletben megnyilvánuló tiszta „anarchizmus”- vagy relativizmus-ellenesség, s az a törekvés, hogy kiküszöbölje belőle a gyakorlati szubjektivitás és esztétikai szubjektivitás között jelentkező bármily összemosást. Kiadatlan kéziratában tíz oldal azt a célt szolgálja, hogy éles határvonalat húzzon a megismerés logikai-elméleti szférája és az esztétikum szférája között, beleértve az esztétika „paradoxális” helyzetét mint a művészet egyetemes elméletét tárgyával való viszonyában: a műalkotás visszavezethetetlen *unicum*. Központi fogalmának „paradoxiája”: a „normatív élmény” itt fedi föl összes valenciáit. A fiatal Lukács óriási erőfeszítéseket tett azért, hogy minden egyes esztétikai tapasztalat szükségszerű egységét összhangba hozza normatív egyetemességükkel. A végső esztétikai rendszerben nem találjuk a kiadatlan kéziratban jelentkező apóriákat mint olyanokat. A fiatalkori mű a minden műalkotással szemben megnyilvánuló egyéni tapasztalat és az esztétika — mint az esztétikai tárgy egyetemes elmélete — között levő „szakadék”-ot (die Kluft) vagy gyökeres különműségét hangsúlyozta. Fejtegetései egy irányban futottak össze: a tiszta szubjektivitásnak mint az esztétikai szféra alapelvének szétvághetetlen kapcsolatát kívánta hangsúlyozni minden egyes esztétikai mozzanat elidegeníthetetlen egységével. Bámulatot látnunk, meddig jut el okfejtésében Lukács a szubjektivitás összemérhetetlenségének mint az esztétikai tevékenység alkotóelemének érvényesítésében. A sui generis egyetemessé válás megállapításából indul ki, melyet a szemlélődő átélt tapasztalatának szférájában a műalkotás magával hoz: a mű élménye (újraföلدézése — ahogy Croce nevezi majd) feltételezi a befogadó tudat fölemelkedését a „tiszta élmény” fokára, de a normatív élmény minden egyed tudatában elvileg különféleképpen jön létre. Az újraföلدézés mozzanatainak elvileg *eltérő* jellegük lett volna (mivel minden szubjektivitás irreduktibilis egyéniségéhez kötődik), anélkül, hogy ugyanakkor megváltoztatnák a mű esztétikai irányultságának megfelelő közös alárendeltségüket. Egy csomó paradox és elfogadhatatlan következtetést leszámítva (melyekre az alábbiakban visszatérünk), föl kell fedoznunk a lukácsi érvelési anyag érvényes magvát. Egy esztétikai ismeretelmélet kidolgozását tekintette fő feladatának. A kifejtés során arra törekedett, hogy radikálisan szétválassza a műalkotás „szubjektív egyetemességét” az elméleti úton nyert fogalmak egyetemességétől. A fenti megállapítás igazságát példázza az az állhatatosság, mellyel hangsúlyozza, hogy az egyéni szubjektivitás felemelkedése az egyetemesség szintjére egy műalkotás tapasztalatain keresztül nem jelent pusztán „formalitást”, hanem az „individualitás” fokozását, fölnagyítását is feltételezi. Hogy milyen alapvetően egybehangzó volt a fiatal Lukács esztétikai gondolkodása a Kantéval, kiderül abból is, hogy teljes mértékben magáévá tette a híres kanti tételt: az ízlésnek nincs *objektív* mércéje. Kant „Az ítélőerő kritikájá”-ban határozottan kijelenti: az ízlésítélet egyetemességét sosem lehet objektív bizonyítékokkal alátámasztani, előírásokkal vagy szabályokkal; miután az alany

reflexiójából származik és saját kellemes, illetve kellemetlen benyomásai diktálják, sajátosan szubjektív jellege van. Lukács ebben a vonatkozásban is radikalizálta a kanti álláspontot. Nem habozik Kant szemére hányni, hogy felfogásában túlságosan közel kerül egymáshoz az ízlés „szubjektív egyetemességé”-nek elve a logikai-elméleti típusú egyetemességhez, és hogy nem írta körül kellő határozottsággal az esztétikum eredendő természetét. Arra törekedett, hogy állhatatosan védelmezze az élmény egyedisége és az élmény egyetemessége között létrejövő szintézist mint az esztétikai tapasztalat „paradoxális” alkotó valóságát. (Lásd főleg a „Logos”-ban megjelent „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik” című tanulmányt, 30–31.) Esztétikájának „szubjektívizmusa” annyira hangsúlyozott, hogy ő maga sietett kijelenteni: „az esztétikai értéknek nincs kényszerítő nyilvánvalósága” (*keine erzwingbare Geltung besitzt*). Az a tény, hogy egyidejűleg gondja volt bármily lehetséges zavar határozott megelőzésére is, mely a gyakorlati és az esztétikai élményt összekeverné, hogy szilárdan védte a „szubjektív egyetemesség” elvét, mind azt mutatja, hogy érvényesíteni akarta a szubjektív jelenlét *kizárólagosságát* az esztétikai tevékenység minden mozzanatában. A kanti tételhez való ismételt visszatérést — az esztétikai élvezet „fogalom nélküli” élvezet (vagyis a „tárgy” rákényszerítette motivációk nélkül való) — ugyanaz az indíték szülte: az esztétikum mértani helye csakis a „tisztá szubjektivitás” lehet.

Amikor azt állítottuk, hogy az elemzések végcélja az esztétika ismeretelméleti kérdései voltak, főleg azokra a részekre gondoltunk kiadatlan kéziratából, amelyek az esztétikának a tárgyhöz való különleges helyzetét vizsgálják, összevetve e viszonyt azzal, mely a megismerés elméletén belül a többi tudományágak és tárgyak között fennáll. Ezúttal gondolatmenetének olyan tendenciájával találkozunk, mely az érett korszak esztétikájában érintetlenül megőrződött. Az volt a gondolata, hogy az esztétikum szférájában, bármily ellentét, mely az „egyes” és az „általános” között fennállt, elveszítette értelmét. Az egyéni műalkotás nem veti alá magát, nem sorolódik alá az esztétikum egy „általános” elvének, mint ahogy egy természeti vagy társadalmi jelenség aláveti magát, engedelmeskedik egy általános törvényszerűségnek. Lukács nagy érdeme, hogy fölfedte az esztétikai szféra sajátosan *antiplatonikus* jellegét, amikor kimutatta, hogy a műalkotások nem egy transzcendens elv vagy egy ideális érték specifikációi. Az egyedi műalkotás tisztán immanens önálló világmindenségének bármilyen meghaladása lényegében az eredeti esztétikai tapasztalat eltorzítását jelentené. A fiatal esztéta nehéz és „paradoxális” helyzetbe került, amikor igazolni akarta egy elméleti eljárás létezését: az esztétikának a priori megtiltatott, hogy elveszítse eredendő kapcsolatát valamennyi tárgyának individualitásával. A „paradox”-jelleg így csupán egy logikai-tudományos ismeretelmélet szempontjából jelenik meg. A tudomány területén bizonyos törvények vagy teorémák megállapítása általában fölöslegessé teszi „állandó szembesítését az egyedi esetek sokaságával”. Az esztétika azonban nem járhatja az elméletnek az általános elvek egyetemességétől az egyedi esetek különösségéig vezető útját: létezésének sine qua non feltétele állandó kapcsolata minden egyes műalkotással (a „Heidelberger Ästhetik” meghatározása szerint „szimbolikus egyediségek” vagy „paradigmatikus egyediségek”). Nem kétséges, hogy Lukács kitart amellett a rickerti eszme mellett, hogy az esztétikai szféra transzcendens elvét meghatározza. Amikor azonban a tisztá ellentét nélküli szubjektivitás expanziójaként határozza meg (*reine gegensatzfreie Subjektivität*), melyben a szubjektivitás lényegileg magában foglalja a személyiség *hic et nunc*-ját, akkor számára úgy

jelentkezik az esztétikai szféra, mint az egyetlen, melyben az egyedi tárgy immanens törvénye lesz a „transzcendens értékek” létezésének az alkotója. Nemcsak tanulságos, hanem szórakoztató is egyben, amikor a később oly szenvedélyes racionalista esztéta fiatalkori téziseiben kijelenti, hogy a művészetelmélet általános törvényszerűségeihez viszonyítva az egyedi műalkotás egy bizonyos fajta „feloldhatatlan irracionális” által rögzítődik, vagy a XIII. sz. esztétáinak szavai szerint egy „je ne sais quoi”*-elv alapján, továbbá ahogyan a mű egyéni tapasztalata és az általános esztétikaelmélet között fennálló kiküszöbölhetetlen heterogenitást csaknem kierkegaard-i terminusokban jellemzi: „A közvetlen esztétikai átélés (*das ästhetische Erlebnis*) az esztétikai önmegismeréssel ellentétben feloldhatatlan inkognitóban marad...” Annak érdekében, hogy minden egyes esztétikai tapasztalat össze nem mérhetőségének elvét elmélyítse, éppen ama szélsőséges és tarthatatlan formulák egyikéhez jut el, amelyekről fentebb már szóltunk: „...egy ismeretelméletnek az esztétika területén — éppen mert ismeretelmélete az esztétikának — az agnoszticizmushoz kell eljutnia”. (Lásd kézirat, 110.) Ám ezt a radikális esztétikai „nominalizmust” az esztétikum természetére vonatkozó központi nézetei diktálták: Lukácsnál a műalkotás objektivitása „szkémája az élményszerű beteljesedésnek” (Schema der erlebenden Erfüllung), mivel pedig az egyediség elidegeníthetetlen vonása minden élménynek, azért a műalkotásokba belefoglalt „tisztá szubjektívitas” konzisztenciálisan tartalmazza azt. A fiatalkori esztétika azt a kikerülhetetlen ellentétet hangsúlyozza, mely a művek közvetlen tapasztalata és e tapasztalatnak az elmélet nyelvére való átültetése között fennáll. Természetesen Lukács védekezett egy esetleges támadás ellen, mely azzal vádolhatta volna, hogy hajlott az esztétika mint filozófiaelmélet heurisztikus értékének az alábecsülésére (kiáltó ellentétben lett volna ui. saját eljárásával). Ám az sem kétséges, hogy az eredendő esztétikai tapasztalat és az esztétikának a filozófia fogalmaival történő értelmezése között levő heterogenitás kérdését kiadatlan kéziratában nem tudta kielégítő módon megoldani. Még Konrad Fiedlert is — aki a művészet egyetemes elvéhez viszonyítva a különböző művészeti ágak elsődlegességéért szállt síkra — azzal vádolja, hogy a platonizmus járszalagján mozog: nem a „tisztá vizualitás” a képzőművészeti alkotásokat létrehozó kategória, hanem az egyszeri vizualitás, mely a különböző egyedi művek esetében minden alkalommal más és más módon artikulálódik. Végző soron egy ilyen végkövetkeztetésig vitt esztétikai nominalizmus lehetetlenné tesz minden elméleti értekezést a művészetéről, csupán mint polemikus bizonyítás marad a műalkotások felfogásának metodológiája és a tudományos megismerés elmélete között fellépő zűrzavarok ellen. Csak a végső „Esztétika” tesz koherens kísérletet arra, hogy megoldja a kérdést. „Az esztétikai szféra kontinuitása és diszkontinuitása.” című fejezet érintetlenül megőrzi az első esztétika megállapításait, melyek megkülönböztetik a tudományok osztályozása terén történő logikai-tudományos absztrakciót az esztétikai általánosításoktól. A megfogalmazott metodológiai alapelv arról tanúskodik, hogy Lukács hű maradt a kiadatlan kézirat kezdeti tétéleihez: „Bizonyos esztétikai eredetű állapotok általánosításának csupán annyiban kell meghaladnia a létező mű egyediségét, hogy ez az egyediség épen maradjon a fogalmi átültetésben (megőrzésben) (*in ihrer begrifflichen Aufhebung*)”. (619—620.) Egyelőre nem térhetünk ki Lukács következtetéseinek részletesebb elemzésére. Csupán annyit kell elmondanunk, hogy később a különböző tudomány-

* „nem tudom mi”

ágak osztályozására szolgáló fogalmak és az esztétikai fogalmak megkülönböztetését az utóbbiak végletesen rugalmas, mozgékony igényévé formálja. Posztulátuma az lesz, hogy bármilyen esztétikai általánosításnak (a művészeti ágaktól vagy műfajoktól egészen a művészet-, illetve az esztétikának mint olyannak a felfogásáig) széttephetetlen kapcsolatban kell maradnia az elsődleges esztétikai valósággal: a műalkotással annak egyediségében. És ebből nemcsak arra következtet, hogy bármilyen osztályozó szabály vagy előírás használhatatlan a művészetben, mert ellentétben áll az esztétikum eredendő természetével, hanem arra is, hogy az esztétikai általánosítások (létjogosultságukat nem tagadta) a művészetben a különböző műfajtörvényektől egészen az általánosságban vett művészeti törvényekig minden új műalkotással gazdagodnak és elmélyülnek. Az „Esztétika” szerzője, akárcsak fiatal korában, megfellebbezi azt a tételt, hogy az egyedi mű és a műfaj közötti viszony „szubszumációt” jelölne, és érdekes tézist fogalmaz meg, azt hogy a műfajok minden új mű megszületésével mind tartalmukban, mind formájukban szakadatlanul változnak, ha éppenséggel nem alakulnak át gyökeresen. Az ilyen, a maguk dialektikus paroxizmusában látszólag nehezen realizálható következtetések értékeinek vizsgálatára később térünk rá. Csupán annyit említünk itt meg, hogy az érett Lukács legjelentősebb kezdeményezése ebben a kérdéskörben az *inherencia* (Inhärenz) kategóriájának a bevezetése lesz, hogy meghatározza az esztétikai általánosítás sajátosságát: a mű egyedisége és egyetemessége (a műfaj törvénye éppúgy mint a művészeté általában) *inherens*, és nem *alásorolási* viszonyban van egymással, ami egyúttal megmagyarázza az egyedi és az általános szintézisének szétbonthatatlanságát is.

Egy összegező pillantás a heidelbergi korszak esztétikájának központi részére (az első 118 gépelt oldal, mely az alábbi genetikus címet viseli: „*Das Wesen der ästhetischen Setzung*” — „Az esztétikai tételezés lényege”) és a „Logos”-ban kinyomtatott önálló fejezetre, meggyőz bennünket arról, hogy a fiatal Lukács a szubjektum — objektum viszony vizsgálatában főképpen a „tisztá szubjektivitás” eszméjét hangsúlyozta. A művészi alkotás folyamatának fenomenológiáját úgy írja le, mint a szubjektivitás önmagába összehúzó mozgását: a mindennapi lét szétforgácsolt állapotából (ez jellemző az *egész emberre*) való visszahúzó-dás jelenti az átél tapasztalatok egyneműsítésének és megtisztításának előfeltételét. A szubjektivitás önmozgása saját egyensúlyi és harmonikus állapota felé (mely a műalkotásban ölt testet) magába foglalja az objektív valóságnak a teljes alárendelését az alany egyneműsítő és megtisztító tevékenysége alá. Mindaz, ami a szubjektivitás mozgásaiban „objektív” szempontból önkényesnek tűnik, a művészetben a szükségszerűség hitelesítő jegyét nyeri el: „*sie gerade als Willkür objektiv werde*” (éppen mint önkényesség lesz objektív), ahogy Lukács a „Logos”-tanulmányban paradox módon megfogalmazza. (26.) A tudatformák konstellációjában a művészetnek az a szerepe, hogy megtestesítse a szubjektivitásnak szubjektivitásként való beteljesülését. A kitűzött cél felé haladás azt követelte Lukácstól, hogy az esztétikai szubjektivitást minden szubjektív és objektív kapcsolattól és közös voltától elszigetelje, hogy az alany transzcendens valóságát leválassa a „személyiségről”, mivel emez teljes gyökerével az objektív valóság talajába kapaszkodik. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a fenti leírás az alkotási folyamat *közvetlen* vonatkozásainak fogalmi átírását célozza: az élményvalóságtól (*die Erlebniswirklichkeiten*) való elvonatkoztatást mint az „egynemű redukció” feltételét, az élmények megtisztítását minden heterogenitásuktól és objektív függőségüktől egy szabad, konvergens és szerve-

sen egységes eszményi szabadságállapot megvalósítása érdekében az ember egésze (*den Mensch ganz*) sui generis összegezésének keretében. Természetesen Lukács az esztétikai tevékenység sajátosságát úgy jellemezte, mint dinamikus egyensúlyt a szubjektivitás és objektivitás között, ami óhatatlanul magába foglalja azt az eszmét, hogy a tiszta szubjektivitás önmegvalósulása az objektív valóság determinációinak asszimilálása által megy végbe, a szubjektivitás és objektivitás kölcsönös konverziója által. A „Logos”-ban megjelent részlet valóban „a szubjektív és objektív princípiumok” folytonos „relativizálásáról” beszél „az alkotás folyamatában”, vagy úgy határozza meg a művészi tevékenységet, mint ami „az önkényes és szükségszerű a szubjektivitás és objektivitás között, lebegő egyensúlyra törekszik, azaz objektivitás állandóan változó asszimilációjára a szubjektivitásban és fordítva”. (34.) A művészi alkotás folyamatában azonban a fő hangsúlyt a „szubjektívációra”, a szubjektivitás teljes kiterjeszkedésére tette. Az „objektivitás” mint alkotóelem csupán a szubjektivitásba burkolt és abba belefoglalt mozgásként jelentkezett. Sehol nem bukkan fel az az eszme, hogy a szubjektivitás teljes és szerves állapotának az elérése, az élmények megtisztításának és egyneműsítésének köszönhetően (az a bizonyos „*immer reineres Herausarbeiten der nur ihm eigenen Erlebnisqualität*” = „egyedül a művész számára saját élményminőségeinek állandóan tisztuló kidolgozása”), csakis az objektív világ meghódításával és birtokba vételével érhető el, csakis a külső valóság talajára való teljes beleültetésével. A személység önmegvalósítása mint a műalkotás genezisének fenomenológiai feltétele a „Logos”-tanulmányban még nem jelentkezik a „*Weltverbundenheit*” (világhoz való kötöttség) vagy a „*Verwurzeltheit in der Welt*” (világba való gyökerezettség) fogalmaival való szoros kapcsolatban, amelyből az érett korszak esztétikája a szubjektivitás gazdagságának és mélységének sine qua non feltételét eredezteti. A fiatal Lukácsnál még sehol nem bukkan föl az az eszme, hogy a külvilág valóságának autonóm törvényszerűsége van, hogy a műalkotás genezisében a szubjektivitás autark megvalósulása („forma formans”, ahogy azt a „Logos”-beli tanulmány megfogalmazza) az objektív valóság követelményeivel való összevetésével függ össze, és alany „elvesztődésével” a külső valóság sűrűjében és lényegiségében, hogy később, a „világgal” való kapcsolatának köszönhetően, teljesebben és gazdagabban nyerje vissza önmagát. A művészi alkotás képének ilyen sokoldalú és előrehaladott kidolgozása a szubjektum—objektum viszony lukácsi koncepciójának egész fejlődéséből nő majd ki (csíráira már a heidelbergi esztétika kéziratában rábukkanunk, ott, ahol Goethéről beszél és a nagy költőnek az „önmegismerés” elvéről való elmélkedéseiről). Ellenkezőleg — mint ahogy már láttuk — az összes fő hangsúlyok a „Logos”-tanulmányban a szubjektivitásnak a maga autarkijában való összehúzóására és elszigetelődésére tevődnek, ama bizonyos „tiszta szubjektivitás légüres terére” (35.), ahová nem hatol el a külvilág egyetlen visszhangja sem, semmi, ami elterelné a szubjektivitást a maga tiszta autotélikus mozgásától. A látszólagos paradoxon ezúttal is abban nyilvánul meg, hogy az érett korszak esztétikája semmit nem változtat az alkotási folyamat *közvetlen* aspektusának leírásában. A döntő különbség annak a ténynek a bizonyításából származik majd, hogy a belső élet teljessége és szervessége szoros kapcsolatban áll a külvilággal való meghatározott és szükségyszerű viszonytal. Nem véletlen hát, hogy a fiatal Lukács esztétikája oly otthonosan mozog a kanti tételek területén, melyek a szépséget „fogalom nélküli” és „érdeknélküli” élvezet tárgyaiként kezelik: az autonóm igényekkel és követelményekkel rendelkező „tárgy” zárójelbe tétele a fiatal Lukács számára

immanens feltétele a művészi folyamatnak. Az is igaz azonban, hogy túlhaladta Kantot, abban a mértékben, ahogy túllépte az esztétikai analízisnek mint a képzelet és értelem játékanak kanti leszűkítését és az esztétikában a szubjektum—objektum sajátos viszonyát állította előtérbe: a művészet olyan tárgyat alkot, mely teljes egészében „megfelel” (Angemessenheit) a szubjektivitás követelményeinek.

Lukácsnak tökéletesen igazja volt akkor, amikor azt emelte ki, hogy egy átél tapasztalatnak (*ein Erlebnis qua Erlebnis*) el kell szigetelődnie és össze kell húzódnia a maga tiszta immanenciájába ahhoz, hogy egy műalkotás gravitációs központja legyen, hogy önállóvá váljék és megtisztítsa önmagát. A végső esztétikai rendszer azonban szoros összefüggést fog megállapítani a műalkotás autark világában a szubjektum—objektum közötti egyensúly immanens átélése és a művészi szubjektivitás, valamint az emberiségnek a történelem és társadalom bizonyos szintje által megszabott fejlődése között. A világ „antropomorfizálásának” eszméjét (a fiatalkori esztétika transzcendens elvének felel meg: a „szubjektivációnak” vagy a „tiszta szubjektivitásnak”) a műalkotásban egy pillanatra sem választja el utolsó esztétikájában a „mimézis” elvétől, az objektív világ *tükrözésétől*. Elméleti vonatkozásban éppen az az izgalmas kérdés, miképpen sikerül Lukácsnak kezdeti nézeteit torzulás és csonkítás nélkül átültetnie egy merőben más elméleti konstellációba, a materialista dialektikus ismeretelmélet és ontológia talajába, hogyan sikerül összebékítenie hagyományosan összeférhetetleneknek tartott irányokat egymással (jól érzékelhető például a Croce művészetelméletében megállapított antinómiák között: „a lírai intuíció” elve szükségzerű következménye volt a „soggettivistica” ismeretelméletének, „mimézis-elmélete” viszont egy „oggettivistica” szellem filozófiájának, „La poesia”, 181.). Semmi sem példázta jobban a kérdés érdekességét, mint a fiatalkori esztétika *kéttérelmű utókora*. Lukács maga is roppant kritikusan szemlélte, „idealista” munkának tartotta (s ezt nem győzte hangsúlyozni akkor sem, amikor a kéziratot átadta nekünk). A „Logos”-tanulmánynak, mely fiatalkori esztétikájának kivonatosszerű lényegét tartalmazza, jellemző módon egy sereg lelkes csodálója akadt a Husserl és Heidegger filozófiai iskoláján felnőtt szellemek körében vagy a francia filozófiai spiritualisták között (ahogyan ezt már jeleztem tanulmányom bevezető részében). Érthető hát, ha érdeklődésüket főképp a szubjektivitásnak mint a műalkotás formatív elvének szuverenitása ragadja meg. A művészi alkotás folyamatának „fenomenológiai” szellemű (a szó hegeli értelemben) leírása emelkedő mozgásként, ahol a szubjektivitás fokozatosan leválik összes tapasztalati és objektív meghatározottságáról egészen addig, míg kivívja autark egyensúlyát, ihlették Ludwig Binswanger megállapításait Ibsenről készült tanulmányában és a „Verstiegenheit”-ről vallott nézeteinek esztétikai alkalmazásában (a szubjektivitás „felduzzadása”, melyet a magasság ostroma és a földdel való érintkezés között fenálló aránytalanság hoz létre). A Lukács sugallta eszme, hogy a „tárgyiasulás” aktusa a „túben bizonyos fajta „ugrás” (Sprung), mely egyenértékű a szubjektivitás „*belenyugvásával*”, a műobjektivitása viszont csak a tiszta szubjektivitás mozgásának hieroglif vagy ideogrammatikus kifejezése (a terminusok tőlünk származnak, de úgy gondoljuk, hogy kifejezik a fiatal Lukács eszméjét) arra készítette Paul de Mant, hogy Maurice Blanchot, esztétikájának közvetlen elődjét lássa a Lukácséban. („Les Chemins actuels de la Critique”, Plon, 1966, 85–86.) Georges Poulet elragadtatással nyilatkozik a lukácsi meghatározásról, mely a műalkotást „ablaktalan monásznak” tartja és úgy üdvözli Lukács álláspontját, mint a mű „tiszta belső világát”

és az objektív „külső” világot összekötő hidak felégetését. Érdekes, hogy Poulet vitába száll a sartriánus Serge Doubrovsky álláspontjával, aki a belső és a külső világ szétválaszthatatlanságát védelmezi, sokban éppen az érett Lukács filozófiai magatartásához közeledik: „La position du premier Lukács me semble tout à fait fascinante... Le paradoxe que je suis obscurément en train de trouver moi-même chaque fois que je fais mon acte critique, se trouve au coeur même de la pensée de ce premier Lukács. J' accepte, et avec joie, cette définition de l'oeuvre comme monade sans fenêtre, qui échappe si profondément à mon ami Serge Doubrovsky. Il sait comme moi que le coeur du débat c'est le fait que dans la pensée sartrienne l'on n'existe que dans une sorte de projection vers l'extérieur, tandis que je suis moi-même la projection vers un dedans, qui n'est pas mon dedans, mais ... le dedans de l'être subjectif, le dedans d'une sorte de subjectivité générale en laquelle nous nous reconnaissons tout.”* (Uo. 102.) A maga során Oskar Beckert is megejtették a lukácsi „esztétikai paradoxonok” a „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”-ban megjelent, már említett tanulmányában. A „normatív élmény” elve — mely az élmény valóságának összebékítése a norma egyetemességével egy sui generis szintézisben — vezette el az „esendőség” (Hinfälligkeiten) eszméjéhez az esztétikum alkotó *törékenységének* az értelmében, amit Solger fogalmaz meg „Erwin”-jében. Lukács az esztétikai szféra „csodájáról” (das Wunder) beszélt, mely rendkívül finom egyensúlyi helyzetet alakít ki a nyers élmények anyagiséga és a szellem formativitása között: Oskar Becker ezúttal is széleskörűen felhasználja a lukácsi tételt. Lukács az esztétikai szféra „héraikleitoszi” mivoltáról beszélt, mely egyenes következménye volt annak a ténynek, hogy a műalkotás élménye minden esetben egyedülálló és összehasonlíthatatlan, jó alkalom Oskar Beckernek, hogy magasztalja Lukácsot, mint aki az esztétikai aktusba alkotó tényezőként az „idő dimenzióját” bevezette, és nagyon sok vonatkozásban rokonítja Heidegger „Sein und Zeit”-ban kifejtett tételeivel. Az említett értelmezőkben közös a csodáló érdeklődés ama *tiszta szubjektivitás* apológiája iránt, mely az esztétikum lukácsi elemzésében felszabadult a „tér- és időbeli” meghatározottságok alól: Oskar Becker jellemzően rokonít az „egyenmű redukció”, a „stilizálás”, vagy a „den Mensch ganz” (az ember egésze) és a husserli „fenomenológiai redukció” között (utalva Husserl előadásaira, ahol a szerző az esztétikai tevékenységet azonosította egy állandó *in actu* „fenomenológiai redukcióval”); Ludwig Binswanger az esztétikai szubjektivitás emelkedő tendenciájában a fenomenológiai „transzcendens én” analógiáját fedezi fel; és mindkét gondolkodó hidat ver az esztétikai szubjektivitás lukácsi tétele és a hiteltelen mindennapi létől levált hiteles heideggeri Dasein közé. Az említett példák hozzásegítenek bennünket, hogy még élesebben fogalmazzuk meg perdöntő kérdéseinket: hogyan sikerül majd Lukácsnak, hogy végső esztétikai rendszerében visszaállítsa a *mimézi*s dimenzióit, hogy visszaállítsa a műalkotás autark immanenciájába az

* „Az első Lukács álláspontja számomra rendkívül elbűvölőnek tűnik. . . Az a paradoxon, melyet magam is homályosan felfedezek ahányszor kritikai önvizsgálódást végzek, ennek az első Lukácsnak a központi gondolata. Elfogadom, és pedig örömmel a műalkotásnak azt a meghatározását — amelyet Serge Doubrovsky barátom olyannyira képtelen felfogni —, hogy az egy ablak nélküli monász. Ő is éppoly jól tudja, mint én, hogy a vita veleje az, hogy a sartré-i gondolat szerint az ember csak egyfajta kifelé irányuló projekcióban létezik, miközben én magam egy belső felé való projekció vagyok, mely nem az én belsőm, hanem . . . a szubjektív lét belsője, valamiféle általános szubjektivitás belsője, amelyben mindannyian felismerjük önmagunkat.”

objektív valóság szuverén, a tudattól független létét mint a mű alkotóelemét, anélkül, hogy feláldozná így fiatalkori esztétikájának hitelt érdemlő eredményeit, anélkül, hogy módosítaná vagy eltorzítaná az esztétikum eredendő természetét? Hogyan fogja összebékíteni a tiszta szubjektivitás önállóságának eszméjét, mely minden műalkotásban mint „ablaktalan monász” ölt testet, azzal az eszmével, mely állandó kölcsönhatást tételez fel a szubjektivitás és objektivitás között az utóbbi elsőbbségével — mely érett korszakának fő tétele? Végső fokon pedig hogyan sikerül majd egyidőben hűnek és hűtlennek lennie az esztétika terén kifejtett elméleti munkásságának kezdeteihez? Filozófiai fejlődésének vizsgálata a szubjektum — objektum viszonyt illetően, valamint a marxista esztétikai rendszer tagolódásai világos válaszokat kínálnak a hasonló kérdésekre.

(Fordította Keresztesi Éva)

„EGY AZ IGAZSÁG” ÉS „OSZTHATATLAN”?

FÖLDESI TAMÁS

A magyar filozófiai életben az utóbbi évek során az igazságelmélet sokágú és nem mindenben kellően tisztázott problémái között többször jelentkezett egy viszonylag ritkán felmerülő kérdés: az ún. „egy vagy több igazság” problémája.

Elöljáróban: mit értünk első megközelítésben ezeken a kefejezéseken, hogy „egy igazság”, illetve „több igazság”? Az „egy igazság” tulajdonképpen rövidítés, amely teljesebb alakjában így hangzik: „Egy adott kérdésre csak egy igaz válasz adható”. E tétel ismeretelméleti alapja az, hogy az igazság a valóság hű visszatükröződése, s mivel a kérdésben szereplő valóság összetettsége ellenére is egyféle, „olyan, amilyen”, csak egyféleképpen lehet azt kijelentésekkel hűen visszatükrözni, ezért az adható válaszok közül is csak egy lehet igaz, az összes többi hamis.

Hogy kissé szemléletesebbé tegyük ezt az elvont fejtegetést, gondoljunk azokra a játékokra, amikor az olvasónak három választ „kínálnak” egy kérdésre (1, 2, ×,) de csak az egyik válasz tükrözi helyesen a valóságot, a másik kettő nem.

Ezzel szemben a „több igazság” koncepciójának hívei — különböző, a későbbiekben vázolt indokok alapján — úgy vélik, hogy egy kérdésre, legalább is egy bizonyos relációban, több igaz válasz is adható, még hozzá — s ez igen lényeges — olyan válaszok, amelyek esetleg alapjában ellentmondanak egymásnak.

Az „egy igazság—több igazság” problémája Magyarországon nem elvont, „tisztá” elméleti formájában vetődött fel, hanem meghatározott kérdés-csoportokkal kapcsolatban. Konkrétan: ellentétes osztálytartalmú válaszok lehetnek-e egyaránt igazak, illetve lehet-e többféle marxizmus egyaránt igaz?

Cikkemben azt a célt tűztem ki, hogy egyaránt megvizsgáljam az „egy igazság—több igazság” vita konkrét megjelenési formáit és a probléma általánosabb, „tisztá” formáját is. Ennek kapcsán kitérek egy olyan kérdésre is, amely csak látenszen szokott jelentkezni, de megítélésem szerint a problémakörnek igen lényeges része: az igazság oszthatlanságának, illetve osztotságának kérdésére.

Mielőtt rátérnék a vitában részt vevő konkrét nézetek értékelésére, előzetesen — a tájékozódás megkönnyítésére — egészen röviden ismertetném saját felfogásomat. Úgy vélem, hogy a vitában alapjában azoknak van igazuk, akik az „egy igazság” elvét vallják és ezzel együtt tagadják — a többi közt —, hogy többféle, egymástól *alappjaiban* különböző marxista álláspont egyaránt igaz lehetne. Ugyanakkor szükségesnek tartom az „egy igazság” koncepció *további megalapozását, dialektikájának kibontását.*

Előre kívánkozik az is, hogy a „több igazság” koncepciójának konkrét meg-

nyilvánulásait egy olyan marxista igazságfogalom alapján bírálom, amely az igazságot szűkebben egy megismerési, szélesebben egy osztársadalmi folyamat részeként olyan értéknek tekinti, amely azáltal szolgálhat orientációs alapként az emberi tevékenység különböző formái számára, hogy állítások formájában adekvát módon tükrözi vissza a valóságot.

Végül szeretném azt is előrebocsátani, hogy a probléma összetettsége és relatív kidolgozatlansága miatt sokat küszködtem azzal, hogy a problémákra lehetőleg árnyalt válaszokat találjak, hogy kellően el tudjam határolni az „egy kérdés—egy igazság” metafizikus értelmezését dialektikus interpretációjától. Nem egy olyan kérdés van a tanulmányban, amelyre adott válaszzal kapcsolatban ma is kétségeim vannak, és a válaszok néhol alig haladják meg a hangosan gondolkodás stádiumát. Ezért természetesen el tudok képzelni más marxista megoldásokat is. Hogy mégis közreadtam a cikket jelenlegi stádiumában, annak fő oka, hogy úgy érzem: ezek a problémák ideológiai életünk igen aktuális kérdései közé tartoznak, amelyekről nem lenne helyes hallgatni. Másrészt remélem, hogy az itt közölt gondolatok esetleg olyan vitát váltanak ki, amely hozzásegíthet bennünket egy kimerültebb marxista koncepció kidolgozásához.

I

Vizsgáljuk meg először a „több igazság” koncepciójának néhány konkrét megjelenési formáját. A legfrissebbek közé sorolhatjuk Heller Ágnes álláspontját, amellyel az értékelméletről írt tanulmányában találkozhatunk. Ebben az írásában Heller Ágnes arról szól, hogy Engels (és ellentétes oldalról Korsch) értékelméletében relativista tendenciák bújtak meg, amelyet egyes marxisták ismeretelméleti úton próbáltak kiküszöbölni. Ez a kísérlet, Heller szerint, az alkalmazott helytelen igazságkonceptió miatt kudarcot vallott. Mivel saját igazságfelfogását e bírálathoz ágyazva fejti ki, idézzük az egész fejtegetést: „A történelmi relativizmusból és hisztorizmusból egyes marxista irányzatok ismeretelméleti úton akarnak kikerülni’. A proletariátus értékei és ideológiája azért az igaz’ értékek és ideológiák, mert a proletariátus osztályhelyzeténél fogva képes arra, amire a burzsoázia nem képes: megismerni az objektív igazságot. (Mintha a burzsoáziának és a proletariátusnak ugyanaz lehetne az igazsága’.) Marxnak sohasem jutott volna eszébe azt állítani, hogy mikor Ricardo a kamatot, profitot, földjáradékot külön elemezte és nem az értékföllet megnyilvánulási formájaként, akkor vele szemben — álláspontja nem lett volna igaz’. Marx egyszerűen egy más igazságot tárt fel, mint Ricardo, mert más álláspontból (értékpremisszákból) közeledett a valósághoz, mert más osztályálláspontból elemezte a kapitalizmust. Ezek éppen ezért nem egymás mellett élők, hanem egymással harcban álló igazságok, melyeket — végső soron — az alternatívák megvalósulása igazol vagy kizáródása cáfol. A marxizmus effajta értelmezésének különben — melyet jobb híján ’szcientista szektarianizmusnak’ nevezhetnénk — máig számos követője van; legpregnansabb jelenség ezek közül kétségtelenül Althusser.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/5, 768.)

Kezdjük talán azzal, amiben egyet lehet Hellerrel érteni. Hellernek igaza van, amikor nem tartja kielégítőnek azt a sémát, amely a proletariátus elméletét azért tekinti „az igazságnak”, mert a proletariátus osztályhelyzeténél fogva képes az igazság feltárására. Ez a séma — noha tartalmaz egy nagyon lényeges igazságmagot, nevezetesen azt, hogy a proletariátus valóban az egyetlen osz-

tály, amelyet nem akadályoznak alapvető osztálykorlátok az igazság feltárásában — leegyszerűsítő. Egyrészt figyelmen kívül hagyja azt a rendkívül lényeges szociológiai tény, hogy egy bizonyos mértékig minden társadalmi osztály érdekelt az igazság feltárásában, mert ha társadalmi érdekei hamis ideológiák megalkotására is késztetik, azoknak is kell igaz magokat, elemeket tartalmazniuk, különben teljesen elvesztik hitelüket és cselekvőképességüket. Másrészt fogyatékosága az is, hogy nem tesz kellő különbséget lehetőség és valóság között. Az a tény, hogy a proletariátus messzemenően érdekelt az igazság feltárásában, nem eredményezi automatikusan, hogy az osztályérdeket tartalmazó nézetek minden vonatkozásukban igazak lesznek (a társadalmi valóság feltárása a társadalom fejlődési szintjétől, a tudomány előrehaladásától, s nem kis mértékben kellő tehetségű egyénektől is függ). Ezért az a koncepció, amely a marxizmus igazságát kizárólag vagy döntően a proletariátus osztály-érdekeiből vezeti le, valóban dogmatikus, vulgarizáló elképzeléseket tükrözött.

Csakhowy Heller — nézetem szerint — rossz helyen keresi a megoldást, amikor úgy próbál túlhaladni az előbbi felfogáson, hogy újból bevezeti az „osztályigazság” fogalmát. Megoldásának lényege: a proletár és a burzsoá ideológia (mellőzve itt az azon belül jelentkező különbségeket) a saját értékpremisszái alapján *egyaránt igaznak tekinthető*. (Némileg zavaró ugyan, hogy Heller annál a kritikai mondatnál, amellyel saját gondolatsorát bevezeti: „mintha a burzsoáziának és a proletariátusnak *ugyanaz* lehetne az igazsága” — még idézőjelbe teszi az „igazságot”, de a későbbi mondatokban az idézőjelet elhagyja és „más”, illetve „harcban álló” igazságokról beszél, ahol az igazság terminus már nem áll idézőjelben.)

Miért nem fogadható el az általa javasolt megoldás? Elsősorban azért, mert a szerinte is leküzdendő relativista mozzanatot ez egyáltalában nem küszöböli ki. Ha ugyanis azt a tagadhatatlan tény, hogy a különböző ideológiák különböző értékpremisszákra épülnek fel, elegendőnek tartjuk annak állítására, hogy az ellentétes értékforrások ellentétes igazságokat is szülnék, akkor a relativizmus kellős közepében találjuk magunkat, eljutunk odáig, hogy „ahány koncepció, annyi igazság”. Ezzel a Max Weber-i megoldás fonákja jönne létre: míg Weber a társadalomra vonatkozó nézetek különböző értékekre való épüléséből azt vonta le, hogy a társadalmi igazság feltárhatatlan, addig ebben a felfogásban — ha végigvisszük — ugyanez a körülmény végtelen számú igazság megszületéséhez vezetne.

Természetesen hibát követnénk el, ha Hellert azzal vádolnánk, hogy koncepciója egy ilyen szélsőséges relativizmust testesít meg: eddigi írásaiból kitűnik, hogy korántsem tart bármiféle értékpremisszákon alapuló nézetet (pl. a fasiszta nézeteket) igazságnak, hanem erősen limitálja azokat a felfogásokat, amelyeket igazságokként értékel.

Ebből a szempontból érdemes felfigyelni arra, hogy éppen Ricardót hozza fel példának, miközben mellőzi Marx számos más polgári ellenfelét, pl. Proudhont, a vulgáris közgazdászokat stb. Mi az alapvető különbség Ricardo közgazdasági koncepciója és Proudhon, vagy a vulgáris közgazdászok nézetei között? Az, hogy Ricardo, habár nem kellő mélységben, de számos kérdésben feltárta néhány alapvető közgazdasági jelenségcsoport igazságát, míg az utóbbiaknak ez nem sikerült, nézeteik alapján hamisak maradtak.¹ De ez éppenséggel

¹ Nem véletlen, hogy Lenin egy hamis burzsoá elmélet és Marx tanításainak egybeve-

azt jelenti, hogy ami Ricardo nézeteit emezektől megkülönbözteti, nem az, hogy tőlük eltérő értékpremisszákból indult ki — hiszen egyformán polgári értékekre építettek —, hanem az, hogy tőlük eltérően és Marxszal egyezően eljutott — bár nem olyan mélységig mint Marx — olyan tételekhez, amelyek a valóság bizonyos rétegeit híven tárták fel (ezért is tekintjük Ricardót a marxizmus egyik előfutárának). Az az igazság, amelyhez eljutott, éppen ezért nem polgári igazság, s Marxé sem proletár, hanem osztályjelleg és jelző nélküli „igazság”: igazzá e nézeteket nem értékpremisszáik, hanem az teszi, hogy híven tükrözik a valóságot; e nézetek igazságtartalmát nem az határozza meg, hogy az egyes társadalmi osztályok mennyire fogadják el azokat, mennyire tartják azokat igaznak vagy hamisnak.

Világosan különbséget kell tehát tennünk két fogalom között: az osztályideológia és az osztályigazság között. Ezek közül csak az első használata létjogosult. Kettőjük között az az alapvető különbség, hogy az elsón az emberek társadalmi érdekeit, törekvéseit kifejező nézetek összességét értjük, amelyek jellegén, ideológiai voltán mit sem változtat, sőt egyenesen fogalmi jegyük, hogy osztályszükségleteket tükrözve sajátos osztályjelleg jellemzi őket, s osztályok vallják magukénak. Ami ezeket ideológiává teszi, nem az, hogy híven tükrözik-e vagy sem a valóságot, hanem az, hogy igazságtartalmuktól függetlenül meghatározott osztályérdekeket fejeznek ki, míg az igazságnál az előbbi — a valóság adekvát tükrözése — az alapvető kritérium.

Heller álláspontjának ellentmondásossága azonban ott derül ki igazán, ahol — röviden — felveti a *nézetek igazolásának, illetve megcáfolásának problémáját*. Véleménye szerint — mint olvashattuk — az „egymással harcban álló igazságokat” végső soron az alternatívák megvalósulása igazolja vagy cáfolja. Tekintsünk most el attól a problémától, hogy vajon „átalakítható-e”, „lefordítható-e” minden a társadalomra vonatkozó nézet alternatívává (vagy másképp mondva: hogy minden társadalmi nézet valamilyen reális alternatívát fejez-e ki), és fogadjuk el a Heller által javasolt bizonyítási eljárást. Vajon mi derül ki, ha bizonyítási eljárását a Ricardo contra Marx ellentétre alkalmazzuk?

Marx és Ricardo ellentétes „igazságát” a történelem dönti el. Heller kifejezésével: az alternatívák egyikének megvalósulásával az egyik igazság (Marxé) beigazolódik, a másik „igazság” (Ricardóé) cáfolatban részesül. De hiszen ez abszurdum! Egy olyan „igazság”, amelyet a bizonyítási eljárás megcáfol, a bizonyítás elemi szabályai szerint *nem igaz, hanem hamis!* Ebben az esetben tehát valójában nem két igazság állt egymással szemben, hanem egy igaz és egy hamis nézet, ami egyenlő azzal, hogy hibás volt az a feltételezés, amely az

tésével kapcsolatban már igen határozottan felveti, hogy kettejük tanítása között alapvető különbség van az igazság szempontjából. — Bírálva Machot, aki tudományosan értelmetlennek tartja azt a kérdést, hogy valóban létezik-e a világ vagy csak álmodjuk, mivel az álmot is ténynek tekinti, Lenin a következőket állapítja meg: „... Éppolyan ez, mintha egy közgazdász azt mondaná: Senior elmélete, mely azt tanítja, hogy a tőkés egész profitja munkájának 'utolsó órájából' származik, és Marx elmélete egyforma tény, és tudományos szempontból semmi értelme sincs annak a kérdésnek, hogy melyik elmélet fejezi ki az objektív igazságot, és melyik a burzsoázia előítéleteit és professorainak megvásárolhatóságát.” (Lenin Művei, 14, 137.) — Hasonlóképpen Marx (vagy Engels) számos vitájánál is kimutatható, hogy konzekvensen törekedtek arra, hogy ellenfelük koncepciójának hamis voltát bebizonyítsák. (Más kérdés, hogy attól eléggé húzódoztak, hogy saját elméletüket igaznak nyilvánítsák.)

ellentétes nézeteket egyaránt — habár különböző társadalmi osztályjelleggel ellátott — igazságnak tartotta.

Felvehető azonban, hogy vajon az osztályigazságok felemás hellei koncepciójának nem az-e a forrása, hogy mást ért igazságon, mint a „hagyományos” marxizmus? Ez azért lényeges kérdés, mert ha Heller valóban egy másfajta igazságfogalomra építi elképzeléseit, akkor természetesen mondanivalójának értékelésénél is figyelembe kell vennünk, hogy az igazság kifejezés mást jelent nála.

Heller tanulmányának későbbi részében tér ki arra a kérdésre, hogy elfogadja-e a marxista filozófia hagyományos, a korrespondencia-elvre épülő igazságfogalmát, amelynek az a lényege, hogy egy kijelentés akkor és csak akkor igaz, ha megegyezik, adekvát azzal a jelenségcsoporttal, amelyről szól. Heller erre a kérdésre igennel válaszol, de hozzáteszi, hogy a társadalomra vonatkozó igazságoknál egy „plusz kritérium” is fellép. „Az igaznak és tévesnek azonban itt [azaz a filozófiában és a társadalomtudományokban — *F. T.*] más a jelentése — írja —, mint a természettudományokban (illetve: más *is*). A természettudományokban (minthogy tárgyuk értéktelen) az igazság szinonim a tárgyadekvációval. . . Ahol azonban az intencionált valóságprobléma társadalmi, ott az igazságnak kettős kritériuma van: *hogy milyen társadalmi konfliktust és milyen intenzíven hord ki* és a tárgyadekváció.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6, 1061.)

Ezzel kapcsolatban két kérdést kell tisztáznunk: a) Helyes-e az újabb kritérium bevétele az igazságfogalomba? b) Amennyiben elfogadjuk az új kritériumot, jelent-e ez változást az „osztályigazságokról” szóló álláspont értékelésénél?

Ami az első kérdést illeti, úgy gondolom, hogy Heller egy igen fontos szempontra hívja fel a figyelmet, amikor rámutat arra, hogy a társadalmi (és a filozófiai) igazságoknál alapvető értékmérő, hogy mennyire képes alkotójuk az adott társadalom lényegi konfliktusaira „ráérezni”, illetve azok megoldásának útját felvázolni. Azzal azonban mégsem lehet egyetérteni, hogy ez a tényező egy *második*, a tárgyadekváció *mellett* álló, *külön* kritérium lenne. Ha ugyanis Marx alapján abból indulunk ki, hogy a társadalomtudomány végső fokon a társadalom totalitásának elmélete, akkor nyilvánvaló, hogy e totalitás *adekvát* ábrázolása megköveteli az adott társadalom struktúrájának, ellentmondásainak, konfliktusainak, mozgástendenciáinak hű ábrázolását. Másképp mondva: a társadalmi konfliktusok „intenzív”, vagy inkább teljes mélységben való „kihordása” — a társadalmi valóság *tudományos* feltárásának, a tárgyadekvációnak *feltétele*. Az a társadalomelmélet pl., amely a kapitalizmus elemzésénél megreked a felszínen, mert olyan (osztály-) értékorientáción alapul, amely a kapitalizmus lényegi változatlanságának feltételezésére épül, érték-választása miatt elhallgatja, illetve képtelen feltárni e társadalom alapvető konfliktusait stb. — a totalitás szempontjából nem tesz eleget a tárgyadekváció kritériumának sem. Ezzel szemben az a társadalomelmélet, amely alapján eleget tesz a második „kritériumnak”, ezzel *egyben* az első kritériumot is kielégíti: vagyis annál adekvátabb lesz, minél mélyebben tükrözi — az általa képviselt osztályérdek talaján — a társadalom konfliktusait stb.

De még ha el is fogadnánk feltételesen a Heller által ajánlott igazságkritériumot különálló, második igazságkritériumnak, azonnal kiderülne, hogy ezzel sem alapozható meg az osztályigazságok koncepciója. Ha ugyanis a „milyen mélységű társadalmi konfliktust és milyen intenzíven hord ki” kritériumot

összekapcsoljuk azzal a feltételezéssel, hogy az igazságok „osztályjellegűek” és ezért ellentétesek, akkor ki fog tűnni, hogy ellentétességük abban is megnyilvánul, hogy az egyik a felszínen marad és végeredményben hamisan ábrázolja a társadalmi konfliktusokat — s így a totalitás szempontjából nem minősül igazságnak —, míg a másik a társadalom lényegi konfliktusait tárja fel, és így csak ez minősül igaznak.

Összegezve megállapíthatjuk: a különböző értékpremisszákon alapuló osztályigazságok tételezése semmiképp nem visz ki a relativizmust, visszaküldi a relativizmust, ahhoz, hogy Heller ténylegesen kikerülje a relativizmust, vissza kellene térnie ahhoz a hagyományos felfogáshoz, amely nem ismeri el egyaránt igaznak az ugyanarra a kérdésre vonatkozó ellentétes válaszokat: vagyis fel kell adnia az osztályigazságok hipotézisét.

*

Míg Heller Ágnes tanulmányában az osztályigazságok problémája periferikus kérdés, addig Vajda Mihálynál ez előtérbe kerül. Vajda e kérdésben elfoglalt álláspontja egy sajátos, több szakaszos fejlődésen ment át. Vajda három tanulmányában elemzi az osztályigazságok, illetve a „több igazság” problémáját: a „Zárójelbe tett tudomány”-ban (1968), „A mítosz és ráció határán” című könyvében (1969) és a „Telos” című amerikai újbaloldali folyóiratban megjelent tanulmányában (1971). Első könyvében még csak két oldalon érinti a kérdést. Második könyvében — noha kiemeli, hogy nem vállalkozik egy egységes igazságkonceptió megalkotására — már felvázolja új felfogásának körvonalait. A „Telos”-ban megjelent tanulmányának az igazság egyik központi kérdése. A „több igazság”-ra vonatkozó elképzelése valamennyi tanulmányában megtalálható, azonban lényeges eltérés mutatkozik abban, hogy milyen elméleti alpra építi Vajda hipotézisét, hogy viszonylik a hagyományos marxista igazságelmélethez.

Vajda első állásfoglalását az jellemzi, hogy ekkor még nem veti el a hagyományos marxista igazságfelfogást, amely a kijelentések igazságát attól teszi függővé, hogy a — legszélesebb értelemben vett — tárgyukat hűen, adekvát módon tükrözik-e vissza vagy sem. Kiinduló problémája az, hogy — szerinte — alapvető különbség áll fenn a természet és a társadalom között. A társadalom fejlődése — írja — különböző alternatívákat enged meg: ezért, „amennyiben egy adott korszakban többféle társadalomtudomány áll egymással szemben, ezek esetleg mindegyike igaz lehet abban az értelemben, hogy mindegyikük az adott szituáció adta objektív lehetőségek egyikére épül”. Ebből következően: „Minden olyan kísérlet, amely az egymással szemben álló tudományos elméletek közül mindig és mindenkor csak egyet tekint tudományosan igaznak, már eleve tudománytalan, ugyanis az alternatívák létének tagadását involválja.” (Vajda Mihály: „Zárójelbe tett tudomány”, Akadémiai Kiadó 1968, 117.) Ezzel szemben — folytatja Vajda — a természetben ilyen alternatívák nincsenek, ezért az egymással szemben álló természettudományos elméletek közül mindig csak egy lehet igaz. Úgy tűnik, hogy — miközben már megfogalmazta a társadalomtudomány vonatkozásában a „több igazság” elvét — Vajda itt még bizonyos értelemben a korrespondencia-elmélet alapján áll: a „többféle” tudomány „esetleges” igazságát a többféle objektíve adott „alternatívára” építi.

A koncepció lényege abban a mértékben világosodik meg, amilyen mértékben az „alternatívák”-ra vonatkozó elgondolás tartalma kibontakozik. Már ebben a munkájában, az idézett gondolatsort Vajda egy olyan mondattal zárja,

amelyben előrevetíti árnyékát a társadalmi „alternatívák” sajátos felfogása, és az erre épülő „osztályigazságok” koncepciója. Arra a kérdésre, hogy elképzelése nem mond-e ellent Marx a kapitalizmus gazdasági törvényeiről szóló tanításának, azt válaszolja, hogy a gazdaság szférájában jelentkező alternatíva: vagy a fennálló struktúra „elfogadása”, vagy annak teljes negációja (a szociális forradalom). Ebből azonban már levezethető, noha azt Vajda itt még nem teszi meg, hogy mivel a tőkés struktúra fennmaradása is reális alternatíva, az azt tükröző polgári felfogás is igazság.

Második könyvében Vajda koncepciója tovább alakul, eltávolodik a „hagyományos” marxizmus igazságkoncepciójától, és kísérletet tesz egy új igazságfelfogás megalapozására. Ennek lényege, hogy szakítani kell azzal a polgári filozófiában, de az eddigi marxista filozófiában is megfigyelhető gyakorlattal, amely az igazságról általában beszél és feltételezi, hogy létezik egy *egységes igazságfogalom*. Vajda úgy véli, Marx példát mutat abban, hogy nem lehet beszélni igazságról *általában*, és ezt az elképzelést a „Feuerbach-tézisekre” alapozza, arra, hogy Marx megkülönbözteti a *filozófiai igazságot*. Ez Vajda számára azt jelenti, hogy az igaz kijelentéseknek számos válfaja van, amelyek közül az egyik igaznak tarthatja azt, amit a másik hamisnak vél. Vajda tehát — ha szabad ezt a kifejezést alkalmaznunk — egy sajátos *pluralisztikus igazságkoncepciót* dolgoz ki, de az első felfogásától eltérő alapon. Míg ugyanis Vajda előbbi munkájában (akárcsak Hellernél) a „több igazság” egy egységes igazságfogalom keretében jelentkezett, addig a „novum” most abban áll, hogy Vajda szerint az igazságon válfajonként más és más kell érteni. „Nem beszélhetünk általában az igazságról, mert ha ezt tesszük, szükségképpen létrejön a mindennapok igazságainak, a tudományos igazságnak, az etika igazságának, a filozófiai igazságnak stb. stb. az összemosása, s evvel létrejön az igazságfogalomnak az a belső ellentéte, amelyik az egész polgári filozófián — és hozzá kell tennünk, hogy a legkülönbözőbb marxista igazságelméleteken is — végigvonul.” (Vajda Mihály: „A mitosz és ráció határán”, Gondolat 1969, 342.)

Vajda — mivel e helyütt nem törekszik egy részletes igazságkoncepció kidolgozására — csak utalásszerűen jelzi, hogy miben is áll a különbség az egyes igazságválfajok között. Témánk szempontjából a leglényegesebb az a különbségtétel, amelyet a *filozófiai* és a *tudományos igazság* között tesz. Vajda ugyan nem közli, hogy pontosan mit ért a kettőn, de ez összefoglalójából megközelítően kiderül. (346.) A filozófiai igazságon az igazság történelmi, folyamatjellegét érti, azt, hogy az ember maga teremti meg igazságát, a tudományos igazságon pedig az igazság „mimetikus”, visszatükröző jellegét. Vajda szerint a két mozzanat nem fűzhető egybe egy egységes igazságfogalomná: legfeljebb az történik, hogy ezeket külön-külön abszolutizálják és valamilyen igazságkoncepció kiindulópontjává teszik. „A filozófiai igazságot — egyoldalúan s így meghamisítva — az idealizmus, a tudományos igazságot — ugyancsak egyoldalúan meghamisítva — a régi materializmus tette elvont általános igazságfogalmának kiindulópontjává.” (346 – 347.)

Vajon a marxizmus nem teremthet-e itt szintézist, nem dolgozhat-e ki egy olyan koncepciót, amely mindkét mozzanatot a maga egységében tartalmazza? Vajda erre a kérdésre egyértelműen nemmel felel, nemleges felelete azonban egy rendkívül problematikus koncepció megalkotásához vezet. Elképzelésének lényege: a filozófiai igazság valami gyökerében különböző a tudományostól, s ennek következtében, ami tudományosan igaz, az filozófiailag hamis, vagy pontosabban hamis lehet anélkül, hogy ezzel elvesztené tudományosan igaz

voltát. A filozófiainak és a tudományosnak ilyen kettészakítása és szembeállításában azonban óhatatlanul felveti a kérdést, vajon az „igazi” filozófiai igazságnak nincs-e szüksége arra, hogy egyben tudományos is legyen (vagyis, hogy az eddigi folyamatok, a változó valóság hű visszatükrözésére épüljön), és megfordítva, a valóban tudományos igazságból nem következik-e logikailag mint következmény a filozófiai igazság?

S hogy ez a kérdésfeltevés nem jogosulatlan, arról éppen azok a példák tanúskodnak, amelyeket Vajda a kétféle igazság megkülönböztetésére és egymással való szembeállítására hoz fel. Ezek a példák: egyfelől Marx „Feuerbach-tézisei”, másfelől a polgári közgazdaságtan (elsősorban Ricardo). Az első a filozófiai igazságot, a második a tudományos igazságot illusztrálja.

Ami az elsőt illeti, Vajda úgy véli, hogy Marx itt saját filozófiájának igazságát fejt ki, lényege: az osztályadalmi forradalmi praxis, amely megteremti az ember hatalmát és evilágiságát. „Marx itt a *filozófia igazságáról*, saját filozófiájának igazságáról beszél, nem pedig általában az igazságról. A filozófia igazsága Marx számára nem az *adottnak az igazsága*, nem a már meglevő tudati visszatükröződése, hanem — egy relatív, azaz nem lezárt —, egész’ igazsága: az osztályadalmi forradalmi praxis igazsága, azé a gyakorlaté, amelyik nemcsak kihasználja a meglevő mozgásteret, hanem azt az ‚emberi lényeg’ realizálásának megfelelően ki is bővíti.” Igen lényeges, hogy Vajda e helyütt kiemeli, hogy Marx szerint nem minden elmélet tekinthető igaznak, amelynek segítségével képesek vagyunk realizálni céljainkat, hanem csak az, amely „pozitív” tartalmú.

Ezzel szemben a tudományos igazság példájául a polgári politikai gazdaságtan szerepel, amely Vajda szerint még csak nem is relatív, hanem „egyszerűen igazság, amennyiben a tőkés gazdaság egész mechanizmusát adekvátan leírja — csak hogy *polgári álláspontról*”.

Ami a kettő viszonyát illeti: megállapítja, hogy „ez az igazság a *filozófia* — a marxi filozófia — álláspontjáról, a polgári gazdaság szisztémájának ellenére is *tévedés*. ‚A’ politikai gazdaságtan ugyanis éppen azon az állásponton áll, amelyet Marx a Feuerbach tézisekben ‚az elszigetelt egyén’ filozófiai álláspontjaként jelöl meg.” (Vajda M.: A mítosz és ráció határán, 342.)

Mi az, amire az eddigiek alapján következtethetünk? Van egy tudományos igazságunk, amely filozófiailag (a mi filozófiánk oldaláról) téves, s van egy filozófiai igazságunk, amely tudományosan. . . ? Az előbbi mondat nem véletlenül maradt befejezetlen. Vajda teljesen nyitva hagyja azt a tudományos és a filozófiai igazság egysége szempontjából igen lényeges kérdést, hogy vajon a filozófiai igazság egyben tudományosan is igaz-e. Úgy tűnik, mintha Vajda végül is nemmel válaszolna erre a kérdésre, mivel azt húzza alá, hogy a filozófiai igazság „nem a már meglevő tudati visszatükröződése”, pedig erre egyértelmű igennel kellene válaszolni. *Nyilvánvaló* ugyanis, hogy a marxi elmélet azért lehet filozófiailag, a jövő cselekvése szempontjából is igaz, mert tudományosan is az: ti. csak a történelmi folyamatában vizsgált valóság hű visszatükröződése képezhet olyan reális bázist, amelynek alapján az ember hatalma, evilágisága megvalósítható. És fordítva, ha igaz az, amit Vajda Marx alapján feltételez, és amiben nincs okunk kételkedni, hogy „a polgári gazdaságtan adekvátan leírja ugyan a polgári termelés viszonyait, de mint örök természeti viszonyokat. Leírja, hogyan funkcionál a polgári gazdaság, de ezt az egyedül lehetséges gazdasági struktúraként fogja fel” — akkor ez azt jelenti, hogy *ennyiben* nem adekvát módon, nem tudományosan írta le a kapitalizmust. Ismét ugyanoda

jutottunk tehát, ahová a helleri koncepció bírálatánál: ami a polgári közgazdaságtanban igazság, az marxi értelemben véve is az — de nem „polgári”, hanem *tudományos* igazság; s amit benne cáfolunk, amit vitatunk, az nemcsak *filozófiai* hamis, hanem *tudományosan* is az. És ez fordítva is érvényes: egy olyan alternatíva, amely öröknek és változhatatlannak tekinti a polgári viszonyokat, hosszabb távon alternatívának is hamis, nem megvalósítható lehetőség.

Összefoglalva: ebben a könyvben Vajda az igazság pluralizálásával és a filozófiai igazság első helyre állításával határozott lépést tesz egy új, már nem a korrespondencia-elvekre épített igazságkonceptió felé, anélkül, hogy — legalábbis az ún. tudományos igazság viszonylatában — teljesen feladná a korrespondencia-elvét. Az osztályigazságokról szóló elképzelés itt már konkrét formát ölt, mégpedig a tudományos és a filozófiai igazság ellentétének formájában.

Vajda koncepciójának újabb változását a „Telos”-ban 1971-ben megjelent dialógusában figyelhetjük meg. A leglényegesebb változások a következők: 1. Vajda lemond az igazság pluralitásának gondolatáról, visszatér az igazság terminus jelző nélküli, differenciálatlan használatához. 2. Az egységes igazságfogalomhoz való visszatérés azon az áron történik, hogy teljesen szembefordul a visszatükröződési elmélettel, és ezzel együtt az erre épülő korrespondencia-elmélettel. Az igazság többé semmiféle vonatkozásban sem tekinthető olyan kijelentések tulajdonságának, amelyek a valóságot hűen tükrözik vissza, azzal adekvátak. 3. Míg az osztályigazságok az előző munkában még „alacsonyabb rangon”, a tudományos igazságok szintjén vagy formájában jelentek meg, addig most teljes rangúakként szerepelnek; ráadásul eltűnik az a „pozitív fék”, hogy nem minden tekinthető igazságnak, ami társadalmilag megvalósul.

Vizsgáljuk meg mindezt részletesebben.

Vajda első érvének lényege: a korrespondencia-elmélet az igazságdefinícióban szereplő *tény* fogalmán olyan misztikus objektivitást ért, amely elfogadhatatlan. A tények csak ismeretek formájában létezhetnek. „... az az ismeretelmélet, amelyik az ‚igaz’ fogalmát kijelentés és tény adekvátságával határozza meg, feltételez egy transzcendens ‚szemlélt’, amelyik képes arra, hogy az ‚objektivitást’ az ismeretektől elvonatkoztatva valamilyen misztikus intuícióban megragadja és összevesse az ember ismereteivel. Az ember számára maga a valóság csak ismereteiben adott. Az ismeretektől független világ, az embertől független objektivitás, hogy Gramscival szóljak, egy ‚ismeretlen istenre vonatkozó misztikus koncepció’ maradványa.” („Telos”, 1971/7, 14.) Ez a gondolatmenet szükségszerűen elvezet a visszatükrözés elmélet nyílt elvetéséhez: „... előbbi kijelentésed csak abban az esetben értelmes, ha nem ragaszkodunk a visszatükrözés elméletéhez. Ha lemondunk arról az abszurd elképzelésről, hogy a világ egyrészt az ismeretekben adott az ember számára, másrészt még valami más, titokzatos ismerében is, hogy ezt a kettőt valamiképpen össze tudjuk hasonlítani.” (Uo. 18.)

Hogyan értékelhető mindez? Vajda egyik „ontológiai” kiindulópontja: az „ismeretektől független világ” feltételezése alapján téves, „egy ismeretlen istenre vonatkozó koncepció maradványa”. Ezzel az állítással nehéz lenne egyetérteni, hiszen azonosítja az ismert világot a valóságos világgal, és egy platformra kerül azokkal a filozófusokkal, akiket már Lenin megbírált szubjektív idealista beütéseik miatt. Vajdának abban igaza van, hogy amikor a kijelentések igazságértékét vizsgáljuk, akkor olyan világ (vagy annak valamilyen relációja) képezi a kijelentések tárgyát, amelyet valamilyen formában

vagy szinten már megismertünk. Ez azonban korántsem jelenti a kijelentés és a kijelentés tárgyának azonos „ontológiai státuszát”. A kijelentés jellegére nézve tudati, „visszatükrözés”, míg az a tárgy, amire vonatkozik, objektívan adott. S ezen nem változtat az, hogy természeti vagy társadalmi jelenség az ismeret tárgya, a tárgy determináló szerepe mindkét esetben alapvető. Így pl. nyilvánvaló abban a kijelentésben, hogy a kapitalizmusban az osztályharc szükségzerű, a kijelentés tárgya az osztályharc, amelyről szóló ismereteinket természetesen maga a valóságos osztályharc határozza meg döntően. (Tekintsünk most itt el a hamis tudat összetett problematikájától.)² Ez azonban azt jelenti, hogy téves Vajdának az az állítása is, hogy a visszatükröződésre épülő igazságfogalom szerint a tény (tárgy) stb. mindenképpen emberen kívüli „magaértvaló”-ként értendő. A tény akkor is tény marad (és nem pusztá kijelentés), ha elismerjük, hogy a (társadalmi) tény tartalmaz tudati-ismereti elemet is és az emberi gyakorlat révén válik ismereti tárgygyá. (Egyébként a különbségtétel indokoltságát a Lukács György által gyakran használt objektiváció fogalma is jelzi: a praxis szempontjából egyáltalán nem mindegy, hogy valami elérte-e ezt a fokot vagy sem (vagyis megmaradt tudati formában).)

Vajda koncepciójának problematikum voltán az sem változtat, hogy a korrespondencia-elméleten belül még ma is folyik bizonyos vita arról, hogyan alapozható meg teljesen elméletileg az igaz kijelentés és a tárgyi valóság közötti korrespondencia. De egy materialista alapállású marxista filozófián belül a kiindulópont nem lehet más, mint az ismeret megegyezése azzal az objektív valósággal, amellyel az ember gyakorlati tevékenysége során kapcsolatba kerül, amit befolyásol, átalakít.

Amikor Vajda kijelenti: abszurdum annak feltételezése, hogy az ismeret összehasonlítható lenne a tárgyi valósággal, óhatatlanul egy platformra kerül azzal a 30-as évek korából származó, Neurath és Hempel által vallott, de később a neopozitívizmus által is tarthatatlannak tekintett felfogással, amely ugyan csak azt hirdette, hogy kijelentések csak kijelentésekkel, nyelvi elemek csak nyelvi elemekkel hasonlíthatók össze, de semmiképpen sem a valósággal. Ha az igaz ismereteknek a tényekkel (a valósággal) való egybevetése Vajda szerint zsákutca, joggal merül fel a kérdés: hogyan határozható meg az igazság más elméleti alapokon? Vajda nem törekszik arra, hogy valamiféle igazságdefiníciót alkosson, csupán körülírja, mit is ért igazságon. Szerinte az igaz ismeret fő jellemzője, hogy megfelel egy meghatározott társadalom gyakorlatának. „A tudati viszony és a gyakorlati viszony — írja dialógusában — nem állítható szembe egymással. Az ember gyakorlati viszonya a maga világához tudatos viszony, a tudat nem más, mint tudatos lét, s a tudati viszony gyakorlati viszony. A gyakorlati viszonyon kívül nincs és nem is lehetséges tudat. Természetes, hogy az emberi gyakorlat egésze, maga a történelem állandóan kirostál ismereteinkből, hamissá teszi az igazat, amint megfordítva is, azt ami egy bizonyos korszakában csak egyesek, kevesek meggyőződése volt, általánosan elfogadottá, igazzá teheti. *Az igaz ismeret megfelel egy meghatározott társadalom gyakorlatának, része annak.* Semmit, az égvilágon semmit sem tesztek ehhez, ha még azt is állítom, hogy ez az igaz ismeret valami embertől független ,ob-

² Egyébként maga Vajda próbál valamelyest finomítani álláspontján, amikor elismeri a természet magánvalóságát. De rögtön hozzáteszi, hogy az nem más, mint a természet (ismereti) korlátja, mert amit megismertünk, az nem magánvaló többé.

jektivitást' tükröz. Pontosabban hozzátések valamit: Gramsci 'ismeretlen istenét'." (Uo. 18. — Kiemelés — *F. T.*)

Hogyan értékelhetjük Vajda itt kifejtett igazságkonceptióját? Kétségtelen, hogy az emberi tudat, s azon belül az emberi ismeret is — egy meghatározott összefüggésben — a széles értelemben vett emberi gyakorlat része, s ennyiben joggal állíthatjuk azt is, hogy az igaz ismeret is alkotóeleme egy meghatározott társadalom gyakorlatának. Nyilvánvaló azonban, hogy ha csak azzal jellemezzük az igazságot, hogy az is része a gyakorlatnak, nem jutottunk túlságosan messzire, mert hiányzik az a differencia specifica, amely az ismeretet elválasztja az emberi praxis többi formáitól. A szerző csak annyit mond, hogy „az igaz ismeret megfelel egy meghatározott társadalom gyakorlatának”. Ez kifejezett hátralépés ahhoz a korábbi állásponthoz képest, amelyben Vajda még alá húzta, hogy nem minden elmélet igaz, amelynek segítségével képesek vagyunk realizálni céljainkat; jelenlegi álláspontjából ez a fontos disztinkció hiányzik. Ha egy nézetet önmagában az, hogy az adott társadalomban megvalósul, igazzá tesz, akkor nyilvánvaló, hogy korrekcióra szorul a marxi ideológiában fontos szerepet játszó „hamis tudat” kategóriája.

Ennek a konzekvenciának a szerző maga is tudatában van: „Ebből pedig egy igen furcsa következtetés adódik: első pillanatra úgy tűnik, mintha az én álláspontom lehetetlenné tenné, hogy a 'hamis tudat' fogalmát egyáltalán bevezessük; ha az igaz ismeret nem az 'objektivitást' tükrözi, akkor egy adott társadalom tudatát nem tekinthetjük — mondanád — hamis tudatnak.” (Uo. 19.) S a probléma kiélézése érdekében a vitapartnerrel a következőket mondhatja: „Persze hogy nem, egy társadalom tudata csak abban az esetben lehet hamis, ha tételezzük az adekvát tudatot, amelyik helyesen tükrözi az adott társadalmi viszonyokat, még akkor is, ha tisztában vagyunk vele, hogy egy meghatározott társadalom épp-így létehez hozzátartozik a hamis tudat.” (Uo.)

Vajda válasza a tételéből logikusan következő osztályigazságok elméletére épül: a hamis tudat csak egy másik osztály igazságának tükrében (és gyakorlatában) az, a saját osztály számára nem hamis tudat. „A (kapitalista — *F. T.*) politikai gazdaságtan álláspontja csak a szocialista jövőt tételező tudat álláspontjáról hamis tudat, nem pedig a polgári társadalom magánvalóságát tekintve.” (Uo.) Az ezt követő fejtegetésben azután „expressis verbis” is kimondja, hogy kétfajta — ellentétes — igazság létezhet. „Hogy e két szembenálló tudat közül — melyeknek mindegyike hamis tudatként kezeli a másikat — melyik lesz történelmi igazsággá, azt nem az dönti el, hogy melyik tükrözi helyesen a fennálló társadalmi állapotokat. E két igazság közül csak az őket képviselő erők harca dönthet. Lényegében ezt értem azon, hogy az igazság gyakorlati kérdés.” (Uo.)

Ennek a kérdésnek nemcsak az a sajátossága, hogy egyértelműen tartalmazza azt a rendkívül problematikus gondolatot, mely szerint homlokegyenest ellenkező nézetek is igazak (osztályigazság), hanem az is, hogy ezenfelül még egy külön logikai ellentmondást is tartalmaz. Vajda szerint a két osztályigazság közül csak az egyik lesz „történelmi igazság”, az, amely a harc során megvalósul. Ha azonban ez így van, akkor milyen alapon lehet őket már igazságnak tekinteni a harc eldőlte előtt, amikor még nem valósultak meg? Ha pedig már előzőleg megvalósultak s így igazságok, akkor mit dönt el a harc?

Az igazságnak a gyakorlati megvalósulással való jellemzése ezenkívül áthidalhatatlan nehézségeket okoz a tudományok jelentős része számára. Mi-

hez kezdjenek ezzel a történeti jellegű tudományok, amelyek a *múltat* kutatják, olyan időszakot, amely többé már nem hozható létre? Mi legyen továbbá a matematika és a logika igazságaival stb.?

Mindezek alapján nem tekinthető véletlennek, hogy ugyanebben a tanulmányban kiindulópontként szerepel az a gondolat, amely elveti, hogy a marxizmusnak lehetne *egyetlen* „autentikus” interpretációja. Hogy itt nem pusztán arról van szó, hogy a szerző a dogmatizmustól félti a marxizmust, hanem a háttérben a több igazság koncepciójának sajátos változata húzódik meg, azt a párbeszéd egyik olyan résztvevőjének szavai világítják meg, aki szemben áll a szerzővel. „Nem volt olyan gondolkodó, akit az utókor ne magyarázott volna százféleképpen. Ez a tény volt az alapja annak a régi megegyezésünknek, hogy Marx vonatkozásában sem az „autentikus interpretációt” fogjuk keresni. Hogy azonban „önmagában véve” ne egy és csak egy helyes interpretáció létezne, azt nem fogadhatom el.” (Uo.) (Megjegyzem, hogy Vajda igazságkoncepciója arra a polémiára sem alakalmazható, hogy vajon egy gondolkodó nézetetinek interpretációi közül melyik az „autentikus”. Bármely értelmezés valósul is meg (feltéve, hogy egyáltalán megvalósul), ebből korántsem dönthető el, hogy valóban az reprezentálná a gondolkodó tényleges nézeteit.)

Összefoglalva megállapítható, hogy Vajda koncepciója, amely az osztályigazságok elméletét a korrespondencia-elmélet bírálatára, valamint a megvalósulás kritériumára építi, rendkívül problematikus eredményekhez vezet, és semmivel sem teszi meggyőzőbbé az osztályigazságok elképzelését, mint Heller gondolatmenete.

II

Miután megpróbáltuk tisztázni, hogy elméletileg miért hibás a több igazság elmélete, különösen annak „osztályigazság”-ként megjelenő formája, vizsgáljuk meg azokat a problémákat, amelyek az „*egy igazság*” kérdéssel kapcsolatban jelentkezhetnek.

Az MSZMP KB mellett működő kultúrpolitikai munkaközösség állásfoglalásában Vajda Mihály nézeteinek bírálata kapcsán megállapítja, hogy az „egy adott kérdésben csak egy igazság lehetséges” elve a tudomány létezésének alapfeltétele, vagyis olyan *posztulátum*, kiindulólolv, amelynek feladása egyet jelent a tudomány lehetetlenné tételével. Az állásfoglalás ennél fogva mintegy módszertani axiómának tekinti ezt a követelményt, amely „magától értetődőségénél” fogva nem igényel külön elméleti alátámasztást. Megelégszik azzal, hogy a marxizmus kapcsán Lukács Györgyöt idézze: „Pluralista lehet egy neopozitivistá gondolati manipuláció megalapozása. A marxizmus azonban minden kérdésben csupán az objektív valóságnak megfelelő egyetlen helyes választ ismer.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/1–2, 167.)

Úgy gondolom, hogy noha az „egy kérdés—egy igazság” elve — a maga érvényességi körén belül — a tudománynak valóban alapelve, talán előreviszi az igazsággal kapcsolatos viták megoldását, ha megvizsgáljuk: nem jelentkeznek-e itt az ismeretelmélet és az ontológia oldaláról olyan kérdések, amelyeket meg kellene válaszolni ahhoz, hogy ezt az elvet megalapozottnak tekinthessük.

*

Vizsgáljuk meg először röviden, hogyan foglalt állást ebben a kérdésben a tudományelmélet egyik fiatal „hajtása”, az ún. *probléma-elmélet*. A probléma-elmélet szerint szoros összefüggés áll fenn a problémák és a kérdések között, a *kérdés* tulajdonképpen nem más, mint a problémahelyzet köznyelvi formája. A problémák ugyan nem korlátozhatók pusztán kérdésekre, de a kérdések elengedhetetlen részét képezik a problémáknak.

A probléma-elmélet a kérdéseket többféle alapon osztályozza. Az egyik — alapelvünk szempontjából lényeges — osztályozás: vannak helyesen és helytelenül feltett kérdések. Jegyezzük meg rögtön: a kérdés maga nem lehet igaz vagy hamis, mivel — legalábbis abban a vonatkozásban, amire kérdez — nem állít semmit sem a valóságról, s itt tekintsünk el attól, hogy különösen az összetett kérdések állítást is tartalmazhatnak. A két csoport közötti alapvető (bár gyakran nem egyetlen) különbség abban áll, hogy az elsőre, a helyesen feltettre, lehet legalább egy igaz választ kapni, míg a másodikra nem, s így az utóbbi tulajdonképpen „álkérdés” (vagyis külsőleg, nyelvtani alakját tekintve kérdésnek néz ki, ismeretelméleti tartalma szempontjából nem az).

Ez az osztályozás rögtön két problémát vet fel az „egy kérdés—egy igaz felelet” elv számára. Az egyik, hogy eszerint nem minden kérdésre adható igaz válasz, csak a helyesen feltettekre; a másik, hogy a helyesen feltettekre — legalábbis a meghatározás szerint — elvileg több igaz válasz is adható. Ami az első problémát illeti, azt — úgy gondolom — röviden elintézhethetjük, „alapelvünket” nyilván úgy kell értelmezni, hogy csak a „valódi” kérdést tekinti kérdésnek, s a marxizmus is ilyenekkel foglalkozik.

Ami a második problémát illeti, ennek megoldásához érdemes közelebbről megismernedni a helyesen feltett kérdések csoportjával. Ezek ismét két csoportra oszlanak: olyanokra, amelyeknek struktúrája csak kétféle választ enged meg: igent vagy nemet (ún. „yes” or „no” questions), míg a második csoportba az ún. kiegészítő kérdések tartoznak, amelyek kérdő határozószóval vagy kérdő névmással kezdődnek. Ez utóbbiak kettőnél több lehetséges feleletet tételnek fel, a kérdő névmás terjedelmével összefüggésben. Ilyen kiegészítő kérdések „ki”, „mi”, „hol”, „honnan”, „hová”, „mennyi”, „mikor”, „miért”, „mi célból” stb. Nem nehéz megállapítani, hogy e kérdések egy részére — noha azok alapján egy igaz válaszra intencionáltak — elemi szinten adható több igaz válasz is, amelyek *együttese* képezi a *teljes* választ a kérdésre. (Lásd pl. a „melyik ország tagja a varsói szerződésnek?” típusú kérdést.)

Hogy azonban összetettebb társadalmi problémákra, illetve olyan kérdésekre, amelyekre egy teljes koncepcióval vagy elmélettel kell válaszolni, adható-e többféle egyaránt igaz válasz, erre a „probléma-elmélet” nem tér ki.

*

Minden bizonnyal lényegesebbek azok az alapvető világnézeti problémák, amelyek az „egy igazság” elvének „*ontológiai*” alapjaival függnek össze. Már utaltunk rá, hogy ennek a koncepciónak ontológiai alapja, hogy a valóság „egy”, „olyan, amilyen” és ezért a rá vonatkozó igazság is csak egyféle lehet. De vajon az a feltételezés, hogy a valóság „egy”, „olyan, amilyen” nem egy mechanikus, metafizikus világnézet tökrüze, amely feltételezi, hogy a valóság „homogén”, örök és változatlan törvényeknek van alávetve, ellentmondásmentes, s ezért lehet ezt a világot egyértelmű kérdésekkel illetni és egyértelmű igaz válaszokkal leírni?

Bár első pillanatban úgy tűnik, hogy ez a mechanikus-metafizikus mo-

dell az egyetlen, amely a valóság „egy” voltának, „olyan, amilyen”-sége feltételezésének megfelelő, a közelebbi elemzés azt mutatja, hogy ez a hiedelem téves. A valóság „egy” volta, „olyan, amilyen”-sége ugyanis általánosabb jellemvonás: éppúgy beilleszthető egy mechanikus, mint egy dialektikus világképbe. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a világ „olyan, amilyen”, akkor ebben semmi konkrétumot sem mondtunk még arról, hogy milyen is ez a világ. Következésképpen a dialektikus materialista világkép, amely szerint a világot az egység és a sokféleség, az állandóság és a változás, a jelenségek ellentmondásossága, az intenzív és extenzív totalitás jellemzi, teljességgel összeegyeztethető azzal a legáltalánosabb jellemzéssel, hogy a világ „olyan, amilyen”. És ha a világot objektíve azok a vonások jellemzik, amelyeket a dialektikus világkép ír le, akkor az „egy igazság” elve a következőképpen alkalmazható rá (s ez egyben illusztrálja is, hogy az elv valóban összekapcsolható ezzel a világképpel): azok a válaszok igazak, amelyek a világról szóló kérdésekre éppen ezeket a jellemvonásokat tartalmazó feleleteket adják, s azok hamisak, amelyek a mechanisztikus világképre jellemző vonásokat tartják a világ jellemzőinek.

Nem hallgathatunk azonban arról sem, hogy a két világkép különbsége felvet néhány olyan problémát is „az egy kérdés – egy igaz válasz” elvvel kapcsolatban, amelyek csak vagy elsősorban a marxista világképpel összefüggésben jelentkeznek. Ezek közé tartozik elsősorban az a probléma, hogy a marxista világkép – a mechanikus világképpel ellentétben – a világot, és ezen belül a társadalmat nemcsak „egynek”, hanem ugyanakkor „soknak”, vagyis nem homogénnek, hanem *heterogénnek* tartja, olyannak, amelynek különböző rétegei, szférái, szintjei (és ami ezzel szükségszerűen együttjár: eltérő elemei, struktúrái, funkciói) vannak. A világ „sokoldalúsága” azt is jelenti, hogy a jelenségek egy-egy meghatározott szinten is elvileg végtelen sok tulajdonsággal és relációval rendelkezhetnek (ami egyik objektív alapja a megismerés kimeríthetlenségének).

Miért jelentenek ezek a ma már közhely számba menő megállapítások problémát az „egy kérdés – egy igazság” elv számára? Azért, mert – legálábbis első megközelítésben – úgy tűnhet, hogy az „egy kérdés – egy igazság” olyan séma, amely legfeljebb ott alkalmazható, ahol egyetlen tulajdonság vagy reláció érdekel bennünket. Ennél ugyanis feltételezhető, hogy a vele kapcsolatos kérdésekre csak kétféle válasz adható (olyan, amelyik a tulajdonság vagy reláció meglétét állítja vagy tagadja), s ezek közül csak az egyik lehet igaz. A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy még ebben az esetben sem csak „igen – nem” típusú kérdések tehetők fel, mert egy tulajdonság vagy viszony esetében nemcsak azok fennállása érdekelheti az embereket, hanem pl. részletesebb leírásuk, magyarázatuk, okaik feltárása stb. A világ jelenségeinek, tárgyainak sokszintűsége és összetettsége olyan ontológiai alapnak tűnhet, amelynek ismeretelméleti következménye, hogy a tárgyakra és jelenségekre vonatkozó kérdések zömére, túlnyomó többségére *nem egy, hanem többféle igaz válasz adható*. Ti. ha a jelenség objektíve sokoldalú és többszintű, akkor egyaránt igaznak tekinthetők azok a válaszok, amelyek egy-egy oldalát, szintjét tükrözik adekvát módon. Példával illusztrálva: ha a kérdés pl. úgy hangzik, hogy mi jellemzi az 1973-as magyar szocialista társadalmat, akkor erre a kérdésre több igaz válasz adható, akár a tényleírás szintjén maradunk (és politikai, gazdasági, kulturális, egészségügyi vagy egyéb eredményeket és fogycatékosságokat sorolunk fel), akár a mélyebb

áramlatok, törvényszerűségek feltárását tűzzük ki célunkul. De ugyanez elmondható a természettudomány egyes területeire vonatkozó kérdésekről is: ha pl. azt kutatjuk, hogy milyen sajátosságok jellemzik a Földet körülvevő rétegeket, vagy a Föld belsejét, akkor a tudomány fejlődésével egyre újabb és (egymástól eltérő) igaz válaszokat kapunk.³

Bármennyire is kézenfekvőnek látszik, hogy mindebből olyan következtést vonjunk le, hogy „az egy kérdés—egy igazság” elvét fel kellene váltani az „egy kérdés—több igazság” elvével, vannak olyan szempontok, amelyek meggondolandóvá teszik az esetleges cserét.

Ezek közül első az, hogy a marxizmus igazságkoncepciójának szerves részét képezi az a már Hegelnél is megjelenő elv, hogy „*az igaz az egész*” (éppen abból az ontológiai tényből kiindulva, hogy a jelenségek nemcsak különböző részek mechanikus halmazából állnak, hanem különböző szintű *egészt* alkotnak, ahol az egész több, mint a részek egyszerű összessége). Ami problémánkra alkalmazva azt jelenti, hogy a jelenségre feltett kérdésre adott igaz válaszok csak összességükben adnak egészet (még hozzá úgy, hogy még külön, az egészre jellemző szintetikus válaszokat is igényelnek). Ennek következtében indokolttá válik egy olyan interpretáció, amely visszahelyezi jogaiba az „egy kérdés—egy igazság” elvét, mégpedig azon az alapon, hogy igaz válaszoknak csak egy felelet tekinthető: az, amelyik az egészet, azaz a válaszok összességét tartalmazza.

Bármennyire tetszetősnek látszik is egy ilyen interpretáció, a közelebbi elemzés azt mutatja, hogy ez sem problémamentes. Ha ugyanis szó szerint vennénk az előbbi feltételezést, és azt állítanánk, hogy csak az a kijelentés igaz, amelyik az egészet tartalmazza, akkor ebből arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy minden olyan kijelentés, amely nem felel meg ennek a követelménynek — hamis, még akkor is, ha önmagában hűen tükrözi a valóságnak azt az oldalát, szeptét, amelyről szól. Nem nehéz megállapítani, hogy egy ilyen következtetés teljes mértékben ellentmondana mind a hétköznapi, mind a tudományos megismerés gyakorlatának (amely az ilyen kijelentéseket igaznak tekinti), de olyan logikai képtelenségekhez is vezetne, hogy az egész igazsága csupa hamis kijelentés konjunkciójából tevődne össze. S végül, mivel a totalitás a jelenségek végtelen összetettsége miatt mindig csak megközelítő lehet, az igazság is olyan ideállá válna, amelyhez ugyan állandóan közeledünk, de sohasem érjük el (bár ez utóbbi problémán némileg segít, ha az extenzív totalitás helyett az intenzív totalitás fogalmával operálunk, figyelembe véve, hogy ez a Lukács György által feltárt megkülönböztetés — megváltoztatva a megváltoztatandókat — nemcsak a művészetre, hanem a társadalomtudományokra is alkalmazható).

Ezzel azonban egy sajátos „dilemma” elé kerülünk: egyrésztől „az igaz — az Egész” gondolatának lényege éppen az, hogy *csak az Egész* igaz (vagyis rész voltában még nem az), másrésztől a fenti ellenérvek miatt mégis — úgy tűnik — kénytelenek vagyunk ennek ellenkezőjét is elismerni: tehát azt, hogy a részigazság is igazság, és nemcsak az egész. Kérdés: összeegyeztethető-e ez a két egymásnak ellentmondó interpretáció? Első pillanatban úgy tűnhet, hogy ez a dilemma áldilemma, s a vele kapcsolatos kérdés már rég megoldott, választ ad rá a marxista filozófiának a relatív és abszolút igazság egységéről

³ S itt egyelőre vonatkoztassunk el attól a kérdéstől, hogyan viszonylanak azok a válaszok egymáshoz, amelyek egymásnak részleges korrekciói.

vallott tanítása. Eszerint a relatív igazság ugyan részigazság, de mivel az egész részekből tevődik össze, a részigazság egyben reprezentálja az egészet (a relatív az abszolútot), s ennyiben egyszerre állíthatjuk, hogy a részigazság is igazság, és azt, hogy az igaz az Egész.

Ezt a választ azonban mégsem fogadhatjuk el a bennünket érdeklő probléma megoldásának, mert az teljesen eliminálná azt a hegeli—marxi gondolatot, hogy „az igaz az egész”. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a totalitásra épülő igazságkonceptió teljesen azonos azzal, hogy a részigazságban benne van az egész, akkor éppen a gondolat lényegét tüntetjük el. Nevezetesen azt, hogy a jelenséget, amely objektíven egy sajátos egész, igaz módon csak egy meghatározott kijelentéssel adhatja vissza, mégpedig akkor, ha képes azt a pluszt reprodukálni, amely éppen abból áll elő, hogy a jelenség minden oldala, és ez oldalak egységéből eredő sajátosságok, feltárulnak. Márpedig a részigazságokkal szemben semmiféle ilyen követelmény nem állítódik fel, azok igazsága pusztán attól függ, hogy megfelelnek-e sajátos tárgyuknak, és semmi többitől.

Ezért a megoldást más úton kell keresni. Elképzelhető egy olyan kísérlet, amelynek értelmében a korrespondencia-elv jegyében *értékük szerint különbséget teszünk az igazság eltérő típusai között*. Első szintű, s egyben alacsonyabb értékű igazságnak tekintjük a részigazságot, amelyet azon az alapon tekintünk igazságnak, hogy noha a jelenség egészének nem felel meg, de összhangban áll azzal a tulajdonsággal vagy relációval, amelyre vonatkozik, s az alacsonyabb szintű igazságnál éppen ez tehető meg igazságkritériumnak. Ezzel szemben a második szintű igazság, az egész igazsága magasabbrendű, mivel a tárgyat a maga totalitásában, az egészre jellemző összefüggéseiben ragadja meg. Tegyük rögtön hozzá, hogy ez az igazság korántsem azonos azzal az abszolút igazsággal, amely felé állandóan közeledik az emberi megismerés, anélkül, hogy valaha is elérné. Ebben az esetben ugyanis — logikai kifejezéssel — a második szintű igazságok osztálya üres osztályt képezne. A totalitáson nem abszolút, hanem *relatív totalitást* kell érteni, vagyis intenzív totalitást, amely átfogja tárgyának lényegét, struktúráját, fő funkcióit, különböző releváns oldalait; ismeretelméleti oldalról megközelítve, olyan *egységes elméletet* kell ezen érteni, amely alkalmas a jelenség (jelenségcsoport) magyarázatára, s ezáltal orientációs bázist teremt a tudományos előrelátásra, illetve a jövőbeli cselekvésre. A relatív totalitás mint szóösszetétel első pillanatban „*contradictio in adiecto*”-nak tűnik (hogyan lehet valami egész, amely mégsem teljesen az?), valójában e követelmény felállítása kettős haszonnal jár: egyrészt realizálhatóvá teszi a totalitást elképzelését, másrészt ugyanakkor tartalmazza azt a pluszt, amely a totalitás a partikuláris fölé emeli. Hogy egy egységes elméletnek milyen előnyei vannak az egyes elszigetelt kijelentésekkel szemben, azt mi sem dokumentálja jobban, mint az a tény, hogy a modern tudományelméletben komoly formában vetődik fel, hogy szabad-e egyáltalán igazságértéket tulajdonítani az egyes kijelentéseknek.⁴

*

⁴ Ezzel a problémával az osztott és osztatlan igazság kérdésénél foglalkozunk kissé részletesebben.

Milyen konklúziót vonhatunk le mindebből a bennünket érdeklő alapkérdés, „az egy kérdés—egy igazság” elv érvényessége számára? Úgy gondolom, hogy a totalitásra épülő, magasabb szintű igazságfogalom bekapcsolása a vizsgálódásba kettős eredménnyel járt. Egyrészt azzal, hogy a totalitás szintjén az „egy kérdés—egy igazság” elvének érvénye ismét helyreállt, amennyiben ezen a fokon az egyes kijelentéseknek egy igaz elméletbe kell integrálódniuk, és ez képezi a kérdésre adott helyes választ. Ugyanakkor el kell ismerni azt, hogy alárendelt formában, alsóbb szinten az „egy kérdés—több igaz válasz” elvének is megvan a maga létjogosultsága, amennyiben azokra a kérdésekre, amelyek nem „yes—no” típusúak, hanem a jelenségek „milyenségére”, „hogyanjára”, sőt az azokat szabályozó „törvényekre” vonatkoznak, adható több *egymásmelletti* igaz válasz, amelyek a jelenségek valóban meglévő egy-egy vonását tükrözik vissza helyesen.

Ezzel kapcsolatban érdemes rámutatni, hogy két egymással ellentétes elv együttes vallása, amennyiben az egyik képezi a fő oldalt és a másik alárendelten érvényesül, korántsem idegen a dialektikától. Már Hegel rámutatott Kant alapján arra, hogy egy dialektikus értelemben vett antinómia nemcsak négy kérdésnél, hanem minden problémánál felvethető. S valóban nem nehéz bizonyítani, hogy a materialista dialaktikának is számos alapelve van, amely alárendelt formában tartalmazza saját ellentétét is. Gondoljunk pl. arra, hogy a jelenségek szakadatlan változásáról szóló tétel magában foglalja a jelenségek állandóságának feltételezését is.

Hogy azonban itt valóban *alárendeltségről* van szó, azt mi sem tanúsítja jobban, mint az, hogy mind a köznap, mind a tudományos megismerés szintjén szakadatlan törekvés van arra, hogy ezeket az egymásmelletti igazságokat egyesítsék, összekapcsolják, mert nyilvánvaló, hogy azok együttese ad teljesebb, s ne féljünk kimondani, igazabb választ a kérdésekre. Különösen érvényes ez a társadalomra, ahol nemegyszer a felszíni tényeket tükröző igaz kijelentések ellentmondanak a mélyebb törvényszerűségeknél (gondoljunk pl. Marxnak a vulgáris közgazdászokkal szembeni bírálatára, akiket éppen abban marasztalt el, hogy elméletük csak a felszíni tényekre épül, s ezért válik gyökerében hamissá).

Van azonban egy másik tény is, amely azt igazolja, hogy itt nem arról van szó, hogy két egymásnak ellentmondó elvet tartunk *egyaránt* érvényesnek, és tetszés szerint hol az egyiket, hol a másikat alkalmazzuk. S ez az, hogy az „egy kérdés—egy igazság” elvnek — ha azt lényege szerint értelmezzük — semmiképpen sem igazi ellentéte az „egy kérdés—sok igazság” fentiekben interpretált gondolata. Mégpedig azért nem, mert az „egy kérdés—egy igazság” elve azt fejezi ki, hogy amennyiben egy meghatározott kérdésre egy igaz választ adtunk, s az valóban igaz (megfelel tárgyának), akkor nem adhatunk *ugyanarra* a kérdésre egy vele ellentétes választ, amelyről azt állítjuk, hogy ugyancsak igaz. Ebből a szempontból irreleváns az, hogy ugyanarra a kérdésre adhatnánk egy olyan másik igaz választ is, amely nem ellentétes az elsővel, mert az adott jelenségnek egy másik oldalát fejezi ki. Ez azonban azt jelenti, hogy az „egy kérdés—egy igazság” elve nemcsak a totalitás szintjén egyeztethető össze az „egy kérdés—több igazság” alárendelt elvével, hanem — egy meghatározott összefüggésben — az egyedi kijelentés szintjén is.

Mielőtt azonban egy ilyen irányú következtetést levonnánk, feltétlenül meg kell vizsgálnunk még egy problémát, nevezetesen a dialektikus ellentmondás kérdését. Mint ismeretes, a marxista filozófia — ugyancsak a mecha-

nikus világréptől eltérően — a világot *ellentmondásokkal* terheltnek, átszótt-
nek tartja, olyannak, amelyben szakadatlanul ellentmondások keletkeznek és
oldódnak meg. A probléma a következőképpen fogalmazható meg: vajon az
a kérdés, amelyre a marxista filozófia egy dialektikus ellentmondás felvázolá-
sával válaszol, nem mond-e ellent az „egy kérdés—egy igaz válasz” elvének?
Ez a kérdés azért merül fel, mert a dialektikus ellentmondás — a dolog lé-
nyegénél fogva — olyan kijelentések formájában tétéleződik, amelyek egy-
mással ellentétesek. Első pillanatban úgy tűnik tehát, hogy itt egy kérdésre
nem egy igaz válasz születik, hanem két — méghozzá egymással ellentétes —
igaz válasz. Lássunk néhány példát: a szocialista társadalom egyik ellent-
mondása, hogy a javak elosztása a végzett munka szerint történik, és ugyan-
akkor nem a végzett munka szerint megy végbe, amennyiben pl. a bérezés-
nél más elvek is érvényesülnek, pl. az, hogy vannak-e dolgozónak gyerme-
kei stb. Ezért arra a kérdésre, hogy a szocialista társadalomban a javak el-
osztása a végzett munka arányában jön-e létre, egyaránt igennel és nemmel
kell válaszolnunk. És hasonlóképpen egyszerre kapunk igent és nemet, ha
arra keressük a választ, hogy vajon a kapitalista és szocialista országok együtt-
élése békés-e vagy sem, mivel egymáshoz való viszonyuk bonyolultan ellent-
mondásos.

Hogy ez a kérdés mennyire nem mondvacsinált probléma, mutatja az a
tény, hogy a dialektikus ellentmondás marxista koncepcióját neopozitivisták
oldalról, de más nem marxista irányzatok részéről is, többek között éppen
azon az alapon támadják, hogy *logikai ellentmondásokban* „szenved”, mivel
logikailag egymásnak ellentmondó kijelentéseket egyaránt igaznak tart.

De igazolja a probléma súlyát az is, hogy a marxista oldalról — részben
a polgári kritikák miatt — számos szerző foglalkozott annak kimutatásával,
hogy elvi különbség áll fenn a dialektikus és a logikai ellentmondás között.
Arra törekedtek, hogy kimutassák: a dialektikus ellentmondásokat tartal-
mazó kijelentések logikailag nem ellentmondásosak. Noha ezek a kísérletek
alapvető pontokon eltértek, sőt esetenként szemben álltak egymással (így az
egyik felfogás azt hirdette, hogy a dialektikus ellentmondás azért nem logi-
kai ellentmondás, mert amit az egyik tétel állít, azt a másik nem ugyanabban
a vonatkozásban tagadja; egy másik felfogás a többértékű logika alkalmazá-
sában keresett kiutat stb.), abban megegyeztek, hogy logikailag a dialektikus
ellentmondás olyan kijelentések konjunkciója, amelynek az a „sajátossága”,
hogy az egyes kijelentések önmagukban egyszerre ellentétesek és mégis igaz-
zak, ezért összekapcsolva is igazak.

Ez a válasz azonban így nem elégíthet ki bennünket, mert ennek jegyében
valaki azt mondhatná: mégis megdőlt az „egy kérdés—egy igazság” elv,
hiszen még a marxista alapon álló logikusok egy része (az a része, amely szerint
az ellentétes kijelentések ugyanabban a vonatkozásban állnak fenn) is elis-
meri, hogy a dialektikus ellentmondás esetében két ellentétes válasz adható,
és a logika szerint mind a kettő igaz! Az „egy kérdés—egy igazság” elv
csak akkor őrizhető meg, ha úgy fogjuk fel a dialektikus ellentmondásra vo-
natkozó kérdést, mint amelyre teljes válasz csak a két igazság együttesével
adható, s ebben az esetben ez lesz az egyetlen „igazi”, helyes válasz. (Logi-
kailag azonban el kell ismerni, hogy a teljes felelet szempontjából a részigaz-
ságok is igazságok, ellenkező esetben az a logikai képtelenség jönne létre,
hogy két hamis kijelentés konjunkciójából nyernénk egy igazat.) S ez arra
utal, hogy a dialektikus ellentmondásokra is érvényes „végső fokon” a kér-

déses alapelv, de csak finomított formában, olyképpen, hogy kiemeljük, hogy a dialektikus ellentmondásra vonatkozó kérdéseknél az *egy igazság két vagy több „rész”-igazság együtteséből áll elő*.

Ezzel kapcsolatban rá szeretnék mutatni arra, hogy ezt a „finomítás”-t igen lényeges mozzanatként tartom, amelyet nemcsak a dialektikus ellentmondást kifejező kijelentéseknél, hanem — ahogy a következőkben látni fogjuk — más, ugyancsak lényeges kijelentéstípusoknál is alkalmazni kell. Ezért szükséges, hogy elvi formában is megfogalmazzuk azt a követelményt, amellyel az „egy kérdés—egy igazság” elve kiegészíthető. *A követelmény lényege az, hogy az „egy kérdésre” bizonyos esetekben adható ugyan két, akár egymással bizonyos vonatkozásban ellentétes kijelentés, de csak abban az esetben, ha konjunkciójuk igaz, ha együttesen igazak*. S éppen ez az, ami nem mondható el az ún. „osztályigazságokról”, különösen azokról, amelyek a múlttól és a jelenről szólnak, mert azok általában olyan ellentétes kijelentéseket tartalmaznak, amelyek egyike hamis, ezért semmiképpen sem egyeztethetők össze egymással, s így konjunkciójuk is hamis lesz. Hogy egy eklatáns példát hozzunk fel: ha a amerikai sajtó a vietnami háborút az amerikaiak részéről igazságosnak tekinti, mert megvédi az emberiséget „a kommunizmus veszélyétől” és biztosítja a „szabadságot”, akkor ez hamis tétel és semmiképpen sem egyeztethető össze azzal a szocialista felfogással, amely a vietnami nép részéről tekintette a háborút igazságosnak és az amerikaiak részéről igazságtalannak, következésképpen a két tétel konjunkciója is hamis eredményt hoz.

*

A következő probléma — amelynek jelentékeny világnézeti kihatásai vannak — a lehetőségek, és ezzel együtt a jövő kérdéscsoportja. A problémát így fogalmazhatnánk meg: vajon érvényes-e az „egy kérdés—egy igazság” elve azokra a kijelentésekre is, amelyek a történelem előttünk álló *lehetőségeire*, másszóval a *jövőre* vonatkoznak.

A mechanisztikus világnézet számára ez nem jelent különösebb buktatót, mivel feltételezi, hogy a jelenségek nemcsak determináltak, hanem előre meghatározottak is, tagadja, hogy bármely szituációban valóban több lehetőség lenne, s így azt a választ fogadja el egyedül igaznak, amely az egyetlen (valódi) lehetőséget tartalmazza. A dialektikus materializmus azonban nem fogadja el a jelenségek predetermináltságáról szóló elképzelést, úgy véli, hogy a jövő bizonyos fokig nyitott, ami másszóval azt jelenti, hogy a jövőben létrejövő jelenségek a jelenben még nem teljesen meghatározottak, s ezért többféle lehetőség áll fenn, amelyből ugyancsak az egyik valósul meg, de ez nem jelenti azt, hogy a többi lehetőség, *mint lehetőség*, ne lenne reális, valódi.

Látszólag ez a probléma ugyanannak a módszernek a segítségével oldható meg, amelyet az előbbi kérdés vizsgálatánál alkalmaztunk. Vagyis a megoldás lényege itt is az lenne, hogy a jövő lehetőségeire adott kérdésre egy és csak egy igaz válasz adható: nevezetesen az, amely a reális, valóban fennálló lehetőségek összességét sorolja fel. Egy lehetőség akkor is fennállhat, ha ellentéte is reális: így például korunkban fennáll egy világháború elkerülésének, de kitörésének lehetősége is. Ezért a két kijelentés ismét egyszerre lehet igaz, és eleget tesz annak a pótlólagosan felvett követelménynek, hogy a kijelentéseknek önmagukban és ezzel együtt konjunkciójuknak is igaznak kell lennie.

Csakhogy ez a megoldás látszólagos könnyűsége és tetszetőssége ellenére mégsem kielégítő. Legfőbb fogyatéka abban rejlik, hogy a társadalmi gyakorlat, és annak különösen a marxizmus szempontjából alapvető formája: a munkásmozgalom gyakorlata — nem így, vagy pontosabban nem csak így veti fel a jövőre vonatkozó kérdéseket. A nemzetközi munkásmozgalom gyakorlata számára van ugyan annak elméleti jelentősége, hogy felvázoljuk azokat a reális alternatívákat, amelyek a munkásmozgalom előtt állnak, s ezzel kiküszöböljük az irreális, a valóságos helyzetet hamisan tükröző lehetőségeket. Ez azonban korántsem befejező része az elemzésnek, hanem csak a kezdete. Az „igazi” kérdés ezután tevődik fel, méghozzá abban a formában, hogy *mit tegyünk*, s ez a probléma egyaránt magában foglalja a közeli és távoli cselekvést, a jelenben, illetve közeljövőben, valamint a távolabbi jövőben megvalósítandó célkitűzéseket, tartalmaz taktikai és stratégiai feladatokat.

Az a tény, hogy eredeti kérdésfeltevésünk kibővül a „*mit tegyünk*” kérdéssel, igen lényeges: eddig válaszunk azt tartalmazta, hogy ezek és ezek a reális alternatívák; most válaszunkat azzal bővítjük, hogy ezek közül az egyik, méghozzá az *optimális*, a választandó. Következésképpen, ha a kérdést úgy fogalmazzuk meg, hogy melyik az optimális célkitűzés és út ennek megvalósításához, akkor erre a kérdésre ismét egy és csak egy igaz válasz adható. (S tegyük mindjárt hozzá, hogy a munkásmozgalom történetében, de szélesebben véve a történelemben reálisan így vetődnek fel a problémák; azok akik döntenek, természetesen az optimális megoldást keresik.)

Az is kiderül, hogy a „kibővítésnek” más előnyei is vannak, amennyiben felszínre hozza annak az álláspontnak az ellentmondásait, amely az osztályigazságok létjogosultságát a különböző — akár egymásnak ellentmondó — alternatívák objektivitásával próbálta megalapozni. (Gondoljunk Vajda első könyvében elfoglalt álláspontjára, amely szerint az a koncepció, amely egyetlen társadalomtudományi elméletet tekint igaznak, eleve tudománytalan, mert tagadja az alternatívák lehetőségét.) Ha ugyanis a Vajda-féle választ az optimális döntés problémájától elszakítva próbáljuk értékelni, akkor az első pillanatban úgy tűnhet, hogy álláspontja helyes: ha elismerjük a lehetőségek többféleségét, el kell ismernünk valamennyi elmélet igazságtartalmát, amely egy-egy reálisan fennálló történelmi alternatív lehetőségére épül. Konkrétan, ha elismerjük pl., hogy a tőkésországokban a kapitalizmusnak általában még vannak „kifutási”, fejlődési lehetőségei, akkor miért ne lehetne igaznak tekinteni azt a polgári koncepciót, amely erre az objektív lehetőségre építve polgári keretek között válaszolja fel a polgári társadalom jövőjét?

Ez a koncepció tetszetős, de alapvető fogyatékaiban szenved. Az első és legfontosabbik az, hogy teljes egyenlőséget állít az egyes társadalmi alternatívák közé, noha azok korántsem egyenlő értékűek a társadalmi fejlődés szempontjából. A második: figyelmen kívül hagyja, hogy egy elmélet sohasem redukálható pusztán egy alternatíva tételezésére. Ami a polgári elméletekre konkretizálva azt jelenti, hogy azok nemcsak a polgári keretek közötti fejlődés lehetőségére építenek, hanem egyben értékítéletet is mondanak a fennállóról és jövőről, s ennek vezérgondolata a polgári viszonyok — legalábbis végső fokon való — helyeslése. Ez azonban azt jelenti, hogy a társadalmi elméletek a maguk értékorientációja szerint keresik az optimális megoldás módozatait. Az az elmélet, amely a polgári fejlődést tartja optimálisnak, nem tekinthető igaznak, sem abból a szempontból, ahogy a jelent, sem ahogy a jövőt értékeli.

Érvényesek-e ezek a feltevések a munkásmozgalom előtt álló *alternatívák* problémájára is? Úgy gondolom, hogy alapjában igen. Vagyis egyszerűen érvényes az, hogy az alternatívák sohasem teljesen egyenlő értékűek, s így arra a kérdésre, hogy melyik a munkásmozgalom fejlődése szempontjából az optimális — végső fokon —, egy és csak *egy igaz felelet* adható. Másrészt érvényes az is, hogy az alternatívák felvázolása mindig megköveteli egy összetett dinamikus társadalmi helyzetkép, illetve a kívánatos jövő felrajzolását. Azok a koncepciók, amelyek egymástól eltérő alternatívákat állítanak előtérbe, rendszerint (néha igen lényegesen) eltérnek egymástól a helyzetkép értékelésében és a jövő értékelésében is. Válasszunk egy kiélezett példát: vitathatatlan, hogy 1968 augusztusában Csehszlovákiában egyaránt fennállott a lehetőség arra, hogy a szocialista országok fegyveres segítséget nyújtanak, de arra is, hogy ez a segítségadás elmarad. Ha azonban összehasonlítjuk azokat a helyzetképét, prognózisát (beleértve azt, hogy milyen szocialista fejlődés lenne kívánatos), akik a munkásmozgalom szempontjából helyesebbnek tartották volna a létrejött események elmaradását, azokéval akik szükségesnek tartották (ha szükséges rossznak is), és ezért helyeselték a segítségnyújtást, akkor nyilvánvalóan kiderül, hogy a kettő között jelentős eltérések mutatkoznak. Hogy csak egyetlen mozzanatra utaljak, az előbbi nézet képviselőinek helyzetképe arra az alapvető tételre támaszkodott, hogy a szocializmus erői elég erősek az adott történelmi szakaszban, hogy megvédhessék a szocialista hatalmat, míg a második koncepció hívei pont ellenkezőleg úgy vélték, hogy az erőviszonyok ezt már nem teszik lehetővé. Ez azonban azt jelenti, hogy korántsem állítható, hogy mindkét értékelés egyaránt igaz lett volna.

Összefoglalva: ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy egy, a jövőre vonatkozó elmélet magában kell hogy foglalja a jelen (sőt bizonyos fokig, figyelembe véve a folyamatokat, a múlt) elemzését, valamint tartalmaznia kell azt is, hogy az alternatívák közül melyik az, amelyre cselekedeteink építendőek és miért — akkor végeredményként nem juthatunk egy pluralisztikus, több ellentétes elmélet igaz voltát elismerő koncepcióhoz. S a pluralizmus elutasítása korántsem jelenti azt, hogy ugyanakkor elutasítanánk az alternatíva lehetőségének gondolatát.

Mindaddig az optimális alternatíva, a „mit tegyünk” kérdés bizonyos előnyeivel foglalkoztunk. Nem hallgathatunk azonban arról sem, hogy az „egy kérdés — egy igazság” elve számára nehézségeket is jelent ugyanez a probléma.

Az első nehézség a következő: feltéve, hogy elfogadjuk alapelvünk érvényességét az optimális lehetőséggel kapcsolatos választásra is, vajon eldönthető-e a döntés helyessége, igaz volta már a létrehozatal idején, vagy csak a történelem tanúsága alapján (post festa) állapíthatjuk meg, hogy melyik koncepció volt az „igaz”? Továbbá: vajon arról tanúskodik-e a történelem (vagy akár csak a munkásmozgalom története,) hogy valóban optimálisak voltak-e döntések (és teljesen igazak az őket tartalmazó elméletek)? E problémákra „az egy kérdés — egy igazság” elve ebben a rövid aforizmaszerű megfogalmazásban nem terjed ki. Nem derül ki belőle, hogy 1. a válasz igaz voltát szükséges-e előre ismerni vagy sem? 2. az igaz válasznak teljesen egybe kell-e esnie azzal, ami történelmileg létrejött és cselekedetekben realizálódott?

Ami az első kérdést illeti, úgy gondolom, hogy dogmatikus hiba és a történelmi tanúságok teljes figyelmen kívül hagyása lenne egy olyan válasz, amely feltételeznél, hogy különböző koncepciók (alternatívák, döntések) esetén már a

meghozatalakor teljes bizonyossággal eldönthető, hogy melyik az „igaz” válasz a történelem által feltett kérdésekre. Ez azonban azt jelenti, hogy számos történelmi szituációban — tudományelméleti kifejezéssel — *több rivális hipotézis* versenyez egymással, amelyeknek igazságértéke csak meghatározott — számokban ki nem fejezhető — *valószínűséggel* mérhető, s amelyeknek valódi igazságértéke *csak utólag* állapítható meg, akkor is csak megközelítően.⁵

De vajon nem jelenti-e ez azt, hogy — habár kerülőúton — de mégis elismerjük az általunk bírált felfogás létjogosultságát. Úgy gondolom, hogy egy ilyen következtetés több szempontból elhamarkodott lenne. Egyrészt azért, mert figyelmen kívül hagyná azt a lényeges különbséget, hogy a bírált koncepció nem két hipotézis — különböző arányú — *valószínűségét* feltételezi, hanem két — különböző értékpremisszákon felépülő — elmélet egyaránt *igaz* voltát. Másodsor, mert a tudományelmélet szerint az ún. „előértékelést” követnie kell egy „utóértékelés”-nek, ahol a további bizonyítás kapcsán kiderül, hogy melyik hipotézist kell igaznak tekinteni.

Mindezek alapján alapelvünket ismét „finomítanunk” kell. Mégpedig abban az irányban, hogy ki kell emelnünk, hogy a kérdések megválaszolásának (beleértve a tudományos, politikai és egyéb kérdéseket is) *különböző fokozatai* vannak, s az a tétel, hogy egy kérdésre csak egy igaz válasz adható, maradéktalanul csak a *befejező szakaszra* érvényes, amikor a hipotézisek igazságtartalma már eldőlt.

De még itt is jelentkezik egy további nehézség. Ha a történelem mércéjén próbáljuk lemérni, hogy „az egy kérdésre adott egy igaz válasz” valóban optimálisnak bizonyult-e, akkor az esetek túlnyomó többségében (még a szocializmus esetében is), az derül ki, hogy a társadalmi erők és mozgások összetett dialektikája és csupán részleges előreláthatósága következtében, ezek a döntések is csak kisebb-nagyobb részben „válnak be”, számos vonatkozásban korrekcióra szorulnak. Lényeges hozzátennünk azt is, hogy a történelmi döntések igazságának értékelését nem szabad egyetlen szempont, a döntések összességének alapján elvégezni; azt is figyelembe kell venni, hogyan értékelendők azok a döntések, amelyek az ún. „igen — nem” típusú kérdésekre születnek, ahol csak kétféle válasz lehetséges. (Hogy a „legklasszikusabb” példát említsük: ilyen volt a Bolsevik Párt igenje a 17-es felkelés megkezdésére.) Ezeknél a döntéseknél a kép nyilvánvalóan egyszerűbb, a munkásmozgalom története, a szocializmus építése számos olyan választ ismer, amelyik egyértelműen helyesnek bizonyult.

Ha e szempont figyelembevételével a kép lényegesen kedvezőbbé válik is, az alapprobléma megmarad: fenn lehet-e tartani „az egy kérdés — egy igazság” elvét a maga általánosságában, ha a történelmi kép a válaszok igazságtartalmát illetően legalábbis „tarka”?

*

⁵ Ennél az értékelésnél feltétlenül figyelembe kell venni, hogy a modern tudományelméleti kutatások szerint az igazság nem szakítható el az eldönthetőségtől, ami másszóval azt jelenti, hogy a tudomány, de a politika számára is egy kijelentést oly mértékben lehet igazságnak felfogni, amilyen mértékben az adott időszakban megalapozásának, azaz eldönthetőségének feltételei fennállnak. Ha ugyanis ettől a szemponttól eltekintünk és igaznak tételezünk fel valamit, amelynek eldöntésére semmiféle jelenlegi eszközünk nem áll rendelkezésre, akkor olyan „steril” koncepciót kapunk, amellyel a gyakorlat nem tud mit kezdeni.

Ahhoz, hogy e kérdésre válaszolhassunk, fel kell tennünk egy kérdést, amely újabb problémák megoldását igényli. Ez pedig az, hogy igaznak értékelhetünk-e egy olyan választ, amelyet a történelem igazol ugyan, de nem a maga egészében, teljességében? Ennek eldöntéséhez egy olyan problémát kell elővinnünk, amelyet a marxista filozófiában explicit formában nem szoktak tárgyalni, az *igazság „oszthatatlanságának”, illetve „oszthatóságának” kérdését.*

Ahhoz, hogy ezt a kissé elvontnak tűnő gondolatsort plasztikusabbá tegyük, vizsgáljuk meg egyetlen példán: az új gazdaságirányítási rendszer bevezetésének példáján, hogyan jelentkeznek ezek a problémák. Az MSZMP Központi Bizottságának, illetve a Magyar Népköztársaság Minisztertanácsának döntenie kellett az új gazdasági mechanizmus kérdésében. Az erre vonatkozó döntést hatalmas előkészítő munka előzte meg, számos szakértőkből álló bizottság mélyrehatóan tanulmányozta a különböző részletproblémákat és a mechanizmustervet a maga egészében, s mindennek alapján megszületett a pozitív döntés: szükség van új gazdasági mechanizmusra, azt fokozatosan kell bevezetni, ebben és ebben a formában.

Mivel a döntések óta több év telt el, mód nyílik arra, hogy bizonyos határok között (leszámítva a távolabbi történeti kihatásokat), azok igazságtartalma értékelődjék. Ezt az első értékelést fő vonásaiban az MSZMP Központi Bizottságának 1972. novemberi ülése elvégezte, s a probléma vizsgálatánál mi is ezt vesszük alapul:

A válaszok rövid lényege — a probléma kiélézése érdekében némileg leegyszerűsítve — a következő: az azóta eltelt idő igazolta, hogy az arra a kérdésre adott igenlő válasz, hogy szükség van a magyar népgazdaság hatékonyabb fejlődése érdekében egy új gazdasági mechanizmusra, igaznak bizonyult. Összetettebb választ kapunk, ha a kérdést úgy tesszük fel, hogy vajon minden lényeges részletkérdésben, az intézkedések bevezetésének ütemében stb. is helyes volt-e a döntés. Erre a problémára olyan feleletet kaphatunk, amely egyaránt kiemeli: a döntéseket zömükben és alapjukban igazolta az idő, de nem a maguk egészében. Nem nehéz megállapítani, hogy e két válasz közül csak az utóbbi okoz problémákat az „egy kérdés—egy igazság” elvvel kapcsolatban, mivel csak ennél merül fel, hogy a kapott válaszokat az azokat megerősítő és korrigálásukat igénylő tények fényében igaznak tekintsük-e vagy sem.

Elméletileg megfogalmazva a problémát, elsőként az a kérdés merül fel: szabad-e igaznak tartani egy olyan kijelentést, amely részben (akárcsak kis részben) hamis. Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, előbb tisztáznunk kell álláspontunkat az ún. „osztott” és „osztatlan” igazság kérdésében, mivel ez döntő módon befolyásolja válaszunkat.

Mit értünk az „osztott”, illetve az „osztatlan” igazság fogalmán? Mivel ezeket a fogalmakat a marxista filozófiában ilyen formában nem szokták használni, s így meghatározni sem, megközelítő definiálásuknál célszerű abból kiindulnunk, ahogy ezeket a fogalmakat a hétköznapi életben használják (ott ugyanis gyakran alkalmazzák őket). A hétköznapi életben ezeket a fogalmakat rendszerint akkor alkalmazzák, amikor két vagy több vitatkozó fél áll egymással szemben és el kell döntenie, hogy melyiknek van igaza. Ebben az esetben e kifejezések arra utalnak: melyik fél kijelentései és mennyire igazak.

A kijelentések igazságtartalma alapján a hétköznapi életben akkor beszélnek „osztott igazságról”, ha a felek egyikének kijelentései sem teljesen igazak, hanem bizonyos kérdésekre vonatkozóan az egyiknek, míg más kérdéseket illetően a másik félnek van igaza. (Nemegyszer — összetett kijelentések esetében — a ki-

jelentés egyik fele igaz, a másik fele nem.) Oszthatlan igazságról viszont akkor beszélnek, ha valakinek egészében igaz a van, vagy másként kifejezve kijelentései egészükben és összességükben igazak. (Az igazság oszthatlanságát nem szabad összekeverni egy hozzá külsőleg rendkívül hasonló, de mégis eltérő tartalmú kifejezéssel, az *oszthatatlan igazsággal*. Ez utóbbit azt az igazságot értik, amely szükségszerűen oszthatlan, vagyis amelynek fogalmi jegye, hogy csak egészében lehet igaz, semmiképpen sem osztható.)

A köznapi életben a jelenségek elsősorban a maguk egyediségében, sajátosságában jelennek meg, és ezzel összefüggésben az emberek érdekei is elsősorban egyéni, illetve partikuláris formában nyilvánulnak meg. Ennek megfelelően a valóságra vonatkozó kijelentések is elsősorban egyedi kérdésekre adott egymástól elkülönült válaszokként jönnek létre, amelyek között természetesen lehetnek bizonyos összefüggések (pl. oksági összefüggést tükrözőek), de egészükben nem képeznek valamiféle homogén gondolati rendszert. Figyelembe véve a valóság összetettségét és bonyolultságát, valamint az egyéni és partikuláris érdek determináló szerepét, rendkívül nagy a valószínűsége annak, hogy az egyes emberek kijelentései — számos tényezőtől függően különböző arányban — egyaránt tartalmaznak igaz és hamis kijelentéseket, illetve olyan összetett kijelentéseket, amelyek egy része igaz, más része hamis. Ezért a köztudatban — a hétköznapi praxisnak megfelelően — az a nézet terjedt el, amely az igazság *oszthatóságát tartja tipikusnak*, oszthatlanságát viszont, ha nem is kizártnak, de legalábbis ritkábban előfordulónak.

Ennek a hétköznapi praxisnak felel meg az a párt- és állami gyakorlatban is érvényesülő alapelv, amely a munkahelyi bírálatokat az „osztott igazság” elve jegyében értékeli, vagyis nem utasítja el őket a maguk egészében azon az alapon, hogy találhatók bennük hamis megállapítások is, hanem mindazt, ami belőlük igaz, elfogadhatónak tartja. A bírálat teljes elutasítása elméletileg kimondatlanul az „osztatlan igazság” elvére támaszkodik, amelynek fonákja természetesen az „osztatlan hamisság”, amelynek jegyében mindaz, ami hamis elemet tartalmaz, egészében hamis. Ami egyben rávilágít arra, hogy az a felfogás, amely a köznapi életben egyetemes elvvé formálja az igazság oszthatlanságát, vagyis kimondva-kimondatlanul azt vallja, hogy az *igazság csak oszthatatlan lehet*, szükségszerűen merev, egyoldalú, abszolutizáló szemléletet tükröz. E koncepció gyakorlati képviselői ugyanis óhatatlanul „fekete — fehér”-re festik a világot, az igazság és hamisság képviselőire, s amennyire tagadják, hogy az egyik oldalon a hamisság akármilyen formában is „befészkelhetné” magát, annyira tagadják az ellenkezőjét is: azt, hogy a hamis oldalon igaz elemek jelentkezhetnek.

Mindeddig a köznapi tudat oldaláról közelítettük meg a problémakört, és ha el is ismerjük, hogy a köznapi és a tudományos megismerés között sokágú, dialektikus kapcsolat és kölcsönhatás áll fenn, nem tagadható, hogy a tudományos megismerésnek megvannak a maga sajátosságai.

Ahhoz, hogy rátérhessünk annak vizsgálatára, hogyan jelenik meg ez a probléma a tudományos megismerésben, feltétlenül szükséges néhány előzetes megjegyzést fűznünk egyrészt a hétköznapi megismerésben alkalmazott fogalom használataihoz, illetve az itt előforduló fogalmak elnevezéséhez, másrészt a probléma szélességéhez.

Az első, amire fel szeretném hívni a figyelmet, hogy ezek a fogalmak, amelyeknek megkülönböztetését nemcsak a hétköznapi, hanem a tudományos megismerésben is célszerű megtenni, elnevezésükben *némileg csalókák*, félreértésekre

adhatnak okot. Hogy milyen problémák adódhatnak az elnevezésekből, az leginkább akkor derül ki, ha közelebbről megvizsgáljuk az „osztott igazság” kifejezést. Vajon valóban maga az igazság oszlik-e meg, nem vezet-e egy ilyen elnevezés egy platonista elképzeléshez, amely az igazságot önálló lényeknek tartja? Nem helyesebb-e azt állítani, hogy nem maga az igazság oszlik meg (mert a vizsgált esetekben, ami valóban igaz, az továbbra is igaz marad), hanem az ismeretek bizonyos nagyobb vagy kisebb mennyiségét vagy egységét lehet jellemezni azzal, hogy egészben igazak, vagy részben igazak és részben hamisak, s így tulajdonképpen nem az igazság az, ami osztott, hanem az ismeret.

Úgy gondolom, hogy ezekre a kérdésekre igenlő választ kell adni, s ezért egyértelműen le kell szögezni, hogy elvileg nem maguk az igazságok osztottak vagy oszthatlanok (illetve oszthatatlanok), hanem az ismeretek között lehet különbséget tenni aszerint, hogy különböző egységeik teljesen igazak-e, vagy csak részben azok. E különbségtétel alapján⁶ pedig az a probléma áll elő, hogy milyen következménnyel jár az ismeretek meghatározott kisebb vagy nagyobb egységére, ha kiderül, hogy az ismeretek egy része hamis.

Az ismeretek különböző egységeiről (vagy mennyiségeiről) beszélünk — nem véletlenül. A probléma ugyanis korántsem egy síkon vetődik fel, hanem különböző szinteken.

Az *elemi szint*: az az összetett kijelentés, amely nem teljes egészében áll igaz kijelentésekből, hanem hamisat is tartalmaz. A probléma itt még csak úgy jelentkezik, hogy vajon a hamis kijelentés jelenléte nem teszi-e az egész kijelentést hamissá. Mint láttuk, a hétköznapi megismerés szintjén erre a kérdésre nemleges választ kaptunk: az „osztott igazság” elvének elismerése egyet jelentett azzal, hogy ezeket a kijelentéseket a hétköznapi megismerés nem együttesként, hanem részeire bontva értékeli, s ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy ezek részben igazak. (Az „osztottság” tehát éppen abban nyilvánul meg, hogy ami bennük hamis, azt más ismeretek fejezhetik ki igaz módon.) Kérdés: vajon a tudományos megismerés ugyanígy foglal-e állást?

A *magasabb szint*: a tudományos elméletek, illetve rendszerek igazságértékének problémája abban az esetben, ha azok hamis kijelentéseket is tartalmaznak. Itt már nem pusztán arról van szó, hogy — bizonyos fokig tetszés szerint — összetettnek fogom fel vagy részeire bontom őket: s ettől függően más és más igazságértéket tulajdonítok neki (ami részben technikai probléma, bár elvi kérdés rejlik mögötte), hanem arról, hogy a tudományos elméletek, illetve rendszerek esetében szoros, tartalmi összefüggés áll fenn az egyes tételek között (ez már a relatív totalitás szintje), ezért ezen a szinten már igen komoly következményei lehetnek annak, ha az igazság itt is „osztottnak” bizonyul. Ezt a magasabb szintet a hétköznapi megismerés — mivel nincs szüksége rá — figyelmen kívül hagyja, s ezért joggal vetődhet fel a kérdés, vajon a tudományos megismerés területén, ahol a magasabb szintnek rendkívül nagy a jelentősége szintén érvényesül-e az osztott igazság dominanciája, vajon itt is felesleges merevségnek minősül-e az igazság oszthatatlanságának az elve?

Mielőtt azonban megvizsgálánánk a tudomány szférájában rejlő sajátosságokat — átmenetként —, vessünk egy pillantást arra, hogyan foglal állást az, osztott és oszthatlan igazság kérdésében általában a modern formális logika, a *matematikai logika*. Ezt azért tekintjük „átmeneti” állomásnak, mert a matematikai logika természetszerűen nemcsak azokat a sajátosságokat vizsgálja,

⁶ E különbségtétel szükségessé teszi új fogalmak kialakítását a probléma jelölésére. De alkalmasabb terminológia híján, továbbra is a köznapi fogalmakat fogjuk használni.

amelyek a tudomány modern fejlődéséből származnak, hanem olyan törvényszerűségeket állapít meg, amelyek a hétköznapi gondolkodás kijelentéseire is érvényesek.

A matematikai logika a bennünket érdeklő problémakörrel csak igen érintőlegesen foglalkozik. Ami az első szinten jelentkező problémákat illeti, arra a matematikai logika rigorisztikusabb választ ad, mint a hétköznapi megismerés, amennyiben egyértelműen azt állítja, hogy az az összetett kijelentés, amely hamis kijelentést is tartalmaz, *egészében hamis*.

Hogy miért foglal el ilyen „merev” álláspontot a matematikai logika, annak magyarázata igen egyszerű. A matematikai logika itt abból indul ki, hogy a köznap életben, de a tudományban megjelenő egyszerű kijelentések messze túlnyomó többsége vagy igaz, vagy hamis. Ezt az elemi, milliószor előforduló tapasztalatot foglalja alapelvvé a logika, amikor megfogalmazza az ún. kétértelműség elvét, amely szerint egy kijelentés vagy igaz, vagy hamis lehet, harmadik eset nem lehetséges. Csakhogy a logika nemcsak olyan kijelentésekkel foglalkozik, amelyek egyetlen állítást tartalmaznak, hanem természetesen összetettekkel is, s ezeknél már felmerül a probléma, milyen igazság értéket adjunk azoknak az összetett kijelentéseknek, amelyek egyszerre tartalmaznak igaz és hamis kijelentéseket. A matematikai logikával összeegyeztethetetlen, hogy ilyenkor valamiféle százalékos arány alapján állapítsa meg az összetett kijelentés igaz voltát, mert ez lehetetlenné tenné, hogy egységes fogalmi apparátussal dolgozzon és egyértelmű igazságfeltételeket állapítson meg. Ezért válasza az, hogy egy összetett kijelentés akkor és csak akkor igaz, ha egészében igaz, s ez az eset csak akkor áll elő, ha minden részkijelentése is igaz. Ez azonban azt jelenti, hogy a matematikai logika szerint egy összetett kijelentés akkor is hamis, ha tíz kijelentése közül 9 igaz és csak egy hamis.⁷

Ne higgyük azonban, hogy a matematikai logika álláspontja feltétlenül rigorisztikusabb a hétköznapi gondolkodásnál. Könnyen láthatóvá válik bizonyos egyezés az eltérés mellett, ha a hamis helyébe hazug kijelentést teszünk. (A kettő között az a különbség, hogy az elsőnél homályban marad a pszichológiai mozzanat, nevezetesen az, hogy aki a hamisat állította, tudta-e vagy sem, hogy amit állít, az nem igaz, míg a másodiknál ezt is tekintetbe vesszük.) Ha ugyanis egy összetett kijelentés hazug kijelentést is tartalmaz, akkor a közvélemény is úgy értékeli, hogy a kijelentés szerzője akkor is hazudott, ha a kijelentése többi része igaz volt. Erre az évrre utal „az igazság oszthatatlanságának” megindokolásánál Varga Tamás is „Matematikai logika” című művében. (Tankönyvkiadó, 1966, 23.) De egyezést figyelhetünk meg azoknál a hétköznapi gyakorlatában nemegyszer károsan érvényesülő nézeteknél, amelyeket „fél igazságok”-nak szoktak nevezni, s ahol a „fél” szó nem egyszerű mennyiségi jelző, hanem kifejezetten az igazság lényegét lerontó (lásd „A fél igazság nem igazság” közmondást).

Ugyanakkor látnunk kell, hogy a matematikai logika „rigorózussága” korántsem abszolút, mert a matematikai logika nem tiltja, hogy az összetett kijelentéseket felbontsuk egyszerű kijelentésekké. Ezen az úton „megmenthetjük” a részigazságokat, vagy más kifejezéssel „nem kell a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntenünk”.

⁷ A harmadik kizárásnak elvét (ami azonos a kétértelműséggel) már Arisztotelész is ismerte, azonban behatóbban csak a matematikai logika foglalkozott a logikának azzal az ágával, amelynek tárgyát összetett kijelentések képezik, ezért igazságértékük kérdése is elsősorban a modern logikában merült fel.

Ami mármost a második szintet, vagyis a tudományos rendszerek, ill. elméletek igazságát illeti, a kérdést a matematikai logika szempontjából az dönti el, hogy konjunkcióként fogjuk-e fel az elméletek vagy rendszerek egyes kijelentéseinek egymáshoz való kapcsolatát vagy sem. Ha igen, akkor természetesen ugyanaz a szabály érvényesül, mint az alacsonyabb szintűeknél: az elmélet vagy a rendszer igazságértéke hamissá válik, ha akár csak egyetlen kijelentése is hamis. Nyilvánvalóan más eredményhez jutunk viszont, ha nem állítunk fel ilyen szoros követelményt (vagy esetleg nem terjesztjük azt ki az elmélet vagy rendszer összes kijelentéseire).

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a matematikai logika szigorúbb annak megítélésében, hogy egy összetett kijelentést szabad-e részben igaznak tekinteni, mert egyértelmű nemmel válaszol erre a kérdésre. Ugyanakkor a matematikai logikának az „osztatlan igazság” felé mutató álláspontja nem zárja ki az „osztott igazság” elvének érvényesülését sem, mivel a kijelentések felbontása, illetve a tudományos elméletek és rendszerek esetén a kijelentések közötti konjunkció terjedelmének szűkebb vagy szélesebb kiterjesztése lehetőséget ad az „osztottság” érvényesítésére.

S ezen a ponton térnénk rá annak a kérdésnek a vizsgálatára, vajon a tudományos megismerésben is érvényesül-e az osztott és osztatlan igazság elve, s ha igen, vajon ugyanolyan arányban, mint a hétköznapi megismerés területén?

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy a tudományos megismerés a tudomány igényeivel összhangban szintén elismeri az osztott igazság lehetőségét és szükségességét, de a hétköznapi megismerésnél lényegesen nagyobb jelentőséget tulajdonít az osztatlan igazság elvének, sőt bizonyos területen — adott határok között — az igazság oszthatatlanságának érvényesítését is szükségesnek tartja.

Ami az első szintet illeti, a tudományos megismerésben általában élni szoktak azzal a lehetőséggel, amit a matematikai logika biztosít. Ha az összetett kijelentés valamelyik eleme hamisnak bizonyulna, akkor habozás nélkül felbontják azt elemi részeire, esetleg új összetett kijelentést konstruálnak, amely már csupán igaz kijelentésből áll, hogy megőrizték az igazságmagokat.

Természetesen a tudomány fejlődésének valóságos folyamatában ez a legkülönbözőbb formákban mehet végbe. Részben úgy, hogy bizonyos kijelentéseket az experimentális tapasztalatok, illetve különféle teoretikus megfontolások alapján pontosítanak, átalakítanak, kiegészítenek stb. De végbemehet úgy is, paradigmaváltások idején, amelyek sohasem jelentik a tudomány adott ága anyagának teljes kicserélődését, hogy számos tudományos ismeret — esetleg részben átalakított formában — beépül az új paradigmába. Mindezzel korántsem kívántam — még csak megközelítően sem — vázolni a tudomány fejlődésének útjait, csak arra szerettem volna utalni, hogy ez korántsem zajlik le olyan sematikusán, ahogy a fentiekben leírt formából (a kijelentések egyszerű kicserélése) feltételezhető lenne.⁸

⁸ Hogy a tudomány számára mennyire lényeges a megszerzett ismeretek megőrzése s az osztott igazság érvényesítése, azt mi sem dokumentálja jobban, mint az a tény, hogy a tudomány még azoknak a kijelentéseknek az igazságmagját is igyekszik megóvni, amelyek nem összetettek, hanem egyszerűek és első megközelítésben hamisak. Hogy egy elemi, csaknem vulgáris példára utaljunk: mai ismereteink szerint az a sokáig a kémia alapelvének számító tézis, amely szerint az anyag (pontosabban bizonyos anyagi formák) átalakíthatatlan elemekből állnak, hamis. Ugyanakkor a tudomány nyilvánvalóan nem veti el mindazt az ismeretanyagot, amelyet ez a kijelentés tartalmaz: azt a részét, hogy az anyagok — habár átalakítható — elemekből állnak, elfogadja.

Az eddig elmondottakból még egyáltalában nem derül ki, hogy milyen különbség van a tudományos és hétköznapi megismerés között az igazság „osztottsága” és „osztatlansága” arányának megítélésében, ennyiben a kettő közös sínen futott.

A különbség azáltal kerül felszínre, hogy a modern tudomány fejlődésében egyre nagyobb szerepet játszanak az egyes tudományágakban a *tudományos rendszerek*, részben formalizált axiomatikus rendszerek, részben olyan tudományos rendszerek, amelyek kevésbé szigorú követelményeknek tesznek eleget.

Milyen összefüggés áll fenn a tudományos rendszerek és az igazság osztottságának és osztatlanságának problémája között? A tudományos rendszerek egyik alapvető jellegzetessége, hogy szoros összefüggés van a rendszer egyes tételei között (így pl. az axióma-rendszereknél az axiómák és a levezetett tételek között), ami azzal a mélyreható következménnyel jár, hogy a rendszer tételeinek igazságértéke nemcsak tárgyuktól függ (s itt most vonatkoztassunk el attól, hogy a matematika esetében ez a tárgy „ideális” jellegű), hanem a többi tételek igazságértékétől is. Ami másszóval azt jelenti, hogy ha a tudományos rendszert helyesen állították fel és tudományosan igazolták, akkor tételei együtt igazak (illetve ha megdőlnek: együtt hamisak). Ez azonban arra utal, hogy a tudományos rendszereknél — legalábbis a rendszer keretein belül — *az igazság osztatlanságának elve* érvényesül.

Hogy ezek a tudományos rendszerekkel szemben felállítható igények mennyire lényegesen befolyásolják alapproblémánkat is, azt egyetlen ténnyel szeretném megvilágítani: az újabb tudományelméleti irodalomban több ízben jelentek olyan nézetek, amelyek szerint a modern tudományfejlődés következtében elavulttá vált az a kérdésfeltevés, amely *egyetlen elszigetelt kijelentés igazságértékét* kívánja megállapítani; csak az tekinthető reális kérdésfeltevésnek, ami „nagyobb egységek”, végső fokon tudományos rendszerek igazságértékét veszi vizsgálat alá. Ez azonban egyben azt jelenti, hogy erről az oldalról is „veszélybe kerül” az „egy kérdés — egy igazság” elve mint olyan, amely nem azért veszt el értelmét, mert egy kérdésre több igaz válasz adható, hanem azért, mert egy kérdéssel kapcsolatban elvileg meg sem kérdezhető, hogy igaz-e vagy sem.

A veszély azonban nem elháríthatatlan. Minden azon múlik, hogyan értelmezzük a modern tudományfejlődés által felvetett kételyeket. Legalább két olyan ok van, amely meggondolásra kell hogy készítsen bennünket, mielőtt elfogadnánk a vizsgált alapelvekre vonatkozó szkeptikus következtetést.

Az első ellenvetés elméleti jellegű. Lényege, hogy a szkeptikus következményekhez vezető gondolatmenet azért nem kellően megalapozott, mert nem veszi figyelembe, hogy a modern tudományfejlődés a nagyobb tudományos egységek, rendszerek igazságának előtérbe állításával nem a tudományos felfedezések általános „igazságmérlegén” kívánt alapvető változásokat eszközölni, hanem strukturáltságán és ezzel együtt ellenőrzési apparátusán. Másszóval, talán egyszerűbben fejezve ki magunkat: a modern tudományfejlődés alapkonklúziója továbbra is az, hogy a *kellően igazolt tudományos ismeretek igazak*, azonban igazságuk — elsősorban — az elmélet, a rendszer szintjén jelenik meg. (S most ismét tekintsünk el attól, hogy a modern tudományfejlődés, különösen az utóbbi két évtizedben a tudománytörténet görbéit felnagyítva számos, többé-kevésbé *szkeptikus koncepciót is létrehozott*, amelyeknek lényege, hogy vitatható: lehet-e egyáltalában maguknak a tudományos rendszereknek igaz voltáról beszélni. Gondoljunk pl. Popper — később ugyan finomított — álláspontjára, amely szerint a tudomány haladása éppen abban áll, hogy egyre újabb hipotézi-

sek dőlnek meg, vagy T. Kuhnéra, aki nagy vihart kiváltott tudományelméleti és -történeti művében felhívja a figyelmet arra, hogy munkájában az „igazság” kifejezés csak egyetlenegyszer fordul elő, akkor is Baconnel kapcsolatban.)

Egy tudományos rendszer igazsága azonban magában foglalja azoknak a kijelentéseknek az igazságát is, amelyekből áll, feltéve, hogy nem misztifikáljuk az elméletet. Vagyis nem feltételezzük, hogy az elmélet mint valami misztikus totalitás független azoknak a kijelentéseknek igazságértékétől, amelyből össze tevődik. Ez viszont azt jelenti, hogy a rendszer igazsága esetén a részeit alkotó kijelentései is csak meghatározott formájukban lehetnek igazak, nem helyettesíthetők önkényesen más tartalmú igaz kijelentésekkel. S alapelvünk „szelleme” szempontjából éppen ez a *lényeges*, vagyis az, hogy az „egy igazság” elve az elméletek, rendszerek esetében is érvényes marad, mert az előbbiekből az következik, hogy az elmélet vagy a rendszer igazsága megdőlné, ha az őket alkotó kijelentések tagadásai is egyaránt igazak lennének. Vagyis az a feltételezés, hogy egy kijelentés igazsága *önmagában* (pusztán meghatározott tényekkel összevetve) *nem* vizsgálható — nem értelmezhető úgy, hogy az egyes kijelentések igazságértékével, s magának az elméletnek is igazságértékével együtt ne lenne megállapítható! Következésképpen az „egy kérdés — egy igazság” elve továbbra is érvényben marad, igaz, azzal a szükséges kiegészítéssel, hogy tudományos elméletek, rendszerek esetében ez az igazság nem tárható fel egyetlen kérdés feltevésével, hanem kiegészíthető (az elmélet többi tételeire — esetenként egészére vonatkozó) kérdések alkalmazásával.

Második ellenvetésünk a következő: több tudományelmélettel foglalkozó munka megállapította, hogy a természet- és társadalomtudományok elméleteinek túlnyomó többsége korántsem teljesen homogén és lezárt, mivel rendszerint nagyon sokféle elemből tevődik össze. A logikailag egyértelmű fogalmakból álló és rendezett viszonyokba foglalt kijelentéseken kívül tartalmaznak kevésbé egzakt fogalmat, sejtéseket stb. Emellett — és ez problémánk szempontjából igen lényeges — az elméletbe szervesen beépített kijelentések sem teljesen egy típusúak, vannak közöttük olyanok, amelyeknek módosítása alapvető követelményekkel jár az elmélet egészére, *másoké sokkal kevésbé*. Ez azonban azt jelenti, hogy az elméletek továbbfejlődésének egyik legtermészetesebb útja, hogy a belőlük levont kísérleti törvények és tapasztalati előrelátások alapján éppen az utóbbi típusú kijelentéseik egy része átalakul, esetleg úgy, hogy érvényességük szűkül vagy bővül, vagy úgy, hogy hamisnak bizonyulnak és más kijelentésekkel cserélődnek fel, anélkül, hogy ez az elmélet összeomlásával járna.

Nyilvánvaló, hogy mivel e kijelentéseknek más a „státusza” az elmélet egészéhez képest, igazságértékük relatíve önállóan is megállapítható, bár mindig vizsgálendő az is, hogy ez milyen következménnyel jár az elmélet egészére. E kijelentések állandó jelenléte a tudományos elméletek fejlődésénél azonban ismét arról tanúskodik, hogy elhamarkodott lenne abból a tényből, hogy a tudomány fejlődésében egyre nagyobb szerepet játszanak a rendszerek és elméletek, azt a következtetést levonni, hogy az egyes kijelentések igazságértékének vizsgálata anakronisztikussá vált. Következésképpen ezért sem szabad ezen az alapon az „egy kérdés — egy igazság” elvet megkérdőjelezni.⁹

⁹ Ugyanakkor a probléma értékelésénél érdemes figyelembe venni a modern tudománytörténetnek azt a tanulságát, amely szerint az egyes tudományos paradigmák szinte soha sincsenek teljes összhangban a tényekkel, mindig vannak olyan „anomáliák”, amelyek ellentmondanak az adott paradigmának, anélkül, hogy ez az adott paradigma

Ha most mindezt rávetítjük az igazság oszthatatlanságának és osztozottságának problémájára, akkor — különösen az utóbbi érv alapján — módosítanunk kell azt a feltételezésünket, hogy a modern tudományfejlődés kizárólagossá tette volna az oszthatatlan igazság elvét. Az élő, fejlődő elméletek komplex volta eleve azt jelenti, hogy az elméletek integráns magját képező igazságok egymást feltételezve *osztatlanok*, bármelyikük bukása megrendíti az egész elméletet. Ugyanakkor az a tény, hogy még e kijelentések zöme is rendelkezik bizonyos plaszticitással, tovább finomítható, más kijelentések pedig gyökeresen is megváltoztathatók anélkül, hogy ez az elméletre végzetes következménnyel járna, arra utal, hogy ugyanakkor az elméletek az „*osztott igazság*” jegyében is értékelhetők.

*

Mivel egész vizsgálódásunk kiindulópontja a marxizmus idevágó koncepciójának értékelése — szükségesnek látszik, hogy feltegyük a kérdést, vajon az a dialektikus ellentmondás, hogy a tudományos elméleteket az igazság oszthatatlansága és osztozottsága egyaránt jellemzi, *érvényes-e magára a marxizmusra is?*

Úgy gondolom, hogy erre a kérdésre szintén igennel válaszolhatunk. Ennek az igennek elvi alapja lényegében nem különbözik attól, amit a tudományos elméletek igazságtartalmának oszthatatlanságával és osztozottságával kapcsolatban elmondottunk. Ami azt jelenti, hogy a marxizmus igazságának oszthatatlansága szintén azon alapszik, hogy három alkotórészének legfőbb tételei alkotórészenként és együtt is egy — viszonylag — *egységes egészt* alkotnak. Erre az egységre utal Lenin, amikor arról ír, hogy a marxizmus egyetlen acéltömbből való, amit természetesen csak metaforaként szabad értelmezni, olyan hasonlatként, amely a marxizmus egységét mint a gondolatrendszer fő oldalát kívánja kidomborítani.

A marxizmus három alkotórésze közül elsősorban a politikai gazdaságtan, s azon belül is Marx „Tőké”-je az, amely egyértelműen dokumentálja, hogy egy egységes elméletről van szó, amelynek egyes tételei szervesen kapcsolódnak egymáshoz, a szó szorosabb értelmében *rendszert* alkotnak. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy pl. az áru vagy az érték kettős jellegéről, az értéktöbbletről stb. szóló kijelentések olyan gerincét alkotják a politikai gazdaságtannak, amelyeknek megdőlése láncreakációszerűen maga után vonná a marxi politikai gazdaságtan megdőlését, és amelyek azért is alkothatnak közösen egy gerincet, mert egymással is a legszorosabb összefüggésben állnak. De hasonlóképpen kimutatható, hogy a tudományos szocializmus alapvető tételei az osztályokról és osztályharcokról, a forradalomról stb. éppúgy szerves kapcsolatban állnak a marxi politikai gazdaságtannal, mint a marxista filozófia alapvető mondanivalója.

Ugyanakkor a marxizmus mint élő, fejlődő gondolatrendszer természetesen éppúgy különböző jellegű és szintű elemekből tevődik össze, mint más tudomá-

megdőlését eredményezné vagy hitelét alapján veszélyeztetné. Ez arra figyelmeztet, hogy az egyes elméletek egyes kijelentéseinek igaz voltát korántsem szabad leszűkítenünk, vagyis úgy értelmezni, hogy feltétlenül összhangban állnak-e az összes idevágó tényekkel. (Nemegyszer kiderült, hogy az elmélet igazsága esetén az anomáliák eltűntek, az újabb megfigyelések, pontosabb mérések vagy az elmélet továbbfejlesztése az elmélet lényegének megváltozása nélkül „eltüntette” a rendellenességeket. Igaz, a paradigmák története a fordítottjáról is tanúskodik, egy paradigma rendszerint akkor adja át a helyét a másiknak, amikor túl sok anomália gyűlik össze, s épp ez teszi szükségessé egy új, hatékonyabb paradigma kidolgozását.)

nyos elméletek. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a marxizmusra is érvényes az, hogy még az alaptételei is finomodhatnak, változhatnak — bizonyos keretek között — anélkül, hogy ez az elmélet kudarcát jelentené, sőt ellenkezőleg az elmélet éppen ezzel maradhat korszerű és hatékony. Másrészt azt, hogy vannak olyan tételei is, amelyek noha az elmélet részeit alkotják, mégsem bizonyulnak helytállóknak, azonban korrekciójuk nem befolyásolja a marxizmusnak mint gondolati rendszernek a sorsát. (Ide tartozik pl. Lenin tétele arról, hogy a szocialista forradalom során a hadsereget a felfegyverzett nép váltja fel.)

Ez utóbbiak jelenléte a marxizmusban viszont arról tanúskodik, hogy a marxizmus igazságait sem tekinthetjük kivétel nélkül osztatlannak, a marxizmus is tartalmaz olyan gondolatokat, amelyekről részben vagy teljesen kiderül, hogy nem helytállóak, esetükben az osztott igazság elve érvényesül.

Bármennyire is kézenfekvőnek tűnik, hogy a marxizmusra is érvényes az igazság osztatlanságának és osztottságának dialektikája, nem tekinthető véletlennek, hogy az elv explicit kimondására nemigen kerül sor, noha nem ezekkel a szavakkal ugyan, de ez az elv gyakorlatilag eddig is szerepelt a marxista pártok ideológiájában, pontosabban önértékelésében (mivel olyan elvről van szó, amelynél a marxizmus önmagáról mond véleményt).

Annak okait, hogy miért mutatkozott (és mutatkozik) még jelenleg is bizonyos tartózkodás az osztatlan és osztott igazság marxizmusra való alkalmazásában, a következőkben látom. A marxizmus igazságai oszthatatlanságának kimondásától az az aggály tartott vissza egyeseket, hogy nem vezet-e ennek az elvnek a leszögezése dogmatizmushoz, egy olyan felfogáshoz, amely abszolutizálja az oszthatatlanságot, és ennek jegyében visszautasít minden olyan törekvést, amely bármely irányban tovább akarná fejleszteni a marxizmust. Úgy gondolom, hogy a jelen fejlődési periódusban, a marxizmus sokirányú fejlődése időszakában egy ilyen típusú fenntartás semmiképpen sem indokolt.

Vannak azonban olyan ellenzői is e gondolatnak, akik más, a jelen vitákkal aktuálisabban összefüggő érvek alapján utasítják azt vissza. Ilyen érv az, hogy a marxizmusnak az a fő feladata, hogy a változó kor problémáira adjon választ, annak reális alternatíváit munkálja ki, s ezek változó jellegüknél fogva nem képeznek rendszert. Heller Ágnes idézett tanulmányában egyértelműen leszögezi, hogy a marxizmusnak nincs szüksége „az örök törvények polgári mankójára”. „A marxi filozófia nem épít ki ‚rendszert’, hanem mindig azokat a konkrét problémákat veti fel és dolgozza ki, melyek ebben a harcban anyagi erővé válhatnak, válaszok a mozgalom (vagy a mozgalom hiánya) által felvetett kérdésekre, esetleg ilyen kérdések megfogalmazásai.” („Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/6, 1063.)

Úgy gondolom, hogy ez a következtetés, valamint annak indokolása, legalábbis egyoldalú. Nem azért, mintha a marxizmusnak nem tartozna legfontosabb kötelességei közé a kor, s ezen belül a munkásmozgalom, a szocialista fejlődés konkrét problémáinak „kihordása”, megfogalmazása, a lehetséges megoldások keresése stb., hanem azért, mert a marxizmus ezt a funkcióját csak akkor képes ellátni, ha rendelkezik olyan elmélettel, alapkoncepcióval, nem szcientista értelemben vett tudományos világképpel, amely a világra, a társadalomra, az ember lényegére stb. vonatkozó állandó és változó elemek összefüggő rendszerét képezi (anélkül, hogy ez a koncepció igényt tartana arra, hogy megállapításait örök, változatlan törvényeknek tekintsék).

Az ellenvetés dokumentálására talán elegendő Lukács Györgyre hivatkozni, akinek társadalomontológiája vagy esztétikája olyan összefüggő gondolatrend-

szer, amely meghatározott elvekre (a munka teleologikus és oksági jellegére, a mimézisre stb.) építve átfogó társadalom-, illetve művészetelmélet igényére tarthat számot. (Más kérdés, hogy ezekről is elmondható, hogy egyben válaszok a kor problémáira, de ez nem változtat sajátos rendszerjellegükön.)

Jelentkeznek azonban kételyek azzal kapcsolatban is, vajon érvényes-e a marxizmusra is az „osztott igazság” elve. Az ellenvetések itt abban a formában nyilvánulhatnak meg, hogy nem nyitunk-e kaput a polgári ideológia számára, ha elismerjük, hogy a marxizmus esetében is lehetséges, hogy nem minden, amit a marxizmus állít, osztatlanul igaz. Másszóval feltételezhető, hogy a marxizmusnak „alapigazsága” ellenére, bizonyos részkérdésekben kisebb vagy nagyobb mértékben nincs igaza.

Azt hiszem, ez az aggály sem kellőképpen megalapozott. Ennek az elvnek az elfogadása ugyanis korántsem jelenti azt, hogy minden elvi kérdésben valamilyen „egyrészt- másrészt” alapon foglalnánk állást, tehát azt hirdetnénk, hogy a marxizmusnak is igaza van, meg a nem marxista vagy az antimarxista nézeteknek is. Mi — ha szabad ezt a kifejezést használni — a marxizmus igazságaiban „hiszünk”, s ezen az elvi alapon polemizálunk a nem marxista, illetve antimarxista felfogásokkal. Ugyanakkor azonban — és éppen ebben van az „osztott igazság” elméleti beépítésének jelentősége — nem állíthatjuk azt, hogy egy nézet, pusztán azért, mert a marxizmus talaján sarjadt, feltétlenül igaz. Vagyis kritikailag kell elemeznünk, ellenőriznünk — s ha szükséges —, korrigálnunk saját tételeinket, másrésztől fel kell tételeznünk annak a lehetőségét, hogy a nem marxista koncepciókban is található igaz elem; ezért nem szabad azokat egyszerűen azon az alapon, hogy nem marxisták, „a limine” elutasítani. Nyilvánvaló, hogy ebben a megközelítésben bírálatuk is, amelynek nem kell tagadnia az e koncepciókban megtalálható előremutató kérdésfeltevéseket, sőt — *horribile dictu* — a marxizmussal egyező vagy attól eltérő igazságelemeket, lényegesen megalapozottabb és meggyőzőbb lesz.

Szólnunk kell azonban egy másik aggályról is, amely az „osztott igazság” marxizmusra való alkalmazásával kapcsolatban felmerül. Vajon — szándékunk ellenére — nem segítjük-e elő a marxizmus pluralizálására irányuló törekvéseket, ha elismerjük a marxizmus szféráján belül az osztott igazság lehetőségét? Vagy konkrétan fogalmazva: ha az osztott igazság elve a marxizmusra is érvényes, akkor nem képzelhető-e el, két vagy több marxista irányzat a marxizmus bármely alkotórészét vagy egészét illetően, amelyek között az igazság megoszlik, vagyis egyes kérdésekben az egyik, más kérdésekben másuknak van igaza, s éppen ez teszi valamennyiüket létjogosulttá?

Erre az ellenvetésre is csak az osztatlan és osztott igazság egységének elismerése alapján lehet kielégítően válaszolni. Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy a marxizmus (illetve alkotórészeinek) „magja” osztatlan igazság, akkor rögtön kiderül, hogy mivel e „magok”-ra nem érvényes annak lehetősége, hogy a magnak csak egyik része legyen igaz, a másik hamis, nem is képzelhető el, hogy az egymástól alapvetően eltérő irányzatok között az igazságok megoszoljanak. Ami annyit jelent, hogy csak az egyik irányzatnak lehet valóban igaz a magja, ez képviseli (a nem dogmatikus értelemben vett) osztatlan igazságot, amiből következően a másik vagy többi irányzatnak — ha azok valóban irányzatok, azaz az alapkérdésekben eltérő az álláspontjuk — nem lehet igaz az ugyanezekre a kérdésekre vonatkozó nézete. S ha ehhez hozzávesszük azt az igen lényeges mozzanatot, hogy az osztatlan és osztott igazságok között egy elméleten belül nemcsak különbség, hanem szoros összefüggés is áll fenn, akkor

még inkább nyilvánvalóvá válik, hogy az igazság két válfajáról szóló gondolatok nem szolgálhatnak elméleti alapként a marxizmus pluralizálásához.

*

Mielőtt az „osztatlan” és „osztott” igazságra vonatkozó fejtegetéseinket lezárnánk, ki kell térnünk egy olyan kérdésre, amely bizonyára felmerül, különösen a filozófiailag járatos olvasóban. A kérdés a következő: a marxista igazságkoncepciónak van egy olyan, a marxizmus klasszikusainak tanításaira épülő ága, amely a *relatív* és *abszolút* igazság kategóriáival, egymáshoz való viszonyukkal foglalkozik. Ezzel kapcsolatban felvethető, szükség van-e egyáltalán az osztatlan és osztott igazság fogalmára, nem helyettesíthetők ezek a terminusok a relatív és abszolút igazság fogalmával?

Úgy gondolom, hogy több indok szól amellett, hogy az osztatlan és osztott igazság fogalmát fenntartsuk, és ne redukáljuk az abszolút és relatív igazság fogalmára. Ezek közül elsőként azt hozhatjuk fel mint leglényegesebbet, hogy az előbbiek — noha bizonyos ponton érintkeznek is — mást fejeznek ki, mint az utóbbiak. Az igazság osztatlansága, illetve osztottsága ugyanis egy olyan probléma kapcsán merül fel, amely az abszolút és relatív igazságnál egyáltalában nem szerepel. Az utóbbi kategóriák ugyanis egyáltalában nem adnak választ arra a kérdésre, hogy mi az egyes igazságok viszonya egymáshoz, abból a szempontból, hogy mennyire jár egyikük megdőlése a másik bukásával. Az igazság osztatlansága, illetve osztottsága tehát olyan vonás, amely csak a kijelentések halmazára, együttesére érvényes, és csak ebben a relációban van e terminusoknak értelme. Akárhogy értelmezzük viszont az igazság relatív és abszolút jellegét — és ez a kissé rezignált „akárhogy” azt kívánja kifejezni, hogy e kifejezéseknek mindmáig nem alakult ki egységes interpretációja a marxista filozófiában —, nem juthatunk olyan következtetéshez, hogy ezek helyettesíthetők, vagy magukban foglalják az általunk vizsgált kategóriákat. Ha ugyanis úgy értelmezzük az abszolút igazságot, mint ami maradandó, a jövőben sem cáfolható — akkor ez elvileg éppúgy jellemezheti az igazságoknak azt a csoportját, amelyre az osztatlan igazság elve érvényes, mint azt, amelyre az osztott. (S ebből a szempontból másodlagos kérdés, hogy azt az értelmezést fogadjuk-e el irányadónak, amely feltételezi, hogy vannak külön abszolút igazságok, vagy azt, amely szerint minden igazság relatív is, abszolút is, mert a két felfogás megegyezik egymással abban, hogy az abszolút vonáson mindkettő, a maradandó változatlan igazságot, illetve a kijelentés ilyen oldalát érti.)

Nem jutunk lényegében más eredményre akkor sem, ha az abszolút igazságot, mint egészet fogjuk fel, amely a relatív igazságok összességéből tevődik össze. Itt ugyan megnyilvánul bizonyos analógia: az osztatlan igazság hatálya alá eső igazságok egy egészt alkotnak, de semmiképpen sem úgy, hogy ez az egész igazság mint totalitás olyan igazságokból tevődne össze, amelyek viszonyát az osztott igazság jellemzi. Emellett további különbség nyilvánul meg abban is, hogy míg e koncepció szerint az abszolút igazság az igazságok összességét öleli fel, addig az igazságok osztályozása osztatlanság és osztottság alapján korántsem hoz ilyen eredményt: az osztatlan igazság semmiképpen sem azonosítható az igazságok összességével.

*

E hosszú, de szükségesnek látszó kitérő után térjünk vissza először a gazdasági mechanizmussal kapcsolatos példánkra, és utána arra az alapkérdésre, hogy

vajon összeegyeztethető a történelem tanulságaival az „egy kérdés — egy igazság” elve, ha a történelmi tapasztalatok szerint a „mi a teendőre”, az optimális cselekedetekre vonatkozó válaszok csak részben bizonyultak igazaknak?

Úgy gondolom, hogy az „osztatlan és osztott igazság” dialektikájának alkalmazásával megoldható az itt jelentkező probléma. Az új gazdasági mechanizmus elméletére is mint homogén és heterogén elemekből álló elméletre is érvényes az osztatlan és osztott igazság egysége. Ami másszóval annyit jelent, hogy a Magyarországon alkalmazott új gazdasági mechanizmus koncepciójának is vannak olyan szerves alkotórészei, amelyekről, ha az derült volna ki, hogy hamisak, akkor ez a koncepció lényegének, többi fő tételének kudarca is maga után vonta volna. Ugyanakkor — más elméletekhez hasonlóan — vannak olyan tételei is, amelyek lazább összefüggésben álltak az alapfogalatokkal és amelyeknek korrigálása nem jár végzetes következményekkel az egész koncepció igazságára nézve. Ez utóbbiak esetében az osztott igazság elve érvényesül: ezek közül egyesek igazolódhatnak, mások nem, pontosabban nem egy esetben a tétel nem egészében volt hamis vagy igaz, hanem csak részben, s így további pontosításra szorul. És ezen a ponton kiderül, mi az „osztott igazság” elvének *heurisztikus* érdeme. Ha ugyanezekre a tételekre az osztatlan igazság elvét alkalmaztuk volna, akkor azt kellett volna megállapítanunk, hogy hamisak, mivel hamis elemeket is tartalmaztak, ami éppúgy nem felelt volna meg a valódi helyzetnek, mintha az ellenkezőjét állítottuk volna róluk: nevezetesen azt, hogy egészükben igazak. Az „osztott igazság” elve megengedi a kijelentések „igazságfok” szerinti megkülönböztetését, annak megállapítását, hogy ez és ez a kijelentés ebben és ebben a mértékben (fokban) igaz.

Ha most a példa tanulságait alkalmazni kívánjuk alapkérdésünkre, akkor a következő eredményt kapjuk. Az optimális megvalósításra vonatkozó kijelentések — sajátos jellegüknél fogva, s ezen a kifejezésen itt azt értem, hogy magukban foglalják az optimalitás mozzanatát — az osztott igazság szférájába tartoznak, s mint ilyenek egyaránt tartalmazhatnak igaz és hamis részkijelentéseket. Ami mármint az „összeegyeztethetőséget” illeti, úgy gondolom, hogy erre a kérdésre igennel válaszolhatunk. Az „egy kérdés — egy igazság” elve ugyanis nem jelenti — és nem is jelentheti — azt, hogy a kérdésre *aktuálisan*, egy meghatározott időpontban adott válasznak kell igaznak lennie, hanem annak, hogy *elvileg* egy és csak egy igaz válasz legyen adható. Ezért az a tény, hogy a történelem tanúsága szerint (leszámítva azokat a nehézségeket, amelyek megnehezítik a pontos feltárást) az adott kérdésekre általában csak részben igaz válasz érkezett, nem változtat azon, hogy a történelem alapján — megközelítőleg — rekonstruálható, mi lett volna „az” igaz válasz.

Összefoglalva: úgy gondolom, megállapítható, hogy „az egy kérdés — egy igazság” elve *valóban alapkövetelménye a tudományos kutatásnak*. Feltétlenül szükséges azonban, hogy az elvet *dialektikusan értelmezzük*, vagyis figyelembe vegyük azokat a sajátosságokat, amelyek a jelenségek összetettségére, a dialektikus ellentmondásra, az alternatívákra, az elméletek osztatlan és osztott igazságaira vonatkozó kijelentéseknél jelentkeznek. Az alapelv igenlése egyben azt jelenti, hogy ennek jegyében nem lehet egyetérteni azokkal a törekvésekkel, amelyek „a több igazság” elvét az ún. „osztályigazságok” formájában, vagy a marxizmust pluralizálva próbálják alkalmazni.

BÉKÉS EGYMÁS MELLETT ÉLÉS ÉS IDEOLÓGIAI HARC

Reflexiók az 1973. évi Várnai Filozófiai Világkongresszusról

FARKAS LÁSZLÓ

I

1. Mikor H. Kissinger kijelentette, hogy a békés egymás mellett élés elvi lehetőségére és gyakorlati szükségszerűségére támaszkodó erőfeszítéseket és eredményeket politikai ellenfelek és ideológiai ellenségek vetélkedése, harca kíséri, nem egy polgári ideológiai irányzat feladatát nehezítette meg.

Ezeket az irányzatokat gyűjtőfogalommal az ideológiai konvergencia irányzatának lehetne nevezni. Ugyanis a polgári politikai, közgazdaságtani, filozófiai irányzatok egész sora a szocialista-marxista és a burzsoá eszmék egybehangolásának, közelítésének, ötvözésének szükségességét és lehetőségét hangsúlyozta, ami — szerintük — a békés egymás mellett élés érdekében tett erőfeszítések hatékonyságának releváns tényezője lenne. Kissinger nyilatkozata zavarja azoknak az akár jószándékú, de következményeiben végül is a modern és céltudatos diverziót szolgáló ideológusoknak a munkáját, akik nem győzik követelni az eszmék, a nézetek szabad áramlását gátló rendszabályok, szűrők felszámolását.

Kissinger javaslata viszont galvanizálja a burzsoázia nyílt, kendőzetlen ideológiai prókátorainak aktivitását. A XV. varnái filozófiai világkongresszuson a konvergencia híveinek munkafeltételei kedvezőbbek voltak. A kongresszus óta eltelt fél esztendő ugyanis felszínre hozta az imperialista világrendszer akkor még többé-kevésbé lappangó gazdasági recessziójának és politikai ellentmondásainak heveny jellegét. Ennek a kóros gazdasági-politikai folyamatnak ideológiai tükröződése annál is inkább paradox, mert maguk a felelős burzsoá intézmények és személyiségek egyike-másika a gazdasági depressziót szinte hisztérikus nyilatkozatokkal a valóságosnál riasztóbbnak tüntetik fel, ugyanakkor mások ezekkel párhuzamosan tudatos vagy saját magukat is rossz lelkiismerettől félrevezetve (de mindenképpen kényszerűen megosztva a feladatkört), a gazdasági depressziót és politikai zavart és ellentmondásokat esetlegesnek, a szubjektív tényezők szabályozó szerepének hiányosságából magyarázható és így feloldható jelenségként mutatják be.

2. Az ideológiai harmadik út keresésére, mely útban a kapitalista és szocialista mellékutak, ill. a polgári és marxista eszmei áramlatok konvergálhatnának, szemléletes használati utasításokat ajánlott a kongresszusnak a svájci filozófus és természettudós, H. Mercier: „Ha a múlt században egy híres szerző a nép ópiuma elnevezéssel bélyegezte meg a vallást — és tette ezt bizonyos megalapozottsággal, tekintettel, hogy a vallást nem önmagáért, nem mint olyat támadta, hanem azért a sajátos hatásért, ahogyan az bizonyos köröket érintett —, úgy ma ingadozás nélkül kijelenthetem, hogy nem egy szempontból a tudomány, mely áltudománnyá és babonává változott, szol-

gál ópium gyanánt ugyancsak a népnek. Ebben a vonatkozásban a marxista társadalom éppoly vétkes, mint a kapitalista társadalom, mivel mindkettőben olyan tőkét csináltak a tudományból, mely az igazi mellett pl. hamisított pénzt is tartalmaz". (I. 39. old.) Ez a hamis pénz a maga módján mindkét társadalomban megfertőzte az „igazi” erkölcsöt.

Mindkét rendszer pozitivistá sciéntizmusa — Mercier szerint — gátolja, sőt feloldja a szubjektivitást és a szemlélődést, amelyekre pedig az embernek mindenekfelett szüksége van. A megújult filozófia, melyben a szubjektivitás és a szemlélődés ismét polgárjogot nyer, a szellem dinamikájává válik minden ember számára. A szellem egyensúlyának biztosítása azt feltételezi, hogy a különböző világrendszereket, a kapitalizmust és a marxista (!) társadalmakat, antiszciantista és antipozitivistá egységes társadalmi-gazdasági alakulat váltsa fel.

Talán felesleges hangsúlyozni, hogy Mercier a termelési eszközök tulajdonviszonyának kérdését nem feszegette, még csak nem is érintette. Mivel szerinte sem az ember, sem az isten nem tárgya a tudománynak, csakis a filozófia — ami nem tudomány — illetékes a sciéntizmus—pozitivizmus szolgáltatát lényegében mellőzve a holnap ún. humanista társadalmának stratégiáját ki-munkálni. Erre a feladatra a filozófia — annak ellenére is alkalmas, hogy nem maga kutatja, tárja fel az értékeket. „A filozófiai életvitel módja ezekben a kutatásokban elkötelezett és kritikái, minden felelősséget vállal a szeretet közvetítésével. Ebben az értelemben a filozófia integrális logika, valamint egzisztenciális kötelék.” Az új filozófiában találkozik és feloldódik a szellem békességében a tudomány, a művészet, az erkölcs és a belső szemlélődés négy vizsgálódási áramlata. (30.)

Ha Mercier gondolataiból kihámozzuk a lényegét, nem nehéz belátni, hogy a (szak)tudomány illetékességének határát a neopozitivistá elvárásoknak megfelelően beszűkíti, annak ellenére, hogy a pozitívizmust, illetve az ún. sciéntista neopozitívizmust kritikával illeti. Itt voltaképpen a marxizmusnak azt az antikantiánus és antipozitivistá következtetését veszi célba, mely szerint a társadalom- és benne a személyiségelmélet problémáit nem lehet a metafizika szférájába utalni. Az ideológiai békés egymás mellett élés feltétele tehát az ún. marxista pozitivistá sciéntizmus feladása lenne, hiszen ha a marxista ideológia tudományos jellegű, akkor ópiumként szerepelhet, márpedig ez ellentétes a szeretettel, humanizmussal, az emberiség miatti aggodással.

3. A tudományos-technikai forradalom és a személyiség viszonyának elvont és konkrét társadalmi viszonyokból kiemelt vizsgálata, amely Mercier gondolatmenetére is jellemző, ismételten visszatért e problémakört érintő polgári szerzők előadásaiban. Köztük hasznosnak tűnik külön is foglalkozni José Sanabria (Mexikó) dolgozatával, melyben a polgári humanizmus és a strukturalista antihumanizmus szembesítése jellemző módon jut kifejezésre.

Sanabria csatlakozik az egzisztencialista Heideggernek ahhoz a megállapításához, hogy „soha sem tudtak kevesebbet arról, hogy mi is az ember” (I. 377.), mint a mi korszakunkban. A szerző rosszállólag jegyzi meg, hogy nap mint nap növekszik azoknak a száma, akik az ember problémáját a figyelem háttérébe igyekeznek szorítani, mi több pl. M. Foucault azt állítja, hogy az ember, mivel istent megölte, maga is halálra van ítélve: az ember el fog tűnni. A Foucault-féle sciéntista strukturalizmus és hasonló eszmei irányzatok — folytatja Sanabria — azért jutottak el az antihumanizmus pesszimizmusához, mert a megismerés egyetlen eszközét a tudományban vél-

ték megtalálni. „Márpedig a tudomány lényegében a valóság részleges magyarázata”; csakis a jelenség, a külső (felület) megkülönböztetésére képes. „A tudomány képtelen a létet megragadni” (I. 379.), és hozzáteszi: „Tapasztaltuk, hogy tudósok, akiknek lángelméjéhez nem fér kétség, a tudományból átléptek a misztikába, ahogyan azt Newton és Einstein tették; rabul ejtette őket az egység és a szépség magasabbrendű látomása, melyek már nem tartoznak a tudományhoz. Más szóval a tudomány csak a hogyannal játszhat, de sohasem érhet a *mi ez-hez* és a *miért-hez*.” (I. 378.)

„A technika az ember műve . . . az ember és a természet közötti közvetítők szabadságának és hatalmának kifejeződése . . . Az emberi alkotás, a technika elszakad az embertől és rákényszeríti magát . . . az ember számára elidegenültséggé válik, de ez nem a technika vétke, az ember a bűnös, aki nem tudta és nem akarta uralma alá hajtani a technikát” (I. 379.) — idézi Sanabria Ortega y Gasset gondolatait.

A mi időnk nagy kérdése: mivé válik az ember. A mi korunk emberének prométheuszi komplexuma van, mindazonáltal nem találta meg a boldogságot. A technokrácia korszakában a válaszáadás a nagy kérdésre mind sürgetőbbé válik: meg kell szüntetni az anyag uralmát a szellemen, az egyéniség méltóságát pedig visszahódítani, hiszen az első technikai forradalom leértékelte az emberi energiát, ma pedig a kibernetikai forradalom térhódítása az emberi agyat — állítja a szerző.

4. A technika és az ember kapcsolatával foglalkozott a kongresszuson a görög Jan Theodoracopoulos, akinek gondolatait bizakodóbb tónusa előnyösen különböztette meg Sanabriaéitól, noha a technikát ő sem helyezte el a társadalmi viszonylatok rendszerében. Viszonylagos derűlátása így az utópizmus és a polgári konvergencia elméletébe torkollik. Szerinte korunk embere minden elidegenítő következmény ellenére ember marad, „az általa alkotott gépek és mechanikai eszközök szépségei továbbra is érdeklődéssel és élvezettel töltik el, mi több a technika a világ iránti új beállítódást, új tudatot eredményezett, a technika egyesítette az emberiséget”. Ez az első egyesítés tényleges lépés a lényegi egység felé, mely egység nem ismer ideológiai fogalmakat és nem ismeri azok magyarázatát, akik „hegemón” jelzővel páváskodnak. A technika ekképpen egyesítve a népeket, megvalósítja azt, amit Hegel a „szellem cselekvésének nevezett”. (I. 391.)

A parancsnoklás nem a technika sajátja, hanem az erkölcsben gyökerezik. Az erkölcs forrása pedig az emberi szellem. Annak ellenére, hogy az „ipari országokban” a lelki élet sorvad, és az emberi lényeg veszély fenyegeti, az ember leküzdheti a technika fenyegetéseit lelke emberi lényegének hatalmával.

5. A polgári ideológusok tanulmányaiban, előadásaiban igen gyakran egymással összefonódva, egymást kiegészítve jutottak kifejezésre a neokantiánus, neopozitivisták és egzisztencialista-humanisták gondolati folyamok. Ez az eklekticizmus a fentieknél is világosabban nyilvánul meg az olasz Evandro Agazzi munkájában, aki egyértelműen kijelenti, hogy „az értékek világa nem tárható fel tudományosan”. (II. 149.) Hiszen — folytatja — a neopozitivisták tudományelmélet szellemének és betűjének megfelelően: az értékek világa nem rendelkezik az empirikus verifikálhatóság feltételeivel, melyek nélkül pedig semmiféle tudomány nem építhető fel. Emellett az értékekhez való elkötelezettség abszolút jellegű és teljes, ezzel szemben minden tudományos kijelentéssel kapcsolatban szükségszerű a hipotetikus feltételezettségből eredő

relativizmus. A tudományos tételek falszifikálása megköveteli a tételek módosítását, és súlyos hiba a tényeket a falszifikált tételek keretébe szorítani, márpedig az értékek esetében az a kötelező feladat, hogy javítsuk a tényeket, kényszerítsük ki a realitás módosulását, hogy az minél közelebb kerüljön az értékek képviselte eszményhez. (II. 149.) Az értékek világát a tudományos-technikai civilizáció elködösítette, az utóbbi években azonban lassan-lassan újra kapcsolatot teremtünk ezzel a világgal. Ez a kapcsolatfelvétel nem jelentheti azonban a tudomány leértékelését és az irracionális eluralkodását, hiszen szerinte a kritikai ráció elmélkedése nélkül képtelen szembesíteni az értékeket és a tényeket.

II

1. Kétségtelen, hogy nem egy polgári ideológus, számos reális — a gazdasági-társadalmi élet változásait tükröző — probléma felvetésével és megválaszolásának törekvésével részben pozitív szerepet játszott a kongresszuson. Akár Mercier, akár Sanabria előadására gondolunk, nem lehet nem észrevenni pl. helyes, találó észrevételeiket a technika elidegenedéséről és az ún. „emberi lényeket” elidegenítő hatásáról, figyelemre érdemesek részeredményeket felmutató megoldási kísérleteiket. Sanabria előadásában azonban, aki olyan irracionalista — kifejezetten retrográd egzisztencialista — filozófusokat, mint Heidegger, Ortega y Gasset, idéz meg tanúként a technokratizmus elleni perben, nehéz megragadni azt a pillanatot, amikor saját reális gondolatai összefolynak az egzisztencializmus főáramlatával.

2. Mint már erre utaltunk, a polgári ideológusok többségének előadásában uralkodó szerephez jutott az eszmei pluralizmus, illetve eklekticizmus (ösztönös természettudományi materializmus, vallásos vagy ateisztikus egzisztencializmus, neopozitivizmus, neokantianizmus, strukturalizmus). Különös szenvedéllyel védelmezték a pluralizmus jogosultságát, a személyiség szabadságának autonómiáját, forrását és eredményét látva benne. Pl. az UNESCO képviselője azt bizonygatta, hogy „az igazságot” egyetlen ideológiai irányzat sem tartalmazhatja. Az igazság feltárása a különféle irányzatok az idealista és a materialista irányzatok találkozásának és közös erőfeszítéseinek terméke lehet csak. Természetesen még ebben a következtetésben is található az igazságnak bizonyos töredéke. A felszólaló célja végeredményben azonban az ideológiai békés egymás mellett élés elvi „megalapozása” volt. Csakúgy, mint ahogyan ezt szolgálta P. Ricoeur francia filozófusnak az a megjegyzése, hogy a materializmus és idealizmus szembeállítását, a filozófiai irányzatok minősítése „elavult törekvés”, mi több „elavult” az ateizmus fegyverkészlete, mióta a transzcendentális teológia helyett a tudományra, különösen az Einstein-féle általános relativitás elméletére, a vallás modern formáját felépíthették. Ebben annyi a figyelmeztető igazság, hogy az ateizmus és általában a polgári ideológia elleni harc régi fegyverkészletét szakadatlanul meg kell újítani a szaktudományok sokoldalú és intenzív tanulmányozásának eredményeképpen. Világosan látni kell azonban, hogy az ideológiai békés egymás mellett élés jelszavának illetve a pluralizmus polgárjogának meghirdetése — egyes szerzők kétségtelen jószándéka ellenére — a marxista ideológia tudatos vagy nem tudatos diszkvalifikálásának álcázását szolgálja.

3. A neopozitivizmus ismert elméleti és ontológiai dichotómiája — mely a lényeg és a jelenség, az elvont elméleti és az empirikus megismerés szét-

szakítása kísérletében és szembeállításában jut kifejezésre — egyes polgári szerzőknél az ún. scientizmus „leküzdésével” párhuzamosan éppen az elvont antropológisztikus humanizmus védelmezésének eszközeként szerepel, más szerzőknél éppen fordítva — a reakciós elkötelezettség lazítását, gyengítését szolgálhatja.

Ismeretes pl., hogy Teilhard de Chardin kezében a fenomenalisztikus-empirikus tudományelméleti módszer a tudomány tényleges eredményeinek védelmét szolgálta, azokét, melyek a Vatikán illetékeseit nyugtalansággal töltötték el. Teilhard azt tanította, hogy a tudomány csak a fenomének vilá-gával foglalkozhat, a transzcendens terület a teológia és az intuíció hatás-körébe tartozik. A neopozitivisták dichotómia, illetve a fenomenalizmus tehát viszonylag pozitív törekvéseket is takarhat, de közvetve kiszolgálhatja (a dichotómia vagy áldichotómia) az ultrareakciós irracionalizmust, pl. a heideggeri ontológiát, neonietzscheanizmus aktivizmusát.

III

A marxista szerzők, előadók közül azokat mutatom be, akiknek a tanulmányai különösen tanulságosak lehetnek a békés egymás mellett élés és az ideológiai harcból következő gyakorlati tennivalók megvilágítása és tervezése szempontjából.

1. „A technika humanizációjának problémája” c. tanulmányában M. Mityin (SZU) szembeállítja a technika szerepéről vallott polgári felfogást a marxizmus koncepciójával, kimutatja, hogy a polgári szerzők egymástól sokszor számottevően eltérő szemléletűk, illetve részlegesen szembenálló probléma-megközelítésük ellenére végeredményben azonos frontvonalakon helyezkednek el, mivel egyikük sem vállalkozik arra, hogy a technika szerepét és fejlődését a reális társadalmi-gazdasági viszonyokból vezesse le, értelmezze. A technika szerepének értelmezésében — szerinte — két alapvető polgári irányzat rajzolódik ki napjainkban: a „racionalista-technokratikus és az irracionalista-antropológiai”. (I. 349.)

Az irracionalista-antropológiai irányzat filozófiai tartalmának egzisztencialista töltése a legnyilvánvalóbb. Az egzisztencializmus szenvedélyesen követeli a „technika humanizációját”, hiszen az „egzisztencia”, az ember mint olyan („önmagáért létező”) szorongásának, szenvedésének szakadatlan forrása az elidegenült és fenyegető technikai szféra. Amennyiben a technika — a maga elvontságában — az ember elidegenedésének forrása, úgy a társadalmi-gazdasági alakulatok lényegétől, különbségétől függetlenül kell megkísérelni a „technika humanizációját”. (A technika egzisztencialista értelmezése végső soron feltöltődik az irracionalizmus szükségszerű kísérőjével, a pesszimizmussal, másfelől — úgy gondolom, nem nehéz belátni — segítséget nyújt a technokrata nézetek és közvetve a technokratikus konvergencia-elmélet ideológiai megalapozásához is: már pusztán annak a feltételezésnek következtében, hogy a technika „a” társadalomtól mint olyantól — függetlenül minőségi specifikációjától — végzettszerűen elidegenedik.)

Mityin részletesen elemzi azokat a polgári ideológiai irányzatokat, melyek a marxizmusba „technikai messianizmust” látnak bele (M. Heidegger), következésképpen a marxizmus tudományos előrelátást „technikai profétizmus” címkével látják el. Valójában „a marxizmusnak semmi köze a történelem technológiai koncepciójához”. (I. 249.)

Mityin helyesen látja Fromm „psichoantropológiai, neofreudista humanizmusának” lényegét, melynek forrása közös a konvergencia elméletével: nevezetesen a kapitalista és a szocialista rendszer minőségi azonosítása (mindkettő „technikai társadalom”). A társadalmak elvont, absztrakt értelmezése az ember elvont szubjektív-idealista koncepciójához vezet. Fromm szerint az „ipari társadalom” humanizálásának lehetősége adva van; hiszen nincs másról szó, mint az „emberi energia” felszabadításáról és aktivizálásáról, ami megszabadítja a személyiséget jelentéktelenségének érzésétől.

Mityin felsorolja a technika humanizálásának reális feltételeit és lehetőségét:

- új társadalmi viszonyok alapján megszüntetni az ember elidegenedését,
- magának a technikának belső struktúráját, társadalmi jellegét átalakítani,
- az emberi környezet kedvező átalakítása a kapitalista társadalmi-gazdasági alakulat keretei között megoldhatatlan.

2. Erich Hahn (NDK) „Technika és szubjektivitás” c. tanulmányában más megközelítésben, de lényegében a Mityin által meghatározott két polgári filozófiai irányzat kritikai elemzésére vállalkozik. A technikát a polgári gondolkodók gyakran a fejlődés alapvető meghatározójának tekintik: a technikát a társadalmi élet struktúrájának és jellegének alapdeterminánsává emelve, a „modern” társadalmak minőségi különbségeit olyan általános terminus mögé rejtik, mint „ipari társadalom”, „posztindusztriális társadalom”, „technokratikus korszak” stb. A technika állítólag leépíti és feloldja az olyan hagyományos társadalmi életfolyamatokat, mint az ideológia. — A racionalizmus válna az egyetlen gondolati és eligazító módszerré. (I. 311.)

Minél jelentősebb szerepkörhöz jutnak a tudományos-technikai forradalom olyan irányzatai és diszciplínái, mint a rendszerelmélet, a kibernetika, a játékelmélet, a funkcionalizmus, a marxizmus polgári kritikusai szerint mindinkább csökken a társadalomfejlődés olyan hajtóerőinek szerepe, mint az osztályharc. Az állampolgárok és a politikusok mozgásterét tehát mindjobban behatárolják az ún. szakkényszerek és szaktörvényszerűségek. (Ebből az elemzésből kiderül, hogy az átfogó konvergencia-elmélet és a strukturalizmus kölcsönösen segítik egymást — megalapozva, illetve kiegészülve a scientista neopozitívizmussal.)

Itt ismét utalok arra, hogy a kongresszuson polgári szerzők egész sora fellépett a pozitívista scientizmus antihumanista, illetve az ún. antropológiai-egzisztenciális értékeket lekicsinylő, vagy diszkvalifikáló ítéletei, kijelentései ellen — nemegyszer úgy, hogy a neopozitívizmus és a „filozófiai antropológia” frigyének lehetőségét, illetve szükségességét védelmezték.

„A filozófia pozitívista-analitikus korlátozása — írja például Ervin László (USA) — a filozófust triviális logikai gyakorlatra kárhóztatja” (I. 87.), pedig a filozófusnak nem szabad felhagynia felfedező, alkotó, az emberi szempontból fontos életproblémák kutatásával. A „rendszer-filozófia” — melyet Ervin László mindenekelőtt Bertalanffy „új természetfilozófiájának” homológjaként dolgozott ki — nyitott eszmerendszer, melyben helye van az emberpszichikai-belső tapasztalatoknak, az erkölcsnek, beleértve a vallásos tapasztalatokat, melyeket az egyoldalú neopozitívizmus metafizikai, értelmetlen problémaköröknek nyilvánít. A „rendszer-filozófia” — folytatja a szerző — csupán a neopozitívizmus egyoldalúságát küzdi le, hiszen maga is a rendszerelmélet, a kibernetika és általában a szaktudományok legújabb eredményeinek alapjára épül fel. (Ervin László rendszer-filozófiájában a tudományok

neopozitivisták és a személyiség elvont antropológiai koncepciója mint egymás ellentétes másai, kiegészítői egyaránt helyet kapnak, de teljesen ki-szorulnak a termelési viszonyok meghatározta társadalmi struktúrák sajátos karakterisztikái.)

E. Hahn viszont éppen azt bizonyítja, hogy a technika és a szubjektivitás, a tudomány és a személyiség viszonyát csakis a társadalom valóságos életének objektív, tudományos, más szóval marxista elemzése képes adekvát módon vizsgálni és feltárni:

a) A marxizmus kimutatta, hogy a társadalmi alakulatok fejlődését természet-történeti folyamatként kell értelmezni. (I. 314.) Ebben a fejlődési folyamatban az ember mint legfőbb termelőerő alkotó szerepkört tölt be.

b) Elméleti hiba a technika hatását nem közvetített hatásnak értelmezni; ez a közvetítés csakis a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus kölcsönhatásának konkrét elemzésével tárható fel és érthető meg.

c) A fentiek alapján derül fény a tudatos, gyakorlati tevékenységre, konkrétan a személyiség valóságos alkotó tevékenységének jellegére, szerepére, hatékonyságára, valamint a személyiségnek mint fő termelőerőnek fejlődési módjára, feltételeire. (I. 314.)

A tudományos-technikai forradalom nem semleges társadalmi folyamat, ellenkezőleg: a társadalmi-gazdasági alakulattól függően különböző következményekkel jár a politikai, szociális terület és a személyiség fejlődésére egyaránt (a tudományos-technikai forradalom semlegességének hangoztatása a többi között a konvergencia-elmélet „hitelesítésének” célját is szolgálja).

3. Az elemzés konkrétságának fent ismertetett követelményét más megfogalmazásban fejti ki N. Illarionov (SZU): a technikai változások elvont analízisből nem vonhatunk le következtetéseket az átalakulás, a fejlődés társadalmi minőségére vonatkozóan. (I. 319.) Különösen szembeszökő egyes fejlődő országokban a technikai modernizáció hatásának különbözősége, attól függően, hogy a vezető elit osztály jellegének, az uralkodó ideológiának megfelelően hogyan használják fel a tudományos-technikai forradalom eredményeit. (Uo.) Adott körülmények között minden pozitív következményen túl a tudományos-technikai forradalom a fejlődő országokban a csoport-stratifikáció olyan módosulásához is vezethet, mely a társadalmi antagonizmusok súlyosbodását eredményezheti.

4. A. Kosing (NDK) azt fejtegette, hogy a technicista koncepció, mely homályba rejti a termelési viszonyokat és ezzel együtt az osztályantagonizmust, valamint a kapitalista és szocialista rendszer antagonizmusát, alkalmas a konvergencia-elmélet legkülönbözőbb válfajainak kimunkálására. (I. 337.) A technicista koncepcióknak optimista válfaja a tudományos-technikai forradalomtól az ember igényeinek minden oldalú kielégítését várja és összekapcsolja az elvont humanizmus elvárásaival; ezzel szemben a pesszimista irányzat a tudományos-technikai forradalomban az elidegenedés szükségszerűen erősödő forrását látja — és elvitatja ennek alapján a szocialista humanizmus lehetőségét is. A társadalmi gyakorlat arról tanúskodik, hogy „a társadalmi-technikai forradalom és a szocialista humanizmus között szétválaszthatatlan kapcsolat van”. (Uo. 338.)

A technika elvont lebegtetése a társadalom reális élete felett a polgári humanistáknak lehetőséget ad arra, hogy sajátos kategóriák mögé rejtsek olyan kategóriákat reális kölcsönhatásukat, mint a technika és termelési viszonyok.

5. „Az ember és a technika” c. tanulmányában pl. Miquel Mansur Kuri

(Mexikó) a technika és az erkölcs szembesítő elemzéséből levont következtetésekkel javasolja „a társadalomnak (mint olyannak) emberi problémáit, gondjait megoldani, orvosolni — Terápiás következtetések levonása csak akkor lehetséges — állítja a szerző —, ha a technika és az erkölcs hatókörét értelmesen korlátozzuk, az értékek hierarchiájában ezeket megfelelően rangsoroljuk; de mindehhez elengedhetetlen, hogy a szellem birodalmát a testi birodalommal együtt ismerjük el, a szabadság birodalmát a szükségszerűségével, az elmélkedés (spekulativness) birodalmát a gyakorlatéval, a transzcendentálisét az immanensével. (I. 344.)

A „szellem”, pontosabban az emberi tudat szerepének kérdésével több marxista szerző közvetlenül is foglalkozott a kongresszuson. Közülük különös érdeklődésre tarthat számot a szovjet Sz. Archipcev tanulmánya a tudat aktivitásáról, alkotó szerepéről. (E tanulmány tartalmazza az olyan idealista szellem-értelmezés implicit bírálását, mely többek között Kuri tanulmányának lényegi mondanivalóját is jellemzi. Archipcev Leninnek abból az ismert tételéből indul ki, melyet a hegeli logika tanulmányozása során fogalmazott meg: a tudat az objektív valóságot nemcsak tükrözi, hanem teremt is.)

A szerző e tétel materialista értelmezésén keresztül kritizálja a tudat szerepével kapcsolatos tudománytalan, nem marxista felfogásokat.

A Marx előtti materialisták fogyatékosága ebben a vonatkozásban a tudat alkotó jelentőségének fel nem ismerése volt. Az idealizmus viszont az anyag alkotó erejét a tudatnak tulajdonítja — következésképpen az idealizmusban racionális megfogalmazást nyer a semmiből történő teremtés teológiai tézise. (II. 15.)* A Marx előtti filozófusok ingadoztak a tudat passzív visszatükröző tulajdonságának, illetve a tudat demiurgoszi erővel való felruházásának elismerése között.

A tükröződés elméletének modern „humanista” kritikussai, illetve tagadói nemcsak Leninnek a hegeli logika olvasása közben leírt tételének egyoldalú értelmezésére támaszkodnak, hanem Marx egyik „Feuerbach-tézis”-ére is, nevezetesen arra a marxi gondolatra, hogy a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk.

A marxizmus a fenti problémát a filozófia alapvető kérdése materialista, tehát tudományos megoldásának keretei között vizsgálta — „csak ezen az alapon válik lehetővé a gondolkodás alkotó jellegére vonatkozó kérdés megoldása” (II. 17.) Archipcev a félreértések elkerülése végett külön is hangsúlyozza, hogy: „A visszatükröződés elsődlegessége az alkotás viszonylatában éppoly szükségszerű igazsága a materializmusnak, mint a természet elsődlegességének elismerése az emberhez és gyakorlati tevékenységéhez viszonyítva”. (II. 17.)

A tudat alkotó jellege tudományos értelmezésének elengedhetetlen feltétele a tudományok által igazolt elmélet, mely szerint a gondolat alkotó jellege az ember tevékenységének egész rendszerében jut kifejezésre: „Az eszmék önmagukban semmit sem tudnak megváltoztatni”. (II. 18.)

A polgári humanista aktivizmus a tudat alkotó jellegének hegeli értelmezéséből indul ki; tagadja a tudat visszatükröző jellegét, az agnoszticizmus koncepció korszerű változatát használva fel. Ami a gondolat alkotó jellegét illeti, lát-nivaló, hogy a burzsoá rendszert védelmező, apologetikus eszmék és a forra-

* A II. kötet főbb témakörei: „Az ész és a tevékenység a világ megváltoztatásában”; „A filozófia a TTF folyamatában”; „A megismerés és érték a tudomány és technika korszakában”; „A megismerés struktúrája és módszerei a modern tudományban”. (Proceeding of the XVth World congress of philosophy Varna 1973) I—II. t.

dalmi ideológia között ebben a vonatkozásban is minőségi különbség van. (II. 18.)

6. Tartalmilag szorosan kapcsolódik Archipcev tanulmányának problematikájához a szovjet Sz. Brajovicsnak a *gyakorlat* kategóriáját elemző előadása.

A gyakorlat kategóriájának tartalmát különböző módon értelmezték és értelmezik. Jelenleg igen divatos a gyakorlat totális jellegének hangsúlyozása — aminek egyik lehetséges következménye, hogy válasz nélkül marad az a kérdés, vajon ez a totalitás szellemi vagy anyagi-e. A totalitás elvont hegeli értelmezése, amely azonosítja a gyakorlatot az ember minden tevékenység-fajtájának totalitásával, elködösíti, elrejteti a filozófia alapkérdését, az anyagi, gyakorlati és a szellemi folyamatok dialektikus megkülönböztetésének lehetőségét; ráadásul ez az irányzat a gyakorlatot központi kategóriának tételezve „utat nyit a szubjektivista antropológia számára”. (II. 22.) Az anyagi és a szellemi, a gyakorlat és az elmélet metafizikus szembeállítása viszont lehetetlenné teszi az emberi tevékenység társadalmi, történeti vizsgálatát és tényleges szerepének értékelését. „A forradalmi elmélet és gyakorlat közötti kapcsolat kiszélesítése és elmélyítése nem jelentheti különbségük összemosását”. (II. 23.) A gyakorlat önmaga által nem válik elméletté és közvetett kapcsolatuk nem tűnik el. A gyakorlat „totalitás” felfogásából a gyakorlat univerzalitásának, valamint szabadságának, alkotó és önalkotó képességének elvont értelmezése születik: „a gyakorlatra mint totalitásra vonatkozó afféle nézet sajátos keveréke a hegeli-egzisztencialista világertelmezésnek”. (II. 24.)

IV

A várnai filozófiai kongresszuson jelentős számú polgári ideológus dolgozatból kitűnt a neopozitívizmus és az „életfilozófia” összeolvasztására való törekvés, másfelől meglepően gyakori volt a marxista és polgári, illetve a materialista és idealista irányzatok elméleti szembeállításának gyengítését és pluralizálását célzó erőfeszítés is.

Mind a nyíltan marxistaellenes, mind a „harmadik” utat kereső — beleértve a „konvergenciát” szorgalmazó — irányzatok közös módszertani és ismeretelméleti jellemzője az a törekvés, hogy a fogalmakból kilúgozzák a megszüntetve-megőrzött sajátost. Ezzel a mutatóvánnyal meg is szabadultak a gondolati konkrét, a hierarchizáltan strukturált totalitás helyreállításának tudományos követelményétől. Maradnak a hiposztazált és abszolút elvontságukban minden manipulációra alkalmas kategóriák („modern társadalom”, „posztindusztriális társadalom”, moralitás, amoralitás, humanizmus...). A „Pozitivisták konvergencia” törekvések messzemenően igénybe vették a logikai-matematikai fogalmi apparátus adta lehetőségeket is — szükségképpen összekapcsolva a vizsgálódás történetiségének szinte teljes kikapcsolásával —: egyoldalúan alkalmazva, szinte abszolútizálva a szinkronia módszerét és a logikai módszert, a mennyiségi karakterisztikák segítségével homályba rejtve a minőségi meghatározottságot.

Mindebből érthetőleg kirajzolódtak valamiféle filozófiai „konvergencia”-elmélet néha eléggé követhető kontúrjai. A „filozófiai konvergencia”-törekvések (mint általában a konvergencia-elméletek) „fedezete” a kapitalista világrendszernek a II. világháborút követő gazdasági fellendülése, a konjunktúra és a viszonylagos egyensúly tartóssága volt. Tehát a marxistáknak különös gondot kell fordítaniuk a dialektika további művelésére, a vizsgálódás történeti-logikai egységének korszerű alkalmazására; a gondolati konk-

rét minőségi meghatározottságának kimutatását megkönnyítő tudományelméleti eszközök finomítására és gazdagítására, továbbfejlesztésére.

E tudományelméleti feladatok elvégzését és felhasználásának hatékonyságát megkönnyíti az a körülmény, hogy a két gazdasági-társadalmi világszisztem minőségi különbségére a legújabb gazdasági-politikai-ideológiai történések élesebb fényt vetnek és újabb gyakorlati bizonyítékok szolgálnak a marxizmus klasszikusai tanításának igazságtartalmára.

Nem szabad mindazonáltal megfélemlíteni arról, hogy a kapitalista országok konkrét viszonyai között a neopozitivizmus a reakciós elkötelezettség lazítását és álcázását egyaránt szolgálhatja, és a párbeszédet megkönnyítheti (csakúgy, mint az egzisztencializmus bizonyos marxizáló formái, melyek meghatározott értelemben konvergencia-elméleteknek is tekinthetők). Nyilvánvaló, hogy ez a járulékos szerepkör semmiképpen sem cáfolja a neopozitivizmus és az egzisztencializmus lényegében apologetikus, retrográd jellegének tényét. A várnai kongresszus anyagának tanulmányozása csak megerősíti a marxista kritikai elemzésnek azt az általános következtetését, hogy a neopozitivizmus (vele együtt a strukturalizmus) és az „életfilozófiák” (egzisztencializmus + teológia) komplementer viszonyban vannak. E viszony polgári ellenzői, maguk is igyekeznek — sikertelenül — ennek az ideológia-házasságnak a szükségszerűségét tagadni. (B. Rusell pl. szemrehányást tesz L. Wittgensteinnek, aki az etikát egyfelől a misztikus, „nem kifejezhető”, területre utasítja, azonban „ennek ellenére képes etikai nézeteinek kifejtésére”. Lásd L. Wittgenstein: „Logikai-filozófiai értekezés”, B. Rusell bevezetéséből, 106. old.)

Akármenyre is restelli a ruselli pozitivizmus az egzisztencializmust, mindenekelőtt a vallásos egzisztencializmust (de áttételesen az ateisztikus egzisztencializmust is), még a perszonalizmus és maga a teológia is egyetért a pozitívista Wittgenstein kijelentésével: „A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül van”. (Uo. 176.)

A várnai kongresszus anyagának tanulmányozása kétségtelenül bizonyítja, hogy a pozitivizmus felkínálta ezen lehetőséget a szerzők egész sora változatos módszerrel és változatos aspektusban fel is használta a tudományok kompetenciájának beszűkítésére, a transzcendencia „megmentésére”. Az ideológiai harcnak ebből a vonatkozásából adódó feladat fontosságára megemlítem hogy R. Garaudy (akinek csak a szelleme volt jelen Várnában) a maga részéről, mikor még „modern” marxista tógában tetszelgett, „A huszadik század marxizmusa” c. műve egyik fejezetében azt bizonygatta, miszerint a továbbfejlesztett marxizmus jellemzője, hogy magába emeli és asszimilálja a neofichteánus (egzisztencialista) és neopozitivisták strukturalista irányzatok általa értékesíthetőnek deklarált gondolati anyagát. Ugyanakkor nyíltan védelmezte „a marxista transzcendencia” fogalmát. Később a cégért is kicserélte és visszatért a klasszikus teológia transzcendenciájába.

Az ideológiai harc szempontjából elsőrendű feladat a két fő polgári-filozófiai irányzat, a neopozitivizmus és az egzisztencializmus különbségében megtalálható azonosság és azonosságukban is meglevő számottevő különbség egyidejű és gondos elemzése. Ennek elengedhetetlen előfeltétele a társadalmi mozgás és a szaktudományok eredményienek szakadatlan, sokoldalú „nyomon” követő vizsgálata, elemzése és felhasználása a marxizmus fegyvertárának gazdagítására, továbbfejlesztésére, nem kevésbé a marxizmus három alkotórészének adekvátan változó munkamegosztása és dialektikus integrálása.

SZEMLE

VANNAK-E „MEGENGEDŐ NORMÁK”?

(ELLENVETÉSEK GEORG HENRIK VON WRIGHTTEL SZEMBEN)

SOLT KORNÉL

I

1. A hagyományos nézet szerint egy normatív kódex (többek között) *parancsokat, tilalmakat és megengedéseket* tartalmaz.¹ Parancs pl. „A kölcsönt vissza kell fizetni!” Tilalom pl. „Tilos másnak kárt okozni!” Megengedés pl. „Megengedett szerződéseket kötni.”

A parancsok és a tilalmak deontikus státusa nem vitatott: azok normák, mert köteleznek. Elterjedt nézet szerint a megengedések is normák. Ezt az álláspontot képviseli pl. *G. H. von Wright* is „Norm and Action” c. könyvében.² Szerinte léteznek olyan mondatok, amelyekre az jellemző, hogy azok „megengedő normák”.

2. *Wright* a normáknak két csoportját különbözteti meg: a) a *kötelező normákat*, másként O-jellegű előírásokat és b) a *megengedő normákat* (permissive prescriptions), másként P-jellegű előírásokat.³ Szerinte egy kötelező norma a normaalkotó tekintélynek vagy azt az akaratát fejezi ki, hogy a cselekvő személy tegyen meg valamit, vagy azt az akaratát, hogy az ne tegye meg azt a valamit. *Egy megengedő norma pedig rábízta a cselekvő személyre azt, hogy az megtesse-e valamit, vagy nem teszi meg azt a valamit.*⁴

¹ Egy kódex tartalmazhat másféle mondatokat is, pl. szövegközi címekeket, definíciókat, praeambulumokat stb.

² Georg Henrik von Wright: Norm and Action. A Logical Inquiry. London, Kegan, 1963, XVIII+241. (A továbbiakban: i. m.)

³ „O” jelentése: kötelező; „P” jelentése: megengedett.

⁴ Wright ezt írja: „The authority of a norm can normally be said to want the subject(s) to adopt a certain conduct.” „The giving of the norm can then be said to manifest the authority’s will to make the subject(s) behave in a certain way.” (I. m. 7.) — Másutt: „We took the view that a prescription of O-character expresses

Nem értek egyet *Wright*nek azzal a véleményével, hogy vannak „megengedő normák”, hogy tehát a „megengedések” (bármilyen értelemben) normák lennének. Az alábbiakban ezt a nézetemet igyekszem bizonyítani.⁵

II

3. Válasszuk a „megengedett” predikátumot (deontikus operátort) deontikus alapfogalomnak, amely tehát nem definiálható, hanem csak leírható ilyen és hasonló szinonimákkal, mint pl. „szabad”, „jogos”,⁶ „nem tilos”.⁷

Ha ezt a predikátumot magatartásokra alkalmazzuk, a „megengedett magatartások” kategóriáját kapjuk, amelyek tekintetében egy *Pp* alakú deontikus kijelentés igaz. (*Pp* jelentése: „megengedett, hogy a *p* kijelentés igaz legyen”). Ha *Pp* igaz, akkor — egyben — megengedett az a magatartás, amelynek következtében a *p* kijelentés igazzá válik.)

A „megengedett magatartások” tartománya annyiban *homogén*, hogy terjedelmében *Pp*, *Pq*, *Pr*... kijelentések igazak, más szempontból azonban (amint látni fogjuk) ez a tartomány *heterogén*. A kérdéses tartomány két önálló részterületre oszlik.

—
or manifests a will to make agents do or forbear certain things, and a prescription of P-character a will to let agents do or forbear certain things.” (I. m. 135.)

⁵ Kizárólag a *feltétlen* megengedéseket vizsgálom. (A hipotetikus megengedésekre nem térek ki.)

⁶ Természetesen nem jogi értelemben.

⁷ Nem foglalkozom a „megengedett” és a „jogos” terminusok szemantikai problémáival. Azok sokértelműségéről lásd Stig Kanger: New Foundations for Ethical Theory; In: Hilpinen: Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings. Dordrecht, Holland. 1971, 36—58.

4. Az ember minden adott szituációban két alternatíva között választ:⁸ vagy megtesz valamit, vagy nem teszi meg azt a valamit. Ha a cselekvő személy valamit megtesz, akkor egy p kijelentés igazgá válik, ha a cselekvő személy a kérdéses valamit nem teszi meg, akkor a nem- p kijelentés válik igazgá. Ha a cselekvő személy valami olyat tesz, aminek következtében pl. q válik igazgá (és p nem következménye q -nak), akkor is az a helyzet áll fenn, hogy p hamissá és nem- p igazgá vált.

5. Ha egy magatartás megengedett (tehát egy Pp alakú kijelentés igaz), akkor logikailag két lehetőség van:

a) az egyik az, hogy *nemcsak a magatartás, hanem annak az ellentettje is megengedett.* (Másként: sem a magatartás, sem annak ellentettje nem megparancsolt.) Ebben az esetben, amint szokásos, azt mondjuk, hogy „a magatartás közömbös (indifferens)”.⁹ (Vagyis: Ip igaz.)¹⁰

b) A másik lehetőség az, hogy *csak a magatartás megengedett, de annak ellentettje tilos.* Ebben az esetben a magatartás megparancsolt és ennek következtében megengedett (azon axióma folytán, hogy ami megparancsolt, az nem lehet tilos).¹¹

6. Ezek szerint a „megengedéseknek” háromféle típusát különböztethetjük meg:

(1) Az első az 5. a) alatti helyzetet fejezi ki. Ebben az esetben a magatartás közömbös. Nevezük az olyan mondatokat, amelyek ennek a helyzetnek a fennállását közlik: „indifferencia kijelentéseknek”.

(2) A második típus az 5. b) alatti helyzetet fejezi ki. Ebben az esetben a magatartás pusztán annak következtében megengedett, mert az megparancsolt (vagyis: az ellentettje tilos). Nevezük azokat a mondatokat, amelyek ezt a tényt közlik: „*implicit megengedéseknek*”. (Az elnevezést az indokolja, hogy a megengedettség ebben az esetben csupán a megparancsoltságnak a következménye.)

(3) A harmadik típus (1)-nek és (2)-nek a közös genusa, amelynek a terjedelmében egy Pp alakú kijelentés igaz. (3)

⁸ Ha ti. ontikusan (fizikailag és logikailag) van két lehetőség.

⁹ Az ilyen magatartásokat Jaakko Hintikka neutrálisoknak nevezi. — Az indifferens magatartások, természetesen, nem „súlytalanok” a normaalkotó szempontjából. Igen gondos kodifikációs mérlegelésen alapulhat az a döntés, amely bizonyos magatartások közti választást rábízza az állampolgárokra.

¹⁰ „I” az angol „indifferent” kezdőbetűje.

¹¹ Op implikálja Pp -t.

terjedelme két — egymást kizáró és együtt kimerítő — részosztályra bomlik: az egyik az indifferencia kijelentések, a másik az implicit megengedések osztálya.

7. Megfigyelhetjük, hogy azoknak a mondatoknak a szemantikai tartalma, amelyeket Wright „megengedő normáknak” nevez, azonos a fenti (1) típusú kijelentésekkel, tehát az indifferencia kijelentésekkel. (Lásd a Wright-féle „megengedő normáknak” a 2. pontban ismertetett tartalmát.)

8. Az a „megengedettség”, amely egy (3) típusú kijelentésnek a következménye, természetesen, tágabb fogalom, mint az, amely az (1), vagy a (2) típusú kijelentésnek a következménye. (Arra a körülményre, hogy az „indifferencia” szűkebb kategória, mint a (3) alatti kijelentésen alapuló „megengedettség”, Wright egyébként határozottan rámutat.)¹²

9. Figyeljük meg példákon, hogy az (1)–(3) kijelentéseknek mi a teljes (kifejtett) tartalma.

Az (1) típusú kijelentés tartalma pl. ez: „*Megengedett akár az, hogy az állampolgár szerződést köt, akár az, hogy az állampolgár nem köt szerződést.*”

A (2) típusú kijelentés tartalma pl. ez: „*Megengedett az, hogy az állampolgár szerződést köt, mert megparancsolt az, hogy szerződést kell kötnie.*”

A (3) típusú kijelentés tartalma pl. ez: „*Megengedett az, hogy az állampolgár szerződést köt.*” Ez a kijelentés nem tartalmaz információt arra nézve, hogy a „szerződés nem kötése” megengedett-e vagy tilos. (Ha az előbbi eset áll fenn, akkor igaz az (1) típusú kijelentés, ha az utóbbi, akkor igaz a (2) típusú kijelentés.)

10. Ha szemügyre vesszük egy kódex konkrét mondatait, azok között (fogalmazásuk szerint) találunk parancsokat és tilalmakat (tehát normákat), de találunk pl. ehhez hasonló mondatokat is: „*Az állampolgárok szerződéseket köhetnek.*” Vajon mi a tényleges (kifejtett) jelentése egy ilyen mondatnak? Melyiket fejezi az ki az (1)–(3) kijelentések közül?

Példánk nem jelenthet egy (3) típusú kijelentést, mert a kódex feladata az, hogy egyértelműen eldöntse, mit kell, ill. mit

¹² Wright ezt írja: „It should be observed that indifference is thus a narrower category than permission. Everything indifferent is permitted, but everything permitted is not indifferent. For, what is obligatory is also permitted, but not indifferent.” (I. m. 61.)

szabad tenni a címzetteknek. Márpedig egy (3) típusú kijelentés nem nyújt információt arról, hogy a magatartás ellentétjének mi a normatív státusa (hogy ti. az megengedett-e vagy tilos).

Példánk nem jelenthet egy (2) típusú kijelentést sem, mert ha a helyzet az, hogy „azért szabad szerződést kötni, mert kötelező egy bizonyos szerződést megkötni,” akkor a kódex ezt az utóbbi, „erősebb” információt közli, hogy ti.: „egy bizonyos szerződést meg kell kötni!” (Szükségtelen az, hogy a kódex közöljön „implicit megengedéseket”.)

Példánk (és az ahhoz hasonló mondatok) valódi tartalma tehát mindig az (1) típusú indifferencia kijelentés. Így a példamondat valódi jelentése ez: „Az állampolgár köthet szerződést, vagy teheti azt is, hogy nem köt szerződést”. Ennélfogva a kódexekben olvasható „megengedések” valójában nem mások, mint indifferencia kijelentések, másként: a Wright-féle „megengedő normák”.

III

11. A Wright-féle „megengedő normák” (= indifferencia kijelentések) nem normák. Erre az eredményre jutunk, ha a normák lényegéből indulunk ki. Ez a *kötelező erejük*. Egy kötelezőerő nélküli norma: *contradictio in adiecto*.¹³ A normák: imperatívusok, amelyek magatartásokat írnak elő. A „megengedő norma” (= indifferencia kijelentés) nem követel meg semmilyen magatartást a címzettekől, nem kötelez semmire, nem ír elő semmit. Ezért az nem norma.

Egy norma arra a kérdésre válaszol, hogy „mi legyen?” és nem arra a kérdésre, hogy „mi van?” Ezzel szemben egy „megengedő norma” (= indifferencia kijelentés) arra a kérdésre válaszol, hogy „mi van?” és nem arra a kérdésre, hogy „mi legyen?” Ezért a „megengedő normák” (= indifferencia kijelentések) nem preskriptívek, hanem deskriptívek.

12. Egy „megengedő norma” kapcsán egy kódex számos más, olyan mondatot tartalmazhat, amelyek vitán felül normák. Ilyen pl. az olyan, az állami szerveknek szóló parancs, amely kötelezővé teszi a „megengedő norma” címzettjeinek védelmét abban a tekintetben, hogy ott írt szabadságukat korlátozás nélkül gyakorolhassák. — Vagy pl. egy adott jogrend-

szer magasabb szintű szabályai tartalmazhatják azt a tilalmat, hogy alacsonyabb szintű kodifikációs szervek ne utalják — jogalkotás útján — sem a megparancsolt, sem a tilos szférába azt, amit a magas szintű jogszabály indifferenssé nyilvánított. — Ezek az esetek azonban nem cáfolják azt, hogy maguk a „megengedő normák” nem normák.

13. Minden valódi norma *teljesíthető*, ill. *megsérthető*. Egy teljesíthetetlen „norma” nem norma, mert az lehetetlent ír elő. Egy megsérthetetlen (= mindig teljesülő) „norma” nem norma, mert az szükségszerűt ír elő, ami mindig megvalósul, bármit teszünk is. Egy „megengedő normát” (= indifferencia kijelentést) nem lehet sem teljesíteni, sem megsérteni. Nem „engedelmeskedik” pl. a „megengedett a szerződéskötés és megengedett a szerződés nemkötése” mondatnak sem az, aki szerződést köt, sem az, aki nem köt szerződést, hanem csupán él az engedelemmel. És — természetesen — nem „engedetlen” ezzel a mondattal szemben sem az, aki szerződést köt, sem az, aki nem köt szerződést.

„*Oboedientia facit imperantem*.” Ahol kizárt az oboedientia, ott nincs imperans, ahol nincs imperans, ott nincs imperativus, ahol nincs imperativus, ott nincs kötelezőerő, tehát nincs norma.

14. Regulációnak ott van értelme, ahol a címzett (ontikusan) akár egy magatartást, akár annak ellentettjét megvalósíthatja, vagyis mindkét említett magatartás lehetséges fizikailag is és a modális (alethikus) logika értelmében is. *Ebben* az esetben van az egyénnek választási és cselekvési lehetősége két alternatíva között.

Egy normatív kódex e választási és cselekvési lehetőség tekintetében (egy konkrét magatartás és ellentettje vonatkozásában) kétféle álláspontot foglalhat el: a) vagy deontikusan kizárja az egyén választási szabadságát (mert az alternatívák egyikét megparancsolja), vagy b) deontikusan megengedi az egyén választását (mert mind az egyik, mind a másik alternatívát megengedi).

15. Az emberi magatartások egy kódex szempontjából kétfélék: vagy *kötelezőek*, vagy *közömbösek*. Az előbbi esetben a magatartás tekintetében vagy egy „*p* nem megengedett”, vagy egy „nem-*p* nem megengedett” szerkezetű deontikus kijelentés igaz, az utóbbi esetben viszont egy „*p* megengedett és nem-*p* megengedett” szerkezetű deontikus kijelentés igaz.

Norma ott és csak ott van, ahol a címzett választási és cselekvési autonómiája két alternatíva között deontikusan kizárt. Minthogy a „megengedő normák” (= indifferencia kijelentések) körében a cím-

¹³ Pl. egy jogszabálytervezet, vagy egy már hatályon kívül helyezett jogszabály nem norma, annak ellenére, hogy szövegében a „kell” szó olvasható.

zettek választási és cselekvési autonómiája deontikusan érintetlen, ezért a „megengedő normák” nem normák.¹⁴

*

16. Összegezve: A normatív kódexek mondatai két nagy csoportra oszlanak: a) normákra és b) *indifferencia kijelenté-*

sekre. Az utóbbiak (így tehát a *Wright*-féle „megengedő normák”) minden preskriptív tartalom nélküli, egyszerű deskriptív kijelentések, nem normák. A „permissive prescriptions” kategória: önellentmondás. Egy mondat vagy *permissio*, vagy *prescriptio* (de nem mindkettő).

TÓTH IMRE: A NEM-EUKLIDESZI GEOMETRIA A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁBAN*

VEKERDI LÁSZLÓ

Ellentétben a görög geometriával, melynek filozófiai vonatkozásairól könyvtárnyi tanulmány szól, a nem euklideszi geometria filozófiai-ismeretelméleti összefüggéseit még érinteni is alig érinti a napjainkban szuperexponenciálisan szaporodó tudományelméleti és tudománytörténeti irodalom. S ezt a föltűnő különbséget nem az okozza, hogy a görög geometria vizsgálatához — legalábbis a kutatók többségének (téves) véleménye szerint — kevesebb matematikai szaktudás elegendő. A különbségnek szemléletbeli oka van: azt hiszik, hogy az euklideszi geometriával ellentétben a nem-euklideszi geometria a matematika fejlődésének a belügye, mely eredetét s hatásait tekintve semmi közvetlen vonatkozásban nincs a szellemi fejlődés általános tendenciáival. Tóth Imre évtizedes nem-euklideszi vizsgálatainak egyik nagy érdeme éppen ennek a megülepedett tévedésnek a megcáfolása.

Könyve ezeknek a vizsgálatoknak az eredményeit foglalja össze. A vizsgálatoknak — pusztán a könnyebb áttekinthetőség kedvéért — megkülönböztethetjük egy tudománytörténeti és egy megismeréstörténeti aspektusát. A tudománytörténeti kérdés kulcsa Tóth Imrének az a szűkebb szakkörökön túl is méltán híressé vált fölfedezése, miszerint az Arisztotelész kora-

beli görög matematika már jól ismerte az euklideszi csomót: az (abszolút) geometria két-, illetve három felé ágazását a párhuzamossági posztulátumnál. Annyira jól ismerte, hogy Arisztotelész egy akkoriban új, elvont etikai fogalom (a döntés szabadságának) megértésére éppen ezt a matematikai analógiát használja: ahogyan a géométerek szabadon dönthetnek, hogy egymás felé egyáltalában nem hajló egyeneseket fogadjanak-e el párhuzamosak gyanánt („a derékszög hipotézise”) vagy egymáshoz hajló, de egymást nem metsző egyeneseket („a hegyesszög hipotézise”), illetve egyáltalában meg se engedjék azt a lehetőséget, hogy két egyenes ne metsze egymást („a tompaszög hipotézise”), ugyanúgy dönthet az ember a jó és a rossz között; de ha már döntött, az egyik etikai értékkel kitüntetett rendszerről ugyanúgy nem térhet át a másikkal megjelöltre, mint ahogyan a géométer sem térhet át az „igaz” logikai értékkel kitüntetett párhuzamossági posztulátumából következő rendszerről a másikkra. De eredetileg szabadon választhat, hogy a derékszög hipotézisét vagy a hegyesszög hipotézisét, vagy a tompaszögét tekintő-e igaznak. Fölfedezték volna tehát az Arisztotelész korabeli görög géométerek a nem-euklideszi geometriát? Egyáltalában nem, tanítja Tóth Imre. Amit ők fölismertek, az egy egészen másfajta geometria lehetősége volt, nem a nem-euklideszi geometriáé. Igaz ugyan, hogy ez a geometria a megtévesztésig hasonlít a nem-euklideszihez, tételei — amint a XVIII. században s a XIX. század elején egy részüket csakugyan ki is fejtették — szó szerint megegyeznek a nem-euklideszi geometria tételeivel, de ég s föld a különbség a két geometria között episztemológiai státusz tekintetében. Mert nem elég egy matematikai fogalmat megalkotni, nem elég egy tételt hibátlanul levezetni ahhoz, hogy megismerjük: ehhez

¹⁴ Világos, hogy az „implicit megengedések” körében az egyén nem rendelkezik deontikusan nyílt választási és cselekvési autonómiával, mert a parancs folytán a két alternatíva közül az egyiket *kell* tennie, a másikat pedig *tilos* tennie.

* Tóth Imre: Die nicht-euklidische Geometrie in der Phänomenologie des Geistes. Wissenschaftstheoretische Betrachtungen zur Entwicklungsgeschichte der Mathematik, Horst Heiderhoff Verlag, Majna-Frankfurt 1972, 91. oldal.

ellentmondásmentesen el kell helyezni a gondolkodás univerzumában. Amíg ez meg nem történik, fogalom s tétel kitagadottként, fikcióként, lehetetlen lehetőségként ödög a gondolkodás univerzumában; egy anti-világ szerencsétlen követeként, mely — még ha e világban törvényes logikai eszközökkel tán nem is cáfolható meg — eleve a „hamis” logikai bélyegét hordozza magán. A Bolyai, Gauss, Lobacsevszki fölfedezése előtti nem-euklideszi tételek egy eleve hamisként tételezett geometriai világ szerencsétlen és „kétségbe” esett képviselői voltak csupán, a megismerés chimérai, egy nem létező, lehetetlen „anti-euklideszi” geometria részei. De miként válhattak azzá, amikor Arisztotelész még a derékszög hipotézisével egyenlő lehetőségként ismerte föl a hegyesszögét és a tompaszögét? Csak az ő filozófusi nagyságát mutatja-e ez a felismerés? A nagy módállogikusét, aki mintegy antik Hintikaként a lehetséges világok logikai képeként használja az euklideszi és anti-euklideszi „modellhalmazokat”? Tóth Imrét finom történészi érzéke megóvja — Arisztotelész iránti minden csodálata ellenére is — az efféle (napjainkban divatos) „historiográfiai renormalizálástól”. Ő inkább kidolgozza és részletesen elemzi azt a megismeréstörténeti szituációt, melyben a geometriai szellemnek éppen és csakis az euklideszi geometria „unicitásának” a megteremtésével sikerült megóvni önállóságát, ezáltal sikerült kifejeznie a matematika önmagára-eszmélését, Poincaré szavaival „megszabadulását a külvilág zsarnokságától”. Tóth Imre hat pontban összefoglalva mutatja be a Kant korabeli matematika „kényes” episztemológiai helyzetét egy elsősorban empirikus megismerési normák szerint tájékozódó világban: itt a matematika spekulatív önállóságáért azzal kellett fizessen, hogy vállalta a valóságot hűen visszaverő tükör szerepét, s hogyan lehetne az egyedül létező valóságot görbe tükörrel *is* (nem-euklideszi geometria) helyesen tükröztetni? „Ezen a szellemi alapon a „gesunde Menschenverstand” legáltalább félretelhetta mint „metafizikai fontoskodásokat” azokat a komplikált elméleteket, amik a geometria minden külső tapasztalattól való abszolút függetlenségét állították, ha megcáfolni nem is tudta őket. A kínokat, amiket a *tiszta ész önkritikájával* szerzett magának, csitíthatta egy *common sense philosophy* vagy egy *philosophie du bon sens* gyógyírjával. De az igazi okok ettől még érintetlenül érvényben maradtak.” S azonnal fölszínre is kerültek, Mihelyst — a XIX. század elején — meglazult a megismerés szigorúan vagylagos, alternatív logikája. Tóth Imre a matema-

tika kanti episztemológiai univerzumban elfoglalt helyzetével pontról pontra szembesíti azt az új helyzetet, ahová a (matematikai) gondolkodás a nem-euklideszi geometria megszületése következtében emelkedett. „A Saccheri-féle „vagy *E* vagy *non-E* igaz’ *alternativa* helyett különös *konjunkció* keletkezett így: *‘E is és non-E is igaz’*. És ezzel a kanti kérdés: *‘hogyan lehetséges vissza matematika? a hogyan lehetséges nem-euklideszi geometria?’* kérdésre konkretizálódott. A lét és nemlét parmenidészi alternatívájának eddig rejtett drámája a matematikában is a nyílt krízis alakját öltötte, amennyiben a matematikában az ellentétek alternatívája és konjunkciója közt kell döntenet.” A megismerés eddigi, tiszteletreméltó „parmenidészi útjától” elválik egy másik, „homályos és sötét út, ahol a nemlét — parmenidészi tilalom ellenére — *kimondatik, elismertetik* és a lét s igazság állapotára emeltek. A nem-euklideszi út egyúttal nem-parmenidészi is”.

Tóth Imre ezáltal tisztázta a nem-euklideszi geometria és a kanti (parmenidészi) ismeretelmélet gyakran emlegetett, ám igazában soha eddig még csak meg sem vizsgált viszonyát; s ezzel a filozófiatörténet — kivált napjaink valóságos Kant-renezánszát tekintve — nem keveset nyert. De tán még ennél is fontosabb a kis könyv tudományfilozófiai aspektusa. Érdemes ebben az összefüggésben figyelemztetni rá, milyen fontosságot tulajdonít a (lényegében ugyanígy, de ellenkező érték-előjellel értelmezett) „parmenidészi paradigmának” P. K. Feyerabend a klasszikus newtoni fizika keletkezésében s (kantianussá) fejlődésében, annál is inkább, mert Tóth Imre könyvének másik, nehezebben ismertethető aspektusát is egy igen szerencsés választott fizikai analógia segítségével közelíthetjük meg (viszonylag) legkönnyebben. A megismerés nem-parmenidészi útjának logikai struktúráját ugyanis Tóth Imre a speciális relativitás elméletével értelmezi, illetve modellezi. „Az inercia-rendszereknek az axiomatikus fogalomrendszerek felelnek meg. Az egymástól lineárisan független koordinátarendszereknek az egymástól logikailag független axiómák felelnek meg. A nyugalom fogalmának az igaz fogalma felel meg, a mozgás (a választott inercia-rendszerben egyenes vonalú egyenletes mozgás) fogalmának a hamis logikai fogalma.” S ahogyan a mozgás fogalmának csak az inerciarendszer önmagára vonatkoztatásaként van értelme, úgy az igaz logikai érték is csak egy fogalomrendszer önmagára vonatkoztatásaként értelmes fogalom. „Mindazon tételek igazak, melyeket logikai levezetések láncá fűz deduktíven, me-

reven ehhez a rendszerhez, ezek a tételek szervesen össze vannak kötve a rendszerrel, és az igazság fogalma csupán ezt az összefüggést fejezi ki. Nincs kitüntetett vonatkoztatási rendszer, nincs abszolút nyugalom, nincs abszolút igazság. Mind-egyik rendszerben leírható az egész univerzum... Egy inerciális vonatkoztatási rendszer belsejében azonban mechanikai kísérletekkel nem dönthető el, hogy a rendszer saját koordinátái vagy egy más rendszeréi vannak-e a nyugalom, illetve a mozgás állapotában. Egy deduktív vonatkoztatási rendszer belsejében bizonyítás alapján nem dönthető el, hogy vajon az alapjául szolgáló axiómák az igazak vagy hamisak-e, vagy pedig egy másik rendszer ezekkel ellentétes axiómái. Ez azonban csak annyit jelent, hogy a mindenkori rendszert szabadon választottuk a világ leírására szolgáló vonatkoztatási rendszerként.” Az euklideszi geometriát is? Természetesen, de ez csak a nem-euklideszi geometria fölfedezése (helyesebben a nem-parmenidészi út fölfedezése) után derült ki, s egyúttal az euklideszi geometria (a megismerés euklideszi útjának) fölzsabadulását is jelentette az „unicitás” dogmája alól. A két ellentétes geometriai rendszer egyidejű létezése ugyanis csak a formális logika ontológiai interpretációjával — a parmenidészi úttal — összeegyeztethetetlen; a nem-euklideszi geometria megszületésével valójában *trichotomia* keletkezett: „az euklidesziből kiválik a nem-euklideszi geometria, ám ugyanakkor egy Harmadik is keletkezik, ami nem geometria és amibe mind a kettő (de nem komplementer részeként) beágyazható. Külön-külön mind a két rendszer ellentmondásmentes; az ellentét, mely szembeállítja őket, nekik mindig külső; ennek a Harmadiknak azonban, a Harmadiknak, ami az önmagát szemlélő és öntudatra eszmélő értelemmel azonos, az ellentét belső ellentmondás marad. Az értelem mint öntudat a formális logika szempontjából megmagyarázhatatlan paradoxon, maga a paradoxon.” A nem-euklideszi geometria megteremtésével saját fejlődésének folyamatára eszmélő matematikai szellem azonban túllépve a formális logika ontológiai interpretációján, saját szabadságát teremtette meg. Elérte azt a

„második kozmikus sebességet”, mely végleg megszabadította a „föld vonzóköréből”. A jelenleg recenzeált könyv azt mutatja meg, hogy a matematikának eme második nagy önmagára-eszmélése ugyanúgy a szellem fenomenológiájának a produktuma, mint az első, klasszikus görög eszmélet.

A bizonyítás nagy részét Tóth Imre a hatalmas apparaturába sűríti; némelyik jegyzete egész kis önálló esszé, sőt kondenzált monográfia. Így azután a főszöveg — hála az *Ahile*-ből ismert s már ott megcsodált tóthimrés találékonyagságnak — eleitől végig érdekes olvasmány és a könnyen érthetőség (filozófiai irodalmunkból sajnálatosan hiányzó) látszatát kelti. Ez azonban senkit meg ne téveszten: a kis könyv mázsás gondolatokat görget és súlyos gondokkal viaskodik. A „lehetetlen” realizációs struktúráját keresve az értelem önmagára-eszmélésének folyamatában Tóth Imre fenomenológiai útja végén a modern tudományfilozófiaiak centrális episztemológiai fölismeréséhez érkezik: a logika törvényei *nem* egyszersmind a gondolkodás törvényei is. „Ha ezt fölismertük, azzal fölismertük azt is, hogy a logika igazságai nem automatikusan adóttak, hanem tevékeny emberi munkát igényelnek. És ennek a munkának a szabályait nem lehet teljesen lerögzíteni, úgyhogy eredménye rendszeresen előre meg nem mondható”.

A történeti hűség kedvéért megjegyzendő, hogy a legutóbbi idézet nem Tóth Imrétől származik. Jaakko Hintikka fejezi be ezekkel a szavakkal „Logic, language-games and information” című könyvének „Kant vindicated” című fejezetét. A megegyezésben azonban nincs semmi különös, hiszen — újból Tóth Imrét idézve — a gondolkodás „reáeszsgálása önnön fejlődésére: szabadságának realizálásával egyenértékű”.

Tóth Imre munkái mutatták meg először, miért egyedülállóan óriási a nem-euklideszi geometria jelentősége a gondolkodás világában. Ahogyan Benkő Samu Bolyai János személyét s életét a kor s a hon történetébe, úgy illesztette be Bolyai „semmiből új más világ”-át Tóth Imre az egyetemes emberi gondolkodásába.

ELLENTMONDÁS A GONDOLKODÁSBAN?

Erdei László: Ellentét és ellentmondás a logikában*

V A S I D A

A gondolkodási tevékenység természetének a megismerése mindig egyike volt a tudomány legnehezebben megfejthető és legtöbb problémát magában rejtő kérdéseinek.

A logika az egyik tudomány, amely tanulmányozza a gondolkodást: hogyan gondolkodik az ember, milyen törvényeket követ, amikor gondolkodik, milyen szabályokat kell betartania ahhoz, hogy gondolkodása helyesnek bizonyuljon. Ezekre a problémákra újra és újra válaszol az ember. És újra és újra tud valami mást, valami újat hozzátenni előző válaszainak tartalmához.

Egy szilárd pont a logika válaszaiban azonban évezredek át volt; az ún. „ellentmondás elve”. Már Arisztotelész megfogalmazta: „egymásnak ellentmondó kijelentések nem lehetnek egyszerre igazak”.¹ Vagy más formában: „lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban hozzá is tartozhassék, meg ne is”.² Pl. ez a két ítélet „A kapitalizmus kizsákmányoló társadalom”, illetve „A kapitalizmus nem kizsákmányoló társadalom” együtt nem lehet igaz. A logikai helyesség alapkritériuma több évezreden át ennek a törvénynek a betartása volt.

A gondolkodás problémája azonban mindig szervesen kapcsolódik a módszer kérdéséhez, hiszen a helyes megismerési eredmények — pl. tudományos eredmények — jelentősen függnék attól a ténytől: milyen módszerrel értük el őket.

A módszerrel foglalkozó tudományos kutatások eredményeként a XIX. században a klasszikus német filozófián belül megjelent a *dialektikus* módszer és a hegeli filozófiában elérte legkidolgozottabb idealista formáját.

E dialektikus módszer materialista formáját a marxizmus klasszikusai is tudományos eredményeik legfontosabb eszközeként jelölték meg. A marxista filozófia tehát nem létezhet anélkül, hogy tárgyát ne a materialista dialektika szerint tanulmányozná és írná le.

De a dialektikus módszer legfontosabb követelménye az — mint Lenin írta —

hogy megmutassuk az állító és a tagadó ítéletek különbsége mellett ezek összefüggését is; más szóval kimutassuk „a negatívnak a pozitívvá való összefüggését e pozitívnak a negatívban való meglétét”,³ s hogy kettőjük egysége az igazi gondolati tartalom. Tehát az igazságot, amely maga az ellentmondás, mert minden egyben ellentmond önmagának. Pl. az emberi tevékenység igazi jellemzése ebben a tételben fogalmazható meg: Minden emberi tevékenység anyagi és nem-anyagi (tudati); amely tételben a két, egymással ellentétben, ill. ellentmondásban álló meghatározottság: anyagi, nem-anyagi (tudati) — vagy tudati, nem-tudati (anyagi) — együtt szerepel. De ezt az összefüggést természetesen csak ellentmondó ítéletek együttesével lehet kifejezni.

Csakhogy — s itt kezdődik a logika dilemmája — az évezredek logikai felfogás szerint a gondolkodás nem engedheti meg magának a pozitív és az ellentmondó negatív együttes létezését és igazságát, mert ez az ellentmondás megengedése lenne. Ennek megengedése pedig — ugyan-csak az évezredek elképzelés szerint — együtt jár a logika alaptörvényének, a logikus gondolkodásnak a feladásával. Hiszen ekkor — ahogyan általában érvelni szoktak — logikailag minden levezethetővé válik, és így a logika, de az a tudomány is, amely ezt a logikát alkalmazza, megszűnik tudomány lenni. Az évezredek felfogás szerint minden tudományos gondolkodás alapkövetelménye a logikusság. A logikusság alapfeltétele pedig az ellentmondás arisztotelészi elvének a betartása. Ilyen logikai alapelvek mellett az objektív valóságban megtalálható ellentmondásos összefüggéseket nem lehetett leírni. Ez a logikai felfogás az ellentmondó értékeket csak egymás mellé tudta helyezni — amint ez egyes, a dialektika kategóriáit logikailag formalizálni kívánó modern törekvésekben is látható —, de nem tudja kifejezni a leírt összefüggések között azt a kapcsolatot, hogy ezek *egyszerre* feltételezik és tagadják egymást.

Ezeknek az ellentmondó természetű összefüggéseknek a logikai modellezése céljából született meg a dialektikus logika.

* Akadémiai Kiadó 1973. Új kiad. 1975.

¹ Arisztotelész: „Metafizika”, 1011/b.

² Uo. 3. fejelet. 1005/b.

³ Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei, 29, Budapest 1972, 188.

A formális és a dialektikus logika azonban a közfelfogás szerint alapelveik különbözősége miatt összeegyeztethetetlenek. Ez az összeegyeztethetenség elsősorban abban jut kifejezésre, hogy a formális logika szélsőséges hívei a dialektikus logikát, mivel ez más alapelvvel dolgozik, illogikusnak stb. nevezik.

Az alapprobléma, az ellentmondó összefüggések logikai tükrözése természetesen ezáltal nem oldódik meg. És ez a kérdés különösen a marxista logika számára jelent problémát. Számára ugyanis úgy tevődik fel a kérdés: mit tud kezdeni az objektív valóságban meglévő ellentmondással és a visszatükrözés elvével, ha ő maga saját rendszerén belül nem engedheti meg az ellentmondás megjelenését? E kérdésfelvetés a *formális* logikai felfogás számára dilemma. Mégpedig azért, mert ha a logika a valóság dialektikáját vissza akarja tükrözni, akkor az ellentmondást nem üzheti ki saját tartományából. De az ellentmondás megjelenését a gondolkodásban nem engedheti meg, illetve ha megengedi, saját alapelvét és vele saját természetét — a logikusságot — adja fel. Ha viszont ragaszkodik ahhoz, hogy a gondolkodás akkor logikus, ha az ellentmondásos struktúrákat nem engedi meg saját tartományában, akkor az objektíve ellentmondásos struktúrájú valóságot hogyan tükrözheti híven — a valóságnak megfelelően —, ha azt nem-ellentmondásos struktúráként írja le?

A dialektikus logika törvényeit alkalmazó marxista filozófia számára ez a dilemma feloldhatatlannak tűnt. A polgári filozófia, amely általában elveti a dialektikus logikát — tehát a valóság dialektikáját is —, nem találja magát szemben ezzel a dilemmával. A marxista filozófián belül azonban az sem volt elfogadható, hogy a logika által vizsgált összefüggések nem tartoznak a dialektika alaptörvénye alá, mert ekkor a dialektika egyetemes voltát és vele a marxista filozófia egyik alap-tételét fel kellett volna adni. De nem tudták megoldani azt a kérdést sem: hogyan adhatná fel a logika az ellentmondást tagadó alaptörvényét anélkül, hogy megsértené a logikusság követelményét, hiszen ez a tétel évezredek át helyesnek bizonyult.

Azért fogalmaztam múlt időben, mert a logika és a dialektikus módszer, a logika és az ellentmondásos valóság e dilemmájának a megoldásán fáradozó, a logika egyik jelentős hazai képviselőjének, Erdei Lászlónak most megjelent „Ellentét és ellentmondás a logikában” c. munkája — minden túlzás nélkül fogalmazhatunk így — *megoldja* a logika e dilemmáját.

Könyvének, amely bizonyos vonatko-

zásban folytatása, bizonyos vonatkozásban azonban továbbfejlesztett megfogalmazása „Az ítélet dialektikus logikai elmélete” c. könyvében inkább csak alkalmazott idevonatkozó álláspontjának, különös jelentőséget az ad, hogy a logika egyik *alaptörvényét*, s általa a logika egyik legvitatottabb *alapkérdését* állítja vizsgálódásának középpontjába. Koncepciójának a felvetett problémával kapcsolatos leglényegesebb eredménye a következő: A logika története során a hegeli, még inkább a marxista dialektikus logika megjelenésével végérvényesen, *bebizonyosodottan* differenciálódott az állító és tagadó ítéletek viszonya, aszerint, hogy az állítás, ill. tagadás egysége az ellentétet vagy az ellentmondást fogalmazza-e meg. A köznapai logikai tudat azonban ezt a differenciálódást nem ismeri, mert általában formális és inkább csak ösztönösen dialektikus; mert a formális logika nem tesz — nem tehet — különbséget a két kategória között. Ebből következik, hogy a dialektikus ellentmondás viszonyát kifejező állítás és tagadás együttes logikai igazságát is tagadja, abból a megfontolásból, hogy ez is ellentmondás.

Erdei azonban kimutatja, hogy a dialektikus ellentmondás olyan viszony a gondolatok között, amely a formális logika által vizsgált logikai viszonyok között nem szerepel. A formális logika a (kontrárius és kontradiktórikus) *ellentétet* vizsgálja. Itt valóban igaz az, hogy vagy megilleti az adott tulajdonság a dolgot, vagy nem. A két meghatározottság együtt igaz nem lehet. Az itt vizsgált összefüggések azonban, mint Arisztotelész is írta, csak azokra a dolgokra vonatkoznak, amelyek „vannak” vagy „voltak”. Már Arisztotelész látta, hogy ezek a „vagy-vagy” jellegű összefüggések nem vonatkoznak a dolgoknak azokra a csoportjára, amelyek „lesznek”; hogy azok a dolgok, amelyek vannak vagy voltak, nem fogják át a létezés egész univerzumát. A létezés tartományához hozzátartoznak a keletkező, kifejlődő, elmúló dolgok is. Ezekre — de legalábbis azokra, amelyek még csak „lesznek” — már Arisztotelész szerint sem érvényesek a formális logika szabályai, így természetesen alaptörvénye sem. Ha ezt nem vesszük figyelembe, a *logikát* egyenlővé tesszük a *formális* logikával. Ilyen azonosítás esetén áll elő az a helyzet, hogy egyes felfedező, újat alkotó emberek — például Selye János vagy Szent-Györgyi Albert — az alkotást az emberi agy olyan tevékenységeként fogják fel, amelyre a logika törvényei nem érvényesek. Mert, amint Selye írja: „A felfedezés annak a felismerése, hogy valami új létezik. . . Pusztán a logika törvényeire azonban még a probléma megoldásánál

sem bízhatjuk magunkat, mert a tudományos kutatás szabályainak az az általános rendszere, melyet Bacon vagy más, modernebb gondolkodók igyekeztek felállítani, talán elfogadhatónak tűnik azok számára, akik csak távolról szemlélik a tudományokat, de mit sem ér velük a tapasztalt tudós vagy az, aki a tudományok művelésének kívánja szentelni magát.”⁴ Világos, hogy itt a formális logikáról van szó.

Az új dolog változás, alakulás, fejlődés eredménye. Ezt az összefüggést csak a dialektika törvényei szerint tudjuk megérteni. Természetesen következik ebből, hogy e fejlődő, alakuló dolgokat leírni kívánó logikának a dialektika törvényeit kell a gondolkodásra alkalmaznia, így e törvények leglényegesebbjét is, az ellentmondás igenlésének elvét.

E dialektikus ellentmondás más viszony, mint amit a formális logika tárgyal. A dialektikus logika viszonyának szintjéről a formális logika által tárgyalt viszonyok, még ha nevék alapján ellentmondásnak tűnnek is, valójában ellentétek. A két logika tehát más-más viszonyokat ír le; a két logika által tanulmányozott kérdések nem ugyanazok, ahogyan azoknak a dolgoknak a köre, amelyek vannak vagy voltak, sem azonos az alakuló dolgok körével; már Arisztotelésznél sem.

A két viszony megkülönböztetése nagyon fontos, mert rávilágít arra, hogy a dialektikus logika problémafelvetését nem lehet a formális logika alaptörvényének szintjéről megkérdőjelezni. A dialektikus logika az eddigi logikához képest újfajta összefüggéseket tárgyal, olyan összefüggéseket, amelyek az objektív valóságban létező dialektikus ellentmondásnak logikai megfelelői.

Erdei munkájának leglényegesebb mondanivalója talán az eddig elmondottakban foglalható össze. Azonban e gondolatoknak számos következménye van, közülük szeretnék azokról szólni, amelyek a marxizmus alapján álló tudományos szemlélet számára különösen fontosak.

Jelentős e munka azért, mert a logika

⁴ Selye J.: „In vivo”, Akadémiai Kiadó 1973, 96., 97., 98.

tudománya iránt érdeklődők figyelmét felhívja arra a tényre, hogy a logika tudományán belül egy új logika, a dialektikus logika kialakulóban — de ma már szabad azt is mondanunk: felnövekvőben — van. Tehát, ha a logika tudományának az álláspontját ismerni kívánjuk egyvalamely kérdéssel kapcsolatban, ma már nem elég csak a formális logika tanítását figyelemmel kísérnünk.

De fontos módszertani alapot, sőt feladatot ad Erdei könyve azoknak is, akik a rendszertan problémáival foglalkoznak, mert egy új rendszer, az ellentmondás elvére épült rendszer lehetőségére, sőt, a marxista tudományelméleten belüli szükségességére hívja fel a figyelmet.

Segítséget ad olyan szakembereknek is e könyv, akik a polgári filozófiával polemizálnak. A polgári filozófia legtöbb irányzata ugyanis gondolkodási alapelveként az ellentmondás tagadásának elvét elfogadva már nemcsak a gondolkodás ellentmondásosságát, hanem az objektív valóság ellentmondásosságát is tagadja, értelmetlenségnek minősíti. Ezzel a koncepcióval következetesen vitázni nem lehet anélkül, hogy az ellentmondás elvének szerepét, fontosságát, helyét úgy az objektív valóságban, mint a logikában ne látnánk. És bár utóljára hagytam, de nem utolsó szempont az a tény, hogy a logika szakemberei első ízben találkoznak olyan munkával, amely az ellentét és ellentmondás logikai viszonyát korszerűen tisztázza — és teszi mind ezt könnyen érthető, a mondanivaló gondolatmenetét könnyen követhető formában.

Örvendetes tény, hogy az Akadémiai Kiadó megjelentette e munkát, és hogy a „Társadalomtudományi kismonográfiák” sorozatban jelentette meg, mert a társadalomtudomány, a marxista filozófia valóban sokat vitatott, megoldatlan kérdésért elemzi és oldja meg logikai aspektusból e munka. S bátran mondhatjuk: a „kis” jelző pusztán a sorozatban megjelent munka terjedelmét, nem pedig jelentőségét jelzi. Az iránta tanúsított érdeklődés — nemrégien látott napvilágot ugyanis a kismonográfia utánnomása —, úgy gondolom, a könyv jelentőségének az olvasóközönség által való felismerését tükrözi.

DIALEKTIKUS ELLENTMONDÁS ÉS ISMERETELMÉLETI LOGIKA

(I. S. Narski (Narszkij): Dialektische Widerspruch und Erkenntnis-logik. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1973)

G. HAVAS KATALIN

A szovjet filozófusok, logikusok körében az utóbbi években jelentős munka folyik a marxista dialektikus logika, az ismeretelméleti logika olyan irányú kidolgozásában, amely a modern formális logika eredményeit, filozófiai tanulságait igyekszik hasznosítani. E munkát magukra vállaló szerzők között igen jelentős helyet foglal el I. Sz. Narszkij. Két, orosz nyelven már korábban megjelent könyvét (Problema protivorecsija v dialekticseszkoj logike. Izd. Moszkovszovo Universziteta 1969, Dialekticseszkoje protivorecsije i logika poznanija. „Nauka” 1969), az NDK Tudományos Akadémiájának kiadója egy kötetbe kötve, német nyelven jelentette meg „Dialektikus ellentmondás és ismeretelméleti-logika” címmel, 1973-ban.

Hogyan viszonyul egymáshoz a megismerés ellentmondásos jellege és a megismerés objektumának ellentmondásossága? Mit értünk a megismerés ellentmondásosságán? Megegyezik-e a megismerés és az objektum ellentmondásainak struktúrája? — Ezek azok a kérdések, amelyek Narszkij könyvének központi problémáit alkotják. Olyan ellentmondásokat vizsgál, amelyek a megismerés ún. antinómiás ellentmondásai. „Az antinómiás ellentmondások — írja Narszkij — struktúrájukat tekintve formális logikai jellegű ellentmondások. Abban különböznek a közönséges formális logikai ellentmondásoktól, hogy míg az utóbbiak előzőleg elkövetett többé-kevésbé, véletlen' individuális hibákból származnak, az antinómiás ellentmondások ezzel szemben az előzőleg végbement elemzés általános hiányosságaira (felkészületlenségére) mutatnak, további elemzést igénylő problémára hívják fel a figyelmet, amely probléma megoldásával a tanulmányozott objektum belső dialektikus ellentmondása tárul majd fel.” (87.) Narszkij tagadja a formálisan ellentmondó, de ugyanakkor dialektikus ellentmondást kifejező igaz ítéletek lehetőségét. Az antinómiás ellentmondást olyan megismerési szituációnak tekintti, ahol formális logikai ellentmondás formájában mint jelenségben jelenik meg valamely más lényeges ellentmondás. „A megismerés dialektikus ellentmondásának megoldása a formális logikai ellentmondás feloldását is megköveteli, vagyis az ellentmondás feloldása nem a formális logika ‚meghaladásának’ útján, hanem

ellenkezőleg a formális logika, a logikai ellentmondás kizárásának segítségével megy végbe.” (19.)

A különböző tudományterületeken felépő antinómiás ellentmondások közül az első könyv („Az ellentmondás problémája a dialektikus logikában”) három ellentmondást vizsgál részletesen: a tőke keletkezésének ellentmondását (I. rész), a mechanikai mozgás ellentmondását (II. rész), az érzéki megismerés tartalmának ellentmondását (III. rész). E három ellentmondásban három különböző gnoszeológiai szituációval találkozunk. E szituációk helytelen értelmezésével hosszú ideig „megalapozták” azt a tanítást, amely szerint vannak olyan belső ellentmondások (formális logikai értelemben vett ellentmondások), amelyek igaz dialektikus ítéletek. Narszkij ezek ellen a nézetek ellen harcolva fejti ki saját koncepcióját.

A tőke keletkezésének problémáját Narszkij csak látszatra antinómiás problémának tekinti. Marx nem állítja igaz ítéletként „a tőke a csere folyamatában és nem a csere folyamatában keletkezik” kifejezést, hanem ezt mint problémát veti fel. Így a fenti mondat logikai formáját tekintve nem áll ítéletalkotórészekből, és nem két ellentmondó ítélet egyesítése. A tőke keletkezésére vonatkozó *ítéletnek* Narszkij a következő megfogalmazást adja: „a tőke nem a csere folyamatában keletkezik, hanem a termelésben, és a tőke azon feltétel mellett keletkezik, ha a munkaerő mint áru cserére kerül”. (53.) Az ellentmondás azért látszólagos, mert a két ítéletben különböző állítmány szerepel: „keletkezik”, „feltétel mellett keletkezik”. A tőke keletkezésével kapcsolatos látszatellentmondás a tőkés társadalom lényegi ellentmondásának egyik megnyilvánulása.

A mechanikai mozgás ellentmondásosságát vizsgálva Narszkij Leninnek a „Filozófiai füzetek”-ben kifejtett — de később a marxista filozófiában gyakran helytelenül interpretált — gondolataira támaszkodva arra hívja fel a figyelmet, hogy meg kell különböztetni a *mozgás reális folyamatától* a mozgás eredményét. A „repülő nyíl” paradoxona annak a dialektikus ellentmondásnak az eredménye, amely az objektív dialektikus mozgás és e mozgás eredményének tudati visszatükrözése között áll fenn. E visszatükrözés ugyanis a mozgás ered-

ményét széttagolva rögzíti a tudatban. Ezt az ellentmondást Narszkij a mozgás szubjektív ellentmondásának nevezi, és megkülönbözteti ettől a mozgás objektív ellentmondását, amely Newton harmadik törvényében nyert megfogalmazást.

Az érzéki megismerés tartalmasságának ellentmondásosságát vizsgálva a szerző az ún. másodlagos tulajdonságok sajátosságait elemzi. A másodlagos tulajdonságok a külső objektumok sajátosságaira hasonlítanak is, még nem is. A probléma megválaszolásánál felhasználja a modern logikának a diszpozicionális predikátumok elemzésére vonatkozó eredményeit.

A második könyv („A dialektikus ellentmondás és a megismerés logikája”) első része az anyag és a tudat viszonyának problémáját vizsgálja. Narszkij véleménye az, hogy az „A és nem-A” formájában jelentkező ellentmondások további elemzés tárgyát kell hogy képezzék. Meg kell mutatni, hogy mely vonatkozásokban sajátja a dolognak A, és milyen vonatkozásokban a nem-A. „Azok a filozófusok — írja —, akik szerint a pszichikum egy és ugyanazon ontológiai vonatkozásban a megismerés és az anyag természetű, nem magyarázzák meg, hanem csak összekeverik a kérdést.” (279—280.) Részletes elemzéssel bemutatja azokat a vonatkozásokat, amelyekben a tudat anyaginak tekinthető és azokat, amelyekben a tudat nem anyagi, eszmei. E fejezetben — mint általában a könyv egészében is — szembeszáll azokkal a nézetekkel, amelyek ellentétet látnak Marx, Engels és Lenin tanításai között. Cáfolja azokat a nézeteket, amelyek különválasztják az anyag ontológiai és ismeretelméleti meghatározását. Itt jegyezzük meg, hogy ez a rész számunkra, magyar olvasók számára azért is különösen érdekes, mert benne számos magyar szerző tanulmánya is kritikai feldolgozásra került.

A második rész a jelentés problémájával foglalkozik. Itt a következő antinómiás problémákat elemzi a szerző: A jelentés különbözik és nem különbözik a jeltől. A jelentés létezik és nem létezik a jeltől különváltan. A jelet a jelentés tanulmányozását megelőzőleg nem lehet vizsgálat tárgyává tenni, a jelentés vizsgálata viszont csak a jel vizsgálatával valósulhat meg. A jelentést mint viszonyt, mint információt felfogó nézetek kritikai elemzése után Narszkij a jelentés funkcionális felfogását fejti ki. E szerint „a jelentés nem valamiféle különös objektum, hanem különböző objektumok jelentésfunkcióit tölthetnek be”. (355.)

Az igaz és az igazság problémájával foglalkozik a harmadik rész. „Az abszolút

igaz elérhető és nem elérhető”. Az igaz nem magának az objektumnak a tulajdonsága, nem is önmagában a gondolkodás aktusa, az igaz az emberi tudat tartalmának az objektív realitással való megfelelősége. Az igazság absztrakt jellemzése mindazoknak a tartalmaknak, amelyek beletartoznak abba az osztályba, amelyet az igaz terminussal jelölünk meg. Az igaz viszonylagossága abban áll, hogy bármely történeti szakaszban nem teljesen, meghatározott feltételek között stb. tükrözi az objektumot. Nem lehet egyetérteni az olyan állításokkal, mint hogy a viszonylagosan igaz magában foglal „viszonylagosan hamisat” is, vagyis, hogy valamiféle keveréke az igaznak és a hamisnak.

A szerző az „abszolút igaz” négy különböző jelentését határozza el: 1. Abszolút tudás a valóság egészéről, mindarról, ami volt, van és lesz. 2. A viszonylagosan igaznak az a tartalma, ami az ismeretek egész további fejlődésében megőrződik. 3. Végtelen tudás a valóság valamely meghatározott aspektusáról. 4. A megismerés megcáfolhatatlan, de nem kimerítő eredménye. Az abszolút igaz a 2., 3., 4. jelentésben elérhető a megismerés folyamatában, az 1. jelentésben nem érhető el teljesen, de mind nagyobb mértékben elérhetjük a 2., 3., 4. igaz fajták elérésével.

Az érték problémájával kapcsolatos antinómia, vagyis az, hogy „értékek léteznek és nem léteznek” a negyedik részben kerül elemzésre. Ez az antinómia a következő módon oldódik meg: „Értékek mint objektív tárgyak nem léteznek, azonban ezek lényege nem redukálódik a szubjektum pszichikai átélésére. Az értékek diszpozicionálisan léteznek és a szociális viszonyok, a szociális és a személyi állapotok és tulajdonságok töltik be szerepüket” (419.), vagyis az értékek különböző értelemben léteznek és nem léteznek.

Narszkij felhívja a figyelmet arra, hogy a különböző antinómiás problémák feloldása nem történhet valamely sablon alapján. Minden antinómiás probléma megoldásához konkrét elemzésre van szükség, amely elemzés módszere attól a rendszertől függ, amelyben az adott antinómia keletkezett. A könyv zárófejezete rámutat néhány más, a könyvben nem elemzett antinómiás problémára is. Ilyenek pl. a véges és a végtelen, a mennyiség és a minőség, okság és kölcsönhatás, objektív és szubjektív stb. kategóriapárok viszonya, amelyeknek vizsgálata a marxista filozófusok fontos jövőbeli feladata. E munka elvégzéséhez Narszkij könyve az elemzések mélységével, kritikai szellemével példamutató lehet minden kutató számára.

PÁLYÁZAT

1975. évi

kutatási jutalmakra

A Magyar Tudományos Akadémia pályázatot ír ki a
távlati tudományos kutatási terv kutatási főirányáiban
elért jelentős eredmények jutalmazására

A Magyar Tudományos Akadémia elnöke 1/1975. MTA—E. sz. utasításának megfelelően pályázhatnak tudományos kutatók és egyetemi oktatók, ill. kollektívák, továbbá kutatással foglalkozó más szakemberek függetlenül attól, hogy milyen munkahelyen dolgoznak.

A pályázatban — két évnél általában nem régebbi — nyomtatásban megjelent tanulmánnyal vagy közlésre alkalmas kézirattal (kivételesen kutatási zárójelentéssel) lehet részt venni, függetlenül attól, hogy az adott kutatás a távlati terv keretében indult-e meg, vagy csak a munka folyamán kapcsolódott hozzá.

A kutatási jutalom az eredmény jelentőségétől függően egyéni pályázó esetében 5000—15 000 Ft, kutatói kollektívák esetében 6000—35 000 Ft.

Nem részesíthetők a fenti jutalomban:

- az Akadémia tagjai, a kutatóintézetek igazgatói, a tanszéki akadémiai kutatócsoportok vezetői;
- akik az adott kutatási tevékenységért a munkabéren és járulékain, illetve a már megjelent tanulmány szerzői díján kívül más ellenértékben (kutatási szerződési, szakértői, újítási, szabadalmi díjban, kutatási eredményt kapott külön jutalomban stb.) részesültek;
- kutatási jutalomban már részesített, vagy ezzel kapcsolatban már érdemben elbírált pályamunkák, kivéve ha az elbírálás óta elért számottevő új tudományos eredményt tartalmaznak.

A pályázatnak tartalmaznia kell:

1. A pontosan kitöltött pályázati űrlapot (beszerezhető: az MTA Tudományos Testületi Titkárságán Bp. V., Münnich F. u. 7. sz. alatt, az egyetemek rektori hivatalaiban, továbbá akadémiai- és ipari kutatóintézetekben).

2. A kutatási eredményt tartalmazó tanulmányt (közlésre alkalmas kéziratot). Szükség esetén a kutatási főirányért felelős tárcák koordináló bizottságai adnak felvilágosítást arra nézve, hogy az adott pályamunka, tematikája alapján melyik főirányhoz tartozik.

A pályázatot (tanulmányt és pályázati űrlapot) 1975. május 30-ig kell a kutatóhely vezetőjéhez benyújtani, aki a pályázati űrlapra felvezeti szakvéleményét, és a pályázatot június 15-ig továbbítja az Akadémia Tudományos Testületi Titkárságának.

Az előírt határidő után, vagy hiányosan, továbbá nem kellően rendezett alakban benyújtott pályázatok nem vehetők figyelembe. A már benyújtott pályázati anyagot kiegészíteni, vagy módosítani nem lehet.

A kutatási jutalmak kiosztására december hó második felében kerül sor.

A kutatási jutalomban részesített pályamunkákat az MTA — főirányért felelős tárcavélemények figyelembevételével — szabadon hasznosíthatja.

Budapest, 1975. február hó 15.

A Magyar Tudományos Akadémia
Elnöksége

A távlati terv kutatási főirányai:

Országos szintű kutatási főirányok

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. Szilárdtestek kutatása
2. Az életfolyamatok szabályozásának mechanizmusa
3. A közigazgatás fejlesztésének komplex tudományos vizsgálata
4. A szocialista vállalat

A NEHÉZIPARI MINISZTERIUM gondozásában

5. Biológiailag aktív vegyületek kutatása

AZ OKTATÁSI MINISZTERIUM gondozásában

6. A köznevelés fejlesztését szolgáló pedagógiai kutatások.

Tárcaszintű kutatási főirányok

(amelyek nem azonosak az országos főiránnyal)

A BELKERESKEDELMI MINISZTERIUM gondozásában

1. Lakossági fogyasztási, keresleti tendenciák
2. A kereskedelem fejlesztésének hosszútávú koncepciója
3. Vállalatok, szövetkezetek szervezetének és tevékenységének racionalizálása

AZ EGÉSZSÉGÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. Számítástechnika alkalmazása az orvostudományban és az egészségügyben
2. A lakosság védelme a természetes és mesterséges környezet (bioszféra) káros hatásaitól (főleg orvosi vonatkozásban)
3. Perinatális mortalitás csökkentésére irányuló kutatás
4. Transzplantációs munkálatokat előkészítő kutatás
5. Tömegesen elterjedt betegségek epidemiológiájának kutatása
6. Daganatok ethiopathogenesise és terápiája
7. Sérülések pathológiája és ellátása
8. Radioizotópok orvosi alkalmazása
9. Genetikai kutatások

A KÖZPONTI FÖLDTANI HIVATAL gondozásában

1. Az ország természeti erőforrásainak kutatása és feltárása

A KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL gondozásában

1. Társadalmunk rétegződésének alakulása és az életmód változása

ORSZÁGOS TESTNEVELÉSI ÉS SPORTRIVATAL gondozásában

1. A népesség fizikai erőnlétének fejlesztése és fenntartása a testkultúra eszközeivel

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA gondozásában

1. A számítástechnika alkalmazásai (kivéve az orvostudományi alkalmazások)
2. Az ember természeti környezetének védelme (főleg a bioszféra megváltozása szempontjából)
3. Gazdaságpolitikánk tapasztalatainak elemzése; javaslatok a továbbfejlesztésre
4. Középtávú világgazdasági prognózis, különös tekintettel a népgazdasági tervezés szempontjaira
5. A tudományos-technikai forradalom mint világtörténelmi folyamat a kapitalizmus és szocializmus viszonyai között. (A tudományos-technikai forradalomra való felkészülésünk tudományos megalapozása.)
6. A társadalmi tudat fejlődése Magyarországon a felszabadulás óta.

A MEZŐGAZDASÁGI ÉS ÉLELMISZERÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. A kemizálás és a biológia alapösszefüggéseinek kutatása
2. A vízgazdálkodás alapösszefüggéseinek kutatása
3. A zöldségtermesztés biológiai és gépesítési alapjainak kutatása
4. A szőlőtermesztés biológiai alapjainak kutatása
5. Kertészeti növények genetikája és nemesítési módszereinek fejlesztése
6. A háziállatok fertőző és nem fertőző betegségei elleni védekezés komplex rendszabályait megalapozó kutatások
7. Hazai és külföldi növényfajták gyűjtése, megőrzése, cseréjük szervezése
8. A mezőgazdasági vállalatok ökonomiai kérdéseinek kutatása
9. Állami gazdaságok és termelőszövetkezetek vezetés fejlesztése
10. Az élelmiszergazdaság közigazdasági szabályozórendszerének fejlesztése
11. Az élelmiszergazdaság jelentőségének, makroökonómiai törvényszerűségeinek feltárása, tervezési módszereinek tökéletese
12. Főbb mezőgazdasági ágazatok ökonomiai sajátosságainak feltárása, továbbfejlesztése
13. A mezőgazdasági nagyüzemek vállalati mechanizmusának és gazdaságpolitikai izemi hatásának vizsgálata
14. Az élelmiszergazdaság egyes ágazatainak fejlesztési koncepció kialakításához módszerek, prognózisok kidolgozása
15. Közigazdasági befolyásoló eszközök és módszerek hatásának vizsgálata (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)
16. Korszerű vállalati szervezés és módszerek kutatása (a mezőgazdaságban és élelmiszeriparban)

MUNKAÜGYI MINISZTERIUM gondozásában

1. A munka társadalmi, gazdasági összefüggései.

CONTENTS

GYÖRGY POSZLER: Aesthetics of Literature <i>versus</i> Science of Literature (An Attempt to Clarify Some Fundamental Concepts)	681
JÓZSEF HORVÁTH: The Structure of the Content of Marxist—Leninist Philosophy I. .	700
LAJOS VERECZKEI: The Foundations of the Investigation of Consciousness in Marxist Philosophy	725
TIBOR BALÁZS: The Development from Scientific Research to Industrial Production as an Organic Whole	739
ERVIN ROZSNYAI: History and False Consciousness III.	763
PÉTER JÓZSA: The Film: Reflection or Communication?	791
N. TERTULIAN: Introduction into György Lukács's Aesthetics II.	808
TAMÁS FÖLDESI: Truth: Is It „One and Indivisible”?	824
LÁSZLÓ FARKAS: Peaceful Coexistence and Ideological Struggle. Reflections on the World Congress of Philosophy, Varna 1973	858

REVIEW

KORNÉL SOLT: Are There „Permissive Norms”? (Objections to G. H. von Wright's Theory)	868
LÁSZLÓ VEKERDI: Review of Non-Euclidean Geometry in the Phenomenology of Mind, by I. Tóth	871
IDA VAS: Contradictory Thinking? (Review of Contraryness and Contradiction in Logic, by L. Erdei)	874
KATALIN G. HAVAS: Review of Dialectical Contradiction and Epistemological Logic, by L. S. Narsky)	877

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЁРДЬ ПОСЛЕР: Эстетика литературы и литературоведение (Попытка и медитации к разъяснению основных понятий)	681
ЙОЖЕФ ХОРВАТ: О структуре содержания марксистско-ленинско философии. I. .	700
ЛАЙОШ ВЕРЕЦКЕИ: О марксистских философских основах исследования сознания	725
ТИБОР БАЛАЖ: Процесс от научного исследования до промышленного производства является органическим единством	739
ЭРВИН РОЖНЯИ: История и превратное сознание III	763
ПЕТЕР ЙОЖА: Фильм: отражение и коммуникация	791
Н. ТЕРТУЛИАН: Введение в эстетики Льюиса Лукача	808
ТАМАШ ФЁЛДЕШИ: «Истина единственная» и «неделима»?	824
ЛАСЛО ФАРКАШ: Мирное сосуществование и идеологическая борьба. О философском конгрессе в Варне 1973.	858

ОБЗОРЫ

КОРНЕЛ ШОЛТ: Существуют ли «уступительные нормы»? (Возражения против Георга фон Вригт)	868
ЛАСЛО ВЕКЕРЛИ: Имре Тот: Не-евклидовская геометрия в феноменологии духа ..	871
ИДА ВАШ: Противоречие в мышлении? Ласло Эрдеи: Противоречие и противоположность в логике	874
КАТАЛИН ХАВАШ: И. Нарский: Дialeктическая логика и логика теории познания	877

Ára: 18,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Egyes példányok beszerezhetőek a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111-010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215-11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185-612

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft.